

DICASTERIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS  
CRISTIANOS

EL OBISPO DE ROMA

PRIMACÍA Y SINODALIDAD EN LOS DIÁLOGOS  
ECUMÉNICOS Y EN LAS RESPUESTAS A LA ENCÍCLICA  
*UT UNUM SINT*

DOCUMENTO DE ESTUDIO

ROMA 2024\*

---

\* The Bishop of Rome. Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and Responses to the Encyclical *Ut Unum Sint*. Traducción del texto inglés de la Dr<sup>a</sup> Rosa Herrera García. Revisión y control teológico del Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, UPSA, Salamanca.

## INDICE

### PREFACIO

### INTRODUCCIÓN

“Encontrar una manera de ejercer la primacía”: intervenciones papales

Origen, objeto y estructura de este documento

#### 1. REFLEXIÓN ECUMÉNICA SOBRE EL MINISTERIO DEL OBISPO DE ROMA

1.1. Respuestas a *Ut unum sint*

1.2. Diálogos teológicos

1.3. Un interés renovado y un espíritu ecuménico positivo

1.4. Una lectura teológica de nuestras relaciones

#### 2. CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

2.1. Fundamentos escriturísticos

2.1.1. Una lectura renovada de los “textos petrinos”

2.1.2. “Episcopé” o “ministerio de vigilancia” a nivel universal

2.1.3. La autoridad como *diakonía*

2.1.4. La “función petrina”

2.1.5. “Textos petrinos” en la tradición patristica

2.2. *De iure divino*

2.2.1. Aclaraciones hermenéuticas

2.2.2. ¿Tanto de *iure divino* como de *iure humano*?

2.2.3. “*Necessitas Ecclesiae*”: esencia teológica y contingencia histórica

2.3. Definiciones del Vaticano I sobre primado de jurisdicción y la infalibilidad papal

2.3.1. Una aproximación hermenéutica al Vaticano I

*a. El contexto histórico del concilio*

*b. Distinción entre intención y expresión*

*c. Distinción entre el texto y su interpretación*

2.3.2. Una hermenéutica de los dogmas

*a. Primacía de jurisdicción*

*b. Infalibilidad*

*o Aclaraciones sobre las expresiones e intenciones*

*o Reservas pendientes*

3. PERSPECTIVAS PARA UN MINISTERIO DE UNIDAD EN UNA IGLESIA REUNIFICADA

3.1. ¿Es necesario un primado para toda la Iglesia?

3.1.1. El argumento de la tradición apostólica

3.1.2. El argumento eclesiológico: primado y sinodalidad en cada nivel de la Iglesia

3.1.3. Un argumento pragmático: la necesidad de un ministerio de unidad a nivel universal

3.2. Los criterios del primer milenio

3.2.1. “La historia de la Iglesia en el primer milenio es decisiva”

3.2.2. Las expresiones de comunión no eran principalmente jurídicas

3.2.3. Una “primacía de honor” del Obispo de Roma

3.2.4. El modelo del Canon Apostólico 34

3.2.5. El derecho de apelación como expresión de comunión (Cánones de Sárdica)

- 3.2.6. Concilios ecuménicos: la *sinergeia* del obispo de Roma
- 3.2.7. Una diversidad de modelos eclesiales
- 3.3. Algunos principios para el ejercicio del primado en el siglo XXI
  - 3.3.1. LA estructura comunitaria, colegial y personal de la Iglesia
    - a. *Interdependencia mutua entre primado y sinodalidad*
    - b. *“Todos”, “algunos” y “uno”*
  - 3.3.2. Articulación entre los niveles local, regional y universal
    - a. *Simultaneidad de la Iglesia local y de la Iglesia universal*
    - b. *El nivel regional*
- o Iglesias Orientales: “Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi”*
- o Comuniones cristianas occidentales: el significado eclesiológico del nivel regional*
- c. *Subsidiariedad*
- o Un “principio antiguo”*
- o Una “limitación voluntaria en el ejercicio del poder”*
- o Una “cantidad suficiente de autoridad”*

#### 4. ALGUNAS SUGERENCIAS O SOLICITUDES PRÁCTICAS DIRIGIDAS A LA IGLESIA CATÓLICA

- 4.1. Una interpretación renovada del Vaticano I
- 4.2. Un ejercicio diferenciado del primado del Obispo de Roma
- 4.3. Sinodalidad *ad intra*
- 4.4. Sinodalidad *ad extra*: “caminar juntos”
  - 4.4.1. “Comunión conciliar” y primado
  - 4.4.2. Trabajando y orando juntos

## RESUMEN

Reflexiones ecuménicas sobre el ministerio del obispo de Roma

Nuevos enfoques a cuestiones teológicas tradicionalmente controvertidas

Perspectivas para un ministerio de unidad en una Iglesia reconciliada

Algunas sugerencias prácticas

HACIA UN EJERCICIO DE PRIMACÍA EN EL SIGLO XXI. UNA PROPUESTA DE LA ASAMBLEA PLENARIA DEL DICASTERIO PARA FOMENTAR UNIDAD CRISTIANA BASADA EN EL DOCUMENTO DE ESTUDIO “EL OBISPO DE ROMA”

Contribuciones significativas a la reflexión sobre el primado

Pasos futuros a dar en los diálogos teológicos

Hacia un modelo de comunión

La unidad, don del Espíritu Santo

## FUENTES

1. Respuestas a *Ut unum sint*

1.1. De las iglesias

1.2. De organismos ecuménicos

2. Diálogos bilaterales y multilaterales

2.1 Diálogos bilaterales (en orden alfabético)

2.2. Diálogo multilateral

## ABREVIATURAS

## PREFACIO

La génesis de este documento se remonta a la invitación dirigida por San Juan Pablo II a otros cristianos a encontrar, “juntos, por supuesto”, las formas en que el ministerio del Obispo de Roma “pueda realizar un servicio de amor reconocido por todos los interesados” (*Ut unum sint* 95). Se han ofrecido numerosas respuestas a esta invitación, así como reflexiones y sugerencias de diversos diálogos teológicos ecuménicos.

Algunas respuestas ya fueron resumidas en 2001 por el entonces Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en un documento de trabajo inicial titulado *El Ministerio Petriano*. En 2020, este Dicasterio vio en el 25º aniversario de la encíclica *Ut unum sint* una oportunidad para retomar y profundizar el debate, teniendo en cuenta los nuevos documentos de diálogo teológico y las declaraciones de los sucesivos Pontífices. De hecho, el Papa Benedicto XVI recordó la invitación de Juan Pablo II en diversos contextos, expresando la necesidad de profundizar “la distinción entre la naturaleza y la forma del ejercicio de la primacía”. El Papa Francisco subrayó la urgencia de responder a la invitación de *Ut unum sint*, observando que: “Hemos hecho poco avances en este sentido” (véase aquí §§ 4-5). La convocatoria de un Sínodo sobre la sinodalidad 2021-2024 confirmó la relevancia del proyecto del Dicasterio, como contribución a la dimensión ecuménica del proceso sinodal.

El estatus del texto, titulado *El obispo de Roma. Primacía y sinodalidad en los Diálogos Ecuménicos y en las Respuestas a la Encíclica Ut unum sint*, es la de un “documento de estudio” que no pretende agotar el tema ni resumir el magisterio católico sobre él. Su propósito es ofrecer una síntesis objetiva de los recientes desarrollos ecuménicos sobre el tema, reflejando así las ideas pero también las limitaciones de los propios documentos del diálogo. Además, el estudio concluye con una breve propuesta de la Asamblea Plenaria del Dicasterio de 2021, titulada “Hacia un ejercicio del Primado en el siglo XXI”, que identifica las sugerencias más significativas de las diversas respuestas y diálogos para un ejercicio renovado del ministerio de unidad del Obispo de Roma.

El documento es el resultado de un trabajo verdaderamente ecuménico y sinodal. Resume una treintena de respuestas a *Ut unum sint* y cincuenta documentos de diálogo ecuménico sobre el tema. Involucró no sólo al personal, sino también a los miembros y consultores del Dicasterio quienes lo discutieron en dos Asambleas Plenarias. Se consultó a muchos expertos católicos, así como a numerosos eruditos de diversas tradiciones cristianas. Finalmente, el texto fue enviado a varios Dicasterios de la Curia Romana y a la Secretaría General del Sínodo. En total, se consideraron más de cincuenta contribuciones. Todas, si bien sugirieron mejoras, se mostraron positivas sobre la iniciativa, la metodología, la estructura y las ideas principales del documento de estudio. Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a todos aquellos que ofrecieron su valiosa contribución a esta reflexión, y en particular a los funcionarios del Dicasterio que impulsaron y coordinaron el proyecto en colaboración con el Instituto de Estudios Ecuménicos del *Angelicum*.

Ahora estamos felices de publicar este documento de estudio con el acuerdo de Su Santidad el Papa Francisco. Esperamos que promueva no sólo la recepción de los diálogos sobre este importante tema, sino que también estimule una mayor investigación teológica y sugerencias prácticas, “juntos, por supuesto”, para un ejercicio del ministerio de unidad del Obispo de Roma “reconocido por todos los implicados” (*UUS* 95).

Kurt Cardenal Koch

Prefecto

## INTRODUCCIÓN

“ENCONTRAR UNA MANERA DE EJERCER LA PRIMACÍA”:

### INTERVENCIONES PAPALES

1. La comprensión y el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma entraron en una nueva fase con el Concilio Vaticano II. El mismo hecho de convocar un Concilio que tuviera como uno de sus objetivos principales la unidad de los cristianos y con la participación de otros cristianos ya indicaba la actitud de San Juan XXIII sobre el papel del Obispo de Roma en la Iglesia. Complementando las definiciones del Concilio Vaticano I sobre el primado papal, la Constitución *Lumen gentium* fortaleció el oficio de los obispos que gobiernan sus iglesias particulares como “vicarios y embajadores de Cristo [...] y no como vicarios de los Romanos Pontífices” (LG 27) y destacó la importancia de la colegialidad episcopal (LG 23). El Decreto *Unitatis redintegratio* marcó la entrada oficial de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico y abrió el camino al establecimiento de diálogos teológicos, muchos de los cuales abordarían la cuestión de la primacía.

2. Durante y después del Concilio, los sucesivos Papas han hecho contribuciones significativas a este desarrollo. Convencido de que “el Papa [...] es sin duda el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo”<sup>2</sup>, San Pablo VI, con sus gestos y declaraciones, contribuyó de muchas maneras a una nueva comprensión del ministerio papal. Ya en su encíclica *Ecclesiam suam* expresó la convicción de que su oficio pastoral de unidad “no pretende constituir una supremacía de orgullo espiritual o de dominio humano sino un primado de servicio, de ministerio y de amor” (ES 52). A través de una serie de reuniones, él desarrolló relaciones fraternales con otros líderes cristianos, lo que ayudó a establecer la Iglesia Católica dentro de la comunidad de las comuniones cristianas. Consciente de que la credibilidad ecuménica de la Iglesia católica depende de su capacidad interna de renovación, Pablo VI, aplicando una propuesta planteada por los obispos en el Vaticano II, instituyó en 1965 el Sínodo

---

<sup>2</sup> Papa Pablo VI, 28 de abril de 1967, *Al Secretariado para la promoción de la unidad de los Cristianos*.

de los Obispos para prever un modo más colegiado de ejercer la primacía para el bien de toda la Iglesia (ver *Motu Proprio Apostolica sollicitudo*, 1965) e hizo obligatorias las conferencias episcopales (*Motu proprio Ecclesiae sanctæ*, 1966, 41).

3. San Juan Pablo II no sólo reafirmó este camino ecuménico, sino que también invitó oficialmente a otros cristianos a reflexionar sobre el ejercicio del ministerio del obispo de Roma. En su importante encíclica *Ut unum sint* (1995) utilizó la noción bíblica de *'episkopein'* ("vigilar") para describir este ministerio (*UUS* 94), cuya primacía se define como un ministerio de unidad (*UUS* 89) y un servicio de amor (*UUS* 95). Asumiendo su particular responsabilidad ecuménica, y "atendiendo a la petición que se [le] había hecho", el Papa Juan Pablo II reconoció la necesidad de "encontrar una manera de ejercer el primado que, sin renunciar en modo alguno a lo esencial de su misión, esté, sin embargo, abierto a una nueva situación" (*UUS* 95). Convencido de que un ministerio de unidad mutuamente aceptable no puede definirse unilateralmente, extendió una invitación abierta a todos los pastores y teólogos de las diferentes tradiciones eclesiales, repitiendo una petición ya hecha en 1987 en la Basílica de San Pedro, en presencia del Patriarca ecuménico Demitrios I: "Pido insistentemente al Espíritu Santo que haga brillar su luz sobre nosotros, iluminando a todos los Pastores y teólogos de nuestras Iglesias, para que busquemos – juntos, por supuesto – las formas en que este ministerio pueda realizar un servicio de amor reconocido por unos y por otros" (*UUS* 95). Gracias a esta distinción entre la naturaleza del primado y las formas temporales en las que se ejerce, se esperaba que a través de "un diálogo paciente y fraterno", se revelara la "voluntad de Cristo para su Iglesia" (*UUS* 96).

4. El Papa Benedicto XVI, en su primer discurso, habló de sí mismo asumiendo "como compromiso primordial el de trabajar incansablemente por la reconstitución de la unidad plena y visible de todos los seguidores de Cristo"<sup>3</sup>. Recordó y renovó la invitación de Juan Pablo II en diferentes contextos, con la convicción de que "las ideas expuestas por el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum*

---

3 Papa Benedicto XVI, *Missa pro Ecclesia*, 20 de abril de 2005.

*sint* (n. 95) sobre la distinción entre la naturaleza y la forma del ejercicio del primado pueden dar lugar a nuevos puntos de discusión fructíferos<sup>4</sup>, y alentó los Diálogos sobre la relación entre primado y sinodalidad, especialmente con la Iglesia ortodoxa. Su renuncia al cargo papal en 2013, la primera renuncia de un Papa en los tiempos modernos, reconociendo “mi incapacidad para cumplir adecuadamente el ministerio que me ha sido confiado”<sup>5</sup>, contribuyó a una nueva percepción y comprensión del ministerio del Obispo de Roma.

5. El Papa Francisco ha reiterado varias veces la invitación del Papa Juan Pablo II a encontrar una nueva forma de ejercer la primacía<sup>6</sup>, reconociendo que “hemos avanzado poco en este sentido” (*Evangelii Gaudium* 32). Al pedir una “conversión pastoral” del papado y de las estructuras centrales de la Iglesia católica, reconoce que “una centralización excesiva, en lugar de resultar útil, complica la vida de la Iglesia y su proyección misionera”, y lamenta especialmente la insuficiente elaboración del estatuto de las conferencias episcopales (*EG* 32). Para el Papa Francisco “hoy el ministerio petrino no puede ser plenamente entendido sin esta apertura al diálogo con todos los creyentes en Cristo”<sup>7</sup>. Haciendo de la sinodalidad un tema clave de su pontificado, el Papa Francisco destaca la importancia de una sinodalidad basada en el *sensus fidei* del Pueblo de Dios “infalible *in credendo*” (*EG* 119), esencial para una renovada comprensión y ejercicio del ministerio petrino, como afirmó en su discurso con ocasión del 50° aniversario del Sínodo de los Obispos: “En una Iglesia sinodal se puede arrojar más luz sobre el ejercicio del primado petrino”. En efecto, “el Papa no está, por sí

---

4 Papa Benedicto XVI, En un encuentro con representantes de la Ortodoxia y de las Iglesias Ortodoxas Orientales, Freiburg im Breisgau (Alemania), 24 Septiembre 2011; véase también *Address at the Patriarchal Church of Saint George in the Phanar* (Estambul, Turkia), 30 Noviembre 2006; Mensaje a su Santidad Bartolomeo I, Arzobispo de Constantinopla, Patriarcado Ecuménico, 25 Noviembre 2009.

5 Papa Benedicto XVI, *Declaración*, 11 de febrero de 2013.

6 Papa Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* 32; *En la celebración ecuménica en la Basílica del Santo Sepulcro (Jerusalén)*, 25 Mayo 2014; *En el marco del cincuenta aniversario de la Institución del Sínodo de Obispos*, 17 Octubre 2015.

7 Papa Francisco, *Homilía para las Vísperas en la Solemnidad de la Conversión de san Pablo Apóstol*, 25 de enero de 2014.

solo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados, y dentro del Colegio Episcopal como un Obispo entre los Obispos, llamado al mismo tiempo —como Sucesor del apóstol Pedro— a dirigir la Iglesia de Roma que preside en la caridad todas las Iglesias”<sup>8</sup>. El compromiso del Papa Francisco de construir una Iglesia sinodal en todos los niveles “tiene importantes implicaciones ecuménicas”, en primer lugar porque la sinodalidad es un don que podemos aprender de otros cristianos (véase *EG*246), y también porque tanto la sinodalidad como el ecumenismo son procesos para “caminar juntos”. El Papa Francisco ve la práctica renovada del Sínodo de los Obispos, incluida una consulta más amplia a todo el Pueblo de Dios, como una “contribución al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos” y en sí misma una respuesta al “deseo expresado hace años por Juan Pablo II” en *Ut unum sint* (Constitución apostólica *Episcopalis communio* 2018, 10). Las numerosas referencias a las enseñanzas de la conferencia episcopal en sus documentos magisteriales (*Evangelii gaudium*, *Amoris lætitia*, *Laudato si'*) también atestiguan su compromiso sinodal. Por último, en línea con la práctica pastoral de sus recientes predecesores, el énfasis del Papa Francisco en su título de “Obispo de Roma” desde el inicio de su pontificado, los otros títulos pontificios ahora figuran como “históricos” (cf. *Anuario Pontificio* 2020), contribuye también a una nueva imagen del ministerio petrino.

---

8 Papa Francisco, *En el marco del cincuenta aniversario de la Institución del Sínodo de Obispos*, 17 de Octubre de 2015.

## ORIGEN, OBJETIVO Y ESTRUCTURA DE ESTE DOCUMENTO

6. La invitación del Papa Juan Pablo II en *Ut unum sint* suscitó muchas respuestas de Comuniones cristianas y organismos ecuménicos, así como de simposios académicos y teólogos individuales de diferentes tradiciones. La mayoría de ellos se basaron en los resultados de los distintos diálogos sobre la cuestión del primado, antes o después de la publicación de la encíclica.

7. La sesión plenaria de 2001 del entonces Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos [PCPCU] discutió el estado actual de la reflexión ecuménica sobre el ejercicio del ministerio petrino. En aquella ocasión, se preparó un documento de trabajo que recoge los principales elementos de la discusión actual, tal como surgieron de los diálogos teológicos oficiales o no oficiales sobre el ministerio petrino y de las diversas respuestas a la petición del Papa Juan Pablo II. Se añadieron al documento algunas consideraciones y sugerencias de la Plenaria bajo el título “Sugerencias de la Plenaria sobre el estudio sobre el Ministerio Petrino”<sup>9</sup>. El documento fue publicado en el boletín oficial del Consejo Pontificio y enviado a un gran número de líderes de la Iglesia y socios ecuménicos, especialmente a aquellos que ya habían enviado una respuesta a *Ut unum sint*, para compartir la reflexión y continuar el diálogo.

8. El PCPCU, convertido el 5 de junio de 2022 en *Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos*, participó en el 25º aniversario de la encíclica *Ut unum sint*, así como en el proceso sinodal para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos titulado “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión” (2021-2024), una oportunidad para retomar la discusión sobre este tema. De hecho, desde 2001, los Papas han hecho más declaraciones y respuestas a la encíclica y se han publicado nuevos documentos de diálogos teológicos. Todos estos documentos han aportado una contribución significativa a la reflexión sobre la cuestión del primado en la Iglesia y merecen ser retomados en un diálogo permanente. Además, el pontificado del Papa Francisco ha abierto nuevas perspectivas para un ejercicio sinodal del primado.

---

9 *Information Service* 109 (2002/I-II), p. 29-42.

Una “cosecha de los frutos” de estos acontecimientos y reflexiones ecuménicas sobre el obispo de Roma, el primado y la sinodalidad parecía oportuna y podría contribuir a un interés renovado por la unidad de los cristianos.

9. Por ello, el Dicasterio ha elaborado un nuevo documento de estudio sobre este tema, basándose en el texto anterior y completándolo significativamente. Haciendo honor a las reflexiones sobre el primado y el ministerio del obispo de Roma realizadas por otras Comuniones cristianas, organismos ecuménicos y diálogos teológicos (con participación católica), este documento pretende ser una síntesis objetiva y descriptiva de los desarrollos recientes en el debate ecuménico sobre este tema. No pretende ser una síntesis del magisterio católico o de la respuesta católica a las reflexiones ecuménicas, ni un *status quaestionis* de todo el debate teológico, sino una “cosecha de los frutos” de los diálogos ecuménicos recientes. Refleja, por tanto, las ideas, pero también las limitaciones de los propios documentos de diálogo. Como fue el caso con los documentos de trabajo anteriores del PCPCU, se ofrece principalmente a académicos que trabajan en el campo de la teología ecuménica, miembros de los diversos diálogos teológicos y socios de diálogo de la Iglesia católica. Esta síntesis se ofrece como una contribución a la discusión, en cierto sentido como un *instrumentum laboris*, con la esperanza de que promueva una mayor investigación y diálogo teológico, y estimule sugerencias prácticas para un ejercicio del ministerio de unidad del Obispo de Roma “reconocido por unos y por otros” (UUS95).

10. En 2020, la DPCU preparó un borrador inicial de este texto y lo envió a teólogos de diferentes tradiciones cristianas solicitando sus comentarios expertos. Luego, el documento de estudio fue presentado en junio de 2021 a todos los miembros y consultores de la DPUC para su consideración y fue discutido en la Asamblea Plenaria del día 11 de Noviembre de 2021, realizada en línea, junto con una propuesta titulada “Hacia un ejercicio de primacía en el siglo XXI”. Luego se presentó un borrador actualizado a los Dicasterios competentes de la Curia romana y se discutió nuevamente en una Asamblea Plenaria presencial de la DPUC el 3 de mayo de 2022. En

cada una de estas etapas, el documento de estudio fue modificado nuevamente. El Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos expresa su profundo agradecimiento a todos aquellos que ofrecieron su valiosa contribución a esta reflexión. Tras nuevas actualizaciones, el documento fue presentado a Su Santidad el Papa Francisco, quien aprobó su publicación durante una audiencia concedida al cardenal Kurt Koch el 2 de marzo de 2024.

11. Las páginas siguientes ofrecen una presentación esquemática de (1) las respuestas a *Ut unum sint* y los documentos de los diálogos teológicos dedicados a la cuestión del primado; (2) las principales cuestiones teológicas que tradicionalmente desafían la primacía papal y algunos avances significativos en la reflexión ecuménica contemporánea; (3) algunas perspectivas para un ministerio de unidad en una Iglesia reunificada; y (4) sugerencias o solicitudes prácticas dirigidas a la Iglesia católica. Esta síntesis se basa tanto en las respuestas a *Ut unum sint* como en los resultados de los diálogos oficiales y no oficiales sobre el ministerio de la unidad a nivel universal. Utiliza la terminología adoptada por estos documentos, con sus ventajas y limitaciones. Se ofrece al final una síntesis de este documento de estudio.

## 1. REFLEXIÓN ECUMÉNICA SOBRE EL MINISTERIO DEL OBISPO DE ROMA

### 1.1. RESPUESTAS A *UT UNUM SINT*

12. La invitación de *Ut unum sint* a teólogos y líderes de la Iglesia a reflexionar juntos sobre el ministerio del Obispo de Roma suscitó una amplia gama de respuestas. Las respuestas eclesiales oficiales provinieron de un amplio espectro de Comuniones cristianas de Occidente: Iglesias vetero-católicas, Iglesias de la Comunión anglicana, Iglesias luteranas, Iglesias presbiterianas, Iglesias reformadas e Iglesias libres. En términos geográficos, la mayoría de las respuestas procedieron de América del Norte y Europa, principalmente de las Islas Británicas, Alemania y Estados Unidos. La mayoría de las respuestas fueron preparadas por grupos o instituciones

locales. Se recibieron amplias respuestas de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra, de la Conferencia Episcopal de la Iglesia de Suecia y de la Iglesia presbiteriana de Estados Unidos. No hubo respuestas oficiales de las Iglesias ortodoxas u Ortodoxas orientales.

13. Algunas respuestas provinieron de comisiones ecuménicas (por ejemplo, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Nacional de Iglesias de Cristo en los Estados Unidos) y de Consejos de Iglesias locales y nacionales (por ejemplo, el Consejo de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda, Iglesias unidas en Inglaterra, Líderes de la Iglesia de West Yorkshire). Algunas instituciones académicas (por ejemplo, *Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes; Ökumenische Arbeitsgruppe «Ut Unum Sint» Schweiz*) enviaron reacciones, al igual que algunas comunidades ecuménicas (por ejemplo, la Asociación de Familias Intereclesiales; la Comunidad Iona) y grupos teológicos *ad hoc* (como el grupo de Farfa Sabina). Teólogos singulares de diversas tradiciones eclesiales han publicado una rica variedad de artículos y monografías en respuesta – con ocasión– a la petición del Papa Juan Pablo II. De entre ellos hubo un número significativamente elevado de autores católicos.

14. Como respuesta e inspirados por la petición del Papa, se organizaron varios simposios y seminarios teológicos, en los que participaron representantes de diversas Iglesias. En el Vaticano tuvieron lugar dos conferencias: en 1996, la Congregación para la Doctrina de la Fe organizó un simposio sobre “El Primado del Sucesor de Pedro”, a partir del cual la Congregación publicó un texto titulado “Consideraciones” en 1998; y en 2003 el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos organizó un simposio titulado “El Ministerio petrino: católicos y ortodoxos en diálogo”. Se organizaron muchos otros simposios a nivel local, cuyas actas contienen importantes contribuciones ecuménicas sobre la cuestión de la primacía que han sido retomadas y desarrolladas en los diálogos ecuménicos. Teólogos individuales de muchas tradiciones –incluidos algunos ortodoxos– también han publicado una rica variedad de artículos y monografías en respuesta a la solicitud del

Papa Juan Pablo II. Sin embargo, ante la imposibilidad de incluirlos a todos, y convencidos de que el diálogo entre Iglesias es el contexto adecuado para esta reflexión, este documento se limita a los diálogos teológicos y a las respuestas a *Ut unum sint*.

## 1.2. DIÁLOGOS TEOLÓGICOS

15. Muchos diálogos teológicos han discutido la cuestión de la primacía papal, a veces de manera profunda y completa. Los siguientes párrafos ofrecerán una visión general de los documentos de diálogo teológico dedicados total o parcialmente a la cuestión del primado. Haciendo honor a la amplia invitación formulada por el Papa Juan Pablo II en *Ut unum sint* y confirmada por los sucesivos Papas, este documento, al igual que el documento de trabajo de 2001, se basa en una amplia variedad de documentos, teniendo en cuenta las reflexiones realizadas en los diálogos oficiales internacionales y nacionales cuyos miembros son nombrados por las Iglesias y también por grupos de diálogo no oficiales. Si bien se reconoce el diferente estatus de estos diálogos, y particularmente el mayor peso de los diálogos internacionales oficiales, este documento ha seguido el mismo criterio por las siguientes razones: (1) los diálogos oficiales, al igual que los no oficiales, reflejan la posición de las propias comisiones, y no necesariamente la posición oficial de las Iglesias involucradas, ya que el proceso de su recepción aún no ha terminado (a este respecto, las respuestas y reacciones oficiales a estos textos también ofrecen importantes luces); (2) los diálogos nacionales a menudo han ofrecido contribuciones más amplias al debate: por ejemplo, mientras que el diálogo internacional luterano-católico dice muy poco sobre este tema, el diálogo de Estados Unidos le dedicó dos documentos completos (y el diálogo internacional elogió y recomendó su trabajo (véase más adelante §22); (3) en un documento que subraya la importancia de la sinodalidad hubiera sido paradójico descuidar el diálogo liderado por las conferencias episcopales; (4) los diálogos no oficiales han estado a la vanguardia en la apertura de nuevas perspectivas: hasta ahora sólo se ha llevado a cabo una extensa investigación hermenéutica del Vaticano I mediante diálogos no oficiales; (5) la recepción de algunos

documentos de diálogos no oficiales por parte de la comunidad académica y ecuménica, a veces más allá de los documentos de diálogo oficiales, da fe de su valor y autoridad; (6) la invitación emitida por el Papa Juan Pablo II fue muy amplia (“todos los pastores de la Iglesia y sus teólogos”) y no estuvo dirigida únicamente a diálogos internacionales oficiales. Por supuesto, las preocupaciones, énfasis y conclusiones de estos diferentes diálogos varían según las diferentes eclesiologías de las confesiones involucradas, como se refleja en la elección de la terminología, prefiriendo algunos hablar de “primacía universal”, otros de “ministerio papal”, “ministerio petrino”, “función petrina” u “Obispo de Roma”, cada uno de los cuales tiene diferentes matices. Por ejemplo, la expresión “ministerio petrino” generalmente no se utiliza en el diálogo ortodoxo-católico, mientras que la noción de Pentarquía, familiar en el pensamiento ortodoxo, tiene menos relevancia para los interlocutores de diálogo occidentales.

16. Desde 2006, la labor de la Comisión Internacional Mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa (**en su conjunto**) se ha centrado en la cuestión de la relación entre primado y sinodalidad. El quinto documento de la Comisión (Rávena, 2007), cuyo borrador inicial fue elaborado ya en 1990, es una reflexión sistemática sobre este tema, titulado *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la Naturaleza sacramental de la Iglesia: Comunión eclesial, Conciliaridad y Autoridad*, con todo un capítulo sobre el primado y la sinodalidad a nivel universal. El sexto documento, titulado *Sinodalidad y Primacía durante el Primer Milenio: hacia una comprensión común al sde la Unidad de la Iglesia* (Chieti, 2016), es una lectura común de la articulación de estos dos principios en el primer milenio, incluyendo importantes consideraciones sobre la posición y el papel del Obispo de Roma durante ese período. El séptimo documento, titulado *Primado y sinodalidad en el segundo milenio y hoy* (Alejandría, 2023), extiende esta lectura común al período de alienación y separación entre Oriente y Occidente, y al reciente acercamiento entre nuestras Iglesias.

17. Algunas comisiones nacionales ortodoxas-católicas también han dedicado documentos importantes a la cuestión de la

primacia. En 1986 la Consulta teológica Ortodoxa-Católica de América del Norte publicó documento titulado *La Apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia*, en el que se abordó por primera vez la cuestión del primado y la “petrinidad”. En 1989 la *Declaración de Acuerdo sobre Conciliaridad y Primacia en la Iglesia* fue la primera declaración conjunta ortodoxa-católica enteramente dedicada a este tema. Esta comisión, en 2010 publicó un documento titulado *Pasos hacia una Iglesia reunificada: esbozo de una visión católica-ortodoxa para el futuro*, prestando especial atención al papel del obispo de Roma en un cristianismo reconciliado. En 1991, el Comité Conjunto para el diálogo teológico Católico-Ortodoxo en Francia publicó un estudio conjunto sobre *El Primado romano en la comunión de las Iglesias*. Más recientemente, en 2018, el Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico de San Ireneo, un diálogo internacional no oficial, publicó un extenso estudio titulado *Servir la comunión. Repensar la relación entre primado y sinodalidad*, abordando este tema desde perspectivas hermenéuticas, históricas y sistemáticas.

18. El diálogo teológico con las **Iglesias Ortodoxas Orientales** también ha abordado la cuestión de la primacia. Los dos primeros documentos de la Comisión Internacional Mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales, respectivamente sobre *Naturaleza, Constitución y Misión de la Iglesia* (2009), y sobre *El ejercicio de la Comunión en la vida de la Iglesia primitiva y sus implicaciones para nuestra búsqueda de la Comunión hoy* (2015) se refieren a la cuestión de la primacia a nivel universal. Los diálogos teológicos bilaterales con las Iglesias ortodoxas orientales también han dado lugar a importantes declaraciones sobre este tema, en particular con la Iglesia Copta Ortodoxa (*Principios para guiar la búsqueda de la Unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa*, 1979) y con la Iglesia ortodoxa Siro-Malankar. (*Declaración Conjunta sobre el Episcopado y el Ministerio Petrino*, 2002).

19. Ya en 1968, la *Relación de Malta* de la Comisión preparatoria mixta **Anglicano-Católica** Romana identificó la autoridad y el primado petrino como una de las tres áreas de estudio que

deberían abordarse en el diálogo ecuménico. La primera Comisión internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC I) abordó este tema en su tercera declaración de acuerdo *Autoridad en la Iglesia I* (1976), que estableció un entendimiento común de las bases de la autoridad en la Iglesia y de su práctica conciliar y primacial. En 1981, ARCIC publicó dos documentos más sobre la autoridad. El primero, titulado *Autoridad en la Iglesia: Aclaración*, respondió a varias críticas de la *Autoridad I*. El segundo, *Autoridad en la Iglesia II*, abordó cuatro áreas teológicamente controvertidas identificadas en la *Autoridad I*, a saber: los textos bíblicos petrinus, *ius divinum*, jurisdicción, e infalibilidad. En su segunda fase (ARCIC II), la comisión volvió a abordar la cuestión de la autoridad y publicó su declaración de acuerdo a raíz de *Ut unum sint. El don de la autoridad* (1999) examinó el ministerio del Obispo de Roma en el contexto del colegio episcopal y propuso que se había alcanzado un acuerdo suficiente para permitir que el primado universal del Obispo de Roma fuera ofrecido y recibido incluso antes de que las dos comuniones estuvieran en plena comunión. Con el mandato de examinar “la Iglesia como comunión, local y universal”, ARCIC III también ha abordado este tema. en su primera Declaración de acuerdo, *Caminando juntos por el camino: aprendiendo a ser Iglesia - Local, Regional, Universal* (2018), que emplea por primera vez el método de ecumenismo receptivo, cada tradición se pregunta dónde están fallando o están deterioradas sus propias estructuras de comunión, incluida la primacía y la sinodalidad a nivel universal, y qué se puede aprender de la práctica de su interlocutor en el diálogo.

20. Los diálogos nacionales anglicano-católicos (ARC) también han considerado estos temas. En respuesta a una solicitud directa de ARCIC, la ARC inglesa produjo *Algunas Notas sobre indefectibilidad e infalibilidad* en 1974. ARC-USA emitió su *Informe de acuerdo sobre la Iglesia local/universal* en 1999. El informe identificó cinco “cuestiones de división” entre las que se encontraban “La primacía y el Obispo de Roma” y “El Equilibrio entre la Iglesia Local y la Iglesia Universal”. ARC Canadá emitió una breve *Declaración de acuerdo sobre la infalibilidad* en 1992.

