

ÍNDICE

PRÓLOGO	1
INTRODUCCIÓN	3
"Encontrar el modo de ejercer la primacía": Intervenciones papales	3
Origen, objetivo y estructura de este documento	7
1. REFLEXIÓN ECUMÉNICA SOBRE EL MINISTERIO DEL OBISPO DE ROMA.....	11
1.1. Respuestas a <i>Ut unum sint</i>	11
1.2. Diálogos teológicos.....	12
1.3. Un interés renovado y un espíritu ecuménico positivo	21
1.4. Una lectura teológica de nuestras relaciones	22
2. CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES	25
2.1. Fundamento bíblico	25
2.1.1. Una lectura renovada de los "textos petrinus"	25
2.1.2. "Episcope" o "ministerio de supervisión" a nivel universal.....	29
2.1.3. La autoridad como diaconía.....	29
2.1.4. La "función petrina	30
2.1.5. Los "textos petrinus" en la tradición patristica	31
2.2. <i>De iure divino</i>	34
2.2.1. Aclaraciones hermenéuticas	35
2.2.2. Tanto <i>de iure divino</i> como <i>de iure humano</i> ?.....	36
2.2.3. " <i>Necessitas Ecclesiae</i> ": esencia teológica y contingencia histórica 38	
2.3. Definiciones del Vaticano I sobre la primacía de la jurisdicción e infalibilidad papal.....	40
2.3.1.A enfoque hermenéutico del Vaticano I.....	42
a. <i>Contexto histórico del Consejo</i>	42
b. <i>Distinción entre intención y expresión</i>	43
c. <i>Distinción entre el texto y su interpretación</i>	44
2.3.2.A hermenéutica de los dogmas	47
a. <i>Primacía de la jurisdicción</i>	47

b. <i>Infalibilidad</i>	48
o <i>Aclaraciones sobre las expresiones e intenciones</i>	49
o <i>Reservas restantes</i>	51
3. PERSPECTIVAS PARA UN MINISTERIO DE UNIDAD EN UNA IGLESIA REUNIDA	57
3.1. ¿Es necesaria una primacía para toda la Iglesia?	57
3.1.1. El argumento de la tradición apostólica	57
3.1.2. El argumento eclesiológico: primacía y sinodalidad en cada nivel de la Iglesia	60
3.1.3. Un argumento pragmático: la necesidad de un ministerio de la unidad a nivel universal.....	63
3.2. Los criterios del primer milenio	66
3.2.1. "La historia de la Iglesia en el primer milenio es decisiva" 66	
3.2.2. Las expresiones de comunión no eran principalmente jurídicas68	
3.2.3. Una "primacía de honor" del Obispo de Roma.....	69
3.2.4. El modelo del canon apostólico 34	71
3.2.5. El derecho de recurso como expresión de comunión (Cánones de Cerdeña).....	72
3.2.6. Concilios ecuménicos: la sinergia del obispo de Roma.....	74
3.2.7. Diversidad de modelos eclesiales.....	76
3.3. Algunos principios para el ejercicio de la primacía en el siglo XXI77	
3.3.1. El ordenamiento comunitario, colegial y personal de la Iglesia.78	
a. <i>Interdependencia mutua entre primacía y sinodalidad</i>	78
b. <i>"Todos", "algunos" y "uno"</i>	80
3.3.2. Articulación entre los niveles local, regional y universal	83
a. <i>Simultaneidad de la Iglesia local y la Iglesia universal</i>	84
b. <i>El nivel regional</i>	86
o <i>Iglesias orientales: "Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi"</i> 87	
o <i>Comuniones cristianas occidentales: el significado eclesiológico del nivel regional</i>	89
c. <i>Subsidiariedad</i>	91
o <i>Un "principio antiguo</i>	91
o <i>Una "limitación voluntaria del ejercicio del poder"</i>	93
o <i>Una "cantidad suficiente de autoridad"</i>	94

4. ALGUNAS SUGERENCIAS O PETICIONES PRÁCTICAS DIRIGIDAS A LA IGLESIA CATÓLICA.....	97
4.1. Una interpretación renovada del Vaticano I.....	97
4.2. Un ejercicio diferenciado del primado del Obispo de Roma.....	98
4.3. Sinodalidad <i>ad intra</i>	101
4.4. Sinodalidad <i>ad extra</i> : "caminar juntos".....	103
4.4.1. La "comunidad conciliar" y la primacía.....	103
4.4.2. Trabajar y rezar juntos.....	105
RESUMEN.....	107
Reflexiones ecuménicas sobre el ministerio del Obispo de Roma.....	107
Nuevos enfoques de cuestiones teológicas tradicionalmente controvertidas	108
Perspectivas para un ministerio de unidad en una Iglesia reconciliada	110
Algunas sugerencias prácticas.....	113
HACIA UN EJERCICIO DE PRIMACÍA EN EL SIGLO ^{XXI} . UNA PROPUESTA DE LA ASAMBLEA PLENARIA DEL DICASTERIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS BASADA EN EL DOCUMENTO DE ESTUDIO "EL OBISPO DE ROMA".....	117
Aportaciones significativas a la reflexión sobre la primacía.....	117
Futuros pasos a dar en los diálogos teológicos.....	119
Principios y propuestas para un ejercicio renovado de la primacía.....	123
Hacia un modelo de comunión.....	131
La unidad, don del Espíritu Santo.....	133
FUENTES.....	135
1. Respuestas a <i>Ut unum sint</i>	135
1.1. Desde Iglesias.....	135
1.2. De los organismos ecuménicos.....	136
2. Diálogos bilaterales y multilaterales.....	137
2.1 Diálogos bilaterales (por orden alfabético).....	137
2.2. Diálogo multilateral.....	142
ABREVIATURAS.....	143

PRÓLOGO

La génesis de este documento se remonta a la invitación dirigida por San Juan Pablo II a los demás cristianos para encontrar, "juntos, naturalmente", las formas en las que el ministerio del Obispo de Roma "pueda cumplir 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 procedentes 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 primer documento de trabajo titulado *El ministerio petrino*. En 2020, este Dicasterio vio en el 25 aniversario de la encíclica *Ut unum sint* una oportunidad para reanudar 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 en "la distinción entre la naturaleza y la forma del ejercicio del primado". El Papa Francisco subrayó la urgencia de responder a la invitación de *Ut unum sint*, observando que: "Hemos avanzado poco en este sentido" (ver aquí §§ 4-5). La convocatoria de un Sínodo sobre la sinodalidad en 2021-2024 confirmó la pertinencia del proyecto del Dicasterio, como contribución a la dimensión ecuménica del proceso sinodal.

El estatuto 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 el de un "documento de estudio" que no pretende agotar el tema ni resumir el magisterio católico al respecto. Su finalidad es ofrecer una síntesis objetiva de los recientes desarrollos ecuménicos sobre el tema, reflejando así las intuiciones pero

también las limitaciones de los propios documentos de diálogo.
Además,

el estudio concluye con una breve propuesta de la Asamblea Plenaria 2021 del Dicasterio, titulada "Hacia un ejercicio del primado en el siglo ^{XXI}", que identifica las sugerencias más significativas presentadas por las diversas respuestas y diálogos para un ejercicio renovado del ministerio de la 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. En él han participado no sólo el personal, sino también los Miembros y Consultores del Dicasterio, que lo han debatido en dos Asambleas Plenarias. Se consultó a muchos expertos católicos, así como a numerosos estudiosos de diversas tradiciones cristianas. Por último, el texto se envió a diversos Dicasterios de la Curia Romana y a la Secretaría General del Sínodo. En total, se examinaron más de cincuenta contribuciones. Todas, aunque sugerían mejoras, valoraban positivamente la iniciativa, la metodología, la estructura y las ideas principales del documento de estudio. Deseo expresar mi profunda gratitud a todos los que han ofrecido su valiosa contribución a esta reflexión, y en particular a los responsables del Dicasterio que han promovido y coordinado el proyecto en colaboración con el Instituto de Estudios Ecuménicos del *Angelicum*.

Nos complace ahora 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 interesados" (*UUS* 95).


Kurt Cardinal Koch

Prefecto

INTRODUCCIÓN

"ENCONTRAR LA 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 mero hecho de convocar un Concilio con la unidad de los cristianos como uno de sus objetivos primordiales y con la participación de otros cristianos ya indicaba el planteamiento de San Juan XXIII sobre el papel del Obispo de Roma en la Iglesia. Complementando las definiciones del Concilio Vaticano I sobre la primacía papal, la Constitución *Lumen gentium* reforzó 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 subrayó 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 contribuido significativamente a esta evolución. Convencido de que "el Papa [...] es sin duda el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo",¹ 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 es una supremacía de orgullo espiritual y un deseo de dominar a la humanidad, sino una primacía de servicio, ministración y amor" (ES 114). A través de una serie de encuentros

1. Papa Pablo VI, *Discurso al Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos*, 28 de abril de 1967.

desarrolló relaciones fraternas con otros líderes cristianos, lo que contribuyó 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, poniendo en práctica una propuesta planteada por los obispos en el Vaticano II, instituyó en 1965 el Sínodo de los Obispos para prever un modo más colegial de ejercer el primado en bien de toda la Iglesia (véase Motu Proprio *Apostolica sollicitudo*, 1965) e hizo obligatorias las conferencias episcopales (Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, 1966, 41).

3. San Juan Pablo II no sólo reafirmó esta vía ecuménica, sino que invitó oficialmente a los demás cristianos a reflexionar sobre el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma. En su trascendental carta 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 hizo", el Papa Juan Pablo II reconoció la necesidad de "encontrar un modo de ejercer el primado que, sin renunciar en absoluto a lo esencial de su misión, esté abierto a una nueva situación" (*UUS 95*). Convencido de que no se puede definir unilateralmente un *ministerio de unidad* mutuamente aceptable, extendió una invitación abierta a todos los pastores y teólogos de las distintas tradiciones eclesiales, repitiendo una petición ya formulada en 1987 en la Basílica de San Pedro, en presencia del Patriarca Ecuménico Dimitrios 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 las que este ministerio pueda cumplir un servicio de amor reconocido por todos los interesados" (*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 desvelaría la "voluntad de Cristo para su Iglesia"

(UUS 96).

4. El Papa Benedicto XVI, en su primer discurso, habló de sí mismo asumiendo "como primer compromiso el de trabajar incansablemente por la reconstitución de la unidad plena y visible de todos los seguidores de Cristo".² Recordó y renovó la invitación de Juan Pablo II en distintos contextos, con la convicción de que "las ideas expuestas por el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Ut unum sint* (95) sobre la distinción entre la naturaleza y la forma del ejercicio del primado pueden dar lugar a nuevos y fructíferos puntos de discusión",³ y alentó el diálogo teológico sobre la relación entre primado y sinodalidad, especialmente con la Iglesia ortodoxa. Su renuncia al oficio papal en 2013, la primera renuncia de un Papa en los tiempos modernos, reconociendo "mi incapacidad para cumplir adecuadamente el ministerio que se me ha confiado",⁴ contribuyó a una nueva percepción y comprensión del ministerio del Obispo de Roma.

5. El Papa Francisco ha reiterado en varias ocasiones la invitación de Juan Pablo II a encontrar una nueva forma de ejercer el primado,⁵ reconociendo que "hemos avanzado poco en este sentido" (*Evangelii gaudium* 32). Llamando a una "conversión pastoral" del papado y de las estructuras centrales de la Iglesia católica, reconoce que "la excesiva centralización, 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

2. Benedicto XVI, *Missa Pro Ecclesia*, 20 de abril de 2005.

3. Benedicto XVI, *Discurso en el Encuentro con representantes de las Iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales*, Friburgo de Brisgovia (Alemania), 24 de septiembre de 2011; véase también *Discurso en la Iglesia Patriarcal de San Jorge en el Fanar* (Estambul, Turquía), 30 de noviembre de 2006; *Mensaje a Su Santidad Bartolomé I, Arzobispo de Constantinopla, Patriarca Ecuménico*, 25 de noviembre de 2009.

4. Papa Benedicto XVI, *Declaratio*, 11 de febrero de 2013.

5. Papa Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* 32; *Discurso en la celebración ecuménica en la Basílica del Santo Sepulcro (Jerusalén)*, 25 de mayo de 2014; *Discurso con motivo del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015.

Sin esta apertura al diálogo con todos los creyentes en Cristo".⁶ Haciendo de la sinodalidad un tema clave de su pontificado, el Papa Francisco subraya la importancia de una sinodalidad basada en el *sensus fidei* del Pueblo de Dios "infalible *in credendo*" (EG 119), que es esencial para una comprensión y un ejercicio renovados del ministerio petrino, como afirmó en su discurso por el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos: "En una Iglesia sinodal se puede arrojar mayor luz sobre el ejercicio del primado petrino". En efecto, "el Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como uno de los bautizados, y dentro del Colegio episcopal como Obispo entre los Obispos, llamado al mismo tiempo -como Sucesor de Pedro- a dirigir la Iglesia de Roma que preside en la caridad a todas las Iglesias".⁷ El compromiso del Papa Francisco de construir una Iglesia sinodal a 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 de "caminar juntos". El Papa Francisco ve la práctica renovada del Sínodo de los Obispos, incluyendo 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'*) atestiguan también 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, el otro

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

7. Papa Francisco, *Discurso con motivo del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015.

títulos pontificios que ahora figuran como "históricos" (véase *Anuario Pontificio* 2020), también contribuye a una nueva imagen del ministerio petrino.

ORIGEN, OBJETIVO Y ESTRUCTURA DE ESTE DOCUMENTO

6. La invitación del Papa Juan Pablo II en *Ut unum sint* suscitó numerosas respuestas de comuniones cristianas y organismos ecuménicos, así como de simposios académicos y teólogos individuales de distintas tradiciones. La mayoría de ellas se basaron en los resultados de los diversos diálogos en los que se debatió la cuestión de la primacía, 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 [PCPUC] debatió el estado actual de la reflexión ecuménica sobre el ejercicio del ministerio petrino. En aquella ocasión, se preparó un documento de trabajo que recogía los principales elementos de la discusión actual, tal como surgían 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. Algunas consideraciones y sugerencias de la Plenaria se añadieron al documento bajo el título "Sugerencias de la Plenaria relativas al estudio sobre el ministerio petrino".⁸ El documento se publicó en el boletín oficial del Consejo Pontificio y se envió a un gran número de responsables eclesiásticos e interlocutores ecuménicos, especialmente a los que ya habían enviado una respuesta a *Ut unum sint*, con el fin de compartir la reflexión y continuar el diálogo.

8. El PCPCU, que se convirtió el 5 de junio de 2022 en el Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, vio en el 25 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"

8. *Servicio de Información* 109 (2002/I-II), p. 29-42. Gran parte del material de este texto se ha reunido con la ayuda del Instituto Johann-Adam-Möhler.

(2021-2024), una oportunidad para reanudar el debate sobre este tema. En efecto, desde 2001, los Papas han hecho otras declaraciones y otras 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. Una "cosecha de los frutos" de estos desarrollos y reflexiones ecuménicas sobre el Obispo de Roma, el primado y la sinodalidad, parece oportuna y podría contribuir a un renovado interés por la unidad de los cristianos.

9. Por ello, el Dicasterio ha redactado un nuevo documento de estudio sobre este tema, que se basa en el texto anterior y lo enriquece notablemente. Respetando las reflexiones sobre el primado y sobre el ministerio del Obispo de Roma hechas por otras comuniones cristianas, organismos ecuménicos y diálogos teológicos (con participación católica), este documento pretende ser una síntesis objetiva y descriptiva de la evolución reciente de la discusión ecuménica 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 "recolección de los frutos" de los recientes diálogos ecuménicos. Refleja, por tanto, las ideas, pero también las limitaciones de los propios documentos del diálogo. Como en el caso de los anteriores documentos de trabajo del PCPCU, se ofrece principalmente a los estudiosos que trabajan en el campo de la teología ecuménica, a los miembros de los diversos diálogos teológicos y a los interlocutores del diálogo de la Iglesia católica. Esta síntesis se ofrece como una contribución al debate, en cierto sentido como un *instrumentum laboris*, con la esperanza de que promueva una mayor investigación teológica y diálogo, y estimule sugerencias prácticas para un ejercicio del ministerio de unidad del Obispo de Roma "reconocido por todos los

interesados" (*UUS 95*).

10. El DPCU preparó en 2020 un borrador inicial de este texto y lo envió a teólogos de diferentes tradiciones cristianas solicitando sus comentarios expertos. A continuación, en junio de 2021, el documento de estudio se sometió a la consideración de todos los miembros y consultores del DPCU y se debatió en la Asamblea Plenaria del 11 de noviembre de 2021, celebrada en línea, junto con una propuesta titulada "Hacia un ejercicio del primado en el siglo XXI". A continuación, se presentó un borrador actualizado a los Dicasterios competentes de la Curia Romana y se debatió de nuevo en una Asamblea Plenaria presencial del DPCU el 3 de mayo de 2022. En cada una de estas etapas el documento de estudio fue objeto de nuevas modificaciones. El Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos expresa su profunda gratitud 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 que siguen 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 han cuestionado el primado papal, y algunos avances significativos en la reflexión ecuménica contemporánea; (3) algunas perspectivas para un ministerio de la unidad en una Iglesia reunificada; y (4) sugerencias o peticiones 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 officiosos relativos al ministerio de la unidad a nivel universal. Utiliza la terminología adoptada por estos documentos, con sus ventajas y limitaciones. También se ofrece un resumen al final 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 responsables eclesiásticos a reflexionar juntos sobre el ministerio del Obispo de Roma suscitó respuestas muy diversas. Las respuestas eclesiales oficiales procedieron de un amplio espectro de comuniones cristianas de Occidente: Antiguas Iglesias Católicas, Iglesias de la Comunión Anglicana, Iglesias Luteranas, Iglesias Presbiterianas, Iglesias Reformadas e Iglesias Libres. Desde el punto de vista geográfico, la mayoría de las respuestas proceden de América del Norte y Europa, principalmente de las Islas Británicas, Alemania y Estados Unidos. La mayoría de las respuestas fueron elaboradas por grupos o instituciones locales. La Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra, la Conferencia Episcopal de la Iglesia de Suecia y la Iglesia Presbiteriana de EE.UU. ofrecieron numerosas respuestas. No hubo respuestas oficiales de las Iglesias ortodoxa u ortodoxa oriental.

13. Algunas respuestas procedían 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 EE.UU.) y de Consejos de Iglesias locales y nacionales (por ejemplo, el Consejo de Iglesias para Gran Bretaña e Irlanda, Churches Together in England, Church Leaders of 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 Association of Interchurch Families; la Iona Community) y grupos teológicos *ad hoc* (como el Farfa Sabina Group).

14. También se organizaron varios simposios y seminarios teológicos, en los que participaron representantes de diversas Iglesias.

respuesta a la petición del Papa e inspirada en ella. Se celebraron dos conferencias en el Vaticano: 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 "Consideraciones" sobre este tema 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- han publicado también una rica variedad de artículos y monografías en respuesta a la petición del Papa Juan Pablo II. Sin embargo, dada la imposibilidad de incluirlos todos, y convencidos de que el diálogo entre las Iglesias es el contexto apropiado 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 tratado la cuestión del primado papal, a veces de forma profunda y exhaustiva. Los párrafos siguientes 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 por los diálogos oficiales internacionales y nacionales cuyos miembros son designados por las Iglesias, y también por los grupos de diálogo no oficiales. Aun reconociendo el diferente estatus de estos diálogos, y en particular el mayor

peso de los diálogos oficiales internacionales, este documento ha seguido los mismos criterios 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 implicadas, ya que el proceso de su recepción aún no ha concluido (a este respecto, las respuestas y reacciones oficiales a estos textos también ofrecen importantes perspectivas); (2) los diálogos nacionales han ofrecido a menudo contribuciones más extensas al debate: por ejemplo, mientras que el diálogo internacional luterano-católico dice muy poco sobre este tema, el diálogo estadounidense le dedicó dos documentos enteros (y el diálogo internacional elogió y recomendó su trabajo, véase más adelante §22); (3) en un documento que subraya la importancia de la sinodalidad habría sido paradójico descuidar el diálogo dirigido por las conferencias episcopales; (4) los diálogos no oficiales han estado en primera línea a la hora de abrir nuevas perspectivas: una amplia investigación hermenéutica del Vaticano I sólo ha sido emprendida hasta ahora por los diálogos no oficiales; (5) la recepción de algunos documentos de los diálogos no oficiales por parte de la comunidad académica y ecuménica, a veces más allá que la de los documentos de los diálogos oficiales, atestigua su valor y autoridad; (6) la invitación formulada por el Papa Juan Pablo II era muy amplia ("líderes de la Iglesia y sus teólogos") y no se dirigía sólo a los diálogos oficiales internacionales. Por supuesto, las preocupaciones, los énfasis y las conclusiones de estos diferentes diálogos varían según las diferentes eclesiologías de las confesiones implicadas, como se refleja en su elección de terminología, ya que algunos prefieren hablar de "primacía universal", otros de "ministerio papal", "ministerio petrino", "función petrina" u "obispo de Roma", cada uno de los cuales tiene matices diferentes. Por ejemplo, la expresión "ministerio petrino" no suele utilizarse en el diálogo ortodoxo-católico, mientras que la noción de pentarquía, familiar en el pensamiento ortodoxo, tiene menos relevancia para los interlocutores occidentales.

16. Desde 2006, los trabajos de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica

Romana y la **Iglesia Ortodoxa** (en su conjunto) se han centrado en la cuestión de la relación entre primacía y sinodalidad. La quinta

documento de la comisión (Rávena, 2007), cuyo borrador inicial ya se había preparado en 1990, es una reflexión sistemática sobre este tema, titulada *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia: Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*, con un capítulo entero sobre la primacía y la sinodalidad a nivel universal. El sexto documento, titulado *Sinodalidad y primacía durante el primer milenio: Hacia una comprensión común al servicio de 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 *Primacía y sinodalidad en el segundo milenio y hoy* (Alejandría, 2023), amplía esta lectura común al período de alejamiento y separación entre Oriente y Occidente, y al reciente acercamiento entre nuestras Iglesias.

17. Algunas comisiones nacionales ortodoxo-católicas también han dedicado importantes documentos a la cuestión del primado. En 1986, la North American Orthodox-Catholic Theological Consultation publicó un documento titulado *Apostolicity as God's Gift in the Life of the Church (La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia)*, en el que se abordaba por primera vez la cuestión de la primacía y la "petrinidad". Su *Declaración concertada de 1989 sobre la conciliaridad y el primado en la Iglesia* fue la primera declaración conjunta ortodoxo-católica dedicada íntegramente a este tema. En 2010 publicó un documento titulado *Pasos hacia una Iglesia reunificada: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future*, en el que se presta especial atención al papel del Obispo de Roma en una Cristiandad reconciliada. En 1991, el Comité Mixto para el Diálogo Teológico Católico-Ortodoxo de Francia publicó un estudio conjunto sobre la *Primacía Romana en la Comunión de las Iglesias*. Más recientemente, en 2018, el Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo, un diálogo internacional no oficial, publicó un extenso estudio titulado *Servir a la Comunión*.

Repensar la relación entre primacía y sinodalidad, en el que se aborda

este tema desde las perspectivas hermenéutica, histórica y sistemática.

18. El diálogo teológico con las Iglesias **ortodoxas orientales** también ha abordado la cuestión de la primacía. Los dos primeros documentos de la Comisión mixta internacional 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 primacía a nivel universal. Los diálogos teológicos bilaterales con las Iglesias ortodoxas orientales también han emitido declaraciones significativas sobre este tema, en particular con la Iglesia ortodoxa copta (*Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa copta*, 1979) y con la Iglesia ortodoxa siria malankara (*Declaración conjunta sobre el episcopado y el ministerio petrino*, 2002).

