



CÁTEDRA YVES CONGAR

Facultad de
Teología San Vicente Ferrer - UCV
OIKUMENE

AL SERVICIO DE LA COMUNIÓN

Repensando la relación entre
primacía y sinodalidad

Un estudio del Grupo Mixto
Católico-Ortodoxo San Ireneo

AL SERVICIO DE LA COMUNIÓN

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN VICENTE FERRER-UCV

**SERIES DIÁLOGO
XXX**

AL SERVICIO DE LA COMUNIÓN

Repensando la relación entre primacía y sinodalidad

*Un estudio del Grupo Mixto
Católico-Ortodoxo San Ireneo*

Andrés J. Valencia Pérez (ed.)
Juan María Veniard (tr.)

VALENCIA
2023

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA SAN VICENTE MÁRTIR
Servicio de Biblioteca y Publicaciones

Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia

Tel.: + 963 637 412

E-mail: publicaciones@ucv.es

EDITA:

© FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN VICENTE FERRER-UCV

COMPOSICIÓN DE ORIGINALES Y DISEÑO DE PORTADA:

SIFTEL

(Servicio de Informática y Publicaciones de la Facultad de Teología de Valencia)

La Cenia, 10. 46001 Valencia

Tel. + 963 155 800

E-Mail: siftel@ucv.es

[Dibujo original de la portada: Rosalina Segura Muñoz]

IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N.: 978-84-86067-42-7

DEPÓSITO LEGAL: V.244-2023

ARTES GRÁFICAS SOLER, S.L. - www.graficas-soler.com

CONTENIDO

PRÓLOGO	7
La fundación del Círculo de Ireneo.....	9
Los primeros diez años.....	11
El desarrollo de un estudio conjunto.....	14
Estructura y contenido del estudio conjunto.....	17
I. INTRODUCCIÓN	21
Cómo se entiende el Grupo Ireneo y cuáles son sus objetivos	22
El método de nuestro estudio común.....	23
II. REFLEXIONES HERMENÉUTICAS	25
1. El significado de la hermenéutica para el diálogo interreligioso	25
2. Hermenéutica del lenguaje teológico.....	27
3. Hermenéutica de los dogmas	28
4. Hermenéutica de los cánones.....	30
5. La importancia de los factores no teológicos.....	32
6. La importancia de la historia para la teología.....	34
III. OBSERVACIONES HISTÓRICAS	37
7. Período de la Iglesia primitiva (siglos I-VIII).....	37
8. El período de extrañamiento (siglos IX-XV).....	46
9. El período de la confesionalización (siglos XVI-XVIII)	51
10. El periodo de introversión eclesiológica (siglo XIX)	56

11. El período de renacimiento eclesiológico (siglos XX y XXI).....	64
IV. CONSIDERACIONES SISTEMÁTICAS	73
12. <i>Koinonía</i> o <i>Communio</i> como base de la eclesiología.....	73
13. La autoridad en la Iglesia al servicio de la comunidad.....	76
14. Interpretación teológica de la primacía.....	77
15. Interpretación teológica de la sinodalidad.....	81
16. La primacía y la sinodalidad al servicio de la comunión.....	84
V. CONCLUSIÓN	87
17. Resumen.....	87
<i>Visión para el futuro</i>	89
EL GRUPO DE TRABAJO CONJUNTO ORTODOXO-CATÓLICO	
SAN IRENEO	93
Miembros actuales (2018).....	93
Antiguos miembros.....	95
Reuniones anuales.....	96

PRÓLOGO

Prof. Dr. Andrés Valencia¹

La presente publicación, documento-estudio traducido al castellano, titulado: *Al servicio de la comunión. Repensado la relación entre primacía y comunión* del grupo San Ireneo entre teólogos ortodoxos y católicos, ha sido posible gracias al compromiso ecuménico de la Cátedra Yves Congar y el apoyo incondicional de la Facultad de teología San Vicente Ferrer de la universidad católica de Valencia. Uno de los objetivos de la Cátedra Congar es dar conocer estudios, documentos y textos de comisiones internacionales que abordan temas ecuménicos y de diálogo interreligioso, y con ello contribuir a la necesaria e importante recepción en la iglesia y nuestros centros. Se trata de un servicio eclesial y universitario, ofreciendo la posibilidad de llegar a las diversas instancias ecuménicas, como también a la base. En no pocas ocasiones, estos documentos y estudios, no tienen una real recepción o conocimiento eclesial. Desde la Cátedra queremos contribuir a la divulgación, esperando seguir publicando. Esta traducción ha sido posible gracias a Juan Maria Veniard. Agradecemos por tanto al grupo San Ireneo, especialmente al Dr. Johannes Oeldemann y al instituto ecuménico J. Adam Möhler, por la confianza y amistad para permitir que desde nuestra facultad de teología en España, podamos publicar este documento, y confiando que sea el inicio de una gran colaboración.

¹ Director de la Cátedra Yves Congar y profesor de ecumenismo de la Facultad de teología San Vicente Ferrer, Universidad Católica de Valencia. Ha sido el precursor de esta iniciativa en la publicación de documentos y estudios a nivel internacional. La Cátedra quiere ser un referente en esta acción ecuménica.

En un contexto histórico el grupo de trabajo ortodoxo-católico San Ireneo, el 18 de octubre de 2018, el Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo aprobó su primer documento conjunto y que ahora presentamos. Es el resultado de un largo proceso de conversación que se inició hace casi 15 años y cuyos orígenes se esbozan brevemente en estas líneas para situar mejor el texto y comprender sus antecedentes.²

En 2003, el diálogo ortodoxo-católico se encontraba en una profunda crisis. Después de que las Iglesias orientales unidas a Roma en los países de Europa del Este, anteriormente dominados por el comunismo, pudieran volver a operar libremente desde finales de los años 80 y reconstruir sus estructuras eclesiológicas, el debate sobre el "uniatismo" y el "proselitismo" dominó el diálogo ortodoxo-católico en los años 90. La Comisión Internacional de Diálogo Ortodoxo-Católico había abordado la cuestión en sus reuniones de Freising (1990) y Balamand (1993), pero las declaraciones allí aprobadas se encontraron con la oposición de ortodoxos y uniatas. Tras un paréntesis de siete años, la Comisión de Diálogo Internacional celebró su octava sesión plenaria en Baltimore (Estados Unidos) en julio de 2000. Mirando hacia atrás, el cardenal Walter Kasper, entonces todavía secretario del Consejo Pontificio para la Unidad, recuerda: "Cuando la Comisión intentó tratar de nuevo este difícil tema en Baltimore, en el año 2000, terminó con un fiasco y el fracaso de facto del diálogo".³ La comisión se marchó sin un acuerdo sobre cómo proceder y el futuro del diálogo ortodoxo-católico quedó en la incertidumbre.

En la primavera de 2002 se produjo un nuevo deterioro de las relaciones, especialmente entre Roma y Moscú, cuando la Santa Sede anunció la elevación al rango de diócesis de las cuatro Administraciones Apostólicas que la Iglesia Católica había establecido en la Federación Rusa en 1991 y 1999 respectivamente. "La torpeza en la política de información del Vaticano hacia el Patriarcado de Moscú y los errores de apreciación sobre el significado de este paso por parte de Rusia

² Introducción realizada por el Dr. Johannes Oeldemann del texto original en inglés, procurados de este grupo de trabajo, actualmente director del Instituto Johann Adam Möhler de ecumenismo en Paderborn.

³ W. KASPER, *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*, (WKGS 14), Herder, Friburgo i.Br. 2012, 561 s.

condujeron a acusaciones mutuas y a una escalada del conflicto”,⁴ lo que tensó aún más las relaciones entre ortodoxos y católicos. Los hilos de diálogo existentes amenazaban con romperse y el diálogo entre católicos y ortodoxos con romperse incluso por debajo del nivel de la comisión oficial de diálogo.

LA FUNDACIÓN DEL CÍRCULO DE IRENEO

En esta situación, por invitación del Instituto Johann Adam Möhler para el Ecumenismo, seis expertos se reunieron en Paderborn el 13 de marzo de 2003 para considerar el futuro del diálogo ortodoxo-católico. El acta de la reunión de entonces dice: “En vista del actual estancamiento del diálogo oficial entre las Iglesias ortodoxa y católica, el objetivo es considerar juntos cómo se podría dar un nuevo impulso al diálogo teológico entre ortodoxos y católicos”.⁵ En aquella época, Thomas Bremer, Basilius Groen, Antoine Lambrechts, Johannes Oelde-mann, Rudolf Prokschi y Wolfgang Thönissen participaron en las primeras consideraciones preliminares. Se acordó “crear un foro de debate a nivel pan-ortodoxo que pudiera discutir los próximos problemas teológicos, pero también las cuestiones hermenéuticas generales”.⁶ En el transcurso del debate, surgió la idea de crear un grupo de trabajo permanente de teólogos ortodoxos y católicos. “Un grupo de trabajo permanente de este tipo, que se reúna con un personal lo más constante posible, podría convertirse en un órgano que, debido a la creciente familiaridad entre ellos, también podría abordar las cuestiones difíciles en el diálogo ortodoxo-católico”,⁷ se dice en la nota sobre la reunión de Paderborn. En el transcurso de 2003, los iniciadores consiguieron que el obispo serbio Ignatije (Midić) de Braničevo y el entonces obispo auxiliar en Magdeburgo, el Dr. Gerhard Feige, fueran copresidentes del grupo de trabajo que se iba a fundar. En estrecha

⁴ J. OELDEMANN, *Orthodox Churches on Ecumenical Dialogue. Positions, problems, perspectives*, Bonifatius, Paderborn 2004, 106.

⁵ Acta de la reunión del 13 de marzo de 2003 en el Instituto Johann Adam Möhler de Ecumenismo, Paderborn (Archivo del Instituto Möhler).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

consulta con los dos presidentes, 24 teólogos, 12 ortodoxos y 12 católicos, fueron invitados a la reunión constitutiva del grupo de trabajo.

Este primer encuentro, que tuvo lugar en Paderborn del 23 al 27 de junio de 2004, consistió en primer lugar en hacer un balance del diálogo ortodoxo-católico tanto a nivel mundial como en los diferentes contextos regionales. Además, se presentaron varios modelos para el grupo de trabajo previsto, como el "Grupo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Protestantes y Católicos" en Alemania,⁸ que también se conoce como el Círculo Jaeger-Stählin, o el "Groupe des Dombes"⁹ en Francia. Enzo Bianchi informó sobre las experiencias en los simposios ecuménicos de Bose y el obispo Ignatije y el obispo auxiliar Gerhard Feige trataron de esbozar las perspectivas futuras del diálogo ortodoxo-católico. Al final de la reunión de Paderborn, los participantes acordaron fundar un grupo de trabajo permanente y le dieron el nombre de "Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo".¹⁰ La propuesta de elegir a San Ireneo de Lyon como patrón espiritual había sido hecha por algunos miembros ortodoxos. San Ireneo se ofreció como dador de nombre porque es un Padre de la Iglesia venerado en Oriente y Occidente, cuya biografía –vino de Oriente (Asia Menor) y trabajó como obispo en Occidente (Lyon)– es ejemplar para la conexión espiritual e intelectual entre las Iglesias de Oriente y Occidente, que el grupo de trabajo quiere promover a través de sus consultas.

Entre los miembros fundadores que siguen participando en el Círculo Ireneo en la actualidad se encuentran, por parte ortodoxa, Nikolaos Loudovikos, Paul Meyendorff, Vladan Perišić y Mariyan Stoyadinov y, por parte católica, el obispo auxiliar Gerhard Feige (desde 2005 obispo de Magdeburgo), Thomas Bremer, Basilius Groen, Hervé Legrand, Johannes Oeldemann, Rudolf Prokschi, Ronald Roberson y Wolfgang Thönissen. En la actualidad, 13 teólogos ortodoxos y católicos de 16 países diferentes pertenecen al Círculo Ireneo: de Argentina, Bulgaria, Alemania, Francia, Grecia, Gran Bretaña, Italia, Líbano,

⁸ Cf. B. SCHWAHN, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

⁹ Cf. C. CLIFFORD, *For the Communion of the Churches. The Contribution of the Groupe des Dombes*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2010.

¹⁰ Véase el comunicado sobre la reunión de Paderborn: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2004_paderborn_de.pdf>, (última convocatoria), [12-XI-2018].

Malta, Países Bajos, Austria, Rumanía, Rusia, Serbia, Ucrania y Estados Unidos. Los miembros del grupo de trabajo no son enviados como delegados por sus iglesias, sino que son nombrados para el grupo de trabajo sobre la base de su competencia teológica. Los nuevos nombramientos –por ejemplo, tras el cese de un miembro– se realizan por votación conjunta del grupo de trabajo. El Grupo de Trabajo Ireneo no es, por tanto, una comisión de diálogo oficial, sino que se considera un grupo de discusión no oficial que, sin embargo, se reúne con la intención de promover el diálogo ortodoxo-católico a nivel internacional.

LOS PRIMEROS DIEZ AÑOS

Después de la reunión fundacional en Paderborn, el segundo encuentro del Círculo Ireneo tuvo lugar, por invitación de la Iglesia de Grecia, en noviembre de 2005, en el monasterio de Penteli, en Atenas. A la hora de elegir los lugares de reunión, el grupo de trabajo siempre ha procurado que las reuniones se celebren alternativamente en un entorno católico y ortodoxo. En su reunión en Atenas, los miembros del Círculo Ireneo examinaron la relación entre la iglesia local y la iglesia universal en la eclesiología católica y ortodoxa y examinaron la cuestión de cómo se evalúan las otras iglesias cristianas en la eclesiología ortodoxa y católica.¹¹ Hubo presentaciones de las partes ortodoxa y católica sobre cada subtema, para que la percepción propia y la de los demás pudieran entrar en conversación.

La tercera conferencia anual del Círculo Ireneo tuvo lugar a finales de noviembre de 2006 en el monasterio benedictino belga de Chevetogne. El contenido de esta conferencia versó sobre la doctrina y la práctica del primado en el primer milenio.¹² Estos temas fueron explorados no sólo a través de varias conferencias sobre las relaciones entre los primeros patriarcados eclesiásticos, el derecho de apelación y la

¹¹ Véase el comunicado sobre la reunión de Atenas: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2005_athen_de.pdf>, [12-XI-2018].

¹² Véase el comunicado sobre la reunión de Chevetogne: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2006_chevetogne_de.pdf>, [12-XI-2018].

importancia de los sínodos, sino también a través del estudio conjunto de las fuentes (por ejemplo, los cánones del Concilio de Sardica). Desde el principio, fue importante para el grupo de trabajo no sólo examinar la concepción teórica de la primacía tal como se reflejaba en los cánones de los primeros concilios de la Iglesia, sino también la práctica concreta de la primacía tal como se expresaba en la correspondencia, las visitas mutuas y la conmemoración litúrgica.

Por invitación del copresidente ortodoxo, monseñor Ignatije de Braničevo, el Círculo Ireneo celebró su cuarta reunión anual en Serbia a principios de noviembre de 2007. Tras la inauguración en la Facultad de Teología Ortodoxa de Belgrado, las sesiones de trabajo tuvieron lugar en el Monasterio de Pokajnica, cerca de Velika Plana, en la diócesis del obispo Ignatije. Siguiendo cronológicamente los debates de Chevetogne, los miembros del grupo de trabajo abordaron la enseñanza y la práctica del primado en la Edad Media. La atención se centró en los acontecimientos relacionados con la reforma gregoriana y el conflicto entre el papado y el conciliarismo en Occidente, pero también en los Concilios de Unión de Lyon y Ferrara-Florenia.¹³ Desde el punto de vista metodológico, el grupo de trabajo de esta sesión comenzó discutiendo las presentaciones en grupos lingüísticos, que luego resumieron sus conclusiones en tesis, que se sometieron a debate en el pleno. Lo que resultó consensuado se incluyó en el comunicado sobre la reunión anual, que se publica en cinco idiomas (alemán, inglés, francés, griego y ruso) en la página web del Instituto Möhler y se envía a los responsables de las iglesias.

La quinta reunión anual del Círculo Ireneo tuvo lugar en Viena en noviembre de 2008 con el apoyo de la Fundación PRO ORIENTE. En cuanto al contenido, esta sesión trató de la doctrina y la práctica de la primacía en el período moderno temprano. Se examinó la evolución del primado papal tras el Concilio de Trento, así como las funciones primarias del Patriarca de Constantinopla en el Imperio Otomano y del Patriarca Ruso en el Imperio Zarista.¹⁴ Por primera vez, hubo una

¹³ Véase el comunicado sobre la reunión de Belgrado: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2007_belgrad_de.pdf>, [12-XI-2018].

¹⁴ Véase el comunicado sobre la reunión de Viena: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2008_wien_de.pdf>, [12-XI-2018].

velada de conferencias públicas en esta conferencia anual, en la que Job Getcha y Hervé Legrand hablaron sobre el diálogo ortodoxo-católico. A más tardar desde la conferencia de Viena, los trabajos del Círculo Ireneo suscitaron un mayor interés, de modo que los comunicados fueron publicados posteriormente por varias revistas en las zonas de habla alemana, inglesa y francesa.

A principios de noviembre de 2009 se celebró en Kiev la sexta reunión anual del Círculo Ireneo, por invitación de la Iglesia Ortodoxa Ucraniana del Patriarcado de Moscú. En esta reunión, celebrada en los locales de la Academia Teológica en el recinto del Monasterio de las Cuevas de Kiev, el grupo de trabajo trató por primera vez de forma intensiva el Concilio Vaticano I.¹⁵ En varias conferencias, se iluminó el contexto histórico del Concilio en términos eclesiásticos, culturales y políticos. Además, los miembros se esforzaron por comprender el significado exacto y la intención del mensaje de las definiciones del Consejo estudiando juntos las fuentes. El programa de la reunión también incluía un encuentro con el jefe de la Iglesia Ortodoxa Ucraniana, el Metropolitano Volodymyr (Sabodan).

En la séptima conferencia anual, a la que el obispo Gerhard Feige, como copresidente católico, había invitado a Magdeburgo en noviembre de 2010, se continuaron las consultas sobre el Concilio Vaticano I. Esta reunión se centró en la recepción católica interna del Concilio, así como en las reacciones ortodoxas a las decisiones del Concilio.¹⁶ El Metropolitano Youhanna (Yazigi), del Patriarcado Ortodoxo de Antioquía, participó por primera vez en la reunión de Magdeburgo como nuevo Copresidente ortodoxo. Desgraciadamente, tuvo que renunciar a esta tarea después de sólo tres años porque había sido elegido Patriarca de su Iglesia.

La octava conferencia anual del Círculo Ireneo, que tuvo lugar en noviembre de 2011 por invitación de la Iglesia Ortodoxa Rusa en la Academia Espiritual Ortodoxa de San Petersburgo, estuvo dedicada una vez más a las definiciones del Concilio Vaticano I y a las

¹⁵ Véase el comunicado sobre la reunión de Kiev: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2009_kiev_de.pdf>, [12-XI-2018].

¹⁶ Véase el comunicado sobre la reunión de Magdeburgo: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2010_magdeburg_de.pdf>, [12-XI-2018].

declaraciones ortodoxas sobre el mismo.¹⁷ Quedó claro que es de fundamental importancia comprender el Concilio Vaticano I con la ayuda del método histórico para superar las declaraciones a menudo apologéticas de finales del siglo XIX y principios del XX de ambas partes. Además, el grupo de trabajo se informó sobre las propuestas de otros grupos de estudio ecuménicos (Consulta Ortodoxa-Católica en América del Norte, Grupo de Estudio Luterano-Católico de Farfa Sabina) con respecto a la primacía papal.

En la novena reunión anual, que tuvo lugar a principios de noviembre de 2012 por invitación de la comunidad ecuménica de Bose en su monasterio del norte de Italia, los miembros del grupo de trabajo centraron su atención por primera vez en el siglo XX. Tratan del Concilio Nacional de la Iglesia Ortodoxa Rusa de 1917/18 y del Concilio Vaticano II.¹⁸ Por un lado, se centró en la participación de sacerdotes y laicos en el Concilio y en la relación entre el Concilio y el Patriarca por parte de los ortodoxos. Por otro lado, estaba la cuestión de la recepción de las definiciones del Concilio Vaticano I en los documentos del Concilio Vaticano II. Resultó útil para el debate que hubiera una respuesta católica a cada conferencia del lado ortodoxo y viceversa.

EL DESARROLLO DE UN ESTUDIO CONJUNTO

En noviembre de 2013, el Círculo Ireneo celebró su décima reunión anual en Tesalónica, en las aulas del Colegio de la Iglesia donde enseña Nikolaos Loudovikos, el cosecretario ortodoxo. Una vez completado el inventario histórico, el grupo de trabajo pasó a analizar los aspectos hermenéuticos e históricos del diálogo teológico.¹⁹ Un aspecto importante fue la determinación de la relación entre la historia y la teología, sobre la que intervinieron el obispo Gerhard

¹⁷ Véase el comunicado sobre la reunión de San Petersburgo: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2011_petersburg_de.pdf>, [12-XI-2018].

¹⁸ Véase el comunicado sobre la reunión de Bose: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2012_bose_de.pdf>, [12-XI-2018].

¹⁹ Véase el comunicado sobre la reunión de Salónica: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/Communique_2013_Thessaloniki_DT.pdf>, [12-XI-2018].

Feige y Job Getcha, que asumió el cargo de co-secretario ortodoxo tras su ordenación episcopal a finales de noviembre de 2013. Además, se discutieron las reacciones ortodoxas al Concilio Vaticano II y la comprensión de la primacía y la sinodalidad en la teología ortodoxa contemporánea. Además, se presentó en Tesalónica un primer resumen de los resultados de los diez primeros años y se decidió preparar un estudio conjunto sobre la relación entre primacía y sinodalidad.

La undécima reunión anual del Círculo Ireneo tuvo lugar a principios de noviembre de 2014 en el Seminario Arquidiocesano de Rabat, Malta.²⁰ El tema principal de esta reunión fue la primacía y la sinodalidad en las Iglesias ortodoxas, ya que la comisión preparatoria, formada por primera vez para esta reunión, había constatado que el grupo de trabajo no había tratado suficientemente este aspecto en sus deliberaciones anteriores. Por un lado, se discutió el tema en cuanto a la relación entre primacía y sinodalidad en el primer milenio; por otro lado, también se discutieron los documentos de Constantinopla y Moscú, que se habían publicado poco antes, en cuanto a la comprensión de la primacía. En la reunión de Malta se formó un comité editorial de cuatro miembros, al que se le encomendó la elaboración del estudio conjunto previsto. Sus miembros eran Assaad Elias Kattan y Vladimir Khulap, del lado ortodoxo, y Edward Farrugia y Johannes Oel-demann, del lado católico.

A partir de los comentarios del grupo de trabajo sobre la concepción del estudio, que se habían debatido en Malta, el comité editorial elaboró una primera versión básica del documento en su reunión de junio de 2015, que ahora se publica. A continuación, se debatió en detalle por primera vez en la 12ª reunión anual, que tuvo lugar por invitación del Patriarcado Ecuménico a principios de noviembre de 2015 en el Colegio Teológico de Halki, en las Islas Príncipe, frente a Estambul.²¹ Además, en esta reunión se presentaron ponencias sobre una serie de temas que aún no se habían tratado adecuadamente en el primer borrador del estudio, como el significado del principio de la

²⁰ Véase el comunicado sobre la reunión de Rabat: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/Communique_2014_Malta_DT.pdf>, [12-XI-2018].

²¹ Véase el comunicado sobre la reunión de Halki: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2015_Chalki_DT.pdf>, [12-XI-2018].

iglesia nacional en la Iglesia Ortodoxa, la comprensión de la autoridad en la Iglesia y la idea de comunión y su significado ecuménico.

En los dos últimos años, los trabajos del estudio conjunto ocuparon cada vez más espacio. El comité editorial suele reunirse dos veces al año, una en Roma y otra en Paderborn, para identificar las lagunas, asignar el trabajo e incorporar las tesis complementarias. En la 13ª reunión anual, que tuvo lugar a principios de noviembre de 2016 por invitación de la Comunidad Ecuménica de Taizé en Francia, se centró en las consultas sobre el texto del estudio conjunto.²² Además, el grupo de trabajo se ocupó de la hermenéutica del dogma y de la comprensión de la autoridad en la iglesia.

En la 14ª reunión anual del Círculo Ireneo, que tuvo lugar a principios de octubre de 2017 por invitación de la Iglesia Ortodoxa Rumana en el Monasterio de Caraiman, los trabajos se centraron también en el estudio conjunto. Con el fin de colmar las lagunas existentes, los miembros del grupo de trabajo abordaron el papel de los patriarcados orientales en el primer milenio, la posición del apóstol Pedro en la tradición eclesiástica, así como el derecho de apelación en Oriente y Occidente.²³ En los meses siguientes, el comité editorial trabajó en los cambios finales y envió la versión definitiva del estudio a todos los miembros para su revisión final.

El 18 de octubre de 2018, el Círculo Ireneo debatió por última vez el texto en su 15ª reunión anual, que tuvo lugar en la Mariatrost Bildungshaus de la diócesis católica de Graz-Seckau, y luego lo aprobó por unanimidad.²⁴ Por primera vez, la reunión fue copresidida por el obispo Gerhard Feige y el nuevo copresidente ortodoxo, el metropolitano rumano Serafim Joantă de Alemania, Europa Central y del Norte, que había tomado el relevo del arzobispo Job porque éste había sido nombrado entretanto copresidente de la comisión oficial de diálogo. El 18 de octubre por la tarde se presentó públicamente el estudio en un

²² Véase el comunicado sobre el encuentro de Taizé: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2016_Taiz%C3%A9_DT.pdf>, [12-XI-2018].

²³ Véase el comunicado sobre la reunión en el Monasterio de Caraiman: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2017_Caraiman_DT.pdf>, [12-XI-2018].

²⁴ Véase el comunicado sobre la reunión de Graz: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_Graz_DT.pdf>, [12-XI-2018].

acto en la Meerscheinschlössl de Graz, organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Graz en colaboración con la sección de Graz de la Fundación PRO ORIENTE.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL ESTUDIO CONJUNTO

En cuanto al contenido, el presente estudio trata de la relación entre primacía y sinodalidad en la Iglesia. El documento del Círculo de Ireneo aborda, pues, el mismo tema que también figura en el orden del día de la comisión oficial de diálogo internacional. Según la convicción de los miembros del Círculo Ireneo, el primado y la sinodalidad sólo cumplen su cometido cuando están “al servicio de la comunidad”, como reza el título del estudio conjunto.²⁵ El subtítulo formula la pretensión de “repensar” la relación entre primacía y sinodalidad. ¿Qué hay de nuevo en este estudio? En primer lugar, en el hecho de que la primacía y la sinodalidad no se consideran de forma puramente histórica ni se reflexiona sobre ellas de forma puramente sistemática en este texto, sino que ambas se vinculan a partir de reflexiones hermenéuticas.

