

## A SINODALIDAD Y PRIMADO EN EL SEGUNDO MILENIO Y HOY

### Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa (en su conjunto)\*

#### Introducción

0.1 Como resultado de un cuidadoso estudio de la sinodalidad y la primacía en el primer milenio, el documento de Chieti declaró: “Desde los tiempos más remotos, la única Iglesia existió como muchas iglesias locales. La comunión (*koinonía*) del Espíritu Santo (cf. 2Co 13,13) se experimentaba tanto dentro de cada iglesia local como en las relaciones entre ellas como una unidad en la diversidad. Bajo la guía del Espíritu (cf. Jn 16,13), la Iglesia desarrolló modelos de orden y diversas prácticas conforme a su naturaleza de ‘pueblo unido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’” (Chieti, 2; citando a san Cipriano, *De orat. dom.* 23; PL 4, 536).

---

\* Synodality and Primacy in the Second Millenium and Today. Traducción del texto original inglés de la Dr<sup>a</sup> Rosa Herrera García. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

0.2 El vínculo de unidad se hizo evidente en “las múltiples reuniones de obispos en concilios o sínodos para debatir en común cuestiones de doctrina (*dogma, didaskalia*) y práctica” (Chieti, 11). A nivel universal, la comunión se fomentó mediante la cooperación entre las cinco sedes patriarcales, ordenadas según un orden (cf. Chieti, 15). A pesar de las numerosas crisis, la unidad de fe y amor se mantuvo mediante la práctica de la sinodalidad y el primado (cf. Chieti, 20).

0.3 El presente documento analiza la convulsa historia del segundo milenio en cuatro períodos. Se esfuerza por ofrecer, en la medida de lo posible, una lectura común de dicha historia y ofrece a ortodoxos y católicos romanos una buena oportunidad de explicarse mutuamente en diversos puntos del camino, a fin de fomentar la comprensión y la confianza mutuas, requisitos esenciales para la reconciliación al comienzo del tercer milenio. El documento concluye extrayendo lecciones de la historia examinada.

## **1. De 1054 al Concilio de Florencia (1438-1439)**

1.1 A principios del segundo milenio, las dificultades y desacuerdos entre Oriente y Occidente se vieron exacerbados por factores culturales y políticos. Las actas de excomunión de 1054 agravaron el distanciamiento entre Oriente y Occidente. Las Iglesias de Oriente y Occidente se esforzaron por restablecer su unidad. Sin embargo, como resultado de las cruzadas, y en particular de la conquista de Constantinopla por la cuarta cruzada (1204), la ruptura de 1054 se hizo lamentablemente más profunda.

1.2 La llamada Reforma Gregoriana, llamada así por el papa Gregorio VII (1073-1085), logró poner fin al nombramiento sistemático de obispos y abades por parte de los poderes seculares. Se restablecieron las elecciones canónicas, de modo que los cabildos catedralicios eligieran a sus obispos diocesanos y los monasterios a sus abades. Al mismo tiempo, la reforma pretendía combatir los abusos morales en la Iglesia y la sociedad occidental. Este proceso de reforma fue liderado por el papado a través de los tradicionales sínodos locales romanos. Mientras tanto, el poder del papa se

extendió cada vez más a la esfera temporal, ya que Gregorio incluso logró derrocar al emperador Enrique IV. Se hizo mayor hincapié en la responsabilidad de la Sede Romana de preservar a la Iglesia occidental de la injerencia extranjera y los abusos internos.

1.3 En consecuencia, se desarrolló una eclesiología más jurídica. Las “Falsas Decretales” (siglo IX) y la falsa Donación de Constantino (probablemente del siglo VIII), que se consideraron erróneamente auténticas, enfatizaron la figura central del papa en la Iglesia latina. Las nuevas órdenes mendicantes del siglo XIII, como los franciscanos y los dominicos, exentas de la autoridad episcopal, promovieron una concepción del papado como el encargo del cuidado pastoral de toda la Iglesia.

1.4 Tras la Controversia de las Investiduras de finales del siglo XI y principios del XII, la Iglesia se vio envuelta en otra gran lucha con los poderes temporales por la dirección del mundo cristiano occidental. Inocencio III (1198-1216) consolidó la visión del papa como cabeza rectora de todo el cuerpo eclesial. Como sucesor de Pedro, el papa tenía la plenitud del poder (*plenitudo potestatis*) y se preocupaba por todas las iglesias (*sollicitudo omnium ecclesiarum*). Cada obispo estaba llamado a compartir su sollicitud (*in partem sollicitudinis*), cuidando de sus propias diócesis.

1.5 En aquella época, a pesar del desarrollo doctrinal del primado romano, la sinodalidad seguía siendo evidente. Los papas continuaban gobernando la Iglesia latina mediante el sínodo romano, que reunía a los obispos de la provincia romana y a los presentes en Roma. El sínodo se reunía normalmente dos veces al año. Todos los participantes abordaban y debatían libremente los problemas. El papa, como primus, tomaba la decisión final. No hay pruebas de que el papa estuviera obligado por votación, pero tampoco de que tomara una decisión final contraria al consejo de su sínodo.

1.6 Durante el siglo XII, la función del sínodo romano fue gradualmente sustituida por el consistorio, la reunión de los cardenales. Los cardenales eran miembros del clero romano, siete de ellos obispos de las sedes suburbicarias de la provincia de Roma. El

papa consultaba al consistorio periódicamente. Con los decretos de 1059 y 1179, el colegio cardenalicio obtuvo el derecho exclusivo de elegir al papa. El hecho de que los cardenales fueran obispos suburbicarios o estuvieran investidos con un título presbiteral o diaconal romano subrayaba que la Iglesia de Roma, y ninguna otra entidad, tenía derecho a elegir a su obispo.