19. Ya en 1968, el *Informe de Malta* de la Comisión Preparatoria Mixta **Anglicano-Católica Romana** identificó la autoridad y la primacía petrina como una de las tres áreas de estudio que deberían abordarse en el diálogo ecuménico. La primera Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC I) retomó este tema en su tercera declaración acordada *Autoridad en la Iglesia I* (1976), que establecía una comprensión común de la base de la autoridad en la Iglesia y de su práctica conciliar y primacía. En 1981, la ARCIC publicó otros dos documentos sobre la autoridad. El primero, titulado *La autoridad en la Iglesia: El segundo*, *Autoridad en la Iglesia II*, abordaba cuatro áreas teológicamente controvertidas identificadas en *Autoridad I*, a saber: los textos bíblicos petrinus, *el jus divinum*, la jurisdicción y la infalibilidad. En su segunda fase (ARCIC II), la comisión volvió a la cuestión de la autoridad, publicando su declaración acordada 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 llegado a un acuerdo suficiente para poder ofrecer y recibir el primado universal del Obispo de Roma incluso antes de que las dos comuniones estén 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 concertada, *Caminando juntos: Aprender a ser Iglesia - Local, Regional, Universal* (2018), que emplea por primera vez el método del ecumenismo receptivo, cada tradición se pregunta dónde fallan o se ven perjudicadas sus propias estructuras de comunión, incluidas la primacía y la sinodalidad a nivel universal, y qué puede aprender de la práctica de su interlocutor.

20. Los diálogos nacionales anglicano-católicos (ARC) también han considerado estos temas. En respuesta a una petición directa de ARCIC, English ARC produjo *Some Notes on Indefectibility and Infallibility* en 1974. ARC-USA publicó su *Informe Acordado sobre la Iglesia Local/Universal* en 1999. El informe identificaba cinco "temas divisivos", entre los que se encontraban "La primacía y el Obispo de Roma" y "El equilibrio entre la Iglesia local y la universal". ARC Canadá publicó una breve *Declaración Acordada sobre la Infalibilidad* en 1992.

21. Hasta ahora, la Comisión Internacional Luterano-Católica Romana sobre la Unidad sólo ha abordado este problema en contadas ocasiones y siempre dentro de otras áreas de investigación.⁹ Aunque todavía está pendiente un estudio detallado, los documentos de diálogo existentes, no obstante, ofrecen una serie de importantes declaraciones fundacionales sobre el primado papal, identificando acuerdos y expresando reservas. Algunos párrafos importantes se encuentran en *El Evangelio y la Iglesia*

9. Cabe señalar que existen dos importantes tratados doctrinales en la tradición luterana sobre el papado: Los *Artículos de Smalcald* (El Cuarto Artículo), 1537; y el *Tratado sobre el Poder y el Primado 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.

(Informe 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 podría aceptarse el oficio petrino. Históricamente, éste fue el primer documento oficial de diálogo ecuménico en el que se trataron algunos aspectos de la cuestión del primado papal, de ahí su importancia. En *El ministerio en la Iglesia* (1981), la comisión dedicó un capítulo entero a "El ministerio episcopal y el servicio a la unidad universal de la Iglesia" (67-73).

22. En 2006, el diálogo internacional elogió y recomendó la labor ya emprendida por diferentes diálogos luterano-católicos locales sobre este tema. De hecho, la primacía se convirtió en un tema de estudio independiente por primera vez en el diálogo luterano-católico romano de Estados Unidos, con sus dos documentos sobre la primacía papal: *Differing Attitudes Towards Papal Primacy* (1973) y *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (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 como establecido *de iure divino*, y explora las consecuencias prácticas de las diferencias entre católicos y luteranos en relación, en particular, con la cuestión de la primacía de jurisdicción. En 2004, la misma comisión publicó una Declaración concertada titulada *La Iglesia como koinonía de salvación, sus estructuras y ministerios en la que se reflexiona también sobre el ministerio universal en la Iglesia a la luz de una eclesiología de koinonía*. En 2015, el Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos y la Iglesia Evangélica Luterana en América publicaron una declaración titulada *Declaración sobre el camino. Iglesia, Ministerio y Eucaristía*, en la que se identificaba un consenso sobre algunas cuestiones eclesiológicas basadas en documentos anteriores, en particular sobre el ministerio de la unidad a nivel universal.

23. Otros diálogos nacionales oficiales también han tratado el

tema. En 1988, el Diálogo luterano-católico romano sueco

publicó un documento titulado *El oficio de obispo*, que incluía una sección sobre "La colegialidad de los obispos en torno al oficio de Pedro". En 2000, el *Grupo de Trabajo* Bilateral entre la Conferencia Episcopal Alemana 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*, en el que se reflexiona sobre el ministerio petrino a partir de reflexiones bíblicas, históricas y sistemáticas. En 2007, el Diálogo Luterano-Católico Romano de Australia publicó un informe titulado *The Ministry of Oversight: The Office of Bishop and President in the Church*, 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, *The Petrine Ministry in a New Situation*, hace referencia a la "nueva situación" mencionada por Juan Pablo II en *Ut unum sint* (UUS 95). El Grupo de Diálogo Católico-Romano-Luterano para Suecia y Finlandia, en su documento de 2009 *La justificación en la vida de la Iglesia*, también dedicó una sección a "El ministerio de Pedro - Un servicio a la integridad 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 al "Ministerio petrino" (348-355).

24. Las comisiones no oficiales también han contribuido significativamente 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*, en el que se destacan las dimensiones comunitaria, colegial y personal de dicho 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, en respuesta a la invitación de *Ut unum*

sint, el Grupo Farfa Sabina acordó un

documento titulado *Comunión de Iglesias y Ministerio Petrino: Convergencias luterano-católicas* (2009), revisando, en particular, el contexto y el contenido teológico de la enseñanza 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 temas relacionados como la colegialidad (*The Presence of Christ in Church and World*, 1977, 102) y el concepto de infalibilidad (*Towards a Common Understanding of the Church*, 1990, 39-42), proponiendo un estudio más amplio de este tema en el futuro (*id.*, 144).

26. En 1986, la Comisión Internacional Metodista-Católica Romana (MERCIC) publicó *Hacia una declaración sobre la Iglesia*, en el que examinaba los textos bíblicos 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 retomó este tema en su documento *Dios reconcilia en Cristo* (2022), en el que se pregunta si el oficio petrino puede considerarse un ministerio de reconciliación y no un obstáculo para la reconciliación.

27. En 2009, la Comisión Internacional para el Diálogo entre Católicos Romanos y Viejos **Católicos** publicó el documento *La Iglesia y la comunión eclesial*, en el que se dedica un capítulo al "Ministerio del Papa para la unidad de la Iglesia y su mantenimiento en la verdad" y otro a las "Antiguas concepciones católicas de la forma de una posible comunión eclesial". En un apéndice, ofrece extractos de documentos sobre el ministerio petrino realizados por la Unión de Utrecht con otros socios ecuménicos. En 2016 este documento fue ampliado con algunas adiciones ("*Ergänzungen*") y publicado en 2017. Las Iglesias Viejas Católicas de la Unión de Utrecht consideran estos documentos como la primera respuesta oficial Vieja Católica a *Ut unum sint*. La Declaración Conjunta sobre la Unidad (2006) entre la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos y la Iglesia

Nacional Católica Polaca, una Iglesia Vieja Católica pero que ya no es miembro de la

Unión de Utrecht, admitió por primera vez a los cristianos occidentales no católicos a la comunión eucarística católica, incluso sin acuerdo sobre la cuestión de la primacía del obispo de Roma.

28. Otros diálogos bilaterales con comuniones cristianas occidentales, aunque no abordan la primacía directamente, tocan la cuestión de diversas maneras: refiriéndose a ella indirectamente al tratar la relación entre la Iglesia local y la universal (**Evangélicos**, *Iglesia, evangelización y los vínculos de la koinonía*, 2002, 30-35; **Pentecostales**, *Perspectivas sobre la koinonía*, 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 pacificadores*, 2003, 105, 109, 110), o indicándolo como tema para futuros trabajos (**Discípulos**, *La Iglesia como comunión en Cristo*, 1992, 53d).

29. La cuestión de la primacía también se ha abordado a nivel multilateral. En 1993, la Comisión de Fe y *Constitución* del Consejo Mundial de Iglesias propuso "iniciar un nuevo estudio sobre la cuestión de un ministerio universal de unidad cristiana" (*Documento de Fe y Constitución* n° 166, 243). El borrador, titulado *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), fue el primer texto de Fe y *Constitución* en reconocer 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: Crecer en comunión" (*TCTCV* 54-57). El Grupo Mixto de Trabajo entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica publicó en 1990 un documento, *La Iglesia: Local and Universal*, en el que se reflexionaba, en particular, sobre las estructuras canónicas de 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 estadounidense *Declaration on the Way* (2017) y al informe finlandés titulado *Communion in Growth: Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2019); la respuesta del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa al Documento de Rávena, titulada *Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema de la primacía en la Iglesia universal* (2013); así como las respuestas de la Consulta Teológica Ortodoxa-Católica Norteamericana a los documentos de Rávena y Chieti (2009 y 2017); la respuesta de ARC-USA a *El don de autoridad* (2003); la respuesta de ARC Canadá a la respuesta del Vaticano al informe final de ARCIC (1993) y *Una respuesta a El don de autoridad* (2003), en la que se propone una Declaración conjunta, siguiendo el modelo de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, que establezca 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 esta visión general de las respuestas y los acuerdos de diálogo se puede concluir que la cuestión de la primacía papal se ha debatido intensamente 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 en la discusión de esta cuestión. En su encíclica, el Papa Juan Pablo II ya se había referido a este nuevo clima, señalando que "después de siglos de agrias controversias, las demás Iglesias y Comunidades eclesiales se asoman cada vez más a este ministerio de la unidad" (*UUS* 89 y nota 149). Mencionando

la recomendación de Fe y Constitución de 1993 (véase más arriba §29), declaró: "Es igualmente significativo y alentador que esta cuestión

[de la primacía del Obispo de Roma] aparece como un tema esencial no sólo en los diálogos teológicos en los que la Iglesia católica está comprometida con otras Iglesias y Comunidades eclesiales, sino también, más en general, en el movimiento ecuménico en su conjunto" (*UUS* 89). Esta percepción de un nuevo espíritu ecuménico fue compartida recientemente también por la Comisión Fe y Constitución: "En los últimos años, el movimiento ecuménico ha contribuido a crear un clima más conciliador en el que se ha hablado de 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 la primacía no puede referirse únicamente a las diferencias dogmáticas del pasado, sino que también debe reflexionar sobre la vida actual de nuestras Iglesias: su evolución interna, sus desafíos y sus relaciones. 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 afirmación eclesiológica fundamental" (*UUS* 42). En este sentido, el "diálogo del amor" y el "diálogo de la vida" no deben entenderse sólo como una preparación para el "diálogo de la verdad", sino como una teología en acción, capaz de abrir nuevas perspectivas eclesiológicas.¹⁰ 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:

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

"Por tanto, el ecumenismo teológico debe reflexionar no sólo sobre las diferencias dogmáticas que surgieron en el pasado, sino también sobre la experiencia actual de nuestros fieles. En otras palabras, el *diálogo de la doctrina* debe adaptarse teológicamente al *diálogo de la vida* que se desarrolla en las relaciones locales y cotidianas entre nuestras Iglesias; éstas constituyen un auténtico *locus* o fuente de la teología".¹¹ En un momento en 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 responsables de la Iglesia actúan, los teólogos explican". Ejemplos merecedores de esta reflexión teológica podrían ser 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 Ieronymos 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 por la 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. Reunión 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.

11. Papa Francisco, *Discurso a los miembros de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales*, 23

de junio de 2022.

2. CUESTIONES TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

33. Las aportaciones teológicas sobre la naturaleza y el ejercicio de la primacía papal varían, obviamente, según los antecedentes confesionales de sus autores. Cuatro cuestiones teológicas fundamentales, sin embargo, resurgen constantemente de diversas formas y grados: los fundamentos escriturísticos del ministerio petrino; *el jus divinum*; la primacía de la jurisdicción; y la infalibilidad. Estas cuatro cuestiones fueron identificadas, en particular, en ARCIC 1976, 24; ARCIC 1981; MERCIC 1986, 39-75. Se pueden identificar algunos nuevos enfoques y énfasis en la forma de tratar estas cuestiones.

2.1. FUNDAMENTO BÍBLICO

34. Tanto la teología ortodoxa como la protestante impugnaron tradicionalmente la interpretación católica de los "textos petrinus" 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 interpretación católica de algunas referencias bíblicas, como Mateo 16:17-19 y Juan 21:15 y 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 petrinus" (véase L-C US 1973, 9-13; ARCIC 1981, 2-9; Dombes 1985, 96-107; L-C Aus 2016, 23-42).

Los diálogos teológicos han cuestionado las lecturas confesionales del Nuevo Testamento.¹² El diálogo luterano-católico alemán sostiene que en la teología luterana contemporánea, "la exégesis

12. 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 recopilados en el *Libro de la Concordia* (1580).

El examen de la figura de Pedro en el Nuevo Testamento, así como del papel del apóstol Pablo, han permitido ver de nuevo la importancia de una responsabilidad personal para 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 posterior a la Pascua. Simón Pedro tenía una posición especial entre los doce: se le nombra sistemáticamente el primero en las listas y se le llama "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; Hch 2:14); se le nombra como el primero de los testigos apostólicos de Jesús resucitado (1 Co 15, 5; Lc 24, 34); es el poseedor de las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 18); el confesor y predicador de la verdadera fe (Mt 16, 16; Hch 2) y el portador de un ministerio único de unidad (Jn 21; Lc 22, 32). El diálogo internacional reformado-católico también pudo reconocer "en el Nuevo Testamento que se da testimonio del ministerio especial otorgado por Cristo a los Doce, y a Pedro dentro de ese círculo de Doce" (R-C 1977, 95). Sobre la base de este redescubrimiento, otros cristianos han adquirido una nueva apreciación de la analogía que se ha trazado entre el papel de Pedro entre los apóstoles y el del Obispo de Roma entre sus compañeros obispos (véase *LG* 22). Esta analogía permitió a ARCIC I afirmar: "Es posible pensar que una primacía del obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento y forma parte del propósito de Dios respecto a la unidad y catolicidad de la Iglesia, admitiendo al mismo tiempo que los textos del Nuevo Testamento no ofrecen una base suficiente para ello" (ARCIC 1981, 6-7). En el mismo espíritu, el diálogo luterano-católico alemán reconoció que: "Las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Pedro muestran que la Iglesia primitiva combinó con la figura de Pedro las funciones de un ministerio docente y pastoral que se relacionan con todas las congregaciones y que facilitan particularmente su unidad. Aquí radica el reto actual de pensar

juntos en nuestra

ecuménico de una manera totalmente nueva sobre un Ministerio Petrino para toda la Iglesia" (L-C Germ 2000, 163).

36. Los católicos también se han visto desafiados a reconocer y evitar una proyección anacrónica de todos los desarrollos doctrinales e institucionales relativos al 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; Jn 1, 42; Mc 1, 42); sino también un pescador misionero (Lc 5, Jn 21); un testigo y mártir (1 Co 15, 5; cf. Jn 21, 15-17; 1 Co 21, 15); un "hombre de fe" (1 Co 15, 5; cf. Jn 21, 15-17); un "hombre de fe" (cf. Jn 21, 15); un "hombre de fe" (cf. Jn 21, 15); un "hombre de fe" (cf. Jn 21, 15). Jn 21,15-17; 1 Pe 5,1); un ser humano débil, pecador arrepentido, reprendido por Cristo y combatido por Pablo (Mc 8,33; Mt 16,23; Mc 14,31.66-72; Jn 21,15-17; Gal 2:5). Juan Pablo II concluye: "Es como si, sobre el telón de fondo de la debilidad humana de Pedro, se hiciera plenamente evidente que su ministerio particular en la Iglesia deriva totalmente de la gracia" (*UUS* 91).

37. Los católicos han tomado conciencia de las diferentes interpretaciones de los "textos petrinos", en particular de Mateo 16, 17-19. Como ha demostrado el *Groupe des 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 bien a todo cristiano a causa de su fe, bien a todos los apóstoles y a sus sucesores los obispos, bien finalmente a la persona del apóstol Pedro, bien porque él mismo se hace el fundamento de la Iglesia, bien 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 Cristo mismo" (Dombes 1985, 96). Una lectura ecuménica de Mateo 16:17-19 no se opone a estas

interpretaciones, sino que pone de manifiesto 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 se limitaba a Pedro" (ARCIC 1981, 4; véase también ARCIC 2018, 34). Por ejemplo, la expresión "atar y desatar" utilizada en Mateo 16:19 para Pedro, aparece de nuevo en Mateo 18:18 en la promesa hecha por Cristo a todos los discípulos. Del mismo modo, el fundamento sobre el que se construye la Iglesia se relaciona con Pedro en Mateo 16:18, pero también con todo el cuerpo apostólico en otros textos (p. ej. Ef 2:20). Aunque Pedro fue el portavoz en Pentecostés, el encargo de proclamar el Evangelio a todo el mundo había sido dado previamente por 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 las zonas en las que extendió su actividad misionera, especialmente entre los gentiles, expresada como una "preocupación por todas las Iglesias" (2 Co 11:28, véase también Gál 2:7-8; 1 Co 9:1); y Santiago, el hermano del Señor, en su epístola católica se dirige a las Doce Tribus de la Diáspora (Jm 1:1). Además, el Nuevo Testamento se refiere a la colaboración y la toma de decisiones compartida entre Pedro, Santiago y Juan, designados por Pablo como "columnas de la Iglesia" (Gál. 2:9), y a los demás Apóstoles y líderes de la comunidad (Gál. 2:7-9; 1 Cor. 9:1; Hch 15:2).

39. Por último, los católicos también se han enfrentado a otros puntos de vista sobre la cuestión de la transmisibilidad del ministerio petrino. Algunos diálogos teológicos reconocieron que "el Nuevo Testamento no contiene ningún registro explícito de una transmisión del liderazgo de Pedro; tampoco está 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 Pablo, que

es decir, de Roma, es un hecho posterior al Nuevo Testamento" (Dombes 1985, 117, véase también ARCIC 2018 35 y 42).

2.1.2. EL "EPISCOPE" O "MINISTERIO DE SUPERVISIÓN" A NIVEL UNIVERSAL

40. Aun reconociendo el lugar especial de Pedro entre los apóstoles, algunos dialogantes han preferido enmarcar sus reflexiones sobre la autoridad en el concepto bíblico más amplio de *episcopado*. Este enfoque hace hincapié en lo que tienen en común todos los que ejercen el ministerio del *episcopado*, antes de reconocer la aparición de un ministerio episcopal primordial, y un ejercicio distintivo de este ministerio a nivel universal (véase ARCIC 1981 5, 19). ARCIC I reconoció que el "modelo de los aspectos primaciales y conciliares complementarios del *episcopado* al servicio de la *koinonía* de las Iglesias debe realizarse a nivel universal" (ARCIC 1976, 23). "Las exigencias de la vida eclesial requieren un ejercicio específico del *episcopado* 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, de modo que permanezcan fieles a su misión y en armonía unos con otros" (ARCIC 1999, 46). La misma noción se utilizó en el diálogo internacional reformado-católico: "Estamos de acuerdo en la necesidad de *la episkopé* en la Iglesia, a nivel local (para la atención pastoral en cada congregación), a nivel regional (para la vinculación de las congregaciones entre sí) y a nivel universal (para la orientación de la comunión supranacional de iglesias)", aunque reconociendo que "hay desacuerdo entre nosotros sobre quién es considerado *episkopos* en estos diferentes niveles y cuál es la función o el papel del *episkopos*" (R-C 1990, 142).

2.1.3. AUTORIDAD COMO *DIACONÍA*

41. Basándose en la exégesis contemporánea, los diálogos teológicos subrayan que la autoridad y el servicio están

estrechamente interrelacionados. Como

ARCIC afirma: "De acuerdo con la enseñanza de Jesús de que liderar verdaderamente es servir y no dominar a los demás (Lucas 22:24ss), el papel de Pedro en el fortalecimiento de los hermanos (Lucas 22:32) es un liderazgo de servicio" (ARCIC 1981, 6). El diálogo internacional ortodoxo-católico insiste también en que "el ejercicio de la autoridad realizado en la Iglesia, en nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, debe ser, en todas sus formas y a todos los niveles, un servicio (*diakonia*) de amor, como lo fue el de Cristo" (O-C 2007, 14). Sin duda, "Jesucristo asocia este ser 'el primero' con el servicio (*diakonia*): 'El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos' (Mc 9,35)" (O-C 2016, 4; véase también UUS 88).

42. La autoridad está, pues, inextricablemente 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 un 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 de Cristo crucificado, como un servicio y no como una forma de dominar sobre 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 los distintos niveles". En este sentido, el ejercicio de la autoridad debe modelarse sobre el ejemplo kenótico de Cristo, "como un servicio que incluye la voluntad de practicar la renuncia a sí mismo (*'kenosis'*, cf. Flp 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 EE.UU. introdujo un concepto general de "*función petrina*", que no está necesariamente vinculado a una sede o persona en particular. Se define como "una forma particular de ministerio ejercido por

una persona, titular de un cargo o iglesia local con referencia a la iglesia en su conjunto". Esta función petrina del

El ministerio sirve para promover o preservar la unidad de la Iglesia simbolizando la unidad y facilitando la comunicación, la ayuda o corrección mutua y la colaboración en la misión de la Iglesia" (L-C US 1973, 4). Con respecto a las imágenes asociadas a Pedro en el Nuevo Testamento, este diálogo también afirmaba que: "Cuando se traza una 'trayectoria' de estas imágenes, encontramos indicios de un desarrollo de imágenes anteriores a posteriores. Este desarrollo de las imágenes no constituye una primacía en su sentido técnico posterior, pero se puede ver la posibilidad de una orientación en esa dirección, cuando es moldeada por factores favorecedores en la iglesia posterior" (L-C US 1973, 13).

2.1.5. LOS "TEXTOS PETRINOS" EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

44. Algunos diálogos teológicos pusieron de manifiesto que la primacía del Obispo de Roma "no puede establecerse a partir de las Escrituras aisladamente de la tradición viva", que, muy tempranamente, reconoció a la Sede Romana una posición y un papel especiales (véase MERCIC 1986, 55). El Diálogo Luterano-Católico Romano en los EE.UU. subrayó que esta posición y este papel dependían de la convergencia de "dos líneas paralelas": "En el período 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. Una fue el desarrollo continuado de las diversas imágenes de Pedro surgidas de las comunidades apostólicas, la otra resultó de la importancia de Roma como centro político, cultural y religioso" (L-C US 1973, 15). Como capital del Imperio, la importancia estratégica de Roma para la misión mundial del cristianismo fue reconocida ya en tiempos del Nuevo Testamento (cf. Hch 19,21; 25,25). Por tanto, la comunidad cristiana de Roma adquirió rápidamente importancia, como demuestra el hecho de que Pablo buscara el apoyo de la Iglesia romana en su predicación del Evangelio

(véase MERCIC 1986, 52). La prominencia de Roma como el 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: su obispo fue visto para desempeñar 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 *Groupe des Dombes*: "La referencia a textos escriturísticos que destacan 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 hizo plenamente explícita. Según León, Pedro continúa su tarea de enunciar la fe a través del obispo de Roma, y el predominio de Roma sobre las demás iglesias deriva de la presencia de Pedro en sus sucesores, los obispos de la sede romana (véase León, *Epístola* 98). Algunos ven esta convicción apoyada por los obispos en el Concilio de Calcedonia en su aprobación del Tomo de León a Flaviano: "Esta es la fe de los padres; esta es la fe de los apóstoles; esta es la fe de todos nosotros; Pedro ha hablado a través 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: 'Pía y verdaderamente enseñó León, así enseñó Cirilo' " (San Ireneo 2018, 7.6). Sin embargo, a partir de este momento el factor decisivo para el

catolicismo

Iglesia en la comprensión de la posición y el papel especiales de la Sede Romana fue la relación del Obispo de Roma con Pedro: "La eclesiología 'petrino-romana' de León desempeñará un papel determinante en la orientación posterior de la doctrina 'católica'" (Dombes 1985, 26). El diálogo internacional ortodoxo-católico describe esta evolución teológica: "En Occidente, la primacía de la sede de Roma se entendió, sobre todo a partir del siglo IV, con referencia al papel de Pedro entre los Apóstoles. La primacía del obispo de Roma entre los obispos se fue interpretando como una prerrogativa que le correspondía por ser sucesor de Pedro, el primero de los apóstoles. Esta concepción 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 alemán 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 los *taxis*, los ortodoxos suelen dar menos peso doctrinal a sus conexiones petrinas. Esta postura se refleja en la declaración del diálogo ortodoxo-católico norteamericano: "Roma fue afirmada como primera sede sin referencia a la tradición petrina" (O-C US 2017). Los ortodoxos suelen hacer hincapié en la base política de la primacía de Roma, argumentando a partir del canon 28 del Concilio de Calcedonia, que reconocía que "los padres concedieron con razón [...] prerrogativas [*presbeia*] a la sede de la antigua Roma, puesto que se trata de una ciudad imperial" (véase O-C 2016, nota 11). De hecho, la objeción que hacen algunos de ellos no es tanto a la primacía del obispo de Roma ni a la primacía de Pedro en el Nuevo Testamento, sino a la fusión de ambas en la enseñanza católica.