21. Hasta ahora, la Comisión Internacional **Luterano-Católica** para la unidad ha abordado este problema sólo en raras ocasiones y siempre dentro de otras áreas de investigación<sup>10</sup>. Aunque todavía está pendiente un estudio detallado, los documentos de diálogo existentes, sin embargo, ofrecen una gama de importantes declaraciones fundamentales sobre la primacía papal, identificando acuerdos y expresando reservas. Varios párrafos importantes se encuentran en *El Evangelio y la Iglesia* (Relación de Malta, 1972), que describen la controversia, afirman la necesidad y las consecuencias de un consenso, así como las condiciones *sine qua non* bajo las cuales el oficio petrino podría ser aceptado. Históricamente, éste fue el primer documento oficial de diálogo ecuménico en el que se abordaron algunos aspectos de la cuestión de la primacía papal, de ahí su importancia. En *El Ministerio en la Iglesia* (1981), la comisión dedicó un capítulo entero a “El ministerio y servicio episcopal para la unidad universal de la Iglesia” (67-73).

22. En 2006, el diálogo internacional elogió y recomendó el trabajo ya realizado por diferentes diálogos locales luterano-católicos sobre este tema. De hecho, la primacía se convirtió en un tema de estudio independiente por primera vez en el Diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos, con sus dos documentos sobre la primacía papal: *Diferentes actitudes hacia la primacía papal* (1973) *Autoridad de enseñanza e infalibilidad en la Iglesia* (1978) (que representa uno de los estudios más avanzados sobre el tema). El diálogo ofrece una justificación bíblica del ministerio petrino, un análisis del papado establecido de *iure divino* y explora las consecuencias prácticas de las diferencias entre católicos y luteranos en lo que respecta, en particular, a la cuestión del primado de jurisdicción. En 2004, la misma comisión publicó una Declaración de Acuerdo titulada *La Iglesia como koinonía de salvación, sus estructuras y ministerios* que reflexiona también sobre el ministerio

---

10 Vale la pena señalar que hay dos tratados doctrinales importantes en la Tradición luterana sobre el papado: los *Artículos de Esmalcalda* (el artículo cuarto), 1537; y el *Tratado sobre el poder y la primacía del Papa*, 1537, *El Libro de la Concordia. Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Eds), Fortress Press, Minneapolis 2000.

universal en la Iglesia a la luz de una eclesiología *koinonía*. En 2015, el Comité de asuntos ecuménicos e interreligiosos de la Conferencia de Obispos católicos de los Estados Unidos y la Iglesia evangélica luterana en América publicaron una declaración titulada *Declaración sobre el Camino. Iglesia, ministerio y eucaristía*, identificando un consenso sobre algunas cuestiones eclesiológicas a partir de documentos anteriores, en particular en lo que respecta al ministerio de la unidad en el nivel universal.

23. Otros diálogos nacionales oficiales también han tratado el tema. En 1988, el Diálogo sueco Luterano-Católico publicó un documento titulado *El oficio del Obispo*, que incluye una sección sobre “La colegialidad de los obispos en torno al oficio de Pedro”. En 2000, el Grupo de Trabajo Bilateral entre la Conferencia de Obispos alemanes y el Consejo eclesiástico de la Iglesia evangélica luterana unida de Alemania [Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch - Lutherischen Kirche Deutschlands] publicó el documento *Communio sanctorum. La Iglesia como Comunión de los Santos*, reflexionando sobre el ministerio petrino a partir de conocimientos bíblicos, históricos y sistemáticos. En 2007, el Diálogo Luterano-Católico en Australia publicó un informe titulado *El ministerio de supervisión: El oficio del Obispo y presidente en la Iglesia*, con algunas reflexiones sobre el papel del Obispo de Roma entre sus compañeros obispos, y en 2016, acordó una declaración conjunta enteramente dedicada al tema, cuyo título es: *El ministerio petrino en una nueva situación*, haciendo referencia a la “nueva situación” mencionada por Juan Pablo II en *Ut unum sint* (UUS95). El Grupo de Diálogo Católico-Luterano para Suecia y Finlandia, en su documento de 2009, *Justificación en la vida de la Iglesia*, también dedicó una sección a “El ministerio de Pedro: un servicio a la plenitud y la unidad” (313-328). En 2017, la Comisión de Diálogo Luterano-Católico para Finlandia publicó un informe titulado *Comunión en crecimiento: Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio*, dedicando un capítulo a “El ministerio petrino” (348-355).

24. Comisiones no oficiales también han hecho contribuciones significativas a la reflexión. El *Groupe des Dombes*, que incluye a

Católicos, Luteranos y Reformados, publicó en 1985 un documento sobre *El ministerio de comunión en la Iglesia universal*, destacando las dimensiones comunitarias, colegiadas y personales de tal ministerio, desde puntos de vista histórico, bíblico y teológico. En 2014, el mismo grupo publicó *Un solo Maestro: la autoridad doctrinal en la Iglesia*, en el que varios capítulos están dedicados a una interpretación del dogma de la infalibilidad. En 2009, respondiendo a la invitación de *Ut unum sint*, el Grupo Farfa Sabina acordó un documento titulado *Comunión de las Iglesias y ministerio petrino: Convergencias luterano-católicas* (2009), que revisa, en particular, el contexto y el contenido teológico de las enseñanzas del Vaticano I en el marco de la *communio ecclesiarum*.

25. El Diálogo **Reformado**-Católico, aunque todavía no ha abordado directamente la cuestión del ministerio petrino, ha dedicado algunos capítulos a cuestiones relacionadas como la colegialidad (*La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, 1977, 102) y el concepto de infalibilidad. (*Hacia una comprensión común de la Iglesia*, 1990, 39–42), proponiendo un estudio más extenso de este tema en el futuro (id., 144).

26. En 1986, la Comisión Internacional **Metodista**-Católica (MERCIC) publicó *Hacia una declaración sobre la Iglesia*, en el que examinaba los textos escriturísticos petrinos, el desarrollo de la primacía del obispo de Roma en la Iglesia primitiva, la jurisdicción del obispo de Roma y la enseñanza autorizada. La comisión volvió a abordar este tema en su documento *Dios en Cristo que reconcilia* (2022), que pregunta si el oficio petrino puede verse como un ministerio reconciliador en lugar de un obstáculo para la reconciliación.

27. En 2009, la Comisión Internacional de Diálogo Católico-**Veterocatólico** publicó el documento *La Iglesia y la comunión eclesial*, en el que se dedica un capítulo a “El ministerio del Papa para la unidad de la Iglesia y su mantenimiento en la verdad” y otro a las “concepciones católicas antiguas sobre la forma de una posible comunión eclesial”. En un apéndice, ofrece extractos de documentos sobre el ministerio petrino elaborados por la Unión de Utrecht con otros socios ecuménicos. En 2016, este documento se amplió con algunas adiciones (“Ergänzungen”) y se publicó en 2017. Las antiguas

Iglesias católicas de la Unión de Utrecht consideran estos documentos como la primera respuesta oficial de los veterocatólicos a *Ut unum sint*. La *Declaración Conjunta sobre la Unidad* (2006) entre la Conferencia de Obispos católicos de Estados Unidos y la Iglesia católica nacional polaca, una antigua Iglesia católica pero que ya no es miembro de la Unión de Utrecht, admitió por primera vez a cristianos occidentales no católicos a la comunión eucarística católica, incluso sin acuerdo sobre la cuestión del primado del obispo de Roma.

28. Otros diálogos bilaterales con comuniones cristianas occidentales, aunque no abordan directamente la primacía, abordan la cuestión de diversas maneras: refiriéndose a ella indirectamente mientras tratan la relación entre la Iglesia local y universal (**Evangélicos**, *Iglesia, evangelización y los vínculos de koinonia*, 2002, 30-35; **Pentecostales**, *Perspectivas de la koinonia*, 1989, 82); ofreciendo una visión general de los desacuerdos (**Bautistas**, *La Palabra de Dios en la vida de la Iglesia*, 2010, 198; **Menonitas**, *Llamados juntos a ser constructores de paz*, 2003, 105, 109, 110), o indicándolo como tema para futuros trabajos (**Discípulos**, *La Iglesia como comunión en Cristo*, 1992, 53d).

29. La cuestión del primado también se ha abordado a nivel multilateral. En 1993, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias propuso “comenzar un nuevo estudio sobre la cuestión de un ministerio universal de unidad de los cristianos” (*Documento de Fe y Constitución*, núm. 166, 243). El borrador, titulado *La naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), fue el primer texto de Fe y Constitución que reconoció abiertamente la necesidad de abordar la cuestión de la primacía papal, reconociendo la convicción católica de que este ministerio debe servir a la unidad de toda la Iglesia. El texto de convergencia de 2013 titulado *La Iglesia: hacia una visión común* abordó la cuestión al final del capítulo titulado “La Iglesia: creciendo en comunión” (CVVC 54-57). El grupo de trabajo conjunto entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica publicó en 1990 el documento, *La Iglesia: local y universal*, que reflexiona, en particular, sobre las estructuras canónicas de la comunión y el oficio del papado (42-47).

30. Algunas respuestas y comentarios de Iglesias u organismos ecuménicos indican el nivel de recepción de estos documentos. Por ejemplo, las respuestas oficiales a ARCIC I de la Conferencia de Lambeth (1988) y la Iglesia católica (1991); las respuestas del Comité nacional alemán de la Federación luterana mundial al documento americano *Declaración sobre el Camino* (2017) y al informe finlandés titulado *Comunión en crecimiento: Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2019); la respuesta del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa al Documento de Rávena, titulado *Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema del primado en la Iglesia universal* (2013); así como las respuestas de la Consulta Teológica Ortodoxa-Católica de América del Norte a los documentos de Rávena y Chieti (2009 y 2017); La respuesta de ARC-USA a *El don de la autoridad* (2003); La respuesta de ARC Canadá *Réplica a la respuesta del Vaticano al Informe final de la ARCIC* (1993) y *la Respuesta a El don de la Autoridad* (2003), proponiendo una Declaración Conjunta, inspirada en la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*, estableciendo un consenso básico sobre la autoridad. y el ministerio del Obispo de Roma (4.1).

### 1.3. UN INTERÉS RENOVADO Y UN ESPÍRITU ECUMÉNICO POSITIVO

31. De este panorama de las respuestas y los acuerdos de diálogo se puede concluir que la cuestión de la primacía papal ha sido intensamente debatida en casi todos los contextos ecuménicos durante las últimas décadas: en total, unas 30 respuestas y 50 documentos de diálogo se dedicaron, al menos parcialmente, al tema. Los diálogos teológicos, así como las respuestas a la encíclica *Ut unum sint* (muchas de ellas refiriéndose implícita o explícitamente a los resultados de estos diálogos teológicos), evidencian un espíritu ecuménico nuevo y positivo al discutir esta cuestión. En su encíclica, el Papa Juan Pablo II ya se había referido a este nuevo clima, señalando que “después de siglos de amargas controversias, las demás Iglesias y Comunidades eclesiales miran cada vez más con nuevos ojos este ministerio de unidad” (*UUS* 89 y nota a pie de página 149). Mencionando la recomendación de Fe y Constitución de 1993 (ver

arriba §29), afirmó: “Es igualmente significativo y alentador que esta cuestión [del primado del Obispo de Roma] aparece como un tema esencial no sólo en los diálogos teológicos que la Iglesia católica mantiene con otras Iglesias y Comunidades eclesiales, sino también, de manera más general, en el movimiento ecuménico en su conjunto” (UUS 89). Esta percepción de un nuevo espíritu ecuménico fue compartida recientemente también por la Comisión de Fe y Constitución: “En los últimos años, el movimiento ecuménico ha ayudado a crear un clima más conciliador en el que se ha discutido un ministerio al servicio de la unidad de toda la Iglesia” (FO 2013 TCTCV, 55).

#### 1.4. UNA LECTURA TEOLÓGICA DE NUESTRAS RELACIONES

32. La reflexión teológica sobre el primado no puede referirse sólo a las diferencias dogmáticas del pasado, sino que también debe reflexionar sobre la vida presente de nuestras Iglesias: sus desarrollos, desafíos y relaciones internas. En cuanto a la vida interna de la Iglesia católica, la práctica renovada del Sínodo de los Obispos o el énfasis del Papa Francisco en el título de “Obispo de Roma”, entre otros aspectos de la reforma, son ecuménicamente significativos. Las relaciones entre nuestras Iglesias en todas sus dimensiones son también un “*locus theologicus*” privilegiado. Como afirmó Juan Pablo II en *Ut unum sint*, “reconocer nuestra fraternidad [...] es algo mucho más que un acto de cortesía ecuménica; constituye una declaración eclesiológica básica” (UUS42). En este sentido, el “diálogo de amor” y el “diálogo de la vida” no deben entenderse sólo como una preparación al “diálogo de la verdad”, sino como una teología en acción, capaz de abrir nuevas perspectivas eclesiológicas<sup>11</sup>. Como afirmó el Papa Francisco, al recibir a los miembros de la Comisión mixta internacional para el Diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales: “Por tanto, el ecumenismo teológico debe reflexionar no sólo sobre las diferencias dogmáticas que surgieron en el pasado, sino también sobre la

---

11 Como afirma el metropolitano Melitón (Chatzis) de Calcedonia: “Amándonos unos a otros y dialogando en la caridad, hacemos teología, o más bien construimos teológicamente”, *Proche-Orient Chrétien* 18 (1968), p. 361.

experiencia presente de nuestros fieles. En otras palabras, el *diálogo sobre doctrina* debe adaptarse teológicamente al *diálogo de la vida* que se desarrolla en las relaciones locales y cotidianas entre nuestras Iglesias; las cuales constituyen un auténtico y propio *lugar teológico*<sup>12</sup>. En un momento en el que las relaciones entre las Iglesias se intensifican, parece más necesario que nunca releer teológicamente esta vida de relaciones, desarrollando una “teología del diálogo del amor”, y cumpliendo así las palabras atribuidas al Patriarca Atenágoras en 1964: “Los cabezas de la Iglesia actúan, los teólogos explican”. Ejemplos merecedores de tal reflexión teológica podrían incluir iniciativas recientes como la reunión de jefes de Iglesias en Bari en 2018, la visita conjunta a Lesbos del Papa Francisco, el Patriarca ecuménico Bartolomé y el Arzobispo Jerónimo II en 2016, la referencia a las enseñanzas del Patriarca Bartolomé en la encíclica *Laudato si*, el retiro espiritual para líderes de Sudán del Sur organizado por el Papa Francisco y el Arzobispo Justin Welby en 2019, la Peregrinación Ecuménica de Paz a Sudán del Sur del Papa Francisco, el Arzobispo Justin Welby y el Reverendo Iain Greenshields en 2023, o la Vigilia ecuménica de Oración “Juntos. Encuentro del Pueblo de Dios” celebrada en la Plaza de San Pedro en 2023, en vísperas de la XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos.

## 2. CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

33. Las contribuciones teológicas sobre la naturaleza y el ejercicio del primado papal obviamente varían según los antecedentes confesionales de sus autores. Sin embargo, cuatro cuestiones teológicas fundamentales resurgen constantemente en diversas formas y grados: los fundamentos bíblicos del ministerio petrino; el *ius divinum*; el primado de jurisdicción; y la infalibilidad. Estas cuatro cuestiones fueron identificadas, en particular, en ARCIC 1976, 24; ARCIC 1981; MERCIC 1986, 39-75. En la forma en que se abordan

---

12 Papa Francisco, *Discurso a los miembros de la Comisión Internacional Mixta para el Diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales*, 23 de junio de 2022.

estas cuestiones pueden identificarse algunos enfoques y énfasis nuevos.

## 2.1. FUNDAMENTOS ESCRITURÍSTICOS

34. Tanto la teología ortodoxa como la protestante tradicionalmente han cuestionado la interpretación católica de los “textos petrinos” del Nuevo Testamento, en particular la forma directa en que la Iglesia católica relacionaba el ministerio del Obispo de Roma con la persona y la misión de Pedro. Cuestionaron especialmente la comprensión católica de algunas referencias bíblicas, como Mateo 16, 17-19 y Juan 21,15 ss.

### 2.1.1. UNA LECTURA RENOVADA DE LOS “TEXTOS PETRINOS”

35. La exégesis contemporánea ha abierto nuevas perspectivas para una lectura ecuménica de los “textos petrinos” (ver L-C US 1973, 9-13; ARCIC 1981, 2-9; Dombes 1985, 96-107; L-C Aus 2016, 23-42). Los diálogos teológicos han desafiado las lecturas confesionales del Nuevo Testamento<sup>13</sup>. El diálogo luterano-católico alemán sostiene que en la teología luterana contemporánea, “el examen exegético de la figura de Pedro en el Nuevo Testamento, así como del papel del apóstol Pablo, ha permitido ver de un modo nuevo el significado de una responsabilidad personal por la comunión y la unidad de la Iglesia” (L-C Germ 2000, 183). De hecho, los diálogos han facilitado un redescubrimiento exegético de la preeminencia de Pedro entre los apóstoles durante el ministerio de Jesús, así como en la Iglesia postpascual. Simón Pedro tenía una posición especial entre los doce: constantemente es nombrado primero en las listas y llamado “primero” (Mt 10, 2); está entre los primeros llamados (Mt 5, 18; Jn 1, 42); a veces se le presenta como portavoz de los demás discípulos (Mt 16, 16; Hechos 2, 14); es nombrado como el primero de

---

13 Un buen ejemplo de tal lectura confesional se encuentra en el *Tratado luterano sobre el poder y la primacía del Papa*, 1537, op. cit., p. 332-340, que pasó a formar parte de los escritos confesionales compilados en el *Libro de la Concordia* (1580).

los testigos apostólicos de Jesús resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34); es el destinatario de las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 18); es el confesor y predicador de la verdadera fe (Mt 16, 16; Hechos 2) y portador de un único ministerio de unidad (Jn 21, Lc 22, 32). El diálogo internacional Reformado-Católico también pudo reconocer “que en el Nuevo Testamento se da un testimonio del ministerio especial dado por Cristo a los Doce, y a Pedro dentro de ese círculo de Doce” (R-C 1977, 95). A partir de este redescubrimiento, otros cristianos han adquirido una nueva apreciación de la analogía que se ha establecido entre el papel de Pedro entre los apóstoles y el del obispo de Roma entre sus compañeros obispos (cf. *LG* 22). Esta analogía permitió a la ARCIC I afirmar: “Es posible pensar que un primado del Obispo de Roma no es contrario al Nuevo Testamento y es parte del propósito de Dios sobre la unidad y la catolicidad de la Iglesia, admitiendo al mismo tiempo que los textos del Nuevo Testamento no ofrecen base suficiente para esto” (ARCIC 1981, 6-7). En el mismo espíritu, el diálogo Luterano-Católico alemán reconoció que: “Las declaraciones en el Nuevo Testamento sobre Pedro muestran que la Iglesia primitiva combinó en la figura de Pedro las funciones de un ministerio docente y pastoral que se refieren a todas las comunidades y que esto facilita particularmente su unidad. Aquí radica el desafío actual de pensar juntos en nuestro trabajo ecuménico de una manera totalmente nueva sobre un ministerio petrino para toda la iglesia” (L-C Alem 2000, 163).

36. Los católicos también han sido desafiados a reconocer y evitar una proyección anacrónica de todos los desarrollos doctrinales e institucionales relacionados con el ministerio papal en los “textos petrinos”, y a redescubrir una diversidad de imágenes, interpretaciones y modelos en el Nuevo Testamento. En primer lugar, han recuperado una imagen más completa de Pedro. Como señala Juan Pablo II en *Ut unum sint* (90-91), Pedro no fue sólo la “roca” nombrada por Jesús (Mt 16, 18; Juan 1, 42; Marcos 1, 42); sino también un pescador misionero (Lc 5, Jn 21); testigo y mártir (1 Cor 15, 5; cf. Jn 21, 15-17; 1 Pe 5, 1); un ser humano débil, un pecador arrepentido, reprendido por Cristo y enfrentado por Pablo (Mc 8, 33; Mt 16, 23; Mc 14, 31, 66-72; Jn 21, 15-17; Gál 2, 5). Juan Pablo II concluye: “Es justamente como si, con el telón de fondo de la debilidad humana

de Pedro, se hizo plenamente evidente que su ministerio particular en la Iglesia deriva enteramente de la gracia” (*UUS*91).

37. Los católicos han adquirido una nueva conciencia de las diferentes interpretaciones de los “textos petrinus”, en particular de Mateo 16, 17-19. Como ha demostrado el *Grupo de les Dombes*: “Desde el momento en que aparecen en la literatura patristica, a principios del siglo III, las interpretaciones de Mateo 16, 17-19 son múltiples: aplican la palabra dirigida por Jesús a Pedro, ya sea a todo cristiano a causa de su fe, o a todos los apóstoles y a sus sucesores, los obispos, ya sea finalmente a la persona del apóstol Pedro, ya sea porque él mismo es el fundamento de la Iglesia, ya porque su confesión de fe es el fundamento de la Iglesia. Pero nunca se olvida que la primera piedra sobre la que se construye la Iglesia es el mismo Cristo” (Dombes 1985, 96). Una lectura ecuménica de Mateo 16, 17-19 no se opone a estas interpretaciones, pero resalta tres dimensiones complementarias en la confesión de fe de la Iglesia: una dimensión comunitaria, una dimensión colegial y una dimensión personal (id., 103).

38. Los católicos han redescubierto una diversidad de *liderazgo* en el Nuevo Testamento, ya que “la responsabilidad del liderazgo pastoral no estaba restringida a Pedro” (ARCIC 1981, 4; véase también ARCIC 2018, 34). Por ejemplo, la expresión “atar y desatar” usada en Mateo 16, 19 para Pedro, aparece nuevamente en Mateo 18, 18 en la promesa hecha por Cristo a todos los discípulos. De manera similar, el fundamento sobre el cual se construye la Iglesia está relacionado con Pedro en Mateo 16, 18, pero también con todo el cuerpo apostólico en otros textos (por ejemplo, Ef 2, 20). Aunque Pedro era el portavoz en Pentecostés, el encargo de proclamar el Evangelio a todo el mundo había sido previamente dado por el Cristo resucitado a los Once (Hch 1, 2-8). Además, Pedro no fue la única persona que ejerció un “ministerio de unidad” en la Iglesia primitiva: Pablo ejerció una función análoga para los ámbitos en los que extendió su actividad misionera, particularmente entre los gentiles, expresada como una “preocupación por todas las Iglesias” (2 Cor 11, 28, véase también Gal 2, 7-8; 1 Cor 9, 1); y Santiago, el hermano del Señor, en su epístola católica se dirige a las Doce Tribus

en la Diáspora (Sant 1, 1). Además, el Nuevo Testamento se refiere a la colaboración y la toma de decisiones compartida entre Pedro, Santiago y Juan, quienes fueron designados por Pablo como “columnas de la Iglesia” (Gal 2, 9), y a los demás Apóstoles y autoridades de la comunidad ( Gál 2, 7-9; 1 Cor 9, 1; Hech 15, 2).

39. Por último, los católicos también se han enfrentado a otras opiniones sobre la cuestión de la transmisión del ministerio petrino. Algunos diálogos teológicos reconocieron que “el Nuevo Testamento no contiene ningún registro explícito de una transmisión del *liderazgo* de Pedro; ni tampoco es muy clara la transmisión de la autoridad apostólica en general” (ARCIC 1981, 6). Si en los primeros capítulos de los Hechos la Iglesia de Jerusalén aparece como la Iglesia madre, “el Nuevo Testamento no dice en ninguna parte que otra Iglesia haya tomado el relevo de la de Jerusalén: la primacía de la Iglesia de Pedro y de Pablo, es decir, de Roma, es un hecho subsiguiente al Nuevo Testamento” (Dombes 1985, 117, véase también ARCIC 2018, 35 y 42).

#### 2.1.2. “EPISCOPÉ” O “MINISTERIO DE SUPERVISIÓN” A NIVEL UNIVERSAL

40. Si bien reconocen el lugar especial de Pedro entre los apóstoles, algunos diálogos han preferido enmarcar sus reflexiones sobre la autoridad en el concepto bíblico más amplio de *episcopé*. Este enfoque enfatiza lo que es común a todos los que ejercen el ministerio de *episcopé* antes de reconocer el surgimiento de un ministerio episcopal primacial, y un ejercicio distintivo de este ministerio a nivel universal (véase ARCIC 1981 5, 19). ARCIC I reconoció que el “patrón de los aspectos primacial y conciliar complementarios de la *episcopé* al servicio de la *koinonía* de las Iglesias debe realizarse a nivel universal” (ARCIC 1976, 23). “Las exigencias de la vida eclesial piden un ejercicio específico de *episcopé* al servicio de toda la Iglesia. En el modelo que se encuentra en el Nuevo Testamento, uno de los doce es elegido por Jesucristo para fortalecer a los demás para que permanezcan fieles a su misión y en armonía unos con otros” (ARCIC 1999, 46). La misma noción se utilizó en el diálogo

internacional Católico-Reformado: “Estamos de acuerdo en la necesidad de *episkopé* en la Iglesia, a nivel local (para el cuidado pastoral en cada comunidad), a nivel regional (para el vínculo de las comunidades entre sí), y en el nivel universal (para la guía de la comunión supranacional de las Iglesias)”, al tiempo que reconoce que “hay desacuerdo entre nosotros sobre quién es considerado *episkopos* en estos diferentes niveles y cuál es la función o papel del *episkopos*” (R-C 1990, 142).

### 2.1.3. AUTORIDAD COMO *DIAKONIA*

41. Basados en la exégesis contemporánea, los diálogos teológicos enfatizan que la autoridad y el servicio están estrechamente interrelacionados. Como ARCIC afirma: “De acuerdo con que la enseñanza de Jesús sobre la verdadera autoridad es servir y no dominar a los demás (Lc 22, 24ss), el papel de Pedro en el fortalecimiento de los hermanos (Lc 22, 32) es una autoridad de servicio” (ARCIC 1981, 6). El diálogo internacional Ortodoxo-Católico también insiste en que “el ejercicio de la autoridad realizado en la Iglesia, en el nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, debe ser, en todas sus formas y en todos los niveles, un servicio (*diakonia*) de amor, como lo fue el de Cristo” (O-C 2007, 14). Sin duda, “Jesucristo asocia este ser ‘primero’ con el servicio (*diakonia*): ‘Quien quiera ser el primero debe ser el último de todos y el servidor’ de todos’ (Mc 9, 35)” (O-C 2016, 4; véase también *UUS* 88).

42. La autoridad está, por tanto, indisolublemente unida al misterio de la cruz y a la *kénosis* de Cristo. Como afirma el Grupo San Ireneo, la autoridad en la Iglesia debe entenderse “como servicio al pueblo de Dios basado en el poder de la Cruz”, ya que “cualquier uso del poder en la Iglesia sólo tiene sentido si se ejerce según el modelo del crucificado. Como servicio y no como modo de dominar a los demás” (cf. Mc 10, 42-45 par; Jn 13, 1-17), un servicio que incluye “el deber de rendir cuentas a la comunidad en diferentes niveles”. En este sentido, el ejercicio de la autoridad debe ser modelado sobre el ejemplo kenótico de Cristo, “como un servicio que

incluye la voluntad de practicar la renuncia a uno mismo (“*kenosis*”, cf. Fil 2, 5-11; Mt 23, 8-12)” (San Ireneo 2018, 13).

#### 2.1.4. LA “FUNCIÓN PETRINA”

43. Teniendo en cuenta la dificultad de encontrar un fundamento inmediato para el ministerio del Obispo de Roma en el Nuevo Testamento, el diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos introdujo un concepto general de “función petrina”, que no está necesariamente ligado a una sede o persona en particular. Se define como “una forma particular de ministerio ejercido por una persona, titular de un oficio o de una Iglesia local con referencia a la Iglesia en su conjunto. Esta función petrina del ministerio sirve para promover o preservar la unidad de la iglesia simbolizando la unidad y facilitando la comunicación, la mutua asistencia o corrección recíproca y la colaboración en la misión de la Iglesia” (L-C US 1973, 4). Con respecto a las imágenes asociadas con Pedro en el Nuevo Testamento, este diálogo también afirmaba que: “Cuando se traza la ‘trayectoria’ de estas imágenes, encontramos indicios de un desarrollo de imágenes desde las más tempranas a las más tardías. Este desarrollo de imágenes no constituye la primacía en su sentido técnico posterior, pero se puede ver la posibilidad de una orientación en esa dirección, cuando está moldeada por factores que la favorecen en la Iglesia posterior” (L-C US 1973, 13).

#### 2.1.5. LOS “TEXTOS PETRINOS” EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

44. Algunos diálogos teológicos evidenciaron que la primacía del Obispo de Roma “no puede establecerse a partir de las Escrituras aislándolas de la tradición viva”, que desde muy temprano reconoció que la Sede Romana tiene una posición y un papel especial (véase MERCIC 1986, 55). El diálogo Luterano-Católico romano en Estados Unidos destacó que esta posición y papel dependían de la convergencia de “dos líneas paralelas”: “En el periodo posterior a la era del Nuevo Testamento, dos líneas paralelas de desarrollo tendieron a realzar el papel del Obispo de Roma entre las Iglesias de

la época. Uno fue el desarrollo continuo de las diversas imágenes de Pedro que surgieron de las comunidades apostólicas; el otro resultó de la importancia de Roma como centro político, cultural y religioso” (L-C US 1973, 15). Como ciudad capital del Imperio, la importancia estratégica de Roma para la misión mundial del cristianismo ya fue reconocida en los tiempos del Nuevo Testamento (cf. Hch 19, 21; 25, 25). Por lo tanto, la comunidad cristiana de Roma rápidamente adquirió importancia, como lo demuestra el hecho de que Pablo buscó el apoyo de la Iglesia romana en su predicación del Evangelio (véase MERCIC 1986, 52). La preeminencia de Roma como lugar donde Pedro y Pablo tenían sus tumbas, estableció la sede de Roma como Iglesia apostólica de singular importancia. Como afirma ARCIC: “La Iglesia de Roma, la ciudad en la que Pedro y Pablo enseñaron y fueron martirizados, llegó a ser reconocida como poseedora de una responsabilidad única entre las Iglesias: se consideraba que su obispo desempeñaba un servicio especial en relación con la unidad de las Iglesias, y en relación con la fidelidad a la herencia apostólica, ejerciendo así entre sus compañeros obispos funciones análogas a las atribuidas a Pedro, cuyo sucesor se decía que era el obispo de Roma” (ARCIC 1981, 6).

45. En la Iglesia latina el martirio y entierro de Pedro en Roma fue la base de la aplicación de los “textos petrinus” al obispo de Roma desde principios del siglo III (véase Tertuliano, *De Pudicitia* 21, *Præscriptionibus adversus Hæreticos* 22, 4). Según el Grupo de Les Dombes: “La referencia a textos escriturísticos que resaltan el papel de Pedro aparece en la Iglesia primitiva como un fenómeno secundario frente a una práctica primaria” (Dombes 1985, 22). Con León I (440-461), la correlación entre el obispo de la Iglesia romana y la imagen de Pedro, que ya había sido insinuada por algunos de sus predecesores, se volvió plenamente explícita. Según León, Pedro continúa su tarea de anunciar la fe a través del Obispo de Roma, y el predominio de Roma sobre otras Iglesias deriva de la presencia de Pedro en sus sucesores, los obispos de la Sede romana (véase León, *Epístola* 98). Algunos ven esta convicción respaldada por los obispos en el Concilio de Calcedonia al aprobar el *Tomo* de León a Flaviano: “Ésta es la fe de los padres; ésta es la fe de los apóstoles; ésta es la fe de todos nosotros; Pedro ha hablado por boca de

León” (citado en MERCIC 1986, 53). Otros observan que el *Tomo* de León fue aceptado porque se consideró coherente con la enseñanza de Cirilo de Alejandría, es decir, con la tradición apostólica y patristica: “El Concilio también tuvo cuidado de subrayar el acuerdo de León con Cirilo: ‘León enseñó piadosa y verdaderamente, así enseñó Cirilo’” (San Ireneo 2018, 7. 6). Sin embargo, a partir de este momento el factor decisivo para la Iglesia católica en la comprensión de la posición especial y el papel de la Sede romana fue la relación del Obispo de Roma con Pedro: “La eclesiología ‘petrino-romana’ desempeñará un papel determinante en la orientación posterior de la doctrina “católica”” (Dombes 1985, 26). El diálogo internacional Ortodoxo-Católico describe este desarrollo teológico: “En Occidente, la primacía de la sede de Roma se entendió, particularmente a partir del siglo IV en adelante, con referencia al papel de Pedro entre los Apóstoles. La primacía del obispo de Roma entre los obispos fue poco a poco interpretada como una prerrogativa que le correspondía por ser sucesor de Pedro, el primero de los apóstoles. Esta comprensión no fue adoptada en Oriente, que tenía una interpretación diferente de las Escrituras y de los Padres sobre este punto” (O-C 2016, 16). El diálogo Luterano-Católico a lemán capta sucintamente el desarrollo occidental: “En lugar de un principio local (*sedes apostolica*), aparece un principio personal (*successor Petri*)” (L-C Germ 2000, 168).

46. De hecho, aunque reconocen el primer lugar de Roma en la *taxis*, los ortodoxos suelen dar menos peso doctrinal a sus conexiones petrinas. Esta posición se refleja en la declaración del diálogo Católico-Ortodoxo de América del Norte: “Roma fue afirmada como la primera sede sin referencia a la tradición petrina” (O-C US 2017). Los Ortodoxos suelen enfatizar la base política de la primacía de Roma, basándose en el canon 28 del Concilio de Calcedonia, que reconocía que “los padres con razón [...] otorgaron prerrogativas [*presbeia*] a la sede de la antigua Roma, ya que ésta es una ciudad imperial” (véase O-C 2016, nota al pie 11). En efecto, la objeción que hacen algunos de ellos no se refiere tanto a la primacía del Obispo de Roma ni a la primacía de Pedro en el Nuevo Testamento, sino a la combinación de ambos en la enseñanza católica.

47. Debe hacerse una mención especial a la lectura de los “textos petrinus” en la tradición siríaca, en muchos sentidos en consonancia con la comprensión latina, ya que Pedro fundó Iglesias tanto en Antioquía como en Roma, y por lo tanto los obispos de ambas Iglesias son considerados sus sucesores. En su *Declaración común sobre el episcopado y el ministerio petrino* (2002), la Comisión para el diálogo entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa Siro-Malankar declaró: “Según las Escrituras y la Tradición, Jesús confió a Pedro un ministerio especial. Jesús le dio el nombre de *Kepha* (Roca) y lo nombró cabeza, representante y portavoz de los doce apóstoles. Pedro y sus sucesores están dotados del ministerio de la unidad a nivel universal. En la Iglesia católica este ministerio lo ejerce el Obispo de Roma y en la Iglesia Siro-ortodoxa el Patriarca de Antioquía. Según la Iglesia siro-ortodoxa el Patriarca de Antioquía, como sucesor de Pedro, es el símbolo visible de la unidad y representa la Iglesia universal siro-ortodoxa” (4).

