

6 LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIÓN EN LAS ESTRUCTURAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA

DOI: 10.22199/S07198175.2016.0002.00006

Rodrigo POLANCO

Recibido el 20 de septiembre de 2016. Aceptado el 3 de noviembre de 2016.

RESUMEN

El artículo describe los fundamentos bíblicos y la aplicación estructural del concepto de *κοινωνία*—comunidad en la Iglesia primitiva. Este concepto de origen bíblico describe la autoconciencia de la Iglesia, que se entiende como una comunión que nace de la participación en el bautismo y la Eucaristía. Esa autoconciencia se expresó, luego, en algunos criterios de discernimiento y en formas estructurales de la Iglesia. Entre los primeros, están los criterios para determinar el canon de las Escrituras y la regla de la fe; entre los segundos, están las diversas formas de expresar la sinodalidad de la Iglesia, el ministerio apostólico y la idea de comunión en las cosas santas.

Palabras clave: Comunidad; Koinonía; Communio; Sinodalidad; Eucaristía.

THE APPLICATION OF THE COMMUNION CONCEPT TO THE STRUCTURE OF THE EARLY CHURCH

ABSTRACT

This paper describes the biblical foundations and structural application of the concept of *κοινωνία*—community to the early Church. This concept of biblical origin describes the Church self-consciousness, understood as communion resulting from participation in both baptism and Eucharist. This self-consciousness was later expressed in some discernment criteria, as well as in the structural forms of the Church. The ones for determining the canon of Scripture and the rule of faith are considered among the former. The various ways of expressing synodality within the Church, the apostolic ministry, and the idea of communion in holy realities are considered in the latter.

Key words: Communio; Koinonia; Communio; Synodality; Eucharist.

Introducción

Los conceptos κοινός, κοινόω, κοινωνία significan “común”, “poner en común”, “acción de poner en común”, de compartir; y de allí la idea de participación en común y de “comunidad”. Comunión y participación tienen entonces un significado semejante. Este concepto, con toda su gama semántica, tiene su origen en la Sagrada Escritura y luego se expresará en la forma de estructurarse de la Iglesia en los primeros siglos.

1. Fundamentos bíblicos

Bíblicamente κοινωνία es un concepto importante, no tanto por el número de utilizaciones sino, sobre todo, por la densidad teológica de su uso, particularmente en ámbito eclesiológico (cf. Planellas 271-75).

Pablo lo utiliza con abundancia y en diferentes contextos. Central en su pensamiento es el texto de 1 Cor 10,16-17: “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?; y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Entonces, si el pan es uno solo, también nosotros, aún siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos participamos (μετέχω) del mismo pan”. La importancia del concepto de κοινωνία, se refleja en el cambio de orden que realiza Pablo en las palabras de la cena (primero la copa y luego el pan, a diferencia de lo que ocurre normalmente en toda celebración eucarística), lo que vincula más estrechamente la κοινωνία a la participación

en el cuerpo eucarístico de Cristo, como lo expresa el final de la cita: “participamos del mismo pan”. Es un origen netamente sacramental de la *κοινωνία*. Podemos afirmar, además, que esta idea sacramental, sin duda, tiene su origen fontal en el sacramento del bautismo; esto se expresa en la Carta a los Gálatas, donde Pablo afirma que “todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (3,28), porque todos “os habéis bautizado en Cristo” (3,27).

Esta comunión sacramental, para Pablo, en el sentido más hondo del término, es de raíz *teo-lógica*. *Κοινωνία* es nuestra vocación más primigenia, “pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro” (1 Cor 1,9). Interesante es que la idea de “haber sido llamados” (*ἐκλήθητε*) es la misma que conforma la base de la palabra Iglesia (*ἐκκλησία*): somos llamados a la comunión con Cristo; eso es la Iglesia. De allí que la Iglesia sea el cuerpo de Cristo resucitado. Esta imagen, que es más que una mera metáfora, es la que mejor explica, en Pablo, la cualidad y calidad de la unión de las personas entre sí y con Cristo en la comunidad eclesial: “Porque hemos sido todos bautizados en un solo Espíritu, para no formar más que un cuerpo entre todos: judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (1Cor 12,13). Se deduce que, en último término, el vínculo de unidad no solo es *por* el Espíritu, sino que *es* el Espíritu recibido del Resucitado el que nos hace ser uno en Cristo Jesús. La posteridad paulina sintetizó magníficamente todo lo anterior afirmando que “uno solo es el cuerpo y uno solo el Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados” (Ef 4,4).

