

Aportes para una teología de comunión

En torno a la contribución de Gisbert Greshake

por Gonzalo Javier Zarazaga S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Introducción

Comienzo llamando la atención sobre una paradoja: se ha hablado aquí de la comunión como de una "revolución" del pensamiento, un nuevo "giro copernicano", un verdadero "cambio de paradigma". Pensadores de enorme nivel, cuyos aportes hemos recopilado aquí, coinciden en la intuición -cuando no en una auténtica convicción- de que el cambio epocal que estamos viviendo, es expresión de una profunda transformación en la comprensión de Dios, del mundo, el hombre y la realidad. Una realidad y una sociedad que ya no se comprenden desde la férrea unidad del individuo, la nación o la cultura. El mundo es visto hoy como una compleja red comunicativa, donde unidad y pluralidad se constituyen y median mutuamente, en una realidad siempre vinculada y siempre vinculante.

Lo paradójico es que esto "nuevo", hunde sus raíces en el acto comunicativo más primigenio y originario: la acción comunicativa que Dios mismo es. Si nuestra manera de comprender a Dios y al mundo cambian, se profundiza y transforma, es porque la constante autocomunicación de las personas divinas al mundo nos va conduciendo, aún hoy, en el Espíritu, "hacia la verdad completa". Cambian las culturas, cambian los imaginarios, porque en ellos y con ellos, se renueva siempre la acción del Espíritu, que "sopla donde quiere", y actuando y comunicándose en el mundo, nos va revelando los "signos de los tiempos" y renovando los paradigmas con los cuales los discernimos e interpretamos.

En este contexto, la fe en un Dios trino, que es en sí mismo autodonación personal de amor, comunión perijorética, unidad en la diferencia, puede brindar inspiración y un estímulo fundamental a la hora de discernir "los signos" de este nuevo tiempo que vivimos. La teología está hoy nuevamente llamada a prestar un servicio central para discernir e interpretar la acción de Dios en el mundo moderno con un lenguaje que vuelva a ser comprensible y significativo para la sensibilidad del hombre de hoy.

Pero ese servicio sólo podrá ser prestado si toda la teología comienza a dejarse reelaborar ella misma desde su fundamento trinitario, perijorético y comunal. Sólo así podrá renovar también su diálogo, su propia comunicación, con las ciencias humanas y sociales. A partir de la

contribución de G. Greshake, intentaremos brindar aquí algunas consideraciones en torno a la nueva teología trinitaria (1) y a la recta comprensión de la comunión (2), que nos permitan considerar los aportes que este nuevo paradigma puede prestar para una comprensión más profunda de la realidad (3), tanto en perspectiva filosófica (3.1) como estrictamente teológica (3.2). A partir de allí, podremos extraer algunas consecuencias y desafíos concretos (4 y 5).

1. La Trinidad modelo de comunión

Dios es amor y es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y así es uno siendo trino. En Dios el amor de comunión implica simultánea y co-originariamente unidad y alteridad. Por eso, el NT no nos revela las personas divinas definiéndolas por sí mismas. Cada persona vive y es siempre *desde, para y en* relación con las otras. Padre, Hijo y Espíritu Santo reciben no sólo sus nombres sino todo lo que son en cuanto personas íntimamente vinculadas perijoréticamente unas con las otras (*procediendo!*), en un eterno, simultáneo y mutuo donarse y recibirse las unas a las otras, *en las otras*, desde y hacia las otras¹. Por lo tanto, la unidad divina no tiene su fundamento real en una esencia abstracta, en una substancia, en un sujeto o en una única persona. De allí, una primera consecuencia teológica: todo en Dios debe leerse comunionalmente. Todo en El es vida y acción de las personas divinas. No hay en El otra realidad *además o fuera de* las personas. Por lo tanto, también la paternidad del Padre puede ser leída como origen, pero sólo *en las relaciones perijoréticas trinitarias* que lo constituyen en cuanto tal, como origen *en ellas* y no como un origen *de ellas*². La *generación* no pretende determinar el origen *causal* del Hijo. Su intencionalidad teológica fue más bien la de establecer de manera definitiva la divinidad del Hijo en el sentido más estricto posible. Por eso, también la generación debe ser leída no como un *inicio absoluto* sino como un vínculo específico *en la relación personal*, es decir, como especificidad de la comunicación entre personas simultánea y mutuamente constituidas y constituyentes. La generación, entendida así como acto comunicativo, implica *a la vez* la generación del Hijo en cuanto Hijo y la constitución del Padre en cuanto Padre. Los conceptos

¹ G. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 312ss.

² Sería entonces más correcto decir que el Padre es origen con *respecto al Hijo*, en su relación con él y no *del Hijo*. Si en sentido figurado se quiere seguir afirmando que el Padre es el origen *del Hijo* habrá que afirmar también que el Hijo es, a su vez, *de otra manera*, quien por su parte co-establece (y hasta *co-origina*), si puede hablarse analógicamente así) con su propia filiación, la paternidad del Padre.

de generación y procesión no se deben leer desde la primacía del esquema *origen-originado*³ o *causa-efecto* sino desde el esquema de los vínculos personales, en la simultaneidad de relaciones comunicativas, mutuas y respectivas. Es eso lo que quería afirmar la perspectiva agustino-tomista al concebir las personas como *relaciones*, y relaciones *subsistentes*. La teología no debe buscar una *causa* o un *origen de la Trinidad*⁴ sino el origen de todo *en la Trinidad* como perijóresis de amor. Lo contrario implicaría establecer a un Dios persona única, absoluta, previa, que libremente decide *hacerse* o *devenir* trino y no el misterio del amor comunicativo de un Dios que es amor, y por ello, *siempre intrínseca y constitutivamente* trino.