## 2.2. DE IURE DIVINO

48. El Vaticano I enseñó que el primado del Obispo de Roma fue instituido *de iure divino* (por derecho divino) y por tanto pertenece a la estructura esencial e irrevocable de la Iglesia (“*ex ipsius Christi Domini Institutione seu iure divino*”, *Pastor æternus* II). Otras Iglesias tradicionalmente impugnaron o rechazaron esta institución *de iure divino*. Las Iglesias orientales, si bien reconocieron una primacía de honor que corresponde al Obispo de Roma, consideraron que esta primacía era una cuestión de evolución histórica. Por ejemplo, haciendo referencia al teólogo del siglo XIV Nilus Cabasilas, el Patriarcado de Moscú, afirmó en 2013: “La primacía en el honor concedida a los obispos de Roma no es instituida por Dios sino por los hombres” (*Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema del primado en la Iglesia Universal*, 4). De manera similar, los teólogos protestantes que no rechazaron categóricamente la primacía papal, sin embargo, consideraron su institución como simplemente ‘*de iure humano*’ (por derecho humano) ya que no tiene sus raíces en las Escrituras. Por ejemplo, Philip Melancthon argumentó que, si el Papa “admitía el evangelio”, la “superioridad

del papado sobre los obispos” podría concederse *iure humano* (ver L-C US 2004, 74; L-C Aus 2016, 71). La reflexión ecuménica contemporánea ha aportado algunas posibilidades nuevas para superar esta oposición tradicional.

### 2.2.1. ACLARACIONES HERMENÉUTICAS

49. Algunos diálogos teológicos han reflexionado sobre el significado del término “derecho divino” (*ius divinum*). Los participantes católicos en el diálogo Luterano-Católico en los EE.UU. declararon: “En siglos anteriores se pensaba con bastante frecuencia que este término implicaba, en primer lugar, la institución mediante un acto formal del propio Jesús y, en segundo lugar, una atestación clara de ese acto por parte del Nuevo Testamento o por alguna tradición que se cree que se remonta a los tiempos apostólicos”. Por lo tanto, pudieron reconocer: “Dado que el ‘derecho divino’ se ha visto cargado de esas implicaciones, el término en sí no comunica adecuadamente lo que creemos acerca de la institución divina del papado” (L-C US, 1973). En un documento posterior, la misma comisión sostiene que “Las categorías de ley divina y humana deben ser reexaminadas y colocadas en el contexto del ministerio como servicio a la *koinonía* de la salvación” (L-C US 2004, 74). Como ha declarado ARCIC I, el *ius divinum* “no debe entenderse en el sentido de que la primacía universal como institución permanente fue fundada directamente por Jesús durante su vida en la tierra. El término tampoco significa que el primado universal sea una ‘fuente de la Iglesia’ como si la salvación de Cristo tuviera que ser canalizada a través de él. Más bien, debe ser signo de la *koinonía* visible que Dios quiere para la Iglesia y un instrumento a través del cual se realice la unidad en la diversidad. Es a un primado universal así previsto dentro de la colegialidad de los obispos y de la *koinonía* de toda la Iglesia a quien se le puede aplicar la calificación *iure divino*” (ARCIC 1981, 11). Si bien la respuesta católica oficial de 1991 a ARCIC I expresó reservas con respecto a esta comprensión, la Congregación para la Doctrina de la Fe utilizó una formulación similar en 1998, al decir que “el episcopado y la primacía, recíprocamente relacionados e

inseparables, son de institución divina”. (*La primacía del sucesor de Pedro en el Misterio de la Iglesia*, 6).

50. De manera similar, el diálogo Veterocatólico-Católico afirma: “Si por ‘oficio petrino’ se entiende un ministerio ejercido en una perspectiva universal por el Papa, al servicio de la unidad, la misión y la sinodalidad de las Iglesias locales dirigidas y representadas por sus obispos, entonces la teología veterocatólica también podría aceptar de hecho lo que significa el (para ellos extraño) término “derecho divino” en el sentido sugerido anteriormente (véase también A-RC/Authority II, 10-15)” (OC-C 2009, 47).

51. Basándose en la distinción entre el *esse* y el *bene esse* de la Iglesia, el diálogo internacional Luterano-Católico declaró en 1972: “La cuestión [...] que sigue siendo controvertida entre católicos y luteranos es si la primacía del Papa es necesaria para la Iglesia o si representa sólo una función fundamentalmente posible” (L-C 1972, 67). El Grupo Farfa Sabina expresó una idea similar al distinguir las cuestiones necesarias para el ser mismo y para la unidad de la Iglesia: “Aquí otra diferenciación podría resultar crucial: a saber, la diferencia entre lo que es necesario para el ser mismo de la Iglesia y lo que es necesario para la unidad de la Iglesia. Es cierto que tal diferenciación entre el ser y la unidad de la Iglesia también plantea dificultades, ya que la unidad pertenece a los atributos esenciales de la Iglesia: pertenece a su ser mismo. Sin embargo, la nueva apertura a una forma de primacía que se evidencia hoy en el ecumenismo casi nos obliga a hacer tal diferenciación” (Farfa 2009, 124).

## 2.2.2. ¿DE IURE DIVINO Y DE IURE HUMANO?

52. Las aclaraciones hermenéuticas ayudaron a poner en una nueva perspectiva la distinción entre “*de iure divino*” y “*de iure humano*”. El diálogo internacional Luterano-Católico, en el “Relación de Malta”, señaló que las dos nociones han sido separadas demasiado claramente: “Una mayor conciencia de la historicidad de la Iglesia, junto con una nueva comprensión de su naturaleza eclesiológica, requiere que en nuestros días los conceptos de *ius divinum* e *ius humanum* deba pensarse de nuevo... El *ius divinum* nunca puede

distinguirse adecuadamente del *ius humanum*. Tenemos *ius divinum* siempre sólo mediado a través de formas históricas particulares” (L-C 1972, 31). Según el diálogo Luterano-Católico en Estados Unidos, la primacía papal es a la vez “de iure divino” y “de iure humano”: ambas son parte de la voluntad de Dios para la Iglesia y mediada por la historia humana. Debido a esto, la primacía papal es teológicamente relevante y sujeta a adaptación. En las reflexiones de los participantes luteranos se afirma: “Sin embargo, hemos descubierto en nuestra discusión, a través de una serie de cuidadosas investigaciones históricas, que la distinción tradicional entre *de iure humano* y *de iure divino* no proporciona categorías utilizables para la discusión contemporánea sobre el papado. Por un lado, los Luteranos no quieren tratar el ejercicio del Ministerio universal como si fuera meramente opcional. Es la voluntad de Dios que la Iglesia tenga los medios institucionales necesarios para la promoción de la unidad del Evangelio. Por otro lado, los Católicos romanos, tras el Vaticano II, son conscientes de que hay muchas maneras de ejercer la primacía papal” (L-C US 1973, 35).

53. De manera similar, el diálogo Ortodoxo-Católico reconsideró el peso teológico de factores a veces considerados meramente institucionales o jurídicos en la vida de la Iglesia. Como el *Documento de Chieti* dice: “Dios se revela en la historia. Es importante emprender juntos una lectura teológica de la historia de la liturgia, la espiritualidad, las instituciones y los cánones de la Iglesia, que siempre tienen una dimensión teológica” (O-C, 2016, 6). De hecho, dado que la Iglesia es divina y humana, sus instituciones y cánones no sólo tienen un valor organizativo o disciplinario, sino que son la expresión de la vida de la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo. Entre estas instituciones, tanto la primacía como la sinodalidad pertenecen a su propia naturaleza, como afirmó el Grupo de trabajo mixto Ortodoxo-Católico de San Ireneo: “La primacía y la sinodalidad no son formas opcionales de administración de la Iglesia, sino que pertenecen a la naturaleza misma de la Iglesia porque ambas están destinadas a fortalecer y profundizar la comunión en todos los niveles” (San Ireneo 2018, 16; significativamente, el Vaticano II enseña que la colegialidad tiene sus raíces en “la institución y el mandato de Cristo”, véase *infra* § 66).

54. La ARCIC también intentó establecer una convergencia doctrinal interpretando la noción tradicional *de iure divino* como “un don de la divina providencia” o como “un efecto de la guía del Espíritu Santo en la Iglesia”: “Sin embargo, de vez en cuando los teólogos anglicanos han afirmado que, en circunstancias diferentes, sería posible que las Iglesias de la Comunión anglicana reconocieran el desarrollo del primado romano como un don de la divina providencia; en otras palabras, como un efecto de la guía del Espíritu Santo en la Iglesia”. Dada la interpretación anterior del lenguaje del derecho divino en el Concilio Vaticano I, es razonable preguntarse si realmente existe una brecha entre la afirmación de una primacía por derecho divino (*iure divino*) y el reconocimiento de su surgimiento por la divina providencia (*divina providentia*)” (ARCIC 1981,13). En el contexto de una eclesiología de comunión, ARCIC concluye: “En el pasado, los anglicanos han considerado inaceptable la enseñanza católica romana de que el Obispo de Roma es primado universal por derecho o ley divina. Sin embargo, creemos que la primacía del Obispo de Roma puede afirmarse como parte del designio de Dios para la *koinonía* universal en términos que sean compatibles con nuestras dos tradiciones” (ARCIC 1981, 15; la Conferencia de Lambeth en 1988 aprobó esta comprensión, véase Resolución 8, punto 3).

### 2.2.3. “NECESSITAS ECCLESIAE”: ESENCIA TEOLÓGICA Y CONTINGENCIA HISTÓRICA

55. Gracias en parte a la reflexión ecuménica, la distinción entre “*de iure divino*” y “*de iure humano*” ha sido en gran medida superada por una distinción entre la esencia teológica y la contingencia histórica del primado. Considerando cuán profundamente la primacía papal estuvo determinada por desafíos históricos, imperativos, mandatos y amenazas de todo tipo (por ejemplo, eclesiales, políticas, culturales), se puede y se debe hacer una distinción más clara entre la esencia doctrinal de la primacía papal y su estilo contingente o configuración histórica. El Papa Juan Pablo II expresó esta distinción en *Ut unum sint* cuando aceptó la petición de “encontrar una manera de ejercer el primado que, sin renunciar en modo

alguno a lo esencial de su misión, esté abierto a una situación nueva” (UUS95). La Congregación para la Doctrina de la Fe, en sus “Consideraciones” formuladas en respuesta a esta invitación, explicó la distinción de esta manera: “Los contenidos concretos de su ejercicio distinguen el ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación de su finalidad última (la unidad de la Iglesia) a las circunstancias de tiempo y lugar. La mayor o menor extensión de estos contenidos concretos dependerá en cada época de la *neccitas Ecclesiae*” (*La Primacía del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, 12).

56. Si la unidad cristiana es una de las “necesidades primarias de la Iglesia”, ¿cómo entonces puede ejercerse la primacía papal para cumplir con esta necesidad? ¿Qué pertenece al orden *de iure divino* y qué se puede considerar contingente? “El ministerio de la unidad también es definido como “Ministerio petrino”. Este ministerio como elemento perdurable en la Iglesia de Cristo ha encontrado respeto y expresión viva desde los primeros tiempos. Sin embargo, en el curso de la historia surgieron controversias sobre estructuras y formas particulares de esta expresión” (L- C Germ 2000, 153). De hecho, muchos problemas ecuménicos, temores o insatisfacciones están vinculados principalmente a características contingentes y, por tanto, cambiables de la primacía papal. Algunas características de la primacía papal, que originalmente respondieron a una necesidad genuina en un periodo específico de la historia de la Iglesia, continuaron subsistiendo, incluso después de que desapareció la razón de su origen. “Hay que plantear además la cuestión de si, y en qué medida, la Iglesia católica romana ve fundamentalmente la posibilidad de una forma de comunión de las Iglesias no católicas con el Papa, en la que se preserve la esencia del Ministerio petrino de unidad, pero en formas canónicas distintas a las que se han presentado como normativas desde la Edad Media, y especialmente en el periodo moderno” (L- C Germ 2000, 200). Lo mismo ocurre con la extensión de la primacía papal sobre diversas áreas de la vida de la Iglesia; las circunstancias históricas, que alguna vez justificaron una extensión de mayor o menor alcance de la primacía en asuntos eclesiales, podrían haber cambiado. Por lo tanto, es “importante distinguir entre la esencia de un ministerio de primacía y las formas

particulares en que se ha ejercido o se está ejerciendo actualmente” (FC 2013 CVVC, 56). Finalmente, la investigación histórica es un medio esencial en la “sanación de memorias”. Más que su esencia teológica, muchas “heridas” podrían estar relacionadas principalmente con formas contingentes de ejercer la primacía, y también con fracasos personales. En resumen: documentos ecuménicos piden mayor atención y evaluación de las condiciones históricas que afectaron el ejercicio del primado en diversas regiones y períodos. De hecho, “aunque de diferentes maneras y en diferente medida, las Iglesias tanto de Oriente como de Occidente se enfrentaron a menudo a la tentación de confundir el liderazgo de la Iglesia con el poder secular y sus instituciones” (San Ireneo 2018, 5. 4).

### 2.3. LAS DEFINICIONES DEL VATICANO I SOBRE LA PRIMACÍA DE JURISDICCIÓN E INFALIBILIDAD PAPAL

57. Desde la Edad Media, los teólogos católicos afirmaron que el ministerio del Papa es un ministerio *de iure divino*. Estrechamente vinculadas a esta comprensión del ministerio papal están las doctrinas de la jurisdicción universal y de la infalibilidad del Papa. Estas doctrinas se pueden rastrear en las enseñanzas de la Iglesia católica mucho antes del Vaticano I. Por ejemplo, como declaró el diálogo Luterano-Católico en los EE.UU.: “El Concilio de Florencia en su Decreto de unión de las Iglesias griega y latina (1439) estableció la doctrina de la primacía papal en términos que se aproximan a los del Vaticano I” (L-C US 1973, 19). La doctrina de la jurisdicción universal, tal como se desarrolló en el período postridentino, puede considerarse como uno de los prerrequisitos eclesiológicos del fenómeno del “uniatismo” (véase infra §131). De manera similar, la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción por el Papa Pío IX en 1854 ya implica el ejercicio de la infalibilidad papal. Sin embargo, las doctrinas de la primacía de la jurisdicción y de la infalibilidad del Papa aún no estaban definidas como dogmas.

58. En *Pastor æternus*, el Concilio Vaticano I (1870) creó una situación nueva, proclamando estas doctrinas como dogmas. Estas definiciones dogmáticas han demostrado ser un obstáculo

importante para otros cristianos con respecto al papado. “Mientras que para los católicos mantener la comunión en la fe y los sacramentos con el Obispo de Roma se considera un criterio necesario para ser considerado Iglesia en el sentido pleno, para los ortodoxos, así como para los protestantes, son precisamente las históricas pretensiones del Papa de autoridad en la enseñanza y la vida de la Iglesia las que están en mayor desacuerdo con la imagen de la Iglesia que se nos presenta en el Nuevo Testamento y en los primeros escritos cristianos” (O-C US 2010, 2).

59. De acuerdo con la llamada de algunos teólogos a una *relectura* o una recepción del Concilio Vaticano I<sup>14</sup>, algunos diálogos teológicos locales y no oficiales, como el Grupo de Dombes (1985, 82–84; 2014, 196–206), el diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos (2004, 209–217), el Grupo Farfa Sabina (2009, 62–124), el diálogo Luterano-Católico en Australia (2016, 130–134) o el Grupo San Ireneo (2018, 10.1–10.13) han emprendido una relectura del Concilio Vaticano I, que ha abierto nuevas vías para una comprensión más completa del concilio. Este enfoque hermenéutico enfatiza la importancia de interpretar las declaraciones dogmáticas del Vaticano I no de forma aislada, sino a la luz del Evangelio, de toda la Tradición y en su contexto histórico<sup>15</sup>. Aunque las doctrinas de la jurisdicción universal y de la infalibilidad del Papa son dos cuestiones distintas,

---

14 Véase, por ejemplo, Joseph Ratzinger: “Así como en la Sagrada Escritura existe el fenómeno de la relectura [...], así también los dogmas y pronunciamientos individuales de los Concilios no deben entenderse como aislados, sino más bien en el proceso de una relectura dogmática-histórica dentro de esta unidad de la historia de la fe. [...] Es obvio que esta idea tiene una importancia fundamental para la interpretación del Vaticano I” (Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2ª ed. [Düsseldorf: Patmos, 1970], 140–141); véase también Walter Kasper: “Según la visión católica, tal re-recepción no pone en duda la validez de las definiciones del Concilio, sino que atañe a sus interpretaciones. Porque recepción no significa una aceptación automática y meramente pasiva, sino un proceso de apropiación vivo y creativo”, “Petrine Ministry and Synodality”, *The Jurist* 66, 1 (2006), 302. Véase también Yves Congar, *Diversités et Communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Éditions du Cerf, Paris 1982, pág. 244–257.

15 Véase Walter Kasper, “Catholic Hermeneutics of the Dogmas of the First Vatican Council”, *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Walter Kasper (ed.), New York, The Newman Press, 2006.

se abordarán juntas en esta subsección ya que fueron definidas por el mismo concilio.

### 2.3.1. UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA AL VATICANO I

#### *a. El contexto histórico del Concilio*

60. El Vaticano I debe entenderse en el marco de su contexto histórico. El Grupo Farfa Sabina (2009, 106), el Groupe des Dombes (2014, 198), el Grupo San Ireneo (2018, 10.1-10.6) y el diálogo internacional Ortodoxo-Católico (O-C 2023, 3.5) han reflexionado sobre el hecho de que en el siglo XIX la Iglesia católica estaba respondiendo a diversos desafíos. Eclesiológicamente, el galicanismo revivió el concepto de conciliarismo poniendo énfasis en la autonomía de las Iglesias nacionales. Políticamente, la Iglesia fue desafiada por el regalismo (un mayor control estatal de la Iglesia) y por la creciente influencia de un liberalismo anticlerical. Intelectualmente, el racionalismo y los avances científicos modernos plantearon interrogantes sobre las formulaciones tradicionales de la fe. Como reacción a estos desafíos y para contrarrestarlos, el movimiento ultramontano promovió *la autoridad* del Papa y la creación de una Iglesia más centralizada inspirada en los regímenes políticos de soberanía contemporáneos. En este contexto, “una mayoría de los Obispos vio en un papado reforzado una protección para la libertad de la Iglesia y, más generalmente, una fuerza para la unidad frente al mundo moderno” (Farfa 2009, 106).

61. Otro factor que complica la situación es la interrupción del Concilio como resultado del estallido de la guerra franco-prusiana en 1870, lo que contribuyó a un desequilibrio en su eclesiología: el Concilio no pudo ir más allá de un documento eclesiológico inicial sobre el papado y, por tanto, no trató el misterio de la Iglesia en su conjunto (cf. O-C 2023, 3.5). La cuestión de los Obispos en la Iglesia, sus tareas y derechos, no fue debatida en detalle y formulada como doctrina eclesial hasta el Vaticano II. Por este motivo, el Grupo Farfa Sabina afirma: “La regla hermenéutica de que los resultados del Vaticano I deben leerse a la luz de las declaraciones del Vaticano II está en consonancia con estos hechos históricos. De esta

manera se preserve el contenido de lo logrado en 1870 y al mismo tiempo se lo ve en un contexto más complejo” (Farfa 2009, 116).

*b. Distinción entre intención y expresión*

62. Otro factor hermenéutico importante es interpretar el Concilio Vaticano I a la luz de sus intenciones. Como afirma el Grupo San Ireneo: “Una hermenéutica del dogma llama la atención sobre el hecho de que hay que distinguir entre la fórmula de un dogma (‘lo que se dice’) y la afirmación intencionada (‘lo que se quiere decir’)” (San Ireneo 2018 , 3). El concilio deseaba que sus decisiones fueran entendidas “según la antigua y constante creencia de la Iglesia universal” (*Pastor æternus* [PA] *Introducción*, DH 3052), tal como están “contenidas en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados cánones (PA III, DH 3059), especialmente aquellos “en los que las Iglesias occidentales y orientales estaban unidas en los vínculos de la fe y la caridad” (PA IV, DH 3065). El Grupo Farfa Sabina pide, por tanto, una distinción entre lo *enuntiabile*, condicionado por un contexto y un lenguaje específicos, y la *res* de las definiciones dogmáticas del Vaticano I: “La definición misma y lo que define es lo *enuntiabile*, pero el acto de fe está dirigido no a él, sino a lo que pretende, es decir, a su significado, en la *res* que pretende” (Farfa 2009, 178). “Si se traza tal distinción, entonces el significado del dogma de la infalibilidad y del primado de jurisdicción podrían establecerse objetivamente de la siguiente manera: (1) ayudar a asegurar la unidad de la Iglesia en cuestiones fundamentales de la fe cristiana en los casos en que se vea amenazada; (2) garantizar la libertad de proclamación del Evangelio y el libre nombramiento de los cargos eclesiales en todos los sistemas sociales” (*id.*, 179).

63. Sobre la base de esta distinción, el Grupo Farfa Sabina pudo concluir: “Los resultados de las investigaciones históricas más recientes permiten ahora, de hecho, distinguir el significado realmente pretendido por el Vaticano I de la forma en que fue expresado bajo las circunstancias que prevalecían en aquel momento. Sin embargo, fue este disfraz, esta forma de formular la doctrina, lo que favoreció la interpretación maximalista predominante de ambos dogmas en el pasado. Ese Concilio no tenía intención alguna de negar o rechazar la tradición del primer milenio, es decir: la

Iglesia como red de Iglesias en comunicación mutua. Aunque ciertamente puede ser prematuro afirmar que las divergencias relativas al ministerio papal han sido superadas, la nueva visión del Vaticano I permite a los Luteranos y a otros llegar a una nueva evaluación de las definiciones conciliares” (*id.*, 259).

*c. Distinción entre el texto y su interpretación*

64. Además, la interpretación posterior de las resoluciones por parte del magisterio de la Iglesia católica es de la mayor importancia para una comprensión adecuada de las enseñanzas del Concilio. En efecto, “la investigación histórica lleva a observar que muchas de las formas en que fue recibido el Vaticano I, especialmente las maximalistas, no fueron fieles a las definiciones del Concilio [...] Sólo si uno es consciente de estas diferencias entre la intención original y la recepción subsiguiente, es posible superar las actitudes apoloéticas posteriores” (San Ireneo 2018, 10.10).

65. Históricamente, la “Respuesta de los obispos alemanes al envío circular de Bismarck” de 1875 es de crucial importancia, porque fue recibida por Pío IX, el Papa que convocó el Concilio, como su interpretación auténtica. Según esta Respuesta, la primacía jurisdiccional del Papa no reduce la autoridad ordinaria de los Obispos, porque el episcopado se basa “en la misma institución divina” que el oficio papal. Respecto a la infalibilidad, la Respuesta señala que cubre “exactamente el mismo dominio que el magisterio infalible de la Iglesia en general y está vinculado al contenido de la Sagrada Escritura y la Tradición y a decisiones doctrinales ya adoptadas por el magisterio” (véase Farfa 2009, 104; San Ireneo 2018, 10,8; O-C 2023, 3.6).

66. Pero, sobre todo, el Vaticano I sólo puede recibirse correctamente a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. El Vaticano II abordó cuestiones que habían quedado abiertas en el Vaticano I, específicamente cómo se entiende el episcopado y cómo se relaciona con el ministerio papal. Una serie de reservas, que habían sido expresadas en el Vaticano I por la minoría, fueron tomadas en consideración e integradas en las declaraciones sobre la primacía papal. En cuanto a la infalibilidad, la Constitución sobre la Divina

Revelación, *Dei verbum*, afirma que el “magisterio vivo de la Iglesia [...] no está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando sólo lo que ha sido transmitido” (*DV* 10), y la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, sostiene que es “la totalidad de los fieles ... no puede errar en materia de fe” (*LG* 12). En su enseñanza sobre la sacramentalidad del episcopado (*LG* 21), el Vaticano II restableció la conexión entre poderes sacramentales y jurídicos otorgados a través de la ordenación<sup>16</sup>: “Esto significa que un Obispo, en virtud de su ordenación, posee una autoridad que no está jurídicamente delegada por el obispo de Roma. El ejercicio de esta autoridad, sin embargo, está controlado, en última instancia, por la autoridad suprema de la Iglesia” (L-C US 2004, 218). El hecho de que tanto la potestad de orden como la de jurisdicción se deriven de la ordenación es un reflejo del hecho de que Cristo es la fuente del poder y el modelo para el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. De hecho, “el obispo recibe tanto los poderes sacramentales como los pastorales directamente de Cristo a través de la ordenación y la consagración episcopal” (Farfa 2009, 111).

Sobre esta base, la Constitución *Lumen gentium* destacó la importancia de la colegialidad episcopal, por “institución y mandato de Cristo” (*LG* 23, véase también *LG* 22 y 25). Al hacerlo así, “la teología del Vaticano II desarrolló la enseñanza del Vaticano I, dando una explicación más equilibrada de las relaciones del Papa con los Obispos y de los Obispos con el pueblo de Dios. El obispo de Roma es la cabeza del colegio episcopal, que comparte su responsabilidad respecto de la Iglesia universal. Su autoridad es pastoral en su finalidad aun cuando jurídica en su forma. Siempre debe entenderse en su contexto colegial” (L-C US 1973, 20). El concepto conciliar de colegialidad se ha desarrollado aún más dentro del principio más amplio de sinodalidad, especialmente en las enseñanzas del Papa Francisco: el Sínodo de los Obispos, actuando siempre “*cum Petro et sub Petro*” en la *hierarchica communio* (véase *LG* 21-22), es, a

---

16 Véase en particular la *Nota explicativa praevia* publicada como un apéndice a la *Lumen Gentium*.

nivel de la Iglesia universal, “expresión de *colegialidad episcopal* dentro de una Iglesia enteramente sinodal”<sup>17</sup>.

### 2.3.2. UNA HERMENÉUTICA DE LOS DOGMAS

#### *a. El primado de jurisdicción*

67. Para interpretar adecuadamente las definiciones del Concilio Vaticano I, en diversos diálogos se estudió la historia del texto de *Pastor aeternus*, especialmente los antecedentes que condicionaron la elección de los términos utilizados (en particular las explicaciones de Mons. Zinelli, hablando en nombre de la Diputación de la Fe). Los diálogos lograron aclarar que, según las actas del Concilio, el dogma de la jurisdicción universal incluye una serie de limitaciones<sup>18</sup>. La propia Constitución destaca que los derechos “ordinarios e inmediatos”, jurisdicción de cada Obispo dentro de su Iglesia particular debe ser “afirmada, fortalecida y vindicada” por el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma (*Pastor aeternus* III, DH 3064). Una aclaración del significado de estos términos ha ayudado a comprender mejor la intención del Concilio. Como explica ARCIC: “Han surgido dificultades a partir de la atribución de jurisdicción universal, ordinaria e inmediata al obispo de Roma por el Concilio Vaticano I. La mala comprensión de estos términos técnicos ha agravado las dificultades. La jurisdicción del obispo de Roma como primado universal se llama ordinaria e inmediata (es decir, no mediada) porque es inherente a su cargo; se llama universal simplemente porque debe permitirle servir a la unidad y armonía de la *koinonía* en su conjunto y en cada una de sus partes” (ARCIC 1981,

---

17 Papa Francisco, *Discurso con motivo del 50º aniversario de la institución del Sínodo de Obispos*, 17 de octubre de 2015.

18 Como aclaró el Grupo Farfa Sabina: (1) la misma plenitud de poder pertenece a los obispos reunidos en concilio junto con el Papa; (2) la jurisdicción papal está limitada por la ley natural y divina (es decir, la Revelación), así como normalmente por el derecho canónico y consuetudinario; (3) si bien la autoridad papal es “ordinaria” (es decir, no delegada) e “inmediata” (es decir, ejercida sin recurrir a un intermediario), el Papa normalmente no interfiere en la vida cotidiana de la Iglesia local, sino sólo por excepción y en casos de emergencia; (4) la jurisdicción papal siempre está obligada a promover la edificación de la Iglesia y nunca a poner en peligro su ley y orden divinos (véase Farfa 2009, 102).

18; ver también MERCIC 1986, 61). “Habiendo examinado lo que de hecho se votó en el concilio”, el Grupo Farfa Sabina puede declarar que “resulta obvio, en resumen, que el Vaticano I no hizo del Papa un monarca absoluto de la Iglesia” (Farfa 2009, 105).

68. A pesar de estas aclaraciones, los diálogos teológicos expresan la necesidad de integrar la enseñanza del Vaticano I sobre la jurisdicción en una eclesiología de comunión. Como el diálogo luterano-católico alemán afirma: “Para una comprensión luterana, el principio de un ‘primado de jurisdicción’ es inaceptable, a menos que su forma esté constitucionalmente incorporada en la estructura de *communio* de la Iglesia” (L-C Germ 2000, 198). De hecho, “la afirmación de que el Obispo de Roma tiene, por institución divina, jurisdicción ordinaria, inmediata y universal sobre toda la Iglesia es vista por algunos como una amenaza a la integridad del colegio episcopal y a la autoridad apostólica de los obispos, aquellos hermanos a los que a Pedro se le ordenó fortalecer” (*Respuesta de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra*, 47). De manera similar, el diálogo internacional Ortodoxo-Católico señala que “tal eclesiología es para los Ortodoxos una desviación grave de la tradición canónica de los Padres y de los concilios ecuménicos, porque oscurece la catolicidad de cada Iglesia local” (O-C 2023, 3.10).

### *b. Infalibilidad*

69. Al estudiar el contexto histórico del Vaticano I, sus trabajos (con especial atención a la *relatio* del Obispo Gasser, presidente de la comisión responsable) y su recepción, algunos diálogos teológicos han podido aclarar el significado de ciertos términos relacionados con el dogma de la infalibilidad y acordar aspectos de su enseñanza (véase L-C US 1978, Farfa 2009, Dombes 2014).

### *o Aclaraciones sobre las expresiones e intenciones*

70. Algunos diálogos teológicos han podido aclarar la formulación del dogma. El diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos (1978), el Grupo de Dombes (2014) y el Grupo Farfa Sabina, en particular, ofrecen “algunas correcciones importantes que eliminan muchos prejuicios y malentendidos habituales” y aclaran qué no es la infalibilidad (Farfa 2009, 263): (1) la infalibilidad no es *una*

*cualidad personal*: “el Concilio Vaticano I no dijo sin reservas que el Papa es infalible. Más bien, enseñó que cuando realiza ciertos actos muy estrictamente especificados, está dotado de la misma infalibilidad que Cristo otorgó a su Iglesia (DS 3074)” (L-C US 1978, 14; también MERCIC 1986, 71) -en otras palabras “no definió la infalibilidad personal del Papa, sino su capacidad, bajo ciertas condiciones, para proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia” (O-C 2023, 3.7); (2) la infalibilidad *no es independiente* de la Iglesia y se añadió la afirmación de que las definiciones papales son irreversibles “por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*)”, y se añadió “con el propósito de excluir la tendencia de algunos galicanos y conciliaristas, que consideraban necesaria la aprobación de los obispos para dar infalibilidad a cualquier definición papal. El término consenso en el Vaticano I debe entenderse en el sentido jurídico de aprobación oficial y no en el sentido más general de acuerdo o aceptación por parte de la Iglesia en su conjunto” (L-C US 1978, 17; también O-C 2023, 3.7); (3) la infalibilidad *no es absoluta* en el sentido de que está limitada no sólo por su sujeto y por su acto, sino también por su objeto, ya que el Papa no puede pronunciar una nueva enseñanza, sino sólo dar una formulación más desarrollada de una doctrina ya arraigada en la fe de la Iglesia (*depositum fidei*) (PA IV). En el diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos, los miembros Luteranos reconocen que “el lenguaje de infalibilidad no pretende agregar nada a la autoridad del Evangelio, sino más bien permitir que esa autoridad sea reconocida sin ambigüedad”. (L-C US 1978, “Reflexiones luteranas” 12). De manera similar, afirma ARCIC, “infalibilidad significa sólo la preservación del juicio procedente del error para el mantenimiento de la Iglesia en la verdad, no inspiración o revelación positiva. Además, la infalibilidad atribuida al obispo de Roma es un don para ser, en determinadas circunstancias y bajo condiciones precisas, un órgano de la infalibilidad de la Iglesia” (ARCIC 1981, nota 7).

71. Más allá de la aclaración sobre la redacción del dogma mismo, los diálogos han podido encontrar también algunas convergencias sobre su significado, reconociendo especialmente la necesidad de una autoridad docente personal, ya que la unidad de la Iglesia es una unidad en la verdad. En el diálogo Luterano-Católico

en los Estados Unidos, los miembros luteranos dijeron que se sintieron estimulados “a considerar cuán vital es para las Iglesias hablar, cuando la ocasión lo exige, con una sola voz en el mundo y cómo un cargo de enseñanza universal como el del Papa podría ejercer un ministerio de unidad que sea liberador y fortalecedor en lugar de restrictivo o represivo” (LC US 1978, 18). Según la ARCIC, quien ejerce un ministerio universal de unidad posee también una potestad docente particular: “El juicio de la Iglesia normalmente se da mediante decisión sinodal, pero a veces un primado que actúa en comunión con sus compañeros obispos puede articular la decisión incluso fuera de un sínodo. Aunque la responsabilidad de preservar a la Iglesia del error fundamental pertenece a toda la Iglesia, puede ser ejercida en su nombre por el primado universal [...] De hecho, ha habido momentos en la historia de la Iglesia en que tanto los concilios como los primados universales han protegido posiciones legítimas que han sido atacadas” (ARCIC 1981, 28). La Iglesia necesita entonces un sistema tanto colegial como una autoridad docente personal: “[...] la Iglesia necesita tanto una autoridad múltiple y dispersa, con la que todo el pueblo de Dios está activamente implicado, y también un primado universal como servidor y foco de unidad visible en la verdad y el amor. Esto no significa que se hayan eliminado todas las diferencias; pero si la función y oficio petrinos se ejercen en la Iglesia viva a la que un primado universal está llamado a servir como foco visible, entonces es inherente a su cargo que debe tener tanto una responsabilidad docente definida como un don apropiado del Espíritu que le permita desempeñarlos” (*id.*, 33). En su respuesta a *Ut unum sint*, la Iglesia de Inglaterra también reconoce que “los anglicanos, por lo tanto, de ninguna manera se oponen al principio y práctica de un ministerio personal a nivel mundial al servicio de la unidad. De hecho, su experiencia en la Comunión anglicana los lleva cada vez más a apreciar la necesidad adecuada, junto con los ministerios comunitarios y colegiales, de un servicio personal de unidad en la fe” (44). En la misma línea, el Grupo de Dombes afirma: “Todo colegio debe ser presidido para tomar una decisión doctrinal, concluir sobre un problema determinado y expresar su unanimidad. Este don profundamente humano queda atestiguado en el Nuevo Testamento con el papel de

presidencia asumido por los apóstoles, especialmente por Pedro, cualesquiera que sean las implicaciones que de ello hayan podido sacar las Iglesias. La autoridad de la presidencia personal normalmente representa, asume y recapitula en ella la autoridad de la comunidad y del colegio ministerial” (Dombes 2014, 346).