Por tanto, las “reflexiones hermenéuticas” constituyen también la primera parte principal del documento. Tras unas reflexiones fundamentales sobre la importancia de la hermenéutica para el diálogo ecuménico, siguen unas observaciones sobre la hermenéutica del lenguaje teológico, los dogmas y los cánones. Por último, el capítulo hermenéutico trata de la influencia de los factores no teológicos y del significado de la historia para la teología. En el curso de sus discusiones, los miembros del Círculo de Ireneo se hicieron cada vez más conscientes de que la reflexión autocrítica sobre sus respectivas interpretaciones de la historia y las conclusiones sistemáticas extraídas de ellas es la clave para un entendimiento mutuo más profundo. Por ello, el capítulo sobre la hermenéutica tiene una importancia fundamental para todo el texto. Es probablemente la parte más innovadora del

²⁵ El texto original en inglés del documento está disponible en Internet en: <http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_graz_serving_communion.pdf>, [12-XI-2018].

estudio conjunto porque no ha habido nada comparable formulado conjuntamente por teólogos ortodoxos y católicos.

El segundo y más largo capítulo principal del documento contiene "observaciones históricas" sobre el desarrollo de la relación entre primacía y sinodalidad. El título es deliberadamente cauto: El Círculo de Ireneo no pretende presentar perspectivas totalmente nuevas de la historia, pero resume importantes resultados de la investigación histórica de las últimas décadas y deriva de ellos "observaciones" sobre la comprensión del primado y la sinodalidad, que en algunos puntos difieren de las opiniones preconcebidas y los prejuicios generalizados. Esto se aplica tanto a la época de la Iglesia primitiva, cuando el primado y la sinodalidad estaban "en tensión creativa el uno con el otro" (§ 7), como a los siglos siguientes, que llevaron a la ruptura entre el Oriente griego y el Occidente latino como "resultado de un largo proceso de alienación mutua" (§ 8). A partir del siglo XVI, se produjo la "aparición de identidades confesionales" (§ 9) y una "eclesiología exclusivista", a partir de la cual tanto católicos como ortodoxos se preguntaron "si una comunidad cismática podía servir de instrumento de salvación" (§ 9.10).

El siglo XIX, caracterizado en el estudio como una época de "egocentrismo eclesiológico", supuso un reto particular para la descripción común de la historia. En la Iglesia Católica, los nuevos desafíos en las esferas eclesiástica, política e intelectual llevaron a centrar la atención en el oficio papal, que finalmente culminó con las definiciones del Concilio Vaticano I sobre la infalibilidad y la primacía jurisdiccional del Papa. El estudio del Círculo Ireneo ofrece una sólida interpretación de las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano I, basada en un estudio compartido de las fuentes, que deja claro que los Padres del Concilio no pretendían hacer del Papa "un monarca absoluto" (§ 10.7) y que la posterior "interpretación maximalista" no se corresponde con las definiciones del Concilio (§ 10.10). Además, el estudio recuerda que en el siglo XIX también se produjeron cambios significativos por parte de los ortodoxos a través de la confrontación con la Ilustración y la aparición de iglesias nacionales autocéfalas, que repercuten en el diálogo ortodoxo-católico hasta nuestros días.

El capítulo histórico del estudio conjunto concluye con observaciones sobre el "renacimiento eclesiológico" en los siglos XX y XXI,

vinculado al desarrollo de la eclesiología eucarística por parte de los ortodoxos y al redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, así como al movimiento litúrgico en la Iglesia católica. El Concilio Vaticano II abrió la puerta al diálogo ecuménico y fue acogido por los teólogos ortodoxos "como un paso positivo hacia la conciliación" (§ 11.14). Por parte de los ortodoxos, el proceso preparatorio del Concilio pan-ortodoxo atestigua el "serio esfuerzo por ejercer la sinodalidad en la teoría y en la práctica" (§ 11.6). El hecho de que esto no se lograra de la manera deseada con el Concilio de Creta, así como la constatación de las dificultades en cuanto a un fortalecimiento de la sinodalidad en la Iglesia católica en el pontificado del papa Francisco, lleva al Círculo Ireneo al final del capítulo histórico a afirmar: "Así pues, ortodoxos y católicos se enfrentan juntos al reto de combinar el primado y la sinodalidad, y sería útil y productivo que ambas Iglesias abordaran juntas estas cuestiones para encontrar una solución mutuamente aceptable" (§ 11.15).

La tercera parte principal del documento contiene "reflexiones sistemáticas" sobre el tema. Partiendo de una descripción común de la comprensión de la "comunidad" (*koinonía/communio*), el texto describe en primer lugar la comprensión de la autoridad en la iglesia, que debe estar siempre al servicio de la comunidad, independientemente de que se ejerza de forma primitiva o sinodal. La comprensión teológica de la primacía y la sinodalidad se refleja en otras dos secciones, antes de que el Círculo Ireneo concluya subrayando la interdependencia de la primacía y la sinodalidad en el servicio a la comunidad. Los miembros del grupo de trabajo subrayan la "igual originalidad" y la "complementariedad" de los principios primario y sinodal en la Iglesia (§ 16) y están convencidos de que "no se puede entender el primado sin la sinodalidad ni tratar la sinodalidad e ignorar el primado" (§ 16.3).

La conclusión final resume de nuevo las líneas de pensamiento más importantes y formula una "visión de futuro" en la que los miembros del Círculo Ireneo abogan por "superar ciertas posiciones del pasado e integrar los elementos esenciales que se han conservado en ambas tradiciones en una comprensión común del primado" (§ 17.8). Al hacerlo, se muestran convencidos de que "una simple vuelta al pasado no es una solución ni para los ortodoxos ni para los católicos" (§ 17.10). Más bien, lo que se necesita es "una solución común acepta-

ble para ambas iglesias” que “responda a las necesidades del siglo XXI” y “aproveche los puntos fuertes de ambas partes” (§ 17.12). Esta solución, concluye el estudio, no puede encontrarse sólo en el diálogo entre los teólogos académicos, sino que debe implicar también a los obispos y sacerdotes y, no menos importante, a todos los fieles.

Los miembros del Círculo Ireneo esperan, por tanto, una amplia recepción de su estudio, no sólo en la teología académica, sino también en el diálogo ortodoxo-católico a nivel internacional, nacional y regional. En un estudio recientemente publicado sobre sus actividades hasta la fecha, el Grupo de Estudios Ireneos se describe como “un cierto grupo de reflexión para el diálogo católico-ortodoxo a nivel internacional”.²⁶ Si quiere estar a la altura de esta pretensión, tendrá que seguir tratando las cuestiones más profundas que siguen afectando al diálogo ortodoxo-católico hasta el día de hoy por la espalda y no por el frente. La Comisión de Diálogo Internacional se encuentra actualmente en transición hacia una nueva fase de diálogo tras la adopción de los documentos de Rávena (2007) y Chieti (2016). Debido a la escalada de la disputa entre los Patriarcados de Constantinopla y Moscú sobre las estructuras eclesiológicas en Ucrania en otoño de 2018, el diálogo ortodoxo-católico también amenaza con entrar en crisis una vez más. El Círculo Ireneo se fundó hace 15 años debido a la crisis del diálogo ortodoxo-católico. Parece que su existencia sigue siendo significativa y necesaria para hacer avanzar este diálogo con la mayor independencia posible de los acontecimientos político-eclesiológicos actuales.

²⁶ R. KISIĆ, “Gemeinsamer Orthodox-Katholischer Arbeitskreis St. Irenäus”, en M. Hastetter y S. Bortnyk (ed.), *Mosaik der Ökumene. Rezeptionsimpulse zum orthodox-katholischen Dialog*, (Forum Ökumene 2), Herder, Friburgo i.Br. 2018, 110-129, aquí 128.

I INTRODUCCIÓN

Por más de una década la relación entre primacía y sinodalidad ha sido el foco del diálogo teológico entre católicos y ortodoxos. Desde el lanzamiento del documento “Consecuencias eclesiales y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia: Comunión eclesial, Conciliaridad y Autoridad” (Rávena 2007), de la Comisión Conjunta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica romana, las discusiones eclesiológicas entre teólogos católicos y ortodoxos han girado alrededor de cómo la primacía y la sinodalidad –como términos correlativos– funcionan en diferentes niveles, es decir, local, regional y universalmente. El documento más reciente de la comisión, “Sinodalidad y Primacía durante el Primer Milenio: Hacia una comprensión común en servicio de la unidad de la Iglesia” (Chieti 2016), reconsideró algunos de estos aspectos; sin embargo, esto sólo es un paso en dirección al entendimiento común de la relación entre primacía y sinodalidad.

No obstante, la cuestión concerniente a la relación entre primacía y sinodalidad no es nueva. Durante los intercambios teológicos y eclesiológicos del primer milenio se reflexionó en cierto grado sobre ella, y en el segundo milenio influyó en las discusiones entre teólogos occidentales y orientales, caracterizadas a menudo por polémicas. Desde su separación, católicos y ortodoxos han desarrollado diferentes formas de ejercer autoridad, tanto individual como colegiadamente. Esto llevó a abordajes unilaterales en la enseñanza y práctica en ambos lados. Aún así la relación entre la comunidad de obispos y su primado no es estática. Las diversas formas de ejercer la primacía en la Iglesia católica después del Vaticano I (1869-1870) muestran que la misma

idea de primacía puede realizarse de diferentes maneras, mientras que en la Iglesia ortodoxa la cooperación del primero en jerarquía con los obispos locales es mucho más homogénea. Además, el diálogo entre nuestras Iglesias se ha enfocado hasta ahora en la primacía y la sinodalidad como categorías utilizadas principalmente para la jerarquía eclesiástica. Pero es imperativo reflexionar sobre ellas dentro del amplio marco del pueblo de Dios y sus múltiples carismas.

Repensar la relación entre primacía y sinodalidad es por lo tanto no sólo una tarea del diálogo ortodoxo-católico sino también un desafío para los debates al interior de la Iglesia. Así lo demuestran los Sínodos de Obispos Católicos en Roma (2015 y 2016) y el Concilio Ortodoxo de Creta (2016). Sobre este trasfondo el Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo presenta este estudio, con la esperanza de que genere nuevos impulsos para repensar la relación entre primacía y sinodalidad.

CÓMO SE ENTIENDE EL GRUPO IRENEO Y CUÁLES SON SUS OBJETIVOS

El Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo fue fundado en 2004 en Paderborn (Alemania), en un tiempo en el que el diálogo oficial internacional entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa estaba experimentando dificultades. El grupo comprende trece teólogos ortodoxos y trece teólogos católicos de varios países; actualmente de Argentina, Austria, Bulgaria, Francia, Alemania, Grecia, Italia, Líbano, Malta, Países Bajos, Rumanía, Rusia, Serbia, Ucrania, Reino Unido y Estados Unidos. Los miembros del Grupo de Trabajo no son nombrados como delegados de sus Iglesias, sino que son invitados en base a sus competencias teológicas. El Grupo Ireneo no es por lo tanto una comisión oficial de diálogo sino un grupo extraoficial de trabajo de expertos, que se reúnen con la intención de apoyar el diálogo ortodoxo-católico a nivel internacional.

Como grupo internacional con una amplia diversidad lingüística y cultural, los miembros del Grupo Ireneo consideran que es su tarea investigar las diferencias existentes en cuanto a mentalidad y prácticas eclesiales, así como en la manera de pensar y hacer teología. Tratan de comprender los problemas de actualidad y ver de qué modo las

dos Iglesias pueden enriquecerse mutuamente en un “intercambio de dones”.²⁷ Los miembros aspiran a promover de este modo una comprensión mutua en sus respectivas Iglesias, y se acometen a comprometerse personalmente en este esfuerzo.

EL MÉTODO DE NUESTRO ESTUDIO COMÚN

El presente documento es el fruto de un esfuerzo común llevado a cabo por miembros del Grupo Ireneo a través de los años. Este trabajo es principalmente una investigación sobre una amplia serie de cuestiones hermenéuticas, históricas, y sistemáticas en forma de presentaciones, respuestas, y la formulación de tesis comunes. Estamos convencidos de que las cuestiones todavía irresueltas entre las Iglesias católica y ortodoxa sólo pueden superarse mediante una interacción entre hermenéutica, historia y teología sistemática. En esto somos conscientes de que nuestro estudio tenía que ser limitado, especialmente en la parte histórica.

Este documento presenta consideraciones de acuerdo con esta triple matriz a través de dieciséis declaraciones comunes. Cada una está acompañada por comentarios que tienen como objetivo ilustrar las inquietudes principales con ayuda de ejemplos, así como explicar términos, identificar desarrollos y formular preguntas abiertas. El presente documento está inspirado en el esfuerzo para ofrecer un enfoque común a la relación entre primacía y sinodalidad, y proporcionar una descripción común considerando las divergencias.

²⁷ *Lumen Gentium* 13; JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, § 28.

II REFLEXIONES HERMENÉUTICAS

1. EL SIGNIFICADO DE LA HERMENÉUTICA PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Declaración conjunta: El desarrollo de la hermenéutica ha puesto en primer plano la historicidad y la inserción sociocultural de los conceptos como un desafío permanente para la teología. Cada discurso tiene un marco histórico y está condicionado por factores sociales y culturales. Por lo tanto, cada diálogo teológico debe tener en cuenta las diferencias lingüísticas, las formas de pensar y los énfasis específicos de cada tradición. En nuestro esfuerzo para acrecentar el entendimiento mutuo, necesitamos situar expresiones del pasado en su contexto histórico para evitar leerlos anacrónicamente. De esta manera podemos acercarnos a entender las declaraciones tal y como fueron concebidas, y podemos reconocer el valor perdurable que hay en ellas. Esto requiere un replanteamiento constante de las diferentes tradiciones que, a su vez, expresan la riqueza de la fe y no son necesariamente mutuamente excluyentes.

- 1.1 La hermenéutica refiere a la interpretación. El cristianismo puede ser descrito como inevitablemente hermenéutico en la medida en que presupone una adecuada interpretación de los textos bíblicos (cf. Rom 7,6 y 2Pe 3,16) así como también los símbolos de la fe, los escritos patrísticos y otras expresiones de la fe cristiana. En particular, el estudio crítico de la Biblia ha puesto a prueba a las aproximaciones tradicionales a la Escritura y ha abierto nuevos horizontes para ortodoxos y católicos por igual.
- 1.2 Tanto los ortodoxos como los católicos creen que la Sagrada Escritura debe ser interpretada en la Tradición, que sirve por

lo tanto como clave hermenéutica. Esta aproximación hermenéutica se concreta en la liturgia, la vida espiritual y la *diakonia*. La dimensión hermenéutica de nuestro diálogo implica el esfuerzo de interpretar juntos las múltiples expresiones de la Tradición. A su vez, estamos convencidos de que la comprensión de lo que es la Tradición depende de la comprensión mutua de cómo nuestro interlocutor aborda sus variados componentes.

- 1.3** La objetividad completa es inalcanzable, dado que cualquier interpretación está condicionada históricamente. Sin embargo, un espíritu crítico puede revelar prejuicios y resentimientos reprimidos que generen interpretaciones inadecuadas. Por ejemplo, la reflexión hermenéutica sobre el paso en el siglo XX de una eclesiología jerárquica y exclusivista a una eclesiología de comunión (véanse los capítulos 11 y 12) facilita detectar y evitar anacronismos en la lectura de las controversias del pasado, así como identificar en ellas factores no teológicos.
- 1.4** El concepto de recepción es fundamental para el diálogo ecuménico. La recepción debería tener en cuenta el principio de que tanto la totalidad como las partes se interpretan la una a la otra recíprocamente. Es importante, por lo tanto, que las declaraciones del Vaticano I sobre primacía e infalibilidad –que aún representan un escollo en el diálogo ortodoxo-católico– se integren al conjunto de la eclesiología y de la tradición de la Iglesia católica, particularmente a la luz del Vaticano II (cf. §§ 11.10-11.11). Del lado ortodoxo ha sido ampliamente aceptado hoy en día que la eclesiología eucarística es útil para entender la eclesiología de la Iglesia temprana.
- 1.5** La cuestión sobre cómo vivimos hoy nuestras respectivas identidades pide mayor análisis, ya que éstas han variado considerablemente y a veces se han visto muy empañadas en el curso de la historia. Aquí también debemos tener en cuenta la imagen que tenemos el uno del otro y si esa imagen se corresponde con la que nuestras contrapartes en el diálogo tienen de sí mismos.

2. HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

Declaración conjunta: En el diálogo usamos a menudo términos que tienen diferentes significados en nuestras respectivas tradiciones. Con el curso del tiempo el significado de esos términos ha cambiado y por lo general ellos tienen múltiples niveles de interpretación; frecuentemente son interpretados de manera diferente por los destinatarios. Por consiguiente, el diálogo entre ortodoxos y católicos requiere claridad suficiente sobre lo que se quiere decir con ciertos términos. Asimismo, cuando los términos se traducen a otro idioma, pueden expresar una connotación diferente.

- 2.1 Nuestra reflexión teológica se ha beneficiado con la experiencia del ecumenismo, que ha acercado al diálogo diferentes modos de pensamiento cristiano. A su vez, con el tiempo éstos han avanzado en diferentes direcciones. Tener esto presente facilita la comprensión entre los diferentes modos de pensar teológicos y contribuye a superar los presentes antagonismos o contradicciones, en tanto puedan ser atribuidas a malentendidos y falacias en la manera en que los conceptos son entendidos. Clarificar la forma particular de pensar es una de las tareas más importantes del diálogo ecuménico.
- 2.2 A menudo hay diferencias culturales e históricas detrás de diversas nociones teológicas y su recepción. Las traducciones de nociones griegas al latín y viceversa fueron transposiciones inevitables a otra esfera cultural con prioridades culturales diferentes. Esto llevó a diferentes énfasis, tal como por ejemplo lo demuestran los matices en los términos *mysterion* y *sacramentum* o en los de *protos* y *primus*. El problema de la traducción afecta aún a las lenguas modernas, donde por ejemplo la noción de "infalibilidad" es interpretada en varios idiomas con diferentes connotaciones (p.ej.: "sin pecado" en Rusia, "libre de error" en griego).
- 2.3 En aras de una mejor comprensión debemos tomar conciencia del hecho de que las mismas palabras a veces describen diferentes estados de las cosas. Se deben clarificar nociones usadas por las dos partes pero que señalan diferentes realidades, haya sido en el curso de la historia como en una época en particular. Esto

es especialmente cierto para nociones eclesiales muy conocidas como catolicidad, primacía, sinodalidad, colegialidad y conciliaridad. Por lo tanto la noción de *sobornost* puede entenderse actualmente en el sentido de catolicidad y conciliaridad, pero está fuertemente moldeada por el contexto filosófico y teológico de la Rusia de los siglos XIX y XX. De la misma manera hay que tener cuidado de entender el concepto de primacía en el sentido de centralización o el concepto de sinodalidad en el sentido de descentralización.

- 2.4 Sería particularmente útil elaborar juntos un glosario que defina nociones eclesiológicas claves y que preste atención a los diferentes matices que surgen cuando se expresa un concepto en griego o latín. Como por ejemplo en las expresiones usadas por el Concilio Vaticano I de *potestas inmediata* y *plenitudo potestatis* o los términos griegos *presbeia tēs timēs* y *taxis*.

3. HERMENÉUTICA DE LOS DOGMAS

Declaración conjunta: Una hermenéutica del dogma le presta atención al hecho de que uno debe distinguir entre la fórmula de un dogma ("lo que es dicho") y la declaración pretendida ("lo que es significado"). Si bien los dogmas son declaraciones doctrinales vinculantes de la Iglesia, están históricamente condicionadas en el sentido de que son respuestas a desafíos teológicos o pastorales específicos, en un contexto concreto y en una lengua dada. Por lo tanto las fórmulas dogmáticas son limitadas tanto en lo formal como en su contenido, dado que nunca pueden ser una expresión exhaustiva de aquello de lo que dan testimonio y de lo que intentan interpretar. Esto corresponde a la naturaleza apofática de la teología, la cual solamente puede percibir y articular el misterio y la obra de Dios de una manera aproximada.

- 3.1 La Iglesia nunca ha intentado articular su fe completamente ni en todo detalle. Más bien, los dogmas deben ser entendidos como demarcaciones (*horoi*) que la iglesia sintió que eran necesarias cuando ciertas cuestiones de la fe eran puestas en discusión. El objetivo era proteger mejor el tesoro de la fe resguardado en

su seno. En esta tarea muchos teólogos eran conscientes de que los contenidos de la revelación son incomparablemente más grandes que la comprensión humana y que por lo tanto exceden aquellas nociones que tratan de describirlas. Tal como lo dijo Máximo el Confesor (ca. 580-662), "El gran misterio de la encarnación divina siempre permanece un misterio".²⁸

- 3.2** Las formulaciones dogmáticas siempre presuponen un determinado marco de comprensión y están integradas en un contexto de interpretación. Por eso los dogmas no solamente tienen que ser entendidos literalmente, sino comprendidos en el contexto de la situación en la cual se originaron y en la intención de su mensaje (cf. §§ 10.1-10.9). La aplicación consistente de esta metodología en el diálogo ecuménico ha probado ser extremadamente fructífera y ha demostrado que uno puede estar de acuerdo con el tema en sí, aún usando a veces diferentes nociones. De este modo, las recientes conversaciones entre calcedonianos y no calcedonianos²⁹ han demostrado que las dos partes han usado diferentes términos y conceptos para expresar esencialmente la misma fe cristológica.
- 3.3** Aunque la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica pueden no haber compartido siempre una comprensión común en doctrina, ambas tradiciones distinguen –de modos diferentes– entre dogmas, enseñanzas generalmente aceptadas y opiniones teológicas no vinculantes. Es más, el Vaticano II habla de una "jerarquía de verdades"³⁰ para dar cuenta de la conexión de la doctrina con el fundamento de la fe cristiana. Una idea que se corresponde hasta cierto punto con la visión de algunos teólogos ortodoxos también, tales como Vasilij V. Bolotov (1854-1900). Al profundizar la reflexión común sobre la naturaleza de las declaraciones doctrinales, uno puede aspirar a contribuir en la superación de las dificultades que surgen de la valoración de las doctrinas sostenidas por una tradición.

²⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Capita* XV, 12: PG 90, 1184B.

²⁹ Cf. J. GROS et al. (ed.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Ginebra 2000, 187-199.

³⁰ *Unitatis Redintegratio* 11.

- 3.4** Es la tarea de la hermenéutica de los dogmas el evaluar la articulación y explicación (*anaptixis*)³¹ de la herencia apostólica a través de la historia. Esto se hace teniendo en cuenta el contexto respectivo y discerniendo hasta qué punto esas nuevas formulaciones son expresiones legítimas de la fe tal como están articuladas en las fuentes.
- 3.5** El trabajo de hermenéutica en el depósito de fe de la Iglesia y en expresiones dogmáticas puede llevar a nuevas perspectivas. Estas perspectivas son importantes en la medida en que se vinculan con la salvación de los hombres. Consecuentemente el trabajo hermenéutico sobre dogmas no sólo abarca el nivel teórico, sino que también puede ayudar a evaluar la vida y la práctica de la Iglesia.

4. HERMENÉUTICA DE LOS CÁNONES

Declaración conjunta: los cánones de la Iglesia son frecuentemente eclesiológia aplicada. Como los dogmas, deben ser interpretados en su respectivo contexto. Los católicos y ortodoxos tienen diferentes aproximaciones a la ley canónica y tienen una comprensión diferente sobre la conexión entre ley canónica y la doctrina y práctica eclesiásticas. Consecuentemente es necesario tener discusiones profundas sobre la hermenéutica de los cánones; tanto al interior de cada iglesia así como entre ortodoxos y católicos. La nueva realidad de la Iglesia en el tercer milenio exige mayor reflexión sobre cómo los cánones de la Iglesia primitiva pueden ser aplicados en un mundo globalizado.

- 4.1** Al considerar nuestra división y la posibilidad de superarla, tendríamos que tener en cuenta la dimensión canónica. La ley canónica tiene una influencia más fuerte sobre la vida de la Iglesia que el dogma. Sin embargo, incluso en el primer milenio

³¹ En el concilio constantinopolitano de 1351 Palamas describió su enseñanza como una "explicación" o "desarrollo" (ἀνάπτυξις) de las enseñanzas del Sexto Concilio Ecuménico sobre las dos energías y las dos voluntades de Cristo: cf. A. MELLONI et al. (ed.), *The Great Councils of the Orthodox Churches*, Turnhout 2016 (CCCGOD IV.1), 183. Véase además J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, París 1959, 142.

el ideal canónico no siempre se correspondió con la realidad histórica. Así, los obispos eran transferidos de una ciudad a otra a pesar del canon 15 de Nicea I. En el segundo milenio las Iglesias ortodoxa y católica entendieron y aplicaron cánones de diferentes maneras. Mientras los ortodoxos se limitaron mayormente a hacer comentarios sobre los cánones ya existentes y formularon nuevas regulaciones canónicas solamente a nivel de las Iglesias locales, los católicos desarrollaron un sistema codificado de ley eclesiástica que en parte creció independientemente de la eclesiología.

4.2 Una razón para el extrañamiento de Oriente y Occidente fue la pérdida del marco de una mentalidad común en el abordaje de los cánones. Por ejemplo, el emperador Justiniano II, por medio de los cánones del Segundo Concilio de Trullo (conocido como el *Quinisexto* 691-692) aspiró a –entre otras cosas– alinear la praxis canónica de Roma con la de Constantinopla sin respetar sus antiguas tradiciones. Sin embargo, los así llamados “cánones anti-romanos”³² no estuvieron motivados por una hostilidad hacia Roma sino que buscaban reestablecer el ideal de uniformidad en el imperio. Por otro lado, la Reforma Gregoriana de Roma fue un factor que llevó a una perspectiva crecientemente jurídica de la primacía acenturando sobremanera el rol del obispo de Roma, lo cual era completamente incomprensible para los bizantinos (cf. § 8.4).

4.3 Los cánones en su conjunto tienen un gran peso teológico en la Iglesia ortodoxa. Sin embargo debido a las condiciones históricas cambiantes, éstos –o al menos una parte de ellos– tienden a ser desestimados como irrelevantes en el mundo contemporáneo. Ante la necesidad de aplicar hoy los cánones en la Ortodoxia, uno podría hablar de una “jerarquía de cánones”, no siendo todos los cánones de la misma importancia. Nikolaj Afanas’ev (1893-1966) habló de los mensajes perdurables de aquellos al decir “La verdad dogmática subyacente en los cánones no puede ser cambiada; la aplicación y materialización de un canon

³² Cf. Concilium Quinisextum, can. 13, 36, 55 (por ejemplo). Ver más H. OHME, “Die sogenannten „antirömischen Kanones“ des Concilium Quinisextum”, en G. Nedungatt y M. Featherstone (ed.), *The Council in Trullo Revisited*, Roma 1995, 307-321.

puede ser alterada solamente por la existencia histórica de la Iglesia".³³

- 4.4** Para la Iglesia católica la ley canónica vigente actualmente es el *Codex iuris canonici* de 1983 (para la Iglesia latina) y el *Codex canonum ecclesiarum orientalium* de 1990 (para las Iglesias católicas orientales). Los cánones de los concilios ecuménicos hoy sirven como *fontes*, es decir, fuentes de las cuales abreva el derecho canónico actual. El canon 4 de Nicea I (325) que afirma que tienen que estar presentes al menos tres obispos para la ordenación de un obispo, sigue en vigor.³⁴ Además, algunos cánones antiguos han sido incluidos en la praxis litúrgica actual, como por ejemplo el canon 20 de Nicea I (325) con respecto a la "*gonyklisia*", esto es, que uno no debería arrodillarse durante el tiempo pascual ni los domingos. Esta regla todavía es observada por los católicos de rito bizantino.

5. LA IMPORTANCIA DE LOS FACTORES NO TEOLÓGICOS

***Declaración conjunta:** Las razones para la separación de nuestras Iglesias fueron no solamente teológicas, sino que tuvieron una dimensión política, social, cultural, psicológica, junto con otras. En efecto, los factores políticos y culturales influenciaron fuertemente el desarrollo de las estructuras eclesiásticas de Oriente y Occidente. Por lo tanto, al examinar las causas y consecuencias de los cismas, se debe tener en cuenta el rol de estos factores, que deben ser considerados y evaluados teológicamente. Eso requiere un abordaje multidisciplinar que también tenga en cuenta estos aspectos que tienen escasa relevancia dogmática pero que sin embargo afectan la práctica eclesiástica de las Iglesias. Tales factores contribuyen todavía a las dificultades del diálogo teológico oficial entre nuestras Iglesias.*

- 5.1** La Iglesia es no sólo divina sino también humana. Es por eso que puede ser descrita no sólo en términos teológicos en un

³³ N. AFANAS'EV, "The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?", *SJVSQ* 11 (1967) 54-68, (aquí 62).

³⁴ Cf. CCEO, can. 746.1: "Un obispo debería ser ordenado por tres obispos, excepto en caso de extrema necesidad".

sentido restringido, sino también en términos sociológicos u otros. Más específicamente, en el curso de la historia la Iglesia debió asumir áreas de responsabilidad crecientes que requerían nuevas estructuras organizativas. Como el contexto social y político difería en Occidente y Oriente, surgieron diferentes modelos eclesiológicos que deben ser entendidos como una respuesta a los desafíos de cada época. Sus interpretaciones teológicas y sus determinaciones canónicas vinieron muy a menudo posteriormente y han de ser vistas como explicaciones históricamente limitadas por su tiempo.

- 5.2** No se debe ni idealizar modelos del pasado proyectando estructuras posteriores en tiempos anteriores, ni rechazar totalmente el pasado por considerar que todo en él es irrelevante para el presente, o incluso perjudicial para el progreso. Para lograr ese objetivo pueden ser muy útiles las diversas metodologías desarrolladas por las ciencias humanas, como la sociología, la antropología y la psicología. Asimismo, los factores teológicos y no teológicos deben estar correlacionados de forma equilibrada y se deben evitar visiones parciales. Al hacerlo, en el trabajo académico no debe indebidamente predominar la propia perspectiva confesional sobre la historia de la Iglesia y sus doctrinas (cf. § 6.3).
- 5.3** En el diálogo ortodoxo-católico hay una fuerte tendencia a idealizar el primer milenio. Sin embargo, en los 506 años entre 337 y 843 hubo 217 años de cisma entre Roma y Constantinopla,³⁵ por lo cual no se puede hablar con simpleza de una Iglesia "indivisa" del primer milenio. De todos modos la experiencia del primer milenio puede resultar altamente inspiradora para reestablecer la comunión entre nuestras Iglesias (cf. capítulo 7).
- 5.4** Aunque de diferentes maneras y en diferente medida, las Iglesias tanto de Oriente como de Occidente se enfrentaron a menudo con la tentación de mezclar el liderazgo eclesiástico con el poder secular y sus instituciones. A veces, el Estado imponía modelos a la Iglesia (cf. §§ 9.8 y 10.2). Desafíos tales como el ejercicio del poder mundano, la tendencia de centralizar o descentralizar,

³⁵ Cf. Y. CONGAR, *After Nine Hundred Years*, Nueva York 1959, 3.

así como el fuerte énfasis en la identidad nacional, se pueden observar tanto en Oriente como en Occidente. Esto ha fortalecido a menudo la autoridad primacial a expensas de las estructuras sinodales. Aunque la sinodalidad pasó a veces a un segundo plano, nunca estuvo completamente ausente de la consciencia de la Iglesia como principio teológico. Las estructuras sinodales de un tipo u otro estuvieron siempre presentes en la vida de la Iglesia.

- 5.5** Las formas primaciales y sinodales han evolucionado con el correr de los siglos. Seguirán y deberían seguir cambiando para adaptarse a los nuevos acontecimientos como la globalización, los cambios geopolíticos, y nuevas estructuras políticas, sin amoldarse al espíritu de este mundo (cf. Rom 12,2).

6. LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA PARA LA TEOLOGÍA

***Declaración conjunta:** La fe cristiana es inconcebible sin referencias a la historia porque la revelación de Dios en Jesús Cristo tuvo lugar en un momento histórico específico. Como Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios tiene una historia humana. La acción salvífica de Dios hacia los seres humanos no ocurre fuera del tiempo y el espacio sino en medio de la historia humana. Por lo tanto, la autocomprensión, teología y predicación de la Iglesia también están marcadas por la historia. Se requiere investigar en la historia de la Iglesia para apreciar mejor el rol de los factores históricos, sociales y culturales en el desarrollo de la teología, especialmente donde hay temas divisivos. La investigación y la presentación comunes de la historia que resultan de este requerimiento pueden ofrecer un marco de trabajo para comprender cuestiones teológicas controvertidas.*

- 6.1** La historia de la Iglesia se ocupa de las tendencias tanto generales como particulares del cristianismo. Esto implica indagar en la vida de la Iglesia en sus dimensiones dogmática, simbólica (Credo), litúrgica, canónica, espiritual y ética. Asimismo, la historia de la Iglesia hace uso de muchos de los mismos métodos y fuentes que emplean otras disciplinas históricas, generalmente en intercambio estrecho con ellas.

- 6.2** Como disciplina, la historia de la Iglesia tiene un considerable sentido teológico. Plantea preguntas sobre la tradición, continuidad y cambio en la Iglesia, sus estructuras y teología. Y facilita una elaboración crítica de la memoria eclesial. La investigación histórica también puede ayudar a trazar una línea entre los casos en que los cristianos permanecieron fieles al Evangelio y aquellos en los que –consciente o inconscientemente– lo falsificaron. La historia de la Iglesia hace por lo tanto una contribución indispensable para una eclesiología responsable.
- 6.3** La investigación en la historia de la Iglesia no debería sucumbir a la tentación de justificar la historia de la propia confesión o nación; más bien debería ocuparse de hacer un estudio crítico de la propia tradición y de las otras tradiciones de acuerdo a sus propias autopercepciones. En vez de continuar con ciertos sesgos y prejuicios, se espera que los teólogos estudien en qué consisten realmente las enseñanzas y prácticas del interlocutor para fomentar un diálogo auténtico en un espíritu de amor y verdad.
- 6.4** La investigación hermenéutica equilibrada de la historia de la Iglesia y la teología ha aportado recientemente una visión más matizada de las cuestiones controvertidas que dividen a las Iglesias. Ejemplos concretos de esto incluyen: el trabajo sobre las controversias cristológicas en las decisiones de los Concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451), (cf. § 3.2), el acuerdo de 1999 entre católicos y luteranos sobre los principios básicos de la doctrina de la justificación;³⁶ o la presentación conjunta de la historia de la Reforma en el documento de 2013 de la Comisión internacional de diálogo católico-luterano.³⁷ Estos ejemplos muestran que es posible *describir* la historia más allá de las divisiones confesionales.
- 6.5** Una descripción conjunta de la historia –como pretende este estudio– es esencial para la sanación de las memorias. Para los miembros del Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo, tal esfuerzo es un prerrequisito indispensable para la restauración de la plena comunión entre sus Iglesias.

³⁶ Cf. *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Grand Rapids–Cambridge 2000.

³⁷ Cf. *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Leipzig–Paderborn 2013.

III

OBSERVACIONES HISTÓRICAS

7. PERÍODO DE LA IGLESIA PRIMITIVA (SIGLOS I-VIII)

Declaración conjunta: En el período anterior al Primer Concilio de Nicea (325) hubo un desarrollo de las estructuras eclesiales que incluyeron el monepiscopado, una jerarquía de tres niveles, y los concilios locales, como también la aceptación del canon de la Sagrada Escritura. Por esta razón el período pre-niceno tiene una importancia preeminente para la eclesiología hasta hoy. Las cuestiones controvertidas de ese tiempo (por ejemplo, la fecha de la Pascua, el re-bautismo de los herejes y cismáticos) y los intentos de solucionarlos pueden darnos todavía pistas sobre cómo abordar las diferencias en la Iglesia. En la época de los concilios ecuménicos (siglos IV al VIII) la Iglesia se transforma en una Iglesia imperial, definida hasta cierto punto en función de las estructuras civiles. Esto tuvo un impacto en el proceso de toma de decisiones en el ámbito de la Iglesia. El emperador tenía un rol crucial en la convocatoria de concilios ecuménicos y en la implementación de sus decisiones. Por regla general, el obispo de la capital de la provincia presidía en la provincia el sínodo episcopal, así como en la elección de los obispos y su ordenación. En ese período los cinco antiguos patriarcados – que se llamaría la “pentarquía”– tendrían un rol significativo, sobre todo en Oriente. El obispo de Roma tenía una función importante pero sus prerrogativas fueron interpretadas de diferente modo en Oriente y Occidente. A lo largo de este período la primacía y la sinodalidad se mantuvieron en una tensión creativa entre sí. Aunque Oriente y Occidente las entendieron de diferentes maneras, la mutua relación entre primacía y sinodalidad prueba ser, no obstante, un modelo viable que puede inspirarnos en el camino a la restauración de la unidad de la Iglesia.

- 7.1** En los primeros siglos del cristianismo emerge un número de diferentes formas de primacía o “encabezamiento” en las Iglesias locales y regionales. Éstas incluyen la primacía de un único obispo en la Iglesia local –generalmente una ciudad con su área circundante– que fue ampliamente aceptada para mediados del siglo III; la primacía del obispo de una ciudad metropolitana (capital) entre los obispos de una provincia particular; y, posteriormente, la primacía del obispo de un gran centro urbano (Roma, Alejandría, Antioquía, Constantinopla y por un tiempo otras ciudades como Cartago, Tesalónica, Milán y Ravena) entre las Iglesias de una “diócesis” política o región imperial (desde el tiempo de las reformas de Diocleciano). Algunas de éstas (incluyendo a Jerusalén como centro de peregrinación) llegaron a ser llamadas “Patriarcados” en un proceso que comenzó hacia mediados del siglo V (cf. § 7.8). Esta primacía metropolitana y patriarcal se ejerció a través de la presidencia de sínodos locales y regionales, como también en la ordenación de obispos locales o metropolitanos y en la actuación como última instancia de apelación en los casos que involucraban obispos y que ya se habían tratado localmente.
- 7.2** La fama de Roma como lugar donde Pedro y Pablo habían enseñado, sufrieron el martirio y tuvieron sus tumbas, dio desde el principio un prestigio inigualable a la ciudad, sin negar que los dos apóstoles fueron allí porque Roma era la capital del Imperio. Ignacio de Antioquía describió a la Iglesia de Roma como la que “preside en el amor” (*prokathēmenē tēs agapēs*). La primera carta de Clemente a los corintios, que se leía cada año en la Liturgia dominical de Corinto, ilustra el prestigio de Roma por el testimonio de Dionisio (ca. 170), su obispo.³⁸ Para el final del siglo II el status de Roma había crecido a tal punto que se requirió de todas las habilidades de mediación de Polícrates de Éfeso e Ireneo de Lyon para evitar el intento del obispo Víctor de excomulgar a los cuartodecimanos por celebrar la Pascua apartados del resto. Una inscripción no posterior a 216 en la tumba de Abercio, obispo de Hierápolis en Frigia, dice “el casto pastor [...]

³⁸ Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* IV, 23,11.

me envió a Roma, para contemplar un reino y ver a una reina con vestido de oro y sandalias de oro".³⁹ Cipriano (d. 258) acuñó la expresión para Roma, como la Iglesia "de la cual todo el sacerdocio toma su origen"⁴⁰ y la *cathedra Petri*,⁴¹ en la cual, sin embargo, se sientan todos los obispos, sacando a relucir la interdependencia del obispo romano y los otros obispos como un colegio. Los cánones de Sárdica (343) aseguraban a los obispos el derecho a apelar a Roma (cf. § 7.3). La idea *Roma locuta, causa finita*, atribuida a Agustín (d. 430),⁴² no fue seguida por los obispos de Cartago en el caso del presbítero Apiarius, condenado dos veces por ellos, dos veces absuelto por Roma, hasta que fue definitivamente condenado por Cartago (418), que prohibió a un simple sacerdote apelar a Roma bajo pena de excomunión. El mayor aprecio por Roma viene del más grande teólogo bizantino del siglo VII, Máximo el Confesor, quien en el contexto de la controversia monotelita llamó a la "santísima Iglesia de los romanos" no solamente la primera entre todas las Iglesias, disponiendo del poder de atar y desatar,⁴³ sino que también afirmó que todos los cristianos deberían mirar a esta Iglesia como el "sol de luz eterna".⁴⁴

7.3 Uno de los intentos más importantes y controvertidos del siglo IV para celebrar un nuevo concilio universal fue el Concilio de Sárdica (o Sérdica, hoy Sofía), convocado por el Emperador Constancio II en 343 con la esperanza de sanar la creciente brecha en torno a la recepción del credo de Nicea. Temiendo ser dominados por los obispos occidentales de habla latina, que tenían la intención de rehabilitar al exiliado Atanasio, los obispos griegos rechazaron reunirse en un concilio general y, en su lugar, se trasladaron a Filipópolis en Tracia (hoy Plovdiv). El

³⁹ Cf. J. QUASTEN, *Patrology, I: The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht–Bruselas 1950, 172.

⁴⁰ CIPRIANO, *Ep.* 59, 14.1.

⁴¹ CIPRIANO, *De unitate ecclesiae catholicae* 4.

⁴² Cf. AUGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 131,10.

⁴³ Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica* 12: PG 91, 144C.

⁴⁴ MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica* 11: PG 91, 137D.

concilio occidental estableció un conjunto de cánones concernientes a la estructura y disciplina eclesiásticas. El canon 3 de la compilación griega afirmó el derecho de cualquier obispo que hubiera sido depuesto por su sínodo provincial, a apelar al obispo de Roma, que podía ordenar que se llevara a cabo un nuevo juicio. Aunque el Concilio de Sárdica no fue reconocido inicialmente en Oriente, el canon 3 fue posteriormente retomado por el canon 2 del Segundo Concilio de Trullo o Quinisexto (691-692), considerado por los ortodoxos como una continuación de los concilios ecuménicos V y VI. Por medio de la recepción del Quinisexto, los cánones de Sárdica se convirtieron en una parte integral del corpus canónico de la Iglesia ortodoxa. De hecho, durante el primer milenio hubo repetidas instancias de apelación al obispo de Roma en cuestiones dogmáticas y prácticas, tal como en los casos de Juan Crisóstomo († 407), Cirilo de Alejandría († 444) y Teodoro Estudita († 826). En el segundo milenio el renombrado canonista bizantino Teodoro Balsamón (ca. 1120-1198) reconoció en su comentario al canon 3 de Sárdica el derecho a apelar al Papa romano, aplicando sin embargo este derecho al Patriarca de Constantinopla.⁴⁵

- 7.4** En años recientes varios teólogos ortodoxos y católicos han señalado al *Canon apostólico 34* como un modelo para la compleja interacción del liderazgo primacial y colegiado, que caracteriza el ejercicio de la autoridad eclesiástica en su máxima expresión. Este documento forma parte de una colección amplia de reglas litúrgicas y disciplinarias de la Iglesia de Antioquía, que data del siglo IV y son obra de un autor o de varios autores desconocidos (ca. 300). Fueron documentados en varias lenguas orientales (siríaco, copto, etíope y árabe). Asimismo, ganaron autoridad en Occidente debido al hecho de que Dionisio el Exiguo († antes de 556) los incluyó en su colección de cánones. El Canon 34, probablemente escrito por los compiladores de las *Constituciones Apostólicas*, de las cuales los 80 *Cánones apostólicos* forman la sección final, representa la preocupación generalizada por el equilibrio en el liderazgo episcopal que

⁴⁵ Cf. PG 137, 1432-1436.

marcó las últimas décadas de la controversia trinitaria del siglo IV. Se establece que “los obispos de cada *ethnos*” –significando presumiblemente cada provincia política– debería reconocer la autoridad de “aquel que tiene el primer lugar entre ellos” –su obispo metropolitano– y debería “no hacer nada importante (*perittos*) sin su consentimiento (*gnome*)”, pero que incluso no debería hacer nada “sin el consentimiento de todos”. El foco central de la tarea del obispo, insiste el canon, debería ser solamente lo pertinente a su Iglesia local (*paroikia*). Hasta hace poco el canon 34 no eran muy citado por los teólogos, como tampoco el resto de los *Cánones apostólicos*. Aparentemente depende del canon 7 de Nicea (325) y del canon 9 del Sínodo de Antioquía de 341; y refleja la preocupación constante de la Iglesia siglo IV en las provincias orientales para evitar la dominación doctrinal y jurisdiccional de autoridades eclesiásticas poderosas, que es el tema subyacente en la polarización teológica de ese siglo.

- 7.5** El rol del obispo de Roma debe ser visto desde las diferentes esferas de influencia en las que hacía efectivas sus decisiones y articulaba la tradición eclesiástica. En el centro de Italia, lógicamente, era el obispo metropolitano de la antigua capital, y convocaba y presidía los sínodos locales. En la *Italia Suburbicaria* (incluyendo el centro y sur de Italia, Córcega y Cerdeña) ejercía autoridad supra metropolitana o, en el lenguaje posterior, autoridad patriarcal. En el siglo IV, especialmente en respuesta a la crisis ariana, la esfera de influencia se extendió gradualmente por todo el territorio imperial occidental de habla latina: al oeste del Rin, al sur del Meno y del Danubio, tan al este como Tesalónica y al norte como Escocia. Allí los obispos de Roma eran ocasionalmente representados en los sínodos regionales, esperaban ser informados de los decretos y se podía apelar a ellos en caso de decisiones locales que fueran objeto de disputa. Desde el tiempo del papa Dámaso (366-384) los obispos de Roma comenzaron a emitir decisiones bajo la forma de rescriptos judiciales, sobre cuestiones doctrinales o disciplinares que habían surgido en varias Iglesias del occidente latino y que se les habían presentado para ser resueltas por ellos.

- 7.6** En las Iglesias orientales la función de los obispos de Roma estaba menos claramente definida, pero creció en importancia durante las grandes controversias doctrinales de los siglos IV y V. En 404 Juan Crisóstomo recurrió al papa Inocencio I, a Venerio de Milán y a Cromacio de Aquilea para que lo apoyaran en sus conflictos con Constantinopla. En la preparación del Concilio de Éfeso (431), Cirilo de Alejandría se aseguró el apoyo del papa Celestino I en su enfrentamiento contra Nestorio de Constantinopla. Flaviano de Constantinopla y Teodoro de Ciro apelaron en términos enérgicos al papa León I en 449 para revocar las decisiones cristológicas y administrativas del sínodo de Éfeso de ese mismo año, sobre la base de su "autoridad apostólica". Los obispos romanos de este período de tensiones perturbadoras entre las Iglesias locales empezaron a ser vistos como defensores prominentes de la tradición apostólica, en virtud de ser obispos de Roma. Un hecho ilustrativo de esto es que el Concilio de Calcedonia (451) aclamó al papa León como la voz de Pedro: "Pedro ha hablado a través de León". Dicho esto, el Concilio también cuidó de recalcar el acuerdo de León con Cirilo: "Pía y verdaderamente enseñó León, así enseñó Cirilo".
- 7.7** El rol significativo del obispo de Roma en la formación de doctrina mediante los escritos de las grandes autoridades como León I o Gregorio Magno no era visto como competencia con la autoridad de los obispos locales y regionales o con los sínodos de la Iglesia de Occidente sino más bien como reafirmación, promulgación y regulación de su trabajo. Tanto León como Gregorio instaban frecuentemente a los metropolitanos de Occidente a que se aseguraran de que los sínodos locales y regionales se reunían regularmente y seguían los procedimientos canónicos. Gregorio celebró un sínodo de obispos de la *Italia Suburbicaria* (cf. § 7.5) en Roma cada cinco años. Ambos vieron el propósito de los sínodos locales y regionales como instancias para emitir juicios autoritativos en asuntos disciplinarios y doctrinales. Sus propias funciones eran las de ser informados de esas decisiones, confirmarlas, e intervenir solamente en caso de que las autoridades locales no llegaran a una solución clara.

León –que se identificaba fuertemente con Pedro⁴⁶– consideraba que su propio papel era, sobre todo, el de proclamar con claridad la fe y la práctica apostólica que había sido aceptada en todas las Iglesias desde los tiempos de los apóstoles. Durante las crisis era la tarea de los concilios regionales y ecuménicos el *definir* esa fe explícitamente; la función del Papa era “aclarar lo que sabes y predicar lo que crees”.⁴⁷ Tal como León le escribió a los obispos reunidos en un sínodo local en Calcedonia en 453, “¿Puede su santidad reconocer que yo soy, con la ayuda de Dios, el guardián de la fe católica y de la legislación de nuestros ancestros?”⁴⁸ Su tarea no era expresar sus propias creencias sino asegurar la fe apostólica.

7.8 El Oriente abordó desde una etapa temprana la cuestión de la primacía eclesial a través del prisma de la relación entre las grandes sedes. A Roma se le otorgó consistentemente la precedencia por delante de sedes como Alejandría y Antioquía, pero en Oriente no se la consideraba principalmente como poseedora de una forma especial de autoridad en toda materia. Los cánones de Nicea toman como norma la provincia, encabezada por el obispo de la ciudad principal, pero reconocen y aprueban el hecho de que las sedes de Roma, Alejandría y Antioquía hayan acumulado autoridad y prerrogativas adicionales. Nicea también concede a Jerusalén, de nuevo sobre la base de la costumbre, un lugar de honor después de estas grandes sedes. Roma y Alejandría son generalmente reconocidas como sedes principales de Occidente y Oriente respectivamente –por ejemplo, en el decreto *Cunctos populos* de Teodosio (380)–. Pero se produjo un gran cambio con el establecimiento de Constantinopla como Nueva Roma, la capital del incipiente imperio cristiano. El Segundo Concilio Ecuménico (381) elevó a Constantinopla al lugar siguiente después de Roma por motivos políticos, una elevación irritante y resistida por Roma y Alejandría.

⁴⁶ Cf. p.ej. LEÓN I, *Ep.* 156: *Pope Leo the Great, Letters*, E. Hunt (tr.), Washington DC 1986, 243.

⁴⁷ LEÓN I, *Ep.* 165.1, to the Emperor Leo: *Pope Leo the Great, Letters*, E. Hunt (tr.), Washington DC 1986, 263.

⁴⁸ LEÓN I, *Ep.* 114.2: *Pope Leo the Great, Letters*, E. Hunt (tr.), Washington DC 1986, 198; cf. PL 54, 1031-1032.

Calcedonia va más allá al conceder privilegios adicionales a Constantinopla y definir su estatus como igual al de Roma, salvo en la cuestión del rango, de nuevo por motivos políticos. Al substraer Jerusalén a la autoridad de Cesarea Marítima, el sistema de la pentarquía (gobierno de los cinco antiguos patriarcados) queda, en principio, plenamente configurado. La pentarquía se afirma además en la legislación de Justiniano y en el Segundo Concilio de Trullo. Dicho esto, el funcionamiento de este modelo de pentarquía se vio socavado por el cisma calcedoniano, que afectó especialmente a Alejandría y Antioquía. La conquista árabe debilitó aún más la pentarquía, reduciendo drásticamente la capacidad de las sedes de Antioquía, Alejandría y Jerusalén de ofrecer todo contrapeso práctico a Roma y Constantinopla. En el siglo VIII estaba claro que la pentarquía se había convertido en la práctica en una diarquía de Roma y Constantinopla. El cisma ulterior entre Oriente y Occidente fue, en cierta medida, el resultado del surgimiento de Roma y Constantinopla como bloques rivales con diferentes concepciones de la primacía eclesiástica.

- 7.9** Los Padres de la Iglesia nos proporcionan apreciaciones valiosas sobre las cuestiones de la primacía y la sinodalidad. Por ejemplo, Máximo el Confesor sugiere con su ejemplo personal que estos conceptos no son, en principio, excluyentes entre sí cuando se trata de la Iglesia a nivel universal. Animó al papa Martín I a convocar el Concilio de Letrán de 649, que condenó el monotelismo, y desempeñó un papel importante en la configuración de las decisiones del concilio. Además, como padre de las Iglesias Occidental y Oriental, su compromiso demuestra que ninguno de los dos cuerpos eclesiales tiene el monopolio de la verdad en la Iglesia.
- 7.10** En las actas del Concilio de Nicea II (787), en la sexta sesión, encontramos una refutación del Concilio de Hieria (754), que, aunque condenaba la veneración de los iconos, pretendía ser ecuménico: "De nuevo, ¿cómo es este concilio "grande" y "ecuménico", si quienes presidían el resto de las Iglesias no lo aceptaron ni consintieron, sino que más bien lo rechazaron con un anatema? No contó con la colaboración del Papa de los

romanos de ese tiempo y de sus sacerdotes, ni a través de un representante suyo ni mediante una carta encíclica, como es la norma en los concilios. Ni tampoco contó con el consentimiento de los Patriarcas de Oriente, es decir, de Alejandría, de Antioquía y de la Ciudad Santa, ni de sus sacerdotes y obispos".⁴⁹ Se ve que la posición del Papa se distingue claramente de la de los demás patriarcas y que su aprobación de un concilio tiene un peso especial. Retrospectivamente, Constantinopla I (381) fue convocado por el emperador como un concilio regional y alcanzó el estatus ecuménico porque su credo fue posteriormente "recibido" por el Concilio de Calcedonia, mientras que los obispos romanos, primero el papa Hormisdas (m. 523) tras la resolución del cisma acaciano, también aceptaron sus decisiones dogmáticas en 519, pero no, sin embargo, sus cánones, a causa del canon 3 que asigna a Constantinopla una primacía de honor sólo por detrás de Roma. Cuando León I se negó a aprobar Calcedonia a causa del canon 28, que asignaba una amplia autoridad jurisdiccional a Constantinopla, el emperador Marciano le instó, no obstante, a ratificar el concilio en su conjunto, ya que de lo contrario su autoridad se vería comprometida.

- 7.11** Estas observaciones muestran que hasta el siglo VIII no existía una fórmula generalmente aceptada que definiera la relación entre primacía y sinodalidad a nivel universal. Tanto el primado como la sinodalidad en la Iglesia primitiva evolucionaron, reflejando los desafíos de su tiempo. Se ejercieron, pero no se codificaron. No parece que se haya aceptado universalmente un único modelo. Además del hecho de que los siete concilios ecuménicos fueron reconocidos por Roma y los patriarcados orientales, la correlación entre la primacía del obispo romano y la autoridad de un concilio ecuménico quedó sin definir. Para entender cómo se expresó la primacía en los concilios ecuménicos, es necesario considerar el contexto particular de cada caso, incluyendo la autoridad imperial, las disputas doctrinales y las diferencias culturales.

⁴⁹ MANSI 13, 208D-209A; cf. D. SAHAS, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto 1986, 52.

- 7.12** La ausencia de una definición clara de la relación entre la primacía del obispo romano y los concilios ecuménicos no significa que no hubiera una interacción creativa entre la primacía y la sinodalidad. De hecho, fue esta interacción la que a menudo ayudó a las Iglesias a mantenerse fieles al Evangelio. Así, los padres de los concilios ecuménicos -aunque nunca pusieron en tela de juicio el estatus especial de Roma y su obispo- apenas respondieron a las ocasionales voces occidentales que pretendían entender esta primacía de forma maximalista, por lo que proporcionaron un correctivo *a silentio* a estas voces.

8. EL PERÍODO DE EXTRAÑAMIENTO (SIGLOS IX-XV)

***Declaración conjunta:** La ruptura entre el Oriente griego y el Occidente latino fue el resultado de un largo proceso de distanciamiento mutuo que tuvo lugar entre los siglos IX y XV. En primer lugar, esto estuvo determinado culturalmente: mientras que el latín se entendía con dificultad en el helenizado Imperio Romano de Oriente, el griego apenas se entendía en Occidente. En segundo lugar, desde el punto de vista político, la remoción del Ilírico Oriental de la jurisdicción papal y la pérdida de los territorios gobernados por los bizantinos en Italia condujeron a una mayor orientación de los obispos de Roma hacia el Imperio carolingio y a una creciente desconfianza hacia los emperadores bizantinos. En tercer lugar, desde el punto de vista administrativo, el obispo de Roma cada vez más asumió funciones que originalmente se realizaban a nivel regional. En cuarto lugar, desde el punto de vista teológico, la iconoclasia bizantina profundizó la brecha entre Constantinopla y Roma. Además, el Patriarca Focio de Constantinopla (ca. 810-893) consideró la controversia del Filioque como divisora de la Iglesia. El establecimiento de estructuras jerárquicas latinas tras la toma de Jerusalén por los cruzados en 1099 y la conquista de Constantinopla en 1204 hizo que la brecha entre Oriente y Occidente se ampliara aún más. Los esfuerzos por restablecer la unidad, inicialmente entre los latinos y los bizantinos y posteriormente incluyendo a otras Iglesias orientales, no pudieron salvar esta brecha. Aun así, no se puso en duda el estatus de la otra como Iglesia. Más tarde, la condena del conciliarismo en Occidente llevó a muchos teólogos a desconfiar de la sinodalidad por largo tiempo.*

- 8.1** La actitud hostil de varios emperadores bizantinos hacia los iconos y el traspaso de los territorios papales en el sur de Italia y el Ilírico oriental a la jurisdicción del Patriarcado de Constantinopla contribuyeron al redireccionamiento de los papas desde los bizantinos hacia los francos. La coronación de Carlomagno como emperador por León III el día de Navidad del año 800 provocó tensiones políticas entre Constantinopla y Roma. De *facto*, ya no había un imperio sino dos con dos emperadores. La división política entre Roma y Constantinopla fue el preludio de la posterior división eclesial.
- 8.2** Después de Nicea II (787), los teólogos carolingios –aunque sin buscar el apoyo de Roma– iniciaron una polémica con “los griegos” sobre la veneración de los iconos. El malentendido recíproco se vio incrementado por la primera traducción al latín del *Acta synodalia*, que no distinguía adecuadamente entre “adoración” (*latreía*) y “veneración” (*proskýnesis*). Esta última se tradujo erróneamente como “adoración” en lugar de “veneración”. Ya en el año 807 surgió la primera gran disputa sobre el Filioque entre monjes griegos y latinos en Jerusalén. Esto llegó a un punto crítico bajo Focio, que llegó a ser Patriarca de Constantinopla en 858. Sin embargo, no se quemaron todos los puentes. Por ejemplo, las primeras traducciones al latín de las obras de Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor fueron realizadas durante este periodo carolingio por Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-877). Además, el Concilio de Constantinopla de 879-880 consiguió restablecer la comunión entre Roma y Constantinopla al restaurar a Focio como patriarca.
- 8.3** La crisis de 1054, presentada a menudo y de forma inexacta como la ruptura definitiva entre Roma y Constantinopla, tuvo conexión con dos factores: (a) El avance de los normandos en el sur de Italia, que destruyó la alianza política entre Roma y Constantinopla; (b) Tras la anexión bizantina de Armenia a principios del siglo XI, volvió a estallar la disputa sobre el uso del pan ácimo (*ázymos*) en la Eucaristía, que pronto se amplió para incluir a la Iglesia romana, que también utilizaba pan ácimo. Una delegación romana, encabezada por el cardenal Humberto de Silva Candida, viajó a Constantinopla para resolver estas dos

cuestiones controvertidas. Allí se encontraron con la decidida resistencia del patriarca Miguel Cerulario. La incapacidad de las partes para llegar a un acuerdo dio lugar a anatemas mutuos que, cabe señalar, se aplicaron sólo a personas concretas y no a las Iglesias de Constantinopla y Roma en su conjunto. Para entonces, León IX, el Papa que había enviado la delegación romana, ya había muerto. Hasta hoy se discute si la delegación tenía derecho a proceder. Cuando Bari cayó en manos de los normandos en 1071, los bizantinos perdieron su último bastión militar en Italia, y Roma renunció a cualquier esperanza de ayuda militar de Constantinopla contra los normandos. Los esfuerzos del patriarca Pedro III de Antioquía (1052-1056) por mediar en la disputa resultaron infructuosos.

- 8.4** En este contexto, la función primordial del obispo de Roma cambió fundamentalmente durante la Edad Media. El fin del Imperio Romano en Occidente en el año 476 creó un vacío de poder que fue parcialmente llenado por el papa, que pudo así establecerse como único punto de referencia en los conflictos de Occidente. En la querrela de las investiduras (finales del siglo XI y principios del XII) entre el Papado y el Imperio alemán, el Papa obtuvo una victoria tan clara que la responsabilidad del bienestar espiritual del pueblo fue en gran medida quitada de menos del emperador. El *Dictatus papae* (1075), un documento no oficial cuyo contexto real no está claro, refleja esta evolución. En sus 27 axiomas, atribuye al Papa una autoridad mayor que nunca, incluido el derecho a deponer al emperador. Aunque la Reforma gregoriana (llamada así por el papa Gregorio VII, 1073-1085) pretendía acabar con la simonía, los abusos clericales y la injerencia del emperador en la vida de la Iglesia, el *Dictatus* es un ejemplo de lo unilateral de algunos aspectos de esta reforma. Estos hechos irritaron comprensiblemente a los bizantinos.
- 8.5** Las cruzadas fueron una consecuencia de la evolución política, cultural y teológica de Occidente durante los siglos XI-XIII, que también incluyó la nueva comprensión sobre sí mismos de los papas romanos. Inicialmente destinadas a prestar ayuda militar a los bizantinos bajo el emperador Alejo I (1081-1118), pronto se convirtieron en una poderosa herramienta

para fomentar el liderazgo del papado y consolidar la identidad colectiva de la Iglesia occidental. El establecimiento de los estados cruzados y el desarrollo de estructuras canónicas paralelas, incluido el nombramiento de patriarcas latinos en Jerusalén, Antioquía y Constantinopla, tenían conexión con una conciencia de la oposición entre bizantinos y latinos. La conquista violenta de Constantinopla en 1204, durante la Cuarta Cruzada, provocó una profunda hostilidad de los bizantinos hacia Roma. El traslado de los emperadores y patriarcas bizantinos al exilio (residieron en Nicea hasta la reconquista de Constantinopla en 1261) y la ocupación por parte de los latinos (bajo su propio patriarca) de las iglesias y monasterios más importantes de Constantinopla parecían hacer insalvable el abismo.

8.6 La mayor confianza en sí mismos de los papas romanos también se puso de manifiesto en los concilios medievales de la Iglesia occidental. Los cuatro primeros concilios que tuvieron lugar en Letrán (1123, 1139, 1179 y 1215) pueden denominarse "concilios papales". La bula *Unam Sanctam* (1302) del papa Bonifacio VIII reinterpreto la teoría de las "dos espadas" en el sentido de que el clero empuñaba la "espada espiritual", mientras que el Estado debía empuñar la "espada terrenal" para la Iglesia. La bula provocó la reacción militar de Felipe IV el Hermoso de Francia, cuyas tropas atacaron al Papa en Anagni (1303). En esta época, el Papa intervenía con más frecuencia cuando había problemas en una Iglesia local, sin tener que esperar siquiera una apelación. Su estatus de *vicarius Christi* suponía situarlo por encima de los obispos, pero sin alterar su condición de obispos.

8.7 Entre los factores que condujeron a la división entre ortodoxos y católicos, no hay que subestimar los problemas de jurisdicción eclesial (cf. § 8.1), además de las diferencias dogmáticas y litúrgicas, como el *Filioque* y los *ázimos*. El Concilio de Lyon II de 1274, que reflejaba los temores del emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo de una nueva ocupación latina de Constantinopla después de 1261, no consiguió restablecer la unidad eclesiástica porque no supuso ningún debate de fondo y no fue recibido por la Iglesia ortodoxa.

- 8.8** El Concilio de Constanza (1414-1418) puede entenderse como una reacción a la situación excepcional en la que se encontraba la Iglesia occidental en aquel momento: desgarrada entre tres "obediencias" en las que ni los santos ni los teólogos, ni los príncipes católicos ni los fieles sabían en última instancia quién era el verdadero Papa. El llamado "conciliarismo" se desarrolló como reacción al cisma de Occidente (1378-1417). Se trataba de un enfoque teológico que pretendía superar los grandes problemas generados por un énfasis excesivo en la primacía papal y, por tanto, subrayaba la superioridad de los concilios sobre los papas. Aunque la deposición de dos papas rivales (Juan XXIII y Benedicto XIII) por parte de un concilio, y la dimisión del papa Gregorio XII nunca fueron cuestionadas, el conciliarismo, entendido como la superioridad fundamental de un concilio ecuménico sobre el papa, fue condenado en la práctica. La validez exacta de los Decretos de Constanza sigue siendo discutida hoy en día. El Papa elegido por este concilio en 1417, Martín V, adoptó inmediatamente medidas contra el conciliarismo en 1418, y su sucesor, Eugenio IV (1431-1447), lo hizo aún con más fuerza. Paradójicamente, los griegos dieron impulso a la autoridad papal, eligiendo negociar con el partido anticonciliarista de Eugenio IV en el Concilio de Ferrara-Florencia y no con el de Basilea. El conciliarismo no fue condenado definitivamente hasta 1516 por el V Concilio de Letrán, que resolvió "que sólo el pontífice romano contemporáneo, que tiene autoridad sobre todos los concilios, tiene el pleno derecho y poder de convocar, trasladar y disolver los concilios".⁵⁰ El debate sobre el conciliarismo demuestra que la concepción y la práctica de la sinodalidad existieron en el seno de la Iglesia católica; pero a causa de estas disputas estuvo durante mucho tiempo desacreditada.
- 8.9** En el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439), griegos y latinos se trataron al mismo nivel y de esta manera se reconocieron mutuamente como Iglesias, sin cuestionarse. En julio de 1439 se acordó una unión. Durante el mismo concilio se alcanzaron también uniones efímeras con las principales Iglesias antiguas

⁵⁰ N. TANNER (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, Washington DC 1990, 642.

orientales, como los armenios y los coptos. La promulgación del Decreto de Unión el 12 de diciembre de 1452 en Santa Sofía dividió aún más a los bizantinos y aumentó la antipatía del clero y el pueblo griegos hacia los latinos. Los griegos esperaban no sólo establecer la unión con Roma, sino también recibir ayuda militar contra los otomanos. El gran ejército prometido por el Papa para hacer frente a este desafío fue derrotado por los otomanos en Varna, en el Mar Negro, en 1444. Poco después, Constantinopla cayó en manos de los otomanos el 29 de mayo de 1453. En 1484, treinta años después de la caída de Constantinopla, los cuatro patriarcas orientales rescindieron formalmente la unión. Así, el concilio fracasó en su intento de restablecer la unidad de la Iglesia. No obstante, se utilizó como modelo para posteriores uniones parciales con Roma (cf. § 9.10), y precisamente por esta razón fue visto cada vez más negativamente por los ortodoxos.

9. EL PERÍODO DE LA CONFESIONALIZACIÓN (SIGLOS XVI-XVIII)

***Declaración conjunta:** Tras el fracaso de los Concilios de Unión de Lyon II (1274) y Ferrara-Florenia (1438-1439) y la caída de Constantinopla en manos de los otomanos (1453), se produjo en ambas partes un progresivo endurecimiento de las posiciones, reforzado aún más por la Reforma. Las disputas de ortodoxos y católicos entre sí y con los protestantes condujeron a la formación de identidades confesionales, que se caracterizaron por la oposición entre sí. En los "libros simbólicos" que se escribieron en esta época siguiendo el modelo de las confesiones protestantes, los teólogos ortodoxos adoptaron argumentos católicos contra los protestantes y argumentos protestantes contra los católicos. Más aún, el "modelo sinodal" introducido en Rusia por Pedro el Grande se basó en modelos protestantes. En la Iglesia católica, la teología post tridentina adoptó una noción exclusivista de la salvación, que incrementó los esfuerzos misioneros entre otros cristianos. En algunas regiones se firmaron uniones parciales de los ortodoxos con Roma (Brest, Užhorod, etc.). Sin embargo, sólo en el siglo XVIII se revocó definitivamente la comunión sacramental, que se había mantenido en práctica en algunas regiones. Esto confirmó la ruptura de facto que ya existía desde hacía siglos.*

- 9.1** Durante la Reforma, los luteranos buscaron el apoyo de los ortodoxos, al igual que hicieron los anglicanos algo más tarde. Aunque los ortodoxos rechazaron estas propuestas, también empezaron a producir “libros confesionales”, que se basaban no sólo en las fuentes tradicionales ortodoxas, sino también en las protestantes y católicas. En el siglo XX, Georges Florovsky (1893-1979) criticó duramente esta evolución por considerarla una desviación (*pseudomorfosis*),⁵¹ algo que los historiadores y teólogos siguen debatiendo.
- 9.2** Tras la Reforma, que se desarrolló de forma diferente en los distintos países europeos, tanto los católicos como los ortodoxos adoptaron cada vez más modelos confesionales de autocomprensión. A pesar de esta reducción problemática de la identidad eclesial a fórmulas confesionales, este periodo también fue testigo de desarrollos creativos en estas Iglesias, especialmente en la espiritualidad, así como de la influencia mutua entre Oriente y Occidente. Ignacio de Loyola (1491-1556), por ejemplo, mostró una gran preocupación por ser fiel a la espiritualidad de los padres griegos, y los bolandistas estudiaron profundamente a los padres y santos orientales. Dominicos como Jacques Goar (1601-1653) y Michel Le Quien (1661-1733) contribuyeron mucho a la promoción del estudio del Oriente cristiano. En el lado oriental, Nicodemo el Hagiorita (1749-1809) editó clásicos como *El combate espiritual*⁵² del teatino Lorenzo Scupoli (ca. 1530-1610). Y la *Filocalia*, compilada por Nicodemo el Hagiorita y Macario de Corinto (1731-1805), publicada por primera vez en Venecia (1782), ha tenido un gran impacto, aunque desigual, tanto en Oriente como en Occidente.
- 9.3** El contexto en el que se encontraban los católicos y los ortodoxos propició el desarrollo de sistemas de educación superior, como las academias de los jesuitas en toda Europa y la academia de Pedro Mogila en Kiev. Aunque la teología en este periodo era

⁵¹ Cf. G. FLOROVSKY, “Western Influences in Russian theology”, en *Collected Works of Georges Florovsky*, IV: *Aspects of Church History*, Belmont MA 1975, 157-182, (aquí 179).

⁵² También conocido como *La Guerra invisible*: cf. L. SCUPOLI, *Unseen Warfare. The Spiritual Combat and Path of Paradise*, Nicodemo de la Montaña Santa (ed.), Teofán el Recluso (rev.), Crestwood NY 1978.

en gran parte polémica, sin embargo, teólogos de la talla del ortodoxo Maximos Margunios (1549-1602) y el católico León Alacio (ca. 1586-1669) expresaron abiertamente la convergencia sustancial de sus respectivas Iglesias.⁵³

- 9.4** Los polemistas ortodoxos usan típicamente argumentos católicos contra los protestantes, como en la disputa sobre la Eucaristía, y argumentos protestantes contra los católicos, como en sus argumentos contra la primacía papal. Del mismo modo, los católicos utilizaron argumentos ortodoxos contra los protestantes; por ejemplo, la declaración de Nicolás Cabasilas (hacia 1321-1392) sobre la presencia real en la Eucaristía fue citada por el Concilio de Trento.⁵⁴
- 9.5** Aunque la autoridad del papado fue vigorosamente cuestionada por los reformadores, el Concilio de Trento (1545-1563) no trató directamente la primacía papal y, por tanto, dejó abierta la cuestión de la autoridad del Papa para definir la doctrina. En la práctica, sin embargo, las reformas en la vida eclesiástica iniciadas por el Concilio de Trento y aplicadas por los papas condujeron a una centralización de la autoridad doctrinal en la Iglesia católica y a un papel más fuerte de la Sede Romana. Desde entonces, la lealtad al papado se ha convertido en una marca distintiva de la identidad católica.
- 9.6** En el siglo XVI, la parte del sur de Italia conocida como Magna Grecia albergaba a decenas de miles de cristianos bizantinos. Después del Concilio de Florencia, esta comunidad, que incluía refugiados recién llegados de Albania, siguió siendo una Iglesia autónoma en plena comunión con la Iglesia de Roma. Perdió su estatus de autonomía debido a las reformas disciplinarias post-tridentinas, que dieron lugar al decreto *Perverbis Instructio* de 1596. Debido a este decreto, la comunidad se sometió a la jurisdicción del obispo latino local. Aunque privada de su obispo,

⁵³ Cf. El comentario de Magunios sobre la obra de san Agustín, *De trinitate* (1588), G. Fedalto (ed.), Brescia 1963; L. ALACIO, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Colonia 1648.

⁵⁴ Cf. S. EHSSES (ed.), *Concilium tridentinum VIII/5: Acta*, Freiburg im Br. 1919, 912 y 939-913,1. El Concilio de Trento habla de Nicolás Cabasilas en el contexto de su doctrina sobre el sacrificio de la Eucaristía.

conservó su liturgia y sus sacerdotes. Pero sin sus vínculos con Constantinopla y perdiendo su autonomía, quedó reducida a ser un rito tolerado dentro de la Iglesia católica (*ecclesia ritualis*). Se le concedió un obispo titular, conocido como ordenante, que residía en Roma, y cuya única función era ordenar a los sacerdotes y diáconos de la comunidad en el rito bizantino. Esta evolución sirvió de modelo para el uniatismo (cf. § 9.10).

- 9.7** El hecho de que la Iglesia católica fuera perdiendo progresivamente terreno como agente político favoreció este proceso. La negativa a tratar con los protestantes aisló a los representantes de Roma en la negociación para poner fin a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), de modo que incluso los Estados católicos antepusieron con frecuencia sus propios intereses antes que los de la Iglesia. La Iglesia católica se replegó cada vez más sobre sí misma, desarrollando nuevas formas de piedad, como ciertas devociones marianas. Mientras que la Iglesia católica perdía enormes territorios en Europa de la Reforma, los líderes de la iglesia católica se apresuraron a enfatizar la importancia de evangelizar los continentes recién descubiertos.
- 9.8** En la Rusia de principios del siglo XVIII, Pedro el Grande intentó modernizar el país según modelos europeos, un proceso que afectó a la iglesia de muchas maneras. Introdujo el sistema "sinodal" de gobierno eclesiástico y también trató de elevar el nivel educativo del clero. Esto condujo, por un lado, a la concentración de la administración eclesiástica en estructuras sinodales (según los modelos protestantes en lugar de las de la Iglesia primitiva), en las que los intereses del Estado desempeñaban un papel decisivo. Por otro lado, también según los modelos eclesiásticos occidentales, mejoró la formación teológica teológica, sentando las bases de los logros de la teología rusa en el siglo XIX.
- 9.9** En el Imperio Otomano, la estructura del Rum-Millet condujo a una centralización de la Iglesia ortodoxa. En consecuencia, la época otomana fue testigo de un aumento de la importancia del Patriarcado Ecuménico a expensas de los demás patriarcados ortodoxos, que según la práctica otomana estaban efectivamente subordinados al Patriarca Ecuménico. Esto tendría consecuencias

de largo alcance para la iglesia en el siglo XIX, cuando los movimientos nacionales dentro del Imperio Otomano se hicieron más fuertes, especialmente en los Balcanes. Los ortodoxos que no eran griegos ya no veían en el Patriarca de Constantinopla a alguien que los representara, especialmente en sus esfuerzos políticos por lograr la emancipación nacional.

9.10 A lo largo de este periodo, todos los intentos de restablecer la unidad con Roma en los países de Europa oriental sólo condujeron a uniones parciales, que dividieron a las comunidades locales en católicos y ortodoxos. Los primeros que intentaron restablecer la comunión con Roma fueron los ortodoxos de la Mancomunidad Polaco-Lituana, motivados por el deseo de alcanzar la equidad con la nobleza polaca. En 1595 enviaron a dos obispos a Roma para negociar, pero, aunque firmaron un acuerdo con Roma, no todos los obispos lo aceptaron en el Sínodo de Brest (1596), porque esperaban ser tratados sobre la base del concilio de Florencia, no del de Trento. Luego vinieron los *uskoki*, los ortodoxos que huyeron del dominio otomano en Serbia. En 1611 formaron una pequeña iglesia oriental católica en Marča (Croacia), conservando su rito y permaneciendo en comunión tanto con el patriarcado ortodoxo de Peć (Serbia) como con el Papa. En 1646, con el mismo espíritu de la Unión de Brest, la eparquía de Mukačevo (actualmente en la Ucrania transcarpática), entonces dividida entre Hungría y Transilvania, se unió, en el Sínodo de Užhorod, a la Iglesia católica. En 1700, una parte de los creyentes de lengua rumana de Transilvania (a partir de 1918 parte de Rumania) se unió a la Iglesia católica, como reacción a la creciente presión de los príncipes calvinistas, pero igualmente alentada por el proselitismo jesuita. Dada la eclesiología exclusivista que llegó a dominar después de Trento como reacción a la Reforma protestante, tanto los católicos como los ortodoxos cuestionaron que una comunidad en cisma pudiera servir como instrumento de salvación.

9.11 En otras partes del mundo ortodoxo oriental, por ejemplo, en la zona del Mediterráneo, ortodoxos y católicos tuvieron, a pesar de innegables tensiones, épocas de convivencia relativamente pacífica. Esto sólo cambió a partir de julio de 1729, cuando la

Propaganda fide, la congregación romana para los misioneros, decretó la prohibición de cualquier *communicatio in sacris* con los cristianos que no estuvieran en comunión con Roma.⁵⁵ Este decreto es importante porque indica que hasta ese momento todavía se practicaba alguna forma de compartir la liturgia y los sacramentos entre ortodoxos y católicos (de lo contrario, no habría sido necesario prohibirlo). La respuesta del lado ortodoxo al decreto romano se publicó en julio de 1755, cuando los patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Jerusalén declararon que consideraban inválidos todos los sacramentos fuera de la Iglesia ortodoxa y que recibirían a todos los no ortodoxos que se convirtieran a la ortodoxia sólo a través del bautismo.⁵⁶ La Iglesia ortodoxa rusa, sin embargo, siguió recibiendo a los conversos de la Iglesia católica sólo mediante la confesión.

10. EL PERIODO DE INTROVERSIÓN ECLESIOLÓGICA (SIGLO XIX)

Declaración conjunta: En el siglo XIX la Iglesia católica en Europa occidental fue puesta a prueba de tres maneras: eclesiológicamente, especialmente por el Galicanismo; políticamente por el creciente control estatal de la Iglesia; e intelectualmente por los modernos desarrollos científicos. Una reacción a estos desafíos fue el movimiento ultramontano, que daría una importancia exagerada a la primacía papal, como se expresó en las definiciones del Concilio Vaticano I. Sin embargo, la comprensión adecuada de las definiciones del concilio debería ser consecuencia de la lectura atenta de sus actas, y no de su interpretación maximalista.

En el siglo XIX, el énfasis en el concepto de nación en la esfera política llevó a ciertos pueblos ortodoxos a sobredimensionar el principio étnico en detrimento del territorial, favoreciendo así la formación de Iglesias nacionales. Un sínodo de los patriarcas ortodoxos orientales celebrado en Constantinopla en 1872 reaccionó condenando el etno-filetismo. Sin embargo, el principio eclesiástico étnico sigue teniendo

⁵⁵ Cf. MANSI 46, 99-104.

⁵⁶ Cf. MANSI 38, 619.

un efecto negativo en el testimonio de la Iglesia Ortodoxa en favor de la unidad hasta nuestros días.

- 10.1** El galicanismo (de Galia, significando Francia), un concepto que se remonta al siglo XVII, revivió y transformó en el siglo XIX el concepto de conciliarismo –que pretendía subordinar al Papa al concilio–, poniendo énfasis en la autonomía de las Iglesias nacionales. Las ideas galicanas, extendidas sobre todo en Francia, tomaron una forma similar al febronianismo de Alemania (llamado así por Febronius, seudónimo del obispo auxiliar de Tréveris, Johann Nikolaus von Hontheim, 1701-1790). En el marco del debate sobre el conciliarismo en la Baja Edad Media, tanto el galicanismo como el febronianismo fueron condenados por los papas de la época.
- 10.2** En el ámbito político, la Iglesia católica se encontró confrontada por cambios fundamentales en la relación entre el Estado y la Iglesia, como la instrumentalización de la Iglesia por el Estado en Francia y en el imperio de los Habsburgo (como consecuencia del “josefinismo”, que gobernó entre 1780 y 1790, llamado así por el emperador José II), y la amenaza de perder los Estados Pontificios. Además, la Iglesia se vio desafiada por la creciente influencia del liberalismo, que se asoció en muchos países europeos con el fuerte anticlericalismo de los gobiernos con una orientación laica.
- 10.3** El desafío intelectual consistía en el desarrollo de las ciencias naturales modernas, en la crítica a la religión desde la filosofía y las artes, y en la aplicación del método histórico-crítico a la Sagrada Escritura. Los avances científicos en arqueología, geología, historia, etc., cuestionaban las formulaciones tradicionales de la fe; era urgente encontrar la manera de expresarla adecuadamente en un contexto nueva. Este desafío exigía una reconsideración de la relación entre la fe y la razón.
- 10.4** Como reacción a estos cuestionamientos, surgió en los países al norte de los Alpes un movimiento llamado ultramontanismo que exageraba la primacía papal. Los partidarios de este movimiento estaban convencidos de que era necesario el

liderazgo del Papa, que reinaba en Roma “más allá de las montañas” (ultramontano). Sin embargo, el ultramontanismo no fue sólo un movimiento de reacción, sino que también puede considerarse una adaptación de la Iglesia a las limitaciones de la sociedad moderna. Con un reposicionamiento hacia Roma, la Iglesia intentaba responder a la Revolución Francesa y a sus consecuencias: la desaparición del Sacro Imperio Romano Germánico, el rediseño del mapa de las diócesis francesas y la deposición de todos sus obispos. Sin embargo, estas consecuencias condujeron paradójicamente a un tremendo fortalecimiento de los poderes del papado.