1.7 En Occidente, hubo sínodos provinciales, pero los papas también convocaron concilios generales, como los cuatro Concilios de Letrán (1123, 1139, 1179, 1215), que continuaron la reforma de la Iglesia en Occidente. La Constitución 5 del Cuarto Concilio de Letrán (1215) declaró que “la Iglesia Romana... por disposición del Señor tiene primacía de poder ordinario sobre todas las demás iglesias, por ser madre y maestra [*mater et magistra*] de todos los fieles de Cristo”. El mismo concilio instó a los griegos a “conformarse como hijos obedientes a la santa Iglesia Romana, su madre, para que haya un solo rebaño y un solo pastor” (Const. 4). Este llamamiento no fue aceptado.

1.8 Este período de predominio papal coincidió con las cruzadas, que inicialmente fueron motivadas por un llamamiento del emperador bizantino en su conflicto con los turcos seléucidas, pero que derivaron en un violento antagonismo entre latinos y griegos. Como resultado de la primera cruzada (1095-1099), se establecieron un patriarca latino y una jerarquía latina en Antioquía (1098) y en Jerusalén (1099), en lugar de los patriarcados griegos o en paralelo a ellos. La tercera cruzada (1189-1192) estableció una jerarquía latina en Chipre (1191) y, en contra de los cánones, abolió la autocefalia de la Iglesia de Chipre. Los obispos griegos, reducidos de 15 a solo cuatro, fueron obligados a obedecer a la Iglesia romana y a prestar juramento a los respectivos obispos latinos.

1.9 La cuarta cruzada (1204) tuvo como resultado el saqueo de Constantinopla y el establecimiento de jerarquías latinas paralelas en las sedes antiguas restantes de la Iglesia griega. Aunque disuadió a los venecianos de conquistar Constantinopla, el papa Inocencio III nombró posteriormente un patriarca latino en Constantinopla y en Alejandría. Las decisiones del Cuarto Concilio de

Letrán (1215) se impusieron particularmente a las Iglesias de Jerusalén y Chipre. El principio según el cual los “griegos” podían mantener sus rituales litúrgicos, pero debían aceptar al obispo de Roma como su cabeza y conmemorarlo, se practicaba especialmente en Chipre (cf. los sínodos latinos de Limassol, 1220, y de Famagusta, 1222, y la *Bulla Cypria* del papa Alejandro IV, 1260). En muchos casos, el clero griego, considerado a partir de entonces como perteneciente a la Iglesia latina, se vio obligado a participar en los actos litúrgicos latinos. El ambiente empeoró con la actitud polémica de los teólogos que denunciaban las costumbres orientales como “errores de los griegos”, o incluso “errores de los griegos cismáticos”.

1.10 A pesar de estas dificultades, todavía había en Oriente quienes cultivaban buenas relaciones eclesiales y trabajaban por la restauración de la unidad. Grandes patriarcas con profundo conocimiento teológico, como Filoteo Kokkinos (c.1300-1379), discípulo de Gregorio Palamas, examinaron la posibilidad de convocar un concilio ecuménico que aportara una solución a las divisiones.

1.11 Durante el segundo milenio en Oriente, la institución conciliar funcionó según los principios canónicos del Canon Apostólico 34, donde el Patriarca de Constantinopla, como protos, y los obispos presentes en Constantinopla participaban en las sesiones del Sínodo de Endemousa. A través del Sínodo de Endemousa, la Iglesia expresó una forma de sinodalidad permanente en la que los patriarcas de Oriente, presentes en Constantinopla, o sus representantes, y otros obispos eran convocados por el Patriarca de Constantinopla para tomar decisiones sinodales.

1.12 Tras la restauración del Imperio bizantino en Constantinopla en 1261, fue posible reconstruir las relaciones mutuas. De hecho, el Segundo Concilio de Lyon (1274) proclamó un acta de unión que contenía la profesión de fe solicitada anteriormente por el papa Clemente IV (1267) y firmada por el emperador Miguel VIII Paleólogo (en febrero de 1274), aceptando las reivindicaciones latinas sobre la procesión del Espíritu Santo, la primacía papal y otros puntos controvertidos (por ejemplo, el purgatorio y los ázimos). Se afirmó que la Iglesia romana tenía “*summum*

*plenumque principatum* [la suprema y plena primacía]” sobre toda la Iglesia y que el sucesor de Pedro había recibido “*plenam potestatem* [pleno poder]” para gobernarla, siendo los demás obispos llamados a compartir su solicitud. Esta profesión fue rechazada por la Iglesia de Constantinopla en 1285.

1.13 Durante el siglo XIV, surgió en Oriente la controversia hesicasta, provocada por Barlaam, monje de Calabria. Los monjes del Monte Athos delegaron en san Gregorio Palamás la tarea de responder a los desafíos de Barlaam. Durante el siglo XIV, cuatro sínodos en Constantinopla (1341, 1347, 1351 y 1368) defendieron la distinción entre la esencia y la energía increada de Dios, desarrollada por san Gregorio Palamás basándose en Padres de la Iglesia como san Basilio de Cesarea y san Máximo el Confesor. Estos acontecimientos indican la continua práctica de la sinodalidad en Oriente.