### *Reservas que permanecen*

72. A pesar de estas aclaraciones, en los diálogos todavía se expresan preocupaciones relativas a los siguientes principios:

(1) *El primado del Evangelio*, un punto particularmente importante para los Luteranos. “El principio de infalibilidad es inaceptable para una comprensión Luterana a menos que las decisiones *ex cathedra* del Papa permanezcan bajo el propósito final de la revelación dada en la Sagrada Escritura” (L-C Germ 2000, 198, ver también L-C US 1978, 41, 52; L-C US 2004, 117). Por su parte, los católicos reconocen que “sigue habiendo una importante tarea ecuménica que incumbe a los católicos: la infalibilidad debe examinarse más a fondo a la luz de la primacía del evangelio y del acto salvador de Cristo; pero también es importante mostrar cómo la infalibilidad puede prestar un servicio al pueblo de Dios al expresar ese primado” (L-C US 1978, 75).

(2) *La infalibilidad al servicio de la indefectibilidad de toda la Iglesia*. *Lumen gentium* describió la infalibilidad como un don del que está “dotada” toda la Iglesia (LG25; véase también LG 12, véase supra § 66). Sin embargo, algunos diálogos han expresado reservas respecto al uso del término: “Aceptamos que éste es un término aplicable incondicionalmente sólo a Dios, y que utilizarlo de un ser humano, incluso en circunstancias muy restringidas, puede producir muchos malentendidos [...] Reconocemos también que la atribución de infalibilidad al Obispo de Roma bajo ciertas condiciones ha tendido a prestar una importancia exagerada a todas sus declaraciones” (ARCIC 1981, 32; véase también Farfa 2009, 263). Con el mismo espíritu crítico: “Los Metodistas tienen problemas con esta comprensión Católica romana de la infalibilidad, especialmente porque parece implicar un discernimiento de la verdad que excede la capacidad de los seres humanos pecadores [...] Los Metodistas tienen

mucha dificultad con la idea de que el Obispo de Roma puede actuar en este proceso en nombre de toda la Iglesia” (MERCIC 1986, 72-73).

Un concepto más amplio a menudo preferido en los diálogos es el de indefectibilidad, “que no habla de la falta de defectos de la Iglesia, sino que confiesa que, a pesar de todas sus debilidades y fracasos, Cristo es fiel a su promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” (ARCIC 1981, nota 3). Algunos de ellos señalan en la historia de la Iglesia católica un “movimiento desde la *indefectibilidad* (o inerrancia) de la Iglesia a la *infallibilidad* del magisterio de la Iglesia” (Dombes 2014, 192) y enfatizan que la infalibilidad debe entenderse “al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia” (ARCIC II 1999, 42). De hecho, “la promesa divina de permanecer en la verdad debe entenderse principalmente como conectada con la *indefectibilitas ecclesiae*” (Farfa 2009, 272), cuyo “mantenimiento” se entiende en sí mismo “como la obra soberana de Dios” (L-C US 1978, 3). Tanto la indefectibilidad como la infalibilidad son expresiones de fe en el Espíritu Santo, que Cristo prometió que nos conduciría a toda la verdad (Jn 16,13).

(3) *El ejercicio de la colegialidad episcopal*. La definición del Vaticano I no excluye la necesidad de la consulta al colegio episcopal y alude a los diversos modos de discernir la fe de toda la Iglesia (concilios ecuménicos, consulta de la opinión de las Iglesias dispersas, sínodos especiales y “otros medios” puestos a disposición por la divina Providencia”, véase *Pastor aeternus* IV). De hecho, hay que recordar que se realizó una amplia consulta a los obispos católicos, preguntándoles sobre la fe y la devoción del clero y de todo el Pueblo de Dios, en preparación a la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción (1854) por el encíclica *Ubi primum* (1849) y de la Asunción (1950) por la encíclica *Deiparæ Virginis Mariæ* (1946, citada en la Constitución *Apostólica Munificentissimus Deus*, 1950, 11-12). Sin embargo, el Vaticano I “guardó silencio sobre la necesidad de involucrar o consultar a la Iglesia en el establecimiento de la verdad” en su preocupación por evitar el galicanismo (Farfa 2009, 80) y no codificó el proceso de consulta para determinar la fe de la Iglesia.

El Vaticano II completó el Vaticano I a través de su enseñanza sobre la colegialidad episcopal (*LG* 22-23, 25) (véase supra §66): “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 determinadas circunstancias podría proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia diciendo que el cuerpo de obispos (“colegio episcopal”) en unión con su cabeza, el Papa, también ejerce ambas prerrogativas (*Lumen Gentium*, 22, 25, respectivamente).)” (O-C 2023, 4.1) 7); “retomó las definiciones del Vaticano I sobre la primacía papal y las complementó enfatizando el papel de los obispos” (San Ireneo 2018, 11.12). Sin embargo, “desde el punto de vista ortodoxo, no fue suficientemente lejos para reconsiderar los dogmas del Vaticano I sobre la infalibilidad y el primado del Papa” (*id.*, 11.14). Hasta qué punto la enseñanza del Vaticano II sobre este asunto ha cambiado la práctica de la Iglesia Católica ha sido cuestionado por ARCIC, que preguntó: “La enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad de los obispos ha sido suficientemente implementada? (ARCIC 1999, 57).

(4) *La necesidad de la recepción.* Más allá de la colegialidad episcopal, muchos *socios* ecuménicos afirman la necesidad de una reflexión renovada sobre la relación entre la autoridad docente y la recepción por parte de toda la Iglesia, reconociendo la importancia del papel del *'sensus fidei'* de los creyentes individuales y de todo el cuerpo de los fieles -el «*sensus fidelium*». ARCIC afirmó que “aunque no es a través de la recepción por parte del pueblo de Dios como una definición adquiere en principio la autoridad, el asentimiento de los fieles es la indicación última de que la decisión autorizada de la Iglesia en una cuestión de fe ha sido verdaderamente preservada del error por el Espíritu Santo” (ARCIC 1981, 25). En consecuencia, “A pesar de nuestro acuerdo sobre la necesidad de una primacía universal en una Iglesia unida, los Anglicanos no aceptan la posesión garantizada de tal don de asistencia divina en el juicio necesariamente vinculado al cargo de Obispo de Roma, en virtud del cual sus decisiones formales pueden saberse totalmente aseguradas antes de ser recibidas por los fieles” (*id.*, 31). En respuesta a *Ut unum sint*, la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra reiteró una de sus declaraciones anteriores: “Una cosa sería

que los Anglicanos dijeran 'sí' a la primacía universal del obispo de Roma como persona que particularmente significa la unidad y universalidad de la Iglesia y reconocer sus responsabilidades especiales para mantener la unidad en la verdad y ordenar las cosas en el amor; otra cosa sería aceptar la infalibilidad sin la comprensión de la recepción tal como la hemos descrito" (46).

El diálogo internacional Ortodoxo-Católico también señaló en su último documento que "la Iglesia ortodoxa también consideraba que la infalibilidad pertenece a la Iglesia en su conjunto, como lo expresan los concilios recibidos por todo el pueblo de Dios" (O-C 2023, 3.10). Sus documentos anteriores mencionaban la cuestión de la recepción como una exigencia de la sinodalidad: "La ecumenicidad de las decisiones de un concilio es reconocida a través de un proceso de recepción, de largo plazo o de corta duración, según el cual el pueblo de Dios en su conjunto -mediante la reflexión, el discernimiento, la discusión y la oración- reconoce en estas decisiones la única fe apostólica de las Iglesias locales, que siempre ha sido la misma y de la que los obispos son los maestros (*didaskaloi*) y los guardianes. Este proceso de recepción se interpreta de manera diferente en Oriente y Occidente según sus respectivas tradiciones canónicas. La conciliaridad o sinodalidad implica, por tanto, mucho más que los obispos reunidos en asamblea. Implica también a sus Iglesias. Los primeros son portadores y dan voz a la fe de los segundos. Las decisiones de los obispos deben ser acogidas en la vida de las Iglesias, especialmente en su vida litúrgica. Cada Concilio ecuménico recibido como tal, en el sentido pleno y propio, es, en consecuencia, una manifestación y un servicio a la comunión de toda la Iglesia" (O-C 2007, 37-38; véase también O-C 2016, 18; OO-C 2015, 20).

73. A pesar de estas reservas que permanecen, algunos diálogos han registrado avances prometedores al releer el Vaticano I. Por ejemplo, los miembros Luteranos del Grupo Farfa Sabina pudieron declarar: "Desde esta perspectiva, el papado ha perdido su carácter de tema controvertido necesariamente invencible entre Luteranos y Católicos. Si se interpreta el Vaticano I como se muestra más arriba, los luteranos pueden estar preparados para reconocer el papado como una expresión legítima del ministerio petrino

de unidad para la Iglesia católica. Esto no significa que las Iglesias luteranas consideren que la forma actual del oficio papal encarna apropiadamente el ministerio eclesial universal de unidad para la *communio ecclesiarum* del futuro” (Farfa 2009, 266). De manera similar, el diálogo Luterano-Católico en Australia afirma que “los luteranos pueden reconocer que la forma en que la Iglesia católica hoy enseña la doctrina de la infalibilidad papal tiene mucho en común con la comprensión luterana de la infalibilidad de la Palabra de Dios y la indefectibilidad de la Iglesia católica, que recibe esta Palabra y la transmite en su anuncio y enseñanza” (L-C Aus 2016, 125).

### 3. PERSPECTIVAS PARA UN MINISTERIO DE UNIDAD EN UNA IGLESIA REUNIDA

74. El enfoque de las cuestiones teológicas fundamentales que acabamos de mencionar ha abierto nuevas vías para reflexionar sobre cómo podría ejercerse un ministerio de unidad en una Iglesia reconciliada. Como ha preguntado la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias: “Si, según la voluntad de Cristo, se superan las divisiones actuales, ¿cómo podría ser entendido y ejercido un ministerio que fomente y promueva la unidad de la Iglesia a nivel universal?” (FO 2013 CVVC, 57).

#### 3.1. ¿ES NECESARIO UN PRIMADO PARA TODA LA IGLESIA?

75. Antes de considerar las características de un posible primado para toda la Iglesia, una primera cuestión es si la existencia misma de tal primado es necesaria. Muchos diálogos y respuestas teológicas a *Ut unum sint* reconocieron la exigencia de un primado para toda la Iglesia. Además de los argumentos bíblicos tradicionalmente presentados por la Iglesia católica, los diálogos proponen otras justificaciones: el argumento de la tradición apostólica, el argumento eclesiológico y un argumento pragmático.

### 3.1.1. EL ARGUMENTO DE LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

76. Desde la Iglesia primitiva, el cristianismo se organizó en grandes sedes apostólicas que ocupaban un orden específico, siendo la sede de Roma la primera en la jerarquía. Los diálogos entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa subrayan este argumento. Sobre esta base, en 1989 la Consulta teológica Ortodoxo-Católica de América del Norte reconoció que: “Los Ortodoxos aceptan la noción de primado universal, hablando de él como una ‘primacía de honor’ concedida a un *primus inter pares*” (O-C US 1989, 7)”. El diálogo internacional Ortodoxo-Católico fue también capaz de afirmar en el *Documento de Rávena* que “el hecho de la primacía a nivel universal es aceptado tanto por Oriente como por Occidente”, reconociendo al mismo tiempo que “existen diferencias de entendimiento con respecto a la manera en que debe ejercerse, y también con respecto a sus fundamentos bíblicos y teológicos” (O-C 2007, 43). El *Documento de Chieti* afirma: “Entre los siglos IV y VII, el orden (*taxis*) de las cinco sedes patriarcales pasó a ser reconocido, fundamentado y sancionado por los concilios ecuménicos, ocupando el primer lugar la sede de Roma, ejerciendo una primacía de honor (*presbeia tes times*), seguida por las sedes de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, en ese orden específico, según la tradición canónica”. (O-C 2016, 15). En su documento “Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema del primado en la Iglesia Universal” (2013), que expresaba su desacuerdo con la última parte del *Documento de Rávena*, el Santo Sínodo del Patriarcado de Moscú también reconoció la existencia de una “primacía de honor en la Iglesia Universal” ejercida en el primer milenio por el Obispo de Roma (4) y luego, en el conjunto de la Iglesia ortodoxa, por el Patriarca de Constantinopla: “la Primacía en la Iglesia ortodoxa universal, que es una primacía de honor por su propia naturaleza, más que de poder, es muy importante para el testimonio Ortodoxo en el mundo moderno” (5). Sin embargo, siguiendo el canon 28 de Calcedonia (no recibido por el Papa León), en la comprensión ortodoxa la primacía de las sedes de Roma y Constantinopla se basa en su estatus imperial más que en sus orígenes apostólicos (véase supra § 46).

77. ARCIC también se ha basado en el argumento de la tradición apostólica al reflexionar sobre la primacía universal de la sede de Roma: “La única sede que reclama alguna primacía universal y que ha ejercido y aún ejerce tal *episcopé* es la sede de Roma, la ciudad donde murieron Pedro y Pablo. Parece apropiado que en cualquier unión futura se establezca una primacía universal como la que se ha descrito por esa sede” (ARCIC 1976, 23; véase también ARCIC 2018, 42; FO 2013 *CVVC*, 55, también utilizó este argumento).

78. Asimismo, el Diálogo Veterocatólico-Ortodoxo en su declaración de acuerdo de 1983 afirmó: “El Obispo de Roma disfrutaba de una posición tan honorable porque la sede de Roma ocupaba el primer lugar en el orden de las sedes episcopales: Roma era la capital del imperio. y su Iglesia conservó la tradición apostólica –aún sin innovaciones; llevó el Evangelio de la salvación a pueblos y naciones que aún no habían oído hablar de Cristo y fue rica en vida eclesial y obras de amor. Así el Obispo de Roma posee la presidencia de honor de la Iglesia. Pero en cuanto a la autoridad episcopal, no difiere en nada de sus hermanos obispos” (citado en OC-C 2009, texto del Apéndice 6).

79. Reconociendo la importancia de sedes particulares basadas en la tradición apostólica y el orden registrado por los primeros concilios ecuménicos (Nicea I, canon 6; Constantinopla I, canon 2), las Iglesias ortodoxas orientales, a diferencia de las Ortodoxas bizantinas, no reconocen una jerarquía específica entre ellas, ya que “no tienen un centro único de comunión universal, sino que funcionan sobre la base de un modelo independiente y universal, con una fe doctrinal común” (OO-C 2009, 53), y su comunión fue establecida sin “un punto de referencia central claro” (OO-C 2015, 71; véanse más adelante §§ 92 y 93).

80. Para algunas comuniones occidentales, el argumento de la tradición apostólica no tiene un peso significativo y, en consecuencia, no ven por qué la primacía debería pertenecer necesariamente a sedes particulares. Por ejemplo, la Unión bautista de Gran Bretaña en su Respuesta (1997) a *Ut unum sint* afirma: “Si el Espíritu guiara a las Iglesias hacia una colegialidad de líderes espirituales en la que un *liderazgo* principal (entendido en términos de servicio

principal) fuese útil para la vida de la Iglesia, no vemos por qué esto tendría que estar permanentemente unido a cualquiera de los grandes centros históricos del testimonio cristiano. En efecto, la necesidad de aprender del ministerio de las Iglesias pobres, oprimidas y marginadas en nuestro mundo podría indicar lo contrario”. La misma respuesta sin embargo reconoce: “Tal comunión mundial de Iglesias cristianas, sin embargo, difícilmente podría realizarse sin el *liderazgo* influyente del Obispo de Roma en el proceso, y en este sentido estamos de acuerdo con la aplicación a él de las palabras de Jesús a Pedro: ‘Cuando te hayas convertido, fortalece a tus hermanos’”. Claramente, la importancia dada al desarrollo histórico de la Iglesia como indicativo de la voluntad divina sobre ella influye en la aceptación o rechazo del argumento de la tradición apostólica.

### 3.1.2. EL ARGUMENTO ECLESIOLOGICO: PRIMADO Y SINODALIDAD EN CADA NIVEL DE LA IGLESIA

81. Varios diálogos han encontrado justificación para el ejercicio de un primado universal basado en el reconocimiento de que existe una interdependencia mutua del primado y la sinodalidad en cada nivel de la vida de la Iglesia: local, regional y universal. El Diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos formuló claramente la pregunta: “Si la interdependencia de la asamblea y el ministerio ordenado es típica de la estructura de la Iglesia a nivel local, regional y nacional, entonces ¿por qué tal interdependencia no debería también encontrarse a nivel universal? (L-C US 2004, 118). De manera similar, ARCIC sostiene que, “si se ha de cumplir la voluntad de Dios de la unidad en el amor y la verdad de toda la comunidad cristiana, este patrón general de los aspectos primarios y conciliares complementarios de la *episkopé* al servicio de la *koinonía* de las Iglesias debe realizarse en el nivel universal” (ARCIC 1976, 23). La misma cuestión plantea el *Grupo de Dombes*: “A nivel personal, la experiencia del ministerio de la Palabra y de los sacramentos en la Iglesia local, y la de presidir asambleas y concilios, anticipan que cualquier expresión visible la Iglesia universal pide un ministerio de comunión. Las Iglesias de la Reforma deberían preguntarse sobre

las razones que les impiden, en la actualidad, concebir y reconocer tal ministerio que sería ejercido en beneficio de la comunión de toda la Iglesia” (Dombes 1985, 157). Sobre la base del mismo argumento, algunos diálogos han reconocido que el primado a nivel universal pertenece a la esencia de la Iglesia. De hecho, el Diálogo luterano-católico en Alemania pudo afirmar: “Un ministerio eclesial universal para la unidad y la verdad de la Iglesia corresponde a la esencia y misión de la Iglesia, que se constituye a nivel local, regional y universal. Por lo tanto, un ministerio de este tipo debe considerarse en principio objetivamente apropiado. Representa la totalidad del cristianismo y tiene una tarea pastoral hacia todas las Iglesias particulares” (L-C Germ 2000, 196).

82. Paralelamente al argumento apostólico, el diálogo internacional Ortodoxo-Católico basa también sus reflexiones en este argumento eclesiológico. Sostiene que las dimensiones primacial y sinodal de la Iglesia a nivel local y regional también deberían existir a nivel universal: “La primacía en todos los niveles es una práctica firmemente basada en la tradición canónica de la Iglesia” (O-C 2007, 43). La respuesta del Patriarcado de Moscú al *Documento de Rávena*, sin embargo, subraya la peculiaridad del primado en cada nivel: “Debido al hecho de que la naturaleza del primado, que existe en los distintos niveles del orden eclesiástico (diocesano, local y universal) varía, las funciones del *primus* en los distintos niveles no son idénticas y no pueden transferirse de un nivel a otro”. (3). El Grupo San Ireneo también señaló: “Existe una analogía pero no una identidad en la relación entre primado y sinodalidad en los diferentes niveles de la Iglesia: local, regional y universal. Debido a que la naturaleza del primado y la sinodalidad difiere en cada nivel, las dinámicas entre primado y sinodalidad también varían en consecuencia” (San Ireneo 2018, 16.4). De manera similar, el diálogo entre Ortodoxos y Católicos orientales afirma: “La sinodalidad/conciliaridad y los primados se expresan de diferentes maneras en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia. Estas formas y niveles se han articulado de manera diferente en la tradición Católica y Ortodoxa oriental, en el pasado y en el presente” (OO-C 2009, 46).

83. El diálogo Ortodoxo-Católico subraya la importancia de la sucesión apostólica para comprender el primado y la sinodalidad. La Consulta teológica Ortodoxa-Católica de América del Norte abordó por primera vez la cuestión de la primacía en su documento de 1986 titulado *La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia*, que subrayó los diferentes enfoques Ortodoxos y Católicos de la relación entre apostolicidad y "petrinidad": "En las Iglesias orientales ha habido frecuentemente un énfasis en la plenitud de la apostolicidad de cada Iglesia y, de hecho, en la 'petrinidad', y ha habido críticas a la Iglesia romana por tender a localizar estas cualidades en una sola sede". Sin embargo, la misma comisión señala que "la imagen de Pedro dentro del colegio apostólico se refleja en la vida de cada Iglesia local; se refleja también en la comunión visible de todas las Iglesias locales. No existe una oposición intrínseca entre estos dos enfoques" (O-C US 1986, 12). De manera similar, el diálogo internacional Ortodoxo-Católico introdujo la cuestión de la primacía en el contexto de su reflexión sobre la sucesión apostólica, señalando que la apostolicidad "significa algo más que una mera transmisión de poderes", ya que "es la sucesión en una Iglesia que da testimonio de la fe apostólica, en comunión con las demás Iglesias, testigos de la misma fe apostólica" (O-C 1988, 46). La comisión observa también que "es en esta perspectiva de comunión entre las Iglesias locales como podría abordarse la cuestión del primado de la Iglesia en general y, en particular, del primado del Obispo de Roma" (*id.*, 55). De la misma manera, el diálogo internacional Ortodoxo oriental-Católico vincula explícitamente la sinodalidad/colegialidad y los primados con la sucesión apostólica: "Debido a que los obispos son sucesores de los 'apóstoles', heredando el apostolado de 'los Doce', el ministerio episcopal en la Iglesia es colegial por su naturaleza". (OO-C 2009, 37). la cuestión de la sucesión apostólica también se abordó en algunos diálogos con las comuniones cristianas occidentales, alcanzando diferentes grados de acuerdo, pero planteando algunas otras cuestiones fundamentales, como la comprensión sacramental de la Iglesia y sus ministerios<sup>19</sup>.

---

19 Sobre los diversos acuerdos sobre sucesión apostólica y cuestiones por resolver, véase: Walter Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010, nn. 43-44.)

### 3.1.3. UN ARGUMENTO PRAGMATICO: LA NECESIDAD DE UN MINISTERIO DE UNIDAD A NIVEL UNIVERSAL

84. Otro argumento, de carácter más pragmático, se basa en el sentimiento cada vez mayor de la necesidad de un ministerio de unidad a nivel universal. Este sentimiento se funda en consideraciones tanto internas como misioneras.

En un mundo cada vez más globalizado, muchas comunidades cristianas, que durante mucho tiempo han privilegiado la dimensión local, tienen un sentimiento creciente de la necesidad de una expresión visible de la comunión a nivel mundial. La mayoría de las comuniones, federaciones y alianzas globales, así como los organismos ecuménicos, se han establecido en el último siglo para mantener y fortalecer los lazos de unidad a nivel regional y mundial. Esta necesidad de instrumentos globales de comunión se sintió también para resolver desacuerdos entre las Iglesias locales con respecto a cuestiones nuevas y potencialmente divisorias en un mundo globalizado. Por ejemplo, ARCIC describe una serie de preguntas que crean “una nueva situación debido a la aparente incapacidad de los instrumentos de comunión a nivel mundial tanto para resolver los problemas que se presentan para encontrar procesos de acuerdo [...] como para contener el conflicto de modo que no conduzca a un mayor deterioro de la comunión” (ARCIC 2018, 77).

85. Esta situación ha producido una nueva apertura a un ministerio de unidad a nivel universal. Como lo afirmó el Diálogo Lutero-Católico en los Estados Unidos ya en 1973: “Los Luteranos reconocen cada vez más la necesidad de un ministerio al servicio de la unidad de la Iglesia universal. Reconocen que, para el ejercicio de este ministerio, se deben considerar seriamente las instituciones que están arraigadas en la historia” (L-C US 1973, 28). ARCIC también reconoció muy pronto la necesidad de una “*episcopé* de un primado universal”: “Según la doctrina cristiana, la unidad en la verdad de la comunidad cristiana exige una expresión visible. Estamos de acuerdo en que tal expresión visible es la voluntad de Dios y que el mantenimiento de la unidad visible a nivel universal incluye la

---

*episcopé* de un primado universal” (ARCIC 1981 *Aclar.*, 8). La misma comisión reconoció en 1982 que “la primacía, como centro de la *koinonía*, es una garantía de que lo que [todos los que ejercen la *episcopé*] enseñan y hacen está de acuerdo con la fe de los apóstoles” (ARCIC 1982, *Introducción* 6). Con el mismo espíritu, la respuesta de la Iglesia de Inglaterra a *Ut unum sint* afirmó que “cada vez más su [de los anglicanos] experiencia de la Comunión anglicana los está llevando a apreciar la justa necesidad, junto con los ministerios comunitarios y colegiales, de un servicio personal de unidad en la fe” (44). En el documento *Caminando juntos en el camino*, siguiendo el método del ecumenismo receptivo, los miembros anglicanos de ARCIC se preguntan cómo su comunión puede aprender de algunos aspectos del ejercicio católico del primado mundial, en particular con respecto al papel de la Sede de Canterbury y el ministerio de su Arzobispo dentro de la Comunión anglicana (ARCIC 2018, 145).

86. Paralelamente a estos desarrollos internos, la conciencia de la necesidad de un ministerio de unidad se basa también en consideraciones misioneras. En su documento de 2018, aunque no se refiere específicamente a la primacía universal, ARCIC enfatizó la importancia de contar con instrumentos universales efectivos de comunión para que la Iglesia pueda cumplir su misión, porque sin estos, “bien puede haber una distancia crítica insuficiente hacia la cultura local predominante” (ARCIC 2018, 154).

87. Como resultado de estas consideraciones internas y externas, algunos diálogos prevén la posibilidad de recibir el ministerio del Obispo de Roma. Ya en 1972, la Comisión Internacional Luterano-Católica para la Unidad reconoció que, desde el punto de vista Luterano, “el oficio del papado como signo visible de la unidad de las Iglesias no estaba excluido, en la medida en que esté subordinado al primado del Evangelio mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica” (L-C 1972, 66). La misma comisión citó estas líneas en 1981, reconociendo también que “en diversos diálogos, comienza a surgir la *posibilidad* de que el oficio petrino del Obispo de Roma tampoco tenga por qué ser excluido por los Luteranos como signo visible de la unidad de la Iglesia como un

todo” (L-C 1981, 73). La *Declaración sobre el Camino* del Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos y de la Iglesia Evangélica Luterana en América, considerando una “especial actualidad en nuestro momento cultural”, afirma que “en una época de crecimiento de la conciencia global y comunicación instantánea más allá de muchas líneas de división, el Obispo de Roma da testimonio del mensaje cristiano en el mundo en general por medio de la evangelización, las relaciones interreligiosas y la promoción de la justicia social y el cuidado de la creación” (L-C US 2015, IV B 6). ARCIC reconoció que “las exigencias de la vida de la Iglesia exigen un ejercicio específico de *episcopé* al servicio de toda la Iglesia” (ARCIC 1999, 46) y continuó sugiriendo que los Anglicanos podrían aceptar el ministerio del Obispo de Roma, aunque ejercido de manera colegial y sinodal, y defendiendo la legítima diversidad, “incluso antes de que nuestras Iglesias estén en plena comunión” (*id.*, 60). De hecho, “algunas dificultades no se resolverán totalmente hasta que se haya tomado una iniciativa práctica y nuestras dos Iglesias hayan vivido juntas más visiblemente en la única *koinonía*” (ARCIC 1981, 33).

### 3.2. LOS CRITERIOS DEL PRIMER MILENIO

88. En *Ut unum sint*, el Papa Juan Pablo II confirma repetidamente (*UUS*5, 56, 61) que la Iglesia católica, no quiere otra cosa sino la plena comunión entre Oriente y Occidente. Para ello se inspira en la experiencia del primer milenio”. *Unitatis redintegratio* defiende también el modelo de “aquella unidad que proclaman las Sagradas Escrituras y la antigua tradición de la Iglesia” (*UR* 3). Los principios y modelos de comunión honrados en el primer milenio pueden seguir siendo paradigmáticos para una futura restauración de la plena comunión. El tema ha sido examinado particularmente en el diálogo con las Iglesias Ortodoxa y Ortodoxa Oriental (con esta última hasta mediados del siglo V), con implicaciones más amplias para el diálogo ecuménico en su conjunto.

### 3.2.1. “LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL PRIMER MILENIO ES DECISIVA”

89. Los documentos de los diálogos Ortodoxo-Católicos prestaron considerable atención al modelo del primer milenio, antes de la división entre Oriente y Occidente. El Documento de Chieti sobre *Sinodalidad y Primacía durante el primer milenio* afirma: “La historia de la Iglesia en el primer milenio es decisiva. A pesar de ciertas rupturas temporales, los cristianos de Oriente y Occidente vivieron en comunión durante ese tiempo y, en ese contexto, se constituyeron las estructuras esenciales de la Iglesia” (O–C 2016, 7). Concluye: “Esta herencia común de principios teológicos, disposiciones canónicas y prácticas litúrgicas del primer milenio constituye un punto de referencia necesario y una poderosa fuente de inspiración tanto para Católicos como para Ortodoxos que buscan sanar la herida de su división al comienzo del tercer milenio” (*id.*, 21).

90. El Diálogo Oriental Ortodoxo-Católico, en su documento titulado *El ejercicio de la comunión en la vida de la Iglesia primitiva y sus implicaciones para nuestra búsqueda de la comunión hoy*, también analiza cómo las formas de comunión de los primeros cinco siglos pueden ser una inspiración para hoy: “Es ciertamente imposible ignorar los numerosos acontecimientos que tuvieron lugar durante los siguientes quince siglos, pero el tiempo hasta mediados del siglo V sigue siendo una fuente única de referencia, inspiración y esperanza. El hecho de que nuestras Iglesias hayan podido vivir en comunión a lo largo de estos siglos, a pesar de las diferencias de enfoques e interpretaciones, debería desafiarnos en nuestra búsqueda actual de una unidad visible en la diversidad, bajo la guía del Espíritu Santo” (OO-C 2015, 2).

91. El primer milenio es un criterio no sólo en el diálogo con las Iglesias orientales, sino también con las comuniones occidentales. La Respuesta a *Ut unum sint* de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra afirma: “Parte del remedio sin duda radica en una exploración común de la forma en que la Iglesia del primer milenio mantuvo su unidad” (48, véase también ARCIC 2018, 123). La Respuesta recuerda las palabras del entonces cardenal Ratzinger: “En lo que respecta a la doctrina del primado, Roma no debe exigir de

Oriente más de lo que se formuló y vivió durante el primer milenio”<sup>20</sup>, y concluye: “Este enfoque ofrece considerables esperanzas y podría hacer posible una nueva consideración de muchas cuestiones en las que las Iglesias se han desarrollado separadas unas de otras” (54). El diálogo Luterano-Católico en Alemania también pide “la posibilidad de una orientación hacia el ejercicio de la primacía en el primer milenio cristiano sin referencia a desarrollos posteriores” (L-C Germ 2000, 200; véase también L-C Aus 2016, 135 -136).

Los siguientes párrafos buscan describir algunos elementos del primer milenio que pueden servir de inspiración para el ejercicio del primado en el siglo XXI.

### 3.2.2. LAS EXPRESIONES DE COMUNIÓN NO ERAN PRINCIPALMENTE JURÍDICAS

92. La máxima expresión de comunión entre las Iglesias ha sido siempre la celebración de la Sagrada Eucaristía. En el primer milenio, la lectura de los nombres de los demás Patriarcas en los *dípticos* litúrgicos en un orden específico (ver O-C 2007, 40; 2016, 17) ilustró el hecho de que la comunión eclesial es siempre una comunión eucarística. Así lo ha expresado el diálogo internacional Ortodoxo Oriental-Católico: “La comunión con Cristo comienza con el bautismo y se nutre y expresa en la celebración de la Eucaristía, que es la manifestación y el medio supremo de la comunión eclesial” (OO-C 2015, 7 ). De manera similar, los obispos católicos y anglicanos declararon en la reunión inaugural de IARCCUM: “Nuestra visión de una unidad plena y visible es la de una comunión eucarística de Iglesias” (IARCCUM, 2000, 13).

93. Además de esta comprensión sacramental, algunos diálogos teológicos identifican otras expresiones de comunión en el primer milenio, señalando que no eran principalmente jurídicas. El diálogo internacional Ortodoxo-Católico en su documento sobre *Sinodalidad y Primado durante el primer milenio*, si bien señala el

---

20 Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, p. 209; traducido y citado en Francis Sullivan, *Magisterium*, Dublin, 1983, p. 117.

derecho de apelación a las sedes principales, indica que “el Obispo de Roma no ejerció autoridad canónica sobre las Iglesias de Oriente” (O-C 2016, 19). Por su parte, el diálogo Internacional Católico-Ortodoxo Oriental, después de una investigación de las expresiones de comunión en la Iglesia Primitiva (como el intercambio de cartas y visitas, sínodos y concilios, oración y prácticas litúrgicas, veneración de santos y mártires comunes, monaquismo y peregrinaciones a los santuarios de los distintos Iglesias), destaca en su conclusión el carácter informal de estas expresiones de comunión: “En su mayor parte, en este período estas expresiones de comunión eran informales, es decir, no llevadas a cabo dentro de estructuras claras. Además, tendieron a tener lugar principalmente a nivel regional; no había un punto de referencia central claro. Por un lado, en Roma hubo una conciencia creciente de un ministerio de comunión y unidad más amplio, en particular a partir de finales del siglo III. Por otro lado, no hay evidencia clara de que las Iglesias Ortodoxas Orientales hayan aceptado alguna vez tal ministerio” (OO-C 2015, 71; con respecto a las expresiones de comunión, véase también ARCIC 1991, 45; 2018, 34). Curiosamente, el mismo diálogo señala: “Muchas de las relaciones que existieron entre las Iglesias en los primeros siglos han continuado hasta el día de hoy a pesar de las divisiones, o han sido reavivadas recientemente” (OO-C 2015, 72).