Dios es uno. Pero es uno como vida y relación comunicativa de amor, como autodonación perijorética interpersonal. Su unicidad es unidad en la alteridad y alteridad en la unidad como la comunión más infinita perfecta y gozosa⁵.

2. El concepto de comunión. Algunas precisiones

Desde esta nueva comprensión trinitaria se puede profundizar ahora el sentido verdadero del modelo de comunión. La comunión intenta brindar un paradigma de comprensión de la realidad que permita captarla

³ Es importante notar aquí que el dar prioridad a este modelo interpretativo origen-originado fue lo que permitió a Arrio argumentar que el Hijo no podía ser Dios como el Padre. Los Padres Capadocios preferirán por eso no usar ese modelo interpretativo sino fijarse más bien en la infinitud como la característica propia de lo divino, lo más propio del amor de Dios.

⁴ Ya W. Pannenberg ha mostrado claramente que explicar las personas trinitarias a partir de "relaciones de origen" y de las categorías de "generación" y "espiración" reduce enormemente la riqueza de esa red de relaciones. La misma idea bíblica de "generación" está en realidad siempre referida al plano económico. Se trata de una analogía para explicar la filiación del Jesús histórico pero que no permite ser trasladada sin más al plano inmanente. Cf., *Teología sistemática* I, 331ss., 347. No se trata de negar que el Hijo procede del Padre. Si definimos persona como el ser que es siempre co-donado en una relación comunicativa, en una relación de donación, entonces esto también atañe a la persona del Padre. En efecto el Padre sólo puede ser Padre para un Hijo. Sólo el Hijo puede llamarlo Padre, y llamarlo así a ser lo que él es, a ser efectivamente Padre.

⁵ Y no necesariamente un vaciamiento o una kénosis inmanente, entendida como separación o distancia dolorosa. La comunión interpersonal divina es absoluta plenitud, infinita positividad, infinita realización de vida. Ver la crítica que en este sentido hace a von Balthasar, J. Werbeck, "Gottes Dreieinigkeit denken?", en *ThQ* 176 (1996) 225-240 y lo que ya he dicho al respecto en *Dios es comunión*, op. cit., 283-286.

como un íntimo y dinámico estar-en-comunicación, que incluye y abraza todo lo existente, pero sin reducirlo nunca a pura identidad, comprendiendo la multiplicidad como intrínsecamente constituida en y para esa relación comunicativa. Y esto es posible precisamente porque la comunión trinitaria es su fuente y su destino. Todo lo que es, lo que se da, lo que aparece, nunca aparece en su absoluta y aislada soledad, como un mero en-sí y para sí sino en el espacio relacional y comunicativo de lo dado. Paradójicamente, sin embargo, esta intrínseca vinculación de lo creado, este *vivir-con* para *ser-con* que la comunión fundamenta y promueve, puede ser malinterpretado y reducido.

G. Greshake ha brindado aquí un excelente panorama de la gestación y significado originario de la palabra comunión-comunicación. El afirma que la comunión es un "proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina"⁶. Es importante atender entonces a que:

1º. La comunión no debe ser reducida a un modelo puramente ideológico, teórico o doctrinal ni a una perspectiva espiritualista o moralizante sin consecuencias concretas, históricas y reales⁷.

2º. La comunión no radica en algo así como una esencia espiritual común entendida como una realidad *previa* a la pluralidad o como un *espacio* en o a partir del cual *existen* las diferencias⁸. Tampoco se funda en alguna forma de unidad originaria y fontal *a partir* de la cual *surge* la

⁶ G. Greshake, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001, 223.

⁷ J. Ratzinger advierte del peligro de lecturas ideologizadas o sociologistas, cf. *Communio - Ein Programm*, en *Communio* (Argentina) 1 (1994) 7-25; ver también el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio-nis notio*, de 1992. Por el contrario, B.-J. Hilberath piensa, siguiendo a M. Kehl y a P. Hünermann, que la teología de comunión no puede ser sólo teórica o espiritual sino que debe llegar a afectar la misma estructura social y visible de la Iglesia como sacramento real de comunión, cf. "Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie", en Id. (ed.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg 1999, 277-297; otros trabajos anteriores en esta línea: "Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektsbeschreibung", en *ThQ* 174 (1994) 45-65; "Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?", en *ThQ* 177 (1997) 202-219; "Forschungsbericht. Schwerpunkte und Tendenzen in der Ekklesiologie", en *ThQ* 181 (2001) 238-246.

⁸ A nivel de teología trinitaria, esta comprensión es la que propone E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, en P. Coda-L'U Zák (eds.), *Abitando la Trinità, per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 27-43.

pluralidad, la alteridad o la diferencia como en un segundo momento⁹.

3º. La comunión tampoco puede ser comprendida como el mero *resultado* final de una comunicación unificante entre realidades originariamente constituidas como individuales¹⁰, plurales e independientes y que sólo surge gracias a un pacto, una unión moral o un vínculo establecido de manera aleatoria y exterior¹¹.

Por el contrario, la comunión es un acontecimiento absolutamente originario de mediación entre unidad y pluralidad, donde unidad y pluralidad son concebidas como *simultánea y respectivamente constitutivas*.

Precisamente, la comunión propone una cosmovisión que implica comprender la unidad como una realidad que sólo puede existir *en y por* los diferentes, y que establece además, simultánea y co-organariamente, que la alteridad y la diferencia sólo pueden ser acogidas y respetadas en cuanto mutuamente co-constituidas como cualitativamente iguales. Comunión implica así en absoluta simultaneidad la unidad en la pluralidad, la pluralidad en la unidad, es decir, comunicación y donación perijorética¹².