47. Mención especial merece la lectura de los "textos petrinus" en la tradición siríaca, en muchos aspectos en consonancia con la comprensión latina, ya que Pedro fundó Iglesias tanto en

Antioquía como en Roma, y por tanto los obispos de ambas Iglesias son

considerados sus sucesores. En su *Declaración conjunta sobre el episcopado y el ministerio petrino* (2002), la comisión para el diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa siria malankara afirmaba: "Según las Escrituras y la Tradición, Jesús confió a Pedro un ministerio especial. Dándole el nombre de Kepha (Roca), Jesús le hizo 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 Ortodoxa Siria el Patriarca de Antioquía. Según la Iglesia Ortodoxa Siria, el Patriarca de Antioquía, como sucesor de Pedro, es el símbolo visible de la unidad y representa a la Iglesia Ortodoxa Siria universal" (4).

2.2. DE IURE DIVINO

48. El Vaticano I enseñó que la primacía del Obispo de Roma fue instituida *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, aunque reconocían una primacía de honor que corresponde al Obispo de Roma, consideraban que esta primacía era una cuestión de desarrollo histórico. Por ejemplo, refiriéndose al teólogo del siglo ^{XIV} Nilus Cabasilas, el Patriarcado de Moscú declaró en 2013: "La primacía en honor concedida a los obispos de Roma no ha sido instituida por Dios, sino por los hombres" (*Posición del Patriarcado de Moscú sobre el problema de la primacía en la Iglesia Universal*, 4). Del mismo modo, los teólogos protestantes que no rechazaron categóricamente la primacía papal consideraron, sin embargo, que su institución era simplemente "*de iure humano*" (*por derecho humano*), ya que no está arraigada en las Escrituras. Por ejemplo, Philip Melanchthon argumentó que, si el papa "permitiera el evangelio", la "superioridad del papado

sobre los obispos" podría concederse *iure humano* (véase 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 EE.UU. afirmaron: "En siglos anteriores se pensaba más bien que este término implicaba, en primer lugar, la institución por un acto formal del propio Jesús y, en segundo lugar, una clara atestación de ese acto por el Nuevo Testamento o por alguna tradición que se creía que se remontaba a los tiempos apostólicos". Por lo tanto, podían reconocer: "Puesto que 'derecho divino' se ha cargado con esas implicaciones, el término en sí mismo no comunica adecuadamente lo que creemos respecto a la institución divina del papado" (L-C US, 1973). En un documento posterior, la misma comisión sostiene que "las categorías de derecho divino y humano necesitan ser reexaminadas y situadas en el contexto del ministerio como servicio a la *koinonía* de salvación" (L-C US 2004, 74). Como ha afirmado ARCIC I, *ius divinum* "no tiene por qué implicar que la primacía universal como institución permanente fuera fundada directamente por Jesús durante su vida en la tierra. Tampoco significa que el primado universal sea una 'fuente de la Iglesia', como si la salvación de Cristo tuviera que canalizarse a través de él. Más bien, debe ser el signo de la *koinonía* visible que Dios quiere para la Iglesia y un instrumento a través del cual se realiza la unidad en la diversidad. Es a un primado universal así concebido dentro de la colegialidad de los obispos y la *koinonía* de toda la Iglesia a quien puede aplicarse la calificación *iure divino*" (ARCIC 1981, 11). Mientras que la respuesta oficial católica de 1991 a ARCIC I expresaba reservas respecto a esta interpretación, la Congregación para la Doctrina de la Fe utilizó una formulación similar en 1998, al decir que "el episcopado y el primado, recíprocamente

relacionados e inseparables, son de institución divina" (*El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, 6).

50. Del mismo modo, el diálogo católico-antiguo afirma: "Si por 'oficio petrino' se entiende un ministerio, ejercido en una perspectiva universal por el papa, al servicio de la unidad, misión y sinodalidad de las iglesias locales dirigidas y representadas por sus obispos, entonces también la teología católica antigua podría asentir de hecho a lo que significa el término (para ellos ajeno) 'derecho divino' en el sentido sugerido más arriba (véase también A-RC/Autoridad 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 sólo representa una función fundamentalmente posible" (L-C 1972, 67). El Grupo Farfa Sabina expresó una idea similar al distinguir las cuestiones necesarias para el propio ser y para la unidad de la Iglesia: "Aquí podría resultar crucial otra diferenciación: a saber, la diferencia entre lo que es necesario para el propio ser *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 propio ser. Sin embargo, la nueva apertura a una forma de primacía que se manifiesta en el ecumenismo actual casi nos obliga a hacer tal diferenciación" (Farfa 2009, 124).

2.2.2. ¿TANTO DE IURE DIVINO COMO DE IURE HUMANO?

52. Las aclaraciones hermenéuticas contribuyeron a situar en una nueva perspectiva la distinción entre "*de iure divino*" y "*de iure humano*". El diálogo internacional luterano-católico, en el "Informe de Malta", señaló que ambas nociones se han separado de forma demasiado tajante: "Una mayor conciencia de la historicidad de la Iglesia, junto con una nueva comprensión de su naturaleza eclesiológica, exige que en nuestros días los conceptos de *ius divinum* y *ius*

humanum ser pensado de nuevo.... El *ius divinum* nunca puede distinguirse adecuadamente del *ius humanum*. Tenemos *el ius divinum* siempre como mediado a través de formas históricas particulares" (L-C 1972, 31). Según el diálogo luterano-católico en Estados Unidos, la primacía papal es tanto '*de iure divino*' como '*de iure humano*': es parte de la voluntad de Dios para la Iglesia y está mediada por la historia humana. Por ello, la primacía papal es teológicamente relevante y está abierta a la adaptación. En las reflexiones de los participantes luteranos se afirma: "Sin embargo, en nuestro debate hemos descubierto, 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 el debate contemporáneo sobre el papado. Por un lado, los luteranos no quieren tratar el ejercicio del ministerio universal como si fuera meramente opcional. Es voluntad de Dios que la Iglesia disponga de los medios institucionales necesarios para promover la unidad en el Evangelio. Por otro lado, los católicos romanos, tras el Concilio 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 afirma el documento de Chieti "Dios se revela en la historia. Es particularmente 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). En efecto, dado que la Iglesia es divina y humana, sus instituciones y cánones no tienen sólo un valor organizativo o disciplinar, sino que son la expresión de la vida de la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo. Entre estas instituciones, tanto el primado como la sinodalidad pertenecen a su propia naturaleza, como afirmó el Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo: "La primacía y la sinodalidad no son formas opcionales de administración eclesiástica, sino que

pertenecen a la naturaleza misma de la Iglesia porque ambas están destinadas a fortalecer

y profundizar la comunión a 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 más adelante § 66).

54. 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 cambiantes, podría ser 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 providencia divina (*divina providentia*)" (ARCIC 1981, 13). En el contexto de una eclesiología *communio*, ARCIC concluye: "En el pasado, la enseñanza católica romana de que el obispo de Roma es primado universal por derecho o ley divina ha sido considerada por los anglicanos como inaceptable. Sin embargo, creemos que la primacía del obispo de Roma puede afirmarse como parte del diseño de Dios para la koinonia universal en términos compatibles con nuestras dos tradiciones" (ARCIC 1981, 15; la Conferencia de Lambeth de 1988 aprobó esta interpretación, véase la 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 sustituida en gran medida por una distinción entre la esencia teológica y la contingencia histórica de la primacía. Teniendo en cuenta hasta

qué punto la primacía papal ha estado determinada por desafíos e imperativos históricos,

mandatos y amenazas de todo tipo (por ejemplo, eclesiales, políticos, culturales), se puede y se debe hacer una distinción más clara entre la esencia doctrinal del primado papal y su estilo o configuración histórica contingente. El Papa Juan Pablo II expresó esta distinción en *Ut unum sint* cuando aceptó la petición de "encontrar un modo de ejercer el primado que, sin renunciar en absoluto a lo esencial de su misión, esté abierto a una nueva situación" (UUS 95). 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 cuanto expresan fielmente la aplicación de su fin último (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 *necessitas Ecclesiae*" (*La primacía del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, 12).

56. Si la unidad de los cristianos es una de las principales "necesidades de la Iglesia", ¿cómo puede ejercerse entonces la primacía papal para cumplir con esta necesidad? ¿Qué pertenece al orden *de iure divino* y qué puede considerarse contingente? "El ministerio de la unidad también se define como 'ministerio petrino'. Este ministerio, como elemento perdurable en la Iglesia de Cristo, ha encontrado respeto y expresión viva desde los tiempos más remotos. 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, temores o insatisfacciones ecuménicos están relacionados principalmente con características contingentes y, por tanto, cambiantes de la primacía papal. Algunas características de la primacía papal, que originalmente respondían a una necesidad genuina en un período específico de la historia de la Iglesia, continuaron subsistiendo, incluso después de que la razón de su origen hubiera desaparecido. "Hay que plantearse además la cuestión de si la Iglesia católica romana ve fundamentalmente la posibilidad de una forma de

comuni3n de las Iglesias no cat3licas con el Papa, en la que se conserve la esencia del Ministerio petrino de la unidad, pero

en formas canónicas distintas de las que se han presentado como normativas desde la Edad Media, y especialmente en el período moderno" (L-C Germ 2000, 200). Lo mismo vale para la extensión de la primacía papal sobre diversos ámbitos de la vida eclesial; las circunstancias históricas, que en otro tiempo justificaban una extensión más o menos amplia de la primacía en materia eclesial, pueden 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 ejerce actualmente" (FO 2013 *TCTCV*, 56). Por último, la investigación histórica es un medio esencial en la "sanación de las memorias". Más que con su esencia teológica, muchas "heridas" podrían estar relacionadas principalmente con formas contingentes de ejercer la primacía, y también con fracasos personales. En resumen: los documentos ecuménicos piden una mayor atención y valoración de las condiciones históricas que afectaron al ejercicio de la primacía en diversas regiones y épocas. En efecto, "aunque de diferentes maneras y en distinta medida, las Iglesias tanto de Oriente como de Occidente se enfrentaron a menudo a la tentación de confundir el liderazgo eclesiástico con el poder secular y sus instituciones" (San Ireneo 2018, 5.4).

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

57. Desde la Edad Media, los teólogos católicos afirmaban que el ministerio del Papa es un ministerio *de iure divino*. Las doctrinas de la jurisdicción universal y de la infalibilidad del Papa están estrechamente vinculadas a esta concepción del ministerio papal. Estas doctrinas pueden rastrearse en la enseñanza de la Iglesia católica mucho antes del Vaticano I. Por ejemplo, como declaró el diálogo luterano-católico en 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 y como se desarrolló en el periodo post-tridentino, puede considerarse como uno de los fundamentos eclesiológicos de la primacía papal.

prerrequisitos del fenómeno del "uniatismo" (véase más adelante §131). Del mismo modo, la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción por el papa Pío IX en 1854 implica ya 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 aeternus*, el Concilio Vaticano I (1870) creó una nueva situación, 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 en los sacramentos con el obispo de Roma se considera un criterio necesario para ser considerado Iglesia en sentido pleno, para los ortodoxos, así como para los protestantes, son precisamente las pretensiones históricas del papa a la autoridad en la enseñanza y en la vida de la Iglesia las que están más en 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. En línea con el llamamiento de algunos teólogos a una *relectura* o a una nueva recepción del Concilio Vaticano I,¹³ algunos diálogos teológicos locales y no oficiales, como el *Groupe des Dombes* (1985, 82-84;

13. Véase, por ejemplo, Joseph Ratzinger: "Del mismo modo que en la Sagrada Escritura se da el fenómeno de la relectura [...], tampoco los dogmas individuales y los pronunciamientos de los Concilios deben entenderse como aislados, sino en el proceso de la relectura dogmático-histórica dentro de esta unidad de la historia de la fe. [...] Que esta intuición es de importancia fundamental para la interpretación del Vaticano I, es obvio", (Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2ª ed. [Düsseldorf: Patmos, 1970], 140-141); véase también Walter Kasper: "Según el punto de vista católico, tal re-recepción no pone en cuestión la validez de las definiciones del Concilio, sino que concierne a sus interpretaciones. Pues la recepción no significa una aceptación automática meramente pasiva, sino un proceso vivo y creativo de apropiación", "Petrine Ministry and Synodality", *The Jurist* 66, 1

(2006), 302. Véase también Yves Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 244-257.

2014, 196-206), el diálogo luterano-católico en 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 mismo. Este enfoque hermenéutico subraya 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.¹⁴ Aunque las doctrinas de la jurisdicción universal y de la infalibilidad del Papa son dos cuestiones distintas, se abordarán juntas en esta subsección, ya que fueron definidas por el mismo concilio.

2.3.1. UN ENFOQUE HERMENÉUTICO DEL VATICANO I

a. Contexto histórico del Consejo

60. El Vaticano I debe entenderse en el marco de su contexto histórico. El Grupo Farfa Sabina (2009, 106), el *Grupo 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 respondía a diversos desafíos. Desde el punto de vista eclesiológico, el galicanismo resucitó el concepto de conciliarismo haciendo hincapié en la autonomía de las Iglesias nacionales. Políticamente, la Iglesia se vio desafiada por el regalismo (un mayor control estatal de la Iglesia) y por la creciente influencia de un liberalismo anticlerical. Desde el punto de vista intelectual, el racionalismo y los avances científicos modernos cuestionaron las fórmulas tradicionales.

14. Véase Walter Kasper, "Hermenéutica católica de los dogmas del Concilio Vaticano I", *El ministerio petrino. Católicos y ortodoxos en diálogo*, Walter Kasper (ed.), Nueva York, The Newman Press, 2006.

de la fe. Como reacción a estos desafíos y para contrarrestarlos, el movimiento ultramontano promovió el liderazgo del Papa y la creación de una Iglesia más centralizada, siguiendo el modelo de 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 en general, una fuerza de unidad frente al mundo moderno" (Farfa 2009, 106).

61. Otro factor de complicación es la interrupción del Concilio como consecuencia del estallido de la guerra franco-prusiana en 1870, que contribuyó a desequilibrar su eclesiología: el Concilio no pudo ir más allá de un primer documento eclesiológico sobre el papado y, por tanto, no trató el misterio de la Iglesia en su conjunto (véase 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 esta razón, el Grupo Farfa Sabina afirma: "La regla hermenéutica según la cual los resultados del Vaticano I deben leerse a la luz de las afirmaciones del Vaticano II está en consonancia con estos hechos históricos. De este modo se conserva el contenido de lo realizado en 1870 y, al mismo tiempo, se ve en un contexto más complejo" (Farfa 2009, 116).

b. Distinción entre intención y expresión

62. Otro principio 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 declaración intencionada ('lo que se quiere decir')" (San Ireneo 2018, 3). El concilio deseaba que sus decisiones se entendieran "según la antigua y constante creencia de la Iglesia universal" (*Pastor aeternus* [PA] *Introducción*, DH 3052), tal como está "contenida 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 la fe y el amor" (PA

IV, DH 3065). El Grupo Farfa Sabina reclama, por tanto, una distinción entre el *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 el *enuntiabile*, pero el acto de fe no se dirige a él, sino a lo que se pretende con él, es decir, a su significado, a la *res* que se pretende con él" (Farfa 2009, 178). "Si se establece tal distinción, entonces el significado del dogma de la infalibilidad y de la primacía de la jurisdicción podría establecerse objetivamente de la siguiente manera: (1) contribuir a asegurar la unidad de la Iglesia en las cuestiones fundamentales de la fe cristiana en los casos en que ésta se vea amenazada; (2) asegurar la libertad del anuncio del Evangelio y la libre nominación a 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, en efecto, distinguir el sentido realmente querido del Vaticano I de la forma en que fue expresado en las circunstancias que prevalecían en aquella época. Sin embargo, fue este ropaje, esta manera de formular la doctrina, lo que favoreció la interpretación maximalista de ambos dogmas que prevaleció en el pasado. Aquel Concilio no tenía intención ni de negar ni de rechazar la tradición del primer milenio, a saber: la Iglesia como red de Iglesias que se comunican mutuamente. Aunque ciertamente sea prematuro afirmar que se han superado las divergencias relativas al ministerio papal, la nueva visión del Vaticano I permite a los luteranos y a otros llegar a una nueva valoración 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 la enseñanza 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 apologéticas 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. En cuanto a la infalibilidad, la Respuesta señala que abarca "exactamente el mismo ámbito que el magisterio infalible de la Iglesia en general y está vinculado al contenido de la Sagrada Escritura y de la tradición y a las 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 ser recibido correctamente a la luz de la enseñanza del Concilio Vaticano II. El Vaticano II trató cuestiones que habían quedado abiertas en el Vaticano I, concretamente 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 el primado 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 le ha sido transmitido" (*DV* 10), y la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, sostiene que es "todo el cuerpo de los fieles [el que] no puede errar en materia de creencia" (*LG* 12). En su enseñanza sobre la sacramentalidad del episcopado (*LG* 21), el Vaticano II restableció la conexión entre los poderes sacramentales y jurídicos otorgados a través del episcopado.

ordenación:¹⁵ "Esto significa que un obispo posee autoridad en virtud de su ordenación que no es 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 los poderes de orden como de jurisdicción se deriven de la ordenación es un reflejo 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* subrayó la importancia de la colegialidad episcopal, enraizada en "la institución y el mandato de Cristo de ser solícitos con toda la Iglesia" (*LG* 23, véanse también *LG* 22 y 25). De este modo, "la teología del Vaticano II desarrolló la enseñanza del Vaticano I, dando una visión 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 sobre la Iglesia universal. Su autoridad es pastoral en su finalidad, aunque sea jurídica en su forma. Debe entenderse siempre 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 la sinodalidad, especialmente en la enseñanza 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 nivel de la Iglesia universal, "expresión de la *colegialidad episcopal* dentro de una Iglesia enteramente sinodal".¹⁶

15. Véase, en particular, la *Nota explicativa prævia* publicada como apéndice de *Lumen gentium*.

16. Papa Francisco, *Discurso con motivo del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015.

2.3.2. UNA HERMENÉUTICA DE LOS DOGMAS

a. *Primacía de la jurisdicción*

67. Para interpretar adecuadamente las definiciones del Concilio Vaticano I, varios diálogos estudiaron la historia del texto de la *Pastor aeternus*, especialmente los antecedentes que condicionaron la elección de los términos utilizados (en particular las explicaciones del obispo Zinelli, hablando en nombre de la Diputación de la Fe). Los diálogos permitieron aclarar que, según las actas del Concilio, el dogma de la jurisdicción universal incluye una serie de limitaciones.¹⁷ La propia Constitución subraya que la jurisdicción "ordinaria e inmediata" de cada obispo dentro de su Iglesia particular debe ser "afirmada, reforzada y reivindicada" 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 raíz de la atribución de la jurisdicción universal, ordinaria e inmediata al obispo de Roma por parte del Concilio Vaticano Primero. La incomprensión 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 mediata) porque es inherente a su oficio; se llama universal simplemente porque debe permitirle servir a la unidad y armonía de la *koinonia* en su conjunto y en cada una de sus partes" (ARCIC 1981, 18; véase también MERCIC

17. Como aclaró el Grupo Farfa Sabina: (1) la misma plenitud de poder corresponde a los obispos reunidos en un 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) mientras que 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 destinada a

promover la edificación de la Iglesia y nunca a poner en peligro su ley y orden divinos (véase Farfa 2009, 102).

1986, 61). "Habiendo examinado lo que de hecho se votó en el concilio", el Grupo Farfa Sabina puede declarar que "resulta evidente, 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 una integración de la enseñanza del Vaticano I sobre la jurisdicción en una eclesiología *communio*. Como afirma el diálogo luterano-católico alemán: "Para un entendimiento luterano, el principio de una 'primacía de jurisdicción' es inaceptable, a menos que su forma esté constitucionalmente incrustada en la estructura *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 que Pedro recibió el mandato de fortalecer" (*Respuesta de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra*, 47). Del mismo modo, el diálogo internacional ortodoxo-católico señala que "Tal eclesiología es para los ortodoxos una grave desviación 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. Infallibilidad

69. Estudiando el contexto histórico del Vaticano I, sus procedimientos (con especial atención a la *relatio* de monseñor Gasser, presidente de la comisión responsable) y su recepción, algunos diálogos teológicos han podido aclarar el significado de ciertos términos relativos al dogma de la infalibilidad y ponerse de acuerdo sobre aspectos de su enseñanza (véase L-C US 1978, Farfa 2009, Dombes 2014).

○ *Aclaraciones sobre las expresiones e intenciones*

70. Los diálogos teológicos han podido aclarar la formulación del dogma. El diálogo luterano-católico en Estados Unidos (1978), el *Groupe des Dombes* (2014) y el Grupo Farfa Sabina, en particular, ofrecen "algunas correcciones importantes que acaban con muchos prejuicios y malentendidos habituales" y aclaran lo que no es la infalibilidad (Farfa 2009, 263): (1) la infalibilidad *no es una cualidad personal*: "El Concilio Vaticano I no afirmó sin reservas que el Papa es infalible. Más bien, enseñó que cuando realiza ciertos actos muy estrechamente 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 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*)" se añadió "con el fin 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 Estados Unidos, los miembros luteranos reconocen que "el lenguaje de la infalibilidad no pretende añadir nada a la autoridad del Evangelio, sino más bien dejar que esa autoridad sea reconocida sin ambigüedad". (L-C US 1978, "Lutheran Reflections" 12). Del mismo modo, la ARCIC

afirma que "la infalibilidad sólo significa la preservación de la

juicio del error para el mantenimiento de la Iglesia en la verdad, no inspiración positiva o revelación. Además, la infalibilidad atribuida al obispo de Roma es un don para ser, en ciertas circunstancias y bajo condiciones precisas, órgano de la infalibilidad de la Iglesia" (ARCIC 1981, nota 7).

