

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA



APORTES PARA UNA TEOLOGÍA DE LA SINODALIDAD  
La relación entre sinodalidad y primado en la eclesiología de  
comunidad de Ioannis D. Zizioulas

Disertación escrita para la Maestría en Teología Dogmática

Alumno: Pbro. Matías González  
Matrícula N° 5199  
Director: Dr. Jorge Scampini OP

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 09 de abril de 2025

## Introducción

La presente tesis encuentra su motivación en una inquietud personal por el diálogo ecuménico y la búsqueda de la unidad. Son temas que han estado presentes en mi camino vocacional y, más recientemente, el trabajo por la unidad ha sido uno de los desafíos pastorales más grande que he tenido como párroco. Además, la celebración del primer sínodo diocesano de Morón, diócesis a la cual pertenezco, ha enriquecido el contexto eclesial en el cual este trabajo fue madurando.

El marco general de esta tesis es la teología de la sinodalidad. Esta dimensión constitutiva de la Iglesia ha recibido recientemente una notable atención y desarrollo, llegando a ser señalada por el papa Francisco como «el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio».<sup>1</sup> Al ser de tan vital importancia nos pareció un tema por demás relevante para hacerlo objeto de nuestra investigación.

Por otro lado, también nos hemos sentido interpelados por la invitación al diálogo con los hermanos ortodoxos que hace el Papa en su exhortación *Evangelii gaudium*, en orden a aprender de su experiencia de la sinodalidad y del sentido de la colegialidad episcopal. En efecto, su sugerencia de «recoger lo que el Espíritu ha sembrado en ellos como un don también para nosotros» ha sido inspiradora, habilitando el camino de nuestra investigación.<sup>2</sup>

Por todos estos motivos hemos elegido a un autor ortodoxo para aprender un poco más acerca de la sinodalidad a partir de un diálogo abierto y desprovisto de prejuicios. Nos fue sugerido el teólogo Ioannis D. Zizioulas, del Patriarcado Ecuménico, como un interlocutor apropiado para nuestro objetivo y así nos adentramos en su obra.

Rápidamente constatamos que sus planteos acerca de la sinodalidad eran inseparables de una teología acerca del primado en la Iglesia en sus distintos niveles de concreción. Así, los aportes que aspirábamos cosechar en el ámbito de la teología de la sinodalidad comenzaron a entrar en diálogo también con la enseñanza del Magisterio acerca del ministerio del primado, incluyendo el ministerio petrino. Por esa razón, nuestro enfoque inicial se vio ampliado para hacer justicia al pensamiento de nuestro autor. Esta feliz ampliación también encuentra cauce en una búsqueda promovida por los últimos papas de «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva», como ha señalado Juan Pablo II.<sup>3</sup> También Francisco se ha manifestado abierto a las sugerencias para ejercer el ministerio petrino de una manera «más fiel al sentido que Jesucristo

---

<sup>1</sup> Francisco, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, acceso 04 de septiembre de 2023 [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html).

<sup>2</sup> Francisco, *Evangelii gaudium*, acceso 24 de septiembre de 2024 [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) 246.

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Ut unum sint*, acceso 24 de septiembre de 2024 [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html) 95.

quiso darle y a las necesidades de la evangelización».<sup>4</sup>

Por lo tanto, el objetivo de nuestra tesis consistirá en estudiar la eclesiología de Zizioulas para reconocer sus planteos acerca de la sinodalidad y el primado y analizar su posible recepción en el ámbito católico.

Después de presentar a nuestro autor y su obra, haremos un relevamiento de los fundamentos teológicos sobre los cuales Zizioulas construye su eclesiología: una exposición de la Trinidad basada especialmente en los Padres Capadocios, una cristología constituida desde la pneumatología y la Eucaristía como acontecimiento escatológico de comunión.

Luego, siguiendo el pensamiento del autor, desarrollaremos la teología de la Iglesia local a partir de su realización y manifestación en la Eucaristía presidida por el obispo. Este capítulo abreva especialmente en la tesis doctoral de Zizioulas, que estudió la realidad de la unidad de la Iglesia durante los primeros tres siglos del cristianismo. Para facilitar la exposición, se desarrollarán por separado la Eucaristía como acontecimiento constitutivo de la Iglesia y la teología del episcopado.

En el siguiente paso estudiaremos el vínculo entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Este es caracterizado como una relación de simultaneidad a partir de una identidad mística que se da en la Eucaristía. Esta identidad tiene una expresión visible a través de los obispos y la institución sinodal. Analizaremos, por tanto, la realidad del episcopado en su unidad y luego los sínodos con sus respectivos primados. Sínodo y primado serán, en el planteo de Zizioulas, dos realidades inseparables en todos los niveles de concreción, ambas al servicio de la comunión.

Este primer momento, una presentación positiva de la teología de Zizioulas, culminará con un intento personal de sintetizar el pensamiento del autor. Además, dejaremos planteadas cuestiones que el mismo trabajo irá suscitando pero que no desarrollaremos en profundidad. Las mismas serán de carácter teológico, litúrgico o ecuménico.

A continuación, daremos paso a un momento más especulativo. Para ello, analizaremos la recepción que han tenido los aportes de Zizioulas en dos documentos puntuales: por un lado, el llamado “documento de Ravena”, de la comisión mixta para el diálogo teológico católico-ortodoxo, y por otro, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, de la Comisión Teológica Internacional. En ambos casos, señalaremos los elementos reconocidos que pertenecen o son afines al pensamiento de Zizioulas, junto con aquellos que, de ser el caso, se diferencian.

El lector advertirá una cantidad llamativa de capítulos en nuestro trabajo. El motivo de esta se encuentra en la densidad de la producción del autor que hemos elegido y su carácter asistemático. Juzgamos conveniente, por tanto, una presentación progresiva del pensamiento de Zizioulas para una más clara exposición.

En cuanto a las obras de Zizioulas que utilizaremos, nuestro criterio ha sido el de analizar la mayor cantidad posible de sus publicaciones, pero la inaccesibilidad de muchas de ellas ha sido un factor limitante en nuestro trabajo. Así y todo, aprovecharemos su tesis doctoral, sus dos libros traducidos al castellano y varios

---

<sup>4</sup> Francisco, *Evangelii gaudium*, 32.

artículos y contribuciones publicados en inglés en su gran mayoría. En los casos en que fuera necesario citar obras en idioma extranjero, las traducciones serán *ad hoc*, ofreciendo los textos originales a pie de página.

# Capítulo 1

## Presentación del autor y su obra

### 1.1. Las fuentes a las que hemos recurrido en nuestro trabajo

Para la biografía de nuestro autor nos hemos basado en múltiples fuentes. En agosto de 2023 se creó la *John Zizioulas Foundation*, dedicada a mantener vivo su legado.<sup>1</sup> Allí se encuentra la información más completa acerca de la vida y obra de nuestro autor. Por otro lado, también hemos aprovechado para esta sección los *In memoriam* que se publicaron con ocasión de su fallecimiento.<sup>2</sup>

Asimismo, nos hemos servido del trabajo de Jaume Fontbona i Missé y de Paul McPartlan. El primero publica en 1994 su tesis doctoral titulada *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*, la cual ha sido un punto de partida obligado para nuestro trabajo.<sup>3</sup> Este teólogo catalán estará a cargo de la presentación de Zizioulas en la edición española de *El ser eclesial*, publicada en 2003.<sup>4</sup> En cuanto a McPartlan, quien ha compartido estrechamente el trabajo con nuestro autor en el ámbito ecuménico y fue reconocido por el mismo Zizioulas como un excelente intérprete de su pensamiento,<sup>5</sup> es el responsable de la voz *John Zizioulas* del *Oxford Handbook of Ecclesiology*, otra muy valiosa fuente para introducirnos en el pensamiento del difunto metropolitano de Pérgamo.<sup>6</sup> Finalmente, contamos con la tesis de licenciatura en teología dogmática de Julián O. Ces, publicada en 2016 para la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, titulada *La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas*.<sup>7</sup> Si bien en este caso el objeto formal de estudio es diferente, su análisis de la obra de nuestro autor nos ha resultado sumamente valioso.

Trabajos como estos, realizados por teólogos católicos, generan suspicacias en algunos sectores ortodoxos. Por ejemplo, el presbítero ortodoxo A. Louth expresa sus

---

<sup>1</sup> Cf. “Home” John Zizioulas Foundation, acceso 23 de abril de 2024 <https://zizioulas.org/>.

<sup>2</sup> Los más relevantes son: Nikolaos Asproulis «Metropolitano Ioannis D. Zizioulas de Pérgamo (1931-2023)» *Orthodoxia* 3 (2023): 181-187, <https://ec-patr.org/wp-content/uploads/2023/04/Orthodoxia-web-pdf.pdf> acceso 23 de abril de 2024, publicado en la revista oficial del Patriarcado Ecuménico; Nicolae Moşoiu «In Memoriam Metropolitan Ioannis Zizioulas (1931-2023)» *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 15 (2023): 140–152.

<sup>3</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard* (Barcelona: Herder, 1994).

<sup>4</sup> *Ibid.*, presentación a *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, de Ioannis D. Zizioulas (Salamanca: Sígueme, 2003), 11-19.

<sup>5</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2009), 11.

<sup>6</sup> Paul Avis, ed., *The Oxford Handbook of Ecclesiology* (Oxford: Oxford University Press, 2018), s. v. «John Zizioulas».

<sup>7</sup> Julián Oscar Ces, «La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas». (Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2016), <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/545/1/doc.pdf> Acceso el 30 de abril de 2024.

temores frente a las lecturas occidentales de las Iglesias y la teología ortodoxas.<sup>8</sup> En su colaboración al libro *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning*, afirma este autor que «la Ortodoxia se entiende a sí misma como una unidad perfecta de fe, adoración y praxis: no se puede tomar por separado una, la esencia de la Ortodoxia radica en una inmersión en un estilo de vida» y también que «la teología ortodoxa no se puede resumir nítidamente, es algo rezado y cantado».<sup>9</sup> Frente a prejuicios como estos, contamos en el mismo libro arriba citado con los contrapuntos de P. McPartlan y J. Famerée, quienes en diferentes capítulos expresan la posibilidad real de dejarnos desafiar por la Ortodoxia y ser estimulados a la profundización de nuestra propia praxis eclesial. Allí sintetizan lo que podemos seguir aprendiendo como católicos tanto de la eclesiología eucarística en el primer caso, como de la colegialidad en el segundo.<sup>10</sup> Nuestro trabajo transitará por esta senda abierta por otros.

## 1.2. Principales datos biográficos

Adentrémonos, ahora sí, en la presentación de nuestro autor y su obra. Ioannis D. Zizioulas nace el 10 de junio de 1931 en Katafigió, Grecia. Siendo laico inicia su formación teológica en la Universidad de Tesalónica en 1950 pero se traslada dos años después a Atenas, donde completa sus estudios de grado en 1955. Allí obtiene también el título de doctor en teología en 1965 con su tesis en griego titulada *La Eucaristía, el obispo y la Iglesia. La unidad de la Iglesia en la Divina Eucaristía y el obispo en los primeros tres siglos*.<sup>11</sup>

Durante el período entre la obtención del título de grado y su doctorado, Zizioulas enriquece su formación en la Universidad de Harvard, con profesores como G. Florovsky en patrología y P. Tillich en filosofía. En esa época, participa de diferentes cursos en el Seminario St. Vladimir de Nueva York donde conoce a J. Meyendorff y A. Schmemmann, discípulos de N. Afanasiev. Allí se da su primera aproximación a la eclesiología eucarística.

Su participación en ámbitos académicos comienza a ganar envergadura, dictando clases en las universidades de Edimburgo (1970-1973) y Glasgow (1973-1987).

---

<sup>8</sup> Hablaremos en nuestro trabajo de Iglesias ortodoxas en plural o de la Ortodoxia en singular para designar a las Iglesias en comunión con el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla. Solamente nos referiremos a la totalidad de la Ortodoxia usando el término “Iglesia ortodoxa” cuando dicha terminología haya sido utilizada en los documentos que citamos o pertenezca al nombre de alguna comisión de diálogo. Por otro lado, el término ortodoxia será utilizado, con menor frecuencia, para referirnos a la enseñanza de la recta doctrina.

<sup>9</sup> «*Orthodoxy sees itself as a seamless unity of faith, worship, and practice: you cannot pick and choose, the very essence of Orthodoxy is immersion in a way of life... Orthodox theology is not neatly summarized, it is something prayed and sung*». Andrew Louth, «Receptive Ecumenism and Catholic Learning—an Orthodox Perspective» en *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P. Murray (Nueva York: Oxford University Press, 2008), 361.

<sup>10</sup> Cf. Paul McPartlan, «Catholic Learning and Orthodoxy – The Promise and Challenge of Eucharistic Ecclesiology» en *ibid.*, 160-175; Joseph Famerée, «What Might Catholicism Learn from Orthodoxy in Relation to Collegiality?», en *ibid.*, 211-225.

<sup>11</sup> Durante nuestro trabajo utilizamos la edición en inglés de la obra: Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*. Tr. Elizabeth Theokritoff (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001).

También se desempeña como docente en el *King's College* de Londres (1984 y en el período 1989-1998), en la Universidad Gregoriana de Roma (1984) y en la Universidad de Tesalónica (1984-1998).

A partir de 1965 es invitado a participar como joven teólogo en grupos de trabajo de la comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, llegando a ser su secretario asistente de 1967 a 1970. Esta misma comisión lo nombra orador principal de su quinta conferencia mundial en Santiago de Compostela en agosto de 1993, desarrollando el tema de la *koinonia* para referirse a la naturaleza de la Iglesia. Llega a ser invitado regularmente a dictar clases en el Instituto de Estudios Ecuménicos de Bossey.

En paralelo, la intención de hacer a Zizioulas miembro de la jerarquía del Patriarcado Ecuménico se empieza a cristalizar a partir de 1971. A pesar del honor que esto significaba, nuestro autor ruega una y otra vez que esto sea postergado, en atención a sus responsabilidades en el campo ecuménico y académico. Finalmente, en 1986 acepta la designación y en una semana es ordenado primero diácono, luego presbítero, para culminar con su consagración como obispo metropolitano de Pérgamo, en presencia del entonces patriarca Demetrios.<sup>12</sup>

Como metropolitano representa al Patriarcado Ecuménico en distintos espacios eclesiales internacionales: es miembro de la comisión mixta para el diálogo teológico católico-ortodoxo, de la comisión de diálogo con la Comunión anglicana, y participa activamente en las asambleas generales del Consejo Mundial de Iglesias. Además, desempeña un rol preponderante en la preparación del concilio “pan-ortodoxo” celebrado en Creta en 2016.

Ha cosechado numerosos reconocimientos por su trayectoria: doctorados *honoris causa* por parte del Instituto católico de París, la Facultad de teología ortodoxa de Belgrado, el Instituto de teología ortodoxa san Sergio de París; miembro electo de la Academia de Atenas en 1993, y más tarde su presidente en 2002. Ha sido profesor invitado en varias facultades de teología del mundo y es cofundador de la Sociedad de estudios ecuménicos y de información ortodoxa.

El 2 de febrero de 2023 fallece en Atenas a la edad de 91 años. En el prólogo de su libro póstumo, *Remembering the future*, el papa Francisco habla del lazo de amistad que lo unía con el difunto metropolitano de Pérgamo. Y recuerda:

«Cuando rezábamos y reflexionábamos sobre la unidad de los cristianos, me comunicaba su realismo: esto sólo se lograría al final de los tiempos. Pero mientras tanto, teníamos el deber de hacer todo lo posible, *spes contra spem*, para seguir buscándola juntos. El hecho de que se lograra sólo al final no debía alimentar la complacencia ni encontrarnos ociosos: teníamos que creer que el futuro ya estaba en funcionamiento, “la causa de todo ser”. Un futuro que viene hacia la historia, que no emerge de la historia. No simplemente el final del camino, sino un compañero en nuestra vida que es capaz de “colorearla” con los colores de la Resurrección y con

---

<sup>12</sup> El título de metropolitano de Pérgamo y Adramitio corresponde a dos antiguas diócesis de la provincia romana de Asia, en el territorio de la actual Turquía. Se trata de una sede titular del Patriarcado Ecuménico. Esta circunstancia ciertamente le ofreció a nuestro autor un margen más favorable para continuar con sus responsabilidades académicas y en el ámbito ecuménico, pero no deja de ser un dato llamativo, dado su pensamiento acerca de la existencia de obispos titulares en la Iglesia (cf. *infra* 5.1.1).

la voz del Espíritu que habría “recordado cosas nuevas”». <sup>13</sup>

### 1.3. *La producción teológica de Zizioulas*

En cuanto a sus obras, la amplia producción teológica de Zizioulas no cuenta con una sistematización propia. Se trata de publicaciones académicas, participaciones en congresos y, sobre todo, aportes en el campo ecuménico, ya sea dentro de comisiones del Consejo Mundial de Iglesias como en diálogos oficiales entre Iglesias. Solamente se encuentran dos excepciones a esta observación, que ya han sido mencionadas anteriormente: su tesis doctoral y su último libro sobre escatología.

