

Anuario de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
ahig@unav.es
ISSN (Versión impresa): 1133-0104
ESPAÑA

2003

Juan Antonio Gil Tamayo

LA IGLESIA COMO MISTERIO DE COMUNIÓN EN CIPRIANO DE CARTAGO

Anuario de Historia de la Iglesia, año/vol. XII

Universidad de Navarra

Pamplona, España

pp. 412-417

La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago*

En los umbrales de un tercer milenio recién estrenado, con sus esperanzas e incertidumbres, el Santo Padre Juan Pablo II ha hecho resonar con fuerza su voz de Pastor de la Iglesia universal, a través de su carta apostólica *Novo millennio ineunte*. En ella se presenta todo un ambicioso programa evangelizador, dirigido a hacer de la Iglesia y de cada uno de los cristianos verdaderos testigos del amor de Dios dentro de un marco de comunión, porque la *koinonía* «encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. La comunión es el fruto y la manifestación de aquel amor que, surgiendo del corazón del eterno Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (cfr. Rm 5, 5), para hacer de todos nosotros “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4, 32). Realizando esta comunión de amor, la Iglesia se manifiesta como “sacramento”, o sea, “signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano” (*Lumen gentium*, 1)»¹.

Es preciso, por tanto, tal como Juan Pablo II apunta al señalar los objetivos pastorales ante este nuevo milenio, «promover una espiritualidad de la comunión»², que ha de informar toda la vida eclesial, conducir a una verdadera unión fraterna entre los fieles por la caridad, y ser el alma del magisterio, de toda celebración sacramental y de cualquier ejercicio de la potestad de jurisdicción en la Iglesia, porque, «la espiritualidad de comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios»³.

Esta perspectiva de la Iglesia y su misión, tal como se refleja en la *Novo millennio ineunte*, no hace más que constatar lo que es ya una constante en la enseñanza eclesiológica de Juan Pablo II: la visión de la Iglesia como misterio de comunión. Del misterio trinitario brota el ser mismo de la Iglesia: «Ésta no existiría —dirá el Papa en una homilía pronunciada en 1985— sin el eterno “amor del Padre”, sin “la gracia de nuestro Señor Jesucristo”, sin “la comunión del Espíritu Santo”. Sin la comunión divina, trinitaria, no existiría aquí, en la tierra, la comunión creada, humana, que es la Iglesia»⁴. Una perspectiva de comunión que ha sido empleada en múltiples ocasiones por Juan Pablo II a la hora de meditar sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, y ello en clara continuidad con el magisterio del Concilio Vaticano II, en el que la comunión representa la línea de horizonte en la que se destacan sus grandes afirmaciones sobre el misterio eclesial.

* Texto leído en la defensa de la tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el día 17 de junio de 2002, ante el tribunal constituido por: Dr. Domingo Ramos-Lissón (presidente); Dr. Josep Ignasi Saranyana, Dr. Eloy Tejero y Dr. Marcelo Merino (vocales); y Dr. José Ramón Villar (secretario). La tesis había sido dirigida por el Prof. Marcelo Merino.

1. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (6-I-2001), 42.

2. *Ibid.*, 43.

3. *Ibid.*, 45.

4. JUAN PABLO II, *Hom. en la concelebración eucarística de clausura de la II Asamblea General del Sínodo Extraordinario de los Obispos*, 8-XII-1985, n. 5.

Es un hecho innegable que a lo largo del siglo XX se fue abriendo paso una renovada concepción de la Iglesia; pasándose de unos planteamientos en los que ésta era entendida preferentemente como una institución visible y jurídica, a una comprensión más mística e interiorizada de su realidad, a una eclesiología que tenía como base la comunión de Dios con los hombres, de los hombres con Dios, y de los cristianos entre sí. Esta corriente encontró su punto culminante en la eclesiología del Vaticano II, definida en muchas ocasiones como una eclesiología que se configura en torno a la comunión de manera eminente. La Iglesia es una comunión, un todo orgánico integrado por vínculos espirituales (fe, esperanza y caridad) y por lazos visibles (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral); una comunidad espiritual enriquecida de dones celestiales y, asimismo, una asamblea visible que vive en la tierra, humana y divina al mismo tiempo, como el Verbo encarnado. Tal es la visión de la Iglesia que subyace, por ejemplo, en la Constitución *Lumen gentium* o en el Decreto *Unitatis redintegratio*.