71. Más allá de la aclaración sobre la redacción del dogma en sí, los diálogos también pudieron encontrar cierta convergencia 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 lo vital que es para las iglesias hablar, cuando la ocasión lo exige, con una sola voz en el mundo y cómo un magisterio universal como el del Papa podría ejercer un ministerio de unidad que es liberador y fortalecedor más que restrictivo o represivo" (L-C US 1978, 18). Según ARCIC, la persona que ejerce un ministerio universal de unidad también posee una autoridad particular de enseñanza: "El juicio de la Iglesia se da normalmente a través de la decisión sinodal, pero a veces un primado que actúa en comunión con sus compañeros obispos puede articular la decisión incluso al margen 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 los que tanto los concilios como los primados universales han protegido posiciones legítimas que han sido atacadas" (ARCIC 1981, 28). La Iglesia necesita entonces una autoridad docente tanto colegial como personal: "[...] la Iglesia necesita tanto una autoridad múltiple y dispersa, en la que participe activamente todo el pueblo de Dios, como también un primado universal como servidor y centro de la unidad visible en la verdad y el amor. Esto no significa que se hayan eliminado todas las diferencias; pero si alguna función y oficio petrino se ejerce en la Iglesia viva de la que un primado universal está llamado a

servir como foco visible, entonces es inherente a su

En su respuesta a *Ut unum sint*, la Iglesia de Inglaterra reconoce también que "los anglicanos no se oponen en absoluto al principio y a la práctica de un ministerio personal a nivel mundial al servicio de la unidad". En su *Respuesta a Ut unum sint*, la Iglesia de Inglaterra también reconoce que "los anglicanos no se oponen en absoluto al principio y la práctica de un ministerio personal a nivel mundial al servicio de la unidad. De hecho, cada vez más su experiencia de la Comunión Anglicana les lleva a apreciar la necesidad adecuada, junto a los ministerios comunales y colegiales, de un servicio personal de unidad en la fe" (44). En la misma línea, el *Groupe des Dombes* afirma: "Todo colegio debe ser presidido para tomar una decisión doctrinal, concluir sobre un problema dado y dar expresión a su unanimidad. Este hecho profundamente humano está atestiguado en el Nuevo Testamento con el papel de presidencia asumido por los apóstoles, especialmente por Pedro, cualesquiera que sean las implicaciones que las Iglesias hayan podido extraer de ello. La autoridad de la presidencia personal representa, asume y recapitula normalmente en ella la autoridad de la comunidad y del colegio ministerial" (Dombes 2014, 346).

○ *Reservas restantes en*

72. A pesar de estas aclaraciones, los diálogos siguen expresando inquietudes en relación con los siguientes principios:

(1) *La primacía del Evangelio*, un punto especialmente importante para los luteranos. "El principio de infalibilidad es inaceptable para un entendimiento luterano a menos que las decisiones *ex cathedra* del Papa permanezcan bajo la provisión 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 "queda una importante tarea ecuménica que incumbe a los católicos: la infalibilidad tiene que ser examinada más a fondo a la luz de la primacía del

Evangelio y del acto salvífico de Cristo; pero también es importante mostrar cómo la infalibilidad puede prestar un servicio al pueblo de Dios dando expresión a esa primacía" (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 con el que toda la Iglesia está "dotada" (LG 25; véase también LG 12, véase más arriba §66). No obstante, algunos dialogantes han expresado reservas sobre el uso del término: "Estamos de acuerdo en que se trata de un término aplicable incondicionalmente sólo a Dios, y que usarlo de un ser humano, incluso en circunstancias muy restringidas, puede producir muchos malentendidos [...] Reconocemos también que la atribución al obispo de Roma de la infalibilidad en determinadas condiciones ha tendido a dar una importancia exagerada a todas sus declaraciones" (ARCIC 1981, 32; véase también Farfa 2009, 263). En el mismo espíritu crítico: "Los metodistas tienen problemas con esta concepción católica romana de la infalibilidad, sobre todo porque parece implicar un discernimiento de la verdad que excede la capacidad de los seres humanos pecadores [...] Los metodistas tienen además dificultades con la idea de que el obispo de Roma pueda actuar en este proceso en nombre de toda la Iglesia" (MERCIC 1986, 72-73).

Un concepto más amplio a menudo preferido por los dialogantes es el de indefectibilidad, "que no habla de la falta de defectos de la Iglesia, sino que confiesa que, a pesar de todas sus muchas 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 constatan en la historia de la Iglesia católica un "paso de la *indefectibilidad* (o inerrancia) de la Iglesia a la *infalibilidad* del magisterio de la Iglesia" (Dombes 2014, 192) y subrayan que la infalibilidad debe entenderse "al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia" (ARCIC II 1999, 42). En efecto, "la promesa divina de permanecer en la verdad debe entenderse ante todo en relación con la *indefectibilitas ecclesiae*" (Farfa 2009, 272), cuyo "mantenimiento" se entiende a su vez "como obra soberana de Dios" (L-C US 1978, 3). Tanto la indefectibilidad como la infalibilidad son expresiones de la fe

en el Espíritu Santo, a quien Cristo prometió que nos conduciría a la verdad completa (Juan 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). En efecto, hay que señalar que se hizo 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 de la proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción (1854) por la 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 implicar 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 con su enseñanza sobre la colegialidad episcopal (*LG* 22-23, 25) (véase más arriba §66): "El Vaticano II integró y completó la enseñanza del Vaticano I según la cual el papa tenía la suprema y plena autoridad sobre la Iglesia y que en determinadas circunstancias podía proclamar infaliblemente la fe de la Iglesia, diciendo que el cuerpo de los obispos ('colegio episcopal') en unión con su cabeza, el papa, ejerce también ambas prerrogativas (*Lumen Gentium*, 22, 25, respectivamente)" (O-C 2023, 4.7); "retomó las definiciones del Vaticano I sobre la primacía papal y las completó subrayando el papel de los obispos" (San Ireneo 2018, 11.12). Sin embargo, "desde el punto de vista ortodoxo, no fue lo suficientemente lejos en la reconsideración de los dogmas del Vaticano I sobre la infalibilidad y la primacía del Papa" (*id.*, 11.14). Hasta qué punto la enseñanza del Vaticano II sobre esta cuestión ha cambiado la práctica de la Iglesia católica ha sido cuestionada por ARCIC, que se preguntaba: "¿Ha cambiado la

enseñanza del

Concilio Vaticano II sobre la colegialidad de los obispos se ha aplicado suficientemente"? (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 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 autoridad por primera vez, 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 aceptamos la posesión garantizada de tal don de asistencia divina en el juicio necesariamente unido al oficio del obispo de Roma en virtud del cual sus decisiones formales pueden saberse totalmente aseguradas antes de su recepción 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 para los anglicanos decir 'sí' a la primacía universal del obispo de Roma como la 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 muy distinta sería estar de acuerdo con la infalibilidad sin la comprensión de la recepción como la hemos descrito" (46).

El diálogo internacional ortodoxo-católico también señaló en su último documento que la "Iglesia ortodoxa también considera que la infalibilidad pertenece a la Iglesia en su conjunto, tal como se expresa en los concilios recibidos por todo el pueblo de Dios" (O-C 2023, 3.10). Sus documentos anteriores mencionaban la cuestión de la recepción como un

requisito de la sinodalidad: "La ecumenicidad de las decisiones de un concilio se reconoce mediante un proceso de recepción de larga

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 forma diferente en Oriente y Occidente según sus respectivas tradiciones canónicas. La conciliaridad o sinodalidad implica, por tanto, mucho más que a los obispos reunidos. Implica también a sus Iglesias. Los primeros son portadores y portavoces de la fe de las segundas. 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 sentido pleno y propio, es, por consiguiente, una manifestación y un servicio a la comunión de toda la Iglesia" (O-C 2007, 37-38; ver también O- C 2016, 18; OO-C 2015, 20).

73. A pesar de estas reservas que aún persisten, algunos diálogos han registrado avances prometedores al releer el Vaticano I. Por ejemplo, los miembros luteranos del Grupo Farfa Sabina pudieron declarar: "Bajo esta luz, el papado ha perdido su carácter de cuestión polémica necesariamente invencible entre luteranos y católicos. Si el Vaticano I se interpreta como se ha mostrado anteriormente, los luteranos pueden estar dispuestos a reconocer el papado como una expresión legítima del ministerio petrino de unidad de la Iglesia Católica Romana. Esto no significa que las iglesias luteranas consideren que la forma actual del oficio papal encarna adecuadamente el ministerio eclesial universal de unidad para la *communio ecclesiarum* del futuro" (Farfa 2009, 266). Del mismo modo, el diálogo luterano-católico en Australia afirma que "los luteranos pueden reconocer que la forma en que la Iglesia Católica enseña hoy 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 proclamación y enseñanza" (L-C Aus 2016, 125).

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

74. El planteamiento 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 se ha preguntado la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias: "Si, según la voluntad de Cristo, se superan las divisiones actuales, ¿cómo podría entenderse y ejercerse un ministerio que fomente y promueva la unidad de la Iglesia a nivel universal?" (FO 2013 TCTCV, 57).

3.1. ¿ES NECESARIA UNA PRIMACÍA 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 teológicos y respuestas a *Ut unum sint* reconocen la necesidad de un primado para toda la Iglesia. Además de los argumentos bíblicos tradicionalmente presentados por la Iglesia católica, 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 insisten en este argumento. Sobre esta base, la Consulta Teológica Ortodoxa-Católica Norteamericana reconoció en 1989 que: "Los

ortodoxos sí aceptan la noción de primacía universal, hablando de ella como una 'primacía de honor' concedida a un *primus inter pares*" (O-C US 1989, 7)". El diálogo internacional ortodoxo-católico fue

también pudo 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 en cuanto al modo de ejercerla, y también en cuanto a sus fundamentos escriturísticos y teológicos" (O-C 2007, 43). El Documento de Chieti afirma: "Entre los siglos IV y VII se llegó a reconocer el orden (*taxis*) de las cinco sedes patriarcales, basado y sancionado por los concilios ecuménicos, ocupando la sede de Roma el primer lugar, ejerciendo una primacía de honor (*presbeia tes times*), seguida de 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 de la primacía en la Iglesia Universal" (2013), que expresaba el desacuerdo con la última parte del Documento de Rávena, el Santo Sínodo del Patriarcado de Moscú reconoció también 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 la primacía del honor por su propia naturaleza, más que la del 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 el entendimiento ortodoxo la primacía de las sedes de Roma y Constantinopla se basa en su estatus imperial más que en sus orígenes apostólicos (véase más arriba §46).

77. ARCIC también recurrió al argumento de la tradición apostólica al reflexionar sobre la primacía universal de la sede de Roma: "La única sede que tiene pretensión de primacía universal y que ha ejercido y ejerce tal *episcopado* es la sede de Roma, ciudad donde murieron Pedro y Pablo. Parece apropiado que en cualquier unión futura una primacía universal como la que se ha descrito

debe ser sostenida por esa sede" (ARCIC 1976, 23; véase también ARCIC 2018, 42; FO 2013 *TCTCV*, 55, también utilizó este argumento).

78. Del mismo modo, el antiguo diálogo católico-ortodoxo, en su declaración acordada de 1983, afirmó: "El Obispo de Roma gozaba de tal posición honorífica 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 conservaba la tradición apostólica -aún sin innovaciones-; llevaba el Evangelio de la salvación a pueblos y naciones que aún no habían oído hablar de Cristo y era rica en vida eclesial y obras de amor. Así pues, el Obispo de Roma posee la presidencia de honor en la Iglesia. Pero en lo que se refiere a la autoridad episcopal, no difiere en nada de sus hermanos obispos" (citado en OC-C 2009, Apéndice texto 6).

79. Si bien reconocen la importancia de las 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 Orientales, no reconocen una jerarquía específica entre ellas, ya que "no tienen un único centro 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 se estableció sin "ningún punto de referencia central claro" (OO-C 2015, 71; véanse más adelante §§92-93).

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 debe pertenecer necesariamente a determinadas sedes. 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 primario (entendido en términos de servicio primario) fuera útil para la vida de la

Iglesia, no vemos por qué esto tendría que estar permanentemente ligado a una sola de las grandes sedes".

centros históricos de testimonio cristiano. De hecho, la necesidad de aprender del ministerio de las iglesias pobres, oprimidas y marginadas de nuestro mundo podría argumentar lo contrario". Sin embargo, la misma respuesta reconoce "Tal comunión mundial de iglesias cristianas difícilmente podría, sin embargo, producirse sin el influyente liderazgo del Obispo de Roma dentro del proceso, y en esta medida estamos de acuerdo con la aplicación a él de las palabras de Jesús a Pedro: 'cuando te hayas convertido, fortalece a tus hermanos' ". Es evidente que la importancia concedida 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: PRIMACÍA Y SINODALIDAD EN CADA NIVEL DE LA IGLESIA

81. Varios diálogos han encontrado justificación para el ejercicio de una primacía universal basándose en el reconocimiento de que existe una interdependencia mutua de primacía y sinodalidad en cada nivel de la vida de la Iglesia: local, regional y universal. El Diálogo luterano-católico romano en 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 no habría de encontrarse tal interdependencia también a nivel universal?". (L-C US 2004, 118). Del mismo modo, la ARCIC sostiene que, "si la voluntad de Dios para la unidad en el amor y la verdad de toda la comunidad cristiana ha de cumplirse, este modelo general de los aspectos primaciales y conciliares complementarios de *la episkope* al servicio de la *koinonia* de las iglesias debe realizarse a nivel universal" (ARCIC 1976, 23). El *Grupo de los Dombes* se plantea la misma cuestión: "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 toda

expresión visible de la Iglesia universal exige un ministerio de comunión. El sitio

Las Iglesias de la Reforma deberían preguntarse por las razones que les impiden, actualmente, concebir y reconocer tal ministerio que se ejercería en beneficio de la comunión de toda la Iglesia" (Dombes 1985, 157). Sobre la base del mismo argumento, algunos diálogos han reconocido que la primacía a nivel universal pertenece a la esencia de la Iglesia. De hecho, el diálogo luterano-católico en Alemania pudo afirmar: "Un ministerio eclesiástico universal para la unidad y la verdad de la Iglesia corresponde a la esencia y a la misión de la Iglesia, que se constituye a sí misma a nivel local, regional y universal. Por tanto, tal ministerio debe considerarse en principio como 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 también basa sus reflexiones en este argumento eclesiológico. Las dimensiones primaciales y sinodales de la Iglesia a nivel local y regional, argumenta, deberían existir también a nivel universal: "La primacía a todos los niveles es una práctica firmemente arraigada en la tradición canónica de la Iglesia" (O-C 2007, 43). La Respuesta del Patriarcado de Moscú al Documento de Rávena, sin embargo, subraya el carácter distintivo de la primacía en cada nivel: "Debido al hecho de que la naturaleza de la primacía, que existe en varios niveles del orden eclesiástico (diocesano, local y universal) varía, las funciones del *primus* en varios niveles no son idénticas y no pueden transferirse de un nivel a otro". (3). El Grupo de San Ireneo también señaló: "Hay analogía pero no identidad en la relación entre primado y sinodalidad en los diferentes niveles de la Iglesia: local, regional y universal. Dado que la naturaleza de la primacía y la sinodalidad difiere en cada nivel, la dinámica entre primacía y sinodalidad también varía en consecuencia" (San Ireneo 2018, 16.4). Del mismo modo, el diálogo ortodoxo-católico oriental afirma: "Sinodalidad/conciliaridad y primacías se expresan en

diferentes maneras en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia. Estos modos y niveles se han articulado de manera diferente en la tradición católica y en la ortodoxa oriental, tanto en el pasado como en el presente" (OO-C 2009, 46).

83. El diálogo ortodoxo-católico subraya la importancia de la sucesión apostólica para entender la primacía y la sinodalidad. La Consulta Teológica Ortodoxa-Católica Norteamericana abordó por primera vez la cuestión de la primacía en su documento de 1986 titulado *Apostolicity as God's Gift in the Life of the Church (La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia)*, que subrayaba los diferentes enfoques ortodoxos y católicos de la relación entre apostolicidad y "petrinidad": "En las Iglesias orientales se ha insistido con frecuencia en la plenitud de la apostolicidad de cada Iglesia y, de hecho, en la 'petrinidad', y se ha criticado 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; también se refleja en la comunión visible de todas las iglesias locales. No hay oposición intrínseca entre estos dos enfoques" (O-C US 1986, 12). Del mismo modo, 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 testigo 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 donde podría abordarse la cuestión del primado en la Iglesia en general y, en particular, del primado del obispo de Roma" (*id.*, 55). Del mismo modo, el diálogo internacional ortodoxo-católico oriental vincula explícitamente la sinodalidad/collegialidad y los primados con la sucesión apostólica: "Dado que los obispos son sucesores de los 'apóstoles', heredando el apostolado de 'los Doce', el ministerio episcopal en la Iglesia es colegial por naturaleza". (OO-C 2009, 37).

La cuestión de

La sucesión apostólica también se abordó en algunos diálogos con las comuniones cristianas occidentales, llegando a diferentes grados de acuerdo, pero planteando algunas otras cuestiones fundamentales, como la comprensión sacramental de la Iglesia y sus ministerios.¹⁸

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

84. Otro argumento, de naturaleza más pragmática, se basa en el creciente sentido de la necesidad de un ministerio de unidad a nivel universal. Este sentido se basa en consideraciones tanto internas como misioneras.

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

18. Sobre los diversos acuerdos sobre la sucesión apostólica y las cuestiones por resolver, véase: Walter Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe*

cristiana en el diálogo ecuménico, 2009, Londres-Nueva York, Continuum
International Publishing Group,
nn. 43-44.

85. Esta situación ha producido una nueva apertura a un ministerio de unidad a nivel universal. Como declaró ya en 1973 el Diálogo Luterano-Católico-Romano en Estados Unidos "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, deben considerarse seriamente las instituciones que tienen sus raíces en la historia" (L-C 1973, 28). La ARCIC también reconoció muy pronto la necesidad de un "*episcopado* 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 el *episcopado* de un primado universal" (ARCIC 1981 *Eluc.*, 8). La misma comisión reconoció en 1982 que "la primacía, como foco dentro de la *koinonia*, es una garantía de que lo que [todos los que ejercen *el episcopado*] enseñan y hacen está de acuerdo con la fe de los apóstoles" (ARCIC 1982, *Introducción* 6). En el mismo espíritu, la respuesta de la Iglesia de Inglaterra a *Ut unum sint* afirmaba que "cada vez más su experiencia [de los anglicanos] de la Comunión Anglicana les lleva a apreciar la necesidad adecuada, junto a los ministerios comunales y colegiales, de un servicio personal de unidad en la fe" (44). En el documento *Walking Together on the Way*, siguiendo el método del ecumenismo receptivo, los miembros anglicanos de ARCIC se preguntan cómo su comunión puede aprender de algunos aspectos del ejercicio católico de la primacía 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 la unidad también se basa en consideraciones misioneras. En su documento de 2018, aunque no se refiere específicamente a la primacía universal, la ARCIC subraya, sin embargo, la importancia de instrumentos

universales eficaces de comunión para que la Iglesia pueda cumplir su misión, porque sin

estos, "es muy posible que no haya suficiente distancia crítica con la cultura local imperante" (ARCIC 2018, 154).

87. Como resultado de estas consideraciones internas y externas, algunos diálogos contemplan la posibilidad de recibir el ministerio del Obispo de Roma. Ya en 1972, la Comisión Internacional Luterano-Católica Romana sobre la Unidad reconocía que, desde el punto de vista luterano, "el oficio del papado como signo visible de la unidad de las iglesias no se excluía, por lo tanto, en la medida en que se subordine a la primacía 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 que ser excluido por los luteranos como signo visible de la unidad de la iglesia en su conjunto" (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 "actualidad especial en nuestro momento cultural", afirma que "en una época de creciente conciencia global y comunicación instantánea a través de muchas líneas de división, el obispo de Roma da testimonio del mensaje cristiano en el mundo más amplio a través 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 eclesial requieren un ejercicio específico del *episcopado* 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 de forma

más visible 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, deseando "nada menos que la plena comunión entre Oriente y Occidente [...] encuentra inspiración para ello en la experiencia del primer milenio". La *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 se ha examinado especialmente en el diálogo con las Iglesias ortodoxa y ortodoxa oriental (en el caso de 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). Y 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 los católicos como para los ortodoxos en su intento de curar la herida de su división a comienzos del tercer milenio" (*id.*, 21).

90. El diálogo ortodoxo-católico oriental, 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*, analiza también

cómo

las formas de comunión de los cinco primeros siglos pueden ser una inspiración para hoy: "Es ciertamente imposible ignorar los numerosos desarrollos que tuvieron lugar durante los quince siglos siguientes, pero el tiempo transcurrido 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, debe interpelarnos 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 reside, sin duda, en una exploración común del modo 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: "Por lo que se refiere a la doctrina del primado, Roma no debe exigir a Oriente más de lo que se formuló y vivió durante el primer milenio",¹⁹ y concluye: "Tal enfoque ofrece una esperanza considerable, y podría hacer posible una nueva consideración de muchos asuntos en los que las Iglesias se han desarrollado separadas unas de otras" (54). El diálogo luterano-católico en Alemania también reclama "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).

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

Dublin, 1983, p. 117.

Los párrafos siguientes tratan de describir algunos elementos del primer milenio que pueden servir de inspiración para el ejercicio de la primacía 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 *dipticos* litúrgicos en un orden específico (véase O-C 2007, 40; 2016, 17) ilustra el hecho de que la comunión eclesial es siempre una comunión eucarística. Así lo expresó el diálogo internacional ortodoxo oriental-católico: "La comunión con Cristo comienza con el bautismo y se alimenta y expresa en la celebración de la Eucaristía, que es la manifestación y el medio supremo de la comunión eclesial" (OO-C 2015, 7). Del mismo modo, los obispos católicos y anglicanos declararon en la reunión inaugural de la IARCCUM: "Nuestra visión de la 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 primacía durante el primer milenio*, aunque señala el derecho de apelación a las sedes mayores, indica que "el obispo de Roma no ejercía autoridad canónica sobre las iglesias de Oriente" (O-C 2016, 19). Por su parte, el diálogo internacional ortodoxo-católico oriental, tras una investigación de las expresiones de comunión en la Iglesia primitiva (como el intercambio de cartas y visitas, los sínodos y concilios, la oración y las prácticas litúrgicas, la veneración de los mártires y santos comunes, el monacato y las peregrinaciones a los santuarios de las distintas iglesias), destaca en su conclusión el carácter informal

de estas expresiones de comunión: "En su mayor parte, en este periodo estas expresiones de comunión eran informales, es decir, no se llevaban a cabo dentro de estructuras claras. También solían tener lugar principalmente a nivel regional; no había un punto de referencia central claro. Por un lado, en Roma se fue tomando conciencia de un ministerio de comunión y unidad más amplio, sobre todo a partir de finales del siglo III. Por otro lado, no hay pruebas claras de que las Iglesias ortodoxas orientales aceptaran nunca tal ministerio" (OO-C 2015, 71; respecto a las expresiones de comunión, véase también ARCIC 1991, 45; 2018, 34). Curiosamente, el mismo diálogo señala: "Muchas de las relaciones que existían entre las Iglesias en los primeros siglos han continuado hasta nuestros días a pesar de las divisiones, o se han reavivado recientemente" (OO-C 2015, 72).

3.2.3. UNA "PRIMACÍA DE HONOR" DEL OBISPO DE ROMA

94. Aunque "no existía un punto de referencia central claro", Roma era reconocida como la primera sede. La carta de Clemente a los Corintios, a finales del siglo I, demuestra 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 "preside en el amor", e Ireneo alabó "la muy grande, la muy antigua y universalmente conocida Iglesia fundada y organizada en Roma por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo [...] Porque es cuestión de necesidad que toda Iglesia esté de acuerdo con esta Iglesia, debido a su autoridad preeminente" (Contra las herejías, III, 3, 2) (véase Dombes 1985, 20; San Ireneo 2018, 7.2).

95. Aunque estas afirmaciones de Ignacio e Ireneo se refieren principalmente a la Iglesia de Roma, las implicaciones para la autoridad personal de su obispo fueron cada vez más reconocidas en Occidente (véase más arriba §45). Sin embargo, el ejercicio de esta autoridad no era uniforme en las distintas regiones: "El papel del obispo de

Roma debe considerarse dentro de las diferentes esferas de influencia en las que tomó decisiones efectivas y articuló la tradición eclesíastica" (San Ireneo 2018, 7.5). Además, "el importante papel del obispo de Roma en la formación de la doctrina en los escritos de los principales jerarcas, como León I y Gregorio Magno, no fue visto como una competencia con la autoridad de los obispos o sínodos locales y regionales en la Iglesia occidental, sino más bien como un refuerzo, promulgación y regulación de su trabajo [...]. Ambos consideraban que la finalidad de los sínodos locales y regionales consistía en emitir un juicio autorizado sobre cuestiones tanto disciplinarias como doctrinales; su propia función consistía en ser 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, la primacía se concebía principalmente como una precedencia: "Desde un primer momento, Oriente abordó la cuestión de la primacía eclesial a través del prisma de la relación entre las grandes sedes. A Roma se le concedía sistemáticamente precedencia sobre sedes como Alejandría y Antioquía, pero en Oriente no se la consideraba primordialmente como poseedora de una forma especial de autoridad en todos los asuntos" (*id.*, 7.8).