Esta idea que muestra, además, la autoconciencia general de la comunidad, se expresó en la liturgia, desde tiempos muy antiguos, probablemente con anterioridad incluso a Pablo. El saludo conclusivo que encontramos en la Segunda Carta a los Corintios, “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu

Santo sean con todos vosotros” (13,13), expresa a modo de saludo litúrgico la fuente trinitaria de la comunión. A propósito de este texto, Benedicto XVI afirma que, “la inmediata relación que establece el texto entre los tres genitivos, presenta la *comunión* como don específico del Espíritu, fruto del amor entregado por Dios Padre y de la gracia ofrecida por el Señor Jesús” (Audiencia General 29 marzo 2006). Esta es una comprensión sumamente “misteriosa” del concepto de comunión, y no es sino otra forma de decir lo que se afirma en los evangelios sinópticos acerca del reino de Dios, figurado como un banquete de bodas: “el Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo . . . id, pues, a los cruces de los caminos e invitad a la boda a cuantos encontréis” (Mt 22,2.9). Es la invitación abierta a una situación de fiesta y de compartir la vida, con un alimento común.

La relación entre *participación* en la vida trinitaria y *comunión*, está desarrollada de manera admirable por Juan, y se ve expresada en Jn 15, 1-17, donde se habla de la “vid verdadera”, que es Jesús mismo, y afirma que nosotros somos sus sarmientos. Esta imagen, en Is 5,1-7, recuerda a Israel, es decir, al pueblo de Dios. Allí Dios se quejaba de que esperó que su pueblo, llamado “su viña” (Is 5,1), “diese uvas, pero sólo dio agraces” (Is 5,2). Por lo tanto, la vid verdadera, es decir, aquella que da frutos buenos, será precisamente la que esté injertada en Cristo y participe de su vida divina, con lo cual entregará frutos sabrosos y no amargos, como lo había hecho antaño Israel. “El que permanece en mí y yo en él dará mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer” (Jn 15,5). El verbo permanecer (μένω), es también significativo y expresa la manera de entender esta comunión: *permanecer* en Cristo. Comunión, participación y permanencia en... son tres conceptos que, como es bien conocido, en su original griego poseen una importante unidad semántica. Con todo, fue la posteridad del discípulo amado la que logró, tal vez, la frase más elocuente y significativa: “Os

anunciamos lo que hemos visto y oído, para que también vosotros estéis en *κοινωνία* con nosotros. Nosotros estamos en *κοινωνία* con el Padre y con su Hijo Jesucristo, os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo” (1Jn 1,3-4). Finalmente, la Segunda Carta de Pedro se hizo famosa por el siguiente texto: “...nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*)” (1,4); hacerse partícipes es estar en comunión.

Toda esta reflexión teológica no solo se desarrolló en la liturgia, como acabamos de ver, sino que determinó, también, una forma concreta de comprender la Iglesia. Tres pasajes del libro de los Hechos de los Apóstoles son especialmente conocidos y relevantes: 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Es verdad que solo en Hech 2,42 aparece la palabra *κοινωνία*, pero los otros dos pasajes son su explicación, con su respectivo ejemplo viviente, Bernabé (Hech 4,36-37), y sus contraejemplos, Ananías y Safira (Hech 5,1-11). Hech 2,42 informa que los creyentes “se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la *κοινωνία*, en la fracción del pan y en las oraciones”. El texto “refleja la conciencia de la Iglesia primitiva en torno a su propia naturaleza” (Planellas 274) y continúa afirmando que “todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común” (2,44). Obviamente, si le hacemos caso a las cartas de Pablo a los Corintios, es una visión bastante utópica de la Iglesia, pero es la finalidad a la que se debe tender y lo que será realidad plena al fin de los tiempos en la escatología definitiva. Es una exhortación, más que una descripción histórica, es el llamado a la concreción de la *κοινωνία*: “la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y un solo espíritu. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común” (4,32). La *κοινωνία* debe implicar poner todo en común y vivir en *un-animidad*, lo mejor posible: Hech 2,1; 2,46; 4,24; 5,12; 15,25.