Al intentar una mirada sistemática de la obra de Zizioulas, coincidimos con McPartlan cuando afirma que:

«Hay una triple caracterización de los escritos de Zizioulas sobre la comunión o *koinonia*: primero, su anclaje de la idea en la teología trinitaria desarrollada principalmente por los Padres capadocios; segundo, su propuesta acerca de que es sobre todo a través de la Eucaristía que la Iglesia participa de la vida comunal de Dios; y tercero, su convicción de que la estructura de la Iglesia debe corresponder y reflejar el misterio de la comunión divina». <sup>14</sup>

Como hemos dicho, los libros que han sido publicados por nuestro autor consisten en recopilaciones de artículos, seleccionados de acuerdo con una temática que los relaciona entre sí, en los que suele sumarse algún material inédito hasta entonces. Así, en 1985 se publica *Being as communion*, un libro que traduce al inglés partes de una obra de 1981 en francés, *L'être eclesial*, y amplía su contenido. Esta publicación, que ve la luz en lengua española bajo el título de *El ser eclesial*, ofrece «las presuposiciones fundamentales de la “eclesiología eucarística”». <sup>15</sup>

En 2006, se publica *Communion and otherness*, una colección que puede considerarse como el complemento de la obra anterior ya que, como dice el autor en su prefacio, «mientras que en *El ser eclesial* el énfasis recae sobre la importancia de la relacionalidad y la comunión para la “unidad”, el presente trabajo se centra en el aspecto de la “alteridad”». <sup>16</sup> Este volumen fue traducido al español y publicado en 2009

<sup>13</sup> «When we prayed and reflected on the unity of Christians, he communicated his realism to me: this would only be achieved at the end of the ages. But in the meantime, we had the duty to do everything possible, *spes contra spem*, to continue to search for it together. The fact that it would be achieved only at the end should not feed complacency or find us idle: we had to believe that the Future was already in operation, “the cause of all being”. A Future that comes toward history, that does not emerge from history. Not simply the end of the journey, but a companion in our life that is capable of “coloring” it with the colors of the Resurrection and with the voice of the Spirit that would have “remembered new things”». Francisco, “Pope pens foreword to book by late Metropolitan Zizioulas”, *Vatican News*, 28 de noviembre de 2023, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2023-11/pope-francis-preface-metropolitan-zizioulas-eschatology.html> acceso el 30 de abril de 2024. La obra ha sido publicada en español en noviembre de 2024, pero el prólogo del Papa Francisco no ha sido recogido en ella; cf. I. Zizioulas, *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (Salamanca: Sígueme, 2024).

<sup>14</sup> «What characterizes Zizioulas’s writings on communion or *koinonia* is threefold: first, his anchoring of the idea in a theology of the Trinity drawn principally from the Cappadocian fathers; second, his proposal that it is through the celebration of the Eucharist most of all that the church participates in the communion life of God; and third, his conviction that the structure of the church must correspond to and reflect the mystery of that divine communion». Paul McPartlan, «John Zizioulas», 517.

<sup>15</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 36.

<sup>16</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 11.

con el título de *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*.

En 2010 se publica *The One and the Many*, una serie de artículos reunidos en torno a tres grandes núcleos: teología trinitaria, eclesiología y ecumenismo.<sup>17</sup> Esta obra recopila más de treinta publicaciones de nuestro autor, algunos de difícil acceso y otros editados por primera vez. Al año siguiente se publica *The Eucharistic Communion and the World*, una recopilación de escritos acerca de la Eucaristía. Y en 2021 sale a la luz *Priests of Creations: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*,<sup>18</sup> una edición de escritos de nuestro autor sobre la crisis ecológica de la que todos somos testigos.

A estas antologías de artículos de Zizioulas se le agrega, como habíamos adelantado, la edición póstuma de 2023 de su libro titulado *Remembering the Future*, donde desarrolla una ontología escatológica que se desprende de la resurrección de Cristo.<sup>19</sup> Además, existe una recopilación de sus clases como profesor de teología dogmática reunida en el volumen *Lectures in Christian Dogmatics*, publicado en 2009.<sup>20</sup>

#### 1.4. Principales rasgos de su método teológico

Por último, señalemos algunos aspectos metodológicos de la producción de Zizioulas. Y, en primer lugar, detengámonos en su recurso a las fuentes. Siguiendo la tesis doctoral de Fontbona,<sup>21</sup> coincidimos en que el método al que nuestro autor recurre para hacer teología no parte de las Sagradas Escrituras sino de la patrística griega: «Zizioulas concede casi un papel irrelevante a la Escritura en la elaboración de su reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, y cuando cita algunos textos de la Escritura es para probar su reflexión teológica».<sup>22</sup>

Sin embargo, «su visión teológica no es contradictoria con la Escritura, y esto precisamente porque los Padres griegos estructuraban su teología desde la Escritura».<sup>23</sup> Así, «no parece que el modo con el que recurre a los textos de la Escritura condicione negativamente su visión teológica de la Iglesia».<sup>24</sup>

Por otro lado, su recurso a las fuentes históricas está determinado por «una perspectiva dogmática» que se reconoce «en el modo de juzgar el desarrollo histórico y de interpretar las fuentes».<sup>25</sup> Sin embargo, el mismo Zizioulas aclara en la introducción a su tesis doctoral no estar examinando el tema de la unidad de manera dogmática o

<sup>17</sup> Ioannis D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, the Church, and the World Today* (Los Angeles: Sebastian Press, 2010).

<sup>18</sup> *Priests of Creations: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*. Eds. John Chryssavgis/Nikolaos Asproulis (London/New York/Dublin: T&T Clark, 2021).

<sup>19</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology* (Los Angeles: Sebastian Press, 2023). Cabe mencionar que luego del fallecimiento de Zizioulas, nuevos títulos siguen saliendo a la luz, siempre bajo el formato de recopilaciones de artículos de nuestro autor.

<sup>20</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*. Ed. Douglas H. Knight (London: T&T Clark, 2009).

<sup>21</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 216-219.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 217.

sistemática.<sup>26</sup> Miremos un poco más de cerca su propia justificación metodológica.

Nuestro autor señala que su abordaje se enmarca en el problema histórico de la existencia y la forma de la unidad de la Iglesia en los primeros tres siglos de cristianismo. Y explica que la nula relevancia que la historiografía moderna ha dado al obispo y a la Eucaristía en esta cuestión se debe a tres factores:<sup>27</sup>

- a) En primer lugar, el idealismo de la escuela de Tubinga con su esquema hegeliano consideraba la unidad de la Iglesia solamente en la persona de Ireneo, como síntesis entre un cristianismo judaizante y uno helenista. Este planteo del cristianismo como síntesis de ideas «adjudicaba casi ninguna importancia a la persona del Señor y a la unión con Él a través de la Eucaristía».<sup>28</sup>
- b) En segundo lugar, la escuela de A. Harnack propuso otro esquema antitético, el de localismo-universalismo, una variante del esquema individuo-totalidad. Estos esquemas modernos no estaban presentes en la mentalidad del cristianismo primitivo y aplicarlos a esa etapa de la historia «ha impuesto en los investigadores las vendas que impidieron reconocer la apropiada prioridad de la unidad de la Iglesia en la Divina Eucaristía y en el obispo que la preside».<sup>29</sup>
- c) Por último, la conexión entre el obispo, la Eucaristía y la unidad de la Iglesia, asegura Zizioulas, se había perdido en la conciencia de la teología occidental desde la escolástica, donde la Eucaristía empezó a considerarse como uno más de los siete sacramentos y el obispo como una figura administrativa solamente.

Para que la unidad en la Eucaristía y el obispo pueda ser considerado como el punto de partida de su investigación, Zizioulas propone algunos presupuestos eclesiológicos para liberarse de los esquemas antitéticos mencionados:<sup>30</sup>

- a) En primer lugar, considera que la esencia de la Iglesia se encuentra no en Pentecostés sino en la persona de Cristo. Así, la eclesiología pasa a ser un capítulo de la cristología y lo importante es «no una doctrina, idea o valor revelado por el Señor, sino la misma persona de Cristo y la unión de los hombres con Él; de esta manera, la Iglesia se describe como Cristo mismo, el Cristo total con las apropiadas palabras de Agustín».<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 21.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 11-14.

<sup>28</sup> «It is precisely this assumption that explains why modern church history in its study of the unity of the Church attaches almost no significance to the person of the Lord and union with Him through the Eucharist». *Ibid.*, 12.

<sup>29</sup> «Harnack's transference of these schemes to the study of the early Church, and the faithful continuation of the dialogue between Protestants and Roman Catholics on church unity within this same context, have imposed on research the blinders which have not allowed proper priority to be given to the unity of the Church in the Divine Eucharist and the bishop who leads it». *Ibid.*, 13.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 14-19.

<sup>31</sup> «Accordingly, what is paramount in ecclesiology is not this or that doctrine, idea or value revealed by the Lord, but the very person of Christ and man's union with Him. In this way, the Church is described as Christ Himself, the whole Christ in Augustine's apt phrase». *Ibid.*, 15.

- b) El segundo presupuesto eclesiológico viene de considerar cómo se ha manifestado en la historia la incorporación de las personas en Cristo. Siguiendo la eclesiología eucarística, Zizioulas señala a la Eucaristía como un importante elemento para tener en cuenta por el historiador de la unidad de la Iglesia, sin dejar de reconocer los restantes elementos de unidad (fe, amor, bautismo, santidad de vida, etc.) que son dejados de lado en su trabajo por motivos metodológicos.<sup>32</sup>
- c) Por último, para el investigador la Eucaristía es considerada no tanto como una cosa sino como una acción, «expresada en la *synaxis* eucarística cuyo centro visible y cabeza siempre ha sido el obispo, como aquel que preside y ofrece».<sup>33</sup> El obispo también es fundamental para la unidad canónica de la Iglesia, algo de gran importancia para el historiador.

A partir de estos presupuestos eclesiológicos Zizioulas se introduce en su investigación histórica. Su método lo describe como un doble acercamiento.<sup>34</sup> Por un lado, las fuentes históricas en orden cronológico: ¿qué pasó, qué eventos sucedieron que hacen a la unidad de la Iglesia que estamos examinando, qué desarrollos han tenido durante el período que investigamos? Por otro lado, su evaluación eclesiológica: la unidad y catolicidad de la Iglesia contenidas en su esencia, ¿se conservaron bajo la superficie de los diferentes eventos históricos? Y en ese caso, ¿de qué modo?

En conclusión, creemos que la “perspectiva dogmática” con la que Zizioulas aborda las fuentes históricas en su investigación doctoral, y que entendemos es común a toda su producción teológica, si bien es real está lejos de ofrecer una lectura parcializada o tendenciosa. En efecto, parcial sería una investigación que reduzca el cristianismo a un sistema de ideas, como sería el caso, según él, de lo que se habría dado en la escuela de Tubinga. A lo sumo lo que sería cuestionable es la selección de los presupuestos eclesiológicos que hace nuestro autor como punto de partida (¿por qué estos y no otros?), aunque realmente son todos muy básicos y de peso.

---

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 17.

<sup>33</sup> «*For this reason, the Eucharist is examined by the historian not so much as a thing, but rather as an action: not so much as a communion in “holy things”, but rather as a “communion of saints” (i.e. of “holy people”), expressed as such through the eucharistic synaxis of which the visible center and head has always been the bishop, as the one who “presides” and “offers”*». *Ibid.*, 18.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, 20.

## Capítulo 2

### Fundamentos de la Iglesia comunión

#### 2.1 La dimensión trinitaria: Dios Koinonía

##### 2.1.1. La originalidad de la visión de Zizioulas

A partir de las repetidas oportunidades en que san Pablo apela a la denominación «Iglesia de Dios»,<sup>1</sup> Zizioulas afirma la fundamental relación de la Iglesia con el Dios trinitario. En efecto, según el autor ortodoxo, ella «debe reflejar en su mismo ser el modo en que Dios existe, esto es, como una comunión personal».<sup>2</sup> En sus *Lectures in Christian Dogmatics*, nuestro autor habla de la doctrina trinitaria de Dios como la base apropiada de la eclesiología: «No se trata de elegir entre una eclesiología cristológica por un lado y una pneumatológica por el otro, sino entre una eclesiología cristomonista y una que sea completamente trinitaria, en donde todas las personas de Dios están trabajando».<sup>3</sup> Adentrémonos, pues, en la comprensión que Zizioulas tiene acerca del misterio de la Trinidad, cuyos referentes principales son los Padres capadocios.

Frente a las ideas filosóficas de la época, estos doctores de la Iglesia llevaron adelante una revolución conceptual: identificaron la categoría ontológica de *hypóstasis* con la noción relacional de persona. Este salto filosófico, estaba motivado por la búsqueda de un lenguaje adecuado para expresar el misterio trinitario:

«Era preciso encontrar una expresión que permitiera a la teología evitar el sabelianismo, es decir, que diera contenido ontológico a cada persona de la Santísima Trinidad, sin poner en peligro los principios bíblicos: el monoteísmo y la absoluta independencia ontológica de Dios respecto al mundo».<sup>4</sup>

Este adelanto permitió reconocer en la persona un carácter ontológico: ya no se trataba de un añadido al ser, como en el caso de la ontología griega, sino constitutivo de este.<sup>5</sup> Más aún, el ser de Dios descansa en una persona, la *hypóstasis* del Padre. Siguiendo a los capadocios, Zizioulas afirma que un planteo acerca de la unidad de Dios que parte de la sustancia divina contradice la teología de los Padres: «Entre los Padres griegos la unidad de Dios, el Dios uno, y el “principio” o “causa” ontológica del ser y de la vida de Dios no consistía en la sustancia una de Dios sino en la *hypóstasis*, es

---

<sup>1</sup> 1 Co 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Co 1,1; Ga 1,13; 1 Tm 3,5.15. En plural: 1 Co 11,16; 1 Ts 2,14; 2 Ts 1,4.

<sup>2</sup> «The Church must reflect in her very being the way God exists, i.e. the way of personal communion». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 7.

<sup>3</sup> «The choice is not between a christological ecclesiology on one hand and a pneumatological ecclesiology on the other, but between a christo-monist ecclesiology and a fully trinitarian ecclesiology in which all the persons of God are at work». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 150.

<sup>4</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 51.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 53.

decir, en la persona del Padre». <sup>6</sup> Esta identificación del principio de unidad de Dios con la persona del Padre, hace del ser mismo de Dios un asunto de libertad, y no de necesidad: «El Padre por amor –es decir, libremente– engendra al Hijo y espira al Espíritu. Si Dios existe, existe porque existe el Padre, es decir, Aquel que por amor libremente engendra al Hijo y espira al Espíritu». <sup>7</sup>

Esta relevancia del Padre se manifiesta en la comprensión capadocia de la monarquía divina. Entendida como gobierno o poder, es común a las tres personas, pero entendida como *arché* de la existencia divina sólo se atribuye a la persona del Padre. <sup>8</sup> Esto hace que las relaciones del Padre con las demás personas se describan con términos causales. Esta causalidad se da antes y fuera del tiempo, y a nivel personal, involucrando libertad y amor. Gregorio Nacianceno distingue entre el querer divino (común a las tres personas) y “aquel que quiere” (que es una persona, y ante todo el Padre). <sup>9</sup> En este sentido, hay un alejamiento explícito de la imagen platónica de Dios como un volcán que rebosa bondad y amor: «Gregorio Nacianceno insiste, como el resto de los capadocios, en que la causa o *aition* de la existencia divina es el Padre, es decir, una persona, lo que hace de la Trinidad un asunto de libertad ontológica». <sup>10</sup>

Hacer del Padre la causa de la Trinidad no introduce subordinacionismo. «Se da, de hecho, un orden o *taxis* en la Trinidad». <sup>11</sup> Ese orden no se entiende en términos temporales:

«La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también “adquiere”, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo “en tanto” el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir, sólo “cuando” la naturaleza divina es “poseída” por los tres. Así pues, el Padre es “más grande” que el Hijo (y el Espíritu) no por naturaleza, sino por el modo (el cómo) en que la naturaleza existe, esto es, en la hipostatización de la naturaleza». <sup>12</sup>

En el planteo de los capadocios, compartido por Zizioulas, «la sustancia no existe jamás en estado de “desnudez”, o sea, sin *hypóstasis*, sin un modo de existencia», y, por lo tanto, «es consecuentemente el ser de Dios sólo porque tiene esos tres modos de existencia, que debe no a la sustancia sino a la persona del Padre». <sup>13</sup>

La libre constitución del ser de Dios como un acto de comunión de personas

<sup>6</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>8</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 154.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 154-155.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 204-205. En su texto «El Padre como causa», que se publica por primera vez en *Comunión y alteridad*, Zizioulas se refiere explícitamente al Padre como el Dios uno de las Sagradas Escrituras. Esta formulación, que puede dar lugar a equívocos, entendemos que encuentra justificación en dos antecedentes. El primero es el vocabulario que utiliza Gregorio Nacianceno en *Theol. Or.* 3,2: «Por esta razón, el Uno (*monas*) se movió desde el comienzo hacia la Díada y se detuvo en la Tríada. Es lo que nosotros identificamos como el Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Uno es quien engendra y envía» (citado en Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 168.170). El segundo es la afirmación de la causalidad ontológica del Padre con relación al Hijo y al Espíritu. Así, hablar del Padre como el Dios uno entraña una identificación de la Trinidad con su único principio de existencia, su causa ontológica, el Padre. Esta identificación no es sólo lógica sino ontológica, ya que apela a la raíz del ser y la vida divina.