97. Las Iglesias ortodoxas nunca impugnaron 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 el mundo".²⁰ Recientes ortodoxos-

20. *Servicio de Información* 3 (1967/III), p. 16. Según Joseph Ratzinger, con

estas palabras el Patriarca Atenágoras estaba "expresando el contenido esencial de la doctrina de la primacía tal como era conocida en el primer milenio", *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*, Ignatius Press, San Francisco,

El diálogo teológico católico 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), ocupaba el primer lugar en la *taxis*, y que el obispo de Roma era por tanto el *protos* entre los patriarcas" (O-C 2007, 41, véase también O-C 2016, 15). Sin embargo, estos documentos también reconocían un desacuerdo en la comprensión de la "primacía del honor". Ortodoxos y católicos "discrepan, sin embargo, en la interpretación de las evidencias históricas de esta época sobre las prerrogativas del obispo de Roma como *protos*, una cuestión que ya se entendía de diferentes maneras en el primer milenio" (O-C 2007, 41; 2016, 16).

98. La primacía reconocida a la Iglesia de Roma en el primer milenio "implicaba una autoridad en la Iglesia, no el gobierno de la Iglesia" (Dombes 1985, 23). En efecto, autoridad no es sinónimo de gobierno o jurisdicción (concepto desarrollado en el segundo milenio). No obstante, algunos diálogos señalan que en el primer milenio esta "primacía del honor" no significaba simplemente "precedencia honorífica", sino "autoridad para tomar decisiones reales" (O-C US 2010, 7 a). En 1991, el diálogo ortodoxo-católico francés hizo un llamamiento para superar la oposición entre "primacía de honor" y "primacía de jurisdicción", reconociendo que "el honor implica responsabilidad y autoridad reales: 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

1987, p. 199 [original: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur*

Fundamentaltheologie, München, 1982].

1991 pp. 118-119; San Ireneo 2018, 7.4, OO-C 2009, 44) tienen reflexionado sobre el canon apostólico 34, presentándolo como modelo de la interdependencia entre las dimensiones primada y sinodal de la 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 primero [*protos*] entre ellos y considerarlo como su cabeza [*kephale*], y no hacer nada importante sin su consentimiento [*gnome*]; cada obispo sólo puede hacer lo que 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 [*homonoia*] y Dios será alabado por el 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; véanse más adelante §§112-113). Sin embargo, al observar que el canon 34 describe el nivel regional, algunos dialogantes 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 RECURSO COMO EXPRESIÓN DE COMUNIÓN (CÁNONES DE SARDICA)

101. Otra institución del primer milenio vinculada al ejercicio de la primacía es el derecho de apelación a las sedes mayores y especialmente al obispo de Roma. Los recientes diálogos ortodoxo-católicos han podido analizar este procedimiento (C-O P 1991; O-C 2016, 19; San Ireneo 2018 7.3 y 17.9). El diálogo

franco-ortodoxo

El diálogo católico subrayó en 1991 la importancia del Concilio de Sárdica (343), recibido por el Concilio *de Trullo* (692) y por el Concilio Fociano de 879. Los cánones de Sárdica determinaban que un obispo condenado podía apelar al Obispo de Roma y que éste, si lo consideraba oportuno, podía ordenar un nuevo juicio, que sería llevado a cabo por los obispos de una provincia vecina a la del propio obispo apelante. Vale la pena mencionar que este procedimiento corresponde más a un Tribunal de Apelación Final o a un Tribunal de Casación, ya que el nuevo juicio no era conducido por Roma sino por obispos locales. También cabe señalar que el canon 3 de Sardica 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 aboga por "una recepción común" del concilio fociano de 879, que podría constituir "un punto de partida para reanudar el diálogo sobre el significado del primado, fundado en bases eclesiológicas comunes" (O-C Fr 1991, p. 124).

102. Refiriéndose a Sardica, el Documento de Chieti recuerda: "A lo largo de los siglos, se hicieron varias 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 las apelaciones relativas a cuestiones disciplinarias también se hacían en Oriente, y que "tales apelaciones a las sedes mayores siempre se trataban de manera sinodal" (O-C 2016, 19).²¹

21. 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, prosigue el texto, "no afirman que los derechos de la cátedra de Roma para aceptar apelaciones se extiendan a toda la Iglesia Universal" (*Posición*

del Patriarcado de Moscú sobre el problema del primado en la Iglesia Universal,
2013, nota 6).

103. El Documento de San Ireneo de 2018 sugiere que el procedimiento de Sárdica también podría ser válido para el futuro: "Tal arreglo respetaría plenamente la autocefalia de las Iglesias ortodoxas, asegurando al mismo tiempo un ministerio universal efectivo de unidad por parte del obispo de Roma" (San Ireneo 2018, 17.9). Del mismo modo, el documento prospectivo de 2010 de la Consulta Teológica Ortodoxa-Católica Norteamericana afirma: "En casos de conflicto entre los obispos y sus primados que no puedan resolverse local o regionalmente, se esperaría que el obispo de Roma disponga un proceso de apelación jurídica, tal vez a ser 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 fraternal". El mismo diálogo considera que este "derecho de apelación" se extiende también a las cuestiones doctrinales: "Y en las 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 para obtener orientación doctrinal, de forma parecida a como lo hizo Teodoreto de Ciro 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 citarían este ejemplo como precedente, ya que tienen otra interpretación de la controversia).

3.2.6. CONCILIOS ECUMÉNICOS: *LA SINERGI* 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, en particular, a los de las cinco sedes mayores", sino "porque sus solemnes decisiones doctrinales y sus formulaciones de fe común, especialmente sobre puntos cruciales, se

vinculante para todas las Iglesias y todos los fieles, para todo tiempo y lugar" (O-C 2007, 35).

105. El Documento de Rávena reconoce: "Aunque el obispo de Roma no convocó los concilios ecuménicos de los primeros siglos y nunca los presidió personalmente, sin embargo estuvo estrechamente implicado en el proceso de toma de decisiones de los concilios" (O-C 2007, 42). Del mismo modo, el Documento de Chieti identifica el papel específico del Obispo de Roma, que, aunque no estuvo presente personalmente en ninguno de esos concilios, estuvo representado por sus legados o aceptó las conclusiones del concilio *post factum*. Chieti hace referencia a los criterios para la recepción de un concilio como ecuménico descritos por el Séptimo Concilio Ecuménico (Nicea II, 787), a saber, "el acuerdo (*symphonia*) 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. Siguen existiendo dudas acerca de una interpretación común de la *synergeia* del obispo de Roma, y de por qué y en qué medida difiere de la *symphonia* y de los *symphronountes* de los demás jefes de Iglesias y patriarcas. En efecto, "ningún modelo parece haber sido aceptado universalmente. Aparte del hecho de que los siete concilios ecuménicos fueron todos 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 ha sido siempre el criterio último para la ecumenicidad de un concilio" (O-C 2016, 18, véase más arriba §72[4]). Imaginando cómo podría realizarse el papel del Obispo de Roma en una Iglesia reunificada, la consulta ortodoxa-católica norteamericana sugiere que "su papel universal se expresaría también en la convocatoria y presidencia de sínodos regulares de patriarcas de todas las Iglesias, y de concilios ecuménicos, cuando tuvieran lugar" (O-C

US 2010, 7 d). Del mismo modo, el diálogo luterano-católico en Australia, reconociendo que "la

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 una Iglesia reconciliada [...] el Papa podría hacer esto convocando y presidiendo sínodos, para que toda la Iglesia pueda deliberar sobre las cuestiones y desafíos que enfrenta y buscar 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. DIVERSIDAD DE MODELOS ECLESIALES

107. Por último, a menudo se subraya la diversidad de modelos eclesiales del primer milenio. El diálogo ortodoxo-católico norteamericano, en su respuesta al Documento de Chieti, subraya que "la Iglesia primitiva tenía una diversidad de modelos organizativos eclesiales, que respondían a las costumbres y necesidades locales" (O-C US 2017). Por ejemplo, las Iglesias de Alejandría y Roma tenían principios específicos de organización interna diferentes de otras Iglesias: "No se trata necesariamente de una práctica que divida a la Iglesia. Una cierta diversidad no sólo es de esperar en la vida de la Iglesia, sino que debe ser acogida como saludable" (*id.*). Como afirma el Vaticano II respecto a las Iglesias orientales: "Lejos de ser un obstáculo para la unidad de la Iglesia, una cierta diversidad de costumbres y de observancias no hace sino aumentar su esplendor y es de gran ayuda para el cumplimiento de su misión" (UR 16). En este contexto, y en referencia al subtítulo del Documento de Chieti (*Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia*), el diálogo ortodoxo-católico norteamericano se pregunta: "¿Es necesario, o incluso deseable, que tengamos concepciones absolutamente idénticas? Quizás el modelo ecuménico del consenso diferenciado sea útil en este caso" (*id.*). Esta fue la metodología utilizada por el diálogo internacional luterano-católico en la Declaración Conjunta *sobre la*

Doctrina de la Justificación. ARC Canadá propuso una Declaración Conjunta que estableciera un consenso básico sobre

autoridad y el ministerio del Obispo de Roma según el modelo de la *DCDJ* y siguiendo su metodología (ARC Canadá 2003, 4.1).

3.3. ALGUNOS PRINCIPIOS PARA EL EJERCICIO DE LA PRIMACÍA EN EL SIGLO ^{XXI}

108. Si la historia del primer milenio es "decisiva", no por ello debe idealizarse el primer milenio. El contraste habitual entre las relaciones entre Oriente y Occidente en el primer y el segundo milenio es demasiado simplista. Por ejemplo, el Grupo San Ireneo ofrece un estudio histórico más sutil en términos de cinco periodos: 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 divisiones 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. En efecto, "no hay que idealizar ni minimizar el pasado, y hay que distinguir debidamente entre los ideales expresados por las Iglesias y las realidades humanas concretas en las que se viven esos ideales" (San Ireneo 2018, 17.3).

109. Además, la primacía a nivel universal también debe honrar los desarrollos del segundo milenio para responder a los retos del siglo XXI: "Las estructuras que evolucionaron en y para el primer milenio no pueden simplemente recrearse en las diferentes circunstancias en vísperas del tercer milenio. Al mismo tiempo que somos fieles al pasado, también debemos ser fieles al contexto actual y a las exigencias de la vida común, el testimonio y el servicio de hoy" (*Respuesta de la Iglesia de Inglaterra al 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 y 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 del diálogo han identificado algunos principios y marcos para el ejercicio de la primacía en el siglo ^{XXI}. Por ejemplo, el diálogo luterano-católico en Estados Unidos acordó en 1973 tres "normas para una renovación" de modo 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 ortodoxa-católica norteamericana 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* surgen 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. EL ORDENAMIENTO COMUNITARIO, COLEGIAL Y PERSONAL DE LA IGLESIA

a. Interdependencia mutua entre la primacía y la 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. ²² Como se ha visto más arriba, los diálogos ortodoxo-católicos de los últimos treinta años, inspirados en la doctrina apostólica de la Iglesia, se han centrado en la primacía de la Iglesia.

22. Los documentos de diálogo suelen utilizar "conciliaridad" y "sinodalidad" indistintamente (véase, por ejemplo, O-C 2016, 3; O-C 2007, 5-11; OO-C

2009, 43-46), y los más recientes se inclinan por "sinodalidad". Este documento del Estudio también favorece el término "sinodalidad", a menos que se refiera a documentos que utilicen "conciliaridad".

El canon 34, subrayó la interdependencia mutua de la primacía y la conciliaridad, incluso a nivel universal de la Iglesia. Este principio fue expresado por primera vez por la Consulta Ortodoxa-Católica Norteamericana, al afirmar 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 obispos y otros líderes locales designados en sínodos, y la primacía o preeminencia reconocida de un obispo entre sus colegas episcopales" (O-C US 1989, 6). Del mismo modo, la tesis básica del Documento de Rávena es que "primacía y 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 igualmente en el contexto de la primacía" (O-C 2007, 41). De manera similar, pero utilizando el concepto sinónimo de "sinodalidad", el Grupo de San Ireneo afirmó: "Tanto teológica como canónicamente, es [...] imposible abordar la cuestión de la primacía sin considerar la sinodalidad, o ignorar la primacía al tratar la sinodalidad" (San Ireneo 2018, 16). En esta interdependencia, "la historia de la Iglesia revela dos tendencias eclesiológicas: primordial, pero no exclusivamente, sinodal en Oriente, y primordial, pero no exclusivamente, primacía 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 vaticanos, el obispo de Roma sería entendido por todos como

teniendo autoridad sólo dentro de un contexto sinodal/collegial:
como miembro así como cabeza de la

colegio episcopal, como patriarca mayor entre los primados de las Iglesias y como servidor de la comunión universal" (O-C US 2010, 7b).

113. Desde muy pronto en su trabajo ARCIC también ha subrayado repetidamente la necesidad de un equilibrio adecuado entre primacía y conciliaridad en cada nivel de la Iglesia: "Aunque la primacía y la conciliaridad son elementos complementarios del *episcopado*, a menudo se ha enfatizado una a expensas de la otra, hasta el punto de llegar a un grave desequilibrio. Cuando las Iglesias se han separado unas de otras, este peligro se ha acrecentado. La *koinonía* de las Iglesias exige que se mantenga un equilibrio adecuado entre ambas con la participación responsable de todo el pueblo de Dios" (ARCIC 1976, 22). La relación entre primacía y conciliaridad está vinculada a los principios de unidad y diversidad en la Iglesia: es necesario "el justo equilibrio entre una primacía al servicio de la unidad y una conciliaridad que mantenga la justa diversidad de la *koinonía* de todas las Iglesias" (ARCIC 1981 *Eluc.*, 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 concedida a un obispo implica que, tras consultar a sus hermanos obispos, puede hablar en su nombre y expresar su opinión" (ARCIC 1976, 20) y "un primado ejerce su ministerio no aisladamente, sino en asociación colegial con sus hermanos obispos" (*id.*, 21). La Respuesta de la Conferencia Episcopal de la Iglesia de Suecia a *Ut unum sint* también subraya la necesidad de la colegialidad episcopal: "Para progresar, el concepto de colegialidad debe probablemente desarrollarse más, tanto dentro de la Iglesia católica-romana como ecuménicamente. Esto debe subrayarse frente a una, sobre todo en el pasado, fuertemente

centralizada

papado. Cada obispo y todo el colegio episcopal tienen, en otras palabras, la responsabilidad de toda la Iglesia católico-romana, junto con el Papa. Todos los obispos pueden reunirse en un concilio o en 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 forma 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 referido a todos los miembros de la Iglesia" que el concepto es utilizado por el diálogo internacional ortodoxo-católico: "Hablabamos en primer lugar de conciliaridad en el sentido de que cada miembro del Cuerpo de Cristo, en virtud del bautismo, tiene su lugar y su propia responsabilidad en la *koinonía* 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 se ha denominado más recientemente aspecto "comunitario" o "comunitarista".

116. En consonancia con esta distinción entre los distintos 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 de Fe y Constitución de Lausana reconoció que los sistemas "episcopal", "presbiteral" y "congregacional" "deben ocupar un lugar apropiado en el orden de vida de una Iglesia reunificada". Progresivamente, estas tres dimensiones -utilizando una terminología diferente- se identificaron como aspectos

esenciales de la propia sinodalidad: En el curso de la historia, la sinodalidad de la Iglesia ha sido atendida a través de los sistemas conciliar, colegial y primatial".

autoridad" (ARCIC 1999, 45). Se puede percibir que las distintas 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 de 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 en medio de 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 debe ser colegial, porque es necesario un colegio de ministros ordenados que compartan la tarea común de representar las preocupaciones de la comunidad. Por último, la íntima relación entre el ministerio ordenado y la comunidad debe expresarse en una dimensión comunitaria en la que el ejercicio del ministerio ordenado esté enraizado 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 por 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, esta 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 acogidas 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

comuni3n sinodal en t3rminos de 'todos', 'algunos'

y "una". En diversos niveles y 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 dirección del colegio de los Obispos, cada uno con su presbiterio (algunos), y el ministerio de unidad del Obispo de Roma (uno). La dinámica de la sinodalidad 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 primado del Obispo de Roma" (ITC 2018, 64). Refiriéndose a este documento, el Papa Francisco afirmó que "la sinodalidad en sentido amplio puede ser vista como la articulación de tres dimensiones: 'todos', 'algunos' y 'uno'". En esta visión, "el ministerio primordial es un elemento intrínseco de la dinámica de la 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".²³ En tal perspectiva, la sinodalidad no debe ser vista como un contrapeso competidor de la primacía, ni como los aspectos meramente colegiales o comunitarios de la Iglesia, sino como una dinámica que incluye en sí misma las dimensiones personal, colegial y comunitaria.

3.3.2. ARTICULACIÓN ENTRE LOS NIVELES LOCAL, REGIONAL Y UNIVERSAL

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

23. Papa Francisco, *Discurso al Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San*

Ireneo, 7 de octubre de 2021.

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 muchas tradiciones cristianas hacen hincapié en la realización local de la Iglesia, la eclesiología católica suele hacer hincapié en la dimensión universal y, por tanto, en el ministerio universal del Papa. Sin embargo, *la Lumen gentium* afirma tanto que las "Iglesias particulares [están] modeladas según el modelo de la Iglesia universal [*Ecclesiae universalis*]", como que es "en y de [*in quibus et ex quibus*]" las Iglesias particulares que "la única Iglesia católica" llega a existir [*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 afirmaba: "Puesto que Cristo es uno para muchos, en la Iglesia, que es su cuerpo, lo uno y lo múltiple, lo universal y lo local, son necesariamente simultáneos" (O-C 1982, III, 2).

122. Del mismo modo, 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 ni a la Iglesia local ni a la universal, sino que sugiere una simultaneidad de ambas" (JWG 1990, 22), ya que siempre existe una "interdependencia de lo local y lo universal en la Comunión de las Iglesias" (*id.*, 35).

123. En la misma línea, el diálogo anglicano-católico en Estados Unidos también está de acuerdo en que "la Iglesia local y la Iglesia universal son co-constitutivas y co-inherentes [...] La Iglesia es, por tanto, tanto local como universal. La Iglesia local no es meramente una subdivisión de la Iglesia universal, ni la Iglesia universal es meramente un agregado de las Iglesias locales. Cada una es plenamente interdependiente de la otra" (ARC-USA 1999). La cuestión volvió a plantearse en el diálogo

internacional: "Para los católicos otra cuestión clave

se refiere a la realidad eclesial de la Iglesia universal, simbolizada y estructurada en términos de primacía de la Sede de Roma. ¿Tiene la Iglesia universal prioridad temporal y ontológica sobre las iglesias locales y los organismos regionales, siendo estos últimos derivados y dependientes de la realidad previa de la universal? ¿O deben considerarse lo universal y lo local como mutuamente definidos, coexistentes y necesariamente co-inherentes, de modo que la Iglesia universal tiene responsabilidades hacia las iglesias locales, y las iglesias locales tienen responsabilidades tanto entre sí como hacia la Iglesia universal?" (ARCIC 2018, 67, véase también 48 y 154).

124. Al iniciarse el diálogo internacional con los luteranos, "se reconoció por parte luterana que ninguna iglesia local debe existir aislada, ya que es una manifestación de la iglesia universal. En este sentido, se reconoció la importancia de un servicio ministerial de la comunión de iglesias y, al mismo tiempo, se hizo referencia al problema planteado a los luteranos por su falta de tal servicio efectivo de unidad" (L-C 1972, 66).

125. La consulta con la Alianza Evangélica Mundial, en el documento *Church, Evangelization and the Bonds of Koinonia* (2002), también ha registrado cierto grado de acuerdo sobre la interdependencia entre la Iglesia local y la universal: "Los evangélicos, al igual que los católicos, reconocen el valor de la comunión mundial, pero debido a sus diferentes presupuestos teológicos y a las distintas 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 que en todas partes y en todas las épocas creen y confían en Cristo para su salvación". Aunque reconocen que Cristo "quiso la fundación de Iglesias visibles [...] principalmente locales", los evangélicos afirman, no obstante, que "estas congregaciones pueden buscar federaciones y alianzas [...].

como medio 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 indica la Comisión Teológica Internacional: "La Iglesia, en cuanto católica, hace local lo universal y universal lo local" (ITC 2018 59); así, la Iglesia local y la Iglesia universal son internas entre sí. "La correlación intrínseca de estos dos polos puede expresarse como el modo en que lo universal y lo local están presentes el uno en el otro en la Iglesia de Cristo. En la Iglesia en cuanto católica, la variedad no es mera coexistencia, sino vinculación en mutua correlación y dependencia: una *pericoreisis* eclesiológica en la que la comunión trinitaria ve su reflejo eclesial" (ITC 2018, 60; véase también el concepto de "interioridad mutua" en *Communio in notio*, n. 9).

b. El nivel regional

127. Otra cuestión mencionada en los diálogos es la importancia del nivel regional (también llamado supralocal o translocal) en la Iglesia. El Vaticano II reconoció que esta dimensión hunde sus raíces en la voluntad divina, afirmando que "por divina Providencia ha sucedido [*Divina autem Providentia factum est*] que diversas iglesias, establecidas en diversos lugares por los apóstoles y sus sucesores, se hayan unido en el curso del tiempo en varios grupos" (LG 23). 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 evoluciones diferentes y ha planteado problemas distintos en Oriente y en Occidente.

- *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 ortodoxas orientales. El diálogo internacional ortodoxo-católico subrayó la importancia eclesiológica de las estructuras regionales tanto en Oriente como en Occidente, estableciendo un cierto paralelismo entre los Patriarcados y las Conferencias Episcopales: "En el Oriente cristiano se han fundado nuevos patriarcados e Iglesias autocéfalas, y en la Iglesia latina ha surgido recientemente un modelo particular de agrupación 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 ortodoxo-católico norteamericano planteó la cuestión de la relación entre la primacía y los primados al afirmar: "En una Iglesia reunificada, esta concepción de la autoridad papal y episcopal, como complementarias y que se refuerzan mutuamente, tendría que ampliarse para incluir los modelos mucho más complejos de liderazgo local, primordial y patriarcal que se han desarrollado en las Iglesias orientales desde la época patrística" (O-C US 2010, 7b). Así, sugería: "En última instancia, las nuevas estructuras de autoridad, en las que se regulan concretamente las relaciones de los primados locales y regionales, tendrían que ser instituidas por consulta común, tal vez por un concilio ecuménico" (*id.*, 8 d). En cuanto 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 del mismo modo 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 esta perspectiva en el documento conjunto que firmaron en 1979: "La unidad que prevemos no significa en modo alguno la absorción de uno por el otro o la dominación de uno sobre el otro. Está al servicio de cada una para ayudarla a vivir mejor los dones propios que ha recibido del Espíritu de Dios. La unidad presupone que nuestras Iglesias continúen 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).²⁴

130. Las Iglesias católicas orientales representan un paradigma particular en lo que respecta al 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 orientales católicas 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 un modelo para la comunión futura. No obstante, conviene recordar que el Concilio Vaticano II reconoció solemnemente la facultad de las Iglesias orientales de "governarse según *sus propias disciplinas*" [*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*] (UR 16). Los presupuestos doctrinales y las consecuencias prácticas de este principio podrían ser objeto de una reflexión ecuménica renovada.