1.14 Los siglos XIV y XV presenciaron un cambio radical en la esfera política, que puso fin al predominio temporal papal. El intento del papa Bonifacio VIII (1294-1303) de reafirmar la supremacía papal en el orden temporal mediante la bula *Unam Sanctam* (1302) fue violentamente rechazado por el rey de Francia, poniendo fin así a la pretensión papal de gobernar políticamente el mundo. A este episodio le siguió, unos años más tarde, el exilio del papado en la ciudad francesa de Aviñón, donde los papas vivieron durante setenta años bajo el control de la monarquía francesa.

1.15 El caos resultante de la elección de dos y luego tres papas provocó un profundo trauma en la Iglesia occidental. Para resolver la crisis, se convocó un concilio general en Constanza (1414-1418). Este concilio, al que asistieron no solo obispos y abades, sino también representantes de organismos políticos, desarrolló en su decreto, *Haec sancta* (1415), la tesis de que la máxima autoridad de la Iglesia corresponde a un concilio general, entendido como una asamblea de obispos y poderes seculares, en contraposición a la autoridad del papa. Esta tesis se conoce como “conciliarismo”. El conciliarismo subvirtió el papel canónico del primado en el sínodo y puso en peligro la libertad de la Iglesia. Enfatizó la nueva idea de que un concilio debía “representar” a todas las categorías

de la sociedad cristiana, y que dicho concilio, reunido cada diez años y con el papa ejecutando sus decisiones, gobernaría la Iglesia. La práctica eclesial de la sinodalidad fue así cuestionada por la noción secular de representación corporativa, un concepto tomado del derecho romano secular que otorga personalidad jurídica a los organismos colectivos.

1.16 El debilitamiento de la autoridad papal brindó a los estados la oportunidad de aumentar su control sobre la Iglesia en Occidente. La sede romana se vio obligada a firmar concordatos que reconocían el derecho de los poderes políticos a participar en el nombramiento de obispos. Dicho acuerdo se ejemplifica en la Pragmática Sanción de Bourges (1438), que avaló el conciliarismo y preparó el terreno para el galicanismo (véase más adelante, 2.3). El conciliarismo fue condenado en el V Concilio de Letrán (1512-1517) y definitivamente excluido por la doctrina del Concilio Vaticano Primero (1869-1870).

1.17 El concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439) se reunió mientras la asamblea conciliarista de Basilea (1431-1449), rechazada por el papa Eugenio IV (1431-1447), aún se encontraba en sesión. Ambos partidos occidentales invitaron al emperador y al patriarca de Constantinopla, pero de acuerdo con la pentarquía, el emperador y el patriarca decidieron no ir a Basilea, sino a Ferrara y luego a Florenia, donde estaba presente el Papa. También era cierto que, bajo la presión de los otomanos y necesitando asistencia militar occidental, el emperador y el patriarca reconocieron que el papa estaba en posición de generar ayuda occidental a favor de Constantinopla. El concilio abordó los puntos de desacuerdo que habían surgido entre las dos Iglesias, principalmente: el *Filioque*, el uso de ázimos para la Eucaristía, el purgatorio, la visión beatífica después de la muerte y la primacía papal. La bula de unión, *Laetentur coeli* (1439), con una sólida introducción bíblica, alabó a Cristo como cabeza y piedra angular de la Iglesia reunificada.

1.18 El objetivo principal de las enérgicas declaraciones de Florenia sobre la primacía papal fue el rechazo de la tesis conciliarista de Basilea. El concilio procedió con tres afirmaciones: “la

santa Sede Apostólica [Roma] y el Romano Pontífice tienen la primacía sobre todo el mundo”; “el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, [...] cabeza de toda la Iglesia, padre y maestro de todos los cristianos”; “a él, en la persona del bienaventurado Pedro, le fue dado por nuestro Señor Jesucristo el pleno poder [plenam potestatem] de apacentar, regir y gobernar [*pascendi, regendi ac gubernandi*] toda la Iglesia”. Estas afirmaciones fueron aceptadas por los griegos con tres condiciones, incluidas en el decreto: a) la adición de la cláusula “como también se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados”; b) la mención de las demás sedes patriarcales de la Pentarquía; y c) el mantenimiento de los privilegios y derechos de los patriarcas (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et statementum de rebus fidei et morum*, DS, 1307-1308).

1.19 Con respecto a todas las cuestiones controvertidas, el concilio declaró que las diferencias en la formulación doctrinal o la práctica canónica no afectaban a la unidad de la fe. La unión fue firmada por los griegos bajo la presión de las circunstancias y posteriormente no fue aceptada por la Iglesia griega. Fue rechazado oficialmente por el Concilio de Constantinopla en 1484, con la participación de los cuatro patriarcados orientales: ‘por este escrito (tomos) sinodal presente, revocamos el concilio que se reunió en Florencia, junto con su definición [la bula de unión] y las proposiciones contenidas en él, y declaramos por este escrito (tomos) que el concilio de Florencia es nulo y sin valor’ (Melloni-Paschalidis, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1, 227).

## **2. Desde la Reforma al siglo XVIII**

2.1 Dos importantes novedades afectaron la relación entre la sinodalidad y la primacía entre los siglos XVI y XVIII: la Reforma Protestante y las uniones establecidas entre Roma y diversas Iglesias orientales. El auge del protestantismo propició contactos con Oriente e incluso esperanzas de unión, al menos durante la fase

preliminar de su encuentro, aunque dividió aún más a Occidente. La sinodalidad aún se practicaba en Oriente durante este difícil periodo, y las decisiones de varios sínodos celebrados en aquella época muestran cuáles eran las cuestiones teológicas que separaban a católicos romanos, ortodoxos y protestantes. El fenómeno de las uniones fue vivido por los ortodoxos como una herida y una amenaza, como causa de nuevas divisiones en Oriente y como una forma de proselitismo.