<sup>11</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 176.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>13</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 55.

también es «un producto de la libertad como resultado no de la sustancia de Dios sino de una persona, el Padre». <sup>14</sup> Así, se aleja de los planteos donde la relacionalidad es el fundamento último de Dios: «Creemos simultáneamente en el Dios uno y el Dios trino, no gracias a una relacionalidad impersonal o “Triunidad”, sino a una *hypóstasis* que es a la vez particular y relacional». <sup>15</sup> Apela al principio de *lex orandi, lex credendi*, y afirma que «al orar a la Trinidad, hemos de orar al mismo tiempo al Dios uno. Si éste no es una *hypóstasis* particular, queda excluido de nuestra plegaria, pues sólo podemos dirigirnos a una *hypóstasis* particular y no a una “Triunidad”». <sup>16</sup>

### 2.1.2. Las lecturas de la que ha sido objeto esa visión y una posible respuesta

Para finalizar esta sección, parece oportuno mencionar las críticas que ha recibido la fundamentación trinitaria de Zizioulas. Por parte de la teología católica, la presentación del Padre como “causa” de la Trinidad ha suscitado múltiples contrapuntos. El Dicasterio para la Unidad de los Cristianos en su publicación de 1996 relativa a las tradiciones griega y latina de la procesión del Espíritu Santo afirma a propósito de lo expresado en el símbolo de Calcedonia:

«El Padre sólo es el principio sin principio de las otras dos personas de la Trinidad, la única fuente del Hijo y del Espíritu Santo... Los Padres griegos y todo el Oriente cristiano habla de la cuestión como de la “monarquía del Padre”, y la tradición de Occidente, siguiendo a san Agustín, también confiesa que el Espíritu Santo tiene su origen en el Padre “*principaliter*”, esto es, como su principio. En este sentido, por lo tanto, las dos tradiciones reconocen que la “monarquía del Padre” implica que el Padre es la única Causa trinitaria (*Aitía*) o principio (*principium*) del Hijo y del Espíritu Santo». <sup>17</sup>

A partir de esta afirmación encontramos dos perspectivas que disienten con los planteos de Zizioulas.

En primer lugar, aquella desarrollada por R. Ferrara en su obra *El misterio de Dios*. Allí coincide a partir de los Padres capadocios en señalar al Padre como el «principio de toda procesión, es decir, de la generación del Verbo y de la emanación del Espíritu» y también que «el Padre, entendido como origen de toda procesión, es fuente de toda la deidad» entendiendo el «todo» de la deidad según santo Tomás, <sup>18</sup> pero explícitamente excluye el término causa para referirse al Padre en relación con el Hijo. Más aún, critica a aquellos teólogos, entre quienes menciona a Zizioulas, que

<sup>14</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>15</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 175.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> «*The Father alone is the principle without principle (arjé ánarjos) of the two other persons of the Trinity, the sole source (pegé) of the Son and the Holy Spirit... The Greek Fathers and the whole Christian Orient speak, in this regard, of the “Father’s Monarchy”, and the Western tradition, following St. Augustine, also confesses that the Holy Spirit takes his origin from the Father “principaliter”, that is as principle (De Trinitate, XV, 25, 47: PL 42, 1094-1095). In this sense, therefore, the two traditions recognize that the “monarchy of the Father” implies that the Father is the sole Trinitarian Cause (Aitía) or principle (principium) of the Son and of the Holy Spirit*». Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Greek and the Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit*, acceso 02 de abril de 2019 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/1996-le-tradizioni-greca-e-latina-a-riguardo-della-processione-d/en.html> 4.

<sup>18</sup> Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005), 571.

interpretan la fontalidad del Padre atribuyéndole el carácter de persona absoluta, es decir, «con un ser propio que de algún modo sería previo (lógica, no cronológicamente) a sus relaciones con las otras personas».<sup>19</sup> Creemos que este no es precisamente el planteo de nuestro autor y que, apelando al régimen de la paradoja, una valoración más favorable desde el punto de vista católico puede ser posible.<sup>20</sup>

La otra perspectiva es la que desarrolla N. Rostock, quien no cuestiona el rol que los Padres capadocios le atribuyen al Padre como causa de las personas del Hijo y del Espíritu Santo, sino el corolario de Zizioulas que identifica al Padre como el origen de la unidad trinitaria.<sup>21</sup> Este autor argumenta, a partir de una comparación de los Padres capadocios con san Agustín, que «para Agustín el Espíritu se vuelve el punto de referencia unificador para el Padre y el Hijo» y «parece apropiado que el Espíritu deba considerarse como el foco de la unidad divina»,<sup>22</sup> a diferencia de los Padres capadocios quienes «reconocían al Padre como punto de referencia para el Hijo y el Espíritu».<sup>23</sup> Creemos que la vaguedad de los términos que utiliza Rostock hace que su crítica pierda agudeza.

Digamos, finalmente, que la pretensión de Zizioulas de hacer de estos planteos trinitarios un fundamento de su eclesiología encuentra suspicacias desde ámbito ortodoxo. Una de las voces que se alzan es la de J. Behr, quien considera inadecuada la propuesta de buscar en la comunión trinitaria el modelo para la comunión eclesial. Según este autor, las imágenes bíblicas de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo brindan «una mirada del ser trinitario de la Iglesia de manera que la integra directa e íntimamente a las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».<sup>24</sup> En cambio, en el caso de la eclesiología de Zizioulas «tenemos la comunión de tres personas divinas y su imagen en la comunión que es la Iglesia, cuya estructura, autoridad, misión, tradición y sacramentos son relacionales; tenemos la Trinidad y la Iglesia».<sup>25</sup> Esta última expresión es tomada por el autor ortodoxo A. Louth para hablar irónicamente de la eclesiología de Zizioulas, sugiriendo cierta desconexión

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 578.

<sup>20</sup> Sin ir más lejos, el mismo Ferrara concluye la presentación sistemática de la persona del Padre con palabras muy cercanas a las de nuestro autor: «El principio según el cual el Padre es el “origen y la fuente de la Trinidad” está tan fuertemente anclado en la tradición que no parece posible prescindir de él. Sólo el Padre es fuente, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Luego, sin extremismos y gracias a la paradoja, hay que afirmar ambas cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad y, a la vez, no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y está totalmente referido a ellos como ellos a él» (*ibid.*, 579).

<sup>21</sup> Cf. Nigel Rostock, «Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas' Presentation of 'The Father as Cause' with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine», *New blackfriars* 1033 (2010): 321-334, especialmente 325-326.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 334.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 333.

<sup>24</sup> «*The three primary scriptural images for the Church -that is, the Church as the people of God, the body of Christ and the temple of the Holy Spirit- offer us, as suggested by Bruce Marshall, a way of looking at the trinitarian being of the Church in a way that integrates the Church directly and intimately to the relationship between the Father, Son and Holy Spirit*». John Behr, «The Trinitarian Being of the Church», *St Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2003): 70.

<sup>25</sup> «*We are left with a communion of three divine Persons and the image of this in the communion that is the Church, whose structure, authority, mission, tradition and sacraments (especially, of course, the eucharist, a point to which I will return) are correspondingly "relational". We have the Trinity and the Church*». *Ibid.*

entre la teología trinitaria capadocia y sus planteos eclesiológicos. Habla de «no pocas voces de teólogos ortodoxos descontentos con lo que podría llamarse la eclesiología *Being and Communion*, sobre todo porque sus pretensiones de estar enraizada en la teología de los Padres griegos son endeables».<sup>26</sup>

Habiendo expuesto las características principales del fundamento trinitario de la teología de Zizioulas, así como también algunas de las críticas que ha recibido, pasemos a sintetizar sus planteos.<sup>27</sup> Según nuestro autor, «con los Padres capadocios la doctrina acerca de Dios quedó completa y no hubo después desarrollos significativos».<sup>28</sup> Se trata de una teología trinitaria donde el ser de Dios queda despojado de cualquier necesidad ontológica, sostenido por la libre decisión personal del Padre que es causa de su propio ser y del ser del Hijo y del Espíritu. Una teología trinitaria donde las personas tienen tanta ultimidad ontológica como la esencia divina. Una teología trinitaria donde la unidad de Dios está garantizada por la persona del Padre, quien es causa del acto de comunión de las tres personas, constituyendo la unidad y unicidad de la naturaleza divina.

## 2.2. La dimensión cristológico-pneumatológica

Asentadas las bases trinitarias de la Iglesia, debemos dar un paso más en nuestra investigación y adentrarnos en la economía de la salvación, ya que «el misterio de la Iglesia tiene su origen en toda la economía de la Trinidad y en una cristología constituida pneumatológicamente».<sup>29</sup>

Para Zizioulas, «el misterio de la Iglesia no es esencialmente sino aquel del “Uno” que es simultáneamente “muchos” –no el “Uno” que primero existe como “uno” y después como “muchos”, sino que es “uno” y “muchos” al mismo tiempo».<sup>30</sup>

<sup>26</sup> «What Joseph Famerée does not take into account are the voices of not a few Orthodox theologians who are unhappy with what one might call such “Being and Communion” Ecclesiology, not least because its claim to be rooted in the theology of the (Greek) Fathers are demonstrable shaky». Andrew Louth, «Receptive Ecumenism», 368. *Being as Communion* es el título en inglés de *El ser eclesial*. Al hablar Louth de «la eclesiología *Being and Communion*» entendemos una alusión implícita, aunque poco sutil, a la obra de Zizioulas.

<sup>27</sup> Zizioulas no deja de señalar, por oposición, lo que considera falencias en los planteos agustinianos. Así, argumenta contra la precedencia lógica de la sustancia de Dios a las tres personas (cf. *Comunión y alteridad...*, 192.206); contra la visión de las personas como relaciones en vez de *hypóstasis* concretas (cf. *Comunión y alteridad...*, 175, nota 73); y contra la analogía psicológica para hablar de las personas trinitarias (cf. *Lectures in Christian Dogmatics*, 65-67.69). En cuanto a la doctrina del *Filioque*, Zizioulas considera que San Agustín no rechaza con su interpretación la tesis de que el Padre es la única causa de la existencia divina de la Santísima Trinidad, pues habla del Padre como causa *principaliter*: «La ausencia del concepto de *aition* (y con éste, de la ultimidad de la persona) de su teología no implica necesariamente un alejamiento radical de la fe de Constantinopla» (*Comunión y alteridad...*, 249). Dicho sea de paso, Zizioulas cree que la dificultad para resolver el problema del *Filioque* ha disminuido en los últimos tiempos (cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church: An Orthodox Approach» en *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, ed. James F. Puglisi (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 116; cf. Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Greek and the Latin Traditions*).

<sup>28</sup> «With the Cappadocian Fathers the doctrine of God was complete and there were no significant further developments». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 64.

<sup>29</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 124.

<sup>30</sup> *Ibid.*

Si bien el hacerse historia es la peculiaridad del Hijo en la economía, ya que sólo Él se encarna, el Espíritu Santo hace su aportación propia en el acontecimiento Cristo. Pertenecen al Espíritu las dimensiones escatológica y de comunión. Gracias a su aporte a la economía, el Espíritu arranca a Cristo de la muerte e introduce en la historia los últimos días, los *eschata*.<sup>31</sup> También gracias a su aporte, «Cristo no es solamente un individuo, es decir, no es “uno” sino “muchos”». <sup>32</sup> Fontbona sintetiza el pensamiento de nuestro autor señalando esta simultaneidad: «La persona de Cristo es una y se identifica con la *hypóstasis* del Hijo de la Trinidad, y es a su vez multitud en el Espíritu Santo». <sup>33</sup> En este punto, Zizioulas es categórico al afirmar que «el acontecimiento de Cristo debe contemplarse como algo pneumatológicamente constituido». <sup>34</sup>

La constitución pneumatológica de Cristo obliga a considerarlo inseparable de su Cuerpo, la Iglesia:

«Si aceptamos que el Espíritu Santo constituye el evento Cristo (Cristo nace del Espíritu, es ungido por Él, acompañado por Él en su pasión y resucitado de entre los muertos por Él), debemos concluir que Cristo es inconcebible sin su Cuerpo, es decir, los “muchos” que forman su Cuerpo por la operación del Espíritu. Ahora bien, es una característica específica de la operación del Espíritu Santo el unir diversificando, el personalizar la realidad de Cristo al particularizarlo en términos de personas, espacio, tiempo, cultura, etc. Si entendemos a Cristo como un ser pneumático, siempre tenemos que pensar en Él no como un individuo aislado sino como una realidad de comunión en la que los “muchos” son constitutivos de la identidad de Cristo». <sup>35</sup>

La encarnación del Hijo culmina, siguiendo a 1 Co 12, en la encarnación de una comunidad:

«Los miembros del Cuerpo de Cristo no son solamente las extremidades que fueron crucificadas, ni siquiera las que fueron resucitadas. Los miembros son los muchos reunidos en el uno para convertirse en un todo unificado, así que el Cuerpo de Cristo son los actuales muchos miembros que componen la Iglesia». <sup>36</sup>

Esta incorporación de los “muchos” en el “uno”, quedando este como representante de la multitud, se encuentra ya en las tradiciones del “Siervo de Dios” y del “Hijo del Hombre”. Pero en la primitiva Iglesia esta idea quedó unida a su

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 144.

<sup>32</sup> *Ibid.*; cf. Ioannis D. Zizioulas, «La comunidad cristiana primitiva» en *Espiritualidad Cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*, dirs. Bernard McGinn; John Meyendorff; Jean Leclercq (Buenos Aires: Lumen, 2000), 47.

<sup>33</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 145.

<sup>34</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 196.

<sup>35</sup> «If we accept that the Holy Spirit constitutes the Christ-event (Christ is born of the Spirit, anointed by Him, accompanied by Him in His passion and raised by Him from the dead), we are led to the conclusion that Christ is inconceivable without this body, i.e. the “many” who form His body by the operation of the Spirit. Now, it is a specific characteristic of the Holy Spirit's operation to unite by diversifying, to personalise the reality of Christ by particularising Him in terms of persons, space, time, culture etc. If we understand Christ as a Pneumatic being, we have to think of Him always not as an isolated individual but as a reality of communion in which the “many” are constitutive of Christ's identity». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 91 (2001): 48; ver también ID., “The Church as Communion”, 6.

<sup>36</sup> «The members of the Body of Christ are not merely the physical limbs that were crucified, or even the limbs that were resurrected. The members are the many joined together in the one to become a single whole, so the Body of Christ is the many actual members who make up the Church». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 126-127.

conciencia eucarística.<sup>37</sup> Cristo es el “Uno” que, en la Última Cena, ofrece su vida por “muchos” para el perdón de los pecados; Él es el Hijo del Hombre que ofrece su carne para la vida del mundo.<sup>38</sup> Esto nos permite abrirnos al aspecto eucarístico de la Iglesia, lo cual haremos en la próxima sección.

Mientras tanto, podemos señalar que la unión inseparable entre Cristo y su Cuerpo, la Iglesia, tiene consecuencias gnoseológicas como bien señala el editor de las *Lectures* de Zizioulas, Douglas Knight:

«Cristo no puede ser aislado o separado del pueblo de Dios, a quien considera su propia gloria, de tal modo que no podemos conocer a Jesucristo (el “Uno”) sin reconocer al mismo tiempo su comunidad (los “muchos”). Él no puede ser conocido como Cristo por fuera del Cuerpo que el Espíritu santifica, o aparte de sus santos y maestros que el Espíritu ha puesto a nuestro servicio. Sólo podemos conocer a Cristo a través de la vida de la Iglesia, su adoración, sacramentos, tradición, dones y oficios».<sup>39</sup>

Por otro lado, tanto el Hijo como el Espíritu generan dos dinamismos fundamentales en la Iglesia:

«El movimiento centrípeto, que reúne a la Iglesia en una unidad mediante y dentro de una estructura concreta, y el movimiento centrífugo, que hace a la Iglesia extática, relacional y abierta totalmente para abrazar todo aquello que no forme parte de su estructura, también la Creación entera».<sup>40</sup>

Hemos dicho que las dimensiones de la escatología y la comunión son aportaciones propias del Espíritu al acontecimiento Cristo. Esto también se verifica en la Iglesia. Ella no existe primero y luego es animada por el Espíritu, sino que es constituida por el Espíritu, «constituida en y a través de la escatología y la comunión».<sup>41</sup> Estos dos aspectos también serán desarrollados más abajo al hablar de la dimensión eucarística de la Iglesia.