Interesante es la traducción que hace Jerónimo del pasaje que estamos revisando. Dice: “*Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum, et communicatione fractionis panis, et orationibus*” (“Se mantenían constantes en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunión de la fracción del pan y en las oraciones”). No es que el traductor no supiera griego, simplemente entendió –porque era la conciencia eclesial común patrística– que la *κοινωνία* nace obviamente de la fracción del pan. Es la acentuación de su raíz eucarística: *communicatione fractionis panis* (la comunión de la fracción del pan).

La *κοινωνία* eucarística posee también una innegable dimensión social. Por la comunión de fe se comparten también las alegrías y las penas: “traed a la memoria los primeros días en que, después de ser iluminados, hubisteis de soportar un duro y doloroso combate . . . haciéndoos solidarios (*κοινωνός*) de los que así eran tratados” (Heb 10,32-33; cf. 2Cor 1,6-7). La *κοινωνία* se refleja, luego, en la solidaridad con los que sufren (Rom 15,26; 2Cor 8,4), es lo que expresa la colecta (= *κοινωνία*) a favor de las comunidades más pobres. El ser y saberse formando parte de un único cuerpo, implica que las necesidades de unos son necesariamente las de todos, no me puede ser indiferente el sufrimiento de mi hermano, aunque viva a muchos kilómetros de distancia y el mismo ministerio, entendido como servicio, es también expresión de comunión: Tito “es compañero (*κοινωνός*) y colaborador mío entre vosotros” (2 Cor 8,23).

2. Concreción eclesiológica primitiva

“Esta autocomprensión de la Iglesia ha determinado de modo muy concreto su comportamiento práctico a lo largo de los siglos” (Kehl 299). Más de lo que aparece a primera vista. Eso “se constata en algunos *signos* particulares a través de los cuales se realizó la comunión de la Iglesia universal” (*Ibid.*). He aquí algunos más significativos:

2.1. *El canon del NT*

La formación del canon del NT es una expresión de la *κοινωνία*; los datos son conocidos. Hacia el 200 se aceptaba, en general, gran parte del NT: Evangelios, Hechos, Cartas paulinas, 1 Pedro y 1 Jn., esto se puede comprobar en la obra de Ireneo de Lyon (en torno al 170), en el llamado Canon de Muratori (en torno al 200) o en Clemente de Alejandría (fallecido en torno al 215). Costó más aceptar el Ap y Heb.; pero a fines del siglo IV, en Occidente y Oriente, ya se aceptaban normalmente los 27 libros del NT. Eso se puede constatar, por ejemplo, en el concilio de Hipona (393) retomado en Cartago (397). De la misma forma, se consideraron parte del canon otros libros, que finalmente no se incluyeron: “El Pastor” de Hermas (así lo considera Ireneo) o el “Libro de Henoc” (que pertenece al Canon Etiópico hasta el día de hoy), por dar solo algunos ejemplos.

Más allá de las diferencias, lo interesante es el criterio de selección: cuando se proclama en común la fe en todas partes (en este caso los libros considerados inspirados), eso goza de la infalibilidad con que Dios dotó a su Iglesia. Lo afirma explícitamente Agustín, aunque referido aquí concretamente a un libro del AT. Argumenta, diciendo que “no ha debido ser rechazado este pasaje del libro de la Sabiduría, que ha merecido leerse en la Iglesia católica durante tantos años con aprobación de cuantos lo han leído y ser escuchado con la veneración que se debe a la autoridad divina, desde los obispos hasta los penitentes y los catecúmenos, que eran considerados como los últimos entre los fieles laicos” (Agustín, *De la predestinación de los santos* 14, 27).

Este criterio se hizo clásico desde Ireneo en adelante. Afirmaba ese autor:

Habiendo recibido esta predicación y esta fe, (...) la Iglesia, aunque esté diseminada a lo ancho del mundo, la custodia con diligencia como habitando en una sola casa. E igualmente cree estas cosas, como si tuviese

una sola alma y un solo corazón. Y de la misma manera las predica, y las enseña y transmite como si tuviera una sola boca. Ciertamente en el mundo difieren las lenguas, pero la firmeza de la tradición es una y la misma. Y las Iglesias que fueron establecidas en la Germania no creen de manera distinta ni transmiten otra doctrina diversa que las que fueron establecidas en Iberia, o entre los Celtas, o en el Oriente, o en Egipto o Libia... (AH I,10,2).