Esta doctrina conciliar sobre la *communio* eclesial vincula expresamente este concepto con la doctrina y vida de la Iglesia primitiva. No cabía comprenderlo entonces como una novedad en términos absolutos, sino más bien como la recuperación de una visión ya presente y vivida en la Iglesia antigua. J.A. Möhler, por ejemplo, uno de los grandes predecesores del Concilio en este punto, basó toda su obra *La unidad en la Iglesia* en la doctrina patristica de los tres primeros siglos. El subtítulo que le asignó pone de manifiesto esta evidente inspiración: *El principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*. Leyendo a Clemente de Roma, a Ignacio de Antioquía y a Cipriano de Cartago, Möhler descubrirá la «vida de comunión» como el elemento interior de la Iglesia que tratará de explicitar en su propia reflexión. Precisamente la unanimidad de esos primeros siglos en la percepción del ser profundo de la Iglesia, así como la indiscutible inteligencia de la visión que tuvieron de ésta como comunión, fueron los motivos principales que nos llevaron a interesarnos por este tema, e iniciar el presente trabajo de investigación con el fin de profundizar en ese concepto eclesiológico, acudiendo para ello a las fuentes originales de donde mana su testimonio: la tradición patristica.

Sobre la comunión en la Iglesia primitiva nos hemos encontrado con abundantes trabajos de conjunto, aunque la mayoría de ellos o se caracterizan por aportar una visión general de un gran número de autores antiguos, con la consiguiente limitación en profundidad⁵, o por el contrario, se centran exclusivamente en alguno de los aspectos concretos de la comunión, como es el caso de la «comunión jerárquica» o la «colegialidad episcopal», sin que se atiende a los fundamentos de esa comunión visible o institucional⁶. Al mismo tiempo, a

5. Cfr. L. HERTLING, *Communio: Chiesa e papato nell' antichità cristiana*, Librería Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961; J. HAMER, *L'Église est une communion*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 40), Paris 1962; Trad. *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona 1965, consideración bíblica y patristica de la Iglesia como «comunión».

6. Cfr. J. COLSON, *L'Épiscopat Catholique. Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de L'Église*, Les Éditions e du Cerf («Unam Sanctam», 43), Paris 1963; G. D'ERCOLE, *Communio-Colegialità-Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, Herder («Communio», 5), Roma 1964; A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Beauchesne («Théologie

la hora de clasificar esa bibliografía, echamos en falta investigaciones que abordasen de manera monográfica y estructurada la eclesiología de comunión en alguno de los Padres de esos tres primeros siglos, máxime cuando éstos han tenido una influencia tan notable en la recuperación de esta perspectiva central en el Vaticano II. Y es entre esos autores cristianos de la antigüedad donde destaca con fuerza la figura de Cipriano de Cartago, considerado por algunos estudiosos como el mayor teólogo de la realidad eclesial antes del siglo IV⁷, y uno de los testimonios más claros e importantes de esta doctrina sobre la comunión y sus implicaciones. Es aquí, precisamente, donde su nombre alcanza niveles de excepción, porque él es testigo y actor de la fe hecha norma de conducta por los cristianos del norte de África en el siglo III y defensor a ultranza de la unidad de la Iglesia, aquello que motivó su responsabilidad de obispo en la búsqueda de los fundamentos teológicos e institucionales de ésta. Por todo ello, hemos abordado el estudio de este autor, con el fin de dilucidar en sus escritos la visión que ofrece de la Iglesia como comunión, y advertir de este modo en qué medida ha sido efectiva su influencia en la configuración de esta noción.

A la hora de centrar el objeto de nuestra investigación sobre la comunión en el Obispo de Cartago, decidimos dejar al margen aquellos temas que habían sido ya objeto de abundantes estudios; tal era el caso de «la comunión jerárquica», «el Obispo como centro de comunión en la iglesia local», «la sinodalidad» y otras formas de realización de la colegialidad episcopal, todas ellas expresiones y garantías de la comunión eclesial muy presentes también en Cipriano⁸. La abundante bibliografía al respecto la pudimos constatar en nuestra tesis de licenciatura, que precisamente tuvo por objeto el estudio del episcopado y su relación con la unidad de la Iglesia en los escritos de nuestro autor. Pero entonces también advertimos la escasez de trabajos centrados en explicitar los fundamentos que sustentan esa visión de la Iglesia como comunión en Cipriano: su origen en la comunión trinitaria, y, por tanto, en el misterio mismo de Dios; la realización sacramental de esa comunión en la Iglesia; y por último, las exigencias morales que conlleva en la vida de los fieles, algo a lo que nuestro autor atiende en su esfuerzo por inculcar la necesidad de vivir en y de la unidad eclesial. Sin esta fundamentación previa, se hacían inexplicables los instrumentos de comunión que el Obispo de Cartago contempla a la hora de defender la unidad de la Iglesia; y si en sus cartas y tratados se ponen de manifiesto con tanta insistencia esos elementos de comunión jerárquica, cabía esperar ver también recogidos los principios que la explican y justifican, al tiempo que dan razón de la Iglesia como realidad sobrenatural.