⁹ En la teología trinitaria, esta idea ha estado férreamente vinculada a la tendencia a comprender al Padre, como origen fontal, (y hasta causal!!) de la Trinidad, cf. L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 137, sin embargo, más adelante afirma que el Padre "no puede ser pensado más que en relación al Hijo y al Espíritu". No hay, por tanto, una "persona absoluta", 140. Sin embargo, pareciera ser sólo el Padre quien detenta y comunica su divinidad a las otras personas divinas.

¹⁰ Era el peligro que se veía en la postura de Joaquín de Fiore, DH 803-808. Recientemente, esta tendencia reaparece cuando J. Moltmann habla de la Trinidad como "un Dios unido", *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1986², 167.

¹¹ Para la crítica a tendencias de este tipo que pueden desvirtuar una recta comprensión de la comunión en el ámbito de la teología trinitaria, ver lo que he expuesto en *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 281ss.

¹² En tal sentido resulta más correcta la interpretación etimológica de *communio* a partir de la raíz *munus* (ver A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 1985, p. 421s), que no evoca tanto una realidad, espacio o ámbito previo (más cercano al concepto de esencia e incluso de substancia) sino una tarea, una acción, y un don, que sugiere siempre una acción (acto!) basada en la donación, personal y propiamente comunicativa.

3. Hacia una ontología trinitaria

Ahora bien, toda realidad, en cuanto no surge desde sí misma, sino como, recibándose desde fuera de sí, está intrínsecamente relacionada y constituida por su *ser-originada-por*, está fundada como surgiendo desde, en y por la relación. El ser y estar en relación comunicativa en el mundo es lo que constituye el núcleo originario de la existencia de todo lo real. Allí radica la unidad plural de lo existente. Una honda presentación del misterio de la vida trinitaria en clave de comunión permite así una profunda comprensión no sólo de Dios como amor, sino del hombre, el mundo, la historia y la sociedad y de toda la teología. La vida divina es desde siempre, acto puro de comunicación interpersonal y perijorética de amor. Es esta comprensión del amor divino como comunión trinitaria la que permite comprender y respetar la realidad que es siempre simultáneamente una y plural. Pero entonces, la pluralidad no es un resultado posterior, devaluado, deteriorado o caótico en el que ha venido a parar una añorada y monolítica unidad originaria. La realidad no es algo que tuviera su glorioso pasado en una identidad ya perdida, sino que ha sido constituida como intrínseca e irrenunciablemente plural.

3.1. La realidad como donación. Aportes para un diálogo con la filosofía

Hace ya treinta años Kl. Hemmerle propuso elaborar una nueva ontología trinitaria¹³. Se trataba de entablar un diálogo con la filosofía que permitiera pensar la realidad desde su principio y fundamento en el mismo Dios trino, pero sin derivar en una nueva forma de onto-teo-logía. La propuesta ha sido muy repetida desde entonces pero más como expresión de deseo que como una seria intencionalidad programática a través de un desarrollo real y concreto¹⁴. Haría falta esperar hasta fines del s. XX para contar con aportes verdaderamente significativos. En esta búsqueda de intercambio con la filosofía, la teología, sobre todo la alemana, ha establecido un diálogo profundo con la filosofía social y las teorías comunicativas¹⁵. La contribución de Greshake es un claro ejemplo de ello. Quisiera aportar aquí otra vertiente que considero fundamental para ampliar y profundizar este intercambio en vistas a una verdadera *ontología* que sea además auténticamente *trinitaria*. Desde la crítica

¹³ Cf. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln, 1976.

¹⁴ Esto se ha hecho particularmente patente en la teología italiana, donde una gran recepción de este "enunciado" no ha producido todavía los desarrollos esperados. Un ejemplo de esa recepción puede verse en P. Coda-L'U Zák (eds.), *Abitando la Trinità*, op. cit.

¹⁵ Esto, desde un interés marcadamente eclesiológico. Cf., p. ej. M.Kehl, *La Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1996 y los trabajos de Hilberath (ver nota 7).

heideggeriana a la onto-teo-logía¹⁶ metafísica, este diálogo, obviamente, no puede acontecer ya en el seno de la vieja metafísica que piensa el ser y la realidad como *substancia* o como *sujeto*, (y que sigue apareciendo en muchos manuales de teología como si nada hubiera cambiado). Sino que debe partir de la experiencia de la realidad en cuanto en ella misma se abre paso la experiencia religiosa. Precisamente la nueva fenomenología considera la realidad en cuanto manifestación, como acción comunicativa, como acto de *ser-con*, de *con-vivir*¹⁷, es decir, en clave de donación¹⁸.

El desafío consiste aquí en una fenomenología que, como verdadera filosofía primera, nos permita descubrir en la experiencia fenomenológica de lo dado, la constitutiva presencia (y no sólo en "forma de ausencia"¹⁹) del fundamento del don de la donación, del "donarse" fundamental de lo que es, y esto, sin terminar deviniendo una nueva y larvada forma de onto-teo-logía²⁰, ni reducirse a una mera experiencia

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988, trad. de A. Leyte y H. Cortés, 99-157.

¹⁷ Cf. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990; "Zum Person-Begriff Romano Guardinis. Ein Versuch christlich-philosophischen Nach-denkens", en *ThPh* 54 (1979) 80-93; "Dialektik des Tun-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie. L'Action (Blondel) als con-dilectio (Richard v. St. Victor)?", en *ThPh* 61 (1986) 161-175; *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigung christlicher Anthropoltheologie*, Knecht, Frankfurt am Main 1986.

¹⁸ Cf. J.-L. Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, UNSAM, Buenos Aires 2005.