“La predicación de la Iglesia en todas partes es la misma, permanece idéntica y se funda en el testimonio de los profetas, de los apóstoles y de todos los discípulos” (AH III,24,1). Este criterio de la *catolicidad*, es decir, de la unidad en la universalidad, es el mismo que luego aplicará Agustín contra los donatistas, como había hecho contra los pelagianos, en el texto antes citado, y tal como lo hemos leído ahora en Ireneo contra las novedosas “tradiciones” gnósticas y la reducción bíblica llevada a cabo por Marción. La verdad y la seguridad de la fe están dadas por la universalidad y perseverancia de la misma predicación, tanto sincrónica como diacrónicamente, por lo tanto, Catolicidad es otra forma de decir *κοινωνία*. En todas partes se *participa* de la misma fe y eso es infalible.

2.2. *La regla de la fe*

Otra forma de expresar este mismo criterio es la “regla de la fe” o “regla de la verdad” que es algo así como un criterio o paradigma de discernimiento de la auténtica fe, ya sea para interpretar las Escrituras, para comprender aspectos de la tradición o para celebrar adecuadamente la liturgia. “Son los contenidos fundamentales del cristianismo, la doctrina de los apóstoles transmitida por la Magna Iglesia, garantizada por la sucesión apostólica y normativa para todas las iglesias” (Romero Pose 56, nota 1). En la mitad del siglo II, Ireneo afirmaba que “nosotros debemos mantener inalterada la Regla de la fe y cumplir los mandamientos de Dios creyendo en Él,

temiéndole como a Señor y amándolo como a Padre” (*Demostración* 3). Al igual que el criterio recientemente expuesto para el canon, lo que parece una ambigüedad, esto es, que no se puede precisar minuciosamente su contenido, es decir, saber dónde está escrita explícitamente toda esta fe o este listado de libros, etc.; ni se pueda determinar detalladamente su forma estructural de trasmisión, esto es, saber dónde comenzó y se fue transmitiendo a través de los años ese mismo contenido, es lo que le da también su fuerza interna, a partir de su carácter de experiencia de fe comunitaria. El criterio de discernimiento de la fe es un todo unitario con la vida de la fe, es participación de una respuesta de fe común, es decir, es *κοινωνία*. Esta fe única se deduce a partir del diálogo de fe entre todos los creyentes que participan eucarísticamente de la fe y son presididos por los sucesores de los apóstoles. La *κοινωνία* es una participación activa en la vida de fe.

2.3. La sinodalidad

El Sínodo o la forma sinodal de tratar temas dogmáticos, litúrgicos y disciplinares, es también una concretización muy importante y explícita del entender y vivir la *κοινωνία*. Es una forma institucional de la *κοινωνία* y, por ello, es “una característica estructural de la Iglesia, nacida de la igualdad fundamental de todos los fieles quienes, por el sacerdocio bautismal, participan de la misión y responsabilidad de la Iglesia” (Ezzati 1). El sínodo, como fruto de la *κοινωνία* o *communio*, es también una expresión –si bien parcial o limitada– de la colegialidad episcopal. Desde sus comienzos, en la segunda mitad del siglo II, en el horizonte de un rico pluralismo en la Iglesia primitiva, los sínodos locales abordaron, al inicio, temáticas principalmente disciplinares, pero luego, también, auténticamente doctrinales, y elaborando, igualmente una importante legislación canónica y litúrgica (cf. Perrone 19-22). Sin duda, los sínodos

nacieron debido a la necesidad que tenían los responsables de las comunidades de consultarse problemas comunes, pero expresan a su vez una conciencia inicial de que el camino se hace juntos (σύν ὁδός) porque se participa de una misma y única fe (cf. Munier 751). En torno al 140 conocemos ya una asamblea de presbíteros en Roma sobre Marción; en torno al 198 sabemos de una asamblea en Cesarea de Palestina sobre la fecha de la pascua; en el 210, en Asia Menor, una asamblea de presbíteros sobre Noeto; en Alejandría, el 231, contra Orígenes; y así en adelante. S. Fernández presenta más de 20 sínodos realizados en el siglo III (cf. *Acta Synodalia*).