Con ese fin, hemos realizado un examen directo de los textos de Cipriano, acudiendo para ello a las mejores ediciones críticas de sus obras, tal como son la de Hartel para sus

historique», 14), Paris 1971; P. ZMIRA, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, en «Recherches augustiniennes» 7 (1971) 3-72; J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997.

7. Cfr. P.W. DIAS-P.Th. CAMELOT, *Eclesiología*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (dir.), *Historia de los Dogmas*, III 3a-b, BAC, Madrid 1978, p. 201.

8. Entre esos estudios podemos citar la obra de J. COLSON, *L'évêque lien d'unité et de charité chez Saint Cyprien de Carthage*, Les Éditions du Cerf, Paris 1961.

tratados⁹ y la de Bayard para sus cartas¹⁰. En ese análisis de los textos cipriánicos, hemos procurado atenernos ante todo a su sentido literal más inmediato, atendiendo para ello, cuando ha parecido oportuno, al estudio semántico de los términos, y al uso que hacen de ellos otros autores cristianos, en especial Tertuliano, que tan notable influencia tuvo en el Obispo de Cartago. Unos textos tienen mayor relevancia que otros en relación con los temas que hemos ido abordando. En ellos hemos incidido especialmente en el análisis y han sido destacados en el cuerpo del trabajo. Muchos otros se han ofrecido como apoyo a los principios doctrinales que se extraían de los primeros, o como referencia ilustrativa de la continuidad de pensamiento en nuestro autor. En el mismo sentido, hemos incluido referencias a pie de página a textos conciliares o de la Carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe¹¹, que ponen de manifiesto en qué medida unos y otros encuentran un fundamento claro en la tradición, representada en este caso por la doctrina de nuestro autor¹².

Por otro lado, a la hora de estructurar todo el trabajo y de desarrollar las cuestiones que se presentan, hemos procurado seguir siempre una línea deductiva de exposición a partir de los textos, sin proceder al estudio de un tema que no hubiera sido recogido previamente en alguna de las citas de nuestro autor. Así, desde el comienzo del trabajo, quedó dibujada toda la estructura de éste por el examen que realizamos del sentido inmediato de los términos *communio* y *communicatio* en Cipriano, términos que, al menos semánticamente, hacen referencia directa a la noción de comunión. Ese estudio reflejaba la especial vinculación de estos términos con la unidad eclesial, con una unidad que no es efecto de la unión afectiva de los fieles, sino que tiene un origen divino; se traslucía, además, la específica significación sacramental de estas palabras, tanto bautismal, como penitencial y eucarística, lo cual apuntaba a una realización sacramental de la comunión en la Iglesia; así como una clara significación moral: *communio* y *communicatio* expresan también la respuesta que el cristiano da a la unidad de la Iglesia, y tienen de este modo un claro sentido de «unión» como tarea personal. Origen, realización de la *communio* y correspondencia a ésta, deducidos de aquel análisis terminológico, se mostraban entonces como las líneas maestras por las que tendría que proseguir nuestra investigación, así como los temas centrales a los que atenderíamos en los tres capítulos en los que se divide el presente trabajo.

Para Cipriano, el origen, la causa y el fundamento último de la *communio* en la Iglesia, están en Dios, en su misterio trinitario. A ello hemos dedicado el primero de los capítulos. La Iglesia se refleja ante todo en sus escritos como signo (*sacramentum*) de la uni-

9. S. THASCI CAECILII CYPRIANI, *Opera omnia*, recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871.

10. SAINT CYPRIEN, *Correspondance*, editado por L. BAYARD, 2 vols. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris 1962.

11. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio* (28-V-1992), Palabra, Madrid 1994.

12. Cipriano destaca como uno de los Padres más citados en la Carta *Communio notio* (cinco ocasiones). En la *Lumen gentium* es citado en 11 ocasiones: n. 2, 4, 9, 20, 21, 22, 23 (dos veces), 28 (dos veces) y 42.

dad trascendente y divina; una unidad que es causa eficiente, ejemplar y final de la unidad eclesial. Esta doctrina termina por considerar a la Iglesia en sí misma como *sacramentum unitatis*, entendido como virtud maternal, presencia regeneradora en el Espíritu y acción unificante en el Cuerpo de Cristo. Ella es verdadero *sacramentum*, signo e instrumento, de la unidad trinitaria que, a través de la unidad-unicidad de la Iglesia, se revela y se hace salvación.