2.2 Las objeciones de los reformadores fueron retomadas por el Concilio de Trento (1545-1563), pero el concilio no definió la primacía. No fue posible alcanzar un consenso sobre el significado de la primacía y los derechos del primado; las contratendencias episcopales resultaron demasiado fuertes, especialmente en Francia. Si bien en algunas partes de la Iglesia latina se siguió practicando la elección de obispos por cabildos catedralicios, se prescribió la constitución de sínodos provinciales, que enviaran una lista de tres nombres a Roma para que el papa pudiera elegir y nombrar obispos (sesión XXIV; *Decretum de Reformatione*, can. 1).

Después de Trento, el papado lideró las reformas tridentinas y la Iglesia Católica Romana se centralizó cada vez más en cuanto a doctrina, liturgia y actividad misionera. El papado fue un foco importante en la controversia con el protestantismo sobre la verdadera fe, y a largo plazo, la autoridad papal se fortaleció en el periodo postridentino. El papado y su compromiso con él se convirtieron en un símbolo de la identidad confesional católica romana frente al protestantismo. Los esfuerzos de las órdenes religiosas, tanto antiguas como nuevas (por ejemplo, los jesuitas), en la reforma tridentina y en la contrarreforma en la educación humanística y la misión reforzaron la autoridad del papado.

2.3 Los sínodos provinciales, destinados a implementar las reformas tridentinas, se celebraron en Italia (por ejemplo, Milán, 1566), en el Imperio alemán (por ejemplo, Salzburgo, 1569), en Francia (desde 1581) y en la Mancomunidad de Polonia-Lituania (Piotrków, 1589). Bajo presión política, los obispos católicos romanos de muchos reinos buscaron mayor autonomía con respecto a la primacía papal.

Estas tendencias episcopalistas (por ejemplo, el galicanismo en Francia y el febronianismo en Alemania) continuaron abogando por el conciliarismo. La Revolución Francesa finalmente condujo a la caída del Antiguo Régimen y a la destrucción de la Iglesia estatal, lo que en última instancia fortaleció los lazos entre la Iglesia en Francia y Roma, ya que tras el colapso del antiguo orden, solo el papado tenía la autoridad para reorganizar la Iglesia (cf. el Concordato con Francia de 1801 y el Congreso de Viena de 1814-1815).

2.4 El sistema jurídico Millet asignó a todos los ortodoxos residentes en el Imperio Otomano, independientemente de sus consideraciones étnicas, al Rum-Millet, dependiente del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla en asuntos eclesiásticos y civiles. Esto enfatizó la posición central de este último dentro de la Iglesia Ortodoxa, conocida ya desde el orden canónico, y aumentó su importancia frente a los demás patriarcados antiguos. A pesar de esta nueva situación, se conservó el espíritu de sinodalidad. El patriarca ecuménico convocó concilios para resolver asuntos de forma sinodal, como el Concilio de Constantinopla (1593), para confirmar el título de patriarca otorgado anteriormente al metropolitano de Moscú; el Concilio de Iasi (1642), para juzgar la confesión de fe del metropolitano de Kiev, Pedro Mohyla; y los dos grandes Concilios de Constantinopla (1638, 1642). Se convocaron sínodos adicionales en Constantinopla (1672, 1691), y por el patriarca Dositeo en Jerusalén (1672), que condenaron la Confesión de Fe atribuida al patriarca ecuménico Cirilo Loukaris.

2.5 A partir de finales del siglo XVI, aparecieron obras polémicas de autores tanto orientales como occidentales, en particular sobre el tema de la supremacía papal. Posteriormente, la cuestión de la primacía papal fue abordada polémica o apologeticamente en decisiones sinodales orientales, confesiones de fe y comentarios canónicos.

2.6 Entre los siglos XVI y XVIII se establecieron diversas uniones entre las Iglesias orientales y Roma. Los motivos de estas uniones siempre han sido controvertidos. No se puede excluir la consideración del genuino deseo de unidad de la Iglesia. Los factores

religiosos y políticos se entrelazaban con frecuencia. Las uniones a menudo aparecen como intentos de huir de situaciones locales desafortunadas. Algunos rutenos, durante la Mancomunidad Polaco-Lituana, se unieron a Roma en el Sínodo de Brest (1596). Otras uniones tuvieron lugar en Croacia (1611), Uzhorod (1646), Transilvania (1700-1701) y Serbia (1777). Los ortodoxos de habla albanesa que habían huido al sur de Italia a finales del siglo XV tras la conquista turca, posteriormente entraron en comunión con Roma. En 1724, al quedar vacante la sede patriarcal de Antioquía, la comunidad de Damasco eligió a un patriarca procatólico, quien adoptó el nombre de Cirilo VI y fue reconocido por el Papa en 1729, formándose así la Iglesia Católica Melquita. También se efectuaron uniones con otras iglesias.

2.7 A principios del siglo XVIII, el zar Pedro I (1689-1725) introdujo reformas en Rusia en general y en la Iglesia. El patriarcado fue abolido (hasta 1917) y un Santo Sínodo, bajo el liderazgo de un funcionario estatal, el *Oberprokurator*, gobernó la Iglesia. Al reestructurar la administración eclesiástica, Pedro siguió los modelos protestantes. Las estructuras sinodales prevalecieron, pero fuertemente influenciadas por el Estado.

