

Desconfianzas y suspicacias sobre el concepto de *communio*

Comentario a la conferencia de Peter Hünemann

por Carlos Schickendantz
Universidad Católica de Córdoba

- I -

"Todos hablan de *communio* y cada uno piensa algo diverso," escribía el profesor de Teología dogmática de Tubinga, B. Hilberath, en 1994.¹ *Communio* es una palabra mágica que puede significar cosas diversas e, incluso, contradictorias, constataba. Es claro que, como lo ejemplifica la realización de este mismo Simposio, dicho concepto ha encontrado un importante desarrollo en las últimas décadas, no ya sólo como un término eclesiológico, ecuménico, sino capaz de suscitar la pregunta de si estamos frente a un nuevo paradigma.

No faltan quienes advierten su desconfianza sobre la utilización de *communio*. Me detengo inicialmente en dos perspectivas y utilizo para ello las opiniones de dos autores alemanes. A partir de preocupaciones diversas, B. Hilberath teme por su espiritualización, J. Ratzinger por su sociologización. Para ambos no se trata de un mero peligro, ambos ven concretizado este riesgo en el proceso eclesial y teológico posconciliar.

Cuando se fundó la revista *Internationale katholische Zeitschrift - Communio* en 1972, recordaba Ratzinger en una conferencia de 1992, "la teología posconciliar progresista no había descubierto todavía la palabra *communio*."² Pero, continuaba el entonces cardenal, de manera sorprendente, la palabra se puso de moda y, de manera análoga a lo que había sucedido con el concepto de "Pueblo de Dios", en un sentido esencialmente sociológico. Expresa una eclesiología "de abajo", comprendiendo a la Iglesia meramente como una sociedad con fines religiosos. De allí que, a su juicio, fuera necesario una clarificación al respecto. Esta preocupación de Ratzinger se concretó a nivel magisterial en la Carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1992

¹ "Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung", *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65, 46. Cf. también, "Forschungsbericht. Schwerpunkte und Tendenzen in der Ekklesiologie", *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 238-246.

² "Communio - Ein Programm", en www.communio.de.

que, por su tono general y a raíz de determinadas expresiones, suscitó una amplia discusión.³ De manera análoga se ha expresado Ratzinger en un importante discurso sobre la eclesiología de la *Lumen gentium* pronunciado en Roma en el año 2000. Escribía entonces: "me alegré y expresé mi gratitud cuando el Sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de comunión. Sin embargo, los años sucesivos mostraron que ninguna palabra está exenta de malentendidos, ni siquiera la mejor o la más profunda. A medida que la palabra *comunión* se fue convirtiendo en un eslogan fácil, se fue opacando y desnaturalizando. Como sucedió con el concepto de pueblo de Dios, también con respecto a comunión se realizó una progresiva horizontalización, el abandono del concepto de Dios."⁴

B. Hilberath, por su parte, a partir de una sensibilidad diversa, subraya los límites desde otra mirada. Advierte una estrategia oficial de inmunización de ideas centrales del Vaticano II. Esto se muestra, por ejemplo, en el hecho que en el Sínodo extraordinario de 1985, decisivo para la historia posconciliar de este concepto, se expresa el temor frente al peligro de una posible mala interpretación de la categoría "pueblo de Dios", pero no la de "misterio" ni la de *communio*. Y ésta última es, a su juicio, releída precisamente desde una noción de "misterio" errónea (sólo como realidad invisible) en orden a una espiritualización del contenido de *communio* que, por definición, refiere a la relación entre "misterio" (la Iglesia como *communio* es en primera línea un misterio de fe y de salvación) y estructura (la Iglesia como *communio* es también una realidad visible). A esto puede añadirse, opina, la utilización de una noción altamente equívoca: *communio hierarchica*. El autor comparte el riesgo de sociologización manifestado por Ratzinger, pero encuentra equivocada la alternativa: "Para mí no se trata de una "eclesiología desde abajo" ni una consideración "meramente sociológica" de la Iglesia, pero se trata también de esto."⁵ Es claro que en la posición de este autor, tales razonamientos están al servicio de una discusión sobre la visibilidad de la Iglesia, sobre la comprensión y organización estructural, incluso sobre el aspecto jurídico. El discurso sobre la sacramentalidad de la Iglesia no

³ Cf. C. Schickendantz, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba 2005, 110ss.