Esta sacramentalidad fundamental de la Iglesia-Comunión se concentra en la economía de los sacramentos, que opera en ella, es decir, en aquellos medios salvíficos por los cuales se ve realizada sacramentalmente la unidad eclesial, y en cuya recepción advierte el Obispo de Cartago la participación de los fieles en la unidad, que para Cipriano es lo mismo que decir en la salvación. En este mismo sentido, dirá De Lubac en su obra *Catolicismo*: «Al ser los sacramentos medios de salvación, deben ser entendidos como instrumentos de unidad. Realizando, restableciendo o reforzando la unión del hombre con Cristo, realizan, restablecen o refuerzan, a su vez, su unión con la comunidad cristiana. Y este segundo aspecto del sacramento, aspecto social, está tan íntimamente unido al primero, que se puede a veces muy bien decir, que el cristiano se une a Cristo por su unión a la comunidad»¹³. Esa es la misma perspectiva que encontramos en nuestro autor. Así, el segundo capítulo de nuestro trabajo tiene como objeto el estudio de tres sacramentos en su especial relación con la comunión: el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía. Por la recepción del Bautismo se llega a participar de toda la vida sobrenatural, social y fraterna de la Iglesia; éste es el medio imprescindible para la incorporación a la comunión: inicio en el cristiano de su comunión personal con cada una de las Personas divinas (comunión vertical), y entrada en la comunión eclesial, en la participación común que constituye la Iglesia (comunión horizontal). Por su parte, también la Penitencia tiene una clara influencia salvífica y de comunión: reintegra en la Iglesia, supone una nueva vivificación del alma, hace presente al Espíritu Santo y permite participar en la Eucaristía. Con ella se realiza sacramentalmente la reintegración en la comunión, perdida a consecuencia del pecado. Finalmente, la Eucaristía, verdadero sacrificio y sacramento, es presentada por el Obispo de Cartago como centro de la comunión entre los cristianos, verdadero sacramento de comunión. El cristiano al participar de la Eucaristía entra en comunión con Cristo, participa del Cuerpo de Cristo y queda incorporado a Él, y en esa misma medida entra en comunión con los demás miembros de ese Cuerpo: todos son *unum corpus* en el Cuerpo eucarístico de Cristo. La Eucaristía es así verdadero signo y realización sacramental de la comunión eclesial.

Junto a estos factores objetivos, ontológicos y divinos de la comunión, Cipriano conjuga siempre una serie de factores individuales y morales, que revelan también su visión de la comunión como tarea y exigencia de vida para el cristiano. La unidad es obra al mismo tiempo de la gracia y de la libertad del hombre. Tal respuesta humana se condensa en sus escritos en unas actitudes personales, expresadas en tres virtudes por parte de los fieles: la fe, la esperanza y la caridad, que son objeto de estudio en el tercer y último capítulo de nuestra investigación. La fe es respuesta del cristiano a la unidad eclesial querida por Dios,

13. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, p. 61.

Crónicas

confesión de los principios en los que ésta se fundamenta, algo que une e identifica a los fieles por su común posesión, y por ello, puede ser entendida como respuesta de comunión. Por su parte, la esperanza cristiana, entendida como *spes salutis*, lleva necesariamente a buscar la unión con la única que hace posible la salvación, pues es su única depositaria por voluntad de Cristo: la Iglesia. Así, crecer en esperanza, supone acrecentar la vinculación eclesial y la unión entre los cristianos. Pero también el objeto de la esperanza guarda en nuestro autor relación directa con la unidad y la comunión. Lo que los cristianos esperan es lograr la comunión definitiva y plena con Dios, con Cristo, y en Él, con todos los hermanos: la comunión escatológica. Finalmente, la caridad es presentada como el *vinculum fraternitatis*, el *vinculum concordiae*, la fuerza que da cohesión y asegura la unidad eclesial, y que se ha de reflejar en la *unanimitas* entre los fieles, en la unión mutua, con tantas manifestaciones prácticas señaladas expresamente por el Obispo de Cartago: el socorro de los pobres y necesitados, la solidaridad fraterna con los demás miembros de la Iglesia, la unión de todos en la oración, etc.

En definitiva, Cipriano nos ofrece así una acertada y rica visión de la Iglesia como misterio de comunión. «Misterio», porque los factores que expone como constitutivos de la Iglesia como *communio* son de orden sobrenatural. «Misterio», porque los vínculos de comunión entre los miembros de la Iglesia no poseen sólo una dimensión terrena, temporal, sino que tienen al mismo tiempo una dimensión escatológica: es comunión también con los bienaventurados, con aquellos que han alcanzado la plenitud de la comunión en su doble dimensión, y a la que todos los fieles están llamados. Y «misterio», finalmente, porque la *communio* eclesial es también contemplada por el Obispo de Cartago como tarea, como algo que cae bajo la responsabilidad del cristiano, que ha de conservar y custodiar con su vida el don divino de la unidad. Don y respuesta mutuamente implicados, algo que pone de manifiesto la conjunción del elemento divino y humano, invisible y visible de la Iglesia como comunión.

En fin, toda una riqueza de doctrina que el Vaticano II supo recoger a la hora de exponer la profunda realidad de la Iglesia, y que hace brillar la figura de Cipriano como una de sus más preclaras fuentes.

Juan Antonio GIL-TAMAYO
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jgiltama@alumni.unav.es