

Fe y Teología: elogio de la *via eminentiae*¹

por Fernando J. Ortega*

Resumen

Este texto muestra la importancia de la conversión como parte esencial de la tarea pensante de la teología a la hora de la Nueva Evangelización. El autor relaciona la eficacia de la palabra teológica en diálogo con la actual cultura posmoderna, con la exigencia –para la teología– de superar críticamente sus propias posibles idolatrías, entrando decidida y gozosamente en la *via eminentiae*, en el camino incesante hacia el “Dios siempre mayor”, que es, a la vez, el camino hacia lo auténticamente humano. El itinerario del apóstol Pedro ilustra ejemplarmente el planteo que propone el autor.

Palabras clave: teología, conversión, *via eminentiae*, reconstrucción

Faith and Theology: praise of *via eminentiae*

Abstract

This text shows the importance of conversion as an essential part of the task of theology thinking the New Evangelization. The author relates the efficacy of the word theological dialogue with the current postmodern culture, with the demand -for theology- to overcome critically their own potential idolatry, determined and joyfully entering in *via eminentiae*, in the constant path towards the "God ever greater", that is, at once, the way to the genuinely human. The itinerary of the apostle Peter clearly illustrates the proposition proposed by the author.

Keywords: theology, conversion, *via eminentiae*, reconstruction

* Licenciado en Teología Moral (1985) por la Facultad de Teología (UCA). Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Roma) Decano de la Facultad de Teología de la UCA; ortega@uca.edu.ar

¹ Discurso en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la apertura del Año académico 2013 y también Clase Inaugural en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (11 de marzo de 2013).

1. El presente año académico se inicia en medio de una multiplicidad de acontecimientos eclesiales significativos. Entre ellos, sin duda, nos conmueve profundamente la renuncia de Benedicto XVI, y nos unimos en la oración, pidiendo la luz del Espíritu Santo para los cardenales reunidos para elegir al nuevo sucesor de Pedro. Por otra parte, entramos en el segundo año de celebraciones por el Concilio Vaticano II, y seguimos avanzando en el desarrollo del Año de la fe. Podemos mencionar también el Sínodo para la Nueva Evangelización, ya realizado en Roma a fines del año pasado, pero a la espera del Documento postsinodal; y los veinte años de la publicación del Catecismo.

En este contexto, el presente acto es una ocasión propicia para reflexionar acerca de *la teología en su relación con la fe*, puesto que seguiremos celebrando el Año de la fe, que nos invita, como decía Benedicto XVI, a “una auténtica y renovada *conversión* al Señor, único Salvador del mundo” (*Porta fidei*, 6). En este tiempo de la Cuaresma el mismo Señor nos interpela de manera muy directa: “Conviértanse y crean en la Buena Noticia” (Mc 1,15). La teología es “fe que busca entender”, según la célebre fórmula de san Anselmo. ¿Y qué busca entender sino precisamente esa Buena Noticia de Jesús, que incluye un constante llamado a la conversión? La fe que busca entender lo que cree es inseparable de una actitud de conversión: conversión del corazón y del entendimiento.

Esta temática está en sintonía, a mi entender, con requerimientos propios de nuestro tiempo, entre ellos, de manera central y urgente, el de *la humanidad del hombre*. Esta cuestión es uno de los desafíos mayores que plantea la cultura actual, y que debe encarar la Nueva Evangelización. Pongo como ejemplo el discurso a la Curia del año pasado, en el que Benedicto XVI, refiriéndose al Sínodo señaló:

En el tema de la familia no se trata únicamente de una determinada forma social, sino de la cuestión del hombre mismo; de la cuestión sobre qué es el hombre y sobre lo que es preciso hacer para ser hombres del modo justo. Los desafíos en este contexto son complejos (...) En la actualidad, existe sólo el hombre en abstracto, que después elige para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya.²

En el horizonte de la Nueva Evangelización, la Iglesia, siguiendo las enseñanzas y la inspiración del CVII, abriéndose al diálogo con la cultura y las culturas, con las otras religiones, y con las diversas disciplinas que, desde sus propias visiones y metodologías, abordan la cuestión humana -para muchos “pos-humana”- puede aportar con humildad su palabra. Diálogo interdisciplinar, diálogo interreligioso, diálogo intercultural, he ahí los foros en los que la teología puede aportar su palabra,

² BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 21 de diciembre de 2012.

su pensamiento, su sensibilidad, en pos de ese gran bien común de la humanidad que es, precisamente, la humanidad misma del hombre.