⁴ "La eclesiología de la *Lumen gentium*", en www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_sp.htm Cf. por otra parte, la observación hecha por Ratzinger en una entrevista en setiembre de 2000. Allí afirma: "Estoy cada vez más decididamente en contra de la tendencia, cada vez más de moda, a transferir el misterio trinitario directamente a la Iglesia. Eso no puede ser. Así terminaremos por creer en tres divinidades." Cf. www.archimadrid.es/alfayome/menu/pasados/revistas/2000/oct2000/num231/documentos/documen6.htm.

⁵ "Kirche als communio. Beschwörungformel oder Projektbeschreibung", 55.

debe opacar en absoluto la realidad fundamental interior de la Iglesia, pero debe servir para hacer de una determinada forma de visibilidad de la Iglesia criterio de la eclesiología de comunión.

A partir de estas reflexiones se advierte claramente la preocupación de ambos autores por una clarificación conceptual de la noción de *communio*.⁶ "Todos hablan de *communio* y cada uno piensa algo diverso".

Ahora bien, cuando se propone el concepto de *communio* como un paradigma se pretende algo más: se propone a la fe en el Dios trinitario como clave para la comprensión del hombre y de la realidad. El aspecto más ambicioso, quizás, es la pretensión de descubrir en la naturaleza y la historia las huellas del Dios trinitario como *communio* y de leer el proceso histórico como el camino hacia una "trinitarización"; el proceso de evolución como una creciente "comunialización" de la realidad. En otras palabras, es la pregunta por la medida de la fuerza iluminadora de lo trinitario en orden a la comprensión de la realidad, de las relaciones humanas, de las vinculaciones entre los pueblos y las religiones, etc.⁷ Precisamente bajo este aspecto encuentro particularmente atinado el aporte de Hünemann, o por así decir: su advertencia, en su exposición.

- II -

Me permito sugerir que estamos frente a un típico trabajo de Peter Hünemann. Esto se advierte desde la misma introducción que, primero, sitúa el problema y, brevemente, el estado de la cuestión. Las citas bibliográficas, por su parte, no son abundantes, así también en el resto del texto, pero sí las suficientes para sostener el hilo de la argumentación. Esta parte concluye con la descripción del itinerario a seguir en el artículo y con una breve formulación de la tesis que sostiene el autor. Dicha tesis es repetida al final.

⁶ Cf. también las aclaraciones y citas bibliográficas de G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 176-178. Interesante es la observación del autor, por ejemplo, en qué medida tal paradigma incluye la cruz, lo kenótico, la entrega de sí mismo.

⁷ Cf. U. Ruh, "Der dreieine Gott als Schlüssel", *Herder-Korrespondenz* 3 (1997) 132-135. Cf. entre nosotros la contribución de G. Zarazaga, "La Trinidad en el horizonte de la comunión", *Stromata* 59 (2003) 113-142, 142: "La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional, como manifestación de su más originaria y auténtica estructura ontológica, como manifestación del origen agápico y comunional infinito de lo creado mismo."

¿Cómo puede caracterizarse el argumento central?: quizás como una crítica a sistematizaciones intrateológicas deductivas. Es claro que el acento del texto está puesto en los límites del llamado paradigma, aunque hay un explícito reconocimiento de su importancia y actualidad a la luz, por ejemplo, de la reflexión filosófica que se hace.

La crítica de Hünemann tiene su matiz; lo aportado aquí representa una "complementación" a la *communio*-Theologie para evitar un riesgo que, vale advertirlo, es *consecuencia del mismo punto de partida* de esta teología: un cierto carácter teórico que no subraya *de la misma manera* el carácter histórico-pragmático de sus afirmaciones, su enraizamiento en la praxis y su orientación a ella. Tal proceso puede desembocar en una crisis de credibilidad, por su carácter abstracto, o devenir en ideología.