En síntesis, la teología de Zizioulas nos habla de una Iglesia inseparable de Cristo, pero de un Cristo constituido pneumatológicamente. Este condicionamiento radical obrado por el Espíritu hace que la comunión y los *eschata* sean elementos constitutivos de la identidad de Cristo y la Iglesia. Ella forma parte del misterio del “Uno” que es simultáneamente “muchos”, adquiere su identidad de las realidades últimas y se constituye en la comunión. Un misterio que se abre a la humanidad y la Creación entera, pero que al mismo tiempo atrae hacia una unidad concreta.

### 2.3. La dimensión eucarística

Dijimos en el apartado anterior que la Iglesia era constituida por el Espíritu en y

<sup>37</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 159-160.

<sup>38</sup> Cf. Jn 6,51.53.

<sup>39</sup> «Christ cannot be isolated or separated from the whole people of God, whom he regards as his own glory, so we cannot know Jesus Christ (the one) without simultaneously acknowledging his community (the many). He cannot be known as Christ outside that body which the Holy Spirit sanctifies, or apart from its saints and teachers whom the Holy Spirit has pressed into our service. We can know Christ only through the life of the Church, its worship, sacraments, tradition, gifts and offices». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, xviii.

<sup>40</sup> Ioannis D. Zizioulas, «La dimensione pneumatologica della Chiesa», citado en: Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 129.

<sup>41</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 146.

a través de la escatología y la comunión.<sup>42</sup> Ambos están estrechamente ligados a la Eucaristía.

Con respecto a la comunión, Zizioulas hace notar que la incorporación de los “muchos” en el “Uno” está relacionada a la conciencia eucarística de la Iglesia primitiva. Así, san Pablo escribe en la primera carta a los Corintios que el cáliz que bendecimos y el pan que partimos nos hacen entrar en comunión con la sangre y el cuerpo de Cristo; y como participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo.<sup>43</sup> En otros pasajes también refiere a la unidad de los “muchos” bautizados.<sup>44</sup>

También, como habíamos mencionado, la Iglesia primitiva asumió tradiciones del pueblo de Israel que relacionaban a los “muchos” a través de la representación de “uno”.<sup>45</sup> En particular, la del Siervo de Dios y la del Hijo del Hombre, fueron recepcionadas en estrecha relación a la Eucaristía.

En el primer caso, los textos de la Última Cena «coinciden en la conexión de la Cena con los “muchos” o “vosotros” “por” o “en lugar de” (*anti, peri*) quienes se ofrece Jesús mismo».<sup>46</sup> Esta conexión entre la Eucaristía y el Siervo de Dios que representa a los “muchos”, actualizada en Cristo-siervo que ofrece su vida por “muchos”, se prolonga en la liturgia primitiva.<sup>47</sup>

En cuanto a la tradición del Hijo del Hombre, el evangelio según san Juan utiliza ese título con Jesús en su discurso sobre el Pan de Vida.<sup>48</sup> Allí, Él da a comer su carne para la vida del mundo y asegura que quien coma su carne y beba su sangre tendrá vida por Él y permanecerá en Él.<sup>49</sup> Esta mutua permanencia («permanecerá en mí y yo en

<sup>42</sup> «La eclesiología, al estar relacionada con la cristología en y a través de la pneumatología, debe ser concebida no sólo en función de la escatología, en cuanto componente necesario de la pneumatología, sino también de la comunidad concreta de la Iglesia local, en cuanto creación natural de la comunión del Espíritu Santo». Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 123-124.

<sup>43</sup> Cf. 1Co 10,16-17.

<sup>44</sup> Para citar algunos: Gal 3,28 (desaparecen las divisiones en Cristo); 2 Co 11,2 (la Iglesia como una esposa virgen desposada con un sólo esposo); Ef 2,15 (en Cristo se derriba el muro que separa a judíos y griegos para formar un solo Hombre Nuevo).

<sup>45</sup> Zizioulas hace uso de los aportes de la teoría de la “personalidad corporativa” en la Biblia. Remite a: S. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, de 1962; H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, de 1936; A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, de 1942; y J. de Fraine, *Adam et son lignage: Études sur la «personalité corporative» dans la Bible*, de 1959.

<sup>46</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 160; cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 54.

<sup>47</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 160. Por ejemplo, en la carta de Clemente a los cristianos de Corinto, que conserva la plegaria eucarística más antigua de la Iglesia, leemos: «[Dios] que escogiste de las naciones a los que te aman, por Jesucristo tu amado siervo, por quien nos has instruido, santificado y honrado». Clemente, «Epístola de Clemente a los Corintios», en *Padres Apostólicos. Tomo I*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 59,3. En la *Didajé*, en los apartados donde se dan las pautas para la Eucaristía leemos: «Así daréis gracias. Primero sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo». «Doctrina de los Doce Apóstoles», en *Padres Apostólicos. Tomo I*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 9,2; y también: «Después de estar saciados, daréis gracias así: Te damos gracias, Padre santo por tu santo nombre, que has hecho habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad, que nos has dado a conocer por medio de Jesús, tu siervo». *Ibid.*, 10,2.

<sup>48</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 55-56.

<sup>49</sup> Jn 6,51.57-56.

él») hace de Cristo un Hijo del hombre corporativo.<sup>50</sup>

Así, una misma realidad quedó expresada de diversos modos en la conciencia de la primitiva Iglesia: «A través de la Divina Eucaristía, los “muchos” –el nuevo y verdadero Israel, aquellos que constituyen la Iglesia– se vuelven una unidad al punto de llegar a identificarse con Cristo».<sup>51</sup>

Ahora bien, esta comunión en Cristo que se realiza en y a través de la Eucaristía sufre en la historia constantes amenazas:

«La Iglesia como una comunión refleja el ser de Dios como comunión al modo como esta será plenamente revelada en el Reino. La *koinonia* es un don escatológico. Durante su existencia histórica, la Iglesia se esfuerza por asemejarse al modelo del Reino, y nunca debe cesar en este esfuerzo. Pero lograr la plena y perfecta comunión en la historia es un asunto de constante lucha con los poderes que la amenazan».<sup>52</sup>

Este don escatológico define la identidad eclesial con una preeminencia superior a la misión misma que recibió del Señor.<sup>53</sup> La verdad de la Iglesia se presenta como una visita de una realidad escatológica que entra en la historia para abrirla a un acontecimiento de comunión, un anticipo del fin de la historia desde el interior de su despliegue.<sup>54</sup> La Iglesia es una presencia del futuro, «un anticipo de la asamblea escatológica del Señor, presente en el mundo».<sup>55</sup> Ella es icono del Reino que viene, su representación: «El propósito de Dios al crear el mundo fue que entrara en comunión con Él y compartiera su vida; la Iglesia es el futuro del mundo en esta comunión».<sup>56</sup> Las instituciones eclesiales son “reflejos del Reino”, ya que su naturaleza es icónica, es decir, «su ontología no radica en la institución misma sino en su relación con algo más, con Cristo o con Dios».<sup>57</sup>

Esta anticipación del futuro como un don también se realiza en la Eucaristía. Esto se debe, según nuestro autor, a que la liturgia eucarística primitiva fue concebida en términos de visión, siguiendo el lenguaje del evangelio según san Juan<sup>58</sup> y el marco de todo el libro del Apocalipsis: «Todas las liturgias antiguas toman prestada la visión de Isaías con el *triságion* como base, mientras que la liturgia bizantina da lo mejor de sí para presentar la Eucaristía como una visión del Reino».<sup>59</sup> Es la experiencia típicamente ortodoxa de la Eucaristía, «corazón y centro de la liturgia cristiana, que siempre es

<sup>50</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 160.

<sup>51</sup> «Through the Divine Eucharist the “many” –the new, true Israel, those who make up the Church– become a unity to the point of identity with Christ». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 56.

<sup>52</sup> «The Church as a communion reflects God's being as communion in the way this communion will be revealed fully in the Kingdom. *Koinonia* is an eschatological gift. During her historical existence, the Church strives to model herself on the pattern of the Kingdom, and should never cease to do so. But the achievement of full and perfect communion in history is a matter of constant struggle with the powers that threaten it». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 8.

<sup>53</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 127.

<sup>54</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 112-113.

<sup>55</sup> «The Church is primarily a foretaste of the eschatological assembly of the Lord, made present in the world». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 127; Cf. *ibid.*, 137.153.155.

<sup>56</sup> «God's purpose in creating the world is that it attains communion with him and share his life. The Church is the future of the world in this communion». *Ibid.*, 135.

<sup>57</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 152.

<sup>58</sup> Jn 1,14: “Hemos contemplado su gloria”.

<sup>59</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 371-372.

entendida no como un culto del Misterio sino como un anticipo de la venida del Reino de Dios, como un símbolo e imagen de una realidad alternativa».<sup>60</sup>

Siguiendo a Zizioulas, Fontbona señala que «durante los tres primeros siglos, la Eucaristía era comprendida como un acontecimiento que reunía “en el mismo lugar” (*epi to auto*) a todo el pueblo de Dios disperso para celebrar y constituir a la comunidad mesiánica escatológica aquí y ahora».<sup>61</sup> Así, celebrando los sacramentos la Iglesia preserva su identidad escatológica:

«El único medio para preservar la identidad escatológica de la Iglesia es celebrando los sacramentos, particularmente la Eucaristía, y redescubriendo la Palabra no tanto como un mensaje que llega del pasado por los canales de la experiencia histórica, sino como un eco del futuro».<sup>62</sup>

Sintetizando, podemos decir que en la Eucaristía la Iglesia adquiere su identidad, tanto desde el punto de vista comunional, ya que los “muchos” se vuelven una unidad al punto de identificarse con Cristo,<sup>63</sup> como desde el punto de vista escatológico, dado que la Iglesia como anticipo de la asamblea escatológica del Señor preserva esta identidad celebrando la Eucaristía.<sup>64</sup> En cada Eucaristía se revela «en un cierto lugar al “Cristo total” y la unidad escatológica definitiva de todos en él».<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> «*The Eucharist, heart and center of Christian Liturgy, is always understood not as a Mystery cult, but as a foretaste of the coming Kingdom of God, as symbol and image of an alternative reality*». Petros Vassiliadis, *Eschatological ecclesiology: Beyond the conventional eucharistic ecclesiology*, acceso 12 de octubre de 2020

[https://www.academia.edu/1896478/ESCHATOLOGICAL\\_ECCLESIOLOGY\\_BEYOND\\_THE\\_CONVENTIONAL\\_EUCHARISTIC\\_ECCLESIOLOGY](https://www.academia.edu/1896478/ESCHATOLOGICAL_ECCLESIOLOGY_BEYOND_THE_CONVENTIONAL_EUCHARISTIC_ECCLESIOLOGY), 8.

<sup>61</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 132.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>63</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 56.

<sup>64</sup> Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 132.

<sup>65</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 171.

## Capítulo 3

### **La realización y manifestación de la Iglesia comunión en la Iglesia local a partir de la Eucaristía presidida por el obispo**

Para Zizioulas, el ministerio del episcopado «es uno de los ejes fundamentales de su visión teológica sobre el misterio de la unidad de la Iglesia como comunión; el otro, estrechamente relacionado con el anterior, es la Eucaristía».<sup>1</sup> Ya hemos visto en el capítulo anterior la centralidad que nuestro autor otorga en su eclesiología a la Eucaristía. Ahora nos adentraremos más de lleno en la Iglesia local como realización y manifestación de la Iglesia comunión, para lo cual habrá que desarrollar el papel singular que representa el obispo.

El ministerio del episcopado encuentra su razón de ser primera en la celebración de la Eucaristía. En su tesis doctoral, Zizioulas muestra cómo luego de la desaparición de los Apóstoles, quienes hasta entonces eran los presidentes naturales de las Eucaristías, los obispos fueron quienes continuaron esa función: «La tarea del obispo era desde el comienzo principalmente litúrgica y consistía en ofrecer la Divina Eucaristía».<sup>2</sup>

En el presente capítulo procederemos de la siguiente manera: en primer lugar, veremos cómo la Iglesia local se constituye a partir de la celebración de la Eucaristía y se identifica con la Iglesia comunión, siendo aquella la realización y manifestación de ésta; luego nos detendremos en la teología del episcopado, que servirá para articular más adelante los elementos del primado y la sinodalidad en los diversos niveles de su realización.

#### ***3.1 La realización y manifestación de la Iglesia comunión en la Iglesia local a partir de la Eucaristía***

##### *3.1.1. Asamblea eucarística y asamblea escatológica*

Vimos anteriormente, al desarrollar la dimensión eucarística de la Iglesia comunión, cómo en los primeros siglos del cristianismo se daba una identificación entre la asamblea eucarística y la asamblea escatológica.<sup>3</sup> Las Iglesias locales surgen a partir de esta identificación, manifestando y realizando en un determinado lugar geográfico esa realidad escatológica:

«En los documentos históricos más primitivos, las cartas de Pablo, la asamblea eucarística se

---

<sup>1</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 153.

<sup>2</sup> «The task of the Bishop was from the beginning principally liturgical consisting in the offering of the Divine Eucharist». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 66. Cf. *ibid.*, 64.

<sup>3</sup> Cf. *supra* 2.3.

identificaba sin reservas con la Iglesia de Dios que está en una determinada ciudad».<sup>4</sup>

«La celebración de la Eucaristía en la primitiva Iglesia era, sobre todo, la asamblea del pueblo de Dios *epi to auto*, es decir, tanto la manifestación como la realización de la Iglesia... La Eucaristía no era un acto de una Iglesia preexistente; era un acontecimiento constitutivo del ser de la Iglesia, posibilitando el ser de la Iglesia. La Eucaristía constituía el ser de la Iglesia».<sup>5</sup>

Según la experiencia de los primeros siglos, la Iglesia se constituía a través de la Eucaristía que reunía a todos los bautizados del lugar en una asamblea que presidía el obispo rodeado por los presbíteros.<sup>6</sup> Fontbona lo señala como el principio eclesiológico de Zizioulas: una Eucaristía, un obispo, una Iglesia.<sup>7</sup> A diferencia de los *collegia* del Imperio romano, todos los bautizados de un determinado lugar se reunían para la fracción del pan.<sup>8</sup> La composición de las asambleas trascendía las divisiones sociales y naturales, como revelación y signo del Reino de Dios.<sup>9</sup> «Esta *synaxis* sería la única en aquel determinado lugar, en el sentido de que comprendería “toda la Iglesia”». <sup>10</sup> El obispo, que presidía la Eucaristía, «expresaba en sí mismo la “multitud” de los fieles de ese lugar; era aquel que ofrecía la Eucaristía a Dios en nombre de la Iglesia, elevando así al trono de Dios todo el Cuerpo de Cristo».<sup>11</sup>

La catolicidad de cada Iglesia local quedaba garantizada en los primeros siglos por ser la presencia de Cristo en un determinado lugar: «Cada comunidad eucarística

---

<sup>4</sup> «In the earliest historical documents, Paul's Epistles, the Eucharistic assembly is unreservedly identified with the Church of God which is in a given city». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 67.

<sup>5</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 34-35.

<sup>6</sup> La sintonía con la enseñanza conciliar, siguiendo a san Ignacio de Antioquía en lo que respecta a la manifestación de la Iglesia, es total: «Por eso, conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la Iglesia catedral; persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros». Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 41, acceso 24 de septiembre de 2024 [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html) (en adelante, SC).

<sup>7</sup> Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 97. Según Fontbona, esta constituye una originalidad de Zizioulas en relación con Nicolás Afanasiev, considerado el «padre» de la eclesiología eucarística: «Desde un principio, notamos que, respecto a Afanasiev, Zizioulas enraíza la unidad de la primitiva Iglesia local no sólo en la única Eucaristía de aquel lugar, sino también en el único obispo del lugar». *Ibid.*, 95. Así y todo, se conserva el testimonio de la Iglesia de Roma, cuya organización en torno al “colegio de ancianos” (presbíteros-obispos) asistido por los diáconos perduró bastante tiempo. Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 154-155.

<sup>8</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 164-165; Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 99-100.