### 3.2.3. UNA “PRIMADO DE HONOR” DEL OBISPO DE ROMA

94. Aunque no había “un punto de referencia central claro”, Roma fue reconocida como la primera sede. La posición de Roma queda ilustrada por la carta de Clemente a los Corintios, de finales del siglo I, que proporciona evidencia de la preocupación de la Iglesia de Roma por el bienestar de otra Iglesia. En el siglo II, Ignacio de Antioquía describió la Iglesia de Roma como la Iglesia que “pre-side en la caridad”, e Ireneo elogió “la muy grande, muy antigua y universalmente conocida Iglesia fundada y organizada en Roma por los dos más gloriosos apóstoles”, Pedro y Pablo [...] Porque es necesario que cada Iglesia esté de acuerdo con esta Iglesia, a causa de su autoridad preeminente” (*Adversus haereses*, III, 3, 2) (véase Dombes 1985, 20; St. Ireneo 2018, 7.2).

95. Si bien estas declaraciones de Ignacio e Ireneo se relacionan principalmente con la Iglesia de Roma, las implicaciones para la autoridad personal de su Obispo fueron cada vez más reconocidas en Occidente (véase supra § 45). Sin embargo, el ejercicio de esta autoridad no fue uniforme en las diferentes regiones: “El papel del Obispo de Roma debe ser visto dentro de las diferentes esferas de influencia en las que tomó decisiones efectivas y articuló la tradición de la Iglesia” (San Ireneo 2018, 7.5). Además, “el importante papel del Obispo de Roma en la formación de la doctrina y en los escritos de importantes jerarcas como León I y Gregorio Magno no se consideraba que competiera con la autoridad de los obispos o sínodos locales y regionales de la Iglesia occidental, sino más bien como un refuerzo, una promulgación y reglamentación de su trabajo [...]. Ambos consideraron que el propósito de los sínodos locales y regionales consistía en emitir juicios autorizados sobre cuestiones disciplinarias y doctrinales; su propia función era estar informados de estas decisiones, confirmarlas e intervenir sólo en los casos en que las autoridades locales no pudieran llegar a una solución clara” (*id.*, 7.7).

96. En Oriente, “el papel de los Obispos de Roma estaba menos claramente definido, pero creció en importancia durante las grandes controversias doctrinales de los siglos IV y V” (*id.*, 7.6). Sin embargo, el primado era concebido principalmente como una precedencia: “Desde el principio, Oriente abordó la cuestión de la primacía eclesial a través del prisma de las relaciones entre las grandes sedes. A Roma se le concedió sistemáticamente prioridad por delante de sedes como Alejandría y Antioquía, pero no fue vista principalmente en Oriente como poseedora de una forma especial de autoridad en todos los asuntos” (*id.*, 7.8).

97. Las Iglesias ortodoxas nunca cuestionaron la primacía de honor de la Sede romana. Durante su visita a Pablo VI en 1967, el Patriarca Atenágoras declaró que Roma es la “Sede que es la primera en honor y orden en el cuerpo vivo de las Iglesias cristianas esparcidas por todo el mundo”<sup>21</sup>. El diálogo teológico Ortodoxo-

---

21 *Information service* 3 (1967/III), pág. 16. Según Joseph Ratzinger, con estas palabras el Patriarca Atenágoras “expresaba el contenido esencial de la doctrina del

Católico recientemente reafirmó este reconocimiento. El Documento de Rávena pudo afirmar: “Ambas partes están de acuerdo en que [...] Roma, como Iglesia que ‘preside en el amor’ según la frase de San Ignacio de Antioquía (*A los Romanos*, Prólogo), ocupa el primer lugar en la *taxis*, y que el Obispo de Roma es, por tanto, el *protos* entre los patriarcas” (O-C 2007, 41, véase también O-C 2016, 15). Sin embargo, estos documentos también reconocen un desacuerdo en la comprensión de la “primacía del honor”. Ortodoxos y Católicos “no están de acuerdo, sin embargo, en la interpretación de la evidencia histórica de esta época respecto a las prerrogativas del Obispo de Roma como *protos*, cuestión que ya se entendía de diferentes maneras en el primer milenio” (O-C 2007, 41; 2016, 16).

98. La primacía reconocida de la Iglesia de Roma en el primer milenio “implicaba una autoridad en la Iglesia, no el gobierno de la Iglesia” (Dombes 1985, 23). De hecho, autoridad no es sinónimo de gobierno o jurisdicción (un concepto desarrollado en el segundo milenio). Sin embargo, algunos diálogos señalan que en el primer milenio esta “primacía de honor” no significaba simplemente “precedencia honorífica” sino “la autoridad para tomar decisiones reales” (O-C US 2010, 7 a). En 1991, el diálogo Católico-Ortodoxo francés hizo una llamada a superar la oposición entre “primacía de honor” y “primacía de jurisdicción”, reconociendo que “el honor implica una verdadera responsabilidad y autoridad: si el ‘primado’ es efectivamente *inter pares*, no es menos *primus*” (O-C Fr 1991, p. 118-119).

### 3.2.4. EL MODELO DEL CANON APOSTÓLICO 34

99. En los últimos años, comisiones mixtas Ortodoxo-Católicas (O-C 1988, 53; O-C 2007, 24; O-C 2016, 10; O-C US 1989, 6b; O-C Fr 1991 pp. 118-119; San Ireneo 2018, 7.4, OO-C 2009, 44) han reflexionado sobre el Canon apostólico 34, presentándolo como modelo de interdependencia entre las dimensiones primacial y sinodal de la

---

primado tal como se conocía en el primer milenio”, en *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209).

Iglesia. Este canon, perteneciente a la tradición canónica común de nuestras Iglesias, forma parte de una colección más amplia de reglas de la Iglesia de Antioquía que data del siglo IV. Ofrece una descripción de la correlación entre el *protos* y los demás obispos de cada región:

Los obispos del pueblo de una provincia o región [*ethnos*] deben reconocer al que es el primero [*protos*] entre ellos y considerarlo como su cabeza [*kephalé*], y no hacer nada importante sin su consentimiento [*gnome*]; cada obispo sólo puede hacer lo que le concierne a su propia diócesis [*paroikia*] y sus territorios dependientes. Pero el primero [*protos*] no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. Porque así prevalecerá la concordia [*homonoiá*], y Dios será alabado por medio del Señor en el Espíritu Santo.

100. Sobre la base de este canon, el *Documento de Rávena* pudo describir la “interdependencia mutua” de la primacía y la conciliaridad (O-C 2007, 43; véase infra §§ 112-113). Sin embargo, observando que el Canon 34 describe el nivel regional, algunos diálogos se han preguntado “¿hasta qué punto [su] fórmula [...] puede servir de modelo tanto para la Iglesia universal como para las Iglesias locales?” (O-C US 2010 9b; véase también San Ireneo 2000, 16.4; *Posición del Patriarcado de Moscú sobre el Problema del Primado en la Iglesia Universal* 2013, 3).

### 3.2.5. EL DERECHO DE APELACIÓN

#### COMO UNA EXPRESIÓN DE COMUNIÓN (CANONES DE SÁRDICA)

101. Otra institución del primer milenio vinculada al ejercicio del primado es el derecho de apelación a las sedes mayores y especialmente al Obispo de Roma. Los diálogos Ortodoxo-Católicos recientes pudieron analizar este procedimiento (C-O P Francia 1991; O-C 2016, 19; San Ireneo 2018 7,3 y 17,9). El diálogo Ortodoxo-Católico francés subrayó en 1991 la importancia del Concilio de Sárdica (343), recibido por el Concilio *in Trullo* (692) y por el Concilio de Focio de 879. Los cánones de Sárdica determinaron que un obispo

condenado podía apelar al Obispo de Roma, y que este último, si lo considerara apropiado, podría ordenar un nuevo juicio, que sería llevado a cabo por los obispos de una provincia vecina a la propia provincia del obispo apelante. Vale la pena recordar que este procedimiento corresponde más a un Tribunal de Apelación definitivo o a un Tribunal de Casación, ya que el nuevo juicio no era llevado a cabo por Roma sino por los obispos locales. Cabe señalar también que el canon 3 de Sárdica justifica la decisión relativa al procedimiento de apelación ante la sede de Roma por motivos espirituales: “*sanctissimi Petri memoriam honorare*”. El documento del diálogo Ortodoxo-Católico en Francia prospecta “una recepción común” del Concilio de Focio de 879, lo que podría constituir “un punto de partida para retomar el diálogo sobre el significado del primado, fundado en bases eclesiológicas comunes” (O-C Fr 1991, p. 124).

102. Refiriéndose a Sárdica, el Documento de Chieti recuerda: “A lo largo de los siglos, se hicieron numerosas apelaciones al Obispo de Roma, también desde Oriente, en cuestiones disciplinarias, como la deposición de un obispo”, y que “las apelaciones al Obispo de Roma desde Oriente expresaban la comunión de la Iglesia”. Chieti también señala que en Oriente también se hicieron apelaciones sobre cuestiones disciplinarias, y que “tales apelaciones a las sedes principales siempre fueron tratadas de manera sinodal” (O-C 2016, 19)<sup>22</sup>.

103. El Documento de San Ireneo de 2018 sugiere que el procedimiento de Sárdica también podría ser válido para el futuro: “Tal acuerdo respetaría plenamente la autocefalia de las Iglesias ortodoxas y garantizaría al mismo tiempo un ministerio universal eficaz de unidad por parte del obispo de Roma” (San Ireneo 2018, 17.9). De la misma manera, el documento prospectivo de 2010 de la Consulta teológica Ortodoxa-Católica de América del Norte afirma: “En

---

22 En respuesta al *Documento de Rávena*, el Patriarcado de Moscú rechazó el uso de los cánones 4 y 5 de Sárdica “en la literatura polémica, para dar una justificación canónica a los poderes jurídicos de la primera cátedra de Roma”. Estos cánones, continúa el texto, “no establecen que los derechos de la presidencia de Roma a aceptar apelaciones se hayan extendido a toda la Iglesia universal” (*Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema del primado en la Iglesia Universal*, 2013, nota al pie 6).

casos de conflicto entre obispos y sus primados que no puedan resolverse local o regionalmente, se esperaría que el obispo de Roma dispusiera un proceso de apelación jurídica, que tal vez sería implementado por los obispos locales, según lo dispuesto en el canon 3 del Sínodo de Sárdica (343). En casos de disputa entre primados, se esperaría que el obispo de Roma mediara y llevara la crisis a una resolución fraterna”. El mismo diálogo ve que este “derecho de apelación” se extienda también a cuestiones doctrinales: “Y en crisis de doctrina que ocasionalmente pudieran afectar a toda la familia cristiana, los obispos de todo el mundo tendrían el derecho de apelar a él también en busca de orientación doctrinal, tal como Teodoro de Ciro lo hizo al Papa León I en 449, durante la controversia sobre la persona de Cristo que precedió al Concilio de Calcedonia (Ep. 113)” (O-C US 2010, 7e; cabe señalar, sin embargo, que los teólogos Ortodoxos orientales no citan este ejemplo como precedente, ya que tienen otra interpretación de la controversia).

### 3.2.6. CONCILIOS ECUMÉNICOS: LA SINERGIA DEL OBISPO DE ROMA

104. Las expresiones de comunión *por excelencia* del primer milenio a nivel universal fueron los concilios ecuménicos. Estos concilios fueron ecuménicos “no sólo porque reunieron a Obispos de todas las regiones y particularmente a los de las cinco sedes principales”, sino “porque sus solemnes decisiones doctrinales y sus formulaciones de fe común, especialmente en puntos cruciales, son vinculantes para todas las Iglesias y para todos los fieles, para todos los tiempos y para todos lugares” (O-C 2007, 35).

105. El *Documento de Rávena* reconoce que: “Aunque el Obispo de Roma no convocó los concilios ecuménicos de los primeros siglos y nunca los presidió personalmente, sin embargo estuvo estrechamente involucrado en el proceso de toma de decisiones de los concilios” (O-C 2007, 42). De manera similar, el *Documento de Chieti* identifica el papel específico del Obispo de Roma, quien, aunque no estuvo personalmente presente en ninguno de esos concilios, estuvo representado por sus legados o de acuerdo con las conclusiones del

Concilio *post factum*. Chieti hace referencia a los criterios para la recepción de un concilio como ecuménico descritos por el VII Concilio Ecuménico (Nicea II, 787), a saber, “el acuerdo (*synphonia*) de los jefes de las Iglesias, la cooperación (*synergeia*) del Obispo de Roma y el acuerdo de los demás patriarcas (*symphronountes*)” (O-C 2016, 18).

106. Quedan dudas sobre una comprensión común de la *synergeia* del Obispo de Roma, y por qué y en qué medida difiere de la *synphonia* y los *sinfronountes* de los otros cabezas de Iglesias y patriarcas. De hecho, “ningún modelo parece haber sido aceptado universalmente. Además del hecho de que los siete concilios ecuménicos fueron reconocidos por Roma y los patriarcados orientales, la correlación entre la primacía del Obispo romano y la autoridad de un concilio ecuménico permaneció indefinida” (San Ireneo 2018, 7.11). Sin embargo, todos están de acuerdo en que “la recepción por parte de la Iglesia en su conjunto siempre ha sido el criterio último para la ecumenicidad de un concilio” (O-C 2016, 18, véase *supra* § 72[4]). Al imaginar cómo podría realizarse el papel del Obispo de Roma en una Iglesia reunificada, la consulta Católico-Ortodoxa norteamericana sugiere que “su papel universal también se expresaría al convocar y presidir sínodos regulares de patriarcas de todas las Iglesias, y concilios ecuménicos, cuando debieran celebrarse” (O-C US 2010, 7 d). De manera similar, el diálogo Luterano-Católico en Australia, reconociendo que “el Obispo de Roma tiene un papel especial para fomentar la unidad de la Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo”, afirma que “en un Iglesia reconciliada [...] el Papa podría hacer esto convocando y presidiendo sínodos, para que toda la Iglesia delibere sobre las cuestiones y desafíos que enfrenta y busca respuestas pastorales adecuadas. En este contexto, puede ser oportuno de vez en cuando reafirmar la doctrina de la Iglesia o encontrar nuevas formas de expresarla en un nuevo contexto” (L-C Aus 2016, 150, 152).

### 3.2.7. UNA DIVERSIDAD DE MODELOS ECLESIALES

107. Por último, se subraya a menudo la diversidad de modelos eclesiales del primer milenio. El diálogo Ortodoxo-Católico de América del Norte, en su respuesta al *Documento de Chieti*, enfatiza que “la Iglesia primitiva tenía una diversidad de modelos organizativos eclesiales, respondiendo a las costumbres y necesidades locales” (O-C US 2017). Por ejemplo, las Iglesias de Alejandría y Roma tenían principios organizativos internos específicos diferentes de otras Iglesias: “Esta no es necesariamente una práctica que divida a la Iglesia. Una cierta diversidad no sólo debe esperarse en la vida de la Iglesia, sino que debe acogerse como saludable” (*id.*). Como afirma el Vaticano II sobre las Iglesias orientales: “Lejos de ser un obstáculo para la unidad de la Iglesia, una cierta diversidad de costumbres y observancias no hace más que aumentar su esplendor y ser de gran ayuda para el cumplimiento de su misión” (*UR* 16). En este contexto, y haciendo referencia al subtítulo del *Documento de Chieti* (*Hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia*), el diálogo Católico-Ortodoxo norteamericano se pregunta: “¿Es necesario, o incluso deseable, que tengamos comprensiones absolutamente idénticas? Quizás el modelo ecuménico del consenso diferenciado sea útil aquí” (*id.*). Esta fue la metodología utilizada por el diálogo internacional Luterano-Católico en la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* DCDG. ARC Canadá propuso una Declaración conjunta que establece un consenso básico sobre la autoridad y el ministerio del Obispo de Roma inspirada en el *DCDG* y siguiendo su metodología (ARC Canadá 2003, 4.1).

### 3.3. ALGUNOS PRINCIPIOS PARA EL EJERCICIO DEL PRIMADO EN EL SIGLO XXI

108. Si bien la historia del primer milenio es “decisiva”, el primer milenio no debe ser idealizado. El contraste habitual entre las relaciones de la Iglesia Oriental-Occidental en el primer y segundo milenio es en sí mismo demasiado simplista. Por ejemplo, el Grupo de San Ireneo ofrece un estudio histórico más sutil en términos de

cinco períodos: siglos I-VIII; siglos IX-XV; siglos XVI-XVIII; siglo XIX; siglos XX y XXI. Además, se ha observado a menudo que es difícil hablar de una Iglesia “indivisa” en el primer milenio, teniendo en cuenta las numerosas fases de división entre Roma y Constantinopla (véase San Ireneo 2018, 5.3), pero también los trágicos cismas del siglo V tras los concilios de Éfeso y Calcedonia. De hecho, “el pasado no debe idealizarse ni se le debe restar importancia, y debe hacerse una distinción adecuada entre los ideales expresados por las Iglesias y las realidades humanas concretas en las que se han vivido esos ideales” (San Ireneo 2018, 17.3).

109. Además, la primacía a nivel universal también debería honrar los avances del segundo milenio al responder a los desafíos del siglo XXI: “Las estructuras que evolucionaron en y para el primer milenio no pueden simplemente recrearse en las diferentes circunstancias en el plano internacional en vísperas del tercer milenio. Si bien somos fieles al pasado, también debemos ser fieles al contexto presente y a las exigencias de la vida común, el testimonio y el servicio de hoy” (*Respuesta de la Iglesia de Inglaterra a la UUS*, 50). En una Iglesia reunificada, “el papel del obispo de Roma tendría que definirse cuidadosamente, tanto en continuidad con los antiguos principios estructurales de cristianismo como en respuesta a la necesidad de un mensaje cristiano unificado en el mundo de hoy” (O-C US 2010, 7).

110. Las respuestas a *Ut unum sint* y los documentos de diálogo han identificado algunos principios y marcos para el ejercicio de la primacía en el siglo XXI. Por ejemplo, el diálogo Lutero-Católico en los Estados Unidos acordó en 1973 tres “normas para una renovación” para que “el papado pueda servir mejor a la Iglesia en su conjunto”: el principio de diversidad legítima; el principio de colegialidad; y el principio de subsidiariedad (L-C US 1973, 22-25). La consulta Católico-Ortodoxa de América del Norte también identificó algunas “características” para una futura “forma de comunión” entre Ortodoxos y Católicos, especialmente en lo que respecta al papel del papado (O-C US 2010, 6-7).

111. De los diálogos y respuestas teológicas a *Ut unum sint* emergen dos marcos recurrentes que pueden ayudar a reflexionar

sobre el ejercicio del primado en el siglo XXI: el ordenamiento comunitario, colegial y personal de la Iglesia; y la articulación entre los niveles local, regional y universal.

### 3.3.1. LA ESTRUCTURA COMUNITARIA, COLEGIAL Y PERSONAL DE LA IGLESIA

#### *a. Interdependencia mutua entre primado y sinodalidad*

112. La mayoría de las respuestas y documentos de diálogo coinciden claramente en que la primacía debe ejercerse en una auténtica Iglesia conciliar/sinodal<sup>23</sup>. Como se vio anteriormente, los diálogos Ortodoxo-Católicos de los últimos treinta años, inspirados por el Canon 34 subrayan la interdependencia mutua del primado y la conciliaridad, incluso a nivel universal de la Iglesia. Este principio fue expresado por primera vez por la Consulta Católica-Ortodoxa de América del Norte, afirmando que “las dos instituciones, mutuamente dependientes y mutuamente limitantes, que han ejercido la mayor influencia en el mantenimiento de la comunión ordenada de las Iglesias desde los tiempos apostólicos, han sido la reunión de los obispos y otras autoridades locales designados en los sínodos, y la primacía o preeminencia reconocida de un obispo entre sus colegas episcopales” (O-C US 1989, 6). De manera similar, la tesis básica del *Documento de Rávena* es que “la primacía y la conciliaridad son mutuamente interdependientes. Por eso, la primacía en los distintos niveles de la vida de la Iglesia, local, regional y universal, debe considerarse siempre en el contexto de la conciliaridad, y la conciliaridad del mismo modo en el contexto de la primacía” (O-C 2007, 41). De manera similar, aunque utilizando el concepto sinónimo de ‘sinodalidad’, el Grupo de San Ireneo afirmó: “Tanto teológica como canónicamente, es [...] imposible abordar la

---

23 Los documentos de diálogo generalmente utilizan “conciliaridad” y “sinodalidad” indistintamente (véase, por ejemplo, O-C 2016, 3; O-C 2007, 5-11; OO-C 2009, 43-46), el más reciente favorece la “sinodalidad”. Este documento de estudio también favorece el término “sinodalidad”, a menos que se refiera a documentos que utilicen “conciliaridad”.

cuestión del primado sin considerar la sinodalidad, o ignorar el primado cuando se aborda la sinodalidad” (San Ireneo 2018, 16).

En esta interdependencia, “la historia de la Iglesia revela dos tendencias eclesiológicas: principalmente, pero no exclusivamente, sinodal en Oriente, y principalmente, pero no exclusivamente, primacial en Occidente; sin embargo, estas pueden coexistir en una tensión creativa”. Por lo tanto, “cualquier restauración de la plena comunión entre las Iglesias Católica y Ortodoxa requerirá, por ambas partes, un fortalecimiento de las estructuras sinodales y una comprensión renovada de una primacía universal, ambas al servicio de la comunión entre las Iglesias” (San Ireneo 2018, 16. 7). El ejercicio sinodal del primado es necesario para una comprensión común del ejercicio del ministerio del Obispo de Roma: “De acuerdo con la enseñanza de ambos concilios del Vaticano, todos entenderían que el Obispo de Roma tiene autoridad sólo dentro de un contexto sinodal/colegial: como miembro y como cabeza del colegio de obispos, como patriarca mayor entre los primados de la Iglesias, y como servidor de la comunión universal” (O-C US 2010, 7b).

113. Desde muy temprano, la ARCIC en su trabajo también ha subrayado repetidamente la necesidad de un equilibrio adecuado entre primado y conciliaridad en cada nivel de la Iglesia: “Si bien el primado y la conciliaridad son elementos complementarios de la *episcopé*, a menudo ha sucedido que uno ha sido enfatizado a expensas del otro, incluso hasta el punto de provocar un grave desequilibrio. Cuando las Iglesias se separaron unas de otras, este peligro aumentó. La *koinonía* de las Iglesias requiere que se preserve un equilibrio adecuado entre ambas con la participación responsable de todo el pueblo de Dios” (ARCIC 1976, 22). La relación entre primado y conciliaridad está vinculada a los principios de unidad y diversidad en la Iglesia: es necesario “un equilibrio adecuado entre un primado al servicio de la unidad y una conciliaridad que mantenga la justa diversidad de la *koinonía* de todas las Iglesias” (ÁRCIC 1981 *Aclar.*, 8).

b. “Todos”, “algunos” y “uno”

114. En la reflexión eclesiológica reciente se ha hecho una distinción más clara entre dos aspectos de la sinodalidad: la colegialidad episcopal y la participación de todo el Pueblo de Dios. Con respecto al primero, ARCIC escribe: “La primacía otorgada a un obispo implica que, después de consultar a sus compañeros obispos, puede hablar en su nombre y expresar su opinión” (ARCIC 1976, 20) y “un primado ejerce su ministerio no en forma aislada sino en asociación colegiada con sus hermanos obispos” (id., 21). La respuesta de la Conferencia de obispos de la Iglesia de Suecia sobre *Ut unum sint* también subraya la necesidad de la colegialidad episcopal: “Para poder avanzar, el concepto de colegialidad probablemente deba desarrollarse aún más, tanto dentro de la Iglesia católica como en ámbito ecuménico. Esto debe subrayarse frente a pasado, sobre todo en el pasado, fuertemente centralizado. En otras palabras, cada obispo y todo el colegio episcopal tienen responsabilidad sobre toda la Iglesia católica – junto con el Papa. Todos los obispos podrían reunirse para un concilio o un sínodo episcopal mundial, pero no sin el Papa”. (*Respuesta a la carta encíclica Ut unum sint*, 12).

115. El término sinodalidad puede utilizarse de manera más amplia para designar la participación activa en la vida eclesial de todos los fieles sobre la base de su bautismo. Es en este “sentido más amplio que se refiere a todos los miembros de la Iglesia” como el concepto es utilizado por el diálogo internacional Ortodoxo-Católico: “Hablaemos en primer lugar de conciliaridad en el sentido de que cada miembro del Cuerpo de Cristo, en virtud del bautismo, tiene su lugar y responsabilidad propia en la *koinonia* eucarística (*communio* en latín)” (O-C 2007, 5). Esta comprensión se basa en reflexiones eclesiológicas sobre el *sensus fidei* de todos los bautizados (*sensus fidelium*): “Toda la comunidad y cada persona en ella lleva la ‘conciencia de la Iglesia’ (*ekklesiastike syneidesis*), como la llama la teología griega, el *sensus fidelium* en terminología latina”. En consecuencia “todos los fieles (y no sólo los obispos) son responsables de la fe profesada en su bautismo” (id. 7). Esta comprensión más amplia de la sinodalidad como participación de todo el Pueblo de

Dios ha sido llamada más recientemente el aspecto “comunitario” o “comunional”.

116. En línea con esta distinción entre diferentes aspectos de la sinodalidad, algunos diálogos teológicos identifican tres dimensiones complementarias de la Iglesia: la comunitaria (“todos”), la colegial (“algunos”) y la personal (“uno”). Ya en 1927, la primera Conferencia Mundial sobre Fe y Constitución celebrada en Lausana reconoció que los sistemas “episcopal”, “presbiteral” y “congregacional” “deben tener un lugar apropiado en el orden de vida de una Iglesia reunificada”. Progresivamente, estas tres dimensiones -utilizando terminología diferente- fueron identificadas como aspectos esenciales de la sinodalidad misma: “A lo largo de la historia la sinodalidad de la Iglesia se ha cumplido por medio de la autoridad conciliar, colegial y primacial” (ARCIC 1999, 45). Se puede percibir que las diferentes tradiciones cristianas favorecen una dimensión sobre las demás: los católicos la dimensión personal, los ortodoxos la dimensión colegial y los reformados la dimensión comunitaria.

117. Refiriéndose a la conferencia de Lausana, en 1982 la Comisión Fe y Constitución aplicó estas tres dimensiones al ministerio ordenado: “El ministerio ordenado debe ejercerse de manera personal, colegial y comunitaria. Debe ser personal porque la presencia de Cristo entre su pueblo puede ser señalada más eficazmente por la persona ordenada para proclamar el Evangelio y llamar a la comunidad a servir al Señor en unidad de vida y testimonio. También debería ser colegial, porque es necesario un colegio de ministros ordenados que compartan la tarea común de representar las preocupaciones de la comunidad. Finalmente, la relación íntima entre el ministerio ordenado y la comunidad debe encontrar expresión en una dimensión comunitaria donde el ejercicio del ministerio ordenado esté arraigado en la vida de la comunidad y requiera la participación efectiva de la comunidad en el descubrimiento de la voluntad de Dios y la guía del Espíritu” (FO 1982 *BEM*, Ministerio, 26, Comentario). Esta línea de razonamiento ha sido desarrollada posteriormente en diferentes diálogos como principio rector de un ministerio de unidad: “La conversión de la Iglesia católica consistiría en mantener una relación equilibrada entre las dimensiones

comunitaria, colegial y personal de ese ministerio; en realidad, esa última dimensión sólo podría ejercerse si fuera llevada, por así decirlo, por las otras dos” (Dombes 1985, 134, véase también 9; véase también L-C Germ 2000, 188).

118. Estas consideraciones ecuménicas han sido recibidas en la enseñanza católica reciente. En su documento sobre la *Sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (2018), la Comisión Teológica Internacional reconoce en estas tres dimensiones aspectos fundamentales de una teología de la sinodalidad: “Esta visión eclesiológica nos invita a articular la comunión sinodal en términos de ‘todos’, ‘algunos’ y ‘uno’. En diferentes niveles y en diferentes formas, como Iglesias locales, agrupaciones regionales de Iglesias locales e Iglesia universal, la sinodalidad implica el ejercicio del *sensus fidei* de la *universitas fidelium* (todos), el ministerio de autoridad del colegio episcopal, cada uno con su presbiterio (algunos), y el ministerio de unidad del Obispo de Roma (uno). A la dinámica de la sinodalidad se une así el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios, la dimensión colegial que forma parte del ejercicio del ministerio episcopal y el ministerio primacial del Obispo de Roma” (CTI 2018, 64). Refiriéndose a este documento, el Papa Francisco afirmó que “la sinodalidad en sentido amplio en la Iglesia católica puede ser vista como la articulación de tres dimensiones: ‘todos’, ‘algunos’ y ‘uno’”. En esta visión, “el ministerio primacial es un elemento intrínseco de la dinámica de sinodalidad, como lo son también el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios y la dimensión colegial que forma parte del ejercicio del ministerio episcopal”<sup>24</sup>. Desde tal perspectiva, la sinodalidad no debe verse como un contrapeso que compite con el primado, ni como un simple aspecto colegial o comunitarios de la Iglesia, sino como una dinámica que incluye dentro de sí las dimensiones personal, colegial y comunitaria.

---

<sup>24</sup> Papa Francisco, *Discurso al Grupo mixto de trabajo Ortodoxo-Católico San Ireneo*, 7 de octubre de 2021.

### 3.3.2. ARTICULACIÓN ENTRE LOS NIVELES LOCAL, REGIONAL Y UNIVERSAL

119. La reflexión ecuménica ha contribuido a comprender mejor que el ministerio del Obispo de Roma no puede entenderse de modo aislado de una perspectiva eclesiológica más amplia. Al considerar el primado, muchos diálogos teológicos han señalado que estas tres dimensiones -comunitaria, colegial y personal- son operativas en todos los niveles de la Iglesia.

#### *a. Simultaneidad de la Iglesia local y la Iglesia universal*

120. Una cuestión crucial es la relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal. Si bien muchas tradiciones cristianas enfatizan la realización local de la Iglesia, la eclesiología católica generalmente enfatiza la dimensión universal y, por tanto, el ministerio universal del Papa. Sin embargo, *Lumen gentium* afirma que las “Iglesias particulares [están] formadas según el modelo de la Iglesia universal [*Ecclesiae universalis*]”, y que es “en y desde [*in quibus et ex quibus*]” las Iglesias particulares “existe la única y sola Iglesia católica [*una et unica Ecclesia catholica existit*]” (LG 23).

121. Los diálogos ecuménicos han ayudado a considerar la simultaneidad de estas dimensiones. El primer documento del diálogo internacional Ortodoxo-Católico decía: “Así como Cristo es uno para los muchos, así en la Iglesia, que es su cuerpo, el uno y los muchos, lo universal y lo local, son necesariamente simultáneos” (O-C 1982, III, 2).

122. De manera similar, el Grupo mixto de Trabajo entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia católica, en su documento *La Iglesia: Local y Universal* (1990), afirma que una eclesiología escatológica y pneumatológica “no asigna una prioridad exclusiva a la Iglesia local o a la universal, sino que sugiere una simultaneidad de ambas” (GML 1990, 22), ya que siempre hay una “interdependencia de lo local y lo universal en la Comunión de las Iglesias” (*íd.*, 35).

123. En la misma línea, el diálogo Anglicano-Católico en los Estados Unidos también coincide en que “la Iglesia local y la Iglesia universal son co-constitutivas y correlativas [...] La Iglesia es, por lo

tanto, es tanto local como universal. La Iglesia local no es simplemente una subdivisión de la Iglesia universal, ni la Iglesia universal es simplemente una agregación de Iglesias locales. Cada una es totalmente interdependiente de la otra” (ARC-USA 1999). La cuestión volvió a plantearse en el diálogo internacional: “Para los católicos, una última cuestión clave concierne a la realidad eclesial de la Iglesia universal, simbolizada y estructurada en términos del primado de la Sede de Roma. La Iglesia universal ¿tiene una prioridad temporal y ontológica sobre las Iglesias locales y los organismos regionales, siendo estos últimos derivados y dependientes de la realidad previa de lo universal? ¿O deberían verse lo universal y lo local como mutuamente definidos, coexistentes y necesariamente correlativos, de modo que la Iglesia universal tenga responsabilidades hacia las Iglesias locales, y las Iglesias locales tengan responsabilidades tanto entre sí como hacia la Iglesia universal? (ARCIC 2018, 67, véanse también 48 y 154).

124. Al inicio del diálogo internacional con los Luteranos, “se reconoció por parte luterana que ninguna Iglesia local debería existir aisladamente, ya que es una manifestación de la Iglesia universal. En este sentido se reconoció la importancia de un servicio ministerial de la comunión de las Iglesias y al mismo tiempo se hizo referencia al problema que planteaba a los Luteranos la falta de tal servicio eficaz de unidad” (L-C 1972, 66).

125. La consulta con la Alianza Evangélica Mundial, en el documento *Iglesia, evangelización y vínculos de koinonía* (2002), también ha registrado cierto acuerdo sobre la interdependencia entre la Iglesia local y la universal: “Los Evangélicos, como los Católicos, reconocen el valor de la comunión mundial, pero debido a diferentes presupuestos teológicos y diferentes interpretaciones de ciertos pasajes bíblicos, tienen una visión diferente de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Los Evangélicos entienden por “Iglesia universal” a todos aquellos en todas partes y en todas las épocas que creen y confían en Cristo para la salvación”. Si bien reconocen que Cristo “quiso la fundación de Iglesias visibles [...] principalmente locales”, los Evangélicos afirman que “estas congregaciones pueden buscar federaciones y alianzas como medios para

expresar el carácter universal de la naturaleza y misión de la Iglesia” (33).

126. Estas reflexiones ecuménicas han ayudado a alcanzar una comprensión católica más profunda de la “correlación intrínseca” entre la Iglesia local y la Iglesia universal, como lo indica la Comisión Teológica Internacional: “La Iglesia, en cuanto que es católica, realiza lo universal en lo local y lo local en lo universal” CTI 2018 59); por tanto, la Iglesia local y la Iglesia universal son interiores la una a la otra. “La intrínseca correlación de estos dos polos se puede expresar como una mutua inhabitación de lo universal y lo local en la Iglesia de Cristo. En la Iglesia en cuanto católica, la variedad no es mera coexistencia sino compenetración en correlación y dependencia mutua: una *perichoresis* eclesiológica en la que la comunión trinitaria ve su reflejo eclesial” (C 2018, 60; véase también el concepto de “mutua interioridad” en *Communio notio*, n.9).