### 3. Acontecimientos del siglo XIX

3.1 Tras la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, la situación de la Iglesia Católica Romana en Europa era precaria. Los nuevos regímenes políticos, incluso las monarquías restauradas, eran estados laicos que pretendían mantener el control de la Iglesia, al igual que los regímenes anteriores. Un ejemplo fue el concordato francés de 1801. Posteriormente, para evitar la interferencia del Estado en los asuntos eclesiásticos, el papado adoptó la doctrina de la Iglesia como una “sociedad perfecta”, lo que significa que la Iglesia era una sociedad independiente, autónoma y soberana en su propia esfera de competencia, al igual que el Estado era soberano en los asuntos temporales. La Iglesia afirmaba estar investida de un sistema jurídico original, es decir, no derivado de ni otorgado por el Estado.

3.2 La encíclica del Papa Pío IX, *In Suprema Petri Apostoli Sede* (1848), enfatizó que “la suprema autoridad de los Romanos Pontífices” siempre fue reconocida en Oriente e instó a los ortodoxos a retornar a la comunión con la Sede de Pedro. Los patriarcas ortodoxos de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén reaccionaron y emitieron su encíclica patriarcal y sinodal de 1848, en la que, entre otras cuestiones, se oponían a la supremacía papal.

3.3 En 1868, el Papa Pío IX emitió una carta invitando a todos los obispos ortodoxos al Concilio Vaticano I, invitación que fue rechazada. El Patriarca Ecuménico Gregorio VI declaró a la delegación papal que entregó la carta que la asistencia de los obispos ortodoxos al Concilio “significaría la renovación de antiguas disputas teológicas que acentuarían el desacuerdo y reabrirían viejas heridas”. Para el Patriarca Gregorio, la principal fuente de desacuerdo era la naturaleza de la autoridad del Papa.

3.4 En el siglo XIX, la Iglesia Ortodoxa se enfrentó a una exacerbación del nacionalismo, e incluso a la intención de integrarlo en la estructura de la organización eclesiástica. El Gran Concilio, celebrado en Constantinopla en 1872, condenó el etnofiletismo con motivo del cisma búlgaro. Tras la desintegración del Imperio Otomano, los movimientos de emancipación nacional condujeron a la formación de estados nacionales en los Balcanes. Para expresar y fomentar la unidad eucarística de la Iglesia en esta nueva situación, el Patriarcado Ecuménico concedió un documento (¿escrito? en el original tomos ) de autocefalia a las Iglesias de Grecia (1850), Serbia (1879) y Rumania (1885), según la tradición canónica, y estas Iglesias fueron incluidas en los dípticos.

3.5 El Vaticano I se celebró entre 1869 y 1870 y produjo dos documentos: *Pastor Aeternus* (1870) sobre la Iglesia, que definió la primacía y la infalibilidad papal, y *Dei Filius* (1870) sobre la fe católica. Ha surgido mucha tensión entre católicos romanos y ortodoxos con respecto a la enseñanza del concilio sobre el papado. Cabe destacar dos puntos: primero, el Vaticano I llamó a *Pastor Aeternus* su “primera” constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo, porque estaba destinada a ser seguida por otra, *Tametsi*

*Deus*, que trataba más a fondo sobre los obispos y la Iglesia en su conjunto. Sin embargo, el concilio se aplazó debido al estallido de la guerra franco-prusiana y el borrador de ese segundo documento nunca se discutió. Por lo tanto, el concilio dejó su eclesiología desequilibrada; su enseñanza dogmática sobre el papado no se complementó con la enseñanza sobre el episcopado ni se contextualizó con una enseñanza más amplia sobre la Iglesia. En segundo lugar, la enseñanza de la *Pastor Aeternus* estuvo fuertemente influenciada por las circunstancias de la Iglesia en la Europa occidental de los siglos XVIII y XIX, donde se había producido un resurgimiento del conciliarismo en forma de galicanismo y febronianismo (véase supra, 2.3), que promovía la autonomía de las Iglesias nacionales y la consiguiente tendencia de los Estados a subordinar la Iglesia a ellas. La enseñanza del concilio sobre la primacía y la jurisdicción universal del Papa fue una respuesta a la percepción de una amenaza a la unidad e independencia de la Iglesia.

3.6 Aunque la *Pastor Aeternus* enseñó que el Papa tiene jurisdicción episcopal ordinaria e inmediata sobre la Iglesia en su conjunto, enfatizó que el poder de cada obispo es “afirmado, confirmado y reivindicado” por el Papa, y afirmó que el “vínculo de unidad” de la Iglesia es el de la “comunión y la profesión de la misma fe” (DS 3060-3061). Además, la declaración posterior de los obispos alemanes en 1875, que fue aprobada solemnemente por el Papa Pío IX, insistió, contra ciertas interpretaciones de la enseñanza del concilio, en que el papado y el episcopado son ambos “de institución divina” (DS 3115).

3.7 Con respecto a la infalibilidad, el concilio no definió la infalibilidad personal del papa, sino su capacidad, bajo ciertas condiciones, de proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia (DS 3074). Al afirmar que dichas definiciones *ex cathedra* son “irreformables por sí mismas, no por el consentimiento de la Iglesia [*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*]”, no separaba al papa de la comunión y la fe de la Iglesia, sino que declaraba que dichas definiciones no necesitaban ratificación. Esta fue una respuesta específica al cuarto artículo galicano de 1682, que afirmaba que el juicio del

papa “no es irreformable, al menos en espera del consentimiento de la Iglesia”.

3.8 El Vaticano I reforzó la tendencia predominante en la eclesiología occidental tras Letrán IV, que sostenía que la Iglesia universal tenía prioridad sobre las Iglesias locales y poseía una estructura propia por encima de estas últimas. El papa no era simplemente el obispo de la Iglesia local de Roma, sino el pastor de toda la Iglesia. El papa tenía jurisdicción sobre toda la Iglesia, mientras que los obispos la tenían sobre su rebaño particular.