La teología puede hacer este aporte cuando, a la vez que busca pensar y entender lo que cree —el Misterio del Dios vivo— hace de teólogos y teólogas seres “expertos en humanidad”. Sabiendo que la “fe confiere a la cultura una capacidad nueva de humanización”,³ la teología podrá mostrar al hombre contemporáneo que el Evangelio es un *acontecimiento antropológicamente significativo*. Acaso un aporte importante de la teología a la humanidad hoy sea el anuncio inteligente, pensante, cordial, históricamente ubicado, del verdadero *Dios* y, consiguientemente, de la auténtica humanidad del *hombre*. Ese anuncio está vinculado a la capacidad crítica que tiene la fe para *deconstruir idolatrias*, incluidas las religiosas, ayudando así a liberar al ser humano de las diversas “*antropolatrias*” que aún hoy, en esta época posmoderna, lo alienan.

Para cumplir esa función crítica —destructora de ídolos violentos, de dioses imaginarios, y promotora de auténtica y divina humanidad, la de la *koinonía* del *agape*— la teología —esa fe que busca entender— deberá someterse ella misma, la primera, y de manera rigurosa y ejemplar, a la crítica que le confiere la dignidad de ser tal: la de su confrontación cotidiana con el Evangelio, la única Fuente en la que nutre su hambre esencial de la verdad.

La cuestión central de la teología —afirma Michel Corbin— no es buscar cómo sistematizar las preguntas y respuestas que se han sucedido a lo largo de dos mil años, sino la de preguntarse si la Palabra de Dios se escucha en su verdad (...). Si bien Dios puede, en su Sabiduría, usar nuestras torpes palabras para hablar al corazón de los hombres, no nos exime de realizar todo el esfuerzo posible por respetar su Palabra (...) De esto se sigue que, antes de ser una ciencia preocupada del rigor y la lógica de sus procedimientos, la teología es una tarea *crítica*, en cuanto que la Palabra de Dios hace pasar a toda noción y a toda imagen humana de Dios por una muerte y resurrección semejantes a las de Jesús”.⁴

De acuerdo con esto, la teología debe aceptar una purificación crítica -pascual- de sus residuos y sedimentos idolátricos, renovar incesantemente la deconstrucción de sus posibles dioses imaginarios, para dejar pasar cada vez mejor, a través de sus palabras, la Luz de la Buena Nueva. Nada peor para la teología, o mejor dicho, para aquellos y aquellas que intentamos practicarla, que consideramos ajenos o inmunes al riesgo idolátrico. La manera en que

³ Congregación para la Educación Católica - Pontificio Consejo de la Cultura - Diócesis de Roma, *La Universidad por un nuevo humanismo*, Roma, 2000, 11.

⁴ M. CORBIN, *La grâce de la liberté*, Paris, 2012, 12-13.

San Juan termina su primera carta resulta, en este sentido, muy significativa y merece una profunda atención de nuestra parte. Después de afirmar que “el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al que es Verdadero; y nosotros permanecemos en el que es Verdadero, en su Hijo Jesucristo. Él es el Dios verdadero y la Vida eterna...”, el apóstol agrega -y son sus últimas palabras-: “Hijitos míos, cuidense de los ídolos” (1Jn 5,20-21). Es decir que el hecho de conocer al Dios verdadero no nos exime del riesgo de la idolatría. Vemos así con claridad la importancia que tiene la conversión en la tarea teológica.⁵