*b. El nivel regional*

127. Otro tema mencionado en los diálogos es la importancia del nivel regional (también llamado supra-local o trans-local) en la Iglesia. El Vaticano II reconoció que esta dimensión tiene sus raíces en la voluntad divina, afirmando que “por la Divina Providencia ha sucedido [*Divina autem Providentia factum est*] que diversas Iglesias, establecidas en diversos lugares por los apóstoles y sus sucesores, en el curso de los tiempos se han fusionado en varios grupos” (LG23). Muchos de los diálogos, observando que el nivel regional es el más relevante para el ejercicio del primado en la mayoría de las comuniones cristianas y también para su actividad misionera, subrayan la necesidad de un equilibrio entre el ejercicio del primado a nivel regional y el ejercicio del primado a nivel universal. La cuestión ha experimentado diferentes desarrollos y planteado diferentes cuestiones en Oriente y Occidente.

*o Iglesias orientales: “Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi”*

128. La importancia del nivel regional se ha abordado en muchos diálogos con las Iglesias ortodoxas y las Iglesias ortodoxas orientales. El diálogo internacional Ortodoxo-Católico destacó la

importancia eclesiológica de las estructuras regionales tanto en Oriente como en Occidente, trazando un cierto paralelo entre Patriarcados y Conferencias Episcopales: “Se han fundado nuevos patriarcados e Iglesias autocéfalas en el Oriente cristiano, y en la Iglesia latina ha emergido recientemente un particular modelo de reagrupación de Obispos, las Conferencias episcopales. Estas no son, desde un punto de vista eclesiológico, meras subdivisiones administrativas: expresan el espíritu de comunión en la Iglesia, respetando al mismo tiempo la diversidad de las culturas humanas” (O-C 2007, 29). El diálogo entre Ortodoxos y Católicos de América del Norte planteó la cuestión de la relación entre primacía y primacías cuando afirmó: “En una Iglesia reunificada, esta comprensión de la autoridad papal y episcopal, que mutuamente se completan y se refuerzan, tendría que ampliarse para incluir los muchos patrones más complejos de autoridad local, primacial y patriarcal que se han desarrollado en las Iglesias orientales desde tiempos patrísticos” (O-C US 2010, 7b). Así, sugirió: “En última instancia, nuevas estructuras de autoridad, en las que las relaciones de los primados locales y regionales estén reguladas concretamente, tendrían que ser instituidas mediante consulta común, tal vez por un concilio ecuménico” (*id.*, 8 d). Respecto a las Iglesias orientales, el documento propone además que en una Iglesia reconciliada “la relación [del Obispo de Roma] con las Iglesias orientales y sus obispos [...] tendría que ser sustancialmente diferente de la relación ahora aceptada en la Iglesia latina” y añade que “las actuales Iglesias católicas orientales se relacionarían con el Obispo de Roma de la misma manera que lo harían las actuales Iglesias ortodoxas” (*id.*, 7a).

129. El Papa Juan Pablo II y el Papa Shenouda III pudieron ponerse de acuerdo sobre tal perspectiva en el documento conjunto que firmaron en 1979: “La unidad que prevemos no significa en modo alguno absorción del uno por el otro o dominación del uno sobre el otro. Está al servicio de cada Iglesia para ayudarle a vivir mejor los dones propios que ha recibido del Espíritu de Dios. La unidad presupone que nuestras Iglesias siguen teniendo el derecho y el poder de gobernarse a sí mismas según sus propias tradiciones

y disciplinas” (*Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa*, 1979, Preámbulo, 4-5)<sup>25</sup>.

130. Las Iglesias católicas orientales representan un paradigma particular a nivel regional. Como Iglesias *sui iuris* en plena comunión con la Sede de Roma, mantienen su identidad oriental y su autonomía dentro de las estructuras sinodales. Las Iglesias ortodoxas, temiendo ser absorbidas y perder el poder de gobernarse a sí mismas, consideran la relación entre las Iglesias católicas orientales y la Sede de Roma como una medida de la credibilidad ecuménica de la Iglesia católica. No reconocen la relación actual de las Iglesias católicas orientales con Roma como modelo para la futura comunión. Sin embargo, hay que recordar que el Concilio Vaticano II reconoció solemnemente la facultad de las Iglesias orientales de “governarse a sí mismas según sus propias disciplinas” [*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*] (UR 16). Los presupuestos doctrinales y las consecuencias prácticas de este principio podrían convertirse en objeto de una renovada reflexión ecuménica.

131. El diálogo Ortodoxo-Católico ha hecho posible una nueva lectura del fenómeno histórico del “uniatismo” desde un punto de vista eclesiológico, estrechamente relacionado con la cuestión del primado. En el siglo XVII, la base eclesiológica del “uniatismo”, arraigada en la eclesiología postridentina, era la reclamación de jurisdicción directa de la Sede Romana sobre todas las Iglesias locales. Implicaba que las Iglesias que no estaban en comunión con esta Sede podrían ser objeto de actividad misionera “para traerlas de regreso” a la comunión con la Iglesia católica, permitiéndoles al mismo tiempo preservar su propia liturgia y disciplina. El diálogo internacional Ortodoxo-Católico, en su documento de acuerdo en Balamand, *Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda presente de la plena comunión*, reconoció que, “debido a la forma en que Católicos y Ortodoxos se consideran de nuevo unos a otros en su relación con el misterio de la Iglesia y se descubren unas a otras como Iglesias hermanas, esta forma de ‘apostolado misionero’ descrita anteriormente y que ha sido denominada ‘uniatismo’, ya no

---

25 *Information Service* 76 (1991/I), p. 30.

puede aceptarse ni como método a seguir ni como modelo de la unidad que nuestras Iglesias están buscando” (O-C, 1993, 12). El “esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y Occidente, basado en el diálogo y la oración, es la búsqueda de una comunión perfecta y total que no sea absorción ni fusión, sino encuentro en la verdad y el amor” (*id.*, 14). Sin embargo, en su último documento, la misma comisión ha reconocido que “Los motivos de estas uniones siempre han sido discutidos. No se puede excluir de la consideración el deseo genuino de unidad de la Iglesia. Los factores religiosos y políticos frecuentemente se entrelazan. Las uniones aparecen muchas veces como intentos de huir de situaciones locales desafortunadas” (O-C 2023, 2.6).

*o Comuniones cristianas occidentales: el significado eclesiológico del nivel regional*

132. El valor del nivel regional en la Iglesia latina también se defiende en algunos diálogos teológicos occidentales, observando una “asimetría” entre su significado para la Iglesia católica y para las otras Comuniones cristianas occidentales (véase ARCIC 2018, 108). El Grupo de Dombes expresó la “esperanza de que las actuales asambleas continentales de obispos recibirán, con el reconocimiento canónico, un amplio ámbito de competencia en materia de organización de las Iglesias, nombramiento de Obispos, liturgia, catequesis, etc. Esto constituiría “amplias Iglesias continentales”, que serían formas renovadas y adaptadas de los antiguos patriarcados” (Dombes 1985, 144)<sup>26</sup>.

133. En su respuesta a *Ut unum sint*, la Iglesia de Suecia habló de la “necesidad” de una “descentralización continua”: “Una mayor independencia local, pero también una mayor igualdad mutua a

---

<sup>26</sup> Joseph Ratzinger formuló una perspectiva similar al reflexionar sobre la función “patriarcal” del Obispo de Roma: “El derecho eclesial unitario, la liturgia unitaria, los nombramientos unitarios para las sedes episcopales desde el centro romano, no necesariamente forman parte del primado como tal, como puede parecer ser el caso cuando ambos ministerios [del Papa y del Patriarca] se unen. Por eso, en el futuro tendremos que distinguir más claramente la función real del sucesor de Pedro de la función patriarcal y, si es necesario, crear nuevos patriarcados separados de la Iglesia latina”, Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes, Düsseldorf*, 1969, 142 (traducción: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 160).

través de, por ejemplo, patriarcados autónomos o autocéfalos, se convertirán entonces en una necesidad, incluso en otras tradiciones eclesíásticas. Se podrían imaginar incluso áreas regionales anglicanas y luteranas de responsabilidad” (págs. 12 y 13).

134. El diálogo Veterocatólico-Católico también afirma la pertinencia de la “constitución patriarcal de la Iglesia antigua” en la que el Papa ejercería “la primacía como el primero entre los patriarcas” (OC-C 2009, 29). Los Veterocatólicos aplican este modelo a ellos mismos: “Por la Unión de Utrecht, la comunión eclesial con la Iglesia católica y con el Obispo de Roma significaría que continúa existiendo como una Iglesia con su propia estructura litúrgica y canónica y las obligaciones ecuménicas que ha contraído con otras Iglesias, pero está en comunión con el Papa como el signo de la comunión universal de las Iglesias locales” (*id.*, 83).

135. Más recientemente, ARCIC, reflejando que “bajo ciertos aspectos [...] las Conferencias episcopales representan un retorno al antiguo modelo de concilios/sínodos regionales” (ARCIC 2018, 110), ha considerado las “tensiones y dificultades en la práctica de la comunión en los niveles regionales de la vida anglicana y católica” (*id.*, 116-118). Ha hecho referencia a las palabras del Papa Francisco en *Evangelii gaudium*, subrayando la importancia de las Conferencias episcopales para equilibrar una ‘excesiva centralización’: “El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales pueden ‘desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta’ (LG23). Pero este deseo no se ha realizado plenamente, por cuanto todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal. Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera.” (EG 32 citado en la nota al pie 38 de ARCIC 2018). El mismo documento de ARCIC señala que algunos Anglicanos perciben el desarrollo de los ordinariatos personales según las disposiciones de la Constitución Apostólica *Anglicanorum Coetibus* (2009) como un ejemplo de tal centralización (5).

### *c. Subsidiariedad*

#### *o Un “principio antiguo”*

136. En relación con la cuestión de los niveles de la Iglesia, la subsidiariedad se menciona a menudo en los diálogos ecuménicos como un principio importante para el ejercicio del primado. La Consulta teológica Ortodoxo-Católica de América del Norte describió la subsidiariedad como “el antiguo principio reconocido como normativo para estructuras humanas bien organizadas, por el cual se espera que instancias ‘superiores’ de la autoridad episcopal actúan solo cuando las instancias “inferiores” no son capaces de tomar e implementar las decisiones necesarias para la unión permanente en la fe”. El documento aplica este principio en particular a la elección de los Obispos y al reconocimiento de los *líderes* de la Iglesia a todos los niveles: “Esto significaría, entre otras cosas, que en las Iglesias Ortodoxa y Católica oriental, al menos, los Obispos serían elegidos mediante sinodos locales o mediante otros métodos tradicionales de selección. Los elegidos para cargos episcopales o primaciales importantes se presentarían ante otros líderes de la Iglesia de su nivel, ante su propio patriarca y ante el Obispo de Roma como primero entre los patriarcas, mediante el intercambio y la recepción de cartas de comunión, según la antigua tradición cristiana. El Obispo de Roma también informaría a los patriarcas orientales de su elección” (O-C US 2010, 6 g.). Asimismo, el antiguo procedimiento de apelación descrito por el concilio de Sárdica podría considerarse una forma de subsidiariedad (véanse supra §§ 101-103).

137. ARCIC también destacó la necesidad del ejercicio del principio de subsidiariedad, particularmente en respuesta a contextos culturales regionales: “El principio de subsidiariedad apunta a la utilidad de los instrumentos de comunión entre los niveles local y mundial/universal de la Iglesia. No todos los temas afectan a todos y, por lo tanto, no todos los temas que afectan a más de una Iglesia local requieren deliberación a nivel mundial/universal, que existe para tratar los problemas que afectan a todos. Además, las diferencias culturales de una región a otra pueden hacer que sea desaconsejable una determinación uniforme” (ARCIC 2018, 107).

138. El Diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos propone el principio de subsidiariedad como una de las tres “normas para una renovación” (véase supra §110) y como garante de una diversidad legítima a través de la participación en la toma de decisiones de toda la Iglesia: “El principio de subsidiariedad no es menos importante. Cada sector de la Iglesia, cada conciencia de su herencia especial, debe nutrir los dones que ha recibido del Espíritu mediante el ejercicio de su legítima libertad. Lo que se puede decidir y hacer apropiadamente en unidades más pequeñas de la vida eclesial no debería remitirse a las autoridades de la Iglesia que tienen responsabilidades más amplias. Las decisiones deben tomarse y las actividades realizarse con una participación lo más amplia posible del Pueblo de Dios. Se deben alentar iniciativas para promover una sana diversidad en teología, culto, testimonio y servicio. Todos deberían preocuparse de que, a medida que se construye la comunidad y se fortalece su unidad, los derechos de las minorías y sus puntos de vista sean protegidos dentro de la unidad de la fe” (L-C US 1973, 25).

139. De manera similar, el diálogo internacional Católico-Veterocatólico se refiere a este principio al definir una relación aceptable entre la Unión de Utrecht y el Obispo de Roma: “Sería necesario encontrar y acordar un modelo para la manera en que el Obispo de Roma ejerce su ministerio al servicio de la unidad universal de la Iglesia en vista de la comunión buscada con la Unión de Utrecht, un modelo que da expresión concreta a la visión (como se esbozó anteriormente) de su primacía en la tensión entre la obligación recíproca de la comunión y el principio de subsidiariedad” (OC-C 2009, 86).

*o Una “limitación voluntaria en el ejercicio del poder”*

140. Vinculada con el principio de subsidiariedad, la cuestión de la relación entre primado, entendida como “ministerio de unidad”, y el ejercicio de la autoridad es compleja. Esta complejidad se debe en parte a la terminología aplicada al primado, ya que conceptos interrelacionados como jurisdicción, autoridad canónica, poder, gobierno, administración, se utilizan con varios niveles de significado y matices. Algunos diálogos y respuestas a *Ut unum sint*

advierten contra cualquier abuso de poder en el ejercicio de la autoridad. En reacción a la afirmación de Juan Pablo II de que su ministerio de unidad “sería ilusorio” sin “el poder y la autoridad” para realizarlo (*UUS* 94), la respuesta de la Iglesia Reformada Unida en el Reino Unido (1996) exige “un reexamen crítico” de tal suposición y declara: “no es nuestra experiencia que materias de desacuerdo entre cristianos con conciencias informadas puedan resolverse simplemente mediante el ejercicio del poder y la autoridad, ni es conhente con nuestra comprensión de la naturaleza de la catolicidad” (4).

141. En el mismo enfoque crítico, el diálogo Luterano-Católico en los Estados Unidos sostiene que el poder del Obispo de Roma no debe ser mayor que el requerido para el ejercicio de su función y para alcanzar su objetivo, que es ser un eficaz “ministro de unidad” a nivel universal. El diálogo sugiere una limitación voluntaria en el ejercicio del poder: “Es un principio político importante que la autoridad en cualquier sociedad debe utilizar sólo la cantidad de poder necesaria para alcanzar el objetivo asignado. Esto se aplica también al oficio papal. Una distinción canónica entre la autoridad suprema y el ejercicio limitado del poder correspondiente no puede ser descartar y debe ser subrayado. Tal limitación no tiene por qué perjudicar la jurisdicción universal atribuida al Papa por la doctrina católica. Así, se puede prever que las limitaciones voluntarias por parte del Papa en el ejercicio de su jurisdicción acompañarán, la creciente validez de los órganos de gobierno colegial, de modo que los controles y equilibrios del poder supremo puedan ser efectivamente reconocidos” (L-C US 1973, 27).

*o Una “autoridad suficiente”*

142. En línea con la reflexión sobre el “primado del honor” en el primer milenio (véanse supra §§ 94-98), algunos diálogos afirman que, de manera realista, el Obispo de Roma necesitará una cantidad suficiente de autoridad para enfrentar los numerosos desafíos y obligaciones complejas relacionadas con su “ministerio de unidad”. Privado de autoridad, su “ministerio de unidad” corre el riesgo de convertirse en un instrumento inútil y, finalmente, en un título vacío. El *Grupo de Dombes* afirma claramente que “no queremos

un empobrecimiento ni un debilitamiento del ministerio personal de comunión de la Iglesia universal. Respetando a quienes la han ejercido, a quienes la ejercen o la ejercerán, queremos una limpidez evangélica de la misma. Este ministerio debe seguir siendo una fuerza de iniciativa, de propuesta y de apoyo para todas las Iglesias enfrentadas con los desafíos del mundo actual o con la presión de ciertos poderes” (Dombes 1985, 151).

143. De la misma manera, una declaración consensuada de 1985 entre Anglicanos y Veterocatólicos, si bien reconoce el valor de la subsidiariedad, afirma: “Reconocemos que para que el primado universal sea no sólo un signo de unidad sino también capaz de mantener la unidad, la verdad y el amor, debe tener la obligación de convocar reuniones de Obispos y Concilios en determinados momentos y en determinadas circunstancias, y el derecho de hacerlo cuando lo considere necesario. Se le puede otorgar un derecho bien definido y limitado a recibir apelaciones. Es probable que para el adecuado ejercicio de su deber necesite el apoyo de una estructura sustancial de dicasterios” (OC-C 2009, Apéndice texto 7).

#### 4. ALGUNAS SUGERENCIAS PRÁCTICAS O REQUERIMIENTOS DIRIGIDOS A LA IGLESIA CATÓLICA

144. En El ámbito de los diálogos ecuménicos o de las respuestas a la *Ut unum sint* sobre el primado, se hacen diversas recomendaciones a todas las diferentes comuniones cristianas. Con la convicción de que el primer deber ecuménico de los católicos es “examinar su propia fidelidad a la voluntad de Cristo para la Iglesia y, en consecuencia, emprender con vigor la tarea de renovación y reforma” (*UR* 4), a continuación se presentan algunas sugerencias o solicitudes prácticas dirigidas a la Iglesia católica, para que el primado papal pueda ganar una mayor receptividad ecuménica.

##### 4.1. UNA INTERPRETACIÓN RENOVADA DEL VATICANO I

145. Algunos diálogos teológicos destacan el valor de una “re-recepción” de las enseñanzas de la Iglesia expresadas en términos

estrechamente vinculados a un contexto específico. ARCIC describe este proceso de la siguiente manera: “Puede haber un redescubrimiento de elementos que fueron descuidados y un nuevo recuerdo de las promesas de Dios, que conduzcan a la renovación del ‘Amén’ de la Iglesia. También puede haber un tamiz o criba de lo que ha sido recibido porque algunas de las formulaciones de la Tradición se consideran inadecuadas o incluso engañosas en un nuevo contexto. Todo este proceso puede denominarse re-recepción” (ARCIC 1999, 25; véase también *supra* § 59).

146. Este proceso de “re-recepción” ha sido solicitado en relación con las enseñanzas del Vaticano I. El Diálogo Luterano-Católico en los EE.UU. califica este proceso como una “re-interpretación” y habla de “la posibilidad de encontrar eventualmente nuevas expresiones fieles a la intención original y adaptadas a un contexto cultural diverso”. Este proceso de reinterpretación ya estaba en marcha en la forma en que se trató la doctrina de la infalibilidad papal en el Vaticano II, trayendo nuevos aspectos a un primer plano” (L-C US 1978, 19). Se expresa la necesidad de “colocar la doctrina de la infalibilidad en las categorías teológicas de promesa, confianza y esperanza más que en las categorías jurídicas de derecho, obligación y obediencia” (*id.*, 5).

147. El *Grupo de Dombes*, “en un espíritu de *metanoia*”, expresó la “esperanza de que la expresión dogmática de este ministerio [del Obispo de Roma], que se ha ejercido desde el Vaticano I y que ofende profundamente la sensibilidad cristiana de nuestros hermanos separados de Oriente y Occidente, dé lugar a un comentario oficial y actualizado, incluso a un cambio de vocabulario, que lo integre en una eclesiología de comunión” (Dombes 1985, 149). Posteriormente, también pidió una “reformulación del dogma de la infalibilidad papal”, sugiriendo que “esta reformulación podría hacerse en el marco de un futuro concilio, desempeñando entonces los delegados de las otras Iglesias plenamente el papel que les corresponde” (Dombés 2014, 476).

148. De manera similar, Católicos y Luteranos en Alemania expresaron su esperanza de “una interpretación oficial” del Vaticano I, en la que “la primacía de jurisdicción tenga su lugar sólo dentro

de la estructura de comunión de la Iglesia” y “la infalibilidad papal pueda ejercerse”. únicamente en absoluta lealtad a la fe apostólica (Sagrada Escritura)” (L-C Germ 2000, 198).

#### 4.2. UN EJERCICIO DIFERENCIADO DEL PRIMADO DEL OBISPO DE ROMA

149. El Obispo de Roma ejerce simultáneamente como Obispo de una diócesis local, como primado de la Iglesia occidental o latina y como ministro de la unidad a nivel universal. Algunos diálogos ecuménicos piden una distinción más clara entre sus diferentes responsabilidades, especialmente entre su ministerio patriarcal en la Iglesia de Occidente y su ministerio primacial de unidad en la comunión de las Iglesias (véase también la nota 25 *supra*). Esta llamada a una diferenciación más clara de roles está en consonancia con la distinta naturaleza y relación del primado y la sinodalidad en cada nivel eclesial, señalada en algunos diálogos (véase *supra* § 82).

150. El diálogo Católico-Ortodoxo Francés pidió en 1991 un “ejercicio diferenciado de la jurisdicción del Obispo de Roma”, “según se trate de las Iglesias Occidentales o de la Iglesia Universal” (O-C Fr 1991, p. 119). Pensando en cómo podría ejercerse el primado en una Iglesia reunificada, el Grupo de San Ireneo afirma que: “Una mejor comprensión del concepto católico de la primacía a nivel universal podría alcanzarse mediante una distinción más clara entre la posición única del Papa en la Iglesia católica y su posible función como primado dentro la Comunidad cristiana más amplia” (San Ireneo 2018, 14.11). De manera similar, el diálogo internacional Ortodoxo-Católico observa que “existe también la voluntad de distinguir lo que podría denominarse el ministerio patriarcal del Papa dentro de la Iglesia occidental o latina, de su servicio primacial con respecto a la comunión de todas las Iglesias, ofreciendo nuevas oportunidades para el futuro” (O-C 2023, 5.2).

151. En el mismo espíritu, algunos diálogos teológicos con las comuniones cristianas occidentales se refieren a la necesidad de un ejercicio diferenciado del ministerio del Obispo de Roma. Por

ejemplo, el diálogo internacional Metodista-Católico afirma que “de la historia se puede demostrar que algunas de las funciones actuales desempeñadas por el Obispo de Roma pertenecen a su sede diocesana o a su cargo como Patriarca de la Iglesia latina y no pertenecen a la esencia de su ministerio universal de unidad” (MERCIC 1986, 59). La Respuesta del Consejo de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda a *Ut unum sint* (1997) afirma que “hay que hacer una distinción entre primado y jurisdicción universal o entre primado y jurisdicción sobre el ‘Patriarcado de Occidente’” (4) El *Grupo de Dombes* también aborda este argumento afirmando: “El estudio histórico ha demostrado que, debido a la ruptura entre Oriente y Occidente, la Iglesia católica ha coincidido con el antiguo Patriarcado occidental o Iglesia latina. Por esta razón, el obispo de Roma ha ejercido en una confusión práctica una doble responsabilidad en esa Iglesia, a saber, la del ministerio de la comunión y la del Patriarca de Occidente, en beneficio de una centralización creciente. Además, el intenso esfuerzo misionero de la Iglesia latina ha extendido la jurisdicción del Patriarcado occidental por casi toda la faz de la tierra, sin sopesar las consecuencias de ello. Este “desarrollo anormal” ha comprometido la imagen del papado “al llevarlo a confundirse con una monstruosa hinchazón de lo que, en realidad, no es” [L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, París, Cerf, 1970, pág. 555]. Mientras la diferencia entre estas dos funciones no se haga visible en la organización viva de la Iglesia, la necesidad del ministerio de comunión ejercido por el Obispo de Roma no será aceptable por parte de nuestros hermanos Ortodoxos, Anglicanos y Protestantes. Sólo una descentralización interna de la Iglesia católica podría darles una perspectiva concreta del tipo de compromiso que asumirían al renovar el vínculo de plena comunión con la Iglesia católica” (Dombes 1985, 142-143). El diálogo Luterano-Católico alemán, añadiendo la cuestión del Papa como “Jefe de Estado” y sus implicaciones político-diplomáticas, va más allá y pide “una diferenciación entre los oficios unidos en la persona del Papa: Obispo de Roma, pastor de toda la Iglesia, cabeza del Colegio episcopal, patriarca de Occidente, primado de Italia, arzobispo y metropolitano de la provincia eclesiástica de Roma, soberano de la Ciudad del Vaticano” (L-C Germ 2000, 200).

152. En línea con esta propuesta de ejercicio diferenciado del primado del Obispo de Roma, el *Grupo des Dombes* expresó el deseo “de que el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma en su Iglesia particular [la Diócesis de Roma] sea restaurado. Un Papa que asuma más su responsabilidad episcopal allí donde se le requiere y pueda ejercerla podría sin duda contribuir a un cambio importante en la imagen del papado. Aparecería entonces como pastor, servidor y guía de sus hermanos en un ministerio de *episcopé* verdaderamente común y unido” (Dombes 1985, 150).

#### 4.3. SINODALIDAD *AD INTRA*

153. Los diálogos teológicos ponen énfasis en la recíproca relación entre el ordenamiento sinodal *ad intra* de la Iglesia católica y la credibilidad o el atractivo de su compromiso ecuménico *ad extra*. Las Iglesias y Comunidades eclesiales tanto de Oriente como de Occidente consideran atentamente el modelo de comunión y primacía *ad intra* de la Iglesia católica como un modelo o un test de prueba de sus intenciones *ad extra* en el campo ecuménico.

154. Los diálogos han identificado áreas en las que se requiere una mayor sinodalidad dentro de la Iglesia católica. En el *Don de autoridad*, ARCIC enumera una serie de “cuestiones que enfrentan los católicos romanos”: “¿Existe en todos los niveles una participación efectiva del clero y de los laicos en los cuerpos sinodales emergentes? ¿Se ha aplicado suficientemente la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad de los obispos? ¿Las acciones de los obispos reflejan suficiente conciencia del alcance de la autoridad que han recibido a través de la ordenación para gobernar la Iglesia local? ¿Se ha previsto suficientemente asegurar la consulta entre el Obispo de Roma y las Iglesias locales antes de tomar decisiones importantes que afecten a una Iglesia local o a toda la Iglesia? ¿Cómo se tiene en cuenta la variedad de opiniones teológicas cuando se toman tales decisiones? Al apoyar al Obispo de Roma en su labor de promover la comunión entre las Iglesias, ¿respetan adecuadamente las estructuras y procedimientos de la Curia romana el ejercicio de la *episcopé* en los otros niveles? Sobre todo, ¿cómo

abordará la Iglesia católica la cuestión de la primacía universal tal como surge del “diálogo paciente y fraternal” sobre el ejercicio del oficio del Obispo de Roma al que Juan Pablo II ha invitado a ‘los pastores de las Iglesias y sus teólogos’ de nuestras Iglesias?” (ARCIC 1999, 57).

155. En respuesta a estas preguntas, los diálogos han hecho algunas sugerencias a nivel regional y universal, mediante las cuales los católicos podrían aprender de la experiencia de sus *interlocutores*. Reflexionando sobre la necesidad de reforzar la práctica del primado y la sinodalidad a nivel regional, algunos diálogos han hecho propuestas sobre las Conferencias episcopales católicas. Por ejemplo, ARCIC identifica un “potencial para aprender de la política y los procedimientos anglicanos en relación con el nivel provincial” y la necesidad de los católicos “de desarrollar principios concernientes a: -la autoridad de las Conferencias episcopales; -la relación entre Conferencias episcopales nacionales/regionales y el Sínodo de los Obispos; -la identificación de la variedad y tipo de cuestiones que pueden abordarse adecuadamente a nivel local sin recurrir sistemáticamente a Roma; -medios apropiados para que las Conferencias episcopales nacionales/regionales puedan cuestionar las iniciativas y directivas que emanan de Roma” (ARCIC 2018, 121). A nivel universal, algunos diálogos han identificado la necesidad de una mayor participación de todo el Pueblo de Dios en los procesos sinodales. Se han observado con interés los recientes cambios introducidos en los procedimientos del Sínodo de los Obispos, que favorecen una mayor participación de todos los Católicos (véase San Ireneo 2018, 11.15; ARCIC 2018, 146). Sobre la base del diálogo Luterano-Católico en Australia y su reflexión sobre la práctica sinodal luterana, se ha sugerido que, además del Sínodo de los Obispos, se podría crear un nuevo “Consejo pastoral general” a nivel universal de la Iglesia católica, incluyendo a los fieles laicos, siguiendo el modelo de los consejos pastorales parroquiales y diocesanos establecidos después del Vaticano II (ver L-C Aus 2007).

#### 4.4. SINODALIDAD *AD EXTRA*: “CAMINANDO JUNTOS”

El concepto de sinodalidad puede aplicarse también a las relaciones de la Iglesia católica con otras comuniones cristianas, ya que el camino ecuménico es también un proceso de “caminar juntos”. Esta sinodalidad *ad extra* se promueve mediante consultas periódicas y acciones y testimonios comunes.

##### 4.4.1. LA “COMUNIDAD CONCILIAR” Y EL PRIMADO

156. El concepto de “comunidad conciliar”, ya descrito como posible modelo y método de unidad en el decenio de 1970 por el Consejo Ecuménico de las Iglesias y adoptado por diversas comuniones cristianas mundiales, ofrece todavía hoy posibles caminos a seguir. Ciertamente, la conciliaridad/sinodalidad constituirá un aspecto de la vida interna de la Iglesia reunificada y, por tanto, se refiere al objetivo del ecumenismo y no a sus medios. Sin embargo, la expresión “comunidad conciliar” pretende no sólo el fin, sino también los medios en el camino hacia la unidad, en el marco de diversas estructuras e iniciativas comunes de tipo conciliar/sinodal. Así, la Asamblea del CEI en Nairobi en 1975 sugirió el establecimiento de “reuniones conciliares” para promover la unidad entre las diversas comunidades cristianas. Al implementar esta visión de “comunidad conciliar”, las Iglesias podrían hacer visible y profundizar esa comunión que ya comparten, a través de lo que podría llamarse una “sinodalidad externa”.

157. En esta perspectiva, el *Grupo de Dombes* concluyó su documento de 1985 con una aspiración final: “¿Debemos esperar el ansiado momento de la plena comunión antes de desear la convocación de una asamblea en la que pudieran reunirse los representantes cualificados de la Iglesia católica y de las Iglesias pertenecientes al Consejo Ecuménico de Iglesias? Tal reunión no recibiría ciertamente el nombre de concilio. Sin embargo, según la tradición de la Iglesia universal, que confirma que una asamblea conciliar constituye una “forma privilegiada del ministerio de la comunión”,

creemos que, con la ayuda del Espíritu Santo, tal iniciativa no sólo será beneficiosa para el progreso ecuménico, sino que estaría en conformidad con la voluntad de Jesucristo para la unidad de su Iglesia” (Dombes 1985, 163). El Grupo añade: “Nuestro estudio del ministerio de la comunión en la Iglesia universal dibuja un retrato espiritual y pastoral del Obispo de Roma tal que, si éste junto con el Consejo Ecuménico de las Iglesias convocara esta asamblea, sería fiel a su ministerio de servidor de la unidad. Si tal llamada fuera escuchada, bendicimos al Señor” (*id.*, 165). Del mismo modo, en sus respuestas a *Ut unum sint*, el Grupo suizo *Ökumenische Arbeitsgruppe 'Ut unum sint'* pidió la “celebración de un concilio ecuménico para el siglo XXI”, y la Comunidad de Iona, inspirada por Hechos 15, sugirió un segundo “Concilio de Jerusalén”.

158. En el mismo espíritu, numerosos diálogos han propuesto diferentes iniciativas para promover la sinodalidad entre las Iglesias, especialmente a través de la colegialidad a nivel de Obispos y Primados. Por ejemplo, ARCIC II propone pasos concretos para establecer una verdadera cooperación en el ejercicio del episcopado: reuniones periódicas de obispos a nivel local y regional, participación de obispos de una comunión en reuniones internacionales de obispos de la otra comunión, testimonios conjuntos en la esfera pública en cuestiones que atañen al bien común, e incluso los obispos Anglicanos acompañando a los obispos Católicos en sus visitas *ad limina* a Roma (ARCIC 1999, 59). *Los Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa* (1979) propusieron, sin esperar al restablecimiento de la plena comunión, un modelo pragmático de redescubrimiento recíproco de la conciliaridad mediante el establecimiento de consultas periódicas entre primados (6). La Consulta Católica-Ortodoxa de América del Norte propone que “las delegaciones de Obispos ortodoxos y católicos de una nación o región podrían comenzar a reunirse periódicamente para realizar consultas sobre cuestiones pastorales. Patriarcas y representantes de las Iglesias ortodoxas autocéfalas y autónomas también podrían reunirse periódicamente con el Papa y con los principales Obispos católicos y funcionarios de la curia para realizar consultas y planificar” (O-C US 2010, 8 a).

#### 4.4.2. TRABAJANDO Y ORANDO JUNTOS

159. Más allá de reuniones y consultas periódicas, la sinodalidad implica también acción y testimonio común. Como afirma ARCIC II: “El diálogo teológico debe continuar en todos los niveles de las Iglesias, pero no es suficiente por sí solo. En aras de la *koinonía* y de un testimonio cristiano unido ante el mundo, los Obispos anglicanos y católicos deberían encontrar formas de cooperar y desarrollar relaciones de responsabilidad mutua en su ejercicio de supervisión. En esta nueva etapa no sólo tenemos que *hacer* juntos todo lo que podemos, sino también *estar* juntos en todo lo que nuestra *koinonía* existente nos permite” (ARCIC 1999, 58). Estas aspiraciones han avanzado significativamente mediante el establecimiento de la Comisión internacional Anglicano-Católica para la unidad y la misión (IARCCUM), que hizo una serie de sugerencias creativas y prácticas sobre las formas en que los Obispos anglicanos y católicos podrían ya practicar una colegialidad renovada (véase *Creciendo juntos en unidad y misión*, 2007, 108-117).

160. Iniciativas recientes ilustran esta manera de promover la “sinodalidad externa”, por ejemplo: la visita conjunta a Lesbos del Papa Francisco, el Patriarca ecuménico Bartolomé y el Arzobispo Jerónimo en 2016 para dar testimonio de su preocupación común por la trágica situación de los migrantes; la oración conjunta Luterano-Católica en Lund, presidida por el Papa Francisco y el obispo Munib A. Younan, entonces presidente de la Federación Luterana Mundial, en presencia de muchos socios ecuménicos, en 2017; el retiro espiritual para los líderes políticos y religiosos de Sudán del Sur organizado en el Vaticano por el Papa Francisco y el arzobispo Justin Welby en 2019; la peregrinación ecuménica por la paz a Sudán del Sur del Papa Francisco, el arzobispo Justin Welby y el reverendo Iain Greenshields en 2023; y la Vigilia ecuménica de oración “*Juntos. Encuentro del Pueblo de Dios*” celebrada en la Plaza de San Pedro en 2023 con motivo de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos.