3.9 La enseñanza del Vaticano I sobre la primacía de jurisdicción e infalibilidad papal fue rechazada por algunos católicos romanos, quienes posteriormente formaron la Iglesia Católica Antigua. Esta enseñanza también provocó cierta reacción en las Iglesias católicas orientales, aunque finalmente la aceptaron.

3.10 La enseñanza del Vaticano I sobre la primacía de jurisdicción e infalibilidad papal sobre toda la Iglesia fue considerada inaceptable por la Iglesia Ortodoxa. Esta eclesiología constituye para los ortodoxos una grave desviación de la tradición canónica de los Padres y los concilios ecuménicos, ya que oscurece la catolicidad de cada Iglesia local. Tras el Vaticano I, los argumentos esgrimidos por los ortodoxos incluían, entre otros: que la cabeza de toda la Iglesia no es un hombre mortal y pecador, sino Cristo, Dios-hombre, inmaculado e inmortal; que San Pedro mismo no era un monarca ni un poderoso, sino el primero entre los apóstoles; que la jurisdicción de cada patriarca está determinada geográficamente por los cánones sagrados, y que ninguno tiene jurisdicción sobre la Iglesia en su conjunto. En cuanto a la cuestión específica de la infalibilidad, la Iglesia Ortodoxa también consideró que esta pertenece a la Iglesia en su conjunto, como lo expresaron los concilios recibidos por todo el pueblo de Dios. Cabe admitir que estos argumentos se invocaron a menudo de forma polémica, y no de forma histórico-crítica.

3.11 La carta apostólica del Papa León XIII, *Orientalium Dignitas* (1894), reconoció los derechos distintivos de todas las Iglesias católicas orientales y mostró un enfoque respetuoso hacia las

tradiciones orientales. Su encíclica *Praeclara Gratulationis* (1895) invitó a todos los ortodoxos a unirse a la Iglesia de Roma con la condición de que reconocieran la primacía papal de jurisdicción. El Patriarca Ecuménico Antimo VII y el sínodo reunido en torno a él escribieron una carta patriarcal y sinodal en 1895 para expresar su opinión fuertemente negativa sobre el uniatismo como método de proselitismo entre los cristianos ortodoxos. También rechazaron la invitación del Papa León XIII.

#### 4. Los siglos XX y XXI: Retorno a las fuentes y acercamiento

4.1 En el siglo XX, los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico dieron lugar a una mayor atención a la enseñanza de la Biblia y los Padres, así como a la liturgia. Las relaciones entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa se han beneficiado de este retorno común a las fuentes (*ressourcement*).

4.2 El concepto de *sobornost* fue desarrollado en la Rusia del siglo XIX por un grupo de pensadores ortodoxos llamados eslavófilos como reacción al Santo Sínodo, controlado por el Estado y establecido por el zar Pedro I en 1721 (cf. 2.7, supra). El término deriva de *sobor*, que en eslavo eclesiástico significa «reunión», «asamblea» o «sínodo» eclesiástico. En el símbolo de la fe, la palabra griega *katholikèn* se traduce en eslavo eclesiástico como *sobornuyu*. Los eslavófilos entendían por *sobornost* una cualidad intrínseca de toda la Iglesia: su catolicidad y la participación de todos los bautizados en la vida de la Iglesia. La idea de *sobornost* es evidente en los procesos de preparación, composición y toma de decisiones del Concilio de Moscú (1917-1918), que involucró a todos los componentes de la Iglesia. Aunque ha sido criticada, particularmente por estar demasiado influenciada por un ideal colectivista y no dar el reconocimiento apropiado a la jerarquía de la Iglesia, 'sobornost' ha tenido una influencia importante en la eclesiología, tanto ortodoxa como católica romana, debido a su comprensión más conciliar de la Iglesia como comunión (cf. también Ravenna, 5).

4.3 En Occidente, en el siglo XIX, la Escuela de Tubinga promovió el concepto de la Iglesia como comunión (*communio*) mediante la recuperación de la tradición patristica. Esta idea expresa la convicción de que la vida de la Iglesia proviene de lo alto y que la Iglesia es un icono de la Santísima Trinidad (*ecclesia de Trinitate*), por la gracia del Espíritu Santo. Fue la base para la renovación de la reflexión eclesiológica, especialmente en el siglo XX. En esta comprensión de la Iglesia, existen tanto unidad como diversidad, como en la Santísima Trinidad, y esto se aplica a la Iglesia de diversas maneras. La Iglesia en su conjunto es el cuerpo de Cristo, en el que cada miembro recibe dones del Espíritu para el bien del cuerpo y todos están unidos por el vínculo del amor (cf. 1 Co 12-13). La comunión de los santos (*sancti*) se realiza mediante la comunión en los santos dones (*sancta*) (cf. 1 Co 10,16-17). Además, la única Iglesia toma la forma de una comunión de Iglesias locales, en cada una de las cuales está presente la única Iglesia universal, de modo que hay una mutua inhabitación entre lo local y lo universal y entre las mismas Iglesias locales.