2. Volvamos al vínculo entre la teología y la fe. Como sabemos, la presencia del acto fe en la teología, en el acto teológico, no se reduce al mero hecho de poder acceder, por medio de la fe, a “contenidos” inaccesibles para la razón y transmitidos por la Revelación divina, para luego aplicar a dichos contenidos la medida y las reglas propias de un pensamiento conceptual simplemente humano. *Es mucho más que eso*: la fe nos quiere iniciar en una manera *otra* de pensar, en una manera *nueva* de pensar, pretende introducirnos en un modo de pensar “más que humano”, ya que nos hace adquirir, como afirma San Pablo, “el pensamiento de Cristo” (1 Co 2,16), y además, en cuanto teología, es una participación “en la ciencia de Dios y de los bienaventurados”, según afirma santo Tomás de Aquino.⁶ Esta participación en el mismo pensamiento de Cristo, en la ciencia del mismo Dios, sería impensable y absolutamente irreal sin la recreación del pensamiento por obra del Resucitado y de su Espíritu, y, por lo tanto, sin una continua y siempre renovada conversión. Si no se despliega en esta transformación interior y profunda *del pensamiento, por obra de la fe viva*, la teología –esa fe que busca entender– perdería su sentido teológico, ignoraría el sentido y el gusto propios del Misterio divino.

Las consecuencias que tiene esta presencia viva y transformante de la fe en el seno mismo del acto pensante teológico son muchas. Quisiera subrayar la siguiente, a partir de una idea de Balthasar, que dice así:

Si la fe es participación en la perfecta fidelidad de Jesucristo a la alianza, entonces la fe, en su origen y en su centro, no me pertenece propiamente

⁵ BENEDICTO XVI, Audiencia general del 13 de febrero 2013 [en línea] http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130213_sp.html [consulta, febrero de 2013]: “Las tentaciones que afronta Jesús muestran el riesgo de instrumentalizar a Dios, de usarlo para el propio interés, para la propia gloria. Dar a Dios el primer puesto ante las tentaciones requiere «convertirse» (...) Convertirse es no dejarse invadir por las ilusiones, las apariencias, las cosas; es buscar que la verdad, la fe y el amor a Dios sean lo más importante de nuestra vida.”

⁶ Cf. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica I*, Madrid, 1993, I.1.2.

a mí, sino a Dios en Cristo. Cristo es, por así decirlo, la planta madre, y yo sólo soy su sarmiento, y tampoco puedo cerrarme sobre la realidad sobrenatural de la fe como algo propio, sino que *en y a través de la fe estoy abierto y expropiado de mí mismo* (...) Considerada así, la *experiencia* cristiana sólo puede significar el crecimiento de la propia existencia en la existencia de Cristo (...) Esta experiencia (...) sólo puede hacerla el que se abandona a sí mismo y se pone en marcha, es decir, el que lleva su fe a la práctica y vive como creyente. Aquí tiene lugar el tránsito del «psíquico», que posee el Espíritu «teóricamente», pero no lo realiza, al «pneumático», que acoge al Espíritu dentro de sí. El primero «no valora lo que viene del Espíritu de Dios: es una locura para él y no lo puede entender» (1Cor 2,14).⁷

La fe es entonces, primordialmente, un ponerse en marcha, es hacer confiadamente un camino en el cual vamos siendo transformados en profundidad. Ese ser expropiados de nosotros mismos no es por cierto, y Balthasar lo aclara muy bien, ni perdernos ni desaparecer, sino, por el contrario, un re-encontrarnos, pero en un nuevo y más hondo nivel de profundidad y verdad. “¡Sal de tu tierra...!” (Gn 12,1). La palabra dirigida por Yahvé a Abram señala ya, desde el comienzo, lo que está en juego en esta relación única que es la fe: Abram debe ponerse en camino para llegar a ser Abraham, todavía no lo es. Cuando la teología está vitalmente animada por la fe, por esta fe que es libre expropiación, camino existencial y abandono confiado, entonces encuentra su vida en esa expropiación, en ese abandonarse confiadamente, en ese estar siempre en camino, en éxodo permanente hacia el Dios siempre mayor, dejando atrás, una y otra vez, la tierra arcaica de los residuos idolátricos e imaginarios que pueden empañar la Palabra de Dios, para adentrarse, balbuceando, en la tierra prometida de la resurrección. Cuando acepta vivir en camino, en *ese* camino de fe y conversión, la teología va por lo mejor de sí misma, haciéndose sensible al Misterio, respirándolo y transmitiéndolo en cada una de sus palabras. En síntesis, animada por la fe pascual, la teología entra en su camino propio, entra en la *via eminentiae*.