<sup>9</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 166.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 163. En contra de esta afirmación, V. Alexandrov argumenta a partir de la evidencia histórica de la megaciudad Alejandría y de los obispos rurales (*chorepiskopoi*) que existían más de una Iglesia local en la misma *polis*. Cf. Victor Alexandrov, «Local Church in Eucharistic Ecclesiology», *Sr Vladimir's Theological Quarterly* 63 (2019): 373-396. Estos testimonios no son desconocidos por nuestro autor, pero les da una interpretación diferente. Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 102-106. Por otro lado, afirma Zizioulas: «la existencia de las “Iglesias domésticas” no supone un problema a este respecto, incluso si se considera que esas Iglesias eran asambleas eucarísticas, porque hay suficientes razones para creer que no había más de una de esas “Iglesias domésticas” en cada ciudad». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 164, nota 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 167.

revelaba en un cierto lugar al “Cristo total” y la unidad escatológica definitiva de todos en él». <sup>12</sup> Por la misma razón, «cada comunidad eucarística estaba completamente unida a las demás en virtud del Cristo total representado en cada una de ellas». <sup>13</sup>

### 3.1.2. La relación entre asamblea eucarística y el obispo

La misma identificación entre la asamblea eucarística y la escatológica llevó a constituir la primitiva organización de las Iglesias a partir del modelo de la Eucaristía. Como señala nuestro autor, «en la Eucaristía la Iglesia encontró la estructura del Reino, y fue esa estructura la que transfirió a su propia estructura». <sup>14</sup> Así, en el siglo II san Ignacio de Antioquía proponía una eclesiología donde el obispo era el centro alrededor del cual se congregaba el Pueblo de Dios. <sup>15</sup> Comenta Zizioulas que «así como todo el Pueblo de Dios era reunido alrededor de Cristo, la comunidad de la Iglesia se congrega en torno al obispo; el obispo es rodeado del colegio de los presbíteros quienes juntos representan a los apóstoles». <sup>16</sup> Además del obispo y los presbíteros, los diáconos hacen de nexo entre el pueblo y los ministros. «Estos cuatro oficios (obispo, presbíteros, diáconos y laicado) deben estar presentes para representar la imagen escatológica de la Iglesia como la asamblea del Pueblo de Dios». <sup>17</sup> El lugar del presidente de la Eucaristía se enriquece con la imagen que el autor del Apocalipsis brinda acerca de la asamblea escatológica, con el trono de Dios y del Cordero en el centro. <sup>18</sup> De este modo, al obispo se lo presenta como «presidiendo en el lugar de Dios». <sup>19</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.* 171. «La Iglesia es católica no porque sea obediente a Cristo, es decir, porque haga ciertas cosas o se comporte de cierta manera, sino sobre todo porque es el Cuerpo de Cristo. Su catolicidad depende no de ella, sino de Cristo». *Ibid.*, 172. «Su catolicidad no es un don objetivo que se pueda poseer ni una orden objetiva que se pueda cumplir, sino más bien una presencia, una presencia de aquel que asume en sí mismo la comunidad y la creación entera al estar existencialmente implicado en ambas». *Ibid.*, 173.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 220. Ver también: Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 59; Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 128.145.

<sup>15</sup> «Evitad las divisiones, como el comienzo de los males. Seguid todos a vuestro obispo, como Jesucristo siguió al Padre, y al presbiterio como los apóstoles; y respetad a los diáconos, como el mandamiento de Dios. Que nadie haga nada perteneciente a la Iglesia al margen del obispo. Considerad como Eucaristía válida la que tiene lugar bajo el obispo o bajo uno a quien él la haya encomendado. Allí donde aparezca el obispo, allí debe estar el pueblo; tal como allí donde está Jesús, allí está la Iglesia universal. No es legítimo, aparte del obispo, ni bautizar ni celebrar una fiesta de amor; pero todo lo que él aprueba, esto es agradable también a Dios; que todo lo que hagáis sea seguro y válido». Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Esmirnenses», en *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 8.

<sup>16</sup> «Just as all God's people are brought together around Christ, the community of the Church gather around the bishop. This bishop is surrounded by the 'college' of the presbyters who together represent the Apostles». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 128. Este último ordenamiento remite a la imagen escatológica de Cristo rodeado de sus apóstoles juzgando a las naciones (Mt 19,28).

<sup>17</sup> «These offices must all be present in order to represent the eschatological image of the Church as the assembly of God's people». *Ibid.*, 147.

<sup>18</sup> Cf. Ap 4-5.

<sup>19</sup> Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Magnesios», en *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), 6. Las identificaciones históricas del obispo con Cristo y con los apóstoles se desarrollarán en profundidad más adelante (cf. *infra* 3.2.2). La posibilidad de reconocer en el ministerio del obispo un *typos* de Dios o en los presbíteros que rodean

Por otro lado, aquella primitiva organización de la Iglesia a partir de la asamblea eucarística llegó a plasmarse en los cánones de los primeros concilios. Dice Zizioulas en sus *Lectures*:

«Si queremos ver la unidad y el buen orden de la Iglesia, tenemos que buscarlo en la estructura de la Eucaristía. Allí lo encontraremos exactamente como fue moldeado por la antigua Iglesia, verificado en el conjunto de la misma y articulado por los cánones de los concilios. El Reino de Dios está bien ordenado, y la estructura canónica de la Iglesia es una manifestación de este buen orden, no simplemente un acomodamiento a los requisitos organizacionales del momento por los cuales la Iglesia se relaciona con el mundo».<sup>20</sup>

Es de notar que, en la estructuración canónica de la Iglesia, el primado hace su aparición ya desde los comienzos no por motivos históricos sino eclesiológicos: el obispo es el *protos* de la comunidad debido al puesto que ocupa en la celebración eucarística. Y por el mismo motivo adquiriría el derecho canónico de representar a su Iglesia en los concilios.<sup>21</sup>

La praxis de una única Eucaristía presidida por el obispo del lugar empieza a resquebrajarse con el correr de los siglos. Distintos factores llevaron a que se introdujera, por necesidad, la práctica de Eucaristías presididas por presbíteros y la aparición de las parroquias hacia mediados del siglo III.<sup>22</sup> Para que un presbítero asumiera alguna responsabilidad litúrgica del obispo hacía falta el expreso mandato de éste y que estuvieran bien delimitadas las funciones a ejercer.<sup>23</sup> La práctica del *fermentum* significó un intento de evitar de algún modo la renuncia a la celebración de una única Eucaristía presidida por el obispo del lugar.<sup>24</sup> Con la estabilización de las parroquias, esta praxis cedió el lugar a otros elementos litúrgicos que continuaron manifestando la unidad entre las Eucaristías parroquiales y el obispo: la asociación de los textos de las liturgias eucarísticas a obispos y no a presbíteros, la mención del nombre del obispo en las liturgias presididas por presbíteros, el *antimension*<sup>25</sup> como expresión del permiso del obispo para la celebración de las Eucaristías presbiterales, la reticencia a que proliferen las Eucaristías (prohibición de binar de los presbíteros), manteniendo la valoración de la Eucaristía presidida por el obispo (prohibición de celebrar en el mismo altar el día en que el obispo preside allí).<sup>26</sup> Así, «la parroquia

---

al obispo en la Eucaristía un *typos* de los apóstoles reside en la capacidad de incorporar a la eclesiología lo que Zizioulas denomina una «ontología icónica». Para ello, nuestro autor aclara que hay que entender icono, no en el sentido platónico de participación de una verdad preexistente, sino como lo entendían los Padres griegos, como una imagen de las cosas por venir (cf. Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 376).

<sup>20</sup> «If we want to see the unity and good order of the Church, we should look for it in the structure of the Eucharist. There we will find it exactly as it was shaped in the ancient Church, verified by the Church as a whole, and articulated by the canons given by the councils. The kingdom of God is well ordered, and the canonical structure of the Church is a manifestation of this good order, not simply an accommodation to those contingent organisational requirements by which the Church relates to the world». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 138.

<sup>21</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», *St Vladimir's Theological Quarterly* 57 (2013): 452.

<sup>22</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 208-217; cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 263-265.

<sup>23</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 219.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, 220.

<sup>25</sup> Pieza de tela bendecida por el obispo con una reliquia cosida que se coloca en el centro del altar.

<sup>26</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 222-225.

terminó siendo la distribución espacial del *synthronon* de los presbíteros, mientras el único centro de unidad eucarística siguió siendo el trono episcopal, del cual cada Eucaristía parroquial sacaba su substancia».<sup>27</sup> La conclusión a la que arriba Zizioulas en su investigación le permite sostener su tesis eclesiológica de la unidad de la Iglesia en la Eucaristía y el obispo a pesar de la realidad de las múltiples Eucaristías presididas por presbíteros en una diócesis:

«La parroquia no formó una unidad eucarística autosuficiente y autónoma, sino una extensión en el espacio de la única y misma Eucaristía episcopocéntrica. El presbítero, así, celebraba la Eucaristía en nombre del obispo quien permanecía siendo la única y verdadera cabeza del cuerpo místico de la Iglesia de Dios. Los tronos del *synthronon* fueron dispersados, pero no formaron centros discretos de unidad eucarística. Eran simples radios del mismo círculo que dependían constantemente del único centro que era ocupado por el obispo. Así, cada Iglesia local continuó siendo, aún después de la aparición de las parroquias, un círculo completo, el mismo Cuerpo de Cristo manifestado en la historia en una Eucaristía».<sup>28</sup>

Para Zizioulas, el desarrollo histórico que ha tenido la parroquia como comunidad eucarística con un presbítero a la cabeza ha sido un daño para la eclesiología, ya que «destruyó la imagen de la Iglesia como una comunidad en la que todos los órdenes eran necesarios como elementos constitutivos».<sup>29</sup> Y la solución que ofrece a este “problema” es la creación de pequeñas diócesis, lo cual considera «excelente desde diversos puntos de vista».<sup>30</sup> Consideramos que esta “solución”, contemplada desde nuestra realidad, es impracticable y que en todo caso la teología de la Iglesia local, inspirada en el principio que regía en los primeros tres siglos de “una Eucaristía, un obispo, una Iglesia”, bien puede integrar teológicamente la realidad de las parroquias. Si las parroquias son problemáticas desde un punto de vista pastoral, al considerarse autosuficientes o al desarrollar su vida parroquial sin una presencia efectiva del obispo del lugar, son cuestiones que dejamos a los pastoralistas.<sup>31</sup>

### 3.2 La teología del episcopado

#### 3.2.1. La visión de Zizioulas sobre el ministerio episcopal

Como reflejo de la síntesis entre cristología y pneumatología que Zizioulas plantea, aquella conexión entre el “Uno” y los “muchos” se convierte en un principio

<sup>27</sup> «The parish ended up being nothing other than the spatial distribution of the Presbyters' *synthronon*, while the one and only center of Eucharistic unity was still the episcopal throne, from which every parish Eucharist drew its substance». *Ibid.*, 225. El *synthronon* consistía en el lugar donde se sentaban los presbíteros durante la celebración eucarística, en cuyo centro se encontraba el trono del obispo.

<sup>28</sup> «The parish did not form a self-sufficient and self-contained Eucharistic unity, but an extension in space of the one self-same episcopocentric Eucharist. The Presbyter thus, celebrated the Eucharist in the name of the Bishop who remained the only true head of this mystical body of the Church of God. The thrones of the *synthronon* were dispersed, but they did not form discrete centers of Eucharistic unity. They were simply radii of the same circle constantly dependent on the one center which was occupied by the Bishop. Thus, each local Church continued even after the appearance of the parishes to be, as described in the second part of our study, one full circle, one body, the very body of Christ manifested in history in one Eucharist». *Ibid.*, 227.

<sup>29</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 264.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 265, nota 6.

<sup>31</sup> Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 212-216 donde se esbozan algunas alternativas a la creación de diócesis más pequeñas.

fundamental de su eclesiología.<sup>32</sup>

Siguiendo este principio, a nivel de la Iglesia local el “uno” se identifica con el obispo y los “muchos” con la comunidad y su vida carismática. Y, por lo tanto, «el “uno” -el obispo- no puede existir sin los “muchos” -la comunidad- y los “muchos” no puede existir sin el “uno”». <sup>33</sup> La mutua necesidad que existe entre el obispo y la comunidad implica mutuos condicionamientos.

Con respecto al condicionamiento constitutivo que la comunidad ejerce sobre el obispo, Zizioulas afirma que esto se expresa canónicamente de varias maneras. En primer lugar, «no hay ordenación episcopal al margen de la comunidad» y, por lo tanto, «hacer depender la ordenación del obispo de la presencia de la comunidad es hacer a la comunidad constitutiva de la Iglesia». <sup>34</sup> Pero este condicionamiento también se manifiesta al mencionar el nombre de la comunidad en la oración consecratoria del obispo:

«Puesto que en la Iglesia ortodoxa no hay *missio canonica* o distinción entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*, el hecho de que la comunidad se mencione en la oración consecratoria significa que la comunidad forma parte de la ontología del episcopado; no hay obispo, ni siquiera por un instante o teóricamente, que no esté condicionado por alguna comunidad». <sup>35</sup>

La autoridad que un obispo ejerce en la Iglesia local para la que fue consagrado no es absoluta. Esto se ve a la hora de la recepción de las decisiones conciliares en las que estuvo involucrado. La participación del obispo en sínodos y las consecuentes decisiones que allí se tomen tienen un carácter provisorio hasta tanto la comunidad asienta con su “Amén”, confirmando que se actuó según el *charisma veritatis*. <sup>36</sup> Aquí se ve un elemento donde la “multitud” condiciona el ejercicio del ministerio del “uno”.

De hecho, de acuerdo con Zizioulas, no es correcto decir que el obispo “posee” algo nuevo a partir de su ordenación ya que lo que sucede en su consagración lo afecta tanto funcional como ontológicamente en su relación con la comunidad:

«La ordenación no le otorga “algo” objetivo al ordenado, ya que el carisma en cuestión debe considerarse en el contexto de una relación existencial entre el ordenado y la Iglesia. Esto significa que ninguna persona ordenada posee el carisma recibido en la ordenación como una posesión individual, sino que siempre será en relación con la comunidad y su función en ella. Esta es la razón por la cual la ordenación es inseparable de la comunidad eucarística y sólo se da en este contexto. Aquí nuevamente el dilema entre lo funcional y lo ontológico debe ser evitado. En la relación existencial mencionada anteriormente, el carisma dado a través de la ordenación le pertenece al ordenado, pero no como un individuo sino como una persona; esto es, en su relación con la comunidad a la cual sirve y representa». <sup>37</sup>

<sup>32</sup> Cf. *supra* 2.2.

<sup>33</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 150.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>35</sup> *Ibid.* Desde el punto de vista existencial, también dirá que «la ordenación al ministerio en el contexto de la comunión eucarística supone que el “sello del Espíritu Santo” que se da no puede existir al margen de la relación existencial de quien lo recibe con la comunidad; no es una mera función que se ejerce al margen de un vínculo profundo con esta comunidad; es un vínculo de amor, como lo es todo don del Espíritu». *Ibid.*, 178. Este hecho choca con la existencia de los obispos titulares, algo que últimamente fue apareciendo en la Ortodoxia y frente a lo cual Zizioulas protesta (cf. *infra* 5.1.1).

<sup>36</sup> «El *charisma veritatis* del obispo no es una posesión individual que se transmite mediante la ordenación, sino que está unido a la comunidad entera». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 212. Cf. *infra* 5.1.1.

<sup>37</sup> «Ordination does not bestow an objective “thing” to the ordained, but the charisma which it gives

Así, el obispo es parte integrante de la comunidad y no está por encima de ella: «Todas las nociones piramidales de la estructura de la Iglesia desaparecen en la eclesiología de comunión. Existe una *perichoresis* de ministerios, y esto aplica también al ministerio de la unidad».<sup>38</sup> Sin embargo, sí tiene un lugar destacado dentro de la comunidad, únicamente ocupado por él:

«Dado que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y ya que la *synaxis* eucarística es este cuerpo, por este motivo la cabeza de esta asamblea automáticamente se convirtió en la cabeza visible de la Iglesia en ese lugar. En consecuencia, la posición del obispo en la Eucaristía es la justificación primaria, completa y eclesiológica de la autoridad que los cánones le atribuyen».<sup>39</sup>

Por otro lado, también es cierto el condicionamiento constitutivo que el obispo ejerce sobre la comunidad. Ya vimos cómo las Eucaristías eran presididas por el obispo desde los inicios de la época post-apostólica; y aunque las circunstancias históricas llevaron a que los presbíteros comenzaran a presidir las celebraciones, estas se llevaban a cabo «en nombre del obispo quien permanecía siendo la única y verdadera cabeza del Cuerpo místico de la Iglesia de Dios».<sup>40</sup> Por el lugar que ocupaba en las celebraciones eucarísticas, el obispo adquiriría un significado icónico para toda la comunidad:

«La Eucaristía sin el obispo era inconcebible en la primitiva Iglesia, porque es la *eikón* del Cristo constituido por el Espíritu y del Cristo glorificado (o “escatologizado”), porque ocupa “el lugar de Dios” en la reunión eucarística de su pueblo, y porque representa la Ortodoxia. Además, expresa lo que es la Eucaristía para la Iglesia: la unidad de la “multitud” en el “Uno”».<sup>41</sup>

Zizioulas ve en el obispo a aquel «en quien converge toda la estructura y los “muchos” se convierten en el “uno” en un ámbito existencial particular».<sup>42</sup> El único capaz de ordenar en la Iglesia es el obispo. «Incluso después de que el obispo perdiera su derecho exclusivo a ofrecer la Eucaristía, no se cuestionó su derecho exclusivo a ordenar».<sup>43</sup> Esta exclusividad alcanzaba tradicionalmente también a la acción de bautizar, que para Zizioulas es una especie de ordenación.<sup>44</sup> En este sentido,

---

*should be viewed in the context of an existential relationship between the ordained and the church. This means that no ordained person holds the charisma he received in ordination as an individual possession but always in relation to the community and his function in it. This is why ordination is inseparable from the eucharistic community and is given only within its context. Here again the dilemma between functional and ontological should be avoided. In the existential relationship we mentioned before, the charisma given through ordination does belong to the ordained, yet not as an individual but as a person; i.e., in his relationship to the community which he serves and represents».* Ioannis D. Zizioulas, «Response to the study paper “The meaning of ordination”. An Orthodox response», *Foundations* 12 (1969): 135.