A partir de esta actividad sinodal inicial, ya en el siglo IV, se establece la praxis de los concilios ecuménicos y de los concilios provinciales, como expresión de la unidad de la Iglesia y como instrumento de la colegialidad episcopal, esto es, de la particular responsabilidad de los obispos junto al Obispo de Roma en el gobierno de la Iglesia. Además de los siete concilios ecuménicos de la antigüedad, encontramos, por ejemplo, los concilios plenarios africanos realizados en Cartago por Aurelio, que muestran la vitalidad de esa Iglesia. Un sínodo y una actividad sinodal, no solo muestra comunión, sino también vitalidad de la fe (cf. Perrone 19-22).

Como expresión de esta conciencia sinodal, en la línea de los signos, se podrían mencionar las cartas de comunión que los obispos se intercambiaban entre sí con el fin de informarse mutuamente sobre las elecciones de obispos y sobre discusiones doctrinales y herejías. Asimismo, existían cartas concedidas por el obispo a sus fieles cuando cambiaban domicilio y que les aseguraba acogida en las Iglesias en comunión con la del obispo propio (cf. Kehl 299), resultaban importantes, además, las cartas que los obispos recientemente elegidos, redactaban siguiendo los cánones de los concilios, en donde expresaban su comunión en la fe. La acogida de esta carta por el resto de los obispos era la forma de aceptarlo en la comunión de la fe (cf. Peretto

1939). De la misma forma, se puede recordar “la comunión de consagración de los obispos entre sí (...) el obispo local cede al obispo huésped la presidencia en la celebración de la eucaristía” (Kehl 300); o la existencia de una lista de obispos. “Cada obispo poseía un elenco de todos aquellos obispos con los que su Iglesia estaba en comunión. El elenco era actualizado constantemente” (*Ibid.*). Todas estas costumbres “simbólicas” (en el sentido de expresiones a la vez manifestadoras y creadoras de realidad) sobreviven hoy en la liturgia, aunque en realidad, de manera bastante menos significativa.

2.4. *El ministerio apostólico.*

En este contexto de comunión, se comprende mejor el ministerio apostólico y el primado del obispo de Roma como principios visibles de unidad. Su estructuración tuvo un desarrollo paulatino, pero armónico y continuo.

El movimiento misionero del siglo I da origen a muchas comunidades, las que nacen de la predicación del Evangelio, su fe en Cristo Jesús es lo esencial. No obstante, esta realidad determina una relación profunda entre apóstol y comunidad: “Pero, ¿cómo van a invocar a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar? ¿Cómo van a oír sin que se les predique? ¿Y cómo van a predicar si no son enviados?” (Rom 10,14-15). Se percibe que la fe nace, precisamente, de la predicación del apóstol, la cual engendra así la comunidad, pero el apóstol se ha presentado con autoridad frente a la comunidad porque ha sido enviado a predicar por el mismo Resucitado. Es testigo auténtico de Cristo resucitado (1Cor 9,1).

Un primer desarrollo normal se da con el fin paulatino de los testigos “oculares” de la resurrección y la ampliación del número de comunidades, así van surgiendo diversos nombres para la función u oficio de conducción de la comunidad y de predicación del Evan-

gelio, sin que sean todavía términos técnicos, ni expresen necesariamente funciones estables. Podemos encontrar obispos y diáconos (Flp 1,1), colaboradores (Rom 16,3), presbíteros (Hech 15,2), presbíteros y obispos, distintos a diáconos (1Tim 3,8-13 con 3,1-7). Durante el siglo I fue primordial la tríada Apóstol, profeta y maestro (1Cor 12,28), y se daba un tránsito bastante flexible entre los diversos carismas y oficios (*cf.* Trevijano 401). Muchos de estos oficios eran ministerios excepcionales, al inicio de una comunidad y han aparecido en comunidades diversas, tiempos diversos y circunstancias diversas, pero todos coinciden en tener una responsabilidad frente a la comunidad y su autoridad descendía de un apóstol o era reconocida por un apóstol. Los había más circunstanciales y más permanentes.