3. Es lo que señala el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional acerca de la teología:

El sentido de misterio que caracteriza propiamente a la teología conduce a un rápido reconocimiento de los límites del conocimiento teológico, que contrasta con toda pretensión racionalista de agotar el Misterio de Dios. La enseñanza del Concilio IV de Letrán es fundamental: «Porque

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* V.1, Madrid, 1985, 203s.

entre el creador y la creatura, por más que la semejanza sea grande, mayor es la diferencia». La razón, iluminada por la fe y guiada por la Revelación, es siempre consiente de los límites intrínsecos de su propia actividad. Es por esto que la teología católica puede asumir la forma de teología “negativa” o «apofática».⁸

Y agrega el mismo documento:

Sin embargo, la teología negativa no es de ninguna manera una negación de la teología. La teología catafática y la apofática no deberían ser puestas en contraposición; lejos de descalificar una aproximación intelectual al Misterio de Dios, la vía negativa simplemente pone de relieve los límites de una tal aproximación. La vía negativa es una dimensión fundamental de todo discurso auténticamente teológico, pero no puede ser separada de la vía afirmativa y de la vía eminentiae. El espíritu humano, elevándose de los efectos a la Causa, de las creaturas al Creador, empieza afirmando la presencia en Dios de las auténticas perfecciones descubiertas en las creaturas (vía afirmativa), luego niega que estas perfecciones se den en Dios de la manera imperfecta en que se dan en las creaturas (vía negativa); finalmente afirma que ellas están en Dios de un modo propiamente divino que excede la comprensión humana (vía eminentiae). La teología justamente intenta hablar verdaderamente del Misterio de Dios, pero al mismo tiempo sabe que su conocimiento, aunque verdadero, es inadecuado en relación a la realidad de Dios, a quien no puede «comprender». Como ha dicho San Agustín: “Si comprendes, no es Dios”.⁹

Hasta acá el texto de la Comisión teológica. Podríamos agregar este texto de Santo Tomás:

Cuando nos elevamos hacia Dios por vía de remoción, primero negamos en Él los aspectos corporales; después también los aspectos intelectuales en la medida en que se encuentran en las criaturas, como la bondad y sabiduría; y entonces acerca de Él queda en el entendimiento solamente el hecho de que es, y nada más; por lo que el entendimiento está como en una cierta confusión. Por último, también este mismo ser, tal como se halla en las criaturas, lo alejamos de Él; entonces queda el entendimiento en una cierta tiniebla de ignorancia; y según esta ignorancia, en cuanto pertenece a nuestro estado itinerante, nos unimos de la mejor manera posible a Dios.¹⁰

⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy: perspectivas, principios, criterios*, Roma, 2012, n. 96.

⁹ Ibid. n. 97.

¹⁰ Tomás DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona, 2004, d.VIII.q.1.r. 4.

Nos preguntamos entonces acerca del significado que tiene para la teología este momento de negación, de tiniebla, de ignorancia, de cierta confusión: ¿se detiene allí su esfuerzo pensante, y debería entonces, la teología, “volver” al nivel inicial de la afirmación, o se trata de un momento interior a una dialéctica –la de la fe precisamente– que es participación en el dinamismo pascual de Jesús, y que invita a “pasar” –sin abandonar la tiniebla, ni la ignorancia– hacia una novedad paradójica, la de “conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento” (Ef 3,20)?

4. Intento una respuesta, entre otras posibles. Concebir la teología como camino, como itinerario ritmado por los tres momentos de afirmación, negación y eminencia, nos ayuda a comprender la articulación entre la razón y la fe, entre la *analogia entis* y la *analogia fidei*. En la teología, la primera de ellas, la analogía del ser –que asciende de la creatura al Creador– debe jugar –como afirma Baltasar– dentro de una “analogía desmesuradamente elevada”, que establece Dios mismo, y que es la analogía propia de la fe, la *analogia fidei*. Esta no es ascendente –no va de las creaturas a la Causa– sino descendente. Sin anular, sino asumiendo la analogía del ser, no comienza sin embargo en la consideración de las creaturas, sino en el Misterio de Dios que se autocomunica –“el Logos se hizo carne” (Jn 1,14) –y toma lo humano– cuerpo, corazón, pensamiento, lenguaje– asumiéndolo, purificándolo y potenciándolo para que pueda llegar a pensar y decir *más* de lo que piensa y dice de manera meramente humana.