Hünemann argumenta desde dos ángulos: el filosófico y el análisis de los signos de los tiempos. El hilo conductor reza: es necesaria no una teoría descendente, deductiva, sino una reflexión situada a la altura de la autocomprensión del hombre moderno, de los procesos históricos concientizados por el hombre y susceptibles de ser caracterizados como signos de los tiempos y en la línea de las acciones salvíficas de Jesús y de la misión histórica de la Iglesia.⁸

De allí que el texto incluye, luego de la introducción, una reflexión de carácter exclusivamente filosófico que busca fundar también en este nivel, quizás, sobre todo en este nivel, las reflexiones teológicas posteriores. Este momento constituye un paso obligado característico, una estación de relieve en las obras del autor. Piénsese, por ejemplo, en los importantes capítulos de su libro *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, 1994 (tr. es. *Cristología*, 1997), donde dedica extensos capítulos a las elaboraciones cristológicas de Malebranche, Kant, Hegel; reflexiones que, como tal, no abundan en libros que presentan el tratado sistemático de cristología. El texto, después de revisar brevemente la historia de la noción de sustancia y de sujeto en el medioevo, en la modernidad y en la posmodernidad, finaliza esta parte con algunas conclusiones que se siguen de los análisis filosóficos

⁸ En mis lecturas he podido verificar los problemas de este tipo de razonamiento descendente, deductivo, desde las personas trinitarias hacia la caracterización de lo femenino y lo masculino en la teología de Hans Urs von Balthasar. La "traducción" de las relaciones intradivinas, de la alteridad trinitaria, "en el plano del mundo en la bisexualidad" es un "salto" importante, cargado de ambigüedades. Por tanto, estas advertencias no son infundadas. Cf. C. Schickendantz, "La polaridad "masculino - femenina" según Hans Urs von Balthasar. Aproximación sistemática, consecuencias eclesiológicas y límites de un pensamiento", en id. (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba 2003, 233-292, 272-278.

precedentes. Es claro que, más allá del texto de Hünemann, la profundización de este concepto teológico, *communio*, debe ir de la mano de una profundización de los análisis filosóficos y de otras ciencias sociales sobre la alteridad en sus distintas variantes.

Un segundo momento, dividido en cuatro partes, presenta la acción de Jesús y la de la Iglesia para desembocar en la caracterización breve de la noción de signos de los tiempos. Hünemann se ha ocupado recientemente, de modo particular, sobre este tema con ocasión del proyecto sobre el Vaticano II.⁹ En los signos de los tiempos aparece un conocimiento sobre el hombre y la humanidad que no proviene de otra fuente. De las experiencias históricas concientizadas se desprende un saber decisivo para la comprensión del hombre, de la sociedad, de las responsabilidades de la humanidad y de la Iglesia en el mundo actual. No se trata simplemente de hechos sucedidos, sino acontecimientos que caracterizan una época, que atañen a toda la humanidad y que expresan necesidades y anhelos de la humanidad. En ellos se manifiesta la presencia de Dios y la acción del Espíritu en la historia. En ellos pueden ser diagnosticados e identificados, a veces *sub contrario*, rasgos esenciales de la existencia humana, decisivos para la humanidad del hombre y de la mujer y para la humanización de las relaciones sociales en la situación actual. La teología cristiana es esencialmente una *interpretatio temporis*. La integración de la historia y de sus signos distintivos en el conocimiento teológico es menos "extrínseca" de lo que pensaba M. Cano en sus análisis sobre los *loci theologici*. Lo cual supone que la economía cristiana de la salvación es histórica, *in fieri*; la revelación no posee sólo un momento "fundante", sino que está siempre *in actu*. Es el proceso de redescubrimiento del nexo entre historia y el Espíritu de Cristo de manera que los nuevos interrogantes de la historia permitan comprender de nuevo el Evangelio, a Dios y al hombre.¹⁰

Se advierte que la propuesta de Hünemann no se presenta simplemente como alternativa, sino como necesario "complemento"; el cual permite tomar en serio la complejidad de los procesos humanos, histórico-sociales y, en ellos y a partir de ellos, descubre las huellas de Dios, sus palabras; y desde allí, nuevas perspectivas teóricas y responsabilidades prácticas. Es el sentido de la noción de signos de los tiempos.

⁹ Se publicará próximamente en español su trabajo: "La acción de Dios en la historia. La teología como *interpretatio temporis*", en J. O. Beozzo - P. Hünemann - C. Schickendantz, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006 (en prensa). Cf. el proyecto sobre el Vaticano II: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 volúmenes, Freiburg i.Br. 2004-2005.

¹⁰ Cf. G. Ruggieri, "Para una hermenéutica del Vaticano II", *Concilium* 279 (1999) 13-28, 21ss.