Con el fin de la generación apostólica se produjo la institucionalización definitiva de estos oficios, se pasó a un nuevo esquema, en continuidad con lo anterior, pero adecuado a la nueva realidad. Los ministerios itinerantes de profetas desaparecieron al inicio del siglo II (en parte por los abusos y precariedad de una vida inestable) y el resto de los oficios se fue concentrando paulatinamente en la tríada obispo, presbítero y diácono. El criterio fue que tal como el Evangelio necesitaba un testigo predicador, la tradición apostólica necesita ahora un maestro fiel, garante de la autenticidad de ese testimonio; pero se mantenía siempre el principio fundante: un predicador-conductor que, como testigo fiel hace las veces de Cristo y suscita la fe que construye la comunidad. De allí surge la idea de la sucesión apostólica: Tit 1,5; 1 Tim 5,17-22. Y el rito litúrgico que acompaña la donación del carisma-oficio 1 Tim 4,14.

Esto es lo que fundamenta, luego, las famosas expresiones de Ignacio de Antioquía en su Carta a los Efesios: “Por tanto, os conviene correr a una con la voluntad del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro presbiterio, digno de fama, digno de Dios, está en armonía con el obispo como las cuerdas con la cítara. Por ello, Jesucristo ento-

na un canto en vuestra concordia y en vuestra armoniosa caridad” (IV, 1). “¡Cuánto más os estimo dichosos a vosotros, que estáis tan estrechamente unidos a él [el obispo] como la Iglesia a Jesucristo y Jesucristo al Padre para que todas las cosas sean concordantes en la unidad!” (V, 1). “Pues todo lo que el padre de familia envía a su propia casa, es necesario que nosotros lo acojamos como Aquel que lo ha enviado. Por tanto, aparece con claridad que es necesario considerar al obispo como al Señor mismo” (VI, 1).

La sucesión de Pedro se encuentra dentro de la misma dinámica, tal como la comunidad de los doce necesitó un portavoz, la Iglesia primitiva necesita un centro de unidad. Asimismo, la Iglesia sucesiva también lo necesita, y lo tiene en el sucesor de Pedro. Ireneo lo resume:

La tradición de los apóstoles, que ha sido manifestada al mundo entero, está en toda la Iglesia, y la pueden percibir todos aquellos que quieran ver la verdad. Y podemos enumerar a los que los apóstoles instituyeron como obispos y sucesores de ellos en las Iglesias (...) Pero como en este libro sería demasiado largo enumerar las sucesiones de todas las iglesias, indicaremos solamente la sucesión de la más grande y antigua y conocida por todos, la de la Iglesia que los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo fundaron y constituyeron en Roma, mostrando con eso que ella, a través de las sucesiones de los obispos que llegan hasta nosotros, desde los apóstoles conserva la tradición y la fe que anuncia a los hombres (...) Es necesario, pues, que toda Iglesia esté en armonía con esa Iglesia a causa de su origen más fuerte, es decir, todos los fieles de cualquier lugar, porque en ella se ha conservado la tradición apostólica para todos los que se encuentran en todas partes (AH III,3,1-2).

La *κοινωνία*, tanto a nivel local como universal, necesita de un principio visible de unidad que la Iglesia encontró en el ministerio apostólico, como testigo cualificado de Cristo resucitado que suscita la fe común.

2.5. *Comunión en las cosas santas*

Todo lo anterior se puede ver resumido en la expresión *communio sanctorum*, que encontramos en el credo apostólico, expresión que desde el siglo V tiene un doble significado como comunión o participación en las cosas santas, en los bienes santos, especialmente en la Eucaristía y, por otra parte, siguiendo el sentido paulino de “los santos” (1 Cor 1,1-2), indica la comunión de vida que une a todos los miembros del Cuerpo de Cristo. La participación de los bienes santos trae como consecuencia la comunidad o comunión de los santos.

Dos grandes autores, uno occidental y otro oriental, nos confirman esta preciosa idea, Agustín de Hipona y Teodoro de Mopsuestia. Atendamos a sus propias palabras.