<sup>38</sup> «All pyramidal notions of Church structure vanish in the ecclesiology of communion. There is *perichoresis* of ministries, and this applies also to the ministry of unity». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 10.

<sup>39</sup> «Since the Church was the body of Christ and because the eucharistic *synaxis* was this body, for this reason the head of this assembly automatically became the visible head of the Church in that place. In consequence, the Bishop's position in the Eucharist alone is the primary, complete and ecclesiological justification for the authority which the Canons ascribe to him». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 250.

<sup>40</sup> «The Presbyter thus, celebrated the Eucharist in the name of the Bishop who remained the only true head of this mystical body of the Church of God». *Ibid.*, 227.

<sup>41</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 113.

<sup>42</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 213.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> «El bautismo y especialmente la confirmación (crismación), como un aspecto inseparable del misterio

«No hay bautismo, que es el acto constitutivo de la comunidad, es decir la base ontológica del laicado, sin obispo. Los “muchos” no pueden ser “muchos” sin el obispo. Por otra parte, no hay ningún tipo de ordenación sin la presencia del obispo; el obispo es condición para la existencia de la comunidad y para su vida carismática».<sup>45</sup>

En el desarrollo histórico de la teología del episcopado, Zizioulas destaca la *Tradición Apostólica* de Hipólito, donde dice «que el obispo es ordenado para ofrecer la Eucaristía y ordenar al ministerio, que se le confía la continuidad con la enseñanza apostólica y que es para la comunidad, a la vez, un *alter Christus* y un *alter apostolus*».<sup>46</sup> También reconoce los aportes del planteo de Cipriano de Cartago, en el cual «la imagen escatológica del colegio apostólico que rodea a Cristo se transforma para convertirse en una imagen del colegio apostólico que rodea a su cabeza, san Pedro».<sup>47</sup> Así, cada obispo se convierte en *alter Petrus*, perdiendo el componente cristológico pero permitiendo ahora «hablar de *unus episcopatus* disperso por la tierra con Pedro como su cabeza».<sup>48</sup> Acerca de la unidad del episcopado dedicaremos una sección en el próximo capítulo.<sup>49</sup>

### 3.2.2. Aspectos que se desprenden de una consideración del obispo como *alter Christus* y *alter apostolus*

En el contexto de la celebración eucarística, «la Iglesia se convierte verdaderamente en la *eikón* del Reino y el obispo se convierte en la *eikón* de Cristo».<sup>50</sup> Así se entiende que sea el único capaz de ordenar, ya que «el Espíritu es dado por Cristo una vez resucitado, o lo que es lo mismo, por el Cristo escatológico».<sup>51</sup> Esta función junto con la de presidir la Eucaristía eran exclusivas del obispo y explícitamente negadas a los presbíteros.<sup>52</sup>

Además, si la perspectiva del obispo como *alter Christus* tenía una fundamentación escatológica e icónica, su relación con el desarrollo histórico de la Iglesia viene dada por la asociación del obispo como *alter apostolus*. Ese aspecto «hace al obispo responsable de la relación de su Iglesia con la primitiva comunidad apostólica, con el colegio histórico de los Doce».<sup>53</sup> No es un signo relativo el hecho de que la liturgia de consagración episcopal se realiza en el marco de la asamblea eucarística (que es la *eikón* de la comunidad escatológica) y requiere la imposición de manos de otros

de la iniciación cristiana, suponen una imposición de manos... El resultado inmediato e inevitable del bautismo era que el neófito tomaba su “lugar” propio en la asamblea eucarística, es decir, que se convertía en un laico... se convertía en un miembro de un *ordo* particular en la asamblea eucarística». *Ibid.*, 230.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>46</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 157. En efecto, la plegaria de ordenación episcopal de *La Tradición Apostólica* pide a Dios para el ordenando «que distribuya los cargos, según tu precepto, y que desate toda atadura por el poder que diste a los apóstoles». Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica* (Buenos Aires: Lumen, 1981), 3.

<sup>47</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 214.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>49</sup> Cf. *infra* 4.2.

<sup>50</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 176.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 177.

obispos, quedando así «simultáneamente unido con el colegio apostólico tal como se expresa en su propia Iglesia y en otras Iglesias».<sup>54</sup> Se expresa de este modo que el obispo tiene la tarea de garantizar la catolicidad de la Iglesia, reuniendo al Pueblo de Dios de su territorio *epi to auto* (todos en un mismo lugar) y poniendo en comunión a su Iglesia local con las demás Iglesias locales del mundo.<sup>55</sup> Estas tareas de gobernar, enseñar y juzgar sí las comparte con los presbíteros, quienes actúan siempre subordinados al obispo y colectivamente.<sup>56</sup>

Al profundizar en la relación del obispo con la catolicidad de la Iglesia, y ampliando el dicho latino *unus christianus nullus christianus*, Zizioulas pone de relieve el riesgo que corre una comunidad eucarística al aislarse de las demás.<sup>57</sup> «Esto es lo que hace que la Iglesia sea “católica” no sólo al nivel de “aquí y ahora” sino también al de “en todas partes y siempre”».<sup>58</sup> Aquí juegan un papel fundamental los obispos, como cabezas de las comunidades locales, quienes a través de la sucesión apostólica y la conciliaridad han posibilitado la unidad de las Iglesias en el espacio y en el tiempo.<sup>59</sup>

En cuanto a la sucesión apostólica, Zizioulas no comparte una visión individualista, como si se tratase de «un individuo unido a los apóstoles mediante una cadena de ordenaciones individuales»,<sup>60</sup> sino que plantea una perspectiva desde el carácter relacional del ministerio. «El obispo sucede a los apóstoles no en sí mismo, es decir, como un individuo, sino como cabeza de su comunidad».<sup>61</sup> Se trata, como dijimos anteriormente, de una persona que recibe en su ordenación una nueva manera de relacionarse con la comunidad local concreta para la que es consagrado.<sup>62</sup> En la ordenación hay una sucesión de la estructura de la Iglesia:

«La Iglesia no aísla al episcopado de los demás órdenes eclesiales (incluido el laicado), sino que, por el contrario, lo hace dependiente de ellos. Es una idea errónea de sucesión romper esta interdependencia de los órdenes, pues sin la estructura completa de la comunidad desaparece por completo la perspectiva escatológica, es decir, la convocatoria del pueblo de Dios disperso».<sup>63</sup>

Así, «la sucesión apostólica es esencialmente un asunto de identificación carismática con las diversas comunidades en el tiempo».<sup>64</sup> El ministerio del obispo posibilita a la Iglesia local estar en continuidad con la Iglesia de los apóstoles.<sup>65</sup>

<sup>54</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 216.

<sup>55</sup> Cf. J. Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 178.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>57</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 250: “Una comunidad eucarística que deliberadamente se aísla del resto de las comunidades no es una comunidad eclesial”.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 240: «[La ordenación] pretende precisamente convertir al hombre no en un individuo sino en una persona, es decir, en un ser extático, que debe verse no desde el punto de vista de sus límites, sino desde la superación de su mismidad y su conversión en un ser relacional... A la luz de la *koinonía* del Espíritu Santo, la ordenación relaciona al ordenado con la comunidad de manera tan profunda y existencial que en su nuevo estado tras la ordenación no puede, como ministro, concebirse a sí mismo. En ese estado, la existencia queda determinada por la comunión, que matiza y define tanto a la “ontología” como a la “función”».

<sup>63</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>65</sup> Zizioulas habla de «identidad con la Iglesia apostólica original» (*ibid.*, 254).

La conciliaridad, por otro lado, de la cual hablaremos detenidamente en el próximo capítulo,<sup>66</sup> permitió la comunión de las Iglesias entre sí. Motivados por problemas relacionados a la aceptación en la asamblea eucarística o la reincorporación a quienes habían sido excomulgados, los primeros concilios mostraron que «ninguna Iglesia local podía ser Iglesia si no estaba abierta a la comunión con las demás Iglesias».<sup>67</sup> De estas reuniones tomaban parte solamente los obispos, no a título individual sino como cabezas de sus comunidades.<sup>68</sup> Y sus decisiones estaban revestidas de autoridad sólo en la medida en que eran recibidas por las comunidades: «Un concilio sólo lo es *a posteriori*; no es una institución sino un acontecimiento en el que participa toda la comunidad y que muestra si el obispo ha actuado o no de acuerdo con el *carisma veritatis*».<sup>69</sup>

Relacionado a la tarea episcopal de reunir al Pueblo de Dios *epi to auto* está el principio de territorialidad. Si bien en los comienzos hubo variantes entre las Iglesias en cuanto a su organización jerárquica,<sup>70</sup> lentamente se fue imponiendo el principio de un único obispo al frente de cada Iglesia. Esto se ve reflejado en el canon 8 del primer concilio ecuménico, donde se establecía que los obispos novacianos que quisieran reincorporarse a la Iglesia católica podrían hacerlo pero conservando la jerarquía de presbíteros, prohibiendo explícitamente que haya dos obispos en una misma ciudad.<sup>71</sup> Esta asociación mutua entre un territorio y su obispo se debe a que «la Iglesia consiste en unidades geográficas, no culturales, con los obispos llevando sus territorios geográficos en sus propios nombres».<sup>72</sup> Este principio se desprende de la cristología («en Cristo ya no hay judíos ni griegos») y genera en la actualidad serias complicaciones teológicas y pastorales en relación a las Iglesias nacionales.<sup>73</sup>

Agreguemos también una palabra acerca del magisterio de los obispos. La aparición de las herejías, que amenazaban la catolicidad de la Iglesia, encontró en la Eucaristía una expresión de la ortodoxia. Así, Ireneo afirmaba que «nuestra doctrina (esto es, la fe ortodoxa) concuerda con la Eucaristía, y la Eucaristía confirma nuestra doctrina».<sup>74</sup> Así, «la fe ortodoxa y la ofrenda eucarística, que muy probablemente ocasionaron discusión, son mutuamente dependientes, y la unidad de la Iglesia depende de la armonía entre ambas».<sup>75</sup> Hacia principios del tercer siglo, «la unidad en la Divina

<sup>66</sup> Cf. *infra* 4.3.

<sup>67</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 255.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, 256.

<sup>70</sup> Cf. *supra* 3.1.1; Jaume Fontbona i Missé, *Comunió i sinodalidad...*, 154, nota 14.

<sup>71</sup> Cf. Xenia Sergejew, tr., *Reglas de los Concilios Ecuménicos*, acceso 23 de noviembre de 2021 <https://orthodox-institute.org/files/Derecho-Canonico/Canones-Concilios-Ecumenicos.pdf>, 4. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

<sup>72</sup> «*The Church consists of geographical -not cultural- units, with the bishops bearing their geographical territory in their very name*». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 454. Notemos que, desde su ordenación episcopal, nuestro autor pasó a llamarse Juan de Pérgamo.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, 454-455. Sin entrar en detalles, las Iglesias nacionales generan el problema de la existencia de varios primados en un mismo territorio. Las diferencias culturales terminan generando divisiones en el Cuerpo de Cristo.

<sup>74</sup> Ireneo de Lyon, *Contra las herejías IV*, 18, 5 (citado en: Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 133).

<sup>75</sup> «*Thus the orthodox faith and the Eucharistic offering, which most likely occasioned discussion, are mutually dependent, and the unity of the Church depends on the harmony between the two*». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 136.

Eucaristía se combina con la unidad en la ortodoxia, mientras que el obispo es constituido a través de su ordenación en sucesor de los Apóstoles, tanto en el ofrecimiento de la Eucaristía como en la preservación de la ortodoxia». <sup>76</sup> Con Cipriano, «el obispo, la Iglesia católica, Cristo y Dios forman una secuencia inquebrantable», de manera que llega a afirmar que «quien no tiene a la Iglesia por madre no puede tener a Dios por Padre, y quien no está con la Iglesia no está con Cristo, así como quien no está con el obispo no está con la Iglesia y, en consecuencia, ni con Cristo ni con Dios». <sup>77</sup> Así, Cipriano plantea una «coincidencia entre los límites canónicos de la Iglesia y sus límites esenciales, que se lograba a través de la unidad de cada Iglesia en una Eucaristía bajo un obispo». <sup>78</sup> Ya la ortodoxia no es un criterio suficiente para constituir a la Iglesia católica:

«La unidad en una Eucaristía bajo la conducción del obispo describe los límites de la catolicidad, que en la exposición sintética dada por Cipriano significa la plenitud viviente del Cuerpo de Cristo, en la cual la soberanía del Espíritu Santo, la vida doctrinal (ortodoxia), y la vida sacramental (Eucaristía, bautismo y sacerdocio) forman elementos mutuamente dependientes y una inquebrantable unidad que define los límites y la sustancia de la Iglesia. Esta plenitud subsiste en cada Iglesia que está guiada por un obispo canónico». <sup>79</sup>

Por último, señalemos que algunas de estas afirmaciones encuentran resistencia no sólo frente a los planteos de la sacramentalidad occidental, sino también en el ámbito de la teología ortodoxa.

### 3.2.3. *Críticas dirigidas desde el ámbito de la teología ortodoxa y un intento de respuesta*

Una de estas voces críticas la encontramos en el presbítero A. Louth, quien ve en Zizioulas una tendencia a demonizar la realidad institucional de la Iglesia, contrastándola con su dimensión misteriosa. Esta acentuación la considera desacertada ya que «de este lado del cielo la Iglesia siempre va a tener una expresión institucional; lo que necesitamos es que las instituciones expresen lo que creemos acerca de la Iglesia,

<sup>76</sup> «Unity in the Divine Eucharist is combined with unity in orthodoxy while the Bishop through his ordination is clearly made the successor of the Apostles both in the offering of the Eucharist and in the preservation of orthodoxy». *Ibid.*, 137.

<sup>77</sup> «Whoever does not have the Church as his mother cannot have God as his Father (“habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem”). And he who is not with the Church is not with Christ (“He who gathers elsewhere than in the Church, scatters the Church of Christ”) just as he who is not with the Bishop is not with the Church and in consequence is with neither Christ nor God». *Ibid.*, 141-142.

<sup>78</sup> «The coincidence between the canonical boundaries of the Church and her essential boundaries. This coincidence was achieved, as we have seen, through the unity of each Church in one Eucharist under one Bishop». *Ibid.*, 148. Para Cipriano, aquí radica el motivo por el cual los sacramentos administrados por clérigos cismáticos no son válidos. Cf. *ibid.*, 144.

<sup>79</sup> «Here too, the supreme mark of remaining within the Catholic Church is unity in the one Eucharist “under the leadership of the Bishop”. Such unity describes the bounds of catholicity which in the synthetic exposition given by Cyprian means that living fullness of the body of Christ in which through the sovereignty of the Holy Spirit, doctrinal life (orthodoxy), and sacramental life (Eucharist, Baptism, Priesthood) form mutually dependent elements and an unbreakable unity which defines the boundaries and the substance of the Church. This fullness subsists in each Church which is led by a canonical Bishop». *Ibid.*, 145.

en lugar de frustrarlo».<sup>80</sup>

Si bien la crítica tiene cierto fundamento, no creemos que Zizioulas demonice la realidad institucional de la Iglesia. Basta atender a la importancia que tiene para nuestro autor la institución sinodal como para convencerse de ello.<sup>81</sup> De todos modos, sí podemos identificar algún tipo de búsqueda por alejarse de posturas que absolutizan la dimensión institucional. Por ejemplo al considerar el ministerio episcopal, evita hablar de una gracia recibida por el sujeto o del sello (*sfragis*) que recibe, sino que describe la nueva situación a partir de «la relación peculiar en la que [la ordenación] sitúa al ordenado».<sup>82</sup> El problema es que llega a afirmar que «a causa de la naturaleza relacional de la ordenación, ninguna persona ordenada lleva a cabo su *ordo* en sí mismo, sino en la comunidad; así, si es aislado de la comunidad, deja de ser una persona ordenada».<sup>83</sup> La misma ordenación la considera como un evento carismático que «se acepta en la fe», ya que «el Espíritu Santo actúa en la ordenación, no a causa de cierto rito (como la imposición de manos) o de otro criterio objetivo externo, ya que no está atado a estas cosas, sino a causa de la promesa del Señor de permanecer en la Iglesia y de guiarla».<sup>84</sup> En este sentido, consideramos que nuestro autor no logra un adecuado balance entre la dimensión institucional y la místico/carismática en su síntesis.<sup>85</sup>

Para sintetizar diremos que la persona del obispo juega un papel fundamental en la eclesiología de Zizioulas. La Iglesia local, de la cual forma parte, encuentra en este ministro el principio de su unidad visible, al reunir a los fieles en la Eucaristía y al representar a su comunidad en los concilios, junto a las cabezas de las demás comunidades. Como imagen del Cristo escatológico, es el obispo quien invoca al Espíritu Santo para los actos constitutivos de la comunidad y sus órdenes: la Eucaristía, el bautismo y las ordenaciones. Su persona se relaciona con la Iglesia local de la cual es cabeza como el “uno” que reúne en sí y en la Eucaristía a los “muchos” de su comunidad, pero de los cuales, a la vez, no puede existir separado. Gracias a su ministerio en la Eucaristía, la Iglesia local se convierte en manifestación concreta de la Iglesia comunión en un determinado lugar.