## RESUMEN

161. La comprensión y el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma entraron en una nueva fase con el Concilio Vaticano II. Desde entonces, la dimensión ecuménica ha sido un aspecto esencial de este ministerio, como lo ilustraron los sucesivos Papas. La invitación de Juan Pablo II en *Ut unum sint* a encontrar, con la ayuda de los pastores y teólogos de todas las Iglesias, un modo de ejercer el primado “reconocido por unos y por otros”, marcó un momento trascendental en esta conciencia ecuménica. Esa invitación encuentra un apoyo particular en el contexto del pontificado del Papa Francisco, cuyas enseñanzas y prácticas enfatizan la dimensión sinodal de su ministerio.

## REFLEXIONES ECUMÉNICAS SOBRE EL MINISTERIO DEL OBISPO DE ROMA

162. La invitación formulada en *Ut unum sint* suscitó una amplia gama de respuestas y reflexiones ecuménicas. Los diálogos teológicos ecuménicos, oficiales y no oficiales, nacionales e internacionales, iniciados después del Vaticano II, también han demostrado ser, durante las últimas décadas, un lugar privilegiado para la investigación sobre un ministerio de unidad a nivel universal. Al identificar los principales temas y perspectivas, ilustran el interés por este tema y la evolución del debate con las diferentes tradiciones cristianas. También evidencian un espíritu ecuménico nuevo y positivo al discutir esta cuestión.

163. Este nuevo clima es indicativo de las buenas relaciones establecidas entre las comuniones cristianas, y especialmente entre sus autoridades. En un momento en el que las relaciones entre las Iglesias se han intensificado, esta “fraternidad redescubierta” (*UUS* 42) debería también ser releída en clave teológica, junto con las diferencias dogmáticas del pasado. Esta vida de relaciones incluye una creciente conciencia de “responsabilidad mutua” entre comuniones cristianas.

164. Cabe señalar que las preocupaciones, énfasis y conclusiones de los diferentes diálogos varían según las tradiciones confesionales involucradas. Además, no todos los diálogos teológicos han tratado el tema al mismo nivel ni con la misma profundidad. Algunos han dedicado documentos completos al tema, otros sólo lo han tratado en el contexto de documentos más amplios, mientras que otros aún no han abordado el asunto. Sin querer oscurecer estos diferentes enfoques y acentos, se pueden identificar, sin embargo, los siguientes frutos.

#### NUEVOS ACERCAMIENTOS A CUESTIONES TEOLÓGICAS TRADICIONALMENTE DISCUTIDAS

165. Uno de los frutos de los diálogos teológicos es una lectura renovada de los “textos petrinos”, que históricamente han sido un gran obstáculo entre los cristianos. Los interlocutores han sido desafiados a evitar proyecciones anacrónicas de desarrollos doctrinales posteriores y a considerar de nuevo el papel de Pedro entre los apóstoles. Sobre la base de la exégesis y la investigación patristica contemporáneas, se han logrado nuevos conocimientos y enriquecimiento mutuo, desafiando algunas interpretaciones confesionales tradicionales. Se ha redescubierto una diversidad de imágenes, interpretaciones y modelos en el Nuevo Testamento, mientras que nociones bíblicas como *episkopé* (el ministerio de supervisión), *diakonia* y el concepto de “función petrina” ha ayudado a desarrollar una comprensión más completa de los “textos petrinos”.

166. Otra cuestión controvertida es la interpretación Católica de que la primacía del Obispo de Roma se establece *de iure divino*, mientras que la mayoría de los demás cristianos la entienden como instituida meramente *de iure humano*. Las aclaraciones hermenéuticas han ayudado a poner en una nueva perspectiva esta dicotomía tradicional, al considerar la primacía tanto *de iure divino* como *de iure humano*, es decir, es parte de la voluntad de Dios para la Iglesia y mediada a través de la historia humana.

Reemplazando la distinción entre *de iure divino* y *de iure humano*, los diálogos han enfatizado, en cambio, la distinción entre la

esencia teológica y la contingencia histórica de la primacía, como se expresa en *Ut unum sint* (UUS 95). Sobre esta base exigen una mayor atención y valoración del contexto histórico que condicionó el ejercicio de la primacía en diferentes regiones y períodos.

167. Las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano I son un obstáculo importante para los demás cristianos. Algunos diálogos ecuménicos han registrado avances prometedores al emprender una “relectura” o una “re-recepción” de este Concilio, abriendo nuevas vías para una comprensión más precisa de su enseñanza. Este enfoque hermenéutico enfatiza la importancia de interpretar las declaraciones dogmáticas del Vaticano I no de forma aislada, sino a la luz de su contexto histórico, de su intención y de su recepción, especialmente a través de las enseñanzas del Vaticano II.

168. Al estudiar la historia del texto del *Pastor æternus*, y especialmente las actuaciones del Concilio y los antecedentes que condicionaron la elección de los términos utilizados (“ordinario”, “directo”, ‘inmediato’), algunos diálogos lograron aclarar la definición dogmática de jurisdicción universal, identificando su extensión y límites. Del mismo modo, lograron aclarar la redacción del dogma de la infalibilidad e incluso ponerse de acuerdo sobre ciertos aspectos de su finalidad, reconociendo la necesidad, en algunas circunstancias, de un ejercicio personal del ministerio de enseñanza, dado que la unidad de los cristianos es una unidad en verdad y amor. A pesar de estas aclaraciones, los diálogos aún expresan preocupaciones sobre la relación de la infalibilidad con la primacía del Evangelio, la indefectibilidad de toda la Iglesia, el ejercicio de la colegialidad episcopal y la necesidad de la recepción.

## PERSPECTIVAS PARA UN MINISTERIO DE UNIDAD EN UNA IGLESIA RECONCILIADA

169. Estos nuevos enfoques de las cuestiones teológicas fundamentales planteadas por el primado a nivel universal han abierto nuevas perspectivas para un ministerio de unidad en una Iglesia reconciliada. Muchos diálogos teológicos y respuestas a *Ut unum sint*, basados principalmente en argumentos relacionados con el

*bene esse* más que con el *esse* de la Iglesia, reconocen la necesidad de una primacía a nivel universal. Refiriéndose a la tradición apostólica, algunos diálogos sostienen que, desde la Iglesia primitiva, el cristianismo se fundó sobre grandes sedes apostólicas que ocupaban un orden específico, siendo la sede de Roma la primera. Partiendo de consideraciones eclesiológicas, varios diálogos han sostenido que existe una interdependencia mutua del primado y la sinodalidad en cada nivel de la vida de la Iglesia: local, regional, pero también universal. Otro argumento, de carácter más pragmático, se funda en el contexto contemporáneo de globalización y en las exigencias misioneras.

170. Los diálogos teológicos, en particular con las Iglesias Ortodoxa y Ortodoxa oriental, reconocen que los principios y modelos de comunión honrados en el primer milenio (o, en el caso de este último, hasta mediados del siglo V), siguen siendo paradigmáticos. De hecho, durante ese periodo, los cristianos de Oriente y Occidente vivieron en comunión a pesar de ciertas rupturas temporales, y fueron constituidas y compartidas las estructuras esenciales de la Iglesia. Ciertos criterios del primer milenio fueron identificados como puntos de referencia y fuentes de inspiración para el ejercicio aceptable de un ministerio de unidad a nivel universal, tales como: el carácter informal y no principalmente jurisdiccional de las expresiones de comunión entre las Iglesias; la “primacía de honor” del Obispo de Roma; la interdependencia entre las dimensiones primacial y sinodal de la Iglesia como lo ilustra el Canon apostólico 34; el derecho de apelación como expresión de comunión (Cánones de Sárdica); el carácter paradigmático de los concilios ecuménicos; y la diversidad de modelos eclesiales.

171. Aunque el primer milenio es decisivo, en muchos diálogos se reconoce que no se debe idealizar ni simplemente recrear, ya que los acontecimientos del segundo milenio no pueden ignorarse y también porque una primacía a nivel universal debe responder a los desafíos contemporáneos. Se han identificado algunos principios para el ejercicio de la primacía en el siglo XXI. Un primer acuerdo general es la interdependencia mutua del primado y la sinodalidad en cada nivel de la Iglesia, y la consiguiente exigencia de

un ejercicio sinodal del primado. Otro acuerdo se refiere a la articulación entre “todos”, “algunos” y “uno”, tres dimensiones complementarias de la Iglesia, en cada nivel eclesial: la dimensión “comunitaria” basada en el *sensus fidei* de todos los bautizado; la dimensión “colegial”, expresada especialmente en el ámbito episcopal; y la dimensión “personal” expresada en la función primacial. Diferentes diálogos identifican la dinámica sinodal inherente en la articulación de estas tres dimensiones.

172. La reflexión ecuménica también ha contribuido al reconocimiento de que la función petrina debe entenderse en el contexto de una perspectiva eclesiológica más amplia. Al considerar la primacía, muchos diálogos teológicos han señalado que estas tres dimensiones -comunitaria, colegial y personal- son operativas dentro de cada uno de los tres niveles de la Iglesia: local, regional y universal. A este respecto, una cuestión crucial es la relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal, que tiene importantes consecuencias para el ejercicio del primado. Los diálogos ecuménicos ayudaron a lograr un acuerdo sobre la simultaneidad de estas dimensiones, insistiendo en que no es posible separar la relación dialéctica entre la Iglesia local y la Iglesia universal.

173. Otra consideración importante relacionada con los diferentes niveles de la Iglesia es el significado eclesiológico de la dimensión regional o supralocal en la Iglesia. Muchos diálogos subrayan la necesidad de un equilibrio entre el ejercicio del primado a nivel regional y universal, señalando que en la mayoría de las comuniones cristianas el nivel regional es el más relevante para el ejercicio del primado y también para su actividad misionera. Algunos diálogos teológicos con las comuniones cristianas occidentales, al observar una “asimetría” entre estas comuniones y la Iglesia católica, exigen un fortalecimiento de las Conferencias episcopales católicas, incluso a nivel continental, y una “descentralización” continua inspirada en el modelo de las antiguas Iglesias patriarcales.

174. La importancia del nivel regional también se defiende en los diálogos con las Iglesias Ortodoxa y Ortodoxa oriental, que destacan la necesidad de un equilibrio entre primacía y primacías. Estos diálogos insisten en que el “esfuerzo ecuménico de las Iglesias

hermanas de Oriente y Occidente, fundamentado en el diálogo y la oración, es la búsqueda de la comunión perfecta y total, que no es ni absorción ni fusión sino un encuentro en la verdad y el amor” (O-C 1993, 14). En un cristianismo reconciliado, tal comunión presupone que la “relación del Obispo de Roma con las Iglesias orientales y sus Obispos [...] tendría que ser sustancialmente diferente de la relación ahora aceptada en la Iglesia latina” (O-C US 2010, 7a), y que las Iglesias “seguirían teniendo el derecho y el poder de gobernarse a sí mismas según sus propias tradiciones y disciplinas” (Diálogo Copto-Católico, 1979).

175. El diálogo Ortodoxo-Católico también permitió una nueva lectura crítica del fenómeno del “uniatismo”, estrechamente relacionado con la cuestión del primado y con una eclesiología que reivindica la jurisdicción directa de la Sede Romana sobre todas las Iglesias locales, que “no puede ya aceptarse ni como método a seguir ni como modelo de la unidad que nuestras Iglesias buscan” (O-C, 1993, 12). El fenómeno histórico del “uniatismo” aún debe distinguirse de la realidad actual de las Iglesias católicas orientales que representan un paradigma particular de “unidad en la diversidad” debido a su estatus *sui iuris* en la Iglesia católica, manteniendo su autonomía dentro de las estructuras sinodales. Sin embargo, las Iglesias ortodoxa y Ortodoxa oriental no reconocen la relación actual de las Iglesias católicas orientales con Roma como modelo para la futura comunión.

176. Las consideraciones sobre los diferentes niveles de la Iglesia llevan a reflexionar sobre el principio de subsidiariedad. Este principio significa que cualquier asunto que pueda tratarse adecuadamente en un nivel inferior no debe llevarse a uno superior. La subsidiariedad se reconoce como un principio importante si el ejercicio del primado debe garantizar la participación de toda la Iglesia en el proceso de toma de decisiones. Algunos diálogos aplican este principio al definir un modelo aceptable de “unidad en la diversidad” con la Iglesia católica. Argumentan que el poder del Obispo de Roma no debe exceder el requerido para el ejercicio de su ministerio de unidad a nivel universal, y sugieren una limitación voluntaria en el ejercicio de su poder -aun reconociendo que necesitará una

cantidad suficiente de autoridad para enfrentar los muchos desafíos y complejas obligaciones relacionadas con su ministerio.

## ALGUNAS SUGERENCIAS PRÁCTICAS

177. A lo largo de los diálogos ecuménicos y las respuestas a *Ut unum sint* sobre el primado, se han hecho diversas sugerencias o peticiones prácticas a las distintas comuniones cristianas, y especialmente a la Iglesia católica. Dado que el primer deber ecuménico de los católicos es “examinar su propia fidelidad a la voluntad de Cristo para la Iglesia y, en consecuencia, emprender con vigor la tarea de renovación y reforma” (*UR* 4), se les invita a considerar seriamente las sugerencias que se les hacen para que una comprensión y un ejercicio renovados del primado papal pueden contribuir a la restauración de la unidad de los cristianos.

178. Una primera propuesta es una “re-recepción”, una “re-interpretación” católica, “interpretación oficial”, “comentario actualizado” o incluso “reformulación” de las enseñanzas del Vaticano I. De hecho, algunos diálogos observan que estas enseñanzas estaban profundamente condicionadas por su contexto histórico, y sugieren que la Iglesia católica debería buscar nuevas expresiones y vocabulario fieles a la intención original pero integrados en una eclesiología de comunión y adaptados al contexto cultural y ecuménico actual.

179. Una segunda sugerencia hecha por algunos diálogos ecuménicos es una distinción más clara entre las diferentes responsabilidades del Obispo de Roma, especialmente entre su ministerio patriarcal en la Iglesia de Occidente y su ministerio primacial de unidad en la comunión de las Iglesias, tanto de Occidente como de Oriente, posiblemente extendiendo esta idea para considerar cómo otras Iglesias occidentales podrían relacionarse con el Obispo de Roma como primado, al tiempo que tienen cierta autonomía. También es necesario distinguir el papel patriarcal y primacial del obispo de Roma de su función política como jefe de Estado. Un mayor acento en el ejercicio del ministerio del Papa en su Iglesia particular, la diócesis de Roma, resaltaría el ministerio episcopal que

comparte con sus hermanos obispos y renovaría la imagen del papado.

180. Una tercera recomendación formulada por los diálogos teológicos se refiere al desarrollo de la sinodalidad dentro de la Iglesia católica. Poniendo énfasis en la relación recíproca entre la configuración sinodal de la Iglesia católica *ad intra* y la credibilidad de su compromiso ecuménico *ad extra*, identificaron áreas en las que se requiere una sinodalidad creciente dentro de la Iglesia católica. Sugieren en particular una mayor reflexión sobre la autoridad de las Conferencias episcopales católicas nacionales y regionales, su relación con el Sínodo de los Obispos y con la Curia romana. A nivel universal, subrayan la necesidad de una mayor participación de todo el Pueblo de Dios en los procesos sinodales. En un espíritu de “intercambio de dones”, procedimientos e instituciones ya existentes en otras comuniones cristianas podrían servir como fuente de inspiración.

181. Una última propuesta es la promoción de la “comunidad conciliar” a través de reuniones periódicas entre las autoridades de la Iglesia a nivel mundial para hacer visible y profundizar la comunión que ya comparten. Con el mismo espíritu, muchos diálogos han propuesto diferentes iniciativas para promover la sinodalidad entre las Iglesias, especialmente a nivel de obispos y primados, a través de consultas periódicas y de una acción y un testimonio comunes.

## HACIA UN EJERCICIO DE PRIMACÍA EN EL SIGLO XXI.

UNA PROPUESTA DE LA ASAMBLEA PLENARIA DEL DICASTERO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS A PARTIR DEL DOCUMENTO DE ESTUDIO “EL OBISPO DE ROMA”

*El Documento de Estudio “El Obispo de Roma. Primado y Sinodalidad en los diálogos ecuménicos y en las respuestas a la encíclica Ut unum sint” ha brindado al “Dicasterio para la promoción de la unidad de los cristianos” la oportunidad de evaluar el desarrollo de la reflexión ecuménica sobre el tema.*

*Sobre la base de este Documento de Estudio, la Asamblea Plenaria del DPCU también aprobó una propuesta titulada “Hacia un ejercicio del Primado en el siglo XXI”. Esta propuesta identifica las contribuciones más significativas de los diálogos, sugiere los pasos futuros que deben realizarse y ofrece algunos principios y sugerencias para un ejercicio renovado del ministerio de unidad del Obispo de Roma que pueda ser “reconocido por unos y por otros” (UUS 95).*

### CONTRIBUCIONES SIGNIFICATIVAS A LA REFLEXIÓN SOBRE EL PRIMADO

1. Los documentos del diálogo y las respuestas a *Ut unum sint* han contribuido significativamente a la reflexión sobre la cuestión del primado. Los diálogos teológicos ecuménicos han demostrado ser el contexto apropiado para reexaminar la forma del papado y su ejercicio de la autoridad al servicio de la *communio ecclesiarum*. En un momento en que los resultados del compromiso ecuménico a menudo se consideran escasos o insignificantes, los resultados de los diálogos teológicos -internacionales y nacionales, oficiales y no oficiales- demuestran el valor de su metodología, es decir, de una reflexión hecha “juntos, por supuesto”, como lo pidió Juan Pablo II en *Ut unum sint*. Es particularmente notable que esta reflexión haya aumentado en las últimas décadas e involucrado a casi todas las tradiciones cristianas que entran en la discusión con un espíritu

ecuménico nuevo y positivo, con importantes contribuciones de grupos locales y no oficiales, dando lugar a una convergencia teológica significativa y creciente.

2. La lectura de los documentos del diálogo demuestra que la cuestión del primado para toda la Iglesia, y en particular para el ministerio del Obispo de Roma, no debe verse sólo como un problema sino también como una *oportunidad para una reflexión común sobre la naturaleza de la Iglesia* y su misión en el mundo. El tratamiento de este tema ha permitido profundizar en algunos temas eclesiológicos esenciales como: la existencia e interdependencia del primado y la sinodalidad en cada nivel de la Iglesia; la comprensión de la sinodalidad como cualidad fundamental de toda la Iglesia, incluida la participación activa de todos los fieles; y la distinción y la interrelación entre colegialidad y sinodalidad.

3. Esta reflexión común ha hecho una *contribución significativa a la teología católica*. Como ha afirmado el Papa Francisco: “El camino del ecumenismo nos ha permitido llegar a una comprensión más profunda del ministerio del Sucesor de Pedro, y debemos estar seguros de que seguirá haciéndolo en el futuro”<sup>27</sup>. El pensamiento teológico respecto a la simultaneidad de la Iglesia local y la Iglesia universal (véase el Documento de Estudio §§120-126); el concepto y la comprensión contemporáneos de la “sinodalidad” (véase ARCIC 1999, 34– 40); y la triple dimensión de la Iglesia (“comunitaria”, “colegial” y “personal”) (véase Documento de estudio §§114-118), han sido desarrollados o profundizados en el contexto del diálogo ecuménico, enriqueciendo el uso de estos conceptos en documentos católicos posteriores. Esta recepción ilustra el “intercambio de dones” mencionado en *Evangelii gaudium* citando ejemplos de colegialidad y sinodalidad: si realmente creemos en la libre y generosa acción del Espíritu, ¡cuántas cosas podemos aprender unos de otros! [...]. A través de un intercambio de dones, el Espíritu puede llevarnos cada vez más a la verdad y al bien” (EG 246). Este “intercambio de dones” también puede aplicarse al ejercicio del primado. De hecho, si bien los católicos creen que el papel único del Obispo

---

27 Papa Francisco, *Homilía en las Vísperas de la Solemnidad de la Conversión del Apóstol San Pablo*, 25 de enero de 2014.

de Roma es un don precioso de Dios para el beneficio de toda la Iglesia, los diálogos han demostrado que existen principios válidos en el ejercicio de la primacía en otras comuniones cristianas que podrían ser considerados por los católicos.

## FUTUROS PASOS A REALIZAR EN LOS DIÁLOGOS TEOLOGICOS

4. La amplitud y profundidad de la reflexión ecuménica sobre el primado en los últimos tiempos es notable, y parece indicar que ha llegado el momento de dar nuevos pasos en los diálogos ecuménicos. Ciertamente, *se necesita una mejor conexión entre los diálogos*-locales e internacionales, oficiales y no oficiales, bilaterales y multilaterales, y especialmente entre los diálogos Orientales y Occidentales- para evitar repeticiones y enriquecerse mutuamente. Por ejemplo, los métodos ecuménicos de consenso diferenciado (véase Documento de Estudio §107) y el ecumenismo receptivo, ya adoptados por algunos diálogos teológicos, podrían ser útiles para acordar un ejercicio aceptable de un ministerio de unidad para toda la Iglesia: si “las diferencias de lenguajes teológicos de hecho, pueden considerarse a menudo como complementarias y no conflictivas” (véase UR 17), lo mismo puede decirse de las prácticas eclesiales.

5. Los diálogos teológicos sobre la cuestión del primado han demostrado cada vez más que *el primado y la sinodalidad* no son dos dimensiones eclesiales opuestas, sino más bien dos realidades mutuamente constitutivas y sustentadoras, y por lo tanto *deben abordarse juntas*. Como ha observado el Papa Francisco ante un grupo ecuménico de teólogos, “comprendemos mejor que primado y sinodalidad en la Iglesia no son dos principios contrapuestos que hay que mantener en equilibrio, sino dos realidades que se constituyen y apoyan mutuamente al servicio de la comunión. Así como el primado

presupone el ejercicio de la sinodalidad, la sinodalidad incluye el ejercicio del primado”<sup>28</sup>.

6. Dado que la comunión sinodal, entendida como *articulación* de “*todos*”, “*algunos*” y “*uno*”, incluye el ejercicio del primado, el diálogo sobre el primado, desde un punto de vista metodológico, debería comenzar con una reflexión sobre la sinodalidad. Como afirmó el Papa Francisco en el mismo discurso, “la sinodalidad en sentido amplio en la Iglesia católica puede verse como la articulación de tres dimensiones: ‘todos’, ‘algunos’ y ‘uno’”. En esta visión, “el ministerio primacial es intrínseco a la dinámica sinodal, así como lo son el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios y la dimensión colegial relacionada con el ejercicio del ministerio episcopal. Por lo tanto, un enfoque fructífero del primado en los diálogos teológicos y ecuménicos no puede por menos que basarse en una reflexión sobre la sinodalidad: no hay otro camino”. En la misma línea, el Informe de Síntesis de la primera sesión de la XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos afirma: “La dinámica sinodal arroja también nuevas luces sobre el ministerio del Obispo de Roma. De hecho, la sinodalidad articula sinfónicamente las dimensiones comunitaria (‘todos’), colegial (‘algunos’) y personal (‘uno’) de la Iglesia en los niveles local, regional y universal. En tal visión, el ministerio petrino del Obispo de Roma es intrínseco a la dinámica sinodal, como lo son el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios y la dimensión colegial del ejercicio del ministerio episcopal”<sup>29</sup>.

7. Otro paso se refiere a la *clarificación del vocabulario* utilizado en los diálogos. De hecho, los documentos no siempre utilizan términos como “sinodalidad/conciliaridad”, “colegialidad”, “primacia”, “autoridad”, “poder”, “administración”, “gobierno” y “jurisdicción” de una manera homogénea y consistente.

---

28 Papa Francisco, Discurso al Grupo de Trabajo conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo, 7 de octubre de 2021.

29 *A Synodal Church in Mission*, Informe de Síntesis de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos (4-29 octubre 2023), 13.a.

8. Parece especialmente necesario aclarar el significado de la expresión “Iglesia universal”. De hecho, desde el siglo XIX, la catolicidad de la Iglesia ha sido entendida a menudo como su dimensión mundial, de una manera “universalista”. Tal comprensión no tiene suficientemente en cuenta la distinción entre la *Ecclesia universalis* (la “Iglesia universal” en el sentido geográfico) y la *Ecclesia universa* (la “Iglesia entera”, “toda la Iglesia”), siendo esta última la expresión más tradicional en el magisterio católico. Una noción meramente geográfica de la catolicidad de la Iglesia corre el riesgo de dar lugar a una concepción secular de una “primacía universal” en una “Iglesia universal” y, en consecuencia, a una comprensión secular de la extensión y los vínculos de tal primacía. Incluso los conceptos de “niveles”, “subsidiariedad”, “autonomía” y “descentralización” permanecen en el mismo marco y tienen más connotaciones administrativas que eclesiológicas. El primado romano debe entenderse no tanto como un poder universal en una Iglesia universal (*Ecclesia universalis*), sino como una autoridad al servicio de la comunión entre las Iglesias (*communio Ecclesiarum*), es decir, de toda la Iglesia (*Ecclesia universa*).

9. Otro paso necesario es *promover la recepción* de los notables resultados de estos diálogos, no sólo mediante la discusión entre expertos, sino a todos los niveles, para que los resultados se conviertan en un patrimonio común. El Grupo Mixto de Trabajo entre el Consejo Ecuménico de Iglesias y la Iglesia Católica en su documento sobre la recepción describió la recepción ecuménica como “la actitud necesaria para permitir que se adopten [los resultados del diálogo] en la propia tradición eclesial”<sup>30</sup>. Juan Pablo II escribió en *Ut unum sint* que para recibir los acuerdos bilaterales “es necesario un serio examen que, de modos, formas y competencias diversas, abarque al pueblo de Dios en su conjunto” (*UUS* 80). Este proceso de acogida debe implicar a toda la Iglesia en el ejercicio del *sensus fidei*: fieles laicos, teólogos y pastores, con la implicación de las facultades de teología y de las comisiones ecuménicas locales. Puede incluir promover un fácil acceso a los documentos del

---

<sup>30</sup> *Noveno Informe del Grupo de Trabajo Conjunto entre la Iglesia Católica y el Consejo Ecuménico de Iglesias* (2007-2012), Apéndice A “Recepción: una clave para el progreso ecuménico” §15.

diálogo, especialmente a través de Internet, proporcionar traducciones precisas (no sólo en idiomas occidentales), organizar eventos académicos conjuntos, fomentar respuestas e implementar localmente algunas de sus propuestas.

10. El diálogo teológico, o “diálogo de la verdad”, entre Iglesias no sólo debe reflexionar sobre sus diferencias doctrinales del pasado, sino también *interpretar teológicamente sus relaciones actuales*. Desde el Vaticano II, el desarrollo del “diálogo de la caridad” y el “diálogo de vida”, a través de la oración y el testimonio común, acuerdos pastorales, intercambio fraterno de cartas y regalos, visitas recíprocas entre *líderes* cristianos a todos los niveles, es ecuménicamente muy elocuente y ha proporcionado nuevas perspectivas teológicas para la cuestión del primado. Desde los tiempos de la Iglesia primitiva, estos gestos fueron considerados auténticos signos y medios de comunión. Como afirma el Papa Francisco: “Estos gestos, enraizados en el reconocimiento del único Bautismo, no son meros actos de cortesía o diplomacia, sino que tienen un significado eclesial y pueden considerarse verdaderos *loci theologici*. [...] En este sentido, estoy convencido de que el “diálogo de la caridad” no debe entenderse sólo como una preparación para el “diálogo de la verdad”, sino como una ‘teología en acción’, capaz de abrir nuevas perspectivas al camino de nuestras Iglesias. En un momento en que, gracias a Dios, las relaciones entre nosotros se intensifican, me parece hermoso releer nuestro tejido de relaciones desarrollando una “teología del diálogo en la caridad”<sup>31</sup>.

11. *Gestos particulares y acciones simbólicas* por parte del Obispo de Roma han sido esenciales para construir un clima de confianza, reforzar los vínculos de comunión, superar prejuicios históricos, crear una nueva memoria, y desarrollar un creciente aprecio ecuménico de su “ministerio de unidad”. Es importante que tales gestos y acciones continúen con creatividad y generosidad y se reflexionen teológicamente.

---

31 *Discurso a los miembros de la Comisión Internacional Mixta para Diálogo teológico entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas orientales*, 26 de enero de 2024.

## PRINCIPIOS Y PROPUESTAS PARA UN EJERCICIO RENOVADO DEL PRIMADO

12. Dos marcos recurrentes identificados por los diálogos teológicos pueden proporcionar un recurso importante para reflexionar sobre el ejercicio de la primacía en el siglo XXI. Los diálogos exigen una articulación sinfónica de las dimensiones (1) “comunitaria”, “colegial” y “personal” en (2) los niveles local, regional y universal de la Iglesia.

13. Considerando los diferentes niveles de la Iglesia, muchos diálogos ecuménicos mencionan la *subsidiariedad* como un principio importante para el ejercicio del primado y la sinodalidad. Desarrollada inicialmente en el contexto de la doctrina social de la Iglesia, significa que cualquier asunto que pueda tratarse adecuadamente en un nivel inferior no debe llevarse a uno superior<sup>32</sup>. Cuando se aplica a la eclesiología, es necesario tener en cuenta la ambigüedad (véase *supra* §8) y el origen sociológico de este principio (que presupone que la autoridad se delega hacia abajo desde el nivel superior) para evitar un enfoque meramente administrativo en la vida de la Iglesia. Sin embargo, su intención y contenido podrían contribuir, en un contexto eclesial, a un ejercicio sinodal del primado, asegurando la participación de todo el Pueblo de Dios en el proceso de toma de decisiones, especialmente en los asuntos que le afectan directamente<sup>33</sup>.

14. Entre las propuestas expresadas en los diálogos, parece particularmente importante la llamada a una “*re-recepción*” *católica o un comentario oficial del Vaticano I*. Asumiendo la regla hermenéutica de que los dogmas del Vaticano I deben leerse a la luz del Vaticano II, especialmente su enseñanza sobre el Pueblo de Dios (*LG*, capítulo II) y la colegialidad (*LG* 22-23), algunos diálogos reflexionan sobre el hecho de que el Vaticano II no interpretó

---

32 Véase *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 185–188.

33 La Comisión Teológica Internacional distingue en el proceso sinodal “el proceso para elaborar una decisión (*decision making*) mediante un ejercicio conjunto de discernimiento, consulta y cooperación, de la toma de decisión pastoral (*decision taking*)”, véase *Sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (2018), 69.

explícitamente el Vaticano I sino que, incorporando su enseñanza, la complementó (LG, capítulo III, 18). Por tanto, sigue siendo necesario presentar la enseñanza católica sobre el primado a la luz de una eclesiología de comunión, en el marco de la “jerarquía de verdades” (UR 11). También es imprescindible releer el Vaticano I a la luz de toda la Tradición, “según la antigua y constante fe de la Iglesia universal” (*Pastor æternus, Introducción*, DH 3052), y en el horizonte de una creciente convergencia ecuménica sobre el fundamento bíblico, los desarrollos históricos y el significado teológico del primado y la sinodalidad. También en este caso es necesario aclarar la terminología adoptada, que a menudo sigue siendo equívoca y abierta a malas interpretaciones, por ejemplo: jurisdicción ordinaria, inmediata y universal; infalibilidad; gobierno; autoridad y poder supremos.

15. Otra propuesta importante es que *se haga una distinción más clara entre las diferentes responsabilidades del Papa*, especialmente entre su ministerio como cabeza de la Iglesia católica y su ministerio de unidad entre todos los cristianos, o más específicamente entre su ministerio patriarcal en la Iglesia latina y su ministerio primacial en la comunión de las Iglesias. La eliminación del título de “Patriarca de Occidente” del Anuario Pontificio en 2006 generó algunas preocupaciones en los círculos ecuménicos y brindó la oportunidad de iniciar una reflexión sobre la distinción entre estas diferentes responsabilidades, que debe continuar.

16. Dado que las diferentes responsabilidades del Papa se basan en su ministerio como Obispo de Roma, Iglesia que preside en la caridad todas las Iglesias, es esencial *resaltar también su ministerio episcopal a nivel local*, como obispo entre los obispos. En este sentido, es notable que el Papa Francisco haya enfatizado su título de “Obispo de Roma” desde sus primeras palabras públicas después de su elección, diciendo que “era deber del Cónclave dar a Roma un Obispo” y que “la comunidad de Roma ahora tiene su obispo”<sup>34</sup>. Más recientemente, la inclusión de sus otros títulos pontificios como “históricos” (véase *Anuario Pontificio* 2020), puede

---

34 Papa Francisco, *Bendición Apostólica “Urbi et Orbi”*. Primer saludo desde la Logia Central de la Basílica de San Pedro, 13 de marzo de 2013.

contribuir a una nueva imagen del papado. Asimismo, la catedral de la diócesis de Roma ha adquirido un mayor protagonismo desde que se firmaron recientes documentos papales y correspondencia desde San Juan de Letrán, iglesia que podría desempeñar un papel más significativo también en la inauguración de un nuevo pontificado. Sin embargo, la terminología utilizada en los documentos y declaraciones católicas oficiales sobre el ministerio del Papa a menudo no refleja estos desarrollos y carece de sensibilidad ecuménica.

17. La *configuración sinodal* de la Iglesia católica es crucial para su compromiso ecuménico. Es un deber que la Iglesia católica tiene para con sus interlocutores en el diálogo demostrar en su propia vida eclesial un modelo de sinodalidad convincente y atractivo. Como afirma el Papa Francisco, “El compromiso de edificar una Iglesia sinodal -misión a la cual todos estamos llamados, cada uno en el papel que el Señor le confía- es grávido de implicaciones ecuménicas”<sup>35</sup>. De hecho, “está claro que la manera en que la Iglesia católica vive la sinodalidad es importante para sus relaciones con otros cristianos. Es un desafío ecuménico”<sup>36</sup>. Más recientemente, el Papa Francisco subrayó la relación dual entre sinodalidad y ecumenismo, afirmando que “El camino de la sinodalidad, que la Iglesia católica está recorriendo, es y debe ser ecuménico, así como el camino ecuménico es sinodal”<sup>37</sup>.

18. Muchas instituciones y prácticas sinodales de las Iglesias católicas Orientales podrían inspirar a la Iglesia latina, como también podrían, en un espíritu de “intercambio de dones”, las instituciones y prácticas sinodales de otras comuniones cristianas (véase *EG* 246), que podrían ser identificadas y estudiadas sistemáticamente con este fin<sup>38</sup>. Los nuevos medios de comunicación también

---

35 Papa Francisco, *Discurso con motivo del 50° aniversario de la institución del Sínodo de Obispos*, 17 de octubre de 2015.