La teología (...) no trata solamente de lo que de Dios puede ser conocido a partir de las creaturas, lo cual conocieron los filósofos (...) sino también de Dios en cuanto lo que sólo Él conoce acerca de Sí, y que comunica a otros por revelación.¹¹

Es decir entonces que, en vez de hablar desde fuera, como flecha que, desde las creaturas, llega al Misterio de Dios pero allí rebota –como ocurre en la *analogia entis*, que se limita a afirmar la eminencia de lo divino que descubre al final de su ascenso– la *analogia fidei* lo hace desde dentro, ya que por la fe –como hemos dicho– lo humano *entra*, por pura gracia, en el abismo del Misterio divino. Como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, Joseph Ratzinger afirmaba:

Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef 3,19), sin embargo invita a nuestra razón –don de Dios otorgado

¹¹ Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica I*, Madrid, 1993, I.1.6 respuesta.

para captar la verdad— a *entrar* en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído.¹²

Por lo tanto, si bien el Misterio divino es para nosotros tiniebla y oscuridad —por el *exceso* de su Luz— eso *no significa* —como no significó ni para san Agustín, ni para santo Tomás— *que no se lo pueda pensar*. El *exceso de Dios —el exceso que es Dios— es pensable*. Es más, *ese exceso es lo que la teología está llamada a pensar* como tarea más propia. Como nos enseña san Anselmo, no se puede pensar nada mayor que el Misterio de Dios, *pero se lo puede pensar*; y, pudiendo pensarlo, será siempre más grande que todo lo que pueda ser pensado (*maius quam cogitari possit*). Esta posibilidad no traduce ningún racionalismo exagerado, sino que, como nos enseñaba Mons. Briancesco, “la mente entra en el espacio del Infinito. Allí lo impensable se hace pensable...”.¹³ Siendo pensable, no se entra allí, ni se piensa allí, ni se habla desde allí, sino aceptando —libremente— una profunda y continua *conversión*, que es *recreación* del pensamiento, su renacer, su florecer —renovado— desde el dinamismo pascual de Jesús. Esta es la *via eminentiae*, y la teología entra en ella cuando acepta pensar a Aquel que, por su exceso, se sustrae continuamente a toda mirada y a todo discurso objetivantes.

5. Unificando los pasos de la reflexión que estoy intentando llevar adelante, veamos cómo, según el Evangelio, la *via eminentiae* logra superar el dios imaginario e imaginado, abriéndonos al Dios de Jesucristo. Elijo, entre muchos posibles, un pasaje paradigmático. Cuando, en Cesarea de Filipo, Pedro responde a la pregunta de Jesús y *afirma*: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo”, no se ha remontado simplemente de la creatura a la Causa. Para decir de ese pobre Rabbi que él era el descendiente del rey David, el Mesías esperado por Israel para instaurar el Reino de Dios, Pedro no ha seguido “ni la carne ni la sangre” (Mt 16,17), sino que ha recibido la Voz del Padre: es el Padre quien se lo ha revelado (cf. Mt 16,17). *En la fe*, Pedro afirma de Jesús, *en lenguaje humano*, algo que es *verdadero*, que viene de Dios, y que Jesús acepta como tal. Pero *el sentido divino* de lo que ha dicho, por el momento, se le escapa a Pedro que, a continuación, rechaza la Cruz, rechaza a un Mesías crucificado. Entonces Jesús lo llama Satanás, porque sus pensamientos “no son los de Dios, sino los de los hombres” (Mt 16,23), y lo invita a dar un paso de *negación* —es decir de *conversión*— referido a

¹² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, Roma, 1990, n. 6.