Advierto en sus presentaciones una diferencia de opiniones significativa en los planteos de Greshake y Hünermann que puede ser motivo del diálogo posterior: una valoración de la modernidad marcadamente diversa. Para aquél representa casi como un obstáculo que no favoreció el paso del paradigma de la sustancia al paradigma de la *communio*, para éste es descrito como un proceso, con limitaciones, pero que desemboca, por su propia dinámica, en el paradigma de la alteridad (aunque no utiliza esta última expresión). Digámoslo con otras palabras: la reflexión de Hünermann destaca la radicación de las ideas de la *communio*-Theologie en la filosofía moderna; dicho instrumental filosófico, en concreto, la transformación del concepto de sujeto, la "posibilita". En Greshake hay una valoración distinta. Subraya más bien las consecuencias negativas del concepto de sujeto de la modernidad; es a partir del nominalismo cuando se abre una caracterización del sujeto como libertad que en la modernidad se impone impidiendo la asunción del paradigma de *communio*. En ese contexto argumentativo, se le adjudica al cristianismo, comenzando por el personalismo (Jaspers, Mounier, Marcel), el inicio de la idea de comunión-comunicación en la filosofía del siglo XX ("la teología está en el origen de la idea de comunicación", así Greshake).

¿Estamos aquí frente a dos modelos metodológicos claramente diferenciados? ¿Se trata de dos modos diversos de acceso a la temática, de abordaje de la realidad, de *forma mentis*? ¿Uno "desde abajo" y otro "desde arriba"?¹¹.

¹¹ Cf. la interesante constatación de G. Gozzelino en relación a los estudios en la escatología contemporánea de un "modelo rahneriano desde abajo" y un "modelo balthasariano desde lo alto", *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, 285s.

Stromata publica artículos inéditos de investigación sobre filosofía y teología en lengua española. Estos serán remitidos antes del mes de mayo de cada año a la Redacción de *Stromata*, Casilla 10, 1663-SAN MIGUEL, Argentina, en disquete y copia impresa; o al correo electrónico str@bibusv.edu.ar. Cada uno de ellos es sometido a dos expertos independientes que los examinan y dictaminan sobre la conveniencia de su publicación. En su reunión de agosto, el Consejo de la revista establece los artículos que serán publicados en el volumen correspondiente al año en curso. Toda la correspondencia sobre las colaboraciones debe dirigirse a la Redacción de *Stromata* y no a personas particulares.

1. Instrucciones formales

Se solicita que la configuración del texto sea la más simple posible. La revista utiliza la negrita sólo en títulos y primeros encabezamientos y nunca emplea el subrayado. Las palabras destacadas deben ir en cursiva, lo mismo que los títulos de libros y las palabras extranjeras. Las citas de términos o frases breves irán entre comillas. Las citas largas irán con una sangría y estarán separadas del resto del texto mediante un línea en blanco. Toda inserción de datos extraños al texto citado irá entre corchetes.

Las palabras y las citas en lenguas extranjeras deben ir acompañadas de su traducción (excepto las expresiones de uso común, como *last but not least* o *avant la lettre*). Se deben transliterar los términos y citas redactados en alfabetos no latinos.

2. Notas

Las notas deben ir a pie de página. Las reglas de cita de libros y artículos de revistas en las notas a pie de página son las siguientes:

2.1 Libros

Apellido del autor seguido de nombre(s) sin abreviar, en letra normal; título del libro en cursiva; lugar, editorial y fecha:

González de Cardedal, Olegario, *La entraña del cristianismo*, 2.ed., Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

Las obras en colaboración conjunta se ingresan por los autores unidos por "y":

Mateos, Juan y Camacho, Fernando, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid, Cristiandad, 1981.

Las obras que resultan del aporte independiente de varios colaboradores se ingresan por el editor. Si no lo hay, por el título:

Schneider, Theodor (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 1996.

Las partes de una obra se citan entre comillas, mientras que el título común va en cursiva:

Sattler, Dorothea y Schneider, Theodor, "Doctrina de Dios", en: Schneider, Theodor (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 1996, p. 99-170.

2.2. *Revistas*

El título entre comillas y la revista en cursiva. Añadir volumen, año y páginas de la siguiente forma:

Silva Soler, Joaquín, "Hermenéutica y verdad teológica", en: *Teología y vida*, 46 (2005) 167-205.

3. **Resumen del contenido**

Las colaboraciones deben ir precedidas de un resumen en español e inglés (entre cinco y diez líneas), seguido de las palabras claves del contenido.