36 Papa Francisco, *Discurso a los participantes en el XXIV Congreso de la Sociedad para el Derecho de las Iglesias Orientales*, 19 de septiembre de 2019.

37 Papa Francisco, *Discurso a Su Santidad Mar Awa III, Patriarca y Catholicos de la Iglesia asiria de Oriente*, 19 de noviembre de 2022.

38 Véase, por ejemplo, la propuesta del Patriarca Máximos IV de un “sínodo permanente” según el modelo del *synodos endemousa* Oriental (véase *infra* § 22); o la sugerencia de crear un nuevo “Consejo pastoral general” a nivel universal de la Iglesia

podrían ofrecer nuevas oportunidades para una Iglesia sinodal en una era digital. Por supuesto, las prácticas de la sinodalidad deberán ser diversas y deben ser apropiadas para el nivel eclesial particular y el contexto cultural. En esta búsqueda de una configuración más sinodal de la Iglesia católica, es esencial una relación recíproca entre el derecho canónico y el diálogo ecuménico: “el derecho canónico no es sólo una ayuda para el diálogo ecuménico, sino que es una dimensión esencial del mismo. Por otra parte, es obvio que el diálogo ecuménico es también un enriquecimiento para el derecho canónico”<sup>39</sup>.

19. A nivel local y regional, parece necesario recuperar y fortalecer las estructuras sinodales que incluyan a todos los fieles, tal como lo prevé el Vaticano II y está previsto en el Código de Derecho Canónico, como los consejos pastorales diocesanos (CIC can. 511-514), sinodos diocesanos (CIC can. 460-468), y también concilios plenarios y provinciales (CIC can. 439-445), que rara vez, o nunca, son convocados. El Código de Cánones de las Iglesias Orientales prevé estructuras sinodales que incluyen también a los laicos, como la asamblea patriarcal (CCEO can. 140-145) y la asamblea eparquial (CCEO can. 235-242), que podría servir de inspiración para la Iglesia latina. También es importante hacer realidad el llamamiento del Concilio Vaticano II a las Conferencias episcopales, “ya que todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal” (EG 32, refiriéndose al Motu Proprio *Apostolos suos*, 1998). En particular, se puede observar que el paralelo entre las Conferencias episcopales y los antiguos patriarcados trazado por *Lumen gentium* 23 (véase también O-C 2007, 29; EG 32) no ha sido desarrollado, ni teológica ni canónicamente. En línea tanto con este paralelo como con la sugerencia de crear “nuevos patriarcados” o “Iglesias mayores” (véase Documento de Estudio, nota al pie 25), es necesario reflexionar sobre el significado eclesial de los cuerpos episcopales

---

católica, incluidos los fieles laicos, siguiendo el modelo de algunas comuniones Occidentales (véase el Documento de estudio § 155).)

39 Papa Francisco, *Discurso a los participantes en el XXIV Congreso de la Sociedad para el Derecho de las Iglesias Orientales*, 19 de septiembre de 2019.

continentales, cuya dimensión supranacional puede protegerlos de presiones políticas e intereses nacionalistas.

20. A nivel universal, el *Código de Derecho Canónico* y el *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* ofrecen disposiciones para un ejercicio más colegial del ministerio papal. Estas podrían desarrollarse más en la práctica y fortalecerse en una futura revisión de ambos textos. Por ejemplo, el *Código de Derecho Canónico* afirma que en el cumplimiento de su *munus* supremo, el Papa “se halla siempre unido por la comunión con los demás obispos e incluso con toda la Iglesia” y prevé la posibilidad de un ejercicio colegial de este ministerio, disposición de la que se podría hacer más uso (*CIC* 333 § 2). Asimismo, además de los concilios ecuménicos, el *Código de Derecho Canónico* prevé un ejercicio colegial en el gobierno de la Iglesia (*CIC* 337 § 2) y en la formulación de la enseñanza infalible (*CIC* 749 § 2).

21. Un avance importante en la configuración sinodal de la Iglesia católica ha sido la práctica renovada del Sínodo de los Obispos. La constitución apostólica *Episcopalis communio* (2018) hace explícito el significado ecuménico de esta renovación: “la actividad del Sínodo de los Obispos podrá a su manera contribuir al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, según la voluntad del Señor (cf. Jn 17, 21). Así de esta manera, ayudará a la Iglesia católica, según el deseo formulado hace años por Juan Pablo II, 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’ (*UUS* 95)” (*EC* 10). Afirmando que el proceso sinodal “tiene su punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (*EC* 7), *Episcopalis communio* promueve una participación más amplia de todo el Pueblo de Dios a través de procesos de consulta (*EC* art. 5-7). También amplía la posibilidad de que el Sínodo de los Obispos sea un órgano deliberante, en cuyo caso el documento sinodal final, que “participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro”, se publica con la firma del Papa “junto a la de los miembros” (ver *CIC* 343; *EC* art.18). El proceso sinodal 2021-2024 para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos titulado “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”,

basado en una amplia consulta a todo el Pueblo de Dios a nivel local, regional (nacional/ continental) y universal, es una ocasión propia para profundizar en la reflexión sobre la dinámica sinodal que articula las dimensiones personal, colegial y comunitaria de la Iglesia.

22. La reforma de la Curia es también un aspecto importante de la configuración sinodal de la Iglesia católica. La Constitución Apostólica *Praedicate evangelium* (2022) afirma que esta reforma se basa en la “vida de comunión que da a la Iglesia el rostro de la sinodalidad” (PE I.4). Subrayando que “el surgimiento de las Conferencias episcopales en la Iglesia latina representa una de las formas más recientes en que la *communio Episcoporum* se ha puesto al servicio de la *communio Ecclesiarum* basada en la *communio fidelium*.” (PE I.7), insiste en que “La Curia romana no se sitúa entre el Papa y los Obispos, sino que se pone al servicio de ambos en la forma que conviene a la naturaleza de cada uno” (PE I.8) y promueve una “sana descentralización” (PE II.2). El Papa Francisco estableció “una expresión más de comunión episcopal y asistencia al *munus petrinum* que el Episcopado en todo el mundo puede ofrecer”, cuando, en el primer año de su pontificado, creó un Consejo de Cardenales<sup>40</sup>. Aunque no forma parte de la Curia romana, este Consejo, junto con los Consistorios ordinario y extraordinario (CIC can. 353), podría ser el primer paso hacia una estructura de gobierno sinodal permanente a nivel de toda la Iglesia, con la participación activa de los Obispos locales. Esto ya fue sugerido durante el Vaticano II por el Patriarca melquita Máximos IV, quien propuso que se establezca un “sinodo permanente” que represente al colegio episcopal siguiendo el modelo del *synodos endemousa* Oriental, con la tarea de ayudar al Papa en el gobierno central y cotidiano de la Iglesia<sup>41</sup>. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los sinodos

---

<sup>40</sup> *Quirógrafo mediante el cual se establece un Consejo de Cardenales para ayudar al Santo Padre en el gobierno de la Iglesia universal y estudiar posibles revisiones de la Constitución Apostólica ‘Pastor bonus’ sobre la Curia Romana*, 28 de septiembre de 2013.

<sup>41</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. 2, pars. 4, Ciudad del Vaticano, p. 517-518.

Ortodoxos generalmente tienen un carácter deliberativo, mientras que las estructuras sinodales católicas son en su mayoría consultivas.

23. La configuración sinodal de la Iglesia no es sólo una cuestión de estructuras y procesos eclesiales a nivel institucional, ni plasmados en eventos sinodales específicos, sino también un *modus vivendi et operandi de toda la Iglesia*. Como afirma la Comisión Teológica Internacional: “En primer lugar, la sinodalidad designa ante todo el estilo particular que califica la vida y la misión de la Iglesia, expresando su naturaleza como Pueblo de Dios que camina unido y se reúne en asamblea, convocado por el Señor Jesús en el poder del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio” (CTI 2018, 70).

24. Una sinodalidad *ad extra*, que promueve encuentros regulares entre representantes de la Iglesia a nivel mundial, a veces llamada “comunidad conciliar”, se señala como una forma prometedora de hacer visible y profundizar la comunión ya compartida. Incluso si la conciliaridad/sinodalidad constituye un aspecto de la vida interna de la Iglesia ya unida, sin embargo, se promueve una cierta sinodalidad (‘caminar juntos’) entre las Iglesias cada vez que las *autoridades* de la Iglesia se reúnen en el nombre de Jesucristo para la oración, la acción y el testimonio comunes. o para consultas y participación en los procesos sinodales de cada uno. Sin esperar a la comunión plena y visible como condición previa para hablar y actuar juntos, tal práctica podría permitir a las Iglesias escucharse unas a otras e iniciar procesos conjuntos de discernimiento y toma de decisiones sobre cuestiones urgentes de interés compartido. Esto podría fomentar oportunidades para profundizar en el entendimiento mutuo y permitir que las Iglesias se apoyen mejor unas a otras. En este sentido, es particularmente importante la invitación a otras comuniones cristianas a participar en los procesos sinodales católicos a todos los niveles, y podría extenderse a las visitas *ad limina*, como han sugerido diferentes diálogos. En otro nivel, la reunión de 2018 en Bari de las *autoridades* de la Iglesia reunidos por invitación del Papa Francisco para orar, reflexionar y dialogar informalmente sobre la situación de los cristianos en Oriente Medio, indica una nueva forma de ejercer la sinodalidad y el primado.

La preparación y conmemoración conjunta del 1700 aniversario del Primer Concilio ecuménico (Nicea, 325) podría brindar la ocasión para practicar esta sinodalidad entre cristianos de todas las tradiciones.

## HACIA UN MODELO DE COMUNIÓN

25. Partiendo de los principios y recomendaciones anteriores, que son frutos de una reflexión ecuménica común, puede ser posible para la Iglesia católica renovar el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma y proponer un modelo de comunión basado en “un servicio de amor reconocido por unos y por otros” (*UUS* 95). Evitando una oposición superficial y poco realista entre derecho y comunión, esta propuesta no debería expresarse únicamente en términos jurídicos, sino sobre la base de una eclesiología de *koinonía* arraigada en la comprensión sacramental de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II (cf. *LG* 1, 9, 48). Tal eclesiología se basa en el *sensus fidei* de todos los fieles en virtud de su bautismo; sobre la Eucaristía, que “constituye el criterio de toda la vida eclesial en su conjunto” (O-C 2007, 3); y en el carácter sacramental del episcopado (cf. *LG* 21). Dado que la “comunión eclesial, la conciliaridad y la autoridad” se entienden como las “consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia” (ver el título del Documento de Rávena), las “estructuras institucionales” de la Iglesia deben “reflejar visiblemente el misterio de esta *koinonía*” (O-C 2007, 3).

26. Aunque existe un “servicio de amor” esencial, tal modelo de comunión se realizaría de manera diferente en Oriente y Occidente. Con respecto a las *Iglesias ortodoxas*, con las cuales la Iglesia católica reconoce un orden eclesial común basado en la tradición apostólica y sus sacramentos, este modelo podría alinearse estrechamente con el principio frecuentemente citado de que “Roma no debe exigir de Oriente más de lo que fue formulado y vivido durante el primer milenio”<sup>42</sup>. La restauración de la plena comunión, como

---

42 Estas palabras del cardenal Ratzinger se citan en la *Respuesta a Ut unum sint de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra* (1997), véase Documento de Estudio

ha afirmado el Papa Francisco, “no significa la sumisión de uno al otro, ni la asimilación. Más bien significa acoger todos los dones que Dios ha dado a cada uno, demostrando así al mundo entero el gran misterio de la salvación realizado por Cristo el Señor mediante el Espíritu Santo”<sup>43</sup>. Implica el reconocimiento del derecho de las Iglesias Orientales a “gobernarse según su disciplina” (*UR* 16), en particular en lo que respecta a la elección de los obispos. Este modelo podría incluir dos responsabilidades identificadas por los diálogos relacionados con el ministerio de unidad del Obispo de Roma: un papel específico en los concilios ecuménicos (como convocar y presidir; véase Documento de Estudio § 106), y un papel de mediación en caso de conflictos de carácter disciplinario o doctrinal, mediante el ejercicio sinodal del procedimiento de apelación (como lo describe, por ejemplo, el Concilio de Sárdica, 343; véase el Documento de estudio § 103, y también la *UR* 14).

27. Algunas *Comuniones cristianas Occidentales* también reconocen el primer milenio como punto de referencia. Incluso si quedan por resolver algunas cuestiones eclesiológicas fundamentales, como la apostolicidad y el ministerio ordenado, y la naturaleza sacramental y el ordenamiento de la Iglesia, muchos diálogos reconocen la necesidad de un primado de toda la Iglesia para promover la unidad y la misión cristianas. Al mismo tiempo, destacan la primacía del Evangelio y la necesidad de un ejercicio comunitario y colegial del primado. También insisten en el valor eclesiológico del nivel regional y en el principio de subsidiariedad. Estos diálogos ofrecen importantes ideas y perspectivas hacia un ejercicio aceptable de un ministerio de unidad por parte del Obispo de Roma, una primacía de proclamación y testimonio (*kerigma-martyria*), que podría ser recibida por otros Cristianos occidentales incluso antes de la restauración de la plena comunión.

---

§ 91. El cardenal Ratzinger matizó aún más esta idea al decir que descuidar los acontecimientos del segundo milenio representaría “una huida hacia lo artificial a la que se debe resistir firmemente”, J. Ratzinger, *Anglican-Catholic Dialogue*, *Insight*, 1 (1983), pp. 2-11, aquí p. 7; véase el documento de estudio §§ 109, 171.

43 Papa Francisco, *Discurso durante la Divina Liturgia*, Iglesia Patriarcal de St George, Estambul, 30 de noviembre de 2014)

28. En última instancia, un ejercicio renovado del primado debe ser modelado bajo la *diakonia*. Autoridad y servicio están estrechamente relacionados. El papel de Pedro en el fortalecimiento de los hermanos (Lc 22, 32) es un *liderazgo* de servicio basado en la conciencia de su propia debilidad y pecaminosidad. El “primado del servicio, de ministerio y de amor” invocado por el Papa Pablo VI, es un “servicio del amor” propuesto por el Papa Juan Pablo II, es un ministerio de unidad entendido como el de un “*servus servorum Dei*” (ES 114; UUS 88 citando al Papa Gregorio Magno). Este ministerio está indisolublemente ligado al despojo y al autosacrificio de Cristo, realizados precisamente para “que todos sean uno” (Juan 17, 21). Por tanto, el primado debe estar arraigado en el misterio de la Cruz y modelado según el ejemplo kenótico de Cristo.

## LA UNIDAD, DON DEL ESPÍRITU SANTO

29. El ecumenismo espiritual es el alma del movimiento ecuménico (UR 8). Una dimensión importante del ecumenismo espiritual son las peregrinaciones, que han desempeñado “un papel importante en la promoción de la comunión y la comunicación entre los creyentes de nuestras Iglesias” (OO-C 2009, 68). Muchos cristianos de diferentes tradiciones vienen en peregrinación a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo. Esta devoción compartida es ya una poderosa expresión de los vínculos de comunión arraigados en la fe apostólica. Como custodia de estos lugares santos, la Iglesia de Roma tiene la responsabilidad específica de acoger a estos peregrinos de otras Comuniones cristianas y apoyar su oración y devoción. En un espíritu ecuménico, la provisión de recursos para ellos, como capillas dedicadas, podría servir como base espiritual en la búsqueda de la unidad.

30. Una de las intuiciones básicas del movimiento ecuménico es que la unidad que anhelan los cristianos no será principalmente el fruto de sus propios esfuerzos, ni se realizará mediante ningún modelo o plan preconcebido. Más bien, la unidad será un don recibido “como Cristo quiere y con los medios que él quiere” (Oración por la unidad del padre Paul Couturier), por obra del Espíritu Santo. Sin

embargo, las propuestas extraídas de los diálogos ecuménicos y de las respuestas a la encíclica *Ut unum sint* pueden servir como señales para las Iglesias, en la confianza de que el Espíritu Santo obra iluminando el camino hacia un ministerio aceptable de unidad para la comunión de las Iglesias como Cristo quiere. Como ha dicho el Papa Francisco: “La unidad no vendrá como un milagro al final: la unidad viene en el camino, la construye el Espíritu Santo en el camino. ¡Si no caminamos juntos, si no rezamos los unos por los otros, si no colaboramos en tantas cosas como podemos hacer en este mundo por el Pueblo de Dios, la unidad no se dará! Se construye en este camino, a cada paso, y no la hacemos nosotros: la hace el Espíritu Santo, que ve nuestra buena voluntad”<sup>44</sup>.

---

44 Papa Francisco, *Homilía de las Vísperas de la Solemnidad de la Conversión del Apóstol San Pablo*, 25 de enero de 2014.

## FUENTES

### 1. RESPUESTAS A *UT UNUM SINT*

#### 1.1. DE LAS IGLESIAS

- **Unión Bautista de Gran Bretaña** (Comité Ejecutivo de Fe y Unidad), *Respuesta a la encíclica papal Ut unum sint*, 1997, en: *One in Christ* 35 (1999) 360–365.
- **Iglesia Evangélica Valdense** (Sínodo), *Il papato e l'ecumenismo*, 1995, en: *Protestantesimo L* (1995/3) 241–245.
- **Iglesia de Inglaterra** (Cámara de Obispos), *Que todos sean uno, Respuesta a Ut unum sint*, 1997.
- **Iglesia de Irlanda**, *Respuesta a la encíclica papal Ut unum sint*, en: *One in Christ* 35 (1999) 351–357.
- **Iglesia de Escocia** (Comité de Asuntos Ecuménicos en consulta con el Panel de Doctrina), *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1997, en: *One in Christ* 35 (1999) 365–373.
- **Iglesia de Suecia** (Conferencia Episcopal), *Una respuesta a la Carta encíclica Ut unum sint*, 1999.
- **Discípulos de Cristo** (Consejo para la Unidad de los Cristianos), *Comunicado de prensa*, en: *Disciples News Service*, 5.6.1995.
- **Iglesia Metodista** (Comité de Fe y Constitución), *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1998, en: *One in Christ* 35 (1999) 377–378.
- **Iglesia Morava** (Junta Provincial), *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1996, en: *One in Christ* 35 (1999) 351.
- **Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo en EE.UU.** (Comisión de Fe y Constitución), *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1998.
- **Iglesia Presbiteriana de los EE.UU.**, *El Sucesor de Pedro. Un documento para el debate*, 2000.
- **Sociedad Religiosa de Amigos (Cuáqueros) en Gran Bretaña** (Comité Cuáquero para las Relaciones Cristianas e Interreligiosas, Curt Gardner – Clerk), *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1996, en: *One in Christ* 35 (1999) 359–360.
- **Iglesia Episcopal Escocesa** (Comité de Doctrina), *Respuestas a Ut unum sint*, 2002.

- **Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)**, *Das Amt der Kirche*, Hannover 1997.
- **Iglesia Reformada Unida en el Reino Unido**, *Respuesta a Ut unum sint*, 1996, en: *One in Christ* 35 (1999) 357-358.
- **Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands**, *Die Kirchenleitung, Ermutigung und Ernüchterung; Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, en: KNA-ÖKI 28 (1995) 3-4.
- **Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland**, *Die Kirchenleitung (Bericht des Catholica- Beauftragten H.-Ch. Knuth), Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, en: *Evangelischer Pressedienst* 45a/95 (30.10.1995) 9-15 .

## 1.2. DE ORGANISMOS ECUMÉNICOS

- **Diálogo entre Obispos Anglicanos y Católicos de Canadá**, *Reflexiones preliminares sobre la Carta encíclica Ut unum sint*, 2000.
- **Diálogo Anglicano-Católico Romano en Bélgica**, *Respuesta a Ut unum sint*, 1998.
- **Asociación de Familias Intereclesiásticas**, *Una respuesta inicial de la Asociación de Familias Intereclesiásticas a Ut unum sint*, 1995, en: *One in Christ* 31 (1995) 280-286.
- **Líderes de la Iglesia de West Yorkshire, Inglaterra**, *Respuesta a Ut unum sint*, 1996, en: *One in Christ* 35 (1999) 346-350.
- **Iglesias unidas en Inglaterra**. *Grupo de Teología y Unidad, Aide-Memoire*, 1996.
- **Consejo de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda**, *Respuesta en nombre de los representantes de la Iglesia reunidos en el Consejo de Iglesias de Gran Bretaña e Irlanda a “Ut unum sint”. Carta encíclica del Papa Juan Pablo II sobre el compromiso con el ecumenismo*, 1997, en: *One in Christ* 33 (1997) 173-181.
- **Comisión de Fe y Constitución**, *Respuesta a Ut unum sint*, 1998, [It: *II Regno documenti* 44 (1999) 317-328].
- **Conferencia de la Comunidad de Iona**, *Respuesta a la Encíclica papal Ut unum sint*, 1997, en: *One in Christ* 35 (1999) 373-378.
- **Ökumenische Arbeitsgruppe „Ut unum sint“** (Suiza), *An den Bischof von Rom Johannes Paul II.*, 1997.

## 2. DIÁLOGOS BILATERALES Y MULTILATERALES

### 2.1. DIÁLOGOS BILATERALES (EN ORDEN ALFABÉTICO)

#### **Diálogo Anglicano-Católico**

- Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana
  - *La autoridad en la Iglesia* (1976)
  - *La autoridad en la Iglesia I: Aclaraciones* (1981)
  - *La autoridad en la Iglesia II* (1981)
  - *El don de la autoridad* (1998)
  - *Caminando juntos por el camino: aprendiendo a ser Iglesia - Local, Regional, Universal* (2018)
- Comisión internacional anglicano-católica para la unidad y la misión (IARCCUM)
  - Declaración: Comunión y misión (2000)
  - Crecer juntos en la unidad y la misión (2007)
- Consulta anglicano-católica en Inglaterra
  - *Algunas notas sobre la indefectibilidad y la infalibilidad* (1974)
- Consulta anglicano-católica en los Estados Unidos de América
  - Informe concordado sobre la Iglesia local / universal (1999)
  - Respuesta a El don de la autoridad (2003)
- Diálogo anglicano-católico en Canadá
  - *Declaración de Acuerdo sobre la Infalibilidad* (1992)
  - *Respuesta a la Respuesta del Vaticano al Informe Final de ARCIC* (1993)
  - *Una respuesta a El don de la autoridad* (2003)

#### **Diálogo bautista-católico**

- Conversaciones Internacionales entre la Iglesia católica y la Alianza mundial Bautista
  - *La Palabra de Dios en la vida de la Iglesia* (2010)

#### **Diálogo Católico-Discípulos de Cristo**

- Comisión Internacional para el Diálogo entre los Discípulos de Cristo y la Iglesia católica
  - *La Iglesia como Comunión en Cristo* (1992)

#### **Diálogo Evangélico-Católico**

- Consulta Internacional entre la Iglesia católica y la Alianza evangélica Mundial

- *Iglesia, evangelización y vínculos de la koinonía* (2002)

## **Diálogo Lutero-Católico**

- Comisión Internacional Lutero-Católica para la Unidad
  - *El Evangelio y la Iglesia* (“Informe Malta”) (1972)
  - *El Ministerio en la Iglesia* (1981)
- Comisión Internacional Lutero-Católica para Finlandia
  - *Comunión en crecimiento. Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2017)
- Comité de asuntos ecuménicos e interreligiosos de la Conferencia de Obispos católicos de los Estados Unidos - Iglesia evangélica luterana en América
  - *Declaración sobre el Camino. Iglesia, Ministerio y Eucaristía* (2015)
- Diálogo luterano-católico en Australia
  - *El ministerio de supervisión: La Oficina del Obispo y Presidente en el Iglesia* (2007)
  - *El ministerio petrino en una nueva situación* (2016)
- Diálogo luterano-católico en los Estados Unidos de América
  - *Actitudes diferentes hacia la primacía papal* (1973)
  - *Enseñanza de la autoridad y la infalibilidad en la Iglesia* (1978)
  - *La Iglesia como koinonía de salvación: estructuras y ministerios* (2004)
- Diálogo Lutero-Católico en Suecia
  - *El Oficio del Obispo* (1988)
- Grupo de Dombes
  - *El ministerio de comunión en la Iglesia universal* (1985)
  - *Un solo Maestro: autoridad doctrinal en la Iglesia* (2014)
- Grupo de trabajo bilateral entre la Conferencia episcopal alemana y el Consejo eclesiástico de la Iglesia evangélica luterana unida de Alemania
  - *Comunión Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos* (2000)
- Grupo de diálogo Católico-Lutero para Suecia y Finlandia
  - *La Justificación en la vida de la Iglesia* (2009)
- Grupo de Trabajo Farfa Sabina sobre el ministerio petrino
  - *Comunión de Iglesias y ministerio petrino: Convergencias Lutero-Católicas* (2009)

## **Diálogo Menonita-Católico**

- Diálogo internacional entre la Iglesia católica y la Conferencia mundial Menonita
- *Llamados juntos a ser constructores de paz* (2003)

## **Diálogo Metodista-Católico**

- Comisión internacional Metodista-Católica
- *Hacia una declaración sobre la Iglesia* (1986)
- *Dios en Cristo reconciliando* (2022)

## **Diálogo veterocatólico-católico**

- Comisión Internacional de diálogo Católico-Veterocatólico (Unión de Utrecht)
- *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster\* und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn, 2017.
- Diálogo Nacional católico-Iglesia nacional polaco en los Estados Unidos Estados
- *Declaración conjunta sobre la Unidad* (2006)

## **Diálogo Ortodoxo Oriental-Católico**

- Comisión internacional mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales.
- *Naturaleza, Constitución y Misión de la Iglesia* (2009)
- *El Ejercicio de la comunión en la vida de la Iglesia primitiva y sus implicaciones para nuestra búsqueda de la comunión hoy* (2015)
- Comisión Internacional Mixta entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa
- *Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia atólica y la Iglesia copta ortodoxa* (1979)
- Comisión teológica internacional mixta para el diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa Siro-Malankar
- *Declaración conjunta sobre el episcopado y el ministerio petrino* (2002)

## **Diálogo Ortodoxo-Católico**

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

- *El Misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del Misterio de la Santísima Trinidad* (Múnich, 1982)
- *El Sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia con particular referencia a la importancia de la Sucesión Apostólica para la santificación y unidad del Pueblo de Dios* (Valamo, 1988)
- *Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda presente de la plena Comunión* (Balamand, 1993)
- *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia: comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (Rávena, 2007)
- *Sinodalidad y Primado durante el primer milenio: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia* (Chieti, 2016)
- *Sinodalidad y Primado en el segundo milenio y hoy* (Alejandría, 2023)
- Consulta teológica Ortodoxo-Católica de América del Norte
- *La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia* (1986)
- *Una Declaración común sobre la conciliaridad y la primacía en la Iglesia* (1989)
- *Pasos hacia una Iglesia reunificada: un esbozo de una Iglesia ortodoxa-católica para el futuro* (2010)
- *Una respuesta común al Documento de Rávena sobre comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (2009)
- *Una respuesta a la Comisión internacional mixta para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa: “Sinodalidad y Primado durante el primer milenio. Hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia”* (2017)
- Comité mixto para el diálogo teológico Católico-Ortodoxo en Francia
- *Primado romano en la Comunión de las Iglesias* (1991)
- Grupo de trabajo mixto Ortodoxo-Católico de San Ireneo
- *Sirviendo la Comunión. Repensar la relación entre primacía y sinodalidad* (2018)

## **Diálogo Pentecostal-Católico**

- Diálogo internacional entre la Iglesia católica y algunas Iglesias y líderes pentecostales clásicos
- *Perspectivas de la koinonía* (1989)

## **Diálogo Reformado-Católico**

- Diálogo internacional entre la Iglesia católica y la Alianza mundial de Iglesias reformadas
- *La Presencia de Cristo en la Iglesia y el Mundo* (1977)
- *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990)

## 2.2. DIÁLOGOS MULTILATERALES

- Grupo de trabajo mixto entre el Consejo Ecuménico de Iglesias y la Iglesia católica
  - *La Iglesia: local y universal* (1990)
- Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de Iglesias
  - *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* (“Documento de Lima”, 1982)
  - *Naturaleza y Misión de la Iglesia* (2005)
  - *La Iglesia: Hacia una visión común* (2013)

## ABREVIATURAS

- ARCIC                      Comisión Internacional Anglicano-Católica
- 1976                      *Autoridad en la Iglesia* (1976)
- 1981 Eluc                    *Autoridad en la Iglesia: Aclaraciones* (1981)
- 1981                      *Autoridad en la Iglesia II* (1981)
- 1999                      *El Don de la Autoridad* (1999)
- 2018                      *Caminando juntos por el camino: Aprendiendo a ser Iglesia -local, regional, universal* (2018)
- ARC Canadá              *Diálogo Anglicano-Católico en Canadá*
- ARC-USA 1999          *Consulta Anglicano-Católico en los Estados Unidos de América, Informe de acuerdo sobre la Iglesia local/universal* (1999)
- Communio notio* Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión*, 1992
- DPCU                      Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
- Dombes                    *Groupe des Dombes*
- 1985                      *El Ministerio de la comunión en la Iglesia universal* (1985)
- 2014                      *Un solo Maestro: autoridad doctrinal en la Iglesia* (2014)
- DH                         Denzinger, Heinrich. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 40ª edición*. Editado por Peter Hünermann. Friburgo, Basilea, Viena: Herder, 2005
- DV                         Vaticano II, Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la Revelación Divina (1965)

EC	Papa Francisco, Constitución apostólica <i>Episcopalis Communio</i> (2018)
EG	Papa Francisco, Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> (2013)
ES	Papa Pablo VI, Encíclica sobre la Iglesia <i>Ecclesiam suam</i> (1964)
Farfa 2009	Grupo de Trabajo Farfa Sabina sobre el Ministerio petriño, <i>Comunión de Iglesias y Ministerio petriño: Convergencias Luterano-Católicas</i> (2009)
FC	Comisión de Fe y Constitución del Consejo ecuménico de Iglesias
1982 BEM	<i>Bautismo, Eucaristía, Ministerio</i> (“Documento de Lima”, 1982)
2005	<i>Naturaleza y misión de la Iglesia</i> (2005)
2013 TVCV	<i>La Iglesia: hacia una visión común</i> (2013)
IARCCUM 2007	Comisión Internacional Anglicana-Católica sobre unidad y misión, <i>Creciendo Juntos en unidad y misión</i> (2007)
ITC 2018	Comisión Teológica Internacional, <i>Sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia</i> (2018)
JML 1990	Grupo de Trabajo Mixto entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica, <i>La Iglesia: local y universal</i> (1990)
L - C	Comisión Internacional Luterano-Católica para la Unidad
1972	<i>El Evangelio y la Iglesia</i> (“Informe Malta”) (1972)
1981	<i>El Ministerio en la Iglesia</i> (1981)

- L - C Aus            Diálogo Lutero-Católico en Australia
- 2007                *El Ministerio de supervisión: La oficio del Obispo y presidente en la Iglesia* (2007)
- 2016                *El Ministerio petrino en una nueva situación*
- L-C Fin 2017        Comisión de Diálogo Lutero-Católico para Finlandia, *Comunión en el crecimiento. Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2017)
- L-C Germ 2000      Grupo de trabajo bilateral entre la Conferencia Episcopal Alemana y el Consejo Eclesiástico de la Iglesia evangélica luterana unida de Alemania, *Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos* (2000)
- L-C USA              Diálogo Lutero-Católico de EE. UU.
- 1973                *Actitudes diferentes hacia la primacía papal* (1973)
- 1978                *Enseñanza de autoridad e infalibilidad en la Iglesia* (1978)
- 2004                *La Iglesia como koinonía de salvación: sus estructuras y ministerios* (2004)
- 2015                *Declaración en el Camino. Iglesia, Ministerio y Eucaristía* (2015) (Comité para asuntos ecuménicos e interreligiosos, Conferencia de Obispos católicos de los Estados Unidos - Iglesia evangélica luterana en América)
- LG                    Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (1964)
- MERCIC 1986        Comisión Internacional Metodista-Católica Romana, *Hacia una declaración sobre la Iglesia* (1986)
- O - C                Comisión Internacional Mixta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa
- 1988                *El Sacramento del Orden en la Estructura Sacramental de la Iglesia, con particular referencia a la mportancia*

- de la Sucesión Apostólica para la santificación y unidad del Pueblo de Dios* (Valamo, 1988)
- 1993 *Uniatismo, método de unión del pasado y del presente. Búsqueda de la plena comunión* (Balamand, 1993)
- 2007 *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia: comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (Rávena, 2007)
- 2016 *Sinodalidad y Primado durante el Primer Milenio: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia* (Chieti, 2016)
- 2023 *Sinodalidad y primado en el segundo milenio y hoy* (Alejandria, 2023)
- O – C Fr 1991 Comité Mixto para el Diálogo Teológico Católico-Ortodoxo en Francia, *El primado romano en la comunión de las Iglesias* (1991)
- O-C US Consulta teológica ortodoxo-católica norteamericana
- 1986 *La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia* (1986)
- 1989 *Declaración común sobre conciliaridad y el primado en la Iglesia* (1989)
- 2010 *Pasos hacia una Iglesia reunificada: Esbozo de una visión ortodoxo-católica para el futuro* (2010)
- 2009 *Respuesta común al Documento de Rávena sobre Comunión eclesial, Conciliaridad y Autoridad* (2009)
- 2017 *Respuesta al documento de la Comisión Internacional Mixta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa “Sinodalidad y primado durante el primer milenio: Hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia* (2017)
- OC-C 2009 Comisión Internacional de Diálogo entre católicos y veterocatólicos, *Iglesia y comunión eclesial* (2009)
- OO-C Comisión Internacional Mixta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas Orientales

- 2009 *Naturaleza, constitución y misión de la Iglesia* (2009)
- 2015 *El ejercicio de la comunión en la vida de la Iglesia primitiva y sus implicaciones para nuestra búsqueda de la comunión hoy* (2015)
- PA Concilio Ecuménico Vaticano I, *Constitución dogmática Pastor æternus* (1870)
- PCPUC Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
- R-C Diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas
- 1977 *La presencia de Cristo en la Iglesia y el mundo* (1977)
- 1990 *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990)
- San Ireneo 2018 Grupo de Trabajo Mixto Ortodoxo-Católico de San Ireneo, *Sirviendo la Comunión. Repensar la relación entre primado y sinodalidad* (2018)
- UR Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (1964)
- UUS Juan Pablo II, Carta Encíclica sobre el compromiso ecuménico *Ut unum sint* (1995)