¹⁹ S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Sudamericana, Buenos Aires 1953, p.168; cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske., Pfullingen 2000, p.194 (tr. es. de E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, 174); *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, 19. Sobre la temática de Dios, ver: N. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2002 y su densa síntesis: "Algunos pasos del pensamiento de Heidegger sobre la cuestión de Dios", en V. Fernández-C. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, UCA, Buenos Aires 2005, 551-559.

²⁰ Para este tema ver J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997; "Le phénomène saturé", en M. Henry - P. Ricoeur - J.-L. Marion-J.-L. Chrétien (eds.), *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, 79-128. Sobre la discusión en torno a un presunto giro teológico o metafísico de esta escuela fenomenológica francesa, ver D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de l'Éclat, Combas 1990; P. Gilbert, "Un tournant théologique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricoeur", en *Nouvelle revue théologique* 124 (2002) 597-617.

ética, espiritual o normativa²¹. Quizás la teología de comunión no pueda pedirle a la filosofía el salto último que arriesgue llamar por su nombre a esta *presencia real* del Donante trascendente que se manifiesta vivo y donante en lo concreto que se da, para poder nombrarlo como el Dios trino y comunal de nuestra fe; pero sí pedirle el esfuerzo de esta nueva *manuductio*²², que ayude a descubrir allí, en la realidad misma de lo efectivamente dado, la insoslayable presencia del amor como *acto* fundamental de donación, que posibilita, funda, vincula y moviliza toda donación en lo propio del estar o aparecer como dado-dándose, remitiendo al *desde dónde* y *hacia dónde* de toda donación, ineludible e innominado²³. Dios se da dándose a sí mismo en lo dado, pero no en pura identidad con lo dado sino como un *estar siempre dándose* absolutamente irreductible a lo singularmente dado. Lo dado, en cuanto no está ahí *desde* sí mismo, es necesariamente un acto comunicativo, que implica alteridad y diferencia irreductibles. De allí que con lo dado mismo está también efectivamente dada *una relación* de donación²⁴. Aunque el dador sea indeducible, aunque se sustraiga a toda conceptualización categorial y a toda categorización entitativa, la relación está allí, siempre surgiendo, siempre dándose, como parte constitutiva de toda experiencia de lo dado, precisamente como experiencia del don. La experiencia es así una relación comunicativa entre lo dado que aparece *desde*, el destinatario del don que puede acogerla *como* donación y el misterio donante que da el don, dándose a sí mismo *en él*. Allí se manifiesta un modo de darse en relación, que mantiene en comunión la diferencia irreductible entre donante, don y destinatario y *está siempre allí* en lo fenoménicamente

²¹ En ese sentido, lo primero no es la experiencia ética de responsabilidad ante el otro (como podría acontecer en E. Levinas, ver p. e. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, Cap 5) sino la mucho más primigenia experiencia humana de la propia indigencia, de la relación, de *depende de otro*. Desde niños *de-pendemos* para ser, para subsistir y para tomar conciencia del yo. Otro, (la madre, el padre..., etc.) es el origen, el fundamento y sostén imprescindible de la existencia propia. El hombre, cada hombre, es persona porque constitutivamente *recibe* su ser en sí no por sí ni desde sí, sino por una decisión (o un acto) que no le pertenece, su existencia se da en virtud de una *relación* a-desde-con- otro anterior que lo ha llamado a la existencia. Hemos desarrollado este tema en *Dios es comunión*, op. cit., 262ss.

²² Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I,q.1,a.5,ad 2.

²³ Cf. K. Rahner, entre otros muchísimos lugares, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1984, 84s.

²⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, 408-413; "Métaphysique et Phénoménologie. Un relève pour la Théologie", en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 44 (1993) 21-37; "Le Phénomène saturé", en *Phénoménologie et Théologie*, op. cit, 79-128.

dado aunque no se deje reducir a ello²⁵. El desafío consiste en desbrozar la naturaleza de ese *estar* lo trascendente en lo dado mismo, en el "*es gibt*" que no es lugar, ámbito, ni substancia, sino vida, acto (en el sentido de Tomás) o acción (en el sentido de Blondel)²⁶, de estar y ser en comunicación, es decir, desde y para la comunión²⁷. La experiencia de lo finito mismo implica así una apertura radical a una donación infinita que no le pertenece pero que *está presente* como presencia innominada e inobjetivable. En esa relación el hombre se descubre destinatario y receptor de la donación, en una relación que no termina con la mera percepción-recepción del don sino que lo implica en esa dinámica de relación donante en la que él también es dado dándose. El es también algo que aparece, es dado desde otro, pero que está allí como percibiéndose donado y revelándose dándose, siendo a la vez receptor, donador y don²⁸. De receptor se convierte en donador *agradecido-agraciado*, que se

²⁵ Aun cuando pueda considerarse que esta apertura de la fenomenología sea ya pasar a la hermenéutica. Respecto a esta problemática, ver J.C. Scannone, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", en V. Fernández-C. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a R. Ferrara*, UCA, Buenos Aires 2005, 599-613.

²⁶ J.C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005, 46-62.

²⁷ Para el mismo Tomás, ser es comunicarse: "La naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo", ("Respondeo dicendum quod natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est"), *De pot.*, 2, 1. Ver al respecto, M. Sánchez Sorondo, "El Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo (St. I, 37, 2)", en V. Fernández-C. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor*, op. cit., 321-341.