---

<sup>80</sup> «*But this side of heaven the church is always going to have an institutional expression; what we need are institutions that express what we believe about the church, rather than frustrate it*». Andrew Louth, «Receptive Ecumenism», 367.

<sup>81</sup> Cf. *infra* 4.3.

<sup>82</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 233. Cf. *ibid.*, 248-250, donde aclara que los Padres griegos no usaban el término *sfragis* en el sentido ontológico agustiniano sino como relación (*sjesis*). Para abundar: «Tanto el funcionalismo como la teología del “carácter” privan al ministerio de la Iglesia de todo contenido místico. La ontología icónica, por el contrario, opera con una visión de participación, como anticipación». Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 377.

<sup>83</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 247.

<sup>84</sup> «*The Holy Spirit acts through ordination not because of certain rite (e.g., laying on of hands) or of any external objective criteria, for he is not bound by such things, but because of the promise of the Lord that he would remain in the church and guide her*». Ioannis D. Zizioulas, «Response to the study paper», 134-135.

<sup>85</sup> En la presentación que Fontbona hace a la edición de *El ser eclesial* comenta: «Un rasgo que sorprende a nuestra mentalidad latina es su referencia constante a la escatología. Su gran amigo católico-romano Tillard, aunque valore la fidelidad del metropolitano ortodoxo a esta intuición del Oriente cristiano, nota que se inclina excesivamente del lado del ya escatológico». Jaume Fontbona i Missé, presentación a *El ser eclesial...*, 16.

## Capítulo 4

# La Iglesia, local y universal, una y diversa, a partir de la Eucaristía

Los fundamentos expuestos a lo largo del segundo capítulo de este trabajo empiezan a tejer la trama eclesiológica con la que Zizioulas relaciona a las Iglesias católicas diseminadas por el mundo con la única Iglesia universal. Esa simultaneidad entre el “uno” y los “muchos” que estaba presente en su modelo trinitario, su síntesis cristológico-pneumatológica y su teología eucarística vuelve a hacerse presente en esta sección.

### *4.1 Simultaneidad eucarística de la Iglesia local y la Iglesia universal*

A la hora de describir la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, Zizioulas habla de una simultaneidad que se fundamenta en la Eucaristía:

«La naturaleza de la Eucaristía apunta a la simultaneidad de lo local y lo universal en eclesiología. Esta es precisamente la razón por la cual el término *katholiké ekklesia* se encuentra en las fuentes antiguas con la ambigüedad de indicar tanto la Iglesia local como la universal».<sup>1</sup>

Vimos en el capítulo anterior que cada Iglesia local es considerada católica en virtud del Cristo total revelado en ella en un determinado lugar.<sup>2</sup> Sin embargo, esta conciencia de la antigüedad genera ciertas preguntas: «¿Cómo podían concebir los cristianos de esos días una sola Iglesia católica en todo el mundo a pesar de la multiplicidad de Iglesias en diversos lugares, especialmente cuando estas eran consideradas como Iglesias en sentido pleno?».<sup>3</sup> Esta aparente paradoja fue posible ya que la Iglesia en ese período era considerada principalmente en su carácter místico y sacramental.<sup>4</sup> Distanciándose de Afanasiev, Zizioulas afirma:

«La naturaleza de la Eucaristía apunta no en dirección a la prioridad de la Iglesia local, sino en dirección a la simultaneidad de la local y la universal. Sólo hay una Eucaristía, que siempre se ofrece en nombre de la “Iglesia una, santa, católica y apostólica”. El dilema “local o universal” se trasciende en la Eucaristía y lo mismo ocurre con cualquier dicotomía entre cristología y pneumatología».<sup>5</sup>

Esta esencial unicidad de la Eucaristía es la que provee de unidad a la Iglesia

---

<sup>1</sup> «The nature of the Eucharist points to the simultaneity of locality and universality in Ecclesiology, as I have tried to explain a moment ago. This is precisely the reason that the term *katholiké ekklesia* (Catholic Church) is marked in the earlier patristic sources with the ambiguity of indicating both the local and the universal Church». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 119.

<sup>2</sup> Cf. *supra* 3.1.1.

<sup>3</sup> «How, in other words, could the Christians of those days conceive of the one “Catholic Church throughout the world” despite the multiplicity of Churches in various places especially when they regarded the latter as full Churches?». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 153.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 251-253.

<sup>5</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 147.

dispersa en la *oikoumene*, haciendo innecesaria una administración centralizada:

«La Eucaristía es celebrada en ciudades distanciadas, pero esto no las convierte en dos Eucaristías, así que estas dos asambleas eucarísticas no necesitan una forma extrínseca de administración unitaria que salve la distancia entre ellas. La Eucaristía provee de unidad a la Iglesia, ya que la Eucaristía es unidad».<sup>6</sup>

Así como la simultaneidad entre lo local y lo universal se aleja del localismo al que desemboca la eclesiología eucarística de Afanasiev,<sup>7</sup> también hay un distanciamiento de eclesiologías católicas que dan prioridad ontológica a la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales. Para nuestro autor, «el “plural” debe jugar un papel constitutivo y no derivado en el ser de la Iglesia; local y universal han de coincidir de alguna manera».<sup>8</sup> Él explica estas diferencias a partir de los diferentes fundamentos trinitarios:

«Existe otra eclesiología en la cual las estructuras jerárquicas se consideran centrales y necesarias, sobre la base de un modelo trinitario donde la alteridad es secundaria respecto de la unidad y se contempla tan sólo como servicio a ésta. En este caso se transfiere a la eclesiología una teología trinitaria sustancialista. La prioridad del “uno” sobre los “muchos”, o de la sustancia sobre la persona, convierte a la jerarquía en un modo no de producir y asegurar la alteridad, como sucede en la comprensión capadocia de la causalidad divina, sino de imponer la unidad».<sup>9</sup>

Por otro lado, Zizioulas también reconoce la dependencia de la eclesiología con relación a la cristología, señalando la necesidad de una adecuada síntesis entre cristología y pneumatología para evitar relaciones inapropiadas entre localidad y universalidad:

«Si la pneumatología no es ontológicamente constitutiva de la cristología, esto puede significar que hay primero una Iglesia y después muchas Iglesias. Por ejemplo, K. Rahner ha planteado que la “esencia” de la Iglesia radica en la Iglesia universal; es la existencia de la Iglesia lo que la hace local».<sup>10</sup>

La unidad de la Iglesia universal tiene para Zizioulas tanta prioridad ontológica como la pluralidad de las Iglesias locales:

«Así como en la Trinidad y en cristología los “muchos” son tan ontológicamente primarios como

<sup>6</sup> «*The Eucharist is celebrated in cities separated by distance, but this does not make them two Eucharists, so these two eucharistic assemblies do not need the extrinsic form of a unitary administration to bridge the distance between them. The Eucharist provides the Church with unity, for unity is what the Eucharist is*». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 141.

<sup>7</sup> Con respecto al excesivo acento de la eclesiología de Afanasiev en la Iglesia local comenta Fontbona: «De aquí emerge el peligro de concebir a la Iglesia local como una realidad autónoma y autosuficiente, la contraposición entre Iglesia universal e Iglesia local y la debilitación visible de la Iglesia. Todo esto lleva a replantear la percepción de la universalidad y de la catolicidad» (Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 64).

<sup>8</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunió y alteridad...*, 57.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 185-186. En nota al pie, Zizioulas pone como un ejemplo de este tipo de eclesiologías a la de Ratzinger, «donde la Iglesia universal precede ontológicamente a la Iglesia local, cuyo más alto ministerio existe para salvaguardar y expresar la unidad, la Iglesia universal... Las personas [divinas] son “puras relaciones” y las estructuras eclesiales se conciben al modo de la única sustancia de Dios» (*ibid.*, 185, nota 92). Ve con mejores ojos los intentos de otros teólogos católicos, como E. Lanne y J-M. Tillard, quienes dan más lugar al rol de las Iglesias locales en la unidad de la Iglesia utilizando la idea de “comunió de Iglesias”. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 49-50.

<sup>10</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 146. La fuente a la que hace referencia es el trabajo conjunto con Ratzinger *Episcopado y primado*.

el “uno”, la unidad de la Iglesia es inconcebible sin la multiplicidad. La Iglesia no es primero una y después muchas. Ella es una siendo muchas, y muchas siendo una... La unidad en este caso no precede a la diversidad, pero al mismo tiempo debe realizarse de un modo que salvaguarde la integridad de cada Iglesia local con sus características culturales específicas. Por otro lado, la afirmación y protección de la integridad y especificidad de cada Iglesia local debe realizarse de tal manera que proteja la unidad de todas las Iglesias locales en la Iglesia una. La diversidad no debe destruir la unidad, y la unidad no debe destruir la diversidad. Esta es la regla de oro». <sup>11</sup>

¿Cómo ajustarse a este planteo tan balanceado? Zizioulas habla en su tesis doctoral de una unidad en la identidad: cada Iglesia local está en comunión con las demás a través de una identificación, en virtud del Cristo total que se hace presente en cada una de ellas; y solamente puede ser considerada católica en la medida en que permanezca en comunión con las demás. <sup>12</sup> La imagen que utiliza es bastante elocuente: «La Iglesia una en el mundo se manifiesta en la historia como una unidad no de partes sino de círculos completos obligados a estar esencialmente identificados unos con otros». <sup>13</sup>

Para garantizar esta unidad de las Iglesias en la identidad, juegan un rol fundamental los obispos y la institución sinodal:

«Esta unidad en la identidad se manifestó en el tiempo a través de la identidad con lo que el Señor y los apóstoles enseñaron (sucesión apostólica de los obispos) y en el espacio a través de la identidad con lo que las otras Iglesias alrededor del mundo vivían y enseñaban (institución de los concilios), al tiempo que la ausencia de esta identidad constituía automáticamente la creación de un cisma». <sup>14</sup>

Antes de finalizar, señalemos que alguna de estas afirmaciones no coincide con aquellas expresadas más tarde en la carta *Communiois notio*, publicada en 1992 por la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual afirma sin ambigüedades la prioridad ontológica de la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales. <sup>15</sup> Recordemos que esta carta recibió la aprobación de Juan Pablo II y, por consiguiente, participa de su

<sup>11</sup> «Just as in the Holy Trinity and in Christology the “many” are as primary ontologically as the “one”, unity in the Church is inconceivable without multiplicity. The Church is not first one Church and then many Churches. She is one by being many, and many by being one... Unity in this case will not precede diversity but will have to be realised in such a way as to safeguard the integrity of the local Church with its specific cultural characteristics. On the other hand, the affirmation and protection of the integrity and specificity of each local Church should be realised in such a way as to protect the unity of all local Churches in one Church. Diversity should not destroy unity, and unity should not destroy diversity. This is the golden rule». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 49-50.

<sup>12</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 259-260.

<sup>13</sup> «This one Church throughout the world was manifested in history as a unity not of parts but of full circles obliged to be essentially identified with one other». *Ibid.*, 161. Ampliando un poco más la idea: «Las Iglesias locales son círculos cerrados que no pueden añadirse unos a otros, sino que coinciden unos con otros y con el Cuerpo de Cristo y la Iglesia apostólica original». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 171, nota 66. Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 104.

<sup>14</sup> «This unity in identity was manifested in time through identity with what the Lord and the Apostles taught (apostolic succession of bishops) and in space through identity with what the other Churches around the world lived and taught (institution of councils) while the absence of this identity automatically meant the creation of a schism». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 161.

<sup>15</sup> Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, acceso 25 de septiembre de 2024 [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html), 9.

magisterio ordinario.<sup>16</sup> Así, desde un punto de vista ontológico las afirmaciones de Zizioulas en esta cuestión difieren de afirmaciones posteriores del Magisterio de la Iglesia católica. Sin embargo, como fruto del famoso debate “Ratzinger-Kasper” se ha podido matizar la postura de *Communio in notio* para afirmar la simultaneidad de la Iglesia universal con las Iglesias locales desde un punto de vista histórico. Analizaremos más adelante dicho debate y las cuestiones que este matiz abre.<sup>17</sup>

En síntesis, Zizioulas argumenta a favor de la simultaneidad entre la Iglesia universal y las Iglesias locales a partir de la Eucaristía y la teología trinitaria de los padres capadocios. Señala también la necesidad de un correcto balance entre cristología y pneumatología para desembocar en eclesiologías que eviten tanto los excesos localistas (Afanasiev) como los universalistas (K. Rahner). Y postula que la unidad de la Iglesia y la diversidad de las Iglesias se garantizan por la identificación de cada Iglesia local con el Cristo total. Al servicio de esta unidad en la identidad se encuentran los obispos y la institución sinodal.

Quedan así planteados los próximos apartados de este capítulo. Primero nos detendremos en el rol de los obispos a la hora de garantizar la unidad de la Iglesia y en qué sentido Zizioulas admite hablar de una “colegialidad episcopal”. Y luego avanzaremos sobre la institución sinodal en general, como órgano de comunión de Iglesias.

#### **4.2 La colegialidad episcopal**

Vimos con anterioridad al hablar de la teología del episcopado el rol que cada obispo desempeña en su Iglesia local. Desarrollemos más extensamente ahora la dimensión universal que tiene este ministerio, ya que «si bien un obispo es ordenado primariamente para una Iglesia local en particular, él es al mismo tiempo obispo de la Iglesia universal».<sup>18</sup>

Un primer elemento canónico que revela el carácter universal del ministerio de los obispos está presente en las consagraciones episcopales, «que requieren la participación de más de un obispo, mientras que la ordenación de presbíteros y diáconos son un asunto estrictamente local».<sup>19</sup> Ya la *Tradición Apostólica* de Hipólito, obra de comienzos del siglo III pero que recoge la praxis de mediados del siglo II, «prescribe que la investidura episcopal debe ser celebrada por dos obispos al menos», mientras que el canon 4 de Nicea va en la misma línea: debe ser consagrado por todos los obispos de

<sup>16</sup> Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum veritatis*, acceso 25 de septiembre de 2024 [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900524\\_theologian-vocation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html), 18: «El Romano Pontífice cumple su misión universal con la ayuda de los organismos de la Curia Romana, y en particular de la Congregación para la doctrina de la fe por lo que respecta a la doctrina acerca de la fe y de la moral. De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro».

<sup>17</sup> Cf. *infra* 6.2.1.

<sup>18</sup> «Now, the bishop may be ordained primarily for a specific local church, and yet he is at the same time a bishop of the Church universal». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 119.

<sup>19</sup> «Ordination to episcopacy requires the participation of more than one bishop (whereas that of the presbyter and the deacon is a strictly local affair». *Ibid.*, 120.

la provincia, pero en casos de urgencia por al menos tres.<sup>20</sup> Así, «esta disposición trasciende la Iglesia local, pues sitúa al obispo en comunión con todas las demás Iglesias locales establecidas en el mundo y lo responsabiliza de la comunión y de la unidad de la Iglesia católica».<sup>21</sup> Fontbona sintetiza las ideas de Zizioulas en esta materia:

«Una asamblea eucarística es la Iglesia de Dios en un cierto lugar si está en unidad de identidad y de comunión con las otras Iglesias locales establecidas por el mundo; o lo que es lo mismo, si el obispo que la preside es reconocido por los demás obispos, especialmente mediante su ordenación por dos o tres de ellos, y si ofrece la Eucaristía “por la Iglesia católica, extendida por todo el mundo”».<sup>22</sup>

Esta unidad de los obispos entre sí fue expresada por Ignacio de Antioquía, diciendo que «los obispos, establecidos en las extremidades de la tierra, están en el pensamiento de Jesucristo».<sup>23</sup> Esta tesis es integrada en la reflexión de Zizioulas:

«La unidad de los obispos que están en los confines de la tierra no puede significar otra cosa que identidad mística: dado que de acuerdo con la ecclesiológia de Ignacio cada Iglesia está unida a su obispo y presentada en él como el Cuerpo de Cristo, entonces todos los obispos, coincidiendo en el mismo centro, están “en Jesucristo”».<sup>24</sup>

En Cipriano, el vínculo que une a los obispos alcanza una especificación mayor. Tanto en sus cartas como en *La unidad de la Iglesia*, el obispo de Cartago «alteró el esquema ignaciano y la síntesis elaborada por Hipólito», donde el obispo rodeado por su presbiterio era identificado escatológicamente con Cristo rodeado por los apóstoles, para ser ahora «una imagen del colegio apostólico que rodea su cabeza, san Pedro».<sup>25</sup> Con este cambio se pierde de vista el aspecto cristológico del episcopado, el principal defecto de este planteo según Zizioulas,<sup>26</sup> pero ahora se puede hablar de «*unus episcopatus* disperso por la tierra con Pedro como su cabeza».<sup>27</sup> Esta identificación de los obispos entre sí, en virtud de su identificación con Pedro, establece un «principio de igualdad esencial de todos los obispos –y de las Iglesias locales–, que surge de la imagen escatológica del colegio apostólico como un todo indivisible, que se realiza y se expresa en su totalidad a través de cada obispo en cada Iglesia».<sup>28</sup> Además, se trata de una manifestación local del colegio apostólico,<sup>29</sup> garantizando la apostolicidad de cada

<sup>20</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale. Problèmes historiques, ecclesiologiques et canoniques», *Istina* 47 (2002): 24.