4.4 Uno de los resultados más importantes del *ressourcement* del siglo XX es la «eclesiología eucarística», que considera a la Iglesia local reunida en torno a su obispo para la celebración de la Eucaristía como manifestación de toda la Iglesia (cf. Ignacio de A., Carta a los cristianos de Esmirna, 8), y como punto de partida y eje central de la reflexión eclesiológica. El Concilio Vaticano II (1962-1965) enseñó que dicha reunión es “la principal manifestación de la Iglesia” (*Sacrosanctum Concilium*, 41), y que el sacrificio eucarístico es “la fuente y culmen de toda la vida cristiana” (*Lumen Gentium*, 11; cf. *Sacrosanctum Concilium*, 10). Subrayó además la importancia de la Iglesia local cuando dijo que “el obispo, marcado por la plenitud del sacramento del Orden, es ‘administrador de la gracia del sumo sacerdocio’, especialmente en la Eucaristía, que ofrece o hace ofrecer, y por la cual la Iglesia vive y crece continuamente” (*Lumen Gentium*, 26). El Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa de Creta (2016) afirmó que “la tradición de los Apóstoles y Padres” siempre enfatizó “la relación indisoluble tanto entre todo el misterio de la Economía divina en Cristo y el misterio de la Iglesia, como entre el misterio de la

Iglesia y el misterio de la sagrada Eucaristía, que se confirma continuamente en la vida sacramental de la Iglesia por obra del Espíritu Santo” (Encíclica, I, 2). Asimismo, afirmó que “cada Iglesia local, al ofrecer la sagrada Eucaristía, es presencia y manifestación local de la única, santa, católica y apostólica Iglesia” (Mensaje, 1). Estos dos importantes concilios requieren una consideración minuciosa.

4.5 A principios del siglo XX, la Iglesia Ortodoxa se enfrentaba a numerosos desafíos—por ejemplo, en relación con las relaciones con otros cristianos, el proselitismo, la secularización y el etnofiletismo— que llevaron al Patriarcado Ecuménico a buscar una colaboración más estrecha entre las Iglesias ortodoxas autocéfalas. En 1902, el Patriarca Ecuménico Joaquín III envió una encíclica patriarcal y sinodal a las Iglesias ortodoxas autocéfalas solicitando su opinión sobre diversos temas, buscando promover la unidad panortodoxa. Las Iglesias respondieron positivamente. En 1920, el Santo Sínodo del Patriarcado Ecuménico publicó una carta encíclica titulada “A las Iglesias de Cristo en todas partes”, en la que se hacía un llamamiento a una comunicación y colaboración intercristianas más estrechas. El Patriarcado Ecuménico también convocó una conferencia panortodoxa en Constantinopla en 1923 y, posteriormente, organizó una reunión panortodoxa en el monasterio de Vatopedi, en el Monte Athos (1930), que ya enumeraba los temas que debían incluirse en la agenda del Santo y Gran Concilio. Estos esfuerzos se vieron interrumpidos principalmente por la Segunda Guerra Mundial.

4.6 El Patriarca Ecuménico Atenágoras convocó conferencias panortodoxas (Rodas 1961, 1963 y 1964; Chambésy, Ginebra 1968) que establecieron la agenda del Santo y Gran Concilio. Se celebraron en Chambésy una serie de conferencias preconciariales para preparar los documentos pertinentes. En este contexto, cuatro “sinaxis” de los primados de las Iglesias ortodoxas autocéfalas (Constantinopla 2008 y 2014, Chambésy 2016 y Creta 2016) dieron lugar a la convocación del Santo y Gran Concilio por el Patriarca Ecuménico Bartolomé, con el consentimiento unánime de los primados de las Iglesias ortodoxas de Creta, del 19 al 27 de junio de 2016.

La reunión del Santo y Gran Concilio demuestra que ‘la Iglesia Ortodoxa expresa su unidad y catolicidad “en Concilio”. La conciliaridad [es decir, la sinodalidad] impregna su organización, la forma en que se toman las decisiones y determina su camino’ (Mensaje, 1).

4.7 Entre otras cuestiones eclesiológicas, el Concilio Vaticano II trató la cuestión de cómo se entiende el episcopado y cómo se relaciona con el ministerio papal, que había quedado abierta en el Vaticano I. El Vaticano II integró y completó la enseñanza del Vaticano I de que el papa tenía autoridad suprema y plena sobre la Iglesia y que en ciertas circunstancias podía proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia al afirmar que el cuerpo de obispos (“colegio de obispos”) en unión con su cabeza, el papa, también ejerce ambas prerrogativas (*Lumen Gentium*, 22, 25, respectivamente). De este modo, se estableció un mayor equilibrio entre los obispos y el papa. El concilio reafirmó la responsabilidad de los obispos no solo respecto de sus propias Iglesias locales, sino respecto de la Iglesia en su conjunto (*Lumen Gentium*, 23), y destacó en particular la importancia de un concilio ecuménico, cuando los obispos actúan junto con el papa como “maestros y jueces de la fe y la moral para la Iglesia universal” (*Lumen Gentium*, 25). En 1965, el papa Pablo VI instituyó el Sínodo de los Obispos como un ‘Consejo permanente de obispos para la Iglesia universal’, representante de ‘todo el episcopado católico’, que *ayudaría al papa en calidad de asesor y consultivo* (Carta Apostólica *Apostolica sollicitudo*).

4.8 En enero de 1964, el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras se reunieron en el Monte de los Olivos, en Jerusalén. El 7 de diciembre de 1965, penúltimo día del Concilio Vaticano II, levantaron los anatemas mutuos de 1054 en una ceremonia simultánea en el Vaticano y el Fanar. En sus intercambios durante la década de 1960, el patriarca Atenágoras y el papa Pablo VI comenzaron a utilizar la terminología de “Iglesias hermanas” con respecto a la Iglesia de Roma y la Iglesia de Constantinopla. El Concilio Vaticano II reconoció que las Iglesias orientales “poseen verdaderos sacramentos, sobre todo por la sucesión apostólica, el sacerdocio

y la Eucaristía” (*Unitatis Redintegratio*, 15), e urgió al diálogo con estas Iglesias, prestando atención a las relaciones que existían entre ellas y la Sede Romana “antes de la separación” (*Unitatis Redintegratio*, 14).