²⁸ El ser persona radica precisamente en realizar en plenitud la conciencia de no estar fundado en sí mismo sino en una relación, en un acto comunicativo que implica como sus términos un *desde dónde* y un *hacia dónde* extático. La persona es precisamente el ser que se experimenta como existiendo en sí pero no desde sí, ni hacia sí. El sí mismo, el tú y el él se descubren como relación constitutiva, porque sólo pueden estar en sí como *dados-desde*, como don y como *dándose-hacia*. Se abre así un nuevo acceso a la trascendencia no como trascendencia *a* las cosas sino como trascendencia *en* las cosas (cf. X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1988⁴), 175s. No sólo su preguntar, también su existencia y su destino implican un extático ser-en-relación. Hemos desarrollado este tema en *Dios es comunión*, op. cit., 262ss. El hombre sólo puede entenderse correctamente a sí mismo como "recepción del ser", K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 53. Ver, también, entre otros muchos lugares, "Die Hominisation als theologische Frage", en P. Overhage-K.

devuelve a sí mismo en su reconocimiento. Reconociéndose como dado y agraciado por otro, en su gratitud se devuelve o se vuelve al Otro que lo llama y lo implica en una relación comunal.

3.2. La realidad como creación

La *teología* también toma en consideración la experiencia de lo dado, de la realidad, pero comprendiéndola específicamente como *creación*. Ella confiesa su fe en el Dios que trino abre y se dona libremente, estableciendo al hombre como destinatario de su donación. La comunión, en cuanto dinámica comunicativa y perijorética de mediación entre unidad y pluralidad, permite comprender el mundo de lo dado como *revelación divina*, como *acto* divino de comunicación *ad extra*. La creación es en verdad una relación. Una teología específicamente cristiana entiende, además, que esta relación es el primer acto comunicativo *ad extra*, libre y gratuito, por el cual las personas divinas mismas se ponen en relación con el mundo, vinculándose a sí mismas de manera definitiva con la suerte del mundo, haciendo de la historia del mundo parte de la propia historia, deviniendo libremente relación con el mundo y en el mundo. La revelación se descubre en su sentido más hondo en clave de *donación*, o mejor, como *autodonación* de las personas divinas y su comunión al mundo. Toda la teología puede ser entendida como la explicitación del misterio de la autodonación del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que se abre gratuitamente al mundo y en el mundo. Es esta autodonación de las personas divinas la que funda aquella comprensión relacional del mundo, del hombre y su destino que ya descubría la experiencia fenomenológica; y es ella la que también permite a la teología pensar articuladamente en unidad la revelación en Cristo, la creación, la antropología, la gracia y la escatología. El hombre en su mundo es el privilegiado destinatario de la oferta y apertura de la comunión trinitaria. La revelación entendida como permanente acción comunicativa de Dios al mundo creado pierde así su apariencia un tanto inmóvil de mero contenido y depósito doctrinal para convertirse en el proceso dinámico de relación, entrega y diálogo, en y con lo creado. Una acción comunicativa capaz de fundar, envolver y saturar todo fenómeno y toda relación convirtiendo la comunicación en posibilidad de comunión. La comunicación de Dios, si bien se realiza en obras y palabras, realiza en ellas una autodonación que las satura de la acción y presencia personal divina. El amor es siempre una acción personal que implica alteridad. Pero una

Rahner (eds.), *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, Freiburg 1960, 13-90. "Überlegungen zur Methode der Theologie", en *SzT*. IX, 79-126, 99; "Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen", en *SzT*. VIII, esp. 223ss.

alteridad que no es sólo "diferencia ontológica", separación y abismo, sino también relación comunicativa desde y para la comunión²⁹. Se trata por tanto de una realidad siempre fundada en el amor como acción personal pero nunca uni-personal, ni siquiera reductible a una relación puramente dual. Ya Ricardo de San Víctor mostraba que el verdadero amor sólo se efectiviza como real en una comunión de tres³⁰. La revelación no puede ser entonces la autodonación del amor proveniente de un Dios uni-personal, que se deja reducir a la pura identidad consigo mismo. Ella es en verdad la autodonación perijorética del Dios trino que se abre y se vuelca en la economía de salvación como acción comunicativa propia y específica de las personas divinas según *su* forma personal y propia de ser y realizar la infinitud del amor.

Podemos extraer de aquí otra importante consecuencia teológica. Esta perspectiva de comunión permite devolverle a la historia (y su presente) su lugar y su sentido, librándonos de la falsa dicotomía entre una teología 'desde arriba' y una teología 'desde abajo'. El Dios trino se ha metido en nuestra historia de una vez y para siempre haciendo de ella el lugar donde él quiere gestar, *también* de manera *visible y real*, la comunión: tanto la horizontal y humana cuanto la vertical con su propio ser amoroso y trino. Para ello es que su trascendencia se ha hecho parte de nuestra horizontalidad. Esa nueva comprensión nos libera además de presentar la historia sólo como el lugar o el escenario de un drama anterior, ya presentado y resuelto, que ha venido a re-presentarse nuevamente como un rescate del fracaso, ocurrido de manera subrepticia, por una intervención desde arriba, que ha resuelto ya unilateral y definitivamente las cosas. Con esa simplificación se le quita al hombre su verdadera libertad, responsabilidad y compromiso frente a la historia. El peso de la responsabilidad sobre la historia y su destino es puesto desproporcionadamente del lado de Dios, restando espacio al diálogo comunicativo de oferta y aceptación de la comunión que Dios ofrece. La historia es el espacio temporal y procesual donde Dios, mostrándose como amor de comunión, ofrece al hombre su reinado y el ingreso en la plenitud de su vida comunicativa. Le ofrece así la posibilidad efectiva de instauración real del reino de la comunión del amor, en el mundo y el tiempo de los hombres, sometiéndose a su vez a su libre aceptación o

²⁹ Cf. P. Coda, "Donno e abbandono: con Heidegger sulla tracce dell'Essere", en: *La Trinità e il pensare*, op.cit., 154ss.