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",

24. *Servicio de Información* 76 (1991/I), p. 30.

arraigada en la eclesiología postridentina, era la reivindicación de la jurisdicción directa de la Sede romana sobre todas las Iglesias locales. Implicaba que las Iglesias que no estaban en comunión con esta Sede podían ser objeto de una actividad misionera "para hacerlas volver" a la comunión con la Iglesia católica, permitiéndoles al mismo tiempo conservar su propia liturgia y disciplina. El diálogo internacional ortodoxo-católico, en su documento acordado en Balamand, *Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda actual de la plena comunión*, reconoció que, "por el modo en que católicos y ortodoxos vuelven a considerarse mutuamente en su relación con el misterio de la Iglesia y se descubren de nuevo como Iglesias hermanas, esta forma de 'apostolado misionero' descrita anteriormente, y que se ha llamado 'uniatismo', ya no puede aceptarse ni como método a seguir ni como modelo de la unidad que buscan nuestras Iglesias" (O-C, 1993, 12). El "esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y Occidente, fundado en el diálogo y la oración, es la búsqueda de una comunión perfecta y total, que no es ni absorción ni fusión, sino encuentro en la verdad y el amor" (*id.*, 14). Sin embargo, en su último documento, la misma comisión reconocía que "Los motivos de estas uniones siempre han sido discutidos. No se puede excluir de la consideración el deseo genuino de la unidad de la Iglesia. Con frecuencia se entremezclan factores religiosos y políticos. Las uniones aparecen a menudo como intentos de huir de situaciones locales desafortunadas" (O-C 2023, 2.6).

○ *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 demás comuniones cristianas occidentales (véase ARCIC 2018, 108). El *Groupe des Dombes* expresó la "esperanza de que las actuales asambleas continentales de

obispos reciban, con canónica

reconocimiento, un amplio ámbito de competencias en materia de organización de las Iglesias, nombramiento de obispos, liturgia, catequesis, etc. Esto constituiría "grandes Iglesias continentales", que serían formas renovadas y adaptadas de los antiguos patriarcados" (Dombes 1985, 144).²⁵

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 través, por ejemplo, de patriarcados autónomos o autocéfalos, se convertirá entonces en una necesidad, incluso en otras tradiciones eclesíásticas. Cabría imaginar incluso ámbitos de responsabilidad regionales anglicanos y luteranos" (pp. 12-13).

134. El diálogo católico-antiguo también afirma la relevancia 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 viejos católicos se aplican este modelo a sí mismos: "Para la Unión de Utrecht, la comunión eclesial con la Iglesia católica romana y con el obispo de Roma significaría que sigue existiendo como Iglesia con su propia estructura litúrgica y canónica y las obligaciones ecuménicas que ha contraído con otras Iglesias, pero permanece en comunión con el Papa como signo de la comunión universal de las Iglesias locales" (*id.*, 83).

25. Una perspectiva similar formuló Joseph Ratzinger al reflexionar sobre la función "patriarcal" del Obispo de Roma: "Derecho eclesíástico unitario, liturgia unitaria, nombramientos unitarios de sedes episcopales desde el centro romano, todo ello no forma parte necesariamente del primado como tal, como puede parecer cuando ambos ministerios [del Papa y del Patriarca] se unen. Así pues, en el futuro habrá 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 (trad. *ad hoc*).

135. Más recientemente, la ARCIC, reflexionando que "en algunos aspectos [...] las conferencias episcopales representan un retorno al antiguo modelo de los concilios/sínodos regionales" (ARCIC 2018, 110), consideró las "tensiones y dificultades en la práctica de la comunión en los niveles regionales de la vida anglicana y católica romana" (*id.*, 116-118). Hacía 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 afirmó que, como las antiguas Iglesias patriarcales, las conferencias episcopales están en condiciones de 'contribuir de muchos y fecundos modos a la realización concreta del espíritu colegial' (LG 23). Sin embargo, este deseo no se ha realizado plenamente, ya que todavía no se ha elaborado suficientemente un estatuto jurídico de las conferencias episcopales que las considere sujetos de atribuciones específicas, incluida una auténtica autoridad doctrinal. La excesiva centralización, en lugar de resultar útil, complica la vida de la Iglesia y su proyección misionera" (EG 32 citado en ARCIC 2018 nota 38). El mismo documento de la ARCIC señala que algunos anglicanos perciben el desarrollo de los ordinariatos personales en virtud de las disposiciones de la Constitución Apostólica *Anglicanorum Cætibus* (2009) como un ejemplo de tal centralización (5).

c. Subsidiariedad

○ *Un "antiguo principio "*

136. Vinculada a 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 de la primacía. La Consulta Teológica Ortodoxa-Católica Norteamericana describió la subsidiariedad como "el antiguo principio reconocido como normativo para las estructuras humanas bien organizadas, sólo se esperaría que las instancias

'superiores' de la autoridad episcopal actuaran cuando las instancias 'inferiores' fueran incapaces de tomar y aplicar las decisiones necesarias para

unión permanente en la fe". El documento aplica este principio en particular a la elección de los obispos y al reconocimiento de los dirigentes 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 por sínodos locales o por otros métodos tradicionales de selección. Los elegidos para los principales cargos episcopales o primaciales se presentarían a otros líderes eclesiásticos de su nivel, a su propio patriarca y al obispo de Roma como primero entre los patriarcas, mediante el intercambio y la recepción de cartas de comunión, según la antigua costumbre cristiana. El obispo de Roma informaría también a los patriarcas orientales de su elección" (O-C US 2010, 6g). Asimismo, el antiguo procedimiento de apelación descrito por el concilio de Sárdica podría considerarse como una forma de subsidiariedad (véanse más arriba §§101-103).

137. La ARCIC también subrayó la necesidad del ejercicio del principio de subsidiariedad, en particular para responder a los contextos culturales regionales: "El principio de subsidiariedad señala la utilidad de los instrumentos de comunión entre los niveles local y mundial/universal de la Iglesia. No todas las cuestiones afectan a todos en el mundo y, por tanto, no todas las cuestiones que afectan a más de una Iglesia local requieren una deliberación a nivel mundial/universal, que existe para tratar cuestiones que afectan a todos. Además, las diferencias culturales de una región a otra pueden desaconsejar una determinación uniforme" (ARCIC 2018, 107).

138. El diálogo luterano-católico en Estados Unidos propone el principio de subsidiariedad como una de las tres "normas para una renovación" (véase más arriba §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, consciente de su patrimonio particular, debe cultivar los dones que ha recibido del Espíritu ejerciendo su legítima libertad. Lo que puede decidirse y

hacerse en las unidades más pequeñas de la vida eclesial no debe remitirse a los líderes de la Iglesia que tienen competencias más amplias.

responsabilidades. Las decisiones deben tomarse y las actividades deben llevarse a cabo con una participación lo más amplia posible del pueblo de Dios. Deben fomentarse las iniciativas que promuevan una sana diversidad en la teología, el culto, el testimonio y el servicio. Todos deben preocuparse de que, a medida que se construye la comunidad y se refuerza su unidad, se protejan los derechos de las minorías y los puntos de vista minoritarios dentro de la unidad de la fe" (L-C US 1973, 25).

139. Del mismo modo, el diálogo internacional católico-antiguo católico hace referencia a este principio para definir una relación aceptable entre la Unión de Utrecht y el obispo de Roma: "Sería necesario encontrar y acordar un modelo para el modo 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 dé una expresión concreta al punto de vista (como se ha esbozado anteriormente) de su primacía en la tensión entre la obligación recíproca por la comunión y el principio de subsidiariedad" (OC-C 2009, 86).

○ *Una "limitación voluntaria del ejercicio del poder".*

140. Vinculada al principio de subsidiariedad, la cuestión de la relación entre la primacía, entendida como "ministerio de unidad", y el ejercicio de la autoridad es compleja. Esta complejidad se debe en parte a la terminología aplicada a la primacía, ya que conceptos interrelacionados como, jurisdicción, autoridad canónica, poder, gobierno, administración se utilizan con diversos niveles de significación y resonancia. Algunos diálogos y respuestas a *Ut unum sint* advierten contra cualquier abuso de poder en el ejercicio de la autoridad. Reaccionando a la afirmación de Juan Pablo II de que su ministerio de unidad "sería ilusorio" sin "el poder y la autoridad" para llevarlo a cabo (UUS 94), la respuesta de la Iglesia Reformada Unida del Reino Unido (1996) pide "un reexamen crítico" de tal suposición y declara: "no es nuestra experiencia que las cuestiones de

desacuerdo entre los cristianos... sean una cuestión de autoridad".

con conciencias informadas no puede resolverse simplemente mediante el ejercicio del poder y la autoridad, ni es coherente con nuestra comprensión de la naturaleza de la catolicidad" (4).

141. Con el mismo enfoque crítico, el diálogo luterano-católico de EE.UU. sostiene que el poder del Obispo de Roma no debe ser mayor del necesario para el ejercicio de su función y la consecución de su objetivo, es decir, 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 usar sólo la cantidad de poder necesaria para alcanzar el objetivo asignado. Esto se aplica también al oficio papal. No se puede descartar una distinción canónica entre la máxima autoridad y el ejercicio limitado del poder correspondiente, y es necesario subrayarla. Tal limitación no tiene por qué perjudicar la jurisdicción universal atribuida al Papa por la doctrina católica romana. Así, se puede prever que las limitaciones voluntarias por parte del papa del ejercicio de su jurisdicción acompañarán a la creciente vigencia de los órganos de gobierno colegial, de modo que se reconozcan efectivamente frenos y contrapesos en el poder supremo" (L-C US 1973, 27).

○ *Una "cantidad suficiente de autoridad"*

142. En común con la reflexión sobre la "primacía del honor" en el primer milenio (véase más arriba §§94-98), algunos diálogos afirman que, siendo realistas, el Obispo de Roma necesitará una cantidad suficiente de autoridad para hacer frente a los numerosos desafíos y complejas obligaciones relacionadas con su "ministerio de la unidad". Privado de autoridad, su "ministerio de la unidad" corre el riesgo de convertirse en un instrumento indefenso y, finalmente, en un título vacío. El *Groupe des Dombes* afirma claramente que "no queremos un empobrecimiento ni un debilitamiento del ministerio personal de comunión de la Iglesia universal. Respetando a los que lo han

ejercido, lo ejercen o lo ejercerán, queremos una limpidez evangélica del mismo. Este ministerio debe seguir siendo una fuerza de

iniciativa, de propuesta y de apoyo a todas las Iglesias confrontadas a los desafíos del mundo actual o a la presión de ciertos poderes" (Dombes 1985, 151).

143. Del mismo modo, una declaración acordada en 1985 entre anglicanos y viejos católicos, aunque reconoce el valor de la subsidiariedad, afirma: "Reconocemos que para que el primado universal no sea meramente 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 circunstancias, y el derecho a hacerlo cuando lo considere necesario. Se le puede conceder un derecho bien definido y limitado a recibir apelaciones. Es probable que para el correcto ejercicio de su deber necesite el apoyo de una importante estructura de oficinas" (OC-C 2009, Apéndice texto 7).

4. ALGUNAS SUGERENCIAS O PETICIONES PRÁCTICAS DIRIGIDAS A LA IGLESIA CATÓLICA

144. A lo largo de los diálogos ecuménicos o de las respuestas a *Ut unum sint* sobre el primado, se formulan 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 sobre la Iglesia y, en consecuencia, emprender con vigor la tarea de renovación y reforma" (UR 4), a continuación se presentan algunas sugerencias o peticiones prácticas dirigidas a la Iglesia católica, para que el primado papal obtenga 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 se habían descuidado y un nuevo recuerdo de las promesas de Dios, lo que lleva a la renovación del 'Amén' de la Iglesia. También puede haber una revisión de lo que se ha 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. El Diálogo Luterano-Católico en los EE.UU. califica este proceso de "reinterpretación" y habla de "la posibilidad de encontrar eventualmente nuevas expresiones fieles a la intención original y adaptadas a un contexto cultural

cambiado". 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 en primer plano" (L-C US 1978, 19). Se expresa la necesidad de "situar la doctrina de la infalibilidad en las categorías teológicas de promesa, confianza y esperanza, más que en las categorías jurídicas de ley, obligación y obediencia" (*id.*, 5).

147. El *Grupo de los Dombes*, "en un espíritu de *metanoia*", expresó la "esperanza de que la expresión dogmática de este ministerio [del obispo de Roma], que se viene dando 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). Más adelante, también pedía 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 el papel pleno que les corresponde" (Dombes 2014, 476).

148. En una línea similar, católicos y luteranos de Alemania expresaron su esperanza de "una interpretación oficial" del Vaticano I, en la que "la primacía de jurisdicción sólo tenga su lugar 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. EJERCICIO DIFERENCIADO DEL PRIMADO DEL OBISPO DE ROMA

149. El Obispo de Roma actúa simultáneamente como obispo de una diócesis local, como primado de la Iglesia occidental o latina y como ministro de unidad a nivel universal. Algunos diálogos ecuménicos reclaman una distinción más clara entre sus diferentes responsabilidades, especialmente entre su ministerio patriarcal en

la Iglesia de Occidente y su ministerio primordial de unidad en la comunión de las Iglesias (véase también la nota 25). Esta exigencia de una diferenciación más clara de las funciones es

en consonancia con la distinta naturaleza y relación de la primacía y la sinodalidad en cada nivel eclesial, señalada por algunos dialogantes (véase más arriba §82).

150. El diálogo ortodoxo-católico francés abogó en 1991 por 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 la primacía en una Iglesia reunificada, el Grupo San Ireneo afirma: "Una mejor comprensión del concepto católico de primacía a nivel universal podría alcanzarse a través de una distinción más clara entre la posición única del papa en la Iglesia católica y su posible función como primado dentro de la comunidad cristiana más amplia" (San Ireneo 2018, 14.11). Del mismo modo, el diálogo internacional ortodoxo-católico observa que "también existe la voluntad de distinguir lo que podría denominarse el ministerio patriarcal del papa dentro de la Iglesia occidental o latina de su servicio primado con respecto a la comunión de todas las Iglesias, lo que ofrece nuevas oportunidades para el futuro" (O- C 2023, 5.2).

151. En el mismo espíritu, algunos diálogos teológicos con Comuniones cristianas occidentales hacen referencia a la necesidad de un ejercicio diferenciado del ministerio del Obispo de Roma. Por ejemplo, el diálogo internacional metodista-católico afirma que "a partir 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 de 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 para Gran Bretaña e Irlanda a *Ut unum sint* (1997) afirma que existe "una distinción que debe hacerse entre primacía y jurisdicción universal o entre primacía y jurisdicción sobre el 'Patriarcado de Occidente' " (4). El *Groupe des 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 de Occidente o Iglesia latina. Por ello, el Obispo de Roma ha ejercido en esa Iglesia, en una práctica confusión, una doble responsabilidad, a saber, la del ministerio de la comunión y la del Patriarca de Occidente, en beneficio de una creciente centralización. Además, el intenso esfuerzo misionero de la Iglesia latina ha extendido la jurisdicción del Patriarcado de Occidente sobre casi toda la faz de la tierra, sin sopesar las consecuencias de ello. Este "desarrollo anormal" ha comprometido la imagen del papado "al llevar a confundirlo con una hinchazón monstruosa de lo que, de hecho, no es" [L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, París, Cerf, 1970, p. 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 renovando 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, pidiendo "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 un ejercicio diferenciado del primado del obispo de Roma, el *Groupe des Dombes* expresó el deseo de "que se potencie el ejercicio del ministerio del obispo de Roma en su Iglesia particular [la diócesis de Roma]. Un Papa que asumiera más su responsabilidad episcopal allí donde fuera necesario y pudiera ejercerla podría contribuir, sin duda, a un cambio importante..."

a imagen del papado. Aparecería entonces como el pastor, el servidor y el guía de sus hermanos en un ministerio de *episcopado* verdaderamente común y unido" (Dombes 1985, 150).

4.3. SINODALIDAD *AD INTRA*

153. Los diálogos teológicos hacen hincapié en la relación recíproca 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 de Oriente y Occidente consideran atentamente el modelo de comunión y primacía *ad intra de la Iglesia católica* como un modelo o caso de prueba de sus intenciones *ad extra* en el ámbito ecuménico.

154. Los diálogos han identificado áreas en las que es necesaria una mayor sinodalidad dentro de la Iglesia católica. En el *Don de Autoridad*, la ARCIC enumera una serie de "cuestiones a las que se enfrentan los católicos romanos": "¿Existe a todos los niveles una participación efectiva tanto del clero como de los laicos en los organismos sinodales emergentes? ¿Se ha aplicado suficientemente la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad de los obispos? ¿Reflejan las acciones de los obispos una conciencia suficiente del alcance de la autoridad que reciben a través de la ordenación para gobernar la Iglesia local? ¿Se han tomado medidas suficientes para garantizar 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 a la hora de tomar 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 del *episcopado* a otros niveles? Sobre todo, ¿cómo abordará la Iglesia Católica Romana la cuestión de la primacía universal, tal como se

desprende del "diálogo paciente y fraterno" sobre el ejercicio de la primacía universal?

oficina del Obispo de Roma a la que Juan Pablo II ha invitado a "los líderes de la Iglesia y sus teólogos" (ARCIC 1999, 57).

155. En respuesta a estas cuestiones, los diálogos han hecho algunas sugerencias a nivel regional y universal, con las que los católicos podrían aprender de la experiencia de sus interlocutores. Reflexionando sobre la necesidad de reforzar la práctica de la primacía y la sinodalidad a nivel regional, algunos diálogos han hecho propuestas relativas a las conferencias episcopales católicas. Por ejemplo, ARCIC identifica un "potencial para aprender de la política y el procedimiento anglicanos en relación con el nivel provincial" y la necesidad de que los católicos "desarrollen principios relativos a: - la autoridad de las conferencias episcopales; - la relación entre las conferencias episcopales nacionales/regionales y el Sínodo de los Obispos; - la identificación de la gama y el tipo de cuestiones que pueden tratarse adecuadamente a nivel local sin recurrir rutinariamente a Roma; - los medios apropiados por los que las conferencias episcopales nacionales/regionales podrían 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, podría crearse un nuevo "Consejo Pastoral General" a nivel universal de la Iglesia católica, que incluya a los fieles laicos, siguiendo el modelo de los consejos pastorales parroquiales y diocesanos establecidos después del Vaticano II (véase L-C Aus 2007).

4.4. SINODALIDAD *AD EXTRA*: "CAMINAR 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 igualmente un proceso de "caminar juntos". Esta sinodalidad *ad extra* se promueve a través de consultas regulares y de la acción y el testimonio comunes.

4.4.1. "COMUNIÓN CONCILIAR" Y PRIMACÍA

156. El concepto de "comunidad conciliar", ya descrito como posible modelo y método de unidad en los años 70 por el Consejo Mundial de Iglesias y adoptado por varias comuniones cristianas mundiales, sigue ofreciendo hoy posibles caminos. 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" se refiere no sólo al fin, sino también a 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 CMI en Nairobi en 1975 sugirió el establecimiento de "reuniones conciliares" para promover la unidad entre las diversas comunidades cristianas. Al poner en práctica esta visión de "comunidad conciliar", las Iglesias podrían hacer visible y profundizar la comunión que ya comparten, a través de lo que podría llamarse una "sinodalidad externa".

157. En esta perspectiva, el *Groupe des Dombes* concluyó su documento de 1985 con una última aspiración: "¿Debemos esperar el esperado momento de la plena comunión antes de desear la convocatoria de una asamblea en la que puedan reunirse los representantes cualificados de la Iglesia católica y de las Iglesias pertenecientes al Consejo Mundial de Iglesias? No cabe duda de que tal reunión no recibiría 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 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 comunión en la Iglesia universal dibuja un retrato espiritual y pastoral del Obispo de Roma tal que, si convocara una asamblea de este tipo junto con el Consejo Mundial de Iglesias, 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 *Ökumenische Arbeitsgruppe 'Ut unum sint'* suizo pidió un "concilio ecuménico para el siglo ^{XXI}", y la Comunidad de Iona, inspirándose en Hechos 15, sugirió un segundo "Concilio de Jerusalén".

158. En el mismo espíritu, muchos 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 regulares 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 sobre cuestiones que conciernen al bien común, e incluso que los obispos anglicanos acompañen 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) proponían, sin esperar al restablecimiento de la plena comunión, un modelo pragmático de redescubrimiento recíproco de la conciliaridad mediante el establecimiento de consultas periódicas entre los primados (6). La North American Orthodox-Catholic Consultation propone que "las delegaciones de obispos ortodoxos y católicos de una nación o región podrían empezar a reunirse regularmente para consultarse sobre

cuestiones pastorales. Los patriarcas y representantes de los autocéfalos y autónomos

Las Iglesias ortodoxas también podrían reunirse periódicamente con el Papa y con los principales obispos católicos y responsables curiales para consultarse y planificar" (O-C US 2010, 8 a).

4.4.2. TRABAJAR Y REZAR JUNTOS

159. Además de reuniones y consultas periódicas, la sinodalidad implica también una acción y un testimonio comunes. Como afirma ARCIC II "El diálogo teológico debe continuar a todos los niveles en las iglesias, pero no es suficiente por sí mismo. En aras de la *koinonía* y de un testimonio cristiano unido al mundo, los obispos anglicanos y católicos romanos deben encontrar formas de cooperar y desarrollar relaciones de responsabilidad mutua en su ejercicio de la supervisión". En esta nueva etapa no sólo tenemos que hacer juntos todo lo que podamos, sino también ser juntos todo lo que nuestra *koinonía* existente nos permita" (ARCIC 1999, 58). Estas aspiraciones han avanzado significativamente a través del establecimiento de la Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana 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 ya podrían practicar una colegialidad renovada (ver *Creciendo Juntos en Unidad y Misión*, 2007, 108-117).

160. Iniciativas recientes ilustran esta forma de promover la "sinodalidad externa", por ejemplo: la visita conjunta a Lesbos del papa Francisco, el patriarca ecuménico Bartolomé y el arzobispo Ieronymos 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 numerosos 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 el

Vigilia ecuménica de oración "Reunión 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 han ilustrado 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 todos los interesados", marcó un momento de época en esta conciencia ecuménica. Esta invitación encuentra un apoyo particular en el contexto del pontificado del Papa Francisco, cuya enseñanza y práctica hacen hincapié en la dimensión sinodal de su ministerio.

REFLEXIONES ECUMÉNICAS SOBRE EL MINISTERIO DEL OBISPO DE ROMA

162. La invitación de *Ut unum sint* suscitó un amplio abanico de respuestas y reflexiones ecuménicas. Los diálogos teológicos ecuménicos, oficiales y officiosos, nacionales e internacionales, iniciados después del Vaticano II, han demostrado ser también, durante las últimas décadas, un lugar privilegiado para la investigación sobre un ministerio de la unidad a nivel universal. Identificando los principales temas y perspectivas, ilustran el interés por este tema y la evolución del debate con las diferentes tradiciones cristianas. También ponen de manifiesto un espíritu ecuménico nuevo y positivo en la discusión de esta cuestión.

163. Este nuevo clima es indicativo de las buenas relaciones establecidas entre las comuniones cristianas, y especialmente entre sus líderes. En un momento en que las relaciones entre las Iglesias se intensifican, esta "fraternidad redescubierta" (*UUS* 42) debe también releerse teológicamente, junto a las diferencias dogmáticas del pasado. Esta vida de relaciones incluye una

creciente conciencia de "responsabilidad mutua" entre las comuniones cristianas.

164. Cabe señalar que las preocupaciones, los énfasis y las conclusiones de los distintos diálogos varían en función de las tradiciones confesionales implicadas. Además, no todos los diálogos teológicos han tratado el tema al mismo nivel ni con la misma profundidad. Si algunos han dedicado documentos enteros al tema, otros sólo lo han tratado en el contexto de documentos más amplios, mientras que otros todavía no han abordado la cuestión. Sin querer oscurecer estos diferentes enfoques y acentos, se pueden identificar, no obstante, los siguientes frutos.