4.9 En 1995, el papa Juan Pablo II afirmó: “Si el que quiera ser el primero está llamado a hacerse el servidor de todos, entonces la valentía de esta caridad hará crecer el primado del amor. Pido al Señor que inspire, ante todo a mí mismo y a los Obispos de la Iglesia católica, gestos concretos que sean testimonio de esta certeza interior” (*Oriente Lumen*, 19). También expresó su disposición a “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” y propuso una discusión, particularmente entre obispos y teólogos católicos y ortodoxos, sobre el ejercicio de la primacía “para que busquemos, por supuesto juntos, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y otros” (*Ut Unum Sint*, 95). El papa Benedicto XVI y el papa Francisco han repetido regularmente esta invitación, y ambos han invocado a menudo la descripción que hizo San Ignacio de Antioquía de la Iglesia de Roma como ‘presidiendo en el amor [ágape]’ (*Ad Romanos, Proemium*).

4.10 El papa Francisco ha enfatizado que la sinodalidad es “un elemento constitutivo de la Iglesia”. Su deseo de una Iglesia enteramente sinodal (Discurso con motivo del 50.º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015) impulsa firmemente la búsqueda de una sinodalidad más eficaz en la Iglesia católica romana. Ha afirmado que, “en el diálogo con nuestros hermanos y hermanas ortodoxos, los católicos tenemos la oportunidad de aprender más sobre el significado de la colegialidad episcopal y su experiencia de la sinodalidad” (Carta Encíclica *Evangelii Gaudium*, 2013, 246).

## Conclusión

5.1 Existen importantes problemas que dificultan una comprensión auténtica de la sinodalidad y el primado en la Iglesia. La Iglesia no se entiende correctamente como una pirámide, con un

primado que gobierna desde la cúspide, pero tampoco como una federación de Iglesias autosuficientes. Nuestro estudio histórico de la sinodalidad y la primacia en el segundo milenio ha demostrado la insuficiencia de ambas perspectivas. De igual manera, es evidente que para los católicos romanos la sinodalidad no es meramente consultiva, y para los ortodoxos la primacia no es meramente honorífica. En 1979, el papa Juan Pablo II y el patriarca ecuménico Dimitrios dijeron: “El diálogo de la caridad... ha abierto el camino a una mejor comprensión de nuestras respectivas posiciones teológicas y, por consiguiente, a nuevos enfoques del trabajo teológico, así como a una nueva actitud respecto al pasado común de nuestras Iglesias. Esta purificación de la memoria colectiva de nuestras Iglesias es un resultado importante del diálogo de la caridad y una condición indispensable para el progreso futuro” (*Declaración conjunta*, 30 de noviembre de 1979). Los católicos romanos y los ortodoxos necesitan continuar por ese camino para abrazar una comprensión auténtica de la sinodalidad y la primacia a la luz de los “principios teológicos, las disposiciones canónicas y las prácticas litúrgicas” (Chieti, 21) de la Iglesia indivisa del primer milenio.

5.2 El Concilio Vaticano II abrió nuevas perspectivas al interpretar fundamentalmente el misterio de la Iglesia como un misterio de comunión. Hoy en día, existe un esfuerzo creciente por promover la sinodalidad en todos los niveles de la Iglesia católica romana. También existe la voluntad de distinguir lo que podría denominarse el ministerio patriarcal del Papa dentro de la Iglesia occidental o latina de su servicio primacial respecto a la comunión de todas las Iglesias, lo que ofrece nuevas oportunidades para el futuro. En la Iglesia ortodoxa, la sinodalidad y la primacia se practican a nivel panortodoxo, según la tradición canónica, mediante la celebración de santos y grandes concilios.

5.3 La sinodalidad y el primado deben considerarse “realidades interrelacionadas, complementarias e inseparables” (Chieti, 5) desde un punto de vista teológico (Chieti, 4, 17). Las discusiones puramente históricas no son suficientes. La Iglesia está profundamente arraigada en el misterio de la Santísima Trinidad, y una

eclesiología eucarística de comunión es la clave para articular una teología sólida de la sinodalidad y el primado.

5.4 La interdependencia de la sinodalidad y el primado es un principio fundamental en la vida de la Iglesia. Está intrínsecamente relacionada con el servicio a la unidad de la Iglesia a nivel local, regional y universal. Sin embargo, estos principios deben aplicarse en contextos históricos específicos, y el primer milenio ofrece una valiosa guía para la aplicación del principio mencionado (Chieti, 21). Lo que se requiere en las nuevas circunstancias es una aplicación nueva y adecuada del mismo principio rector.

5.5 Nuestro Señor oró para que sus discípulos “sean todos uno” (Jn 17,21). El principio de sinodalidad y primacía al servicio de la unidad debe invocarse para satisfacer las necesidades y exigencias de la Iglesia en nuestro tiempo. Los ortodoxos y los católicos romanos se comprometen a encontrar maneras de superar la alienación y la separación que se produjeron durante el segundo milenio.

5.6 Tras reflexionar juntos sobre la historia del segundo milenio, reconocemos que una lectura común de las fuentes puede inspirar la práctica de la sinodalidad y la primacía en el futuro. Observando el mandato de nuestro Señor de amarnos unos a otros como él nos ha amado (Jn 13, 34), es nuestro deber cristiano esforzarnos por la unidad en la fe y en la vida.

Dado en Alejandría (Egipto) 2023