³⁰ Cf. Ricardo de San Víctor, *De Trin.*, III, 11 y 14, en *PL* 196; J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, op. cit., 314ss.; "Dialektik des Tun-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie", en *ThPh* 61 (1986) 161-175, esp. 171; *Leben als Mit-Sein*, Knecht, Frankfurt a. M., 1990, 67. Ver aquí mismo, J.-L. Marion, *El tercero o el relevo del dual*.

rechazo³¹. El acontecimiento Pascual debe ser presentado en su radical centralidad histórica pero no como el acontecimiento en el cual Dios, desde arriba, ha resuelto de manera unilateral el destino de la humanidad, sino porque allí ha quedado ratificada de manera histórica e inamovible la promesa de Dios en Jesucristo: la instauración de su comunicación y autodonación definitiva como oferta de una alianza nueva e inquebrantable. Dios se ha comprometido definitivamente e incondicionalmente con los hombres y su suerte. La cruz de Cristo es la prueba cabal de que el Dios trino ha puesto realmente en juego en la historia la efectivización real de su reino de comunión. Ha puesto en manos del hombre la posibilidad de abrirse a una vida real de comunión participando de su propia vida trinitaria, o de rechazarla y dejar a Dios, al amor, fuera de su vida y su destino. Es en la fe que esperamos que la acción amorosa de Dios en el Espíritu nos termine llevando en libertad a una plena aceptación de la vida en comunión.

4. La autocomunicación trinitaria en Cristo

Ahora bien, si esta autocomunicación trinitaria es una dimensión de la realidad que continúa actuándose en el presente, también es cierto que ya ha sido plenamente ofrecida y ratificada en Jesucristo. La cristología es la efectivización de esa comunión. En Cristo, Dios se comunica encarnándose de manera definitiva. Poniéndose él mismo en comunión con lo creatural, abre y realiza esa comunión en sí mismo, siendo a la vez el ofrecimiento y la aceptación. Así revela al hombre su vocación y potencialidad como el lugar real del encuentro de lo creado con Dios. Si el hombre es el ser creado desde siempre para esta comunión, toda la antropología puede ser comprendida desde este origen y destino en la autodonación y comunión que Dios mismo es. Jesús es precisamente el hombre en que se realiza de manera única y definitiva la plenitud de esa comunión. Él es la presencia misma de la comunión divina en la humanidad. En su misma *persona* y en la comunión de sus dos naturalezas se manifiesta y realiza la comunión a la que Dios invita al hombre³².

³¹ W. Pannenberg, es quizás quien más agudamente ha mostrado esta importancia central de la historia como lugar donde está verdaderamente en juego el reino de Dios y su instauración definitiva. Cf. *Teología sistemática*, por ej. I 354; II 148ss.; 420ss. Ver tb. J.A. Martínez Camino, *Recibir la libertad*, UPC, Madrid 1992, esp. 173ss.

³² Esta perspectiva permite integrar o articular mejor lo que el principio calcedónico había dejado sin explicitar: si en Cristo la unión de las dos naturalezas está dada fundamentalmente en la persona del Logos, ¿qué lugar queda para pensar a Jesús como una persona humana? ¿Se puede acaso pensar

La cristología reciente se ha replanteado a fondo la pregunta por la preexistencia del Hijo³³. Con ella queda planteada la pregunta por la intrínseca vinculación entre la cristología y la teología trinitaria, por la mutua implicación, dependencia y simultaneidad entre paternidad y filiación, de tal modo que "ya no es posible pensar al Padre sin el Hijo"³⁴ que se ha hecho hombre en Jesús. Tampoco sin el Espíritu que permite la inhabitación perijorética interpersonal consumando la unidad en la diversidad, *inconfuse et indivise*³⁵. Para acercar una respuesta a la pregunta planteada, también la fórmula de la unión hipostática calcedónica puede ser leída desde la comunión con mayor profundidad. En la persona de Cristo se realiza aquella comunión entre naturaleza humana y naturaleza divina que representa el destino mismo de la creación y de la historia. Desde aquí se puede comprender mejor de lo que se ha hecho hasta hoy que hablar de la *persona divina* del Logos no implica desconocer la realidad *personal* del hombre Jesús. El problema fue planteado por W. Kasper, cuando se refiere a la *opinio communis*, según la cual en Cristo: "la naturaleza humana no tiene hipóstasis humana propia ... A pesar de todas las precauciones, en esta teoría existía el peligro de que, por una parte, se recortaba la naturaleza humana y, por otra, se convertía

un hombre que no sea en verdad *persona humana*? Cf. P. Hünemann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 222. Por cierto, no se trata de negar ni poner en duda aquí la afirmación dogmática de la unidad hipostática ni de negar en Cristo la persona divina del Logos. Lo que intenta preguntarse es si esta explicitación no debe ser complementada con una comprensión tal de la autodonación de Dios en Jesucristo, de una comunión tan absoluta en él de lo divino con lo humano, que no dé la impresión de que lo divino no deja lugar para pensar que el hombre Jesús es también y cabalmente una *persona humana*, y esto, precisamente por ser *persona divina*.

³³ Cfr. M. Gerwing, "Jesús, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi", en *ThGl* 91 (2001) 224-244. Cozzi A., "Il Logos é Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione", en *ScCatt* 130 (2002) 77-116: "En todo caso, aparece claro el problema: ¿se pueden reducir las afirmaciones sobre la preexistencia a explicitaciones de la gloria del Resucitado...? ¿O debe llegar a admitirse que en Jesús no está sólo el hombre glorificado..., sino el Hijo eterno que realiza en lo humano su relación divina? ¿Esta segunda posibilidad no implica un "dualismo metafísico" inconciliable con la mentalidad judaica monoteísta en la cual surge el kerigma?" (82). Se trata de una problemática ya planteada por W. Pannenberg, *Teología sistemática II*, Comillas, Madrid 1996, 397ss. en diálogo con la obra de K.J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, Piper & Co., München 1990.