NUEVOS ENFOQUES DE CUESTIONES TEOLÓGICAS TRADICIONALMENTE CONTROVERTIDAS

165. Uno de los frutos de los diálogos teológicos es una lectura renovada de los "textos petrinus", que históricamente han sido un importante escollo entre cristianos. Los dialogantes se han visto obligados 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 contemporánea y la investigación patristica, se han logrado nuevas percepciones y un 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 *episkopè* (el ministerio de supervisión), *diakonia* y el concepto de "función petrina", han ayudado a desarrollar una comprensión más completa de los "textos petrinus".

166. Otra cuestión controvertida es la comprensión católica de la primacía del Obispo de Roma como establecida *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, como parte de la

voluntad de Dios para la Iglesia y mediada a través de la historia humana.

En lugar de la distinción entre *de iure divino* y *de iure humano*, los diálogos han hecho hincapié en 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, reclaman una mayor atención y valoración del contexto histórico que condicionó el ejercicio de la primacía en diferentes regiones y épocas.

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

168. Estudiando la historia del texto de la *Pastor æternus*, y sobre todo los trabajos del Concilio y los antecedentes que condicionaron la elección de los términos utilizados ("ordinaria", "directa", "inmediata"), algunos dialogantes pudieron precisar la definición dogmática de la jurisdicción universal, identificando su extensión y sus límites. Del mismo modo, pudieron precisar la formulación del dogma de la infalibilidad e incluso ponerse de acuerdo sobre algunos aspectos de su finalidad, reconociendo la necesidad, en algunas circunstancias, de un ejercicio personal del ministerio docente, dado que la unidad de los cristianos es una unidad en la verdad y en el amor. A pesar de estas aclaraciones, los diálogos siguen expresando 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 la primacía a nivel universal han abierto nuevas perspectivas para un ministerio de la unidad en una Iglesia reconciliada. Muchos diálogos teológicos y respuestas a *Ut unum sint*, basados sobre todo 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 estableció sobre sedes apostólicas mayores que ocupaban un orden específico, siendo la sede de Roma la primera. Basándose en consideraciones eclesiológicas, varios diálogos han sostenido que existe una interdependencia mutua de primacía y sinodalidad en cada nivel de la vida de la Iglesia: local, regional, pero también universal. Otro argumento, de carácter más pragmático, se fundamenta en el contexto contemporáneo de la globalización y en las exigencias misioneras.

170. Los diálogos teológicos, en particular con las Iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales, reconocen que los principios y modelos de comunión honrados en el primer milenio (o, para estas últimas, hasta mediados del siglo V), siguen siendo paradigmáticos. En efecto, durante ese periodo, los cristianos de Oriente y Occidente vivieron en comunión a pesar de ciertas rupturas temporales, y se constituyeron y compartieron las estructuras esenciales de la Iglesia. Ciertos criterios del primer milenio se identificaron 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 primordialmente jurisdiccional- de las expresiones de comunión entre las Iglesias; la "primacía de honor" del Obispo de Roma; la interdependencia entre las dimensiones primaciales y sinodales de la Iglesia, como 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, muchos diálogos reconocen que no debe idealizarse ni recrearse sin más, ya que no pueden ignorarse los avances del segundo milenio y también porque una primacía a nivel universal debe responder a los retos contemporáneos. Se han identificado algunos principios para el ejercicio de la primacía en el siglo ^{XXI}. Un primer acuerdo general es la interdependencia mutua de la primacía y la sinodalidad en cada nivel de la Iglesia, y la consiguiente exigencia de un ejercicio sinodal de la primacía. 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 bautizados; la dimensión "colegial", expresada especialmente en la colegialidad episcopal; y la dimensión "personal" expresada en la función primada. Diferentes diálogos identifican la dinámica sinodal inherente a 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 de la primacía. Los diálogos ecuménicos contribuyeron 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 en la Iglesia es el significado eclesiológico de los niveles

regional o

dimensión supralocal en la Iglesia. Muchos diálogos subrayan la necesidad de un equilibrio entre el ejercicio de la primacía a nivel regional y universal, señalando que en la mayoría de las comuniones cristianas el nivel regional es el más relevante para el ejercicio de la primacía y también para su actividad misionera. Algunos diálogos teológicos con las comuniones cristianas occidentales, observando una "asimetría" entre estas comuniones y la Iglesia católica, piden 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 ortodoxas y ortodoxas orientales, que subrayan la necesidad de un equilibrio entre primacías y primados. Estos diálogos insisten en que 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 es ni absorción ni fusión, sino un encuentro en la verdad y el amor" (O- C 1993, 14). En una Cristiandad reconciliada, dicha 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 "seguirán 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 permitió también una nueva lectura crítica del fenómeno del "uniatismo", estrechamente relacionado con la cuestión del primado y con una eclesiología que reivindicaba la jurisdicción directa de la Sede romana sobre todas las Iglesias locales, que "ya no puede aceptarse ni como método a seguir ni como modelo de la unidad que buscan nuestras Iglesias" (O-C, 1993, 12). El fenómeno histórico del "uniatismo" debe distinguirse de la realidad actual de la Iglesia

católica oriental.

Iglesias, 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 ortodoxas y ortodoxas orientales no reconocen la actual relación con Roma de las Iglesias católicas orientales como modelo para una futura comunión.

176. Las consideraciones sobre los distintos niveles de la Iglesia llevan a reflexionar sobre el principio de subsidiariedad. Este principio significa que ningún asunto que pueda tratarse adecuadamente en un nivel inferior debe llevarse a un nivel superior. La subsidiariedad se reconoce como un principio importante para que el ejercicio de la primacía garantice la participación de toda la Iglesia en el proceso de toma de decisiones. Algunos dialogantes aplican este principio para definir un modelo aceptable de "unidad en la diversidad" con la Iglesia católica. Sostienen que el poder del Obispo de Roma no debería exceder el necesario para el ejercicio de su ministerio de unidad a nivel universal, y sugieren una limitación voluntaria en el ejercicio de su poder, al tiempo que reconocen que necesitará una cantidad suficiente de autoridad para hacer frente a los numerosos retos y complejas obligaciones relacionadas con su ministerio.

ALGUNAS SUGERENCIAS PRÁCTICAS

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

restablecimiento de la unidad de los cristianos.

178. Una primera propuesta es una "re-recepción" católica, una "re-interpretación", una "interpretación oficial", un "comentario actualizado" o incluso una "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 busque nuevas expresiones y vocabulario fieles a la intención original, pero integrados en una eclesiología *communio* 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 primordial de unidad en la comunión de las Iglesias, tanto de Occidente como de Oriente, posiblemente ampliando esta idea para considerar cómo otras Iglesias occidentales podrían relacionarse con el Obispo de Roma como primado, al mismo tiempo que ellas mismas tienen una cierta autonomía. También es necesario distinguir las funciones patriarcal y primada 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, pondría de relieve el ministerio episcopal que comparte con sus hermanos obispos y renovaría la imagen del papado.

180. Una tercera recomendación de los diálogos teológicos se refiere al desarrollo de la sinodalidad dentro de la Iglesia católica. Haciendo hincapié en la relación recíproca entre la configuración sinodal *ad intra* de la Iglesia católica y la credibilidad de su compromiso ecuménico *ad extra*, identificaron áreas en las que se requiere una creciente sinodalidad dentro de la Iglesia católica. En particular, sugieren 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 implicación de todo el Pueblo de Dios en los procesos sinodales. En un espíritu de "intercambio

de dones", los procedimientos y las instituciones ya existentes en otras comuniones cristianas podrían servir de fuente de inspiración.

181. Una última propuesta es la promoción de la "comunidad conciliar" mediante encuentros regulares entre los líderes de las Iglesias a nivel mundial, con el fin de 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, mediante consultas regulares y una acción y un testimonio comunes.

HACIA UN EJERCICIO DE PRIMACÍA EN
EL SIGLO XXI.
UNA PROPUESTA DE LA ASAMBLEA PLENARIA
DEL DICASTERIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA
UNIDAD DE LOS CRISTIANOS BASADA EN EL
DOCUMENTO DE ESTUDIO "EL OBISPO DE
ROMA

El Documento de Estudio "El Obispo de Roma. Primacía y sinodalidad en los diálogos ecuménicos y en las respuestas a la encíclica Ut unum sint" brindó 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 aprobó también una propuesta titulada "Hacia un ejercicio del primado en el siglo XXI". En esta propuesta se identifican las aportaciones más significativas de los diálogos, se sugieren los pasos futuros que deben dar y se ofrecen algunos principios y sugerencias para un ejercicio renovado del ministerio de unidad del Obispo de Roma que pueda ser "reconocido por todos los interesados" (UUS 95).

APORTACIONES SIGNIFICATIVAS A LA REFLEXIÓN
SOBRE LA PRIMACÍA

1. Los documentos del diálogo y las respuestas a *Ut unum sint* han contribuido de manera significativa 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 una época en la que los resultados del compromiso ecuménico se consideran a menudo 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 pedía Juan Pablo II en *Ut unum sint*. Es particularmente notable que esta reflexión haya aumentado en

en las últimas décadas y ha implicado a casi todas las tradiciones cristianas que han entrado en la discusión con un nuevo y positivo espíritu ecuménico, con importantes contribuciones de grupos locales y no oficiales, dando lugar a una significativa y creciente convergencia teológica.

2. La lectura de los documentos del diálogo atestigua que la cuestión del primado para toda la Iglesia, y en particular el ministerio del Obispo de Roma, no debe considerarse 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 de primacía y sinodalidad en cada nivel de la Iglesia; la comprensión de la sinodalidad como cualidad fundamental de toda la Iglesia, incluyendo la participación activa de todos los fieles; y la distinción entre colegialidad y sinodalidad y su interrelación.

3. Esta reflexión común ha supuesto 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 confiar en que seguirá haciéndolo en el futuro".¹ El pensamiento teológico sobre la simultaneidad de la Iglesia local y la Iglesia universal (véase el Documento de Estudio §§120-126); el concepto contemporáneo y la comprensión de la "sinodalidad" (véase ARCIC 1999, 34- 40); y la triple dimensión de la Iglesia ("comunitaria", "colegial" y "personal") (véase el Documento de Estudio §§114-118), se han desarrollado o profundizado en el contexto del diálogo ecuménico, enriqueciendo el uso de estos conceptos en posteriores documentos católicos. Esta recepción ilustra el "intercambio de dones" mencionado en *Evangelii gaudium* citando los ejemplos de colegialidad

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

y la sinodalidad: "Si realmente creemos en la obra abundantemente gratuita del Espíritu Santo, ¿podemos aprender tanto unos de otros! [...] Mediante el intercambio de dones, el Espíritu puede conducirnos cada vez más plenamente a la verdad y al bien" (EG 246). Este "intercambio de dones" puede aplicarse también al ejercicio del primado. En efecto, mientras que los católicos creen que el papel único del Obispo de Roma es un don precioso de Dios en beneficio de toda la Iglesia, los diálogos han demostrado que existen principios válidos en el ejercicio del primado en otras comuniones cristianas que podrían ser considerados por los católicos.

FUTUROS PASOS A DAR EN LOS DIÁLOGOS TEOLÓGICOS

4. La amplitud y profundidad de la reflexión ecuménica sobre la primacía en los últimos tiempos es notable, y parece indicar que ha llegado el momento de dar nuevos pasos en los diálogos ecuménicos. Ciertamente, *es necesaria 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 del consenso diferenciado (véase el Documento de Estudio §107) y del ecumenismo receptivo, ya adoptados por algunos diálogos teológicos, podrían ser útiles para ponerse de acuerdo sobre un ejercicio aceptable de un ministerio de unidad para toda la Iglesia: si las diferencias de lenguajes teológicos pueden efectivamente "considerarse a menudo como mutuamente complementarias más que conflictivas" (véase UR 17), lo mismo puede decirse respecto a las prácticas eclesiales.

5. Los diálogos teológicos sobre la cuestión de la primacía han demostrado cada vez más que *la primacía y la sinodalidad* no son dos dimensiones eclesiales opuestas, sino que son dos realidades mutuamente constitutivas y sustentadoras, y que por lo tanto *deben abordarse juntas*. Como ha observado el Papa Francisco a

un ecuménico

Según un grupo de teólogos, "hemos llegado a comprender mejor que en la Iglesia primacía y sinodalidad no son dos principios contrapuestos que hay que mantener en equilibrio, sino dos realidades que se establecen y sostienen mutuamente al servicio de la comunión. Así como la primacía presupone el ejercicio de la sinodalidad, la sinodalidad implica el ejercicio de la primacía".²

6. Dado que la comunión sinodal, entendida como la *articulación del "todos", "algunos" y "uno"*, incluye el ejercicio de la primacía, el diálogo teológico sobre la primacía, 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 puede considerarse como la articulación de tres dimensiones: 'todos', 'algunos' y 'uno'". En esta visión, "el ministerio primordial es un elemento intrínseco de la dinámica de la 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. En consecuencia, una aproximación fructífera al primado en los diálogos teológicos y ecuménicos debe necesariamente fundamentarse 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 nueva luz sobre el ministerio del Obispo de Roma. En efecto, la sinodalidad articula sinfónicamente las dimensiones comunitaria ('todos'), colegial ('algunos') y personal ('uno') de la Iglesia a nivel 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".³

2. Papa Francisco, *Discurso al Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San*
122

Ireneo, 7 de octubre de 2021.

3. *Una Iglesia sinodal en misión*, Informe de síntesis de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (4-29 de octubre de 2023), 13.a.

7. Otro paso se refiere a la *clarificación del vocabulario* utilizado por los diálogos. En efecto, los documentos no siempre utilizan de forma homogénea y coherente términos como "sinodalidad/conciliaridad", "colegialidad", "primacía", "autoridad", "poder", "administración", "gobierno" y "jurisdicción".

8. Parece particularmente necesario aclarar el *sentido de la expresión "Iglesia universal"*. En efecto, desde el siglo ^{XIX}, la catolicidad de la Iglesia se ha entendido a menudo como su dimensión mundial, de manera "universalista". Tal comprensión no tiene suficientemente en cuenta la distinción entre la *Ecclesia universalis* (la "Iglesia universal" en sentido geográfico) y la *Ecclesia universa* (la "Iglesia entera", la "Iglesia entera"), 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 las limitaciones de dicha primacía. Incluso los conceptos de "niveles", "subsidiariedad", "autonomía" y "descentralización" permanecen en el mismo marco, teniendo connotaciones administrativas más que eclesiológicas. La primacía romana 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 considerables resultados de estos diálogos, no sólo mediante el debate 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 Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica, en su documento sobre la recepción, describió la recepción ecuménica como "la actitud evangélica necesaria para permitir que [los resultados del diálogo] sean

adoptados...".

en la propia tradición eclesial".⁴ Juan Pablo II escribió en *Ut unum sint* que para recibir los acuerdos bilaterales "es necesario un serio examen que, por diversos medios y a distintos niveles de responsabilidad, debe implicar a todo el Pueblo de Dios" (UUS 80). Este proceso de recepción debe implicar a toda la Iglesia en el ejercicio del *sensus fidei*: fieles laicos, teólogos y pastores, con la participación de las facultades de teología y de las comisiones ecuménicas locales. Puede incluir la promoción de un fácil acceso a los documentos del diálogo, especialmente a través de Internet, la provisión de traducciones precisas (no sólo en lenguas occidentales), la organización de actos académicos conjuntos, el fomento de respuestas y la aplicación local de algunas de sus propuestas.

10. El diálogo teológico, o "diálogo de la verdad", entre las Iglesias no sólo debe reflexionar sobre sus diferencias doctrinales del pasado, sino también *interpretar teológicamente sus relaciones actuales*. Desde el Concilio Vaticano II, el desarrollo del "diálogo del amor" y del "diálogo de la vida", a través de la oración y el testimonio comunes, los acuerdos pastorales, el intercambio fraterno de cartas y dones, las visitas recíprocas entre líderes cristianos de todos los niveles, es ecuménicamente muy elocuente y ha aportado nuevas perspectivas teológicas a la cuestión del primado. Desde los tiempos de la Iglesia primitiva, tales gestos fueron considerados como auténticos signos y medios de comunión. Como afirma el Papa Francisco: "Estos gestos, fundados en el reconocimiento del único Bautismo, no son meros actos de cortesía o diplomacia, sino que tienen un alcance eclesial y pueden ser considerados verdaderos *loci theologici*. [...] En este sentido, estoy convencido de que el "diálogo de la caridad" no debe entenderse simplemente como una preparación para el "diálogo de la verdad", sino como una "teología en acción", capaz de

Consejo Mundial de Iglesias (2007-2012), Apéndice A "La acogida: Una clave para el progreso ecuménico" §15.

abriendo nuevos horizontes en el camino de nuestras Iglesias. En un momento en que, gracias a Dios, las relaciones entre nosotros se profundizan, creo que es bueno volver a pensar en el desarrollo de esas relaciones a la luz de una "teología del diálogo en la caridad"⁵.

11. *Gestos particulares y acciones simbólicas* por parte del Obispo de Roma han sido esenciales para construir un clima de confianza, reforzar los lazos de comunión, superar prejuicios históricos y crear una nueva memoria, y para desarrollar una creciente apreciación ecuménica de su "ministerio de unidad". Es importante que tales gestos y hechos continúen con creatividad y generosidad, y que se reflexione sobre ellos teológicamente.

PRINCIPIOS Y PROPUESTAS PARA UN EJERCICIO RENOVADO DE LA PRIMACÍA

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

13. Teniendo en cuenta los diferentes niveles de la Iglesia, muchos diálogos ecuménicos mencionan *la subsidiariedad* como un principio importante para el ejercicio de la primacía y la sinodalidad. Desarrollado inicialmente en el contexto de la doctrina social de la Iglesia, significa que ningún asunto que pueda tratarse adecuadamente en un nivel inferior debe llevarse a un nivel superior.⁶ Cuando se aplica a la eclesiología, la ambigüedad (véase más arriba §8) y los orígenes sociológicos de este principio (que

5. Papa Francisco, *Discurso a los miembros de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas orientales*, 26
128

de enero de 2024.

6. Véase *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 185-188.

presupone que la autoridad se delega hacia abajo desde el nivel superior) debe tenerse en cuenta para evitar un enfoque meramente administrativo de la vida eclesial. No obstante, su intención y contenido podrían contribuir, en un contexto eclesial, a un ejercicio sinodal de la primacía, asegurando la participación de todo el Pueblo de Dios en el proceso de toma de decisiones, especialmente en los asuntos que le afectan directamente.⁷

14. Entre las propuestas expresadas por los diálogos, parece particularmente importante la llamada a una "*re-recepción*" católica o 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*, cap. II) y la colegialidad (*LG* 22-23), algunos diálogos reflejan que el Vaticano II no interpretó explícitamente el Vaticano I, sino que, al tiempo que incorporaba su enseñanza, la complementaba (*LG*, cap. III, 18). Por tanto, sigue siendo necesario presentar la enseñanza católica sobre la primacía a la luz de una eclesiología *communio*, en el marco de la "jerarquía de las verdades" (*UR* 11). También es esencial releer el Vaticano I a la luz de toda la Tradición, "según la antigua y constante creencia de la Iglesia universal" (*Pastor aeternus*, *Introducción*, DH 3052), y en el horizonte de una creciente convergencia ecuménica sobre el fundamento bíblico, la evolución histórica y el significado teológico del primado y la sinodalidad. También aquí es necesario aclarar la terminología adoptada, que a menudo sigue siendo equívoca y abierta a interpretaciones erróneas, por ejemplo: jurisdicción ordinaria, inmediata y universal; infalibilidad; gobierno; autoridad y poder supremos.

7. La Comisión Teológica Internacional distingue en el proceso sinodal la *toma de decisiones* "mediante un ejercicio conjunto de discernimiento, consulta y

cooperación", de *la toma de decisiones*, véase *Synodality in the Life and the Mission of the Church* (2018), 69.

15. Otra propuesta importante es que *se establezca 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 concretamente entre su ministerio patriarcal en la Iglesia latina y su ministerio primordial en la comunión de las Iglesias. La supresión del título de "Patriarca de Occidente" del *Anuario Pontificio* en 2006 suscitó cierta inquietud 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 fundamentan en su ministerio como Obispo de Roma, la Iglesia que preside en la caridad a todas las Iglesias, también es esencial *destacar su ministerio episcopal a nivel local*, como obispo entre los obispos. A este respecto, es notable que el Papa Francisco haya destacado su título de "Obispo de Roma" desde sus primeras palabras públicas tras su elección, diciendo que "era deber del Cónclave dar a Roma un Obispo" y que "la comunidad diocesana de Roma tiene ahora su Obispo".⁸ Más recientemente, la enumeración de sus otros títulos pontificios como "históricos" (véase *Anuario Pontificio 2020*), puede contribuir a una nueva imagen del papado. Del mismo modo, se ha dado un mayor protagonismo a la catedral de la diócesis de Roma, ya que los últimos documentos y correspondencia papales se han firmado desde San Juan de Letrán, una iglesia que podría desempeñar un papel más significativo también en la inauguración de un nuevo pontificado. Sin embargo, la terminología empleada en los documentos y declaraciones oficiales católicos relativos al ministerio del Papa a menudo no refleja esta evolución y carece de sensibilidad ecuménica.

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

17. La *configuración sinodal* de la Iglesia católica es crucial para su compromiso ecuménico. Es un deber que la Iglesia católica debe a sus interlocutores demostrar en su propia vida eclesial un modelo convincente y atractivo de sinodalidad. Como afirma el Papa Francisco, "el compromiso de construir una Iglesia sinodal -una misión a la que todos estamos llamados, cada uno con el papel que el Señor le ha confiado- tiene importantes implicaciones ecuménicas".⁹ De hecho, "es evidente que el modo en que la Iglesia católica vive la sinodalidad es importante para sus relaciones con los demás cristianos. Es un desafío para el ecumenismo".¹⁰ Más recientemente, el Papa Francisco subrayó la doble relación entre sinodalidad y ecumenismo, afirmando que "El camino de la sinodalidad emprendido por la Iglesia católica es y debe ser ecuménico, así como el camino ecuménico es sinodal".¹¹

18. Muchas instituciones y prácticas sinodales de las Iglesias orientales católicas podrían inspirar a la Iglesia latina, como también podrían hacerlo, en un espíritu de "intercambio de dones", las instituciones y prácticas sinodales de otras comuniones cristianas (véase *EG* 246), que podrían identificarse y estudiarse sistemáticamente con este fin.¹² Los nuevos medios de comunicación también podrían ofrecer nuevas oportunidades para una Iglesia sinodal en la era digital. Por supuesto, las prácticas de la sinodalidad pueden ser diversas y deben adecuarse a la

9. Papa Francisco, *Discurso con motivo del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015.

10. Papa Francisco, *Discurso a los participantes en la Conferencia promovida por la Sociedad para el Derecho de las Iglesias Orientales*, 19 de septiembre de 2019.

11. Papa Francisco, *Discurso a Su Santidad Mar Awa III, Catholicos-Patriarca de la Iglesia Asiria de Oriente*, 19 de noviembre de 2022.

12. Véase, por ejemplo, la propuesta del Patriarca Máximo IV de un "sínodo permanente" según el modelo del *synodos endemousa* oriental (véase más adelante § 22); o la sugerencia de crear un nuevo "Consejo pastoral general" a

nivel universal de la Iglesia católica, que incluya a los fieles laicos, según el modelo de algunas comuniones occidentales (véase el Documento de estudio § 155).

particular nivel eclesial y 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 también una dimensión esencial del mismo. También es evidente que el diálogo ecuménico enriquece al Derecho canónico".¹³

19. A nivel local y regional, parece necesario recuperar y reforzar estructuras sinodales que incluyan a todos los fieles, tal como prevé el Vaticano II y contempla el *Código de Derecho Canónico*, como los consejos pastorales diocesanos (*CIC can. 511-514*), los sínodos diocesanos (*CIC can. 460-468*), y también los concilios plenarios y provinciales (*CIC can. 439-445*), que rara vez o nunca se convocan. El *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* proporciona 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 podrían ser instructivas para la Iglesia latina. También es importante tener en cuenta el llamamiento del Concilio Vaticano II sobre las conferencias episcopales, "ya que todavía no se ha elaborado suficientemente un estatuto jurídico de las conferencias episcopales que las considere sujetos de atribuciones específicas, incluida una auténtica autoridad doctrinal" (*EG 32*, en referencia al *Motu Proprio Apostolos suos*, 1998). En particular, cabe observar que el paralelismo 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 paralelismo como con la sugerencia de crear "nuevos Patriarcados" o "Iglesias mayores" (véase el Documento de estudio, nota 25), es necesario reflexionar sobre el significado eclesial de los organismos episcopales continentales, cuya

13. Papa Francisco, *Discurso a los participantes en la Conferencia promovida por la Sociedad para el Derecho de las Iglesias Orientales*, 19 de septiembre de 2019.