¹³ E. BRIANCESCO, “Sentido y vigencia de la Cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del «Cur Deus homo» (2º parte)”, en *Stromata* 38 (1982) 288.

lo que Pedro entendía cuando afirmó que Jesús era el Mesías: sí, lo es, pero *no* como Pedro lo imaginaba, sino como Dios, el Padre, lo desea.

¿Cómo culmina este itinerario en el que se ha *afirmado* algo verdadero, pero que exige un *negarse* a sí mismo (cf. Mt 16,24), es decir, que exige la necesidad de convertirse, para poder captar su sentido divino? Culmina en un diálogo de amor, que testimonia que Pedro, sin aferrar el Misterio Pascual, que lo excede infinitamente, es *capaz —sin comprenderlo plenamente— de dejarse aferrar por él*: “¿Pedro, me amas? ¿Pedro, me quieres?” (Jn 21,15.16.17). Como si le preguntara: “Pedro, ¿comprendes que la Cruz no fue un accidente que pude haber evitado, sino la necesaria manifestación de mi Amor, y, por lo tanto, del ser de Dios, porque mi Secreto es el Secreto de Dios mismo, un Secreto —el de su Amor— que excede todo pensamiento humano y que solicita entonces, para participar en él, la conversión, la humildad, la oración?” No es que Pedro pueda comprender racionalmente, reduciéndolo a la medida de su inteligencia, *eso que* lo desborda absolutamente, sino que puede comprender racionalmente *que eso —ese Dios, esa Humildad, esa Ternura, ese “Amor de Cristo que supera todo conocimiento” (Ef 3,19)— lo excede por todas partes. Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*, afirma San Anselmo en su *Monologion*. Pedro debe convertirse, aceptando —en su impotencia radical— que la excesiva Verdad divina —la *Veritas prima: la Veritas crucis* que es la *Veritas amoris*— lo penetre con su divina desmesura y lo vacíe —lo expropie— de toda pretensión: “Señor, tú lo sabes todo” (Jn 21,17). Luego, a su debido tiempo, vendrán —con el don del Espíritu divino— los frutos: la comprensión *otra*, la inteligencia *nueva* de ese exceso paradójico. Pedro entrará en la *via eminentiae*, en la inaferrable realidad divina. Pedro comprende, pero no a partir de sí mismo, sino a partir de Jesús. Comprende que es incomprendible porque lo comprende no a partir de sí mismo (lo incomprendible señalaría simplemente el límite del conocimiento humano) sino a partir de Jesús: lo incomprendible señala el ingreso del hombre en el siempre excesivo misterio que Dios nos invita a pensar y a gozar como algo nuestro: “entra en el gozo de tu Señor” (Mt 25, 21). Y Pedro podrá *amarlo* cada vez más, *pensarlo* siempre mejor, y *anunciarlo* a sus hermanos, con un *lenguaje* inteligente, poético, místico, orante, teologal.

6. Quisiera ahora, para ir cerrando esta reflexión, volver sobre lo que propuse al inicio, al aporte que la teología puede ofrecer hoy a la humanidad. Mi respuesta sería que la teología puede cumplir mejor su noble misión —que incluye esencialmente la deconstrucción de idolatrías y “antropolatrías”— cuando ella realiza el esfuerzo constante de entenderse y practicarse tendiendo a la *via eminentiae*, en esa conversión continua que le promete la liberación progresiva de sus propios ídolos, aquellos que —siempre activos por nuestro pecado, por nuestra dureza de corazón— pueden contaminarla.

Sucede entonces con la teología, cuando transita por la *via eminentiae*, lo que vemos en el Evangelio: Jesús busca deconstruir –nunca destruir– la raíz del “dios imaginario”, del ídolo –aunque se lo llame Dios– que se actualiza, en el mundo religioso de su tiempo, sobre todo en sus aspectos de hipersacralidad e inhumanidad. Lo hace a partir de su propia experiencia de Dios como Padre –*Abbá*: papá– y de su identificación con aquellos que, en ese mundo –y en el nuestro– son marginados o despreciados: los pobres, los niños, las viudas, los enfermos, los pecadores... *Lo auténticamente “humano” en los evangelios es la humanidad del propio Jesús, en la que confluyen la inimaginable ternura de Dios y la pequeñez de los pobres. Y eso es, a la vez, sin que podamos definirlo ni aferrarlo, lo “divino”, lo verdaderamente divino.* La *via eminentiae*, que es *via humilitatis* y *via humanitatis*, es el corazón del Evangelio: itinerario de los que siguen a Jesús, Camino que queremos recorrer diariamente quienes dedicamos nuestras vidas a la teología, buscando entender siempre mejor el Misterio de un Dios más que divino, y que es, también, el de un hombre más humano, y más que humano.