³⁴ Pannenberg, op. cit., 397.

³⁵ DH 302.

al Logos en un principio intramundano³⁶. La cuestión podría plantearse así: ¿No permitiría una teología de comunión hablar, sin temor a reducciones, de una verdadera *persona humana* de Jesús, no distinta de la *persona divina*? Y esto, porque, como dice el mismo Kasper: "Precisamente al no ser Jesús otro que el Logos, es también persona humana en el Logos y por el Logos"³⁷. Si el hombre ha sido creado desde siempre para una comunión *personal* con las *personas* divinas ¿no podría decirse que es la *persona* del Logos la que realmente *se hace* carne, y no sólo su naturaleza, y en virtud del Espíritu, entra en una comunión tan total con la humanidad que *así* deviene *realmente* hombre y no sólo *naturaleza* humana? Si vale aquello de que "lo que no es asumido no es redimido", ¿no tendría que ser también el ser *persona humana*, que es algo propio e *irrenunciable* de todo hombre, parte de lo que Dios ha asumido y devenido él mismo en Jesucristo? El paradigma de la comunión permite así comprender cómo en la única persona que es Jesucristo comulgan perijoréticamente, *inconfuse et indivise*, pero hasta el final, lo humano y lo divino. Si la persona se define por y en la relación ¿no podría decirse que, siendo siempre el ser El Hijo lo constitutivo de la persona de Logos, puede seguir siendo quien es viviendo esa realidad personal suya, deviniendo hombre como persona humana concreta en el espacio y el tiempo? En Jesús, el Hijo sigue viviendo su específico modo de ser persona en entera referencia al Padre, como Hijo desde el Padre, por el Padre y para el Padre. El sigue siendo siempre una misma y única persona. Hecho hombre, en cuanto persona libre, él es invitado a responder libremente y de una manera nueva, ahora plenamente humana, a la invitación del Padre, a asumir como hombre su misión de Hijo. Es como hombre que Jesús debe ratificar su decisión de seguir siendo Hijo en comunión plena con el Padre. Y esa comunión se realiza en la entrega absoluta y confiada de sí en el amor. La resurrección permite al hombre Jesús entrar definitivamente en esa comunión divina. Es el *Logos encarnado* el que ahora es exaltado de una manera nueva, porque ha realizado la misión, la comunión a que el Padre lo envió: consumando en sí mismo la comunión divino-humana, habiendo sido plenamente Hijo también como hombre, él realiza la comunión filial de toda la creación

³⁶ Por estos peligros -continúa W. Kasper- "se abstuvo el magisterio eclesiástico de tomar resolución alguna en este sentido", Id., *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 1994, 294. Incluso, algunas veces, como en el Concilio de Nicea II, parece acercarse más a la otra interpretación, cf. DH 606.

³⁷ W. Kasper, op. cit., 306. Algo similar pareciera sostener G. Greshake: "la encarnación significa que, a partir de ahora, el Hijo de Dios ha hecho una 'transposición' total de su vida divina en una historia humana" y esto "de tal manera que nada en él se 'sustraiga' a esa condición humana", *El Dios uno y trino*, 386.

con el Padre en el Espíritu. La pregunta de si Jesús es una persona humana o una persona divina es en realidad una pregunta teológicamente incorrecta. Porque la persona humana de Jesús es precisamente el Logos que *se ha hecho* verdaderamente hombre. Y esto se ha dado con tanta radicalidad y tan definitivamente que el Cristo exaltado a la derecha del Padre será para siempre, total y absolutamente hombre. Porque ahora es también, como hombre, plenamente partícipe de la comunión que Dios mismo es³⁸.

5. La Iglesia como sacramento de la comunión

Precisamente, una perspectiva de comunión debe permitirnos ahondar en la comprensión de la presencia real de las personas divinas en el mundo por medio del Espíritu y su acción comunicativa en la Iglesia, en la humanidad, y en cada hombre en particular. La eclesiología tendrá que desarrollar, ahondar y, sobre todo, efectivizar la perspectiva comunal que inició el Concilio Vaticano II, una concepción de la Iglesia fuertemente anclada en la comunión trinitaria y en la comunión entre la naturaleza humana y la naturaleza divina comunicada en la encarnación (LG 8). Si para el Concilio la Iglesia es ícono y parábola de la "communion" de amor entre Padre, Hijo y Espíritu Santo (LG 1-4), es necesario que su propia vida eclesial se realice y exprese en estructuras y prácticas comunicativas y comunionales. Sólo así será verdadero sacramento, signo *visible* y *eficaz*, de la reconciliación³⁹ y la comunión de los hombres (de todos los hombres y mujeres por igual!!), entre sí y con el Dios trino.

El influjo de la comprensión de la unidad trinitaria es aquí enorme y palpable. Una comprensión teológica que basa la unidad divina sobre un monolítico concepto de substancia o un origen fontal-causal paterno (casi pre-trinitariamente concebido), arrojará una concepción de Iglesia más bien basada sobre esquemas unitarios, jerárquicos, monológicos y monárquicos que estrictamente comunionales y dialógico-comunicativos. La unidad de la Iglesia debe estar fundada sobre la presencia en ella de

³⁸ El Hijo, por la resurrección no vuelve a un estadio pre-encarnatorio como *Lógos asarkós*. Por el contrario, él es para siempre el Hijo devenido definitivamente hombre en Jesús. Decir Hijo de Dios implica para siempre, porque Dios libremente así lo ha querido, ser Hijo de hombre. Cf. G. Greshake, 443.