Agustín:

“Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo (...) Si lo habéis recibido dignamente, vosotros sois eso mismo que habéis recibido. Dice, en efecto, el Apóstol: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo*. He aquí como expuso el sacramento de la mesa del Señor: *Nosotros somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo*. En este pan se os indica cómo debéis amar la unidad.

(...)

A estas cosas, hermanos míos, las llamamos sacramentos, porque en ellas es una cosa la que se ve y otra la que se entiende. Lo que se ve tiene forma corporal; lo que se entiende posee fruto espiritual. Por tanto, si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol, que dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros*. En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros. A lo que sois respondéis con el *Amén*, y con vuestra respuesta lo rubricáis. Se te dice: «El cuerpo de Cristo», y respondes

«Amén». Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el *Amén* (*Sermón 227-272*).

Teodoro de Mopsuestia:

El sacerdote pide también que sobre todos los reunidos venga la gracia del Espíritu Santo, para que, lo mismo que por el nuevo nacimiento ellos han sido perfeccionados en un solo cuerpo, sean ahora también reafirmados como en un solo cuerpo por la comunión con el cuerpo de nuestro Señor, y para que en la concordia, en la paz y en la aplicación al bien, lleguen a ser una sola cosa, a fin de que todos nosotros, mirando hacia Dios con un corazón puro, no sea para nuestro castigo el recibir la participación del Espíritu santo, al estar divididos en nuestras maneras de ver y sentirnos inclinados a discutir, a disputar, a envidiarnos, a tener celos, despreciando las buenas costumbres; sino que nos mostremos dignos de recibirlo, porque es en la concordia, en la paz y en la aplicación al bien, y con un corazón puro que el ojo de nuestra alma puede dirigirse a Dios. Y así, nos uniremos todos en la comunión con los santos misterios y, por medio de ella, nos uniremos a nuestra cabeza, Cristo Nuestro Señor, del que, nosotros los creyentes, somos el cuerpo y por el que obtenemos la comunión con la naturaleza divina (*Homilía 16,13*).

Dr. Rodrigo Polanco

Pontificia Universidad Católica de Chile

Facultad de Teología

rpolanco@uc.cl

Bibliografía

- Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381.* Ed. Arkadoisz Baron y Henryk Pietras. Ed. Esp. Samuel Fernández. Madrid: BAC, 2016. Impreso.
- Agustín, “De la predestinación de los santos”. *Obras de San Agustín*. VI: Tratados sobre la gracia. Madrid: BAC, 1971. Impreso.
- *Obras completas de San Agustín*. XXIV: Sermones (4º) 184-272 B. Madrid: BAC, 1983. Impreso.
- Benedicto XVI, *El don de la comunión*. Audiencia General del miércoles 29 de marzo de 2006. Web. 17 sept. 2016 < https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060329.html >.
- Ezzati, R., *Importancia e influencia del Sínodo de los Obispos en la Iglesia de Latinoamérica y el Caribe*. Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Roma, 17 de octubre de 2015. Web. 17 sept. 2016 < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/50anniversario/sinodo-dei-vescovi_50anniv_intervento-ezzati_sp.html >.
- Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Ed. Raymond Tonneau y Robert Devreesse. Studi e testi 145. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. Impreso.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*. Ed. Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. SC 264. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979. Impreso.
- *Contre les hérésies. Livre III*. Ed. Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. SC 211. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974. Impreso.
- Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*. Ed. Eugenio Romero Pose. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992. Impreso.

- Kehl, Medard. *La Iglesia. Eclesiología católica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996. Impreso.
- Munier, Ch., "Concilio". *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Dir. Angelo Di Berardino. Genova: Casa Editrice Marietti, 1983. Impreso.
- Padres apostólicos*. Ed. Juan José Ayán. Madrid: Ciudad Nueva, 2000. Impreso.
- Peretto, E., "Lettere di comunione". *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Dir. Angelo Di Berardino. Genova: Casa Editrice Marietti, 1983. Impreso.
- Perrone, L., "De Nicea (325) a Calcedonia (451). Los cuatro primeros concilios ecuménicos. Instituciones, doctrinas, procesos de recepción". Giuseppe Alberigo (Ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. Impreso.
- Planellas, J., *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles: I. Riudor, J. Collantes, M.M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004. Impreso.
- Trevijano, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1996. Segunda edición corregida. Impreso