El Documento “Diálogo y Anuncio” expresaba, en 1991:

la plenitud de la verdad recibida en Jesucristo no da a cada uno de los cristianos la garantía de haber asimilado plenamente tal verdad. En última instancia, la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer. *Se trata, así, de un proceso sin fin.* Aun manteniendo intacta su identidad, los cristianos han de estar dispuestos a aprender y a recibir, por mediación de los demás, los valores positivos de sus tradiciones. De esta manera, el diálogo puede hacerles vencer sus prejuicios inveterados, revisar sus propias ideas y aceptar que a veces *la comprensión de su fe sea purificada*.¹⁴

Por eso, concluyo diciendo que estudiar teología es asumir, no sólo individualmente sino como cuerpo eclesial, el desafío de pensar la fe dejándonos deconstruir amorosamente por el Evangelio, por la *siempre Buena Nueva* de Jesucristo, siempre más divina y siempre más humana, para decirla más adecuadamente a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, de modo que les resulte posible comprender y gustar, como una novedad siempre nueva, la desbordante Buena Noticia del Dios-hombre, del “único Salvador del mundo”. Ojalá todos nosotros nos consagremos a esta tarea, decisiva para la Nueva Evangelización. Muchas gracias.¹⁵

¹⁴ Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso - Congregación para la evangelización de los pueblos, Diálogo y Anuncio, *Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo inter-religioso y el anuncio del Evangelio*, Roma, 1991, n. 49.

¹⁵ Artículo recibido el 13/03/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/04/2013.

La Eucaristía y la Iglesia en los textos del Concilio Vaticano II

por José M. Cantó S.I.*

Resumen

Con ocasión de la celebración de los 50 años del comienzo del Concilio Vaticano II, el presente artículo expone la relación entre la Eucaristía y la Iglesia, uno de los elementos fundamentales de la eclesiología de comunión que encontramos en sus documentos. El tema ha sido estudiado en muchos trabajos, pero en esta ocasión se lo hace siguiendo un modo de interpretación del P. Philip Rosato, SJ, (1941-2011) quien fuera profesor de teología de los sacramentos en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma, que presenta cuatro modelos o paradigmas teológicos: Una teología de carácter *ontológico o noético*, en búsqueda sobre todo de la verdad; una teología de tipo *existencial*, preocupada por el diálogo interpersonal y la comunión; la teología que llamamos *práctico-social*, abierta a las perspectivas sociales y de la fe en su relación con la justicia; y la teología de orientación *escatológica*, que estudia la revelación divina a la luz de la gloria final, pero ya presente en nuestro mundo.

Palabras clave: Eucaristía, Iglesia, comunión, pueblo de Dios, unidad, santidad, misión, anticipo.

The Eucharist and the Church in the texts of Vatican II

Abstract

On the occasion of the celebration of the 50th anniversary of the start of the Second Vatican Council, this paper presents the relationship between the Eucharist and the Church, one of the fundamental elements of ecclesiology of communion found in their documents. The subject has been studied in many works, but this time it is done according to a mode of interpretation of P. Philip Rosato, SJ, (1941-2011) who was professor of theology of the sacraments at the Pontifical Gregorian University in Rome, which has four models or theological paradigms: A theology ontological or noetic, seeking above all the truth; an existential theology, interested by interpersonal dialogue and communion; the theology so call practice-social, open to the social perspectives and the faith in its relation to justice; and the theology of eschatological orientation, studying divine revelation in the light of the final glory, but already present in our world.

Keywords: Eucharist, Church, Communion, God's people, unity, holiness, mission, advance

* Doctor en Teología, (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1997). Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel; Profesor de Sacramentos, Liturgia y Heurística; jmcanto@jesuitas.org.ar