La dimensión supranacional puede protegerlos de las presiones políticas y los 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 disposiciones podrían desarrollarse en la práctica y reforzarse 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 "está siempre unido en comunión con los demás obispos y con la Iglesia universal" e incluye la posibilidad de un ejercicio colegial de este ministerio, una disposición de la que se podría hacer un mayor uso (*CIC* 333§2). Del mismo modo, 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 acontecimiento importante en relación con la configuración sinodal de la Iglesia católica ha sido la práctica renovada del Sínodo de los Obispos. La constitución apostólica *Episcopalis communio* (2018) explicita el significado ecuménico de esta renovación: "La actividad del Sínodo de los Obispos podrá aportar su propia contribución al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, según la voluntad del Señor (cf. Jn 17,21). De este modo, ayudará a la Iglesia católica, según el deseo expresado hace años por Juan Pablo II, a "encontrar un modo de ejercer el primado que, sin renunciar en modo alguno a lo esencial de su misión, se abra sin embargo a una nueva situación" (*UUS* 95)". (*CE* 10). Afirmando que el proceso sinodal "no sólo tiene su punto de partida, sino 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 deliberativo, en cuyo caso el documento sinodal final, que

"participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro", se publica con la firma del Papa "junto con aquella

de los miembros" (véase *CIC* 343; *CE* 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 propicia para profundizar en la reflexión sobre la dinámica sinodal articulando 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 un carácter sinodal" (*PE* I.4). Subrayando que "la aparición de las Conferencias episcopales en la Iglesia latina representa una de las formas más recientes en las que la *communio Episcoporum* se ha expresado al servicio de la *communio Ecclesiarum* basada en la *communio fidelium*" (*PE* I.7), insiste en que "la Curia Romana no se interpone entre el Papa y los Obispos, sino que está al servicio de ambos de un modo acorde con la naturaleza de cada uno" (*PE* I.8) y promueve una "sana descentralización" (*PE* II.2). El Papa Francisco estableció "una expresión más de la comunión episcopal y de la ayuda al *munus petrinum* que el Episcopado en todo el mundo es capaz de ofrecer", cuando, en el primer año de su pontificado, creó un Consejo de Cardenales.¹⁴ Aunque no forma parte de la Curia Romana, este Consejo, junto con los Consistorios ordinarios y extraordinarios (*CIC* can. 353), podría ser el primer paso hacia una estructura de gobierno sinodal permanente a nivel de toda la Iglesia, que implique la participación activa de los obispos locales. Esto ya fue sugerido durante el Vaticano II por el Patriarca melquita Máximo IV, que propuso que

14. *Quirógrafo por el que se instituye un Consejo de Cardenales para asistir 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.

se establezca un "sínodo permanente" que represente al colegio episcopal, siguiendo el modelo del *synodos endemousa* oriental, con la tarea de asistir al Papa en el gobierno central y cotidiano de la Iglesia.¹⁵ No obstante, hay que tener en cuenta que los sínodos ortodoxos suelen tener un carácter deliberativo, mientras que las estructuras sinodales católicas son mayoritariamente consultivas.

23. La configuración sinodal de la Iglesia no es sólo una cuestión de estructuras y procesos eclesiales en el plano institucional, ni se plasma en acontecimientos sinodales concretos, sino que es también un *modus vivendi et operandi de toda la Iglesia*. Como afirma la Comisión Teológica Internacional "Ante todo, la sinodalidad denota el *estilo* peculiar que cualifica la vida y la misión de la Iglesia, expresando su naturaleza de Pueblo de Dios que camina unido y se reúne en asamblea, convocado por el Señor Jesús con la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio" (ITC 2018, 70).

24. Una sinodalidad *ad extra*, que promueva encuentros regulares entre los representantes de la Iglesia a nivel mundial, a veces llamada "comunidad conciliar", se indica como una forma prometedora de hacer visible y profundizar la comunión ya compartida. Aunque la conciliaridad/sinodalidad constituye un aspecto de la vida interna de la Iglesia ya unida, no obstante se promueve una cierta sinodalidad ("caminar juntos") entre las Iglesias cada vez que los líderes de la Iglesia se reúnen en nombre de Jesucristo para la oración, la acción y el testimonio comunes, o para las consultas y la participación en los procesos sinodales de los demás. Sin esperar a la plena comunión visible como condición previa para hablar y actuar juntos, esta práctica podría permitir a las Iglesias escucharse mutuamente e iniciar procesos conjuntos de discernimiento y toma de decisiones sobre asuntos urgentes de interés común. Esto podría fomentar

15. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. 2, pars, 4, Città del Vaticano, p. 517-518.

oportunidades para profundizar en el entendimiento mutuo, y permitir a las Iglesias apoyarse mejor unas a otras. En este sentido, la invitación a otras comuniones cristianas a participar en los procesos sinodales católicos a todos los niveles es particularmente importante, y podría extenderse a las visitas *ad limina*, como sugieren diferentes diálogos. A otro nivel, la reunión en 2018 en Bari de líderes de la Iglesia reunidos por invitación del Papa Francisco, para orar, reflexionar e intercambiar informalmente sobre la situación de los cristianos en Oriente Medio, indica una nueva forma de ejercer la sinodalidad y la primacía. Una preparación y conmemoración conjunta del 1700 aniversario del Primer Concilio Ecuménico (Nicea, 325) podría brindar la ocasión de practicar esta sinodalidad entre cristianos de todas las tradiciones.

HACIA UN MODELO DE COMUNIÓN

25. Partiendo de los principios y recomendaciones anteriores, fruto de una reflexión ecuménica común, tal vez sea posible que la Iglesia católica renueve el ejercicio del ministerio del Obispo de Roma y proponga un modelo de comunión basado en "un servicio de amor reconocido por todos los interesados" (UUS 95). Evitando una oposición superficial e irreal entre derecho y comunión, esta propuesta no debería expresarse sólo en términos jurídicos, sino sobre la base de una eclesiología *de koinonía* enraizada en la comprensión sacramental de la Iglesia favorecida por el Concilio Vaticano II (véase LG 1, 9, 48). Dicha eclesiología se basa en el *sensus fidei* de todos los fieles en virtud de su bautismo; en la Eucaristía, que "constituye el criterio de la vida eclesial en su conjunto" (O-C 2007, 3); y en la naturaleza sacramental del episcopado (véase LG 21). Puesto que "comunión eclesial, conciliaridad y autoridad" se entienden como "consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia" (véase 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 exista un "servicio de amor" esencial, tal modelo de comunión se realizaría de forma diferente en Oriente y Occidente. Con respecto a las *Iglesias ortodoxas*, con las que la Iglesia católica reconoce un orden eclesial común basado en la tradición apostólica y los sacramentos, este modelo podría alinearse estrechamente con el principio a menudo citado de que "Roma no debe exigir a Oriente más de lo que se formuló y vivió durante el primer milenio".¹⁶ El restablecimiento de la plena comunión, como ha afirmado el Papa Francisco, "no significa la sumisión de unos a otros, ni la asimilación. Implica el reconocimiento del derecho de las Iglesias orientales a "gobernarse según su disciplina" (*UR* 16), en particular en lo que se refiere 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 el Documento de Estudio §106), y un papel de mediación en caso de conflictos de naturaleza disciplinaria o doctrinal, a través del ejercicio sinodal del procedimiento de apelación (como se describe, por ejemplo, en el Concilio de Sárdica, 343; véase el Documento de Estudio §103, y también *UR* 14).

16. 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 el Documento de estudio §91. El cardenal Ratzinger matizó aún más esta idea diciendo que descuidar los desarrollos del segundo milenio representaría "una huida hacia lo artificial a la que habría que resistirse firmemente", J. Ratzinger, *Anglican-Catholic Dialogue, Insight*, 1 (1983), pp. 2-11, aquí p. 7; véase el Documento de Estudio §§ 109, 171.

17. Papa Francisco, *Discurso durante la Divina Liturgia*, Iglesia Patriarcal de San Jorge, Estambul, 30 de noviembre de 2014.

27. Algunas *comuniones cristianas occidentales* también reconocen el primer milenio como punto de referencia. Aunque 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 para toda la Iglesia que promueva 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 anuncio y testimonio (*kerigma-martyria*), que podría ser recibida por otros cristianos occidentales incluso antes de la restauración de la plena comunión.

28. Un ejercicio renovado de la primacía debe tener como modelo último la *diaconía*. Autoridad y servicio están estrechamente interrelacionados. El papel de Pedro en el fortalecimiento de los hermanos (Lucas 22:32) es un liderazgo de servicio basado en la conciencia de su propia debilidad y pecaminosidad. La "primacía del servicio, del ministerio y del amor" invocada por el Papa Pablo VI, el "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 inextricablemente ligado al auto-vaciamiento y auto-sacrificio de Cristo realizado precisamente para "que todos sean uno" (Juan 17:21). Por tanto, el primado debe estar enraizado 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 significativo en la promoción de la comunión y la comunicación entre los creyentes de nuestras Iglesias"

(OO-C 2009, 68). Muchos cristianos de distintas tradiciones peregrinan a Roma para visitar las tumbas de los Apóstoles Pedro y Pablo. Esta devoción compartida es ya una poderosa expresión de los lazos de comunión enraizados en la fe apostólica. Como custodio de estos santos lugares, la Iglesia de Roma tiene una responsabilidad específica en la acogida de estos peregrinos de otras comuniones cristianas y en el apoyo a su oración y devoción. En un espíritu ecuménico, las disposiciones para ellos, como las capillas dedicadas, podrían servir de fundamento 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 fruto de sus propios esfuerzos, ni se realizará a través de ningún modelo o proyecto preconcebido. Más bien, la unidad será un don recibido "como Cristo quiere y por los medios que Él quiere" (Oración por la unidad del Padre Paul Couturier), por obra del Espíritu Santo. Sin embargo, las propuestas cosechadas en los diálogos ecuménicos y en las respuestas a la encíclica *Ut unum sint* pueden servir de señales para las Iglesias, en la confianza de que el Espíritu Santo está actuando 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 surgirá como un milagro al final. Más bien, la unidad surge en el camino; el Espíritu Santo lo hace en el camino. Si no caminamos juntos, si no rezamos los unos por los otros, si no colaboramos de las muchas maneras que podemos en este mundo por el Pueblo de Dios, ¡entonces la unidad no se dará! Pero sucederá en este viaje, en cada paso que demos. Y no lo hacemos nosotros, sino el Espíritu Santo, que ve nuestra buena voluntad"¹⁸.

18. Papa Francisco, *Homilía para las Vísperas de la Solemnidad de la Conversión de San*

Pablo Apóstol, 25 de enero de 2014.

FUENTES

1. RESPUESTAS A *UT UNUM SINT*

1.1. DE LAS IGLESIAS

- **Baptist Union of Great Britain** (Faith and Unity Executive Committee), *A Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, en: *One in Christ* 35 (1999) 360-365.
- **Chiesa Evangelica Valdese** (Sinodo), *Il papato e l'ecumenismo*, 1995, en: *Protestantesimo* L (1995/3) 241-245.
- **Iglesia de Inglaterra** (Cámara de Obispos), *May they all be one*, *A Response to 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), *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 Estados Unidos** (Comisión Fe y Constitución), *Respuesta a la encíclica papal Ut unum sint*, 1998.
- **Iglesia Presbiteriana de los EE.UU.**, *El sucesor de Pedro. A Paper for Discussion*, 2000.

- **Religious Society of Friends (Quakers) in Britain** (Quaker Committee on Christian and Interfaith Relations, Curt Gardner - Clerk), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, in: *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 LOS ORGANISMOS ECUMÉNICOS

- **Diálogo entre Obispos Anglicanos y Católicos Romanos de Canadá**, *Reflexiones preliminares sobre la 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 para Gran Bretaña e Irlanda**, *A Response on behalf of the church representatives meeting of the Council of Churches for Britain and Ireland to 'Ut unum sint'. Carta encíclica del Papa Juan Pablo II sobre el compromiso ecuménico*, 1997, en: *One in Christ* 33 (1997) 173-181.

- **Comisión Fe y Constitución** (Junta), *Respuesta a Ut unum sint*, 1998, [It: *Il 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 (POR ORDEN ALFABÉTICO)

Diálogo anglicano-católico

- Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana
 - *La autoridad en la Iglesia* (1976)
 - *La autoridad en la Iglesia: Elucidación* (1981)
 - *La autoridad en la Iglesia II* (1981)
 - *El don de la autoridad* (1998)
 - *Caminando juntos en el camino: Aprendiendo a ser Iglesia - Local, Regional, Universal* (2018)
- Consulta anglicano-católica romana en Inglaterra
 - *Algunas notas sobre la indefectibilidad y la infalibilidad* (1974)
- Diálogo anglicano-católico romano en Canadá
 - *Declaración concertada sobre la infalibilidad* (1992)
 - *Respuesta del Vaticano al informe final del ARCIC* (1993)
 - *Una respuesta a El don de la autoridad* (2003)
- Consulta anglicano-católica romana en los Estados Unidos de América
 - *Informe consensuado sobre la Iglesia local/universal* (1999)
 - *Respuesta a El don de la autoridad* (2003)

- Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana para la Unidad y la Misión (IARCCUM)
 - *Declaración: Comunión y Misión* (2000)
 - *Crecer juntos en unidad y misión* (2007)

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 Discípulos de Cristo-Católicos

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

Consultas evangélico-católicas

- Consulta internacional entre la Iglesia Católica y la Alianza Evangélica Mundial
 - *Iglesia, evangelización y lazos de koinonía* (2002)

Diálogo luterano-católico

- Comisión Internacional Luterano-Católica Romana para la Unidad
 - *El Evangelio y la Iglesia ("Informe Malta")* (1972)
 - *El ministerio en la Iglesia* (1981)
- Diálogo luterano-católico romano en Australia
 - *El Ministerio de Supervisión: El cargo de obispo y presidente en la Iglesia* (2007)
 - *El ministerio petrino en una nueva situación* (2016)
- Diálogo luterano-católico romano en los Estados Unidos de América
 - *Diferentes actitudes ante la primacía papal* (1973)
 - *Autoridad docente e infalibilidad en la Iglesia* (1978)
 - *La Iglesia como Koinonía de Salvación: Sus estructuras y ministerios* (2004)

- Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos - Iglesia Evangélica Luterana en América
 - *Declaración sobre el camino. Iglesia, Ministerio y Eucaristía* (2015)
- 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)
- Diálogo luterano-católico sueco
 - *El oficio de obispo* (1988)
- Grupo de Diálogo Católico-Romano-Luterano para Suecia y Finlandia
 - *La justificación en la vida de la Iglesia* (2009)
- Comisión de Diálogo Luterano-Católico para Finlandia
 - *Comunión en crecimiento. Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2017)
- Grupo Dombes
 - *El Ministerio de la Comunión en la Iglesia Universal* (1985)
 - *Un solo maestro: La autoridad doctrinal en la Iglesia* (2014)
- Grupo de Trabajo Farfa Sabina sobre el Ministerio Petrino
 - *Comunión de Iglesias y Ministerio Petrino: Convergencias luterano-católicas* (2009)

Diálogo menonita-católico

- Diálogo Internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita
 - *Llamados a ser artífices de la paz* (2003)

Diálogo metodista-católico

- Comisión Internacional Metodista-Católica Romana
 - *Hacia una declaración sobre la Iglesia* (1986)
 - *Dios reconciliador en Cristo* (2022)

Antiguo diálogo católico-católico

- Comisión Internacional para el Diálogo entre Católicos y Antiguos Católicos (Unión de Utrecht)
 - *Iglesia y comunidad cristiana. Erster* und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch - Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn, 2017.
 - *Traducción al inglés: *La Iglesia y la comunión eclesial* (2009)
- Diálogo nacional católico romano-polaco en Estados Unidos
 - *Declaración conjunta sobre la unidad* (2006)

Diálogo ortodoxo oriental-católico

- Comisión Mixta Internacional 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 mixta internacional entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa
 - *Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa* (1979)
- Comisión Teológica Internacional Mixta para el Diálogo entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa Siria Malankara
 - *Declaración conjunta sobre el episcopado y el ministerio petrino* (2002)

Diálogo ortodoxo-católico

- Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana 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* (Munich, 1982)
 - *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia, con especial referencia a la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del pueblo de Dios* (Valamo, 1988).
 - *Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda actual 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 primacía durante el primer milenio: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia* (Chieti, 2016)
 - *Sinodalidad y primacía en el segundo milenio y en la actualidad* (Alejandría, 2023)
- Consulta teológica ortodoxa-católica norteamericana
 - *La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia* (1986)
 - *Declaración concertada sobre la conciliaridad y el primado en la Iglesia* (1989)
 - *Pasos hacia una Iglesia reunificada: Esbozo de una visión ortodoxa-católica para el futuro* (2010)
 - *Respuesta común al Documento de Rávena sobre comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (2009)
 - *Una respuesta al documento Sinodalidad y primacía durante el primer milenio de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia* (2017)
- Comité Mixto para el Diálogo Teológico Católico-Ortodoxo en Francia
 - *La primacía romana en la comunión de las Iglesias* (1991)

- Grupo de Trabajo Mixto Ortodoxo-Católico San Ireneo
 - *Al servicio de 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 sobre la koinonía* (1989)

Diálogo reformado-católico

- Diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Alianza Reformada Mundial
 - *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977)
 - *Hacia una concepción común de la Iglesia* (1990)

2.2. DIÁLOGOS MULTILATERALES

- Grupo de Trabajo Mixto entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica Romana
 - *La Iglesia: local y universal* (1990)
- Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias
 - *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* ("Informe de Lima", 1982)
 - *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005)
 - *La Iglesia: Hacia una visión común* (2013)

ABREVIATURAS

ARCIC	Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana
1976	<i>La autoridad en la Iglesia</i> (1976)
1981 <i>Eluc</i>	<i>La autoridad en la Iglesia: Elucidación</i>
(1981) 1981	<i>La autoridad en la Iglesia II</i> (1981)
1999	<i>El don de la autoridad</i> (1999)
2018	<i>Caminando juntos en el camino: Aprendiendo a ser Iglesia - Local, Regional, Universal</i> (2018)
ARC Canadá	Diálogo anglicano-católico romano en Canadá
ARC-USA 1999	Anglican-Roman Catholic Consultation in the United States of America, <i>Informe consensuado sobre la Iglesia local/universal</i> (1999)
<i>Communio notio</i>	Congregación para la Doctrina de la Fe, <i>Carta a la Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión</i> , 1992
DPCU Cristianos	Dicasterio para la Promoción de la Unidad de los
Dombes	<i>Grupo Dombes</i>
1985	<i>El Ministerio de la Comunión en la Iglesia Universal</i> (1985)
2014 (2014)	<i>Un solo Maestro: La autoridad doctrinal en la Iglesia</i>
DH	Denzinger, Heinrich. <i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen</i> . ^{40a} ed. Editado por Peter Hünermann. Friburgo, Basilea, Viena: Herder, 2005
DV	Vaticano II, Constitución dogmática <i>Dei verbum</i> sobre la Divina Revelación (1965)
CE	Papa Francisco, Constitución Apostólica <i>Episcopalis Communio</i> (2018)

EG <i>gaudium</i>	Papa Francisco, Exhortación Apostólica <i>Evangelii</i> (2013)
ES	Papa Pablo VI, Encíclica sobre la Iglesia <i>Ecclesiam suam</i> (1964)
Farfa	2009Grupo de Trabajo Farfa Sabina sobre el Ministerio Petrino, <i>Comunión de Iglesias y Ministerio</i> <i>Petrino: Convergencias luterano-católicas</i> (2009)
FO	Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias
1982 BEM	<i>Bautismo, Eucaristía, Ministerio</i> ("Informe de Lima", 1982)
2005	<i>Naturaleza y misión de la Iglesia</i> (2005)
2013 TCTCV	<i>La Iglesia: Hacia una visión común</i> (2013)
IARCCUM	2007Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana para la Unidad y la Misión, <i>Crecer juntos en la</i> <i>unidad y la misión</i> (2007)
CTI 2018	Comisión Teológica Internacional, <i>La sinodalidad en la</i> <i>vida y la misión de la Iglesia</i> (2018)
JWG	1990Grupo de Trabajo Conjunto entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica Romana, <i>La Iglesia: local y universal</i> (1990)
L-C	Comisión Internacional Luterano-Católica Romana 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 luterano-católico romano en Australia
2007	<i>El Ministerio de Supervisión: El cargo de obispo y presidente</i> <i>en la Iglesia</i> (2007)
2016	<i>El ministerio petrino en una nueva situación</i>

- L-C Fin 2017 Comisión de diálogo luterano-católico para Finlandia, *Comunión en crecimiento. Declaración sobre la Iglesia, la Eucaristía y el Ministerio* (2017)
- L-C Alemania 2000 Grupo de trabajo bilateral entre la Conferencia Episcopal y Consejo Eclesiástico de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania, *Communio Sanctorum. La Iglesia como comunión de los santos* (2000)
- L-C EE.UU. Diálogo luterano-católico romano en Estados Unidos Estados
- 1973 *Diferentes actitudes ante la primacía papal* (1973)
- 1978 *Autoridad docente e infalibilidad en la Iglesia* (1978)
- 2004 *La Iglesia como koinonía de salvación: Sus estructuras y Ministerios* (2004)
- 2015 *Declaración sobre el camino. Iglesia, Ministerio y Eucaristía* (2015) (Comité de 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 Internacional Metodista-Católica Romana Comisión, *Hacia una declaración sobre la Iglesia* (1986)
- O-Comisión Internacional Conjunta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa
- 1988 *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia, con especial referencia a la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del pueblo de Dios* (Valamo, 1988).
- 1993 *Uniatismo, método de unión del pasado y búsqueda actual 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 primacía durante el primer milenio: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia* (Chieti, 2016)
- 2023 *Sinodalidad y primacía en el segundo milenio y en la actualidad* (Alejandría, 2023)
- O-C Fr 1991 Comité mixto para el diálogo teológico católico-ortodoxo en Francia, *La primacía romana en la comunión de las Iglesias* (1991)
- O-C US Teología ortodoxa-católica norteamericana
Consulta
- 1986 *La apostolicidad como don de Dios en la vida de la Iglesia* (1986) 1989 *Declaración concertada sobre la conciliaridad y la primacía en la Iglesia católica* (1989)
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 Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa 'Sinodalidad y primacía durante el primer milenio: Hacia un entendimiento común al servicio de la unidad de la Iglesia'* (2017)
- OC-C 2009 Comisión Internacional para el Diálogo entre Católicos y Viejos Católicos, *La Iglesia y la Comunión Eclesial* (2009)
- OO-C Comisión Mixta Internacional 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 aeternus*
(1870)
- PCPCUPonsejo Pontificio para la Promoción
de la Unidad de los Cristianos R-C Diálogo Internacional entre la
Iglesia Católica
y la Alianza Reformada Mundial 1977 *La
presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977) 1990 *Hacia una
concepción común de la Iglesia* (1990)
- San Ireneo 2018 San Ireneo Trabajo conjunto ortodoxo y católico
Grupo, *Servir a la comunión. Repensar la relación entre
primacía y sinodalidad* (2018)
- UR Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto
sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*
(1964)
- UUS Juan Pablo II, Carta encíclica sobre el
compromiso ecuménico *Ut unum sint* (1995)