³⁹ Cf. J. Famerée, "Les fondements théologiques de la réconciliation", en *Irénikon* 68 (1995) 325-341. Si así fuera la comunión sería un mero enunciado abstracto y doctrinal y no una realidad perijorético-comunicativa que *informa* la realidad y la vida de la comunidad eclesial. No se trata de una unidad solamente reclamada o exigida, y "siempre amenazada por un dogmatismo confesional que erige en dogmas de fe a simples teológúmenos", 331, sino que se trata justamente de aquella unidad real y práctica que se funda en la perijóresis del amor.

la comunión divina y su capacidad de realizar la *communio* en la vida eclesial, siendo ella misma unidad en la pluralidad. Al igual que en la comunión trinitaria, la unidad de la Iglesia debe ser perijorética, debe crecer a una con el espacio de la pluralidad. Por ello, sólo "una eclesiología de comunión evitará el juridicismo, la uniformidad, una lógica puramente piramidal y, por tanto, clerical y paternalista"⁴⁰.

Unidad y pluralidad deben mediarse perijoréticamente en lo concreto de las tensiones eclesiales: entre institución y carisma, universalidad y particularidad, tradición e inculturación, mujer y varón, laico y sacerdote, jerarquía y pueblo de Dios. Si la Iglesia es una se debe a su participación en la comunión trinitaria, participación que se actualiza y expresa por la intensidad con que la presencia del Espíritu vincula y religa permanentemente en la unidad de la caridad la infinita riqueza de la pluralidad eclesial, en la dinámica perijorética de las "acciones comunicativas"⁴¹, como ícono e imagen de la entrega infinita mutua de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Conclusión

Al concluir quisiera llamar la atención nuevamente sobre el hecho de que se ha hablado aquí de una verdadera "revolución", de giro copernicano, de cambio de paradigma. Ello testimonia que el cambio epocal que estamos viviendo, con sus gracias y tentaciones propias, puede descubrirse como anclado en un nuevo descubrimiento de Dios, del mundo y de toda la realidad como íntimamente vinculados, como realidad vinculante y comunicativa, realizándose desde y hacia la donación, como íntimo y constitutivo *estar-y-vivir-en-relación* hacia la comunión.

El respeto que hoy se demanda por cada persona, por las minorías, por los más pobres y postergados, por la inclusión de la mujer y el cuidado del medio ambiente, tienen que ver con esta sensibilidad e intuición de estar todos profunda, comunionalmente implicados en un mismo mundo y un mismo destino, vinculado y vinculante. El Dios trino nos invita y nos mueve así a una nueva conciencia personal y comunitaria. Es el desafío y la misión de los cristianos construir una Iglesia que sea para el mundo, un verdadero signo y testimonio eficaz de unidad en la diversidad, de comunión.

⁴⁰ Y. Congar, "Pneumatología dogmática", en B. Lauret-F. Refoulé (dirs.) *Introducción a la práctica de la teología* II, Cristiandad, Madrid 1984, 477.

⁴¹ G. Greshake, 467. La palabra y los sacramentos son un lugar privilegiado de esas acciones. Cf. P. Hünemann, *Ekklesiologie in Praesens. Perspektiven*, Aschendorff, Münster 1995, 101ss., 236ss.

Communio: ¿un nuevo paradigma?

por Peter Hünemann
Universidad de Tubinga

1. Introducción: esbozo de la teología trinitaria de la *communio*

La palabra latina *communio* y la griega *koinonía* han hecho en las dos últimas décadas una asombrosa carrera.¹ Klaus Hemmerle, obispo de Aquisgrán, uno de los tempranos precursores de este concepto, habló en 1975 de una ontología trinitaria de la *communio*, que, decía, había que descubrir, una ontología que partiese de esa noción, decisiva y característica del cristianismo, y que fecundase la teología y la filosofía, porque, agregaba, abría la entrada a la realidad.² La Quinta Conferencia Mundial sobre la Fe y la Constitución de las Iglesias del Consejo Ecuménico de las Iglesias, desarrollada en Santiago de Compostela en 1993, recogió expresamente la temática de la Iglesia como *communio*, y ello como *communio* fundada en la Trinidad.³

¹ Cf. Schwöbel, C., "Kirche als Communio", en: *Marburger Jahrbuch Theologie* VIII (Marburger Theologische Studien, 44), Marburg, 1996, pág. 11: "Su difusión abarca todas las grandes familias eclesiásticas y, al parecer, las tradiciones teológicas de todas las confesiones. Por cierto, el concepto fue considerado ya en la década de 1950 como concepto fundamental para la discusión de la cuestión de la comunidad eclesiástica y eucarística, pero desde la década de 1980 su aplicación ha asumido rasgos directamente inflacionarios".

² Cf. Hemmerle, K., "Thesen zu einer trinitarischen Ontologie", en: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott, ausgewählte Schriften*, tomo 2, Freiburg, 1966, págs 124-161. Hemmerle habla de una *koinonía* trinitaria, de una comunidad que resulta de una completa realización, de una inherencia recíproca completa o, dicho en términos teológicos, de una *perikhóresis* en la que las personas son definibles en términos enteramente relacionales y la unidad pericorística resulta de una pluralidad de orígenes constitutiva. Hemmerle caracteriza esa relación como una ontología del amor, en la que el ser propio consiste en la entrega completa al otro y el ser propio es siempre al mismo tiempo una recepción de sí a partir del otro.

³ Cf. Santiago de Compostela 1993, 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; 3.-14. August 1993; *Berichte, Referate, Dokumente* hg. von Günther Gassmann, Frankfurt del Meno, Lembeck, 1994 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, núm. 67). Cf. además la contribución de Christoph Schwöbel, "Kirche als Communio", en: Härle, W. y Preul, R. (comps), *Kirche*,