- 10.5** El movimiento ultramontano reforzó el vínculo afectivo de muchos fieles con el obispo de Roma, apoyado por las nuevas formas de comunicación que hicieron posible que las declaraciones papales fueran recibidas directamente por un público más amplio. Bajo Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878) el propio papado se convirtió en uno de los principales actores del movimiento ultramontano. Además, el papel central de Roma se vio reforzado por la expansión misionera de la época, que relativizó la importancia de las fronteras nacionales. El Papa se convirtió cada vez más en la figura principal que simbolizaba la Iglesia católica y con la que se identificaban muchos católicos de todo el mundo.
- 10.6** Algunas ideas del movimiento ultramontano se reflejaron en las definiciones del Concilio Vaticano I. Las definiciones doctrinales del Vaticano I sólo pueden entenderse correctamente teniendo en cuenta su contexto histórico, que tuvo una fuerte influencia en el texto. La formulación de los dogmas relativos a la jurisdicción universal y a la infalibilidad puede considerarse plausiblemente como una respuesta a los desafíos de la época, continuando la tendencia centralizadora de los siglos anteriores y luchando contra el racionalismo intraeclesial y los asaltos de la incredulidad que se extendían por toda Europa. Debido a los cambios en las estructuras eclesiales a lo largo del siglo XIX, derivados de la política, la Iglesia católica reforzó en el Concilio Vaticano I la autoridad del Papa para preservar la unidad de la Iglesia en momentos críticos.

- 10.7** En contra de la interpretación popular predominante sobre el Vaticano I, y según una lectura atenta de las actas del concilio, el dogma de la jurisdicción universal no convierte al Papa en un monarca absoluto, porque sigue estando obligado por la revelación divina y el derecho natural y tiene que respetar los derechos de los obispos y las decisiones de los concilios. De hecho, el Vaticano I no dogmatizó la proposición de que “el Papa es infalible”; más bien, en una definición mucho más larga especificó bajo qué condiciones el Papa puede expresar la doctrina de la Iglesia de forma infalible. Según la autocomprensión del concilio, 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*) no significa que pueda definir una doctrina aislada de la comunidad de la iglesia. El Papa no pronuncia una nueva enseñanza, sino que sólo da una formulación más detallada de una doctrina ya arraigada en la fe de la Iglesia (*depositum fidei*).
- 10.8** Para una adecuada interpretación de las definiciones del Concilio Vaticano I es necesario conocer la historia del documento (*Textgeschichte*), especialmente los antecedentes que condicionaron la elección de los términos utilizados. A este respecto, es metodológicamente necesario recurrir a las explicaciones que precedieron a la votación de esos documentos. Sólo así es posible captar el sentido exacto de la redacción que pretendían los padres conciliares. Además, la historia de la recepción, es decir, la posterior interpretación de las resoluciones por parte del magisterio de la Iglesia católica, es de la mayor importancia para una comprensión adecuada de la enseñanza conciliar. Dentro de la historia de la recepción, la “Respuesta de los obispos alemanes Comunicado-circular de Bismarck de 1875”⁵⁷ es de crucial importancia, porque fue recibida por Pío IX, el Papa que convocó el concilio, como su auténtica interpretación.⁵⁸ Según este

⁵⁷ Una traducción inglesa de este documento alemán fue publicada como un apéndice de H. KÜNG, *The Council, Reform and Reunion*, Nueva York 1961, 193-199, [Apéndice I: “A Declaration by the German Bishops on the Relation between the Episcopate and the Papal Primacy”].

⁵⁸ Cf. Pío IX, *Litterae apostolicae ad Germaniae archiepiscopos episcopos etc.*, en *Irénikon* 29 (1956) 148-149.

documento, la primacía jurisdiccional del Papa no reduce la autoridad ordinaria de los obispos, porque el episcopado se basa en “la misma institución divina”⁵⁹ que el oficio papal. Además, la infalibilidad papal “cubre precisamente el mismo campo que el magisterio infalible de la Iglesia en general, y se limita a lo que contienen las Escrituras y la Tradición y a las decisiones doctrinales ya tomadas por el magisterio de la Iglesia”.⁶⁰

- 10.9** La interrupción y el final abrupto del concilio –como consecuencia del estallido de la guerra franco-prusiana en 1870 y la posterior anexión de Roma al Reino de Italia– contribuyeron a un desequilibrio en su eclesiología: el tratamiento de la primacía papal independientemente del episcopado y del misterio de la Iglesia en su conjunto (cf. § 11.12). Por tanto, el Concilio Vaticano I no ofrece una eclesiología completa, especialmente en lo que se refiere al papel de los obispos, metropolitanos, patriarcas, sínodos, laicos, etc. El concilio tenía también otras limitaciones: en primer lugar, su uso de términos canónicos muy especializados que a menudo tienen significados diferentes en la vida cotidiana y, por tanto, son susceptibles de interpretación errónea; en segundo lugar, una teología insuficientemente fundamentada por la Sagrada Escritura y la historia de la Iglesia.
- 10.10** La investigación histórica lleva a observar que muchas de las formas en que se recibió el Vaticano I, especialmente las maximalistas, no fueron fieles a las definiciones del concilio. Por ejemplo, la infalibilidad del Papa no es la fuente de la indefectibilidad de la Iglesia, sino al revés. Otro ejemplo es que las declaraciones doctrinales del Papa no reclaman la infalibilidad, salvo las definiciones *ex cathedra*. Sólo si se es consciente de estas diferencias entre la intención original y la recepción posterior es posible superar las actitudes apologéticas posteriores.
- 10.11** Aunque el Concilio Vaticano I fue principalmente una respuesta a los fenómenos de la sociedad occidental que se han mencionado anteriormente, no hay que olvidar su dimensión oriental. El enfoque eclesiológico del Oriente cristiano, que hace más

⁵⁹ Cf. “Declaration by the German Bishops”, 196.

⁶⁰ Cf. “Declaration by the German Bishops”, 198.

hincapié en los derechos de las iglesias locales, fue planteado en el concilio principalmente por algunos de los obispos católicos orientales allí presentes. Pero ellos, al igual que una minoría de los obispos latinos, no consiguieron que el concilio considerara sus inquietudes.

- 10.12** Las enseñanzas del Concilio Vaticano I, plasmadas en la constitución *Pastor Aeternus* (1870), suscitaron las objeciones de un importante número de obispos, sacerdotes y fieles católicos. Dentro de la Iglesia católica, sólo después de algunos años las decisiones del concilio fueron aceptadas por todos los obispos a pesar de sus persistentes preocupaciones. Algunos sacerdotes y laicos católicos que consideraban el concilio como una desviación de la tradición de la Iglesia acabaron fundando la Iglesia vétero-católica, que a su vez mantuvo un intenso diálogo con la Iglesia Ortodoxa Rusa. Durante estas conversaciones, por ejemplo en las conferencias de Bonn de 1874 y 1875, quedó claro que muchas diferencias entre las iglesias de Oriente y Occidente (por ejemplo, la cuestión del *Filioque*) podían resolverse más fácilmente si se discutían al margen de la cuestión de la primacía.
- 10.13** Después del Vaticano I se observa un mayor respeto de los papas por las tradiciones del Oriente cristiano (véase la encíclica del papa León XIII, *Orientalium dignitas*, 1894). Pero esto se mantuvo dentro de un esquema unionista inaceptable para los ortodoxos y, desde un punto de vista contemporáneo, inadecuado para la restauración de la comunión entre nuestras iglesias (cf. la encíclica del mismo Papa *Satis cognitum*, 1896). Posiciones análogas se encuentran también en los textos oficiales de la Iglesia ortodoxa de la época (cf. la encíclica del patriarca Anthimos VII de Constantinopla, 1895). Estos documentos se basan en una eclesiología exclusivista de "retorno" e ilustran una actitud condescendiente expresada en la convicción de cada Iglesia de que sólo ella posee la plenitud de la verdad, y que la otra Iglesia es defectuosa en algún sentido. Ninguna de las dos partes estaba dispuesta a considerar genuinamente la posición de la otra.
- 10.14** Al igual que en Occidente, también en Oriente la Ilustración desafió las instituciones eclesiásticas establecidas. El mundo de

habla griega entró en contacto con la Ilustración en el siglo XVIII. Al principio, hubo algunas reacciones positivas, y distinguidos eruditos (muchos de los cuales eran miembros del clero ortodoxo o monjes) tradujeron una serie de obras de autores occidentales sobre ciencia, matemáticas, astronomía, etc., mientras que otros escribieron obras propias. Muchos de estos autores también se relacionaron con la Ilustración francesa y alemana, y algunos se remontaron incluso a Descartes (1596-1650) y Leibniz (1646-1716). Por otra parte, se produjo una reacción gradual contra algunos aspectos de la Ilustración, como la autonomía del individuo, la resistencia a la tradición, el materialismo y el anticlericalismo, que surgió inicialmente en los círculos de los admiradores de los logros científicos de la Ilustración y acabó provocando una actitud negativa por parte de la jerarquía eclesiástica. Como consecuencia, la Ilustración se convirtió en algo sospechoso para muchos, y a algunos de sus partidarios no se les permitió enseñar en las escuelas superiores de la Iglesia. Poco a poco surgió otro grupo de teólogos hostiles a la Ilustración y a la cultura occidental en su conjunto. Las huellas de este conflicto se pueden encontrar en todo el mundo ortodoxo, incluso hoy en día.

- 10.15** La filosofía religiosa rusa del siglo XIX y principios del XX se convirtió en un componente importante del renacimiento espiritual ortodoxo de la época. Se centró en los debates entre "eslavófilos" y "occidentales" e inició una comprensión amplia y creativa de los fenómenos políticos, sociales y culturales contemporáneos, incluyendo conceptos tan importantes como la *sobornost* de Khomiakov o la filosofía de la "pan-unidad" de Soloviev. Además, dio un importante impulso al posterior desarrollo del pensamiento teológico de la diáspora rusa.
- 10.16** En el umbral del siglo XX, los ortodoxos de Oriente Próximo participaron activamente en el renacimiento cultural y científico del mundo árabe, al que se suele referir con el término árabe *Nahda* (renacimiento). Los intelectuales ortodoxos defendían la idea de una identidad árabe global, independientemente de la diferenciación religiosa, y propagaban los ideales de la Ilustración francesa en materia de educación, progreso y ciencia.

Esta marcada orientación laica tenía como objetivo principal encontrar una plataforma común con los musulmanes al margen del ámbito religioso y allanar el camino hacia un modelo de sociedad basado en la razón. En lo que respecta a la Iglesia, la *Nahda* resultó ser un fenómeno ambivalente: contribuyó, por un lado, a la creación de consejos eclesiásticos formados principalmente por laicos y a la puesta en marcha de instituciones educativas y humanitarias como escuelas y orfanatos, pero, por otro lado, amplió la brecha entre los intelectuales laicos y una clase clerical en gran medida inculta o profundamente absorbida por las polémicas con los misioneros católicos y protestantes.

- 10.17** La formación de iglesias nacionales autocéfalas en el sureste de Europa estuvo estrechamente relacionada con el establecimiento de estados nacionales en el siglo XIX. En ello influyeron factores diferentes pero interrelacionados, como el territorio, la etnia, el Estado, la política y la lengua. Es necesario aclarar el alcance de su relevancia eclesiológica. Se esperaba que las iglesias nacionales contribuyeran a la formación de los estados nacionales y a la consolidación de su identidad nacional.
- 10.18** El desarrollo de las iglesias nacionales autocéfalas en el sureste de Europa (griegas, serbias, rumanas y búlgaras, así como la Iglesia albanesa en el siglo XX) siguió modelos diferentes, pero también mostró varios rasgos comunes: la mayoría de los grupos étnicos del sureste vivían en más de un país, con el resultado de que surgieron varias estructuras eclesiásticas para cada uno de ellos. Además, los gobiernos de los nuevos estados nacionales querían iglesias autocéfalas en su territorio, lo que llevó a debatir si la iglesia del nuevo estado debía terminar su relación con el Patriarcado de Constantinopla. Los búlgaros, sin embargo, siguieron un camino algo diferente: en su caso, la autonomía eclesiástica, es decir, la creación del exarcado búlgaro por el sultán, precedió a la independencia del Estado búlgaro.
- 10.19** En cuanto al reconocimiento de la autocefalia, hay que tener en cuenta que todas estas iglesias recién creadas habían estado bajo la jurisdicción del Patriarcado de Constantinopla. El Patriarca Ecuménico, junto con los Patriarcas de Alejandría, Antioquía y el Arzobispo de Chipre, reaccionaron a las aspira-

ciones búlgaras de autocefalía condenando el etno-filetismo en un sínodo celebrado en Constantinopla en 1872; se negaron a aceptar una jurisdicción separada para los búlgaros ortodoxos dentro del Imperio Otomano porque eso ponía el principio étnico por encima del territorial. Esto condujo a una ruptura de la comunión que sólo se superó después de la Segunda Guerra Mundial. Tras la completa independencia de los nuevos estados nacionales, la autocefalía de las nuevas Iglesias nacionales fue finalmente reconocida por el Patriarcado Ecuménico sobre la base del principio territorial.

- 10.20** Todo esto llevó a un cambio en la comprensión de la autocefalía durante el siglo XIX. Ya no se consideraba una cuestión de orden eclesiástico interno, sino que se convirtió en un signo de independencia del Patriarcado Ecuménico. La autocefalía eclesial se consideraba paralela a la soberanía del Estado. Una consecuencia de esta evolución fue la confusión entre los principios étnicos y territoriales en la estructura eclesiástica. Esto se convirtió en un problema porque los límites geográficos de los grupos étnicos y las fronteras de los estados no siempre coincidían.
- 10.21** En el seno de la teología ortodoxa se han producido continuos debates sobre el significado del principio étnico para la eclesiología. Esto ha tenido lugar sobre todo en el contexto de las discusiones sobre el método de concesión de la autocefalía a una iglesia ortodoxa regional, y hasta hoy no hay acuerdo. En consecuencia, el tema se eliminó del orden del día del Concilio Ortodoxo de Creta (2016), que sólo trató la autonomía dentro de una iglesia autocéfala.

11. EL PERÍODO DE RENACIMIENTO ECLESIOLOGÍCO (SIGLOS XX Y XXI)

***Declaración conjunta:** En el siglo XX, tanto los católicos como los ortodoxos se han esforzado por volver a las fuentes y promover una eclesiología más centrada en el modelo de la Iglesia primitiva. La elaboración de la eclesiología eucarística en la Iglesia ortodoxa ha llevado a un cuestionamiento teológico de la influencia de los principios étnicos y nacionales. En muchos círculos ortodoxos se ha hecho sentir cada vez más la necesidad de una cooperación ortodoxa más intensa y de un debate sobre las cuestiones de*

la modernidad y la posmodernidad. Por otra parte, el redescubrimiento de los Padres de la iglesia, el Movimiento Litúrgico y la recepción de la ecle-siología eucarística han permitido a la Iglesia católica superar una com-prensión jurídica restringida de la iglesia. Esto se refleja especialmente en los documentos del Concilio Vaticano II, como Sacrosanctum Concilium y Lumen Gentium. Ambos desarrollos contienen elementos que pueden ayudar a superar las divergencias eclesiológicas entre católicos y ortodoxos.

- 11.1** El Concilio Local de la Iglesia Ortodoxa Rusa de 1917-1918 fue una respuesta tanto a las circunstancias históricas externas (convulsiones democráticas en la sociedad, etc.) como a la necesidad de reformas dentro de la Iglesia. El concilio estaba formado no sólo por obispos, sino también por sacerdotes y laicos. El distan-ciamiento entre los obispos y las parroquias parecía ser tan grande que las cuestiones pastorales urgentes debían discutirse y decidirse con la participación de sacerdotes y laicos. Al mismo tiempo, se reconocía, incluso dentro de la jerarquía, que los sacer-dotes y los laicos debían participar en el proceso de reforma de la Iglesia. Esta participación se basaba teológicamente en el concepto de *sobornost* y en la imagen paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (1Cor 12,27).
- 11.2** Con el trasfondo de 200 años de dominación estatal de la Iglesia (la época sinodal), el Concilio Local Ruso de 1917-1918 desarro-lló un modelo de liderazgo eclesiástico que combinaba elemen-tos primordiales (restauración del Patriarcado) y sinodales. Debido a la revolución bolchevique, este modelo no pudo apli-carse en la Iglesia rusa. Sin embargo, todavía puede servir como modelo para la relación entre primacía y sinodalidad.
- 11.3** Las diversas Iglesias Ortodoxas difieren en su organización interna, tal como se define en los estatutos de cada iglesia local. Todas tienen una estructura esencialmente conciliar, con un sínodo que se reúne regularmente y está presidido por un primado. Sin embargo, algunas iglesias están muy centrali-zadas, con gran autoridad conferida al patriarca, mientras que otras otorgan mayor autoridad a un sínodo. La elección de los primados se realiza de diversas maneras, a veces por un sínodo episcopal solo, a veces por la convocatoria de un consejo

en el que participan también el clero inferior y los laicos. Del mismo modo, la forma de elegir a los obispos varía mucho, desde la elección exclusivamente por un sínodo de obispos hasta el nombramiento por parte de una asamblea diocesana, compuesta por clérigos y laicos, con la posterior confirmación por parte del sínodo. En algunas Iglesias, los laicos no tienen ningún papel en el gobierno de la Iglesia, mientras que en otras los laicos, junto con los sacerdotes, desempeñan un papel activo.

- 11.4** Así como hay variedad en las estructuras locales, también hay diferencias entre las Iglesias Ortodoxas locales en sus puntos de vista sobre la primacía universal. Con respecto a esta cuestión, los ortodoxos suelen referirse a la expresión "primacía del honor" (*presbeia tēs timēs*),⁶¹ pero difieren en la forma de entender este término. Por ejemplo, la Iglesia Ortodoxa Rusa tiende a entender la primacía universal como algo puramente honorífico, mientras que el Patriarcado de Constantinopla tiende a verla como algo que implica el derecho a convocar concilios, conceder autocefalia, escuchar apelaciones, etc. Es significativo que este desacuerdo haya surgido en el contexto de los debates sobre la primacía y la sinodalidad con la Iglesia católica, lo que indica que tiene relevancia no sólo a nivel interno para los ortodoxos, sino también en los debates ortodoxos-católicos sobre eclesiología.
- 11.5** Los encuentros personales con representantes de las Iglesias occidentales –en parte como resultado de la emigración rusa tras la revolución bolchevique y en parte en el contexto del movimiento ecuménico– llevaron a los teólogos ortodoxos del siglo XX a reflexionar más profundamente sobre la forma en que la Iglesia Ortodoxa se entiende a sí misma. Uno de los resultados más importantes de ese periodo es el concepto de *Eclesiología Eucarística* –entre cuyos principales representantes se encuentran Nikolaj Afanas'ev (1893-1966), Alexander Schmemmann (1921-83) y Ioanis Zizioulas (nacido en 1931)–, que considera a la Iglesia local, reunida en torno a su obispo, como el punto de partida y el foco central de la reflexión eclesiológica. Esta visión

⁶¹ Cf. Primer Concilio de Constantinopla (381), canon 3.

condujo a una consideración más profunda de la relación entre la unidad y la diversidad dentro de la Iglesia Ortodoxa, lo que a su vez contribuyó a cuestionar las concepciones decimonónicas estrechas de las Iglesias nacionales.

- 11.6** Durante el siglo XX, creció dentro de la Iglesia ortodoxa la conciencia de la necesidad de una cooperación pan-ortodoxa. La carta encíclica del Patriarcado Ecuménico a las Iglesias hermanas ortodoxas (1902) ya da testimonio de ello. El 16º Centenario del primer Concilio de Nicea (1925) dio un nuevo impulso a la discusión sobre la posibilidad de convocar un concilio ecuménico en el siglo XX. La respuesta, tras intensos debates durante el Primer Congreso de Teólogos Ortodoxos en Atenas (1936), fue negativa.⁶² La necesidad urgente de la cooperación ortodoxa volvió a plantearse en las Conferencias Pan-Ortodoxas (1961-1968) convocadas por el Patriarca Atenágoras. Aquí y en una serie de otras Conferencias Pan-Ortodoxas que siguieron, se desarrolló una agenda para un futuro concilio de todas las Iglesias Ortodoxas. La asamblea de primados de las catorce iglesias autocéfalas de la Iglesia Ortodoxa, celebrada en Chambés y en enero de 2016, decidió convocar el "Santo y Gran Concilio de la Iglesia Ortodoxa", pero poco antes de la reunión cuatro iglesias (Antioquía, Rusia, Bulgaria y Georgia) se retiraron por diversos motivos. No obstante, las otras diez iglesias autocéfalas se reunieron en Pentecostés de 2016 en Creta, y los seis documentos previstos para ser debatidos en Chambés y fueron aprobados con algunas modificaciones.⁶³ Aunque los documentos y la encíclica del concilio abordan algunos de los problemas a los que se enfrenta la Ortodoxia en el siglo XXI, un aspecto obviamente importante del concilio de Creta fue el serio esfuerzo por ejercer la sinodalidad tanto en la teoría como en la práctica. Durante el concilio se propuso celebrar este tipo de asamblea cada siete o diez años, y éste puede ser uno de los aportes más importantes de la reunión.

⁶² Cf. H. ALIVISATOS (ed.), *Procès-verbaux du premier congrès des théologiens orthodoxes à Athènes*, Atenas 1939.

⁶³ Todos los documentos están disponibles en la página web del concilio: <<https://www.holycouncil.org>>, [7-II-2018]; ver también A. MELLONI (ed.), *The Great Councils of the Orthodox Churches. Crete 2016*, Turnhout 2016 (CCCOGD IV.3).

- 11.7** En la Iglesia católica, la primera mitad del siglo XX estuvo marcada, por un lado, por una creciente centralización basada en una interpretación maximalista de los dogmas papales del Concilio Vaticano I. Esto se expresó, por ejemplo, en la promulgación del código de derecho canónico (*Codex iuris canonici*, 1917) que era obligatorio para todos los católicos del mundo (y para todos los cristianos desde el punto de vista romano). Por otra parte, se desarrollaron nuevas tendencias eclesiales y teológicas en las iglesias locales individuales (por ejemplo, el Movimiento Litúrgico en Francia, Bélgica, Austria y Alemania, o la *nouvelle théologie* en Francia) que llevaron a un redescubrimiento de la liturgia de la Iglesia primitiva y de la teología de los padres. Los protagonistas de este renacimiento teológico (por ejemplo Lambert Beauduin, Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch para el Movimiento Litúrgico; e Yves Congar, Jean Daniélou, Henri de Lubac para la *nouvelle théologie*) se vieron estimulados, entre otras cosas, por sus contactos con teólogos ortodoxos que habían encontrado un nuevo hogar en Occidente. Los estímulos teológicos procedentes de estos círculos contribuyeron a superar poco a poco el estrecho enfoque del papado en la eclesiología católica del siglo XIX, y prepararon así el terreno para el Concilio Vaticano II.
- 11.8** El Concilio Vaticano II se caracterizó por el deseo de los padres conciliares de "dar un vigor cada vez mayor a la vida cristiana de los fieles" y "fomentar todo lo que pueda promover la unión entre todos los que creen en Cristo" (*Sacrosanctum Concilium*, 1). Este documento, la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, fue el primer documento adoptado por el Concilio Vaticano II. Recogía las inquietudes litúrgicas que ya habían sido preparadas durante un período más largo y expresaba el deseo de una renovación de la vida cristiana. En este sentido, el concilio se entendió a sí mismo como un concilio pastoral, que no pretendía emitir condenas (*anathemata*), sino presentar la enseñanza de la Iglesia al mundo moderno de forma positiva.⁶⁴ Aunque no hubo

⁶⁴ Cf. Discurso de apertura del papa Juan XXIII, *Gaudet mater ecclesia*, en *Enchiridion Vaticanum*, I, Boloña 1976, 26-53.

nuevas definiciones dogmáticas, los documentos del concilio son vinculantes y orientativos para la Iglesia católica, pero más allá de eso también tienen relevancia ecuménica.

- 11.9** Una de las principales decisiones en el contexto del Vaticano II fue el llamado levantamiento de los anatemas de 1054. En vísperas de la clausura oficial del Vaticano II (7 de diciembre de 1965), tanto el papa Pablo VI como el patriarca Atenágoras relegaron al olvido los anatemas en una ceremonia simultánea en el Vaticano y en el Fanar. Este acto simbólico, aunque importante, no fue suficiente para resolver el cisma, tan sólo porque en realidad no se produjo ninguna ruptura definitiva de la comunión eclesial en 1054 (cf. § 8.3).
- 11.10** La Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, se remite a la Iglesia primitiva y subraya la sacramentalidad de la ordenación del obispo y la importancia de la colegialidad de los obispos, acercando así la eclesiología católica a la posición ortodoxa (cf. *LG*, 21-22). Aunque insiste en que el Papa conserva todas las prerrogativas esenciales de su cargo, esta constitución, mediante cambios estructurales, reforzó el oficio del obispo. Sin embargo, las competencias de las conferencias episcopales no han sido claramente delimitadas. Por ello, muchos teólogos católicos consideran que estas competencias en su forma actual son insatisfactorias. Además, la aplicación de *Lumen gentium* en el derecho canónico sólo se corresponde parcialmente con los ideales del concilio. Estas discrepancias han engendrado un debate continuo dentro de la Iglesia católica sobre la relación entre primacía y sinodalidad.
- 11.11** El Concilio Vaticano II, en su Decreto sobre las Iglesias Católicas Orientales, *Orientalium Ecclesiarum*, reforzó claramente el estatus de aquellas dentro de la Iglesia católica. Sin embargo, este decreto no consiguió definir claramente el significado de las Iglesias católicas orientales y su relación con la Iglesia latina. En consecuencia, el deseo de los Patriarcados Católicos Orientales y de los Arzobispados Mayores de extender su jurisdicción más allá de sus límites territoriales, con el fin de preservar las tradiciones espirituales de sus fieles que habían emigrado, sigue siendo controvertido hoy en día. Esto es comparable a las

dificultades relativas a la jurisdicción territorial a las que se enfrenta la diáspora ortodoxa en Occidente. Es notable que *Orientalium Ecclesiarum* indique el carácter temporal de sus disposiciones jurídicas hasta que se recupere la unidad con los ortodoxos (cf. *OE*, 30).

- 11.12** El Vaticano II planteó la cuestión de cómo se entiende el episcopado y cómo se relaciona con el ministerio papal –una cuestión que no se abordó en el Vaticano I– e intentó encontrar una respuesta. Para ello, los padres del concilio retomaron las definiciones del Vaticano I sobre el primado papal y las completaron haciendo hincapié en el papel de los obispos.⁶⁵ También se tomaron en consideración algunas reservas sobre el primado papal que habían sido expresadas en el Vaticano I por la minoría. Con ello se pretendía crear un equilibrio entre primacía y colegialidad.
- 11.13** La recepción del Vaticano I por el Concilio Vaticano II esboza un nuevo equilibrio que vuelve a valorar el episcopado y la comunión de las iglesias locales. El decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, que muestra una gran estima por las Iglesias ortodoxas, fomenta un diálogo “en pie de igualdad” alimentado por un enfoque histórico. Además, la encíclica *Ut Unum Sint* (1995) de Juan Pablo II (1978-2005) propone un “diálogo paciente y fraterno” con las demás Iglesias sobre las formas que podría adoptar el ejercicio del primado romano en una Iglesia reunificada.⁶⁶
- 11.14** El Vaticano II, en el que participaron observadores ortodoxos e introdujeron la perspectiva de la teología ortodoxa en la discusión de los borradores, fue en general acogido por los ortodoxos como un paso positivo en la dirección de la conciliaridad. 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. El Vaticano II también tuvo el efecto de estimular la reflexión de los teólogos

⁶⁵ Cf. G. PHILIPS, “Dogmatic Constitution on the Church. History of the Constitution”, en *Commentary on the Documents of Vatican II*, I, Nueva York 1967, 105-137, (aquí 105); el comentario de Karl Rahner sobre *Lumen Gentium*, 22: *Ibid.*, 195-205.

⁶⁶ Cf. *Ut unum sint*, §§ 95 y 96.

ortodoxos sobre las cuestiones a las que se enfrentaba su propia Iglesia, como la posible convocatoria de un Concilio Pan-Ortodoxo, y finalmente hizo posible un diálogo teológico oficial con la Iglesia Católica.

- 11.15** La historia de la recepción del Vaticano II hasta ahora muestra que este concilio no ha logrado aún equilibrar del todo la tendencia existente hacia una excesiva centralización en la Iglesia católica. Las dificultades para adoptar una sinodalidad más fuerte han llevado al papa Francisco a insistir más en la libre consulta sinodal, especialmente reconociendo el papel significativo de las conferencias episcopales y del Sínodo de los Obispos. Además, observamos que las propias Iglesias ortodoxas autocéfalas y autónomas también se enfrentan a dificultades en su cooperación mutua y en la aplicación práctica de la sinodalidad. Así pues, tanto ortodoxos como católicos se enfrentan al reto de integrar la primacía y la sinodalidad, y sería útil y productivo que ambas Iglesias abordaran estas cuestiones conjuntamente, para llegar a una solución mutuamente aceptable.

IV CONSIDERACIONES SISTEMÁTICAS

12. KOINONÍA O COMMUNIO COMO BASE DE LA ECLESIOLOGÍA

Declaración conjunta: El redescubrimiento de las fuentes eclesiológicas antiguas en el siglo XX ha llevado a católicos y ortodoxos a darse cuenta de hasta qué punto la Iglesia se realiza en la Eucaristía. Esto se refleja en el término griego "koinonía", que se refiere tanto a la comunión sacramental (communicatio in sacris) como a la comunión de los santos (communio sanctorum). La comunión eucarística es una expresión de la naturaleza de la Iglesia. En la celebración de la Eucaristía, la Iglesia se muestra como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. Cuando se celebra la Eucaristía, la Iglesia está totalmente presente, pero no es toda la Iglesia. Por lo tanto, la Eucaristía también señala la unidad global de toda la Iglesia. Esta comprensión sacramental de la Iglesia proporciona el fundamento teológico de la interrelación entre la primacía y la sinodalidad como principio estructural de la Iglesia a nivel local, regional y universal.

- 12.1** En el Nuevo Testamento, la Iglesia se describe como el nuevo pueblo de Dios (cf. Hch 13,16-39; 15,13-21; Rom 9,24-30), el cuerpo de Cristo (cf. 1Cor 12,12-27) y el templo del Espíritu Santo (cf. 1Cor 6,19). El cuerpo de Cristo es la imagen favorita del apóstol Pablo para la Iglesia y lo relaciona con el cuerpo eucarístico de Cristo: "Porque hay un solo pan, nosotros, que somos muchos, somos un solo cuerpo, pues todos participamos de un solo pan" (1Cor 10,17). En la carta a los Colosenses, el término también se aplica directamente a la Iglesia: "Él

es la cabeza del cuerpo, pero el cuerpo es la Iglesia" (Col 1,18). La Primera Epístola de San Juan aclara especialmente la comprensión de *koinonía/communio* en el Nuevo Testamento: "Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que tengáis comunión (*koinonía*) con nosotros; y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1Jn 1,3).

- 12.2** El término *koinonía* en el Nuevo Testamento tiene varios aspectos. Incluye tanto la comunión con Dios por medio de Cristo, por la que los fieles se convierten en hijos de Dios que comparten el mismo Espíritu, como la comunión entre ellos. Esta comunión con Dios y con los demás se realiza en la *koinonía* eucarística. La participación eucarística es la expresión visible de la plena unidad en Cristo por el Espíritu.
- 12.3** El misterio de la Iglesia está enraizado en el misterio de la Santísima Trinidad (cf. Jn 17). La comunión con el Dios Trino es el fundamento de la vida de la Iglesia. El Espíritu Santo, como fuente y dador de diferentes carismas para la edificación de la comunidad (cf. 1Cor 12,1-11), es el agente principal de la *koinonía*. Las raíces trinitarias de la *koinonía* son un tema frecuente en los escritos de los padres de la Iglesia.⁶⁷ Las dos primeras de las cuatro notas de la Iglesia mencionadas en el Credo de Nicea (una, santa) también se derivan de la comunión de la Iglesia con el Dios Trino.
- 12.4** La *koinonía* de la Iglesia se nutre de la proclamación del Evangelio y la celebración de los sacramentos, bajo la dirección de los ministros de la Iglesia elegidos para servir a ambos. La realidad de la Iglesia como participación en Cristo a través del Espíritu Santo se manifiesta plenamente a la luz del misterio eucarístico en el que se experimenta la *koinonía* de la iglesia.
- 12.5** Según la fe común de ortodoxos y católicos, la Iglesia es una comunidad de creyentes bautizados reunidos en el Espíritu Santo en torno a Cristo presente en la asamblea. Esto requiere la comunión entre todas las iglesias locales, presididas por un

⁶⁷ Cf. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto*, 15, 30, 38, 59; GREGORIO OF NISA, *Contra Eunomium* III, en W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, II, Leiden 1960, 247; JUAN DAMASCENO, *Expositio Fidei*, 8, en B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, II, Berlón 1973, 24.

obispo. Cada congregación que celebra la Eucaristía bajo la presidencia de un obispo o de un sacerdote en comunión con él es consciente, en última instancia, de que está dentro de la *koinonía* de toda la iglesia.

- 12.6** El reconocimiento de la plena realidad del misterio eucarístico es el fundamento del reconocimiento mutuo de las iglesias como Iglesia de Jesucristo. Desde el punto de vista católico, "a través de la celebración de la Eucaristía en cada una de estas iglesias [las ortodoxas y las orientales ortodoxas], la Iglesia de Dios se edifica y crece en estatura" (*UR*, 15). En la Iglesia ortodoxa, existen diferentes puntos de vista sobre el reconocimiento del estatus eclesial y la validez de los sacramentos de la Iglesia católica; hasta el momento, no existe un acuerdo total al respecto entre las distintas Iglesias ortodoxas locales.
- 12.7** La comprensión de la Iglesia como *koinonía* no sólo tiene consecuencias para la propia Iglesia y su vida interior, o para las relaciones intereclesiales. También implica una relación con "el mundo", es decir, con la sociedad y con los que no están dentro de la comunidad de la Iglesia. Algunos teólogos ortodoxos han adoptado para ello la noción de "la liturgia después de la liturgia",⁶⁸ lo que significa que la *koinonía* encuentra su expresión también en la vida cotidiana del cristiano, y que la reunión eucarística tiene su continuación – aunque de manera diferente– en la vida de los cristianos en el mundo: La *koinonía* de la Iglesia permite a los cristianos actuar como tales.⁶⁹ Vivir como cristianos en el mundo no está separado de la experiencia y la pertenencia eucarística, sino que es su expansión en la creación de Dios. La Iglesia católica ha expresado puntos de vista similares en la Constitución Pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo moderno *Gaudium et Spes*.

⁶⁸ Cf., por ejemplo, Ion BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Génova 1996.

⁶⁹ Cf. el documento "Las bases del concepto social de la Iglesia Ortodoxa Rusa" (2000) y el documento del Consejo de Creta sobre "La misión de la Iglesia Ortodoxa en el mundo actual" (2016).

13. LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD

***Declaración conjunta:** Todo servicio para la unidad de la Iglesia necesita una autoridad que pueda ejercerse tanto de forma primacial como sinodal. La autoridad de este tipo se basa en un don de Dios, el carisma de liderazgo (cf. Rom 12,3-8, 1Cor 12,4-11; Ef 4,7-12), y sus tareas incluyen la proclamación de la fe, la celebración de los sacramentos, la conservación de la doctrina y la guía del pueblo de Dios. La autoridad del "Primero" (Primus/Protos) es una forma personal de autoridad al servicio de la comunidad. Cristo mismo nos ha dado un ejemplo de cómo debe entenderse la autoridad: como un servicio que incluye la voluntad de practicar la auto-renuncia ("kenosis", cf. Fil 2,5-11; Mt 23,8-12). Las formas de autoridad primacial y sinodal se reconocen como tales a través de un proceso de recepción que revela la autoridad de todo el pueblo de Dios (plērōma) que preserva la verdadera doctrina por su "sentido de la fe" (sensus fidelium).*

- 13.1** En toda sociedad humana existen fenómenos de autoridad y poder. Hay que distinguir entre estos dos fenómenos. La autoridad se refiere a la influencia de una persona o de una institución que se basa en la tradición o en la competencia y en el prestigio que deriva de ella. El poder, en cambio, tiene que ver con la capacidad de emplear determinados medios y procedimientos para tomar decisiones. Ambos pueden ser fácilmente mal utilizados.
- 13.2** Las nociones de autoridad y poder adquieren un significado especial en la Iglesia. El poder (*dynamis*) aparece en primer lugar como atributo de Dios (cf. Ap 7,12). Los textos bíblicos presentan Su poder sobre todos los "dioses" y sobre la creación (cf. Sal 82,1). En este sentido, su poder supremo puede identificarse con la gloria de Dios (cf. Sal 63,2; Heb 1,3). Este poder está siempre relacionado con su amor a Israel y a toda la humanidad, su don de salvación, su perdón y, sobre todo, su misericordia (cf. Os 2,19). El Nuevo Testamento considera que el poder de Dios actúa en Jesús (cf. 1Cor 1,24). Cristo resucitado, que había recibido de Dios plena autoridad (*exousía*), dio poder a los apóstoles en y con su Espíritu Santo (cf. Mt 28,18-19). Siguiendo el mandato de Jesús, la autoridad en la Iglesia no debe entenderse como

dominio, sino como servicio al pueblo de Dios basado en el poder de la Cruz.

- 13.3** En la Iglesia hay personas con diferentes carismas que reciben y ejercen la autoridad en diversos ámbitos, como muestra Ef 4,11: "Y sus dones fueron que unos fueran apóstoles, otros profetas, otros evangelistas, otros pastores y maestros". Esto sugiere que la autoridad en la Iglesia debe estar siempre vinculada a la comunidad. Esto se aplica al ministerio ordenado, más concretamente al ministerio del obispo, que ha adquirido un significado especial para la vida de la iglesia a lo largo de los siglos. Sin embargo, figuras como el anciano Silouan del Monte Athos y la Madre Teresa muestran que la autoridad espiritual no presupone el ministerio ordenado.
- 13.4** Como Cristo es la cabeza de la Iglesia, es la fuente de toda autoridad dentro de la Iglesia, independientemente de que ésta sea ejercida por uno (el primado), por algunos (el sínodo) o por todos (el pueblo de Dios). La autoridad de un sínodo y de quien lo preside está enraizada en el misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo en el Espíritu Santo. La sinodalidad, como dimensión esencial de la Iglesia, refleja su misterio y, como tal, está relacionada con la autoridad de todo el pueblo de Dios que, a través de su "sentido de la fe", suscitado y sostenido por el Espíritu Santo, es capaz de discernir lo que es verdaderamente de Dios.
- 13.5** Cualquier uso del poder en la Iglesia sólo tiene sentido si se ejerce según el modelo de Cristo crucificado, como servicio y no como forma de dominar a los demás (cf. Mc 10,42-45 par; Jn 13,1-17). Esto se aplica también al ejercicio de la primacía en sus distintos niveles. Los medios de los que dispone quien ejerce la primacía deben emplearse sólo con este espíritu. Esto incluye el deber de rendir cuentas a la comunidad en los distintos niveles.

14. INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LA PRIMACÍA

Declaración conjunta: Cristo es la única cabeza de la Iglesia. Él es el ejemplo para todos los que ejercen el ministerio de gobierno en la Iglesia. La Sagrada Escritura atestigua que, por muy variables que fueran las formas

de gobierno, fueron sin embargo indispensables para las comunidades cristianas desde el principio. Los testimonios patrísticos, a partir del siglo II, señalan que el carisma de presidir se confiaba a una persona cuya tarea particular era dar testimonio, promover y proteger la unidad de la Iglesia. Esta tarea se lleva a cabo en los distintos niveles de la vida eclesial de diferentes maneras y con distintos énfasis.

- 14.1** En el Nuevo Testamento, una serie de pasajes muestra que las comunidades cristianas tenían líderes desde el principio. En uno de los textos más antiguos, el apóstol Pablo anima a los miembros de la comunidad a reconocer y respetar a sus líderes (*proistatemenoi*): "Pero os rogamos, hermanos, que respetéis a los que trabajan entre vosotros y os presiden en el Señor y os amonestan" (1Tes 5,12). Otros textos ilustran la existencia de formas primitivas de ministerio ejercidas por personas llamadas obispos y diáconos (por ejemplo, Hch 20,28; Fil 1,1). El Nuevo Testamento no ofrece una imagen consistente de estos ministerios y deja abiertos muchos interrogantes sobre sus funciones precisas.
- 14.2** Según el Nuevo Testamento, durante su ministerio terrenal Jesús eligió como compañeros constantes a los Doce, les dio poder (*dynamis*) y autoridad (*exousia*) para predicar el Evangelio, curar y expulsar a los espíritus malignos (Lc 9,1), y les prometió que serían los jueces escatológicos sobre Israel (cf. Mt 19,28; véase también Ap 21,12). Tres de ellos, Pedro, Juan y Santiago, ocuparon una posición especial en tanto que fueron elegidos para estar con Jesús en ocasiones especiales como la transfiguración (Mc 9,2-10 par), o en el huerto de Getsemaní antes de ser arrestado (Mc 14,32-42 par). Pablo atestigua que Santiago, el "hermano del Señor", así como Pedro y Juan, eran considerados los "pilares" de la comunidad de Jerusalén (Gal 2,9).
- 14.3** Pedro funciona como testigo especial de la resurrección en el contexto del credo cristiano más antiguo que se encuentra en la primera carta de Pablo a los Corintios: "y que él (es decir, Cristo resucitado) se apareció a Cefas y luego a los Doce" (1Cor 15,5). A pesar de las evidentes diferencias, los Evangelios coinciden en atribuir a Pedro un papel especial en el círculo de los discípulos. Así, en el Evangelio de Lucas, Jesús le encarga que fortalezca a

sus hermanos (Lc 22,32) y en el Evangelio de Juan le ordena que cuide los corderos y las ovejas (Jn 21,15-19). En el primer pasaje, las palabras de Cristo se enmarcan en la Última Cena, y el segundo evoca la Eucaristía. Al mismo tiempo, los evangelistas no ocultan en absoluto las debilidades de Pedro, sino que incluso las subrayan: Pedro niega al Señor tres veces y tiene necesidad del perdón (Lc 22,34; 61-62). En el Evangelio de Mateo, la dialéctica del estatus especial y la debilidad alcanza su punto culminante: Pedro, designado para recibir las llaves del reino de los cielos (Mt 16,19), es llamado "Satanás" cuando intenta impedir que el Señor siga el camino de la cruz (Mt 16,21-23). Aunque se ve envuelto en un debate con Pablo sobre la comunión con los cristianos no judíos (cf. Ga 2,11-21), Pedro goza de un respeto especial y se le representa como mediador en las tensiones y conflictos (cf. Hch 15,6-14).

- 14.4** Muy pronto la Iglesia de Roma se asoció a Pedro y Pablo, que dieron testimonio de Cristo y sufrieron el martirio en Roma (cf. § 7.2). La veneración de sus tumbas en Roma, unida a su importancia como capital imperial, constituyó la base de la posición especial concedida a la Iglesia de Roma y, en consecuencia, a su obispo, a partir del siglo III.
- 14.5** La posición especial de Pedro dentro del colegio de los Doce, tal como lo atestigua la Sagrada Escritura, se refleja también en la tradición litúrgica y suele asociarse al papel excepcional de Pablo debido a su misión entre los gentiles. Tanto el rito romano como el bizantino conmemoran al apóstol Pedro junto con el apóstol Pablo el 29 de junio. En el rito romano es una solemnidad; en la tradición bizantina posterior, la fiesta de los Apóstoles va precedida de un periodo especial de ayuno que enfatiza el prestigio de ambos Apóstoles.
- 14.6** En las cartas de Ignacio de Antioquía, que datan del siglo II, el obispo aparece como garante de la unidad de la Iglesia. Esto debe entenderse probablemente a la luz de la preocupación del autor por el hecho de que la generación de los apóstoles y sus discípulos inmediatos había terminado. Además, para Cipriano de Cartago († 258) todo obispo, como sucesor de los apóstoles, se sienta en la "silla de Pedro". El estatus especial de Pedro, del

que da testimonio el Evangelio de Mateo, implica para Cipriano la unidad del episcopado.⁷⁰ El ministerio de los obispos fue visto finalmente como una forma de continuar la herencia apostólica y de hacerla una realidad presente.

- 14.7** El estatus eclesial del primado a nivel regional se describe en el canon apostólico 34 (cf. § 7.4). Aunque el propio canon está formulado de forma algo vaga, en parte porque la situación variaba de una región a otra (por ejemplo, el diferente ejercicio de la primacía en Alejandría y Antioquía), refleja los anhelos y aspiraciones del siglo IV. Del canon 34 aprendemos algo vital sobre la dinámica de la primacía: la interdependencia entre el *protos* y su sínodo.
- 14.8** Mantener la unidad de la Iglesia es responsabilidad de todos sus miembros. Sin embargo, el "Primero" entre ellos debe ocuparse de ella por excelencia. Esta tarea de gobierno incluye la mediación, la preservación del equilibrio entre la unidad y la diversidad, y la rendición de cuentas al respecto. Las palabras de Jesús se aplican al ejercicio de este ministerio: "El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos" (Mc 9,35).
- 14.9** Con la evolución de las estructuras eclesíásticas y la diferenciación de sus diversos niveles, el ejercicio del primado también se hizo más exigente. Sin embargo, sigue siendo pertinente para todos los niveles de la iglesia hasta el día de hoy: congregación local, diócesis/eparquía, provincia eclesíástica/metropolía, patriarcado e Iglesia universal. El ejercicio de la primacía varía según los distintos niveles de la Iglesia. Así, la primacía en una Iglesia regional no es la misma que la de un obispo en su diócesis, porque, en la diócesis, el obispo tiene un ministerio especial como el que garantiza la comunión entre su iglesia y otras iglesias locales.
- 14.10** Es absolutamente necesario tener en cuenta el contexto histórico particular de cada declaración sobre la primacía, la historia de su desarrollo, su importancia para su propio tiempo, y también la historia de sus efectos. Por ejemplo, con respecto al obispo de

⁷⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4-5.

Roma, hay que distinguir entre la primacía de jurisdicción y la infalibilidad. Como consecuencia de la definición de la primacía jurisdiccional, la sede romana aumentó su importancia en el período posterior al Vaticano I. En cuanto a la infalibilidad, es importante señalar que, en el período de aproximadamente un siglo y medio desde el Vaticano I, los papas romanos han recurrido sólo una vez a una proclamación *ex cathedra*, a saber, la proclamación del dogma de la Asunción de María al Cielo (1950).

- 14.11** Una mejor comprensión del concepto católico de primacía a nivel universal podría alcanzarse mediante una distinción más clara entre la posición única del Papa en la Iglesia católica y su posible función como primado dentro de la comunidad cristiana más amplia. El papel del obispo de Roma en el primer milenio, tal como se describe en el capítulo 7 de este documento y en los documentos de Rávena y Chieti de la Comisión Internacional Ortodoxa-Católica, proporciona un punto de partida útil sobre esta cuestión.

15. INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LA SINODALIDAD

Declaración conjunta: La Sagrada Escritura y la tradición de la Iglesia dan testimonio de que el gobierno de la Iglesia se basa en un principio sinodal, como se expresa, por ejemplo, en la comunión de los apóstoles y en los sínodos locales de la Iglesia primitiva. Este principio sinodal debe aplicarse también a todos los niveles de la vida eclesial según el ámbito de responsabilidad respectivo.

- 15.1** El principio sinodal tiene como paradigma el concilio apostólico de Jerusalén (Hch 15). El Libro de los Hechos describe cómo “los apóstoles y los ancianos” (Hch 15,6), confrontados con el perturbador problema de la circuncisión, se reunieron en Jerusalén con Santiago como presidente. Allí se debatió abiertamente el problema. La decisión final de que la circuncisión no podía imponerse sirvió para construir la comunidad (Hch 15,28). También se puede ver el principio sinodal anticipado en la reunión de los

“120 hermanos” durante la cual Matías fue recibido en el círculo de los apóstoles para sustituir a Judas (Hch 1,15-26).

- 15.2** Los sínodos regionales se remontan a los debates sobre el Montanismo a finales del siglo II. Ireneo de Lyon ve que la apostolicidad se manifiesta en el acuerdo de las Iglesias dispersas por el mundo. Era expresada por los respectivos obispos, a los que consideraba sucesores de los apóstoles.⁷¹ Cipriano de Cartago cambia el énfasis de la tradición preservada por los obispos al carácter colegiado del episcopado, cuyo oficio apostólico se manifiesta, cuando es necesario, en los concilios.⁷² Para Cipriano, la Iglesia está “unida y mantenida por el pegamento de la cohesión mutua de los obispos”.⁷³ En el siglo III, tanto en Oriente como en Occidente, el concilio eclesiástico (ya sea local o regional) es reconocido universalmente como el principal medio para realizar y salvaguardar la unidad de la Iglesia en la tradición apostólica cuando las circunstancias lo exigen. Y tras la derrota del emperador Licinio a manos de Constantino, fue posible la convocatoria de un concilio ecuménico (324).
- 15.3** Los sínodos de la Iglesia primitiva, especialmente los siete concilios ecuménicos reconocidos tanto por los ortodoxos como por los católicos, fueron acontecimientos extraordinarios y *ad hoc* causados por circunstancias apremiantes, en particular la necesidad de responder a la herejía y de abordar problemas importantes de la unidad de la Iglesia. Dichos concilios no deben considerarse principalmente en términos institucionales, sino más bien como expresiones de la voz o el juicio de la Iglesia sobre ciertas cuestiones muy particulares. Los sínodos en general se consideran autorizados en materia de doctrina, liturgia y disciplina en la medida en que expresan la fe de la Iglesia.
- 15.4** El sínodo es la principal instancia por la que la unidad esencial de la Iglesia puede manifestarse en contextos particulares y en respuesta a circunstancias específicas. Los obispos, como sucesores de los apóstoles, fueron investidos de la responsabilidad

⁷¹ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haeresis*, III.3, 1-4.

⁷² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep. 72*, (A Esteban, sobre un concilio).

⁷³ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep. 66,8*.

de pronunciarse sobre cuestiones de doctrina y de orden eclesiástico, expresando en particular la fe de sus comunidades. Todo el pueblo de Dios, y los obispos en particular, están encargados de custodiar y transmitir la predicación apostólica, de acuerdo con 1Juan 1,3: “lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros”.

- 15.5** Los obispos reunidos en el sínodo no tienen autoridad para ir más allá de la enseñanza apostólica (*depositum fidei/paradosis*). Su tarea es esencialmente de discernimiento, afirmación y articulación: discernir la tradición apostólica sobre un determinado tema, afirmar esa tradición y proclamarla.
- 15.6** Las primeras compilaciones canónicas (que datan del siglo IV) articulan el principio de sinodalidad de múltiples maneras, por ejemplo: la insistencia en que un obispo debe ser ordenado por al menos tres obispos; la necesidad de que los obispos⁷⁴ de cada localidad reconozcan la autoridad de un “Primero” para que se mantenga la unanimidad entre él y los demás obispos;⁷⁵ o la prescripción de que se celebren concilios regulares dentro de cada diócesis metropolitana “para el bien de la iglesia y la resolución de disputas”.⁷⁶
- 15.7** Con el paso del tiempo, las Iglesias también han desarrollado otras formas de consulta sinodal que tratan, según la ocasión, asuntos de doctrina y orden eclesiástico y que deben distinguirse de los sínodos (ya sean locales, regionales o universales). Entre ellas se encuentra, por ejemplo, el sínodo permanente o residente de Constantinopla –el *synodos endēmousa*–, formado por obispos presentes en Constantinopla por diversas razones y, por tanto, capaz de reunirse con poca antelación cuando se necesitaba una respuesta conciliar. Varias iglesias ortodoxas autocéfalas han adoptado en la era moderna un sistema por el que las respectivas Iglesias son administradas y dirigidas por un sínodo permanente de obispos y otras personas designadas.

⁷⁴ *Concilio de Nicea*, can. 4; Canon Apostólico 1, que, sin embargo, prescribe: “Que un obispo sea ordenado por dos o tres obispos”.

⁷⁵ Canon Apostólico 34.

⁷⁶ Concilio de Antioquía 341, can. 20; cf. Concilio de Nicea, can. 5.

- 15.8** Las expresiones y los procesos sinodales forman parte de la propia comprensión tanto de las Iglesias católicas como de las ortodoxas. A lo largo de la historia, a pesar de las notables variaciones a lo largo del tiempo y entre nuestras dos tradiciones, la Iglesia nunca ha existido sin una conciencia de sinodalidad.

16. LA PRIMACÍA Y LA SINODALIDAD AL SERVICIO DE LA COMUNIÓN

Declaración conjunta: Una ecclesiológia basada en la Eucaristía debe tener en cuenta tanto la igualdad de origen como de la complementariedad de los principios de primacía y sinodalidad. En la tradición canónica esto se refleja, por ejemplo, en el canon apostólico 34. La primacía y la sinodalidad no son formas opcionales de administración eclesial, sino que pertenecen a la naturaleza misma de la Iglesia, porque ambas están destinadas a fortalecer y profundizar la comunión en todos los niveles. Por lo tanto, tanto teológica como canónicamente, es imposible abordar la cuestión de la primacía sin considerar la sinodalidad, o ignorar la primacía cuando se trata de la sinodalidad.

- 16.1** Jesucristo es la cabeza de la Iglesia (cf. Ef 1,22) y, por tanto, "a fin que el tuviera la primacía en todo" (Col 1,18). Esta unidad viva y orgánica de la cabeza y el cuerpo se expresa en la vida de la Iglesia en la interacción entre el primado y el sínodo. Toda forma de primacía eclesial no es, por naturaleza, un poder *sobre* la Iglesia, sino que está *dentro* de ella como un servicio subordinado a Jesucristo, su cabeza (cf. § 13.2 y 5).
- 16.2** Tanto la experiencia eucarística como la tradición canónica muestran que la primacía y la sinodalidad dependen la una de la otra. En la Eucaristía, expresión fundamental de la vida eclesial en su conjunto, la comunidad y el *proestos* que la preside (el obispo o un presbítero delegado por él) se encuentran en una relación de interdependencia: la comunidad no puede celebrar la Eucaristía sin un *proestos*, quien, a su vez, no debe celebrarla sin una comunidad. En la tradición canónica, una descripción de la correlación entre el "Primero" y los demás obispos se formaliza a nivel regional en el canon apostólico 34 (cf. §§ 7.4 y 14.7):

los obispos de cada provincia no pueden hacer nada importante sin el consentimiento de su cabeza, quien, por su parte, no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. La primacía y la sinodalidad no deben ser enfrentados entre sí. Por el contrario, deben ser considerados como inseparables y como complementarios entre sí al servicio de la unidad de la Iglesia de Dios.

- 16.3** Durante el primer milenio, todas las instituciones primaciales, en todos los niveles de la Iglesia, tenían sus raíces en estructuras sinodales. A lo largo de diversos contextos históricos, la primacía siguió siendo una realidad universal que expresa la relación entre una asamblea y quien la preside, con diferentes fundamentos y formas de funcionamiento en los distintos niveles en que se practica la comunión en la Iglesia. Por lo tanto, no se puede entender legítimamente la primacía sin la sinodalidad, ni tratar la sinodalidad ignorando la primacía.
- 16.4** Existe una analogía, pero no una identidad, en la relación entre primacía 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. Por ejemplo, la primacía y la sinodalidad en el nivel regional no son del mismo tipo que en el nivel diocesano. En la sinodalidad diocesana, el obispo diocesano tiene un carisma especial que le permite ser el garante de la comunión entre su Iglesia y las demás Iglesias locales. Del mismo modo, la interrelación de la primacía y la sinodalidad a nivel universal no refleja directamente las del nivel local o regional, por lo que requiere una mayor exploración teológica. La falta de una posición ortodoxa común sobre la primacía a nivel universal complica el diálogo ortodoxo-católico a este respecto, al igual que la falta de una estructura sinodal clara en la Iglesia Católica.
- 16.5** Un aspecto importante de la relación entre primacía y sinodalidad es la cuestión de cómo salvaguardar una estrecha correlación entre la comunión de las iglesias y la colegialidad de los obispos. Los obispos son testigos de la fe de sus Iglesias, pero también son responsables de la Iglesia en su conjunto. Este carisma, expresado en el sacramento de la ordenación episcopal,

convierte a los obispos en servidores de toda la comunión, no sólo en su propia Iglesia local, sino también entre las Iglesias locales, como lo significa la imposición de manos de los obispos concelebrantes.

- 16.6** La sinodalidad, como expresión visible de la catolicidad de la Iglesia, no sólo está relacionada con la jerarquía eclesiástica, sino también con todo el pueblo de Dios. De este modo, la unidad de los "Primeros" y sus fieles puede expresarse en diferentes niveles de la vida eclesiástica, porque la responsabilidad de la Iglesia reside en todos sus miembros. El hecho de que los laicos hayan sido invitados como consultores tanto a los sínodos episcopales de la Iglesia católica sobre cuestiones de familia (2015 y 2016) como al Concilio ortodoxo de Creta (2016) es una prueba elocuente de ello. Los laicos pueden enriquecer las deliberaciones sinodales con su espiritualidad y experiencia.
- 16.7** La historia de la Iglesia revela dos tendencias eclesiológicas: principalmente, pero no exclusivamente, sinodal en Oriente, y principalmente, pero no exclusivamente, primacial en Occidente; sin embargo, pueden coexistir en una tensión creativa. 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.

V CONCLUSIÓN

17. RESUMEN

- 17.1** En su trabajo hasta la fecha, los miembros ortodoxos y católicos del Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo se han comprometido en un espíritu de amistad e intercambio intelectual. Consideran que, en el transcurso de 14 años, han avanzado mucho en su esfuerzo por construir una confianza mutua, por entenderse más claramente y por ver más allá de las barreras que han impedido durante mucho tiempo el restablecimiento de la plena comunión entre sus iglesias.
- 17.2** Esto también ha sido posible porque los miembros han tratado de adoptar una metodología según la cual los datos históricos se interpretan de manera que tenga plenamente en cuenta su contexto; se evitan las interpretaciones anacrónicas que retrotraen las disputas posteriores a una época anterior; y se busca el valor permanente de las expresiones tal y como se entendieron originalmente.
- 17.3** Los miembros han adoptado este enfoque en el estudio de una amplia variedad de cuestiones que se agruparon en dieciséis declaraciones comunes, empezando por la importancia de la hermenéutica para el propio diálogo ecuménico. Para ello, han seguido los siguientes principios básicos: 1) El lenguaje es importante, y las palabras adquieren distintos significados en diferentes épocas; 2) Los dogmas que sostienen ortodoxos y católicos deben estudiarse en su contexto, en un esfuerzo por discernir tanto lo que se dice como lo que se quiere decir; 3)

También hay que tener en cuenta los diferentes enfoques del derecho canónico, así como el grado de aplicabilidad de ciertos cánones elaborados hace muchos siglos en el mundo actual; 4) Además, hay que tener en cuenta el papel de los factores no teológicos en el estudio de nuestras divisiones; y 5) En efecto, el conocimiento de la historia es esencial para una adecuada comprensión de las tradiciones teológicas de Oriente y Occidente. El pasado no debe idealizarse ni minimizarse, y debe hacerse una distinción adecuada entre los ideales expresados por las Iglesias y las realidades humanas concretas en las que se viven esos ideales.

17.4 El Grupo Ireneo ha empleado este mismo enfoque tanto en su estudio de la historia sobre la creciente divergencia entre Oriente y Occidente en el primer milenio, como en las diferentes direcciones que cada uno ha tomado después de la pérdida de la plena comunión con el otro. El período anterior al Concilio de Nicea (325) es de especial importancia y podría ofrecer elementos de un modelo útil para tratar las cuestiones difíciles en las Iglesias de hoy. Los principios de primacía y sinodalidad estuvieron en juego durante los primeros siglos, pero no hubo un modelo único de relación entre ambos que fuera aceptado universalmente. El período de distanciamiento entre los católicos y los ortodoxos desde el siglo IX hasta el XV se debió en gran parte al mutuo distanciamiento cultural, y la evolución que experimentaron estuvo muy influenciada por las realidades políticas y sociales a las que se enfrentaron. Las identidades confesionales católica y ortodoxa se endurecieron en el periodo del confesionalismo (siglos XVI a XVIII), cuando católicos y protestantes intensificaron su labor misionera. Este proceso culminó en el siglo XIX, durante el cual católicos y ortodoxos debieron responder a desafíos muy diferentes. El Grupo Ireneo dedicó una atención sustancial al contexto histórico y teológico de las muy debatidas enseñanzas del Vaticano I sobre la infalibilidad papal y la jurisdicción universal. Durante este mismo período, surgieron nuevas Iglesias autocéfalas en el Oriente en respuesta a las convulsiones políticas en el sudeste europeo. Fue con el renacimiento eclesiológico del siglo XX cuando las Iglesias católica y

ortodoxa experimentaron un proceso de acercamiento que fue cobrando impulso gracias a las enseñanzas del Concilio Vaticano II y a los desarrollos paralelos de la teología ortodoxa. Los miembros del Grupo Ireneo consideran que el actual período de relaciones mutuas es el más esperanzador en siglos.

- 17.5** Teniendo en cuenta estas consideraciones, el Grupo Ireneo ha reflexionado sobre algunas cuestiones sistemáticas que afectan a las relaciones entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. El grupo reconoce la centralidad de la Eucaristía como manifestación primordial de la Iglesia, tanto en su unidad como en los diferentes papeles desempeñados por sus miembros. La interacción entre el celebrante y la asamblea en la Eucaristía también proporciona el fundamento teológico para una comprensión renovada de la primacía y la sinodalidad en la Iglesia, y de la autoridad la cual, tanto si se ejerce de forma primada como sinodal, debe estar siempre al servicio de la comunidad. Tanto la Escritura como la Tradición atestiguan la necesidad de un ministerio primordial al servicio de la unidad de la Iglesia a diversos niveles. Pero también dan fe de la necesidad de la sinodalidad en todos los niveles de la vida eclesial. La complementariedad de estos dos principios será fundamental para una comprensión teológica profunda de la Iglesia que facilitará la reconciliación ortodoxo-católica.

Visión para el futuro

- 17.6** Los miembros del Grupo Ireneo son conscientes de que aún no han llegado al punto de hacer recomendaciones definitivas que constituyan una base para el restablecimiento de la plena comunión. Sin embargo, creen que el diálogo ortodoxo-católico está en el camino hacia la unidad, y que incluso actualmente es posible discernir las líneas generales de una Iglesia católica y ortodoxa plenamente unida. Están convencidos de que cualquier visión de futuro debería elaborar un modelo de comunión matizado, teniendo en cuenta que la realización de este

modelo sería gradual. El movimiento hacia la reconciliación entre católicos y ortodoxos no implica necesariamente la solución inmediata de todas las cuestiones pendientes, sino un marco compartido de enfoques hacia este objetivo.

- 17.7** En sus reflexiones, han tomado nota del trabajo de la Conferencia Teológica Consultiva Ortodoxa-Católica de América del Norte,⁷⁷ especialmente de su declaración conjunta de 2010, "Pasos hacia una Iglesia reunida: Esbozo de una visión ortodoxa-católica para el futuro".⁷⁸ Junto con la Conferencia Consultiva de América del Norte, los miembros no creen que ninguna de las diferencias que han dividido a sus Iglesias durante siglos sean necesariamente insuperables. Todas esas diferencias necesitarán un estudio intensivo con un enfoque hermenéutico riguroso para determinar si realmente impiden el restablecimiento de la plena comunión, o si son ejemplos de legítima diversidad. Sobre todo, las Iglesias tendrán que esforzarse por lograr un mayor equilibrio entre la sinodalidad y la primacía en todos los niveles de la vida eclesial, con un fortalecimiento de las estructuras sinodales en la Iglesia católica y la aceptación en la Iglesia ortodoxa de una cierta primacía dentro de la comunión de las Iglesias a nivel universal.
- 17.8** El Grupo Ireneo es consciente de que la definición sobre la función precisa del obispo de Roma en el ámbito de una comunión restablecida entre nuestras Iglesias será el aspecto de mayor desafío en este proceso. Los miembros de nuestro grupo están convencidos de que el obispo de Roma puede y debe desempeñar un papel más importante en la expresión de la unidad de los cristianos en el mundo actual. Para ello, debe elaborarse una nueva definición de la relación entre la Iglesia de Roma y las Iglesias orientales, de forma que sea fiel a la tradición de la Iglesia indivisa y aceptable tanto para los católicos como para los ortodoxos. Esto requerirá una relectura de las enseñanzas del Concilio Vaticano I. A este respecto, hay que

⁷⁷ N. de T.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation.

⁷⁸ NORTH AMERICAN ORTHODOX-CATHOLIC THEOLOGICAL CONSULTATION, "Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future", *Origins* XL/23 (11-XI-2010) 353-360.

distinguir entre la práctica de la primacía, tal como se ha desarrollado en circunstancias históricas particulares, y la naturaleza misma de la primacía. Hay que encontrar el modo de superar ciertas posiciones del pasado y de integrar los elementos esenciales que se han conservado en ambas tradiciones en una comprensión común del primado.

- 17.9** También sería especialmente fructífero examinar de nuevo la relación entre la Iglesia de Roma y las Iglesias de Oriente durante el primer milenio, especialmente en el período anterior al Primer Concilio de Nicea en 325, y en particular la relación establecida en las disposiciones del Concilio de Sárdica en 343. Éste estableció una forma de derecho papal de apelación según la cual las disputas entre las Iglesias podían ser remitidas a Roma, que a su vez dispondría el arbitraje de otro tribunal al que el obispo de Roma podría enviar delegados. Un acuerdo de este tipo respetaría plenamente la autocefalia de las Iglesias ortodoxas, asegurando al mismo tiempo un eficaz ministerio universal de la unidad por parte del obispo de Roma.
- 17.10** Aunque nuestro trabajo hasta ahora se ha centrado principalmente en un examen conjunto de los factores históricos que han llevado a nuestras Iglesias al presente, somos conscientes de que este trabajo histórico, aunque ciertamente necesario e importante, no proporciona todas las respuestas para el futuro. Nuestro análisis hasta ahora demuestra claramente hasta qué punto la evolución estructural de nuestras Iglesias ha estado condicionada por una serie de factores –teológicos, históricos y sociológicos–. Los desafíos a los que se enfrentan las Iglesias de hoy no son los mismos que los del primer milenio, ni siquiera los del siglo XIX. Por lo tanto, nos damos cuenta de que volver simplemente al pasado no es una solución, ni para los ortodoxos ni para los católicos.
- 17.11** Juntos, afirmamos que tenemos mucho que aprender unos de otros en lo que respecta a las cuestiones de primacía y sinodalidad. La Iglesia católica ha sido capaz de mantener un primado que funciona con fuerza, aunque algunas de sus manifestaciones sean consideradas problemáticas por los ortodoxos. Los ortodoxos, por su parte, han sido capaces de preservar, en su mayoría,

estructuras sinodales fuertes a nivel local, regional y, más recientemente, a nivel global, aunque a veces éstas den lugar a situaciones difíciles que hacen reflexionar a los católicos. Así pues, cada parte presenta puntos fuertes y débiles, que todos podemos reconocer.

- 17.12** A medida que buscamos la unidad de la Iglesia, cada vez tenemos más claro que se necesita una solución común, aceptable para ambas Iglesias, que aproveche los puntos fuertes de ambas partes. Esta solución no sólo debe ser mutuamente aceptable, sino que debe responder a las necesidades del siglo XXI, una era de comunicación instantánea que exige transparencia y responsabilidad. Esto implica que, entre otras cosas, ya no hay espacio para los antiguos modelos imperiales o feudales. Pero, sobre todo, esto exige buena voluntad, el deseo de cooperar y de trabajar juntos para tender puentes, no sólo entre los teólogos académicos, sino también entre los sacerdotes, que se ocupan de la vida cotidiana de la Iglesia, así como entre todos los bautizados, que deben encontrar su propia voz como miembros del Cuerpo de Cristo. Esto es especialmente cierto en el caso de nuestros obispos, que supervisan la vida de nuestras Iglesias y que, por lo tanto, serían los responsables de implementar y realizar la unidad deseada. El Grupo Ireneo, por lo tanto, apoya la implementación de una serie de pasos intermedios que podrían realizarse incluso antes de la restauración de la plena comunión, incluyendo que los obispos de ambas Iglesias se reúnan regularmente, como se propone en la mencionada declaración de 2010 de la Conferencia Consultiva Teológica Ortodoxa-Católica de América del Norte.
- 17.13** Como miembros del Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico de San Ireneo, nos comprometemos a seguir estudiando estas cuestiones con la esperanza de hacer una contribución significativa al proceso de reconciliación entre las Iglesias católica y ortodoxa. Éste es promovido actualmente por una serie de iniciativas, sobre todo por el diálogo oficial. Somos plenamente conscientes de que este proceso sólo puede tener éxito si el intercambio mutuo no se limita a los teólogos, sino que implica también a los fieles de ambas partes.

EL GRUPO DE TRABAJO CONJUNTO ORTODOXO-CATÓLICO SAN IRENEO

MIEMBROS ACTUALES (2018)

CATÓLICOS

- Mons. Dr. Gerhard **Feige**
Obispo de Mademburgo
(de Alemania. Miembro y
Co-presidente desde 2004)
- Dr. Johannes **Oeldemann**
Instituto Johann Adam Moehler para
el Ecumenismo, Paderborn (de
Alemania. Miembro y
Co-secretario desde 2004)
- Prof. Dr. Dr. Pablo **Argárate**
Facultad de Teología Católica,
Universidad de Graz
(de Argentina. Miembro desde 2016)
- Prof. Dr. Thomas **Bremer**
Facultad de Teología Católica,
Universidad de Münster
(de Alemania. Miembro desde 2004)
- Rev. Prof. Dr. Hyacinthe **Destivelle**, O.P.
Pontificia Universidad de Santo
Tomás de Aquino, Roma,
(de Francia. Miembro desde 2006)
- Rev. Prof. Dr. Edward G. **Farrugia**, S.J.
Pontificio Instituto Oriental, Rome
(de Malta. Miembro desde 2005)

ORTODOXOS

- Metropolitano Dr. Serafim (**Joantă**)
de Alemania, Europa Central y Norte
(de Rumania. Miembro y
Co-presidente desde 2018)
- Rev. Prof. Dr. Nikolaos **Loudovikos**
Universidad Académica Eclesiástica,
Tesalónica.
(de Grecia. Miembro y
Co-secretario desde 2004)
- Rev. Prof. Dr. Daniel **Benga**
Instituto de Teología Ortodoxa,
Universidad de Munich
(de Rumania. Miembro desde 2008)
- Rev. Dr. Cyril **Hovorun**
Instituto Ecuménico Huffington
Universidad Loyola Marymont, Los
Angeles, CA
(de Ucrania. Miembro desde 2008)
- Prof. Dr. Assaad Elias **Kattan**
Cátedra de Teología Ortodoxa,
Centro para Estudios Religiosos,
Universidad de Münster
(de Líbano, Miembro desde 2006)
- Rev. Dr. Vladimir **Khulap**
Academia Teológica Ortodoxa,
San Petersburgo
(de Rusia. Miembro desde 2012)

CATÓLICOS

Prof. Dr. Basilus J. **Groen**
 Facultad de Teología Católica,
 Universidad de Graz
 (de los Países Bajos. Miembro desde
 2004)

Rev. Dr. Michel **Jalakh**, O.A.M.
 Universidad Antonina, Beirut
 (de Líbano. Miembro desde 2017)

Rev. Prof. Dr. Hervé **Legrand**, O.P.
 Instituto Católico, París
 (de Francia. Miembro desde 2004)

Fr. Adalberto **Mainardi**
 Monasterio Bose, Magnano
 (de Italia. Miembro desde 2012)

Rev. Prof. Dr. Rudolf **Prokschi**
 Facultad de Teología Católica,
 Universidad de Viena
 (de Austria. Miembro desde 2004)

Rev. Dr. Ronald G. **Roberson**, C.S.P.
 Secretariado para Asuntos
 Ecuménicos de la Conferencia de
 Obispos Católicos de Estados Unidos,
 Washington, DC
 (de Estados Unidos. Miembro desde
 2004)

Prof. Dr. Wolfgang **Thönissen**
 Instituto Johann Adam Moehler para
 el Ecumenismo, Paderborn
 (de Alemania. Miembro desde 2004)

ORTODOXOS

Prof. Dr. Paul **Meyendorff**
 Seminario Teológico Ortodoxo San
 Vladimir, Crestwood, NY
 (de Estados Unidos. Miembro desde
 2004)

Rev. Prof. Dr. Grigorios **Papathomas**
 Facultad de Teología Ortodoxa,
 Universidad de Atenas
 (de Grecia. Miembro desde 2004)

Rev. Prof. Dr. Vladan **Perišić**
 Facultad de Teología Ortodoxa,
 Universidad de Belgrado
 (de Serbia. Miembro desde 2004)

Dr. Evgeny **Pilipenko**
 Instituto de Post-Grado y Estudios
 Doctorales Santos Cirilo y Metodio,
 Moscú
 (de Rusia. Miembro desde 2014)

Prof. Dr. Marcus **Plested**
 Departamento de Teología,
 Universidad Marquette, Milwaukee, WI
 (de Gran Bretaña. Miembro desde
 2014)

Rev. Prof. Dr. Mihail-Simion **Săsăujan**
 Facultad de Teología Ortodoxa,
 Universidad de Bucarest
 (de Rumania. Miembro desde 2012)

Prof. Dr. Mariyan **Stoyadinov**
 Facultad de Teología Ortodoxa,
 Universidad de Veliko Tarnovo
 (de Bulgaria. Miembro desde 2004)

ANTIGUOS MIEMBROS**CATÓLICOS**

- Rev. Prof. Dr. Brian E. **Daley**, S.J.
Notre Dame, IN
(de Estados Unidos. Miembro 2014-2016)
- Rev. Prof. Dr. Zygfryd **Glaeser**
Opole
(de Polonia. Miembro 2004-2014)
- Pieter **Kohnen**, 's-Hertogenbosch
(de Países Bajos. Miembro 2004-2013, †2018)
- Rev. Antoine **Lambrechts**, O.S.B.
Chevetogne
(de Bélgica. Miembro 2004-2007)
- Rev. Prof. Dr. Lorenzo **Lorusso**, O.P.
Bari
(de Italia. Miembro 2008-2011)

ORTODOXOS

- Mons. Dr. Ignatije (**Midić**)
of Braničevo
(de Serbia. Miembro y
Co-presidente ortodoxo 2004-2008)
- Metropolita Dr. Youhanna (**Yazigi**)
de Europa Occidental y Central, París
(de Siria. Miembro y Co-presidente
ortodoxo 2009-2012, ahora Patriarca
de Antioquía y todo el Oriente)
- Arzobispo Dr. Job (**Getcha**) de Telmeso
(de Canadá. Miembro 2004-2017,
Co-presidente ortodoxo 2013-2017,
ahora Co-presidente ortodoxo de la
Comisión Internacional Católica-
Ortodoxa para el Diálogo Teológico)
- Prof. Dr. Marios **Begzos**
Atenas
(de Grecia. Miembro 2004-2011)
- Rev. Prof. Dr. Viorel **Ionitǎ**
Ginebra
(de Rumania. Miembro 2004-2007)
- Rev. Dr. Andrzej **Kuzma**
Varsovia
(de Polonia. Miembro 2006-2011)
- Rev. Viktor **Savik**
Smolensk
(de Rusia. Miembro 2004-2007)
- Rev. Dr. Vladimir **Shmaliy**
Moscow
(de Rusia. Miembro 2009-2011)
- Rev. Prof. Dr. Jan **Zozul'ak**
Prešov
(de Eslovaquia. Miembro 2005-2007)

REUNIONES ANUALES

Las **reuniones anuales** del Grupo de Trabajo Conjunto Ortodoxo-Católico San Ireneo tuvieron lugar en:

- 2004: Paderborn (Alemania)
- 2005: Atenas (Grecia)
- 2006: Monasterio de Chevetogne (Bélgica)
- 2007: Belgrado / Monasterio Pokajnica (Serbia)
- 2008: Viena (Austria)
- 2009: Kiev (Ucrania)
- 2010: Magdeburgo (Alemania)
- 2011: San Petersburgo (Rusia)
- 2012: Monasterio de Bose (Italia)
- 2013: Tesalónica (Grecia)
- 2014: Rabat (Malta)
- 2015: Chalki / Estambul (Turquía)
- 2016: Comunidad de Taizé (Francia)
- 2017: Bucarest / Monasterio Caraiman (Rumania)
- 2018: Graz (Austria)

Los **comunicados** de las reuniones anuales están publicados en cinco lenguas (inglés, francés, alemán, griego y ruso) en el siguiente sitio web:

<<http://www.moehlerinstitut.de/en/texts/kommunikues-irenaeus-arbeitskreis>>

***PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER-UCV
Valencia***

Pedidos e información:

**UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA
SAN VICENTE MÁRTIR**

SERVICIO DE BIBLIOTECA Y PUBLICACIONES

Calle Quevedo, 2 – 46001 Valencia (España)

tel.: + 963 637 412

e-mail: publicaciones@ucv.es

LIBROS

SERIES VALENTINA

1. ANTOLÍ GUARCH, MIGUEL, *Nuevos caminos para la teología moral*, Valencia 1978, 352 págs.
2. CUBELLS MARTÍNEZ, FERNANDO, *Los filósofos presocráticos*, Valencia 1979², 372 págs.
3. SUSTAETA ELÚSTIZA, JOSÉ MIGUEL, *Misal y eucaristía. La teología de la celebración eucarística en el nuevo Misal Romano*, Valencia 1979, 390 págs.
4. PAYÁ ANDRÉS, MIGUEL, *Los consejos presbiteriales*, Valencia 1979, 366 págs.
5. REIG PLÁ, JUAN ANTONIO, *El sacramento de la penitencia*, Valencia 1980, 462 págs.
6. BERNAL PALACIOS, ARTURO, *La “concordia utriusque iuris de pascipoverus”*, Valencia 1980, 334 págs.
7. SANCHO ANDREU, JAIME, *Los formularios eucarísticos en los domingos de cotidiano en el rito hispánico*, Valencia 1981, 360 págs.

8. CUBELLS MARTÍNEZ, FERNANDO, *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Valencia 1981, 148 págs.
9. *El método en teología. Actas del I Simposio de Teología Histórica (29-31 mayo 1980)*, Valencia 1981, 436 págs.
10. CONILL CONESA, JESÚS, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo (Física IV, 10-14)*, Valencia 1981, 314 págs.
11. RUIZ RODRIGO, CÁNDIDO, *Catolicismo social y educación. La formación del proletariado en Valencia (1891-1917)*, Valencia 1982, 296 págs.
12. GIL HELLÍN, FRANCISCO, *Constitutionis pastoralis "Gaudium et spes". Synopsis historica. "De dignitate matrimonii et familiae fovenda"*, Valencia 1982, 432 págs.
13. *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600). Actas del II Simposio de Teología Histórica (20-22 abril 1982)*, Valencia 1983, 444 págs.
14. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN, *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, Valencia 1983, 208 págs.
15. *Confrontación de la teología y la cultura. Actas del III Simposio de Teología Histórica (7-9 mayo 1984)*, Valencia 1984, 425 págs.
16. GIL HELLÍN, F. – SARMIENTO, A. – FERRER, J. – YANGUAS, J.M.^a, *Constitutionis pastoralis "Gaudium et spes". Synopsis historica. De Ecclesia et vocatione hominis*, Valencia 1985, 836 págs.
17. *Santidad y cultura. Homenaje a D. Antonio Rodilla Zanón*, Valencia 1986, 363 págs.
18. CLIMENT BARBER, JOSÉ, *Fondos musicales de la región valenciana. IV: Catedral de Orihuela*, Valencia 1986, 257 págs.
19. *La proclamación del mensaje cristiano. Actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1986)*, Valencia 1986, 435 págs.
20. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN, *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del cisma*, Valencia 1987, 184 págs.
21. VIDAL TALÉNS, JOSÉ, *El mediador y la mediación. La Cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988, 504 págs.
22. LLIN CHÁFER, ARTURO, *Sacerdocio y ministerio. Estudio histórico-teológico sobre el sacerdocio ministerial en santo Tomás de Villanueva*, Valencia 1988, 388 págs.
23. *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Valencia 1990, 603 págs.

- 23.* *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología Histórica (24-26 octubre 1988)*, Valencia 1989, 441 págs.
24. BARRACHINA CARBONELL, ADOLFO, *Estructura sacramental y trinitaria de la cristología de Ruperto de Deutz*, Valencia 1990, 676 págs.
25. OVIEDO TORRÓ, LLUÍS, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia 1990, 316 págs.
26. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (ed.), *La palabra de Dios y la hermenéutica. Actas del VI Simposio de Teología Histórica (14-16 de noviembre 1990)*, Valencia 1991, 414 págs.
- 26.* PÉREZ DELGADO, ESTEBAN - GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *Temas conciliares, 25 años después*, Valencia 1990, 423 págs.
27. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN - ORTUÑO SORIANO, ROBERTO (ed.), *"Cum vobis et pro vobis". Homenaje de la Facultad de Teología "San Vicente Ferrer" de Valencia al Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Miguel Roca Cabanellas, en sus bodas de plata episcopales*, Valencia 1991, 870 págs.
28. SALOM CLIMENT, FERNANDO, *Una lectura teológica del Concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy: Catolicidad y justificación*, Valencia 1992, 195 págs.
29. VILAR HUESO, VICENTE, *En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia*, Valencia 1992, 693 págs.
30. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (ed.), *Ética y teología ante el nuevo mundo. Valencia y América. Actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1992)*, Valencia 1993, 511 págs.
31. SEMPERE GALIANA, AMADOR, *El cardenal Miguel Payá y Rico (1811-1891)*, Miguel Payá Andrés (dir.), Valencia 1993, 320 págs.
32. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *Cristología*, Valencia 1993, 357 págs.
33. BOTELLA CUBELLS, VICENTE, *Hacia una teología tensional*, Valencia 1994, XII + 325 págs.
34. BENAVENT VIDAL, ENRIQUE, *Amigos de Dios. El acontecimiento de la justificación en el pensamiento de Suárez*, Valencia 1995, 470 págs.
35. ALCARAZ GÓMEZ, JOSÉ FRANCISCO, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia 1995, 795 págs.
36. CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR (ed.), *Verdad, Percepción, Inmortalidad. Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit. Miscelánea en homenaje al Prof. Wolfgang Strobl*, Valencia 1995, 668 págs.

37. CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR (ed.), *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica (20-22 febrero 1995)*, Valencia 1995, 511 págs.
38. CÁRCEL ORTÍ, M^a MILAGROS (ed.), *Visitas pastorales de la diócesis de Valencia*, Valencia 1996, 734 págs.
39. OÑATE OJEDA, JUAN ÁNGEL, *La mujer en la Biblia*, Valencia 1997, 268 págs.
40. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (ed.), *El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo. A propósito de la "Tertio Millennio Adveniente". Actas del IX Simposio de Teología Histórica (5-7 de marzo de 1997)*, Valencia 1997, 528 págs.
41. TEIXIDOR, JOSÉ, O.P., *Episcopologio de Valencia (1092-1773)*, introducción y transcripción por A. Esponera Cerdán, o.p., Valencia 1998, 226 págs.
42. VILÁ PLADEVALL, MERCEDES, *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de X. Zubiri, consideradas en su apertura a la transcendencia*, Valencia 1998, 276 págs.
43. PAYÁ ANDRÉS, MIGUEL (ed.), *"Vivir en la Iglesia". Homenaje al Prof. Juan Agulles*, Valencia 1999, 570 págs.
44. OÑATE OJEDA, JUAN ÁNGEL, *El Paráclito y notas exegéticas sobre la Santísima Trinidad en san Juan*, Valencia 1999, 90 págs.
45. CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR (ed.), *Teología en Valencia: Raíces y retos. Buscando nuestros orígenes, mirando al futuro. Actas del X Simposio de Teología Histórica (3-5 de marzo de 1999)*, Valencia 2000, 651 págs.
46. CALATAYUD GASCÓ, RAFAEL, *Beso humano y ósculo cristiano. Dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico*, Valencia 2003, 1330 págs.
47. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *La Divina Arqueología y otros estudios*, Valencia 2003, 406 págs.
48. BOTELLA CUBELLS, VICENTE (ed.), *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología Histórica (6-8 de marzo de 2002)*, Valencia 2003, 485 págs.
49. BENAVENT VIDAL, ENRIQUE – MORALI, ILARIA (ed.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Joseph Becker SJ*, Valencia 2003, 534 págs.

50. Francisco Suárez, “*Der ist der Mann*”. *Libro Homenaje al Profesor D. Salvador Castellote Cubells*, Valencia 2004, 685 págs.
51. NAVARRO SORNÍ, MIGUEL (ed.), *San Vicente Mártir: servidor y testigo. En el XVII Centenario de su martirio. Actas del XII Simposio de Teología Histórica (5-7 de mayo de 2004)*, Valencia 2005, 760 págs.
52. DÍAZ RODELAS, JUAN MIGUEL – CALATAYUD GASCÓ, RAFAEL – PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN (ed.), *Credere et celebrare. Homenaje al Profesor D. Emilio Aliaga Girbés*, Valencia 2004, 608 págs.
53. PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN – SANCHO ANDREU, JAIME (ed.), *In spiritu et veritate. Homenaje al Profesor D. Adolfo Barrachina Carbonell*, Valencia 2006, 774 págs.
54. VIDAL TALÉNS, JOSÉ, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de teología fundamental*, Valencia 2007, 312 págs.
55. PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN – DÍAZ RODELAS, JUAN MIGUEL (ed.), *Fuente de Agua Viva. Homenaje al Profesor D. Enrique Farfán Navarro*, Valencia 2007, 611 págs.
56. GELABERT BALLESTER, MARTÍN (ed.), *Transmitir el Mensaje en tiempos de dificultad. Actas del XIII Simposio de Teología Histórica (15-17 de noviembre de 2006)*, Valencia 2007, 958 págs.
57. PÉREZ ASENSI, JOSÉ ENRIQUE, *Ecclesia: Principium et Fundamentum. Sacrae Scripturae, traditionis et magisterii*, Valencia 2008, 446 págs.
58. VIDAL TALÉNS, JOSÉ (ed.), *San Pablo y la apertura universal del Evangelio. Actas del XIV Simposio de Teología Histórica (5-7 de mayo de 2009)*, Valencia 2010, 493 págs.
59. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (ed.), *Ecclesia semper reformanda. Teología y Reforma de la Iglesia. En el IV Centenario de la muerte de San Juan de Ribera. Actas del XV Simposio de Teología Histórica (14-16 de noviembre de 2011)*, Valencia 2012, 601 págs.
60. LÓPEZ BENITO, ALFONSO, *Las causas de canonización. Comentarios a la instrucción Sanctorum Mater*, Valencia 2014, 386 págs.
61. CASTELLÓ COLOMER, JOSÉ FRANCISCO (ed.), *Opus Iustitiae: Pax et Unitas. Homenaje al Profesor D. Antonio Benlloch Poveda*, Valencia 2014, 536 págs.
62. PAYÁ ANDRÉS, MIGUEL, *La Iglesia, misterio y tarea*, Valencia 2014, 378 págs.

63. CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR, *Francisco Suárez, Teoría del Espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios, al “espacio imaginario” y los “mundos posibles”*, Valencia 2015, 292 págs.
64. GARRIDO ZARAGOZÁ, JUAN JOSÉ – PONS DOMÉNECH, J. SANTIAGO (ed.), *Iglesia, Laicado y Laicidad. Actas del XVI Simposio de Teología Histórica (3-5 de noviembre de 2014)*, Valencia 2015, 473 págs.
65. PICÓ PASCUAL, MIGUEL ÁNGEL, *El Cardenal Ferriz (Cocentaina 1415 – Roma 1478). Un valenciano clave en el gobierno papal del s. XV*, Valencia 2015, 322 págs.
66. ALBERO ALABORT, GONZALO (ed.), *Logos y Vida. Homenaje al Profesor D. Juan José Garrido Zaragoza*, Valencia 2015, 644 págs.
67. NAVARRO SORNÍ, MIGUEL – ESTEVE PINEDA, VICENTE EDGAR (ed.), *Laus mea Dominus. Homenaje al Profesor D. Jaime Sancho Andreu*, Valencia 2015, 452 págs.
68. CASANOVA HERRERO, EMILI (coord.), *El Cardenal Reig i Casanova (1859-1927), home d’acció pastoral i cívica*, Valencia 2017, 292 págs.
69. RUIZ CAMPOS, MARIANO – PONS DOMÉNECH, J. SANTIAGO (ed.), *El Cáliz de la Misericordia. La redención que nuestro mundo necesita. Actas del XVII Simposio de Teología Histórica (8-10 de noviembre de 2016)*, Valencia 2018, 656 págs.
70. TUR PALAU, VICENTE, *Teología y Creatividad*, Valencia 2018, 469 págs.
71. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO, *Jalones para una historia del pensamiento cristiano en Valencia desde el siglo XIII al XX*, Valencia 2019, 944 págs.
72. DÍAZ RODELAS, JUAN MIGUEL – GIMENO GRANERO, JOSÉ CARLOS (ed.), *“No me avergüenzo del Evangelio” (Rom 1,16). Homenaje al Profesor P. José Manuel Alcácer Orts, o.p.*, Valencia 2019, 656 págs.
73. MESTRE SANCHIS, ANTONIO, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Valencia 2019, 263 págs.

74. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO – NAVARRO SORNÍ, MIGUEL (ed.), *San Vicente Ferrer, mensajero del Evangelio. Ayer y hoy. Actas del XVIII Simposio de Teología Histórica (4-6 de marzo de 2019)*, Valencia 2020, 764 págs.
75. BOTELLA CUBELLS, VICENTE (ed.), *La Teología en Positivo. Homenaje al Profesor P. Martín Gelabert Ballester, o.p.*, Valencia 2020, 546 págs.
76. NAVARRO SORNÍ, M. – LÓPEZ RIBAO, A. – CALLADO ESTELA, E. (ed.), *San Vicente Ferrer, O.P. (1350-1419). Orar, estudiar, celebrar y predicar. Homenaje al Profesor P. Alfonso Esponera Cerdán, o.p.*, Valencia 2022, 646 págs.
77. PRAENA SEGURA, ANTONIO, *Un Dios que se deja decir. Conocimiento y lenguaje humanos sobre Dios en Santo Tomás de Aquino: Suma de teología I, q. 12 y 13 y textos paralelos*, Valencia 2022, 440 págs.

SERIES ACADEMICA

1. ALIAGA GIRBÉS, EMILIO, *Teología del tiempo litúrgico*, Valencia 1980, 122 págs.
2. MARTORELL CAPÓ, JOSÉ, *Los milagros de Jesús*, Valencia 1980, 96 págs.
3. SÁNCHEZ MIELGO, GERARDO, *Biblia y vida religiosa*, Valencia 1981, 262 págs.
4. CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR, *Antropología filosófica*, Valencia 1981, 178 págs.
5. ROBLES SIERRA, ADOLFO, *Problemática y enfoques de la teología medieval. Historia de las escuelas teológicas*, Valencia 1981, 114 págs.
6. SANCHIS QUEVEDO, ANTONIO, *Hacia una ética de la autonomía personal*, Valencia 1982, 176 págs.
7. BARRACHINA CARBONELL, ADOLFO, *La espiritualidad trinitaria de Ruperto de Deutz*, Valencia 1983, 144 págs.
8. MOLINA MELIÁ, ANTONIO, *Razones del aborto*, Valencia 1983, 78 págs.
9. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *La humanidad salvada y salvadora*, (edición corregida y aumentada), Valencia 1987², 186 págs.

10. ANTOLÍ GUARCH, MIGUEL, *Doctrina social de la Iglesia. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II*, Valencia 1988, 208 págs.
11. GARRIDO ZARAGOZÁ, JUAN JOSÉ, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento*, Valencia 1991, 125 págs.
12. QUÍLEZ FAJARDO, LEOPOLDO, *¿Contemplación o progreso? Dos formas de concebir la vida eterna en la historia de la Teología*, (Extracto de la tesis doctoral *El dinamismo de la vida eterna: fundamentos históricos, antropológicos y teológicos de un nuevo paradigma*), Valencia 2007, 88 págs.
13. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *L'orde del tocar de les campanes. Consueta de la Catedral de València de 1527*, (Extracto de la tesis doctoral *La Consueta de la Catedral de 1527. Estudi i transcripció del ms. 70 de l'Arxiu Capitular*), Valencia 2010, 77 págs.
14. ALBERO ALABORT, GONZALO, *Persona, amor y sentido. Desde el pensamiento de Joaquín Xirau*, (Extracto de la tesis doctoral *Filosofía de amor. El "ordo amoris" en la filosofía de Joaquín Xirau o la interpretación amorosa de la realidad*), Valencia 2011, 139 págs.
15. DÍAZ HERNÁNDEZ, JOSÉ ANTONIO, *El discipulado en el documento de Aparecida. Una lectura desde el nuevo testamento*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2013, 143 págs.
16. GARRIDO ZARAGOZÁ, JUAN JOSÉ, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento. Nueva edición aumentada con tres Ensayos*, Valencia 2015, 201 págs.
17. BOTICA, MARO, *El suicidio asistido en el centro Dignitas en Suiza*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2015, 87 págs.
18. IZQUIERDO HERNÁNDEZ, JOSÉ VICENTE, *El sábado y Jesús según los evangelios sinópticos*, Valencia 2016, 157 págs.
19. CABALLER CABALLER, ALBERTO, *La Historia de la Salvación, a través de las lecturas del Antiguo Testamento de la Cuaresma, en las tradiciones A y B del Rito Hispánico*, Valencia 2018, 234 págs.
20. VALENCIA PÉREZ, ANDRÉS JAIME, *La dinámica del Βασιλεία Τοῦ Θεοῦ: su presencia en la historia y en la vida cristiana. El Reino de Dios clave en la Teología de Paul Tillich*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2019, 98 págs.

21. ABAGA ENYANGA, JUAN DE DIOS, *La fe, en los escritos joánicos. Un intento de sistematización*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2019, 168 págs.
22. MUT GARCÍA, JOSÉ ALEJANDRO, *El carácter pedagógico de los signos y ritos de la Vigilia Pascual*, Valencia 2019, 177 págs.
23. GRADISKI, ANATOLI KONSTANTIN, *La responsabilidad ante la vida y el amor humano. Una visión contextualizada desde la Humanae vitae*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2022, 133 págs.
24. GHAM, MARCEL BIKONGNYUY, *Inculturar el cristianismo africano. Reto y problema en la propuesta de Engelbert Mveng*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2022, 106 págs.
25. AKPONI, AMBROISE, *Mediation salvatrice du christ et liberation de "l'homme africain" chez Jean-Marc Ela. Essai d'une herméneutique du salut chrétien en contexte africain*, (Extracto de la tesis doctoral en Sagrada Teología), Valencia 2022, 174 págs.

SERIES DIÁLOGO

1. GAFO, JAVIER – ESCUDÉ, JORDI M., *¿Ciencia sin conciencia?*, Valencia 1989, 75 págs.
2. *El hombre como realidad ética. En torno a las éticas contemporáneas*, Valencia 1990, 87 págs.
3. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN, *El ministerio en la Iglesia*, Valencia 1991, 242 págs.
4. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *La divina arqueología. (Del primer principio teológico en el tratado de la Trinidad)*, Valencia 1991, 95 págs.
5. ANTOLÍ GUARCH, MIGUEL, *La religiosidad de los cristianos. Hacia un cambio deseable*, Valencia 1992, 276 págs.
6. PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN, *Intemerata puella. Estudios de mariología prudenciana*, Valencia 1992, 109 págs.
7. BENLLOCH POVEDA, ANTONIO (dir.), *Manual de constructores*, Valencia 1995, 170 págs.
8. MAYANS Y SISCAR, GREGORIO, *Sobre la fe y las virtudes cristianas*, transcripción y estudio preliminar por Antonio Mestre, Valencia 1995, 148 págs.

9. ANTOLÍ GUARCH, MIGUEL, *Ante el sufrimiento ¿qué?: ¿nos desesperamos? o ¿tomamos la Cruz?*, Valencia 1997, 155 págs.
10. BARCIA GOYANES, JUAN JOSÉ, *La Anatomía en la Biblia*, Valencia 1998. 101 págs.
11. VIDAL TALÉNS, JOSÉ, *Encarnación y Cruz. El mayor amor y la mejor esperanza*, Valencia 2003, 328 págs.
12. GARRIDO ZARAGOZÁ, JUAN JOSÉ, *Pensar desde la fe*, Valencia 2005, 287 págs.
13. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN, *La Teología vista a los ochenta años*, Valencia 2005, 326 págs.
14. ANTOLÍ GUARCH, MIGUEL, *La Teología Moral en perspectiva histórico-salvífica*, Valencia 2006, 319 págs.
15. ARNAU-GARCÍA, RAMÓN, *Betania, acogida, diaconía y amor*, Valencia 2007, 120 págs.
16. ALEJOS MORÁN, ASUNCIÓN, *Del símbolo al amor puro. Itinerario de la comunión interpersonal en Simone Weil*, Valencia 2010, 86 págs.
17. VIDAL TALÉNS, JOSÉ, *Jesús, la alegría indestructible del Padre. Mirar a Jesús, llegar a ver en Él al Hijo de Dios y seguirle*, Valencia 2010, 356 págs.
18. GARRIDO ZARAGOZÁ, JUAN JOSÉ, *Evangelio y Cultura. Ensayos Teológico-Filosóficos*, Valencia 2011, 256 págs.
19. BENAVENT VIDAL, ENRIQUE, *Teología y vida eclesial. Reflexiones Teológico-Pastorales*, Valencia 2012, 300 págs.
20. LLIN CHÁFER, ARTURO, *San Juan de Ávila. Doctor de la Evangelización*, Valencia 2013, 326 págs.
21. LÓPEZ ORTIZ, LUIS JOSÉ, *Tolstoi. Pinceladas sobre Filosofía, Arte y Literatura*, Valencia 2014, 100 págs.
22. LLIN CHÁFER, ARTURO, *Las parroquias de la Archidiócesis de Valencia. La ciudad y sus pueblos*, Valencia 2015, 616 págs.
23. ARCE MARTÍNEZ, JOSÉ MIGUEL, *Deus naturae, natura Dei. El teísmo de la razón en Spinoza*, Valencia 2016, 82 págs.
24. VIDAL TALÉNS, JOSÉ – RUIZ CAMPOS, MARIANO – PONS DOMÉNECH, J. SANTIAGO (ed.), *¿Nueva Evangelización desde las parroquias?*, Valencia 2018, 448 págs.

25. ALEJOS MORÁN, ASUNCIÓN – SÁNCHEZ MUÑOZ, DAVID, *San Vicente Ferrer, icono y símbolo en el Arte y la Literatura Universal*, Valencia 2018, 419 págs.
26. SEBASTIÁN FABUEL, VICENTE (ed.), *El Directorio Catholico y Declaracion de la Doctrina Christiana del doctor Vicente Sebastian. Educación y catequesis en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia 2019, 302 págs.
27. MUNSURI ROSADO, M^a. NIEVES, *La parroquia de San Esteban Protomártir de Valencia*, Valencia 2019, 248 págs.
28. LLIN CHÁFER, ARTURO, *Aproximación histórica al estudio de la devoción mariana de un pueblo: Ontinyent*, Valencia 2019, 350 págs.
29. GARRIDO ZARACUZÁ, JUAN JOSÉ, *En torno a Dios, la fe, la Iglesia y el hombre. Ensayos y conferencias*, Valencia 2021, 205 págs.
30. VALENCIA PÉREZ, ANDRÉS J. (ed.), *Al servicio de la comunión. Repensando la relación entre primacía y sinodalidad. Un estudio del Grupo Mixto Católico-Ortodoxo San Ireneo*, Valencia 2023, 96 págs.

SERIES MONUMENTA ARCHIVORUM VALENTINA

1. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Ordenamiento de los archivos parroquiales en la diócesis de Valencia*, Valencia 1998, 54 págs.
2. *El Archivo parroquial de San Miguel de Enguera*, Valencia 2001, 115 págs.
3. *Inventari de l'Arxiu parroquial de Nostra Senyora de la Misericòrdia de Campanar*, Valencia 2002, 67 págs.
4. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *El Archivo Diocesano de Valencia - L'Arxiu Diocesà de València. I. Inventario del Fondo Histórico. II. Catàleg de Pergamins*, Valencia 2003, 252 págs. + 1 CD.
5. *Inventari dels Arxius parroquials de La Marina Alta. I. Arxiprestat de Sant Vicent de la Font Santa*, Valencia 2004, 144 págs.
6. SERRA ESTELLÉS, XAVIER – TORDERA SÁEZ, ANTONI, *La consuetud o "Instrucción de sacristanes y mui en particular para el de la parroquia de la villa de Xábea. Año 1769"*, Valencia 2005, 226 págs.
7. *Inventari dels Arxius parroquials de La Marina Alta. II/1. Arxiprestat del Marquesat de Dénia*, Valencia 2006, 194 págs.

8. FERRANDO FRANCÉS, ANTONI - SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Un Cànon de la missa del segle XIV en romanç. Estudi i edició de la versió de Guillem Anglés (ACV, Ms. 169)*, València 2007, 171 pàgs.
9. CALVO PUIG, JAVIER - SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de La Marina Alta. II/2. Arxiprestat del Marquesat de Dénia*, València 2008, 215 pàgs.
10. MARTÍ MESTRE, JOAQUIM - SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *La Consueta de la Seu de València dels segles XVI-XVII. Estudi i edició del ms. 405 de l'ACV*, València 2009, 2 vol.
11. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de La Marina Alta. III. Arxiprestat de les Valls de Pego*, València 2010, 198 pàgs.
12. CERDÀ I BALLESTER, JOSEP – PÉREZ GIMÉNEZ, JUAN IGNACIO – SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de la Costera*, València 2013, 339 pàgs.
13. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de la Ribera*, València 2014, 318 pàgs.
14. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de la Vall d'Albaida*, València 2015, 203 pàgs.
15. SERRA ESTELLÉS, XAVIER – TORREGROSA VALLS, VICENT, *Inventari dels Arxius parroquials de l'Alcoià, l'Alt Vinalopó i el Comtat*, València 2017, 258 pàgs.
16. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventari dels Arxius parroquials de la Safor*, València 2018, 236 pàgs.
17. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *Inventario de los Archivos parroquiales la Canal de Navarrés, la Hoya de Buñol y el Valle de Cofrentes*, València 2019, 230 pàgs.
18. SERRA ESTELLÉS, XAVIER, *La Plana de Utiel-Requena, Los Serranos y Rincón de Ademuz*, València 2022, 292 pàgs.

MATERIALES PARA LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN VALENCIA

1. COLOMER, LUIS, O.F.M., *Breviario teológico*, València 2004, 144 pàgs.
2. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, València 2008, 367 pàgs.

3. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia III*, Valencia 2009, 429 págs.
4. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia IV*, Valencia 2013, 447 págs.
5. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia V*, Valencia 2014, 335 págs.
6. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia VI*, Valencia 2019, 488 págs.
7. CALLADO ESTELA, EMILIO (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia VII*, Valencia 2021, 416 págs.

HUMANISMO E ILUSTRACIÓN

1. LEÓN NAVARRO, VICENTE, *El inquisidor general Felipe Bertrán. Un servidor de la Iglesia y de la Monarquía (1704-1783)*, Valencia 2017, 542 págs.
2. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, MIGUEL LUIS, *Obsesiones y esperanzas de los jesuitas españoles expulsos: El P. Vicente Olcina (1767-1809)*, Valencia 2018, 520 págs.

CUADERNOS DE LA CÁTEDRA SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. PALUCH, MICHAL – PRAENA SEGURA, ANTONIO, *How to be and student Aquina's model? – La esperanza en Santo Tomás. Una propuesta para el mundo contemporáneo*, Valencia 2019, 66 págs.
2. BARA BANCEL, SILVIA – GELABERT BALLESTER, MARTÍN, “*Aquam Sapientiae propinarunt gratis*”. *El Maestro Eckhart y santo Tomás – Tomás de Aquino, pasión por la verdad*, Valencia 2020, 53 págs.
3. JURCZAK, DOMINIK, *Cuestiones litúrgicas en torno a santo Tomás de Aquino*, Valencia 2022, 151 págs.

SERIES ANALES VALENTINOS

1. CUBELLS MARTÍNEZ, FERNANDO, *El mito del eterno retorno. Algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia 1967, 177 págs.
2. *Ministerio y carisma. Homenaje al Dr. José M^a. García Lahiguera, Gran Canciller de la Facultad de Teología, con motivo de sus Bodas de Oro Sacerdotales*, Valencia 1975, 344 págs.

SERIES THEOLOGICA (1.ª FASE)

1. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Dios*, Valencia 1969, 178 págs.
2. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *Uno de nosotros es hijo de Dios*, Valencia 1971, 158 págs.
3. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *Jesucristo*, Valencia 1973, 190 págs.
4. HOJEDA, DIEGO DE, *La Cristiada*, introducción por Gonzalo Gironés Guillem, Valencia 1997, 533 págs.

FUNDACIÓN CARDA PITARCH

1. CARDA PITARCH, JESÚS, *Meditaciones teológicas*, introducción y comentarios por Gonzalo Gironés, Valencia 1991, 81 págs.
2. CARDA PITARCH, JESÚS, *Meditaciones cristológicas*, Valencia 1994, 61 págs.
3. CARDA PITARCH, JESÚS, *Presidiendo la grey*, Valencia 1995, 333 págs.
4. CARDA PITARCH, JESÚS, *Reflexiones eclesiológicas*, Valencia 2003, 70 págs.
5. CARDA PITARCH, JESÚS, *Temas sacerdotales*, Valencia 2010, 80 págs.

ANALES DE LA CÁTEDRA DE TEOLOGÍA

1. *Anales de la Cátedra de Teología en la Universidad de Valencia*, Valencia 1984, 325 págs.

SERIES DOCUMENTALIS

1. *Estatutos de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia*, Valencia 1988, 58 págs.
2. *Estatutos de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer*, Valencia 2016, 66 págs.

SERIES MANUALES

1. ESTEVE FORRIOL, JOSÉ, *Morfología y sintaxis latinas*, Valencia 1996, 60 págs.
2. SALOM CLIMENT, FERNANDO, *In Verbis Gratiae. Favor y Agradecimiento. Sobre la Gracia y las Virtudes*, Valencia 1999, 306 págs.

FUERA DE COLECCIÓN

1. CLIMENT BARBER, JOSÉ, *Compositores catedralicios valencianos. Vicente Rodríguez Monllor (1690-1760). Dos tocatas para órgano con clarines*, Valencia 1981, 18 págs.
2. GIRONÉS GUILLEM, GONZALO, *Museo de la memoria. Estética vivencial*, Valencia 1999, 315 págs.
3. *Aún me quedas tú. Homenaje al Profesor D. Vicente Collado Bertomeu*, Valencia 2009, 757 págs.
4. PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN, *Temas teológicos en Gregorio de Elvira*, Madrid-Valencia 2010, 540 págs.
5. BORRÁS SANCHIS, FRANCISCO, *El Campanario de Manises. Símbolo, Pregonero y Testigo de la Fe y la Vida de un pueblo*, Valencia 2013, 373 págs.
6. COLLADO BERTOMEU, VICENTE, *Cinco homilias para cada domingo. Ciclo A*, Valencia 2016, 400 págs.
7. *Proyecto educativo de Francisco: de las “Escuelas de Vecinos” a la Veritatis gaudium*, Valencia 2018, 190 págs.
8. ESPONERA CERDÁN, ALFONSO (ed.), *Proceso del Maestro Vicente Ferrer O.P.*, Valencia 2018, 645 págs. + CD.

REVISTAS

ANALES VALENTINOS. Nueva Serie. Semestral. Revista de Filosofía y Teología. Comenzó a publicarse en 2014.

TEOLOGÍA ESPIRITUAL. Cuatrimestral. Revista de los Padres Dominicos (Torrente-Valencia). Comenzó a publicarse en 1957.

[*ANALES DEL SEMINARIO METROPOLITANO.* Semestral (17 números publicados). Constituye la *Series prima* de la revista *Anales Valentinus* de la Sección Diócesis de la Facultad de Teología. Comenzó a publicarse en 1961 y dejó de publicarse en 1974].

[*ANALES VALENTINOS.* Semestral (78 números publicados). Revista de Filosofía y Teología. Revista de la Sección Diócesis de la Facultad de Teología. Comenzó a publicarse en 1975. Se fusiona con *Escritos del Vedat* en 2014].

[*ESCRITOS DEL VEDAT.* Anual (43 números publicados). Revista de la Sección de los Padres Dominicos (Torrente-Valencia). Comenzó a publicarse en 1971. Se fusiona con *Anales Valentinus* en 2014].



Universidad
**Católica de
Valencia**
San Vicente Mártir