<sup>21</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 184.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>23</sup> Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Efesios», en *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), III.2.

<sup>24</sup> «*The unity of the Bishops who are at the ends of the earth can mean nothing other than mystical identity: given that according to Ignatius' ecclesiology the Church under each Bishop is united and presented in him as the body of Christ, then all the Bishops, coinciding in the same centre, are “in Jesus Christ”*». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 154.

<sup>25</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 214.

<sup>26</sup> «A mi entender, el fallo principal es que desaparece la discusión cristológica del episcopado (cf. Ignacio, Hipólito, etc.) y es sustituida por un colegio apostólico del que, de hecho, Cristo está ausente. Esto no sólo destruye cualquier planteamiento de la Iglesia como imagen del Reino –un planteamiento esencial para la Eucaristía y la escatología–, sino que también lleva a la búsqueda de un “*vicarius Christi*” al margen o por encima del colegio apostólico (y del colegio episcopal)». *Ibid.*, 217, nota 114.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 218, nota 16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 217.

Iglesia local, independientemente de si fue fundada históricamente o no por la predicación de un apóstol en particular:

«El colegio de los Doce y la “cátedra de Pedro” que allí se destacaba constituyeron los cimientos, no de una Iglesia, sino de cada Iglesia episcopal porque cada obispo era concebido como un sucesor de todos los apóstoles, y de Pedro. En consecuencia, la unidad de los obispos no era “colectiva” o “colegial” en el sentido de unir por adición una sucesión apostólica que estaba dividida entre varios apóstoles. Cada uno de los obispos se sentaba en la cátedra de Pedro; su Iglesia era considerada apostólica en sentido pleno y se fundaba en los cimientos de todos los apóstoles».<sup>30</sup>

La idea de que cada obispo es sucesor de todos los apóstoles apunta en la dirección contraria a la de una unidad “por adición” del episcopado, que «fácilmente permite sostener un oficio especial para el Papa como unificador en su persona del colegio de los apóstoles que está parcelado entre varios obispos».<sup>31</sup> Sin embargo, tanto Cipriano como el mismo Zizioulas reconocen un rol especial al obispo de Roma, como se verá más adelante en este capítulo.<sup>32</sup>

Así, Zizioulas admite la existencia de una “colegialidad episcopal”, al menos a partir de Cipriano,<sup>33</sup> sin dejar de señalar las diferencias que encuentra con el planteo que hace la Iglesia católica al respecto. Hablando de la teología escolástica occidental afirma nuestro autor:

«De acuerdo con esta teología, el obispo es considerado como un individuo que, por su consagración, ha recibido cierto poder (*potestas*) para administrar la Iglesia. Este poder es dado por la imposición de manos de otros obispos, que garantizan la sucesión apostólica. De este modo, el obispo no necesita ser vinculado a una Iglesia para devenir obispo, sino que le basta ligarse a los apóstoles por la imposición de manos de otros obispos, quienes están unidos a los apóstoles por una cadena ininterrumpida. Fiel a esta línea, la Iglesia católica romana puede fácilmente sostener que los obispos, por su consagración, son insertos en el “cuerpo de los obispos” y “de los apóstoles” en general, antes de adquirir el poder de pastorear una diócesis. El derecho de administrar una diócesis no coincide con la adquisición de la cualidad episcopal, sino que se concede posteriormente (por el Papa)».<sup>34</sup>

<sup>30</sup> «The college of the Twelve and the “throne of Peter” which was preeminent within it formed the foundation, not of one Church, but of every episcopal Church because every Bishop was understood as being a successor to all the Apostles - and to Peter. The unity of the Bishops in consequence was not “collective” or “collegial” in the sense of bringing together by addition an apostolic succession which was divided up among the various Bishops. Every one of the Bishops sat on the throne of Peter; his Church being regarded as fully apostolic and based on the foundation of all the Apostles». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 263.

<sup>31</sup> «A unity by addition which easily permits the maintenance of a special office for the Pope as unifying in his person the college of the Apostles which is parceled out among the various Bishops». *Ibid.*, 191, nota 331.

<sup>32</sup> Cf. *infra* 5.2.3.

<sup>33</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 262.

<sup>34</sup> «Conformément à cette dernière théologie, l'évêque est considéré comme un individu qui, de par sa consécration, a reçu un certain pouvoir (*potestas*) pour administrer l'Église. Ce pouvoir lui a été donné par l'imposition des mains d'autres évêques, qui garantissent la succession apostolique. De ce fait, l'évêque n'a nul besoin d'être lié à une Église pour devenir évêque, il lui suffit d'être lié aux Apôtres par l'imposition des mains d'autres évêques, eux-mêmes liés aux Apôtres par une chaîne ininterrompue. Fidèle à cette ligne, l'Église catholique romaine peut aisément sou tenir que les évêques, par leur consécration, sont greffés sur “le corps de évêques” et “des Apôtres”, en général, avant d'acquie el de paître un diocèse. Le droit d'administrer un diocèse ne coïncide pas avec l'acquisition de la qualité épiscopale, mais est accordé postérieurement (par le pape)». Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 36-37.

Esa separación escolástica entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* es inconcebible para la Ortodoxia:

«La mención del nombre del episcopado está incluida en el acto constitutivo de la función episcopal, esto es, en la plegaria de consagración. El Espíritu Santo, de acuerdo con la práctica litúrgica ortodoxa, hace de la persona consagrada “el obispo de un cierto episcopado”, y no un obispo en general y de manera abstracta. En consecuencia, en la Iglesia ortodoxa, no hay obispo sin diócesis, ni en la realidad, ni en el pensamiento. Esta tesis fundamental está indisociablemente unida al principio según el cual, para la Iglesia ortodoxa, toda separación entre el aspecto místico (sacramental) y el aspecto administrativo de la consagración de los obispos es inconcebible».<sup>35</sup>

Más allá de los matices que amerita este contrapunto de Zizioulas con el magisterio y la teología católica,<sup>36</sup> nos limitamos a señalar la diferencia fundamental entre ambas posturas. Según Zizioulas, la colegialidad episcopal se entiende como una cualidad que une a los obispos entre sí como cabezas de sus Iglesias, identificándolos entre sí a partir de la identificación de cada uno de ellos con el apóstol Pedro. En cambio, en el sentido que le da la Iglesia católica la colegialidad apunta más bien a la participación del colegio episcopal, del cual «uno es constituido miembro en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio».<sup>37</sup> Zizioulas ve en el colegio de obispos una estructura superior a las Iglesias locales, algo con lo que discrepa totalmente.<sup>38</sup> De acuerdo con la eclesiología ortodoxa, «los obispos no son miembros de un “colegio apostólico” que se sostiene por sí mismo y por encima de las Iglesias locales; son parte integral de sus propias Iglesias locales».<sup>39</sup> Al respecto de esta diferencia reflexiona nuestro autor:

«La posición de la teología católica romana habría sido diferente en esta cuestión, dado que parte

<sup>35</sup> «La mention di nom de l'évêque est comprise dans l'acte constitutif de la fonction épiscopale, c'est-à-dire dans la prière de la consécration. Le Saint Esprit conformément à la praxis liturgique orthodoxe, fait de la personne consacrée, l'évêque d'un certain évêque, et non un évêque en général et de manière abstraite. Par conséquent, dans l'Église orthodoxe, il n'y a pas d'évêque sans diocèse, ni dans la réalité, ni dans la pensée. Cette thèse fondamentale est indissociablement liée au principe selon lequel, pour l'Église orthodoxe, toute séparation entre l'aspect mystérique (sacramental) et l'aspect administratif de la consécration des évêques est inconcevable». *Ibid.*, 37. Así y todo, Zizioulas reconoce la aparición en el último tiempo de obispos titulares y auxiliares, aunque a éstos no les es permitido votar en un sínodo (cf. *infra* 5.1.1).

<sup>36</sup> Nuestro autor cita diferentes teólogos católicos que dan prioridad a la relación del obispo con el colegio episcopal frente a su relación con su Iglesia local, sólo uno (H. de Lubac) que plantea que el tema está abierto y, finalmente, otros que abogan por una síntesis de ambas relaciones (cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 217, nota 113).

<sup>37</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 22, acceso 01 de octubre de 2024 [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) (en adelante, LG).

<sup>38</sup> «Hemos de tomar en serio la aplicación que Cipriano hace a cada Iglesia episcopal de la imagen del colegio apostólico en su totalidad. Esto preservaría una parte esencial de la imagen escatológica de la apostolicidad en la estructura eclesial. Por consiguiente, al hablar de *unus episcopatus* no deberíamos hablar de una estructura al margen o por encima o independiente de la comunidad concreta a la que cada obispo está unido en virtud de su ordenación». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 216.

<sup>39</sup> «The bishops, at least according to Orthodox ecclesiology are not members of an “apostolic college” standing on its own feet and above the local churches. They are an integral part of each of its own local church». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 124. Nuestro autor solamente admite hablar de un colegio episcopal, hasta donde hemos podido investigar, como manifestación universal del colegio apostólico, que se manifiesta localmente en cada Iglesia teniendo a la cabeza al obispo diocesano como imagen de Pedro. Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 216-217.

del requisito previo de que “el colegio de los obispos” (análogamente, “el colegio de los apóstoles” bajo Pedro) constituye una estructura superior, por encima de las Iglesias locales (si bien, después del Vaticano II, no independiente de las Iglesias locales). El problema, para los ortodoxos, no reside en que la teología católica romana reconozca un régimen eclesiástico “monárquico”, mientras que los ortodoxos tienen un régimen “colegial” o “democrático” (como, desgraciadamente, se dice habitualmente), sino la relación entre la dirección sinodal “colectiva” de la Iglesia y la institución episcopal de la Iglesia local. Por allí, la concepción moderna de la colegialidad del episcopado, que apareció en el seno de la Iglesia católica romana, necesite mucha discusión antes de ser identificada con el concepto ortodoxo de sinodalidad, y esto es necesario no solamente desde el punto de vista del primado papal». <sup>40</sup>

Hasta aquí el análisis de la colegialidad episcopal como elemento de unidad de la Iglesia. La unidad de los obispos entre sí es un elemento fundamental para garantizar la comunión de las Iglesias. Esta unidad episcopal se manifiesta ya desde el día mismo de la ordenación, vinculando al obispo y su comunidad con las demás Iglesias del mundo y la primitiva Iglesia apostólica. También se reconoce gracias a la identificación de cada obispo con el apóstol Pedro, permitiendo así hablar de *unus episcopatus* disperso por el mundo, haciendo de cada Iglesia local una manifestación concreta del colegio apostólico y garantizando la apostolicidad de cada Iglesia. Zizioulas reconoce la colegialidad episcopal como una cualidad que une a las cabezas de las Iglesias locales y rechaza la idea de un “colegio episcopal” que se sostiene por sí mismo.

Pasemos ahora a analizar el otro elemento que habíamos señalado como fundamental para garantizar la unidad de la Iglesia en la identidad de las Iglesias: la institución sinodal.

### 4.3 La institución sinodal

La colegialidad episcopal hace referencia al reconocimiento mutuo de los obispos entre sí como cabezas de las Iglesias locales que presiden. Esto está íntimamente relacionado con el otro elemento que ha servido en la historia de la Iglesia para custodiar la comunión de las Iglesias: la institución sinodal. La misma está compuesta por el sínodo de obispos de una determinada región y su *protos* quien, reconocido como tal por los demás miembros del sínodo, ejerce el ministerio del primado. <sup>41</sup> «A través del sistema sinodal no llegamos a una Iglesia universal, sino más

<sup>40</sup> «La position de la théologie catholique romaine aurait, bien entendu, été différente sur cette question, étant donné qu'elle part de la condition préalable que le “collège des évêques” (analogue au “collège des Apôtres” sous Pierre) constitue une structure supérieure, au-dessus des Églises locales (bien que, après Vatican II, non indépendamment des Églises locales). Le problème, pour les Orthodoxes, ne réside pas en ce que la théologie catholique romaine reconnaît un régime ecclésiastique “monarchique”, tandis que les Orthodoxes ont un régime “collégial” et “démocratique” (comme, malheureusement, on le décrit habituellement), mais en la relation entre la direction synodale “collective” de l'Église et l'institution épiscopale ou l'Église locale. Par-là, la conception moderne, qui est apparue au sein de l'Église catholique romaine, de collégialité de l'épiscopat nécessite bien des discussions avant d'être identifiée avec le concept orthodoxe de synodalité, et cela n'est pas seulement nécessaire du point de vue de la primauté papale». Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 32, nota 35.

<sup>41</sup> Esta definición hace referencia en primer lugar a los sínodos, que como eventos son convocados de manera regular o extraordinaria, pero incluye también a los sínodos permanentes, como órganos administrativos estables. Así, en el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, «el patriarca es quien preside la institución colegiada llamada “sínodo” que representa la autoridad máxima administrativa del Patriarcado». “Estructura Administrativa del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.”

bien a una comunión de Iglesias». <sup>42</sup> Hablaremos aquí de un marco general de ambos elementos para más adelante detenernos en cada uno de ellos por separado.

Esta institución «apunta precisamente a salvaguardar el correcto balance entre el “uno” y los “muchos”, o entre la unidad y la diversidad». <sup>43</sup> Para alcanzar este objetivo, el respeto por la catolicidad e integridad de cada Iglesia local debe estar complementado por una institución o ministerio que garantice el respeto a la unidad de la Iglesia. Dice Zizioulas al respecto:

«La institución de la unidad universal no puede ser autosuficiente o explicable por sí misma o anterior al acontecimiento de la comunión, depende de él. Sin embargo, de igual manera no hay comunión anterior a la unidad de la Iglesia: la institución que expresa esta comunión debe ser acompañada mediante una indicación de que hay un ministerio que salvaguarda la unidad que la comunión pretende expresar». <sup>44</sup>

Los sínodos y el ministerio del primado se reclaman mutuamente en todos los niveles de su concreción, y funcionando adecuadamente resguardan la unidad y la diversidad en la Iglesia:

«Sin sinodalidad, la unidad corre el riesgo de ser sacrificada en favor de la Iglesia local. Pero una sinodalidad que suprime la catolicidad e integridad de la Iglesia local puede llevar a un universalismo eclesial. Lo mismo debe decirse acerca del primado. ¿Puede haber unidad de la Iglesia sin un primado a nivel local, regional y universal en una eclesiología de comunión? Creemos que no. Porque es a través de una “cabeza”, una especie de *primus*, que los “muchos”, ya sea individuos cristianos o Iglesias locales, pueden hablar al unísono». <sup>45</sup>

Este planteo encuentra una fundamentación trinitaria en la teología de san Basilio:

«La razón de ser teológica de la conciliaridad –o de la institución sinodal– ha de encontrarse en la idea de que la comunión (que, como hemos visto, es una característica de la pneumatología) es una categoría ontológica de la eclesiología. Aquí se hace evidente la importancia que la teología trinitaria tiene para la eclesiología... En vez de hablar de la unidad de Dios en términos de su naturaleza una, [Basilio] prefiere hablar de ella en términos de la comunión de personas: la comunión es, para Basilio, una categoría ontológica. La naturaleza de Dios es la comunión. Esto no significa que las personas tengan prioridad ontológica sobre la sustancia una de Dios, sino que la sustancia una de Dios coincide con la comunión de las tres personas. En eclesiología se

Patriarcado Ecuménico de Constantinopla. Arquidiócesis Ortodoxa de Buenos Aires y Sudamérica, acceso el 31 de agosto de 2021 <https://ortodoxia.com.ar/patriarcado/estructura-administrativa-del-patriarcado-ecumenico-de-constantinopla/>. De manera análoga sucede en las Iglesias autocéfalas. Hablaremos en particular de los sínodos permanentes más adelante (cf. *infra* 5.1.3). Si bien Zizioulas habla de la sinodalidad y el primado a nivel de las Iglesias locales, no menciona a los sínodos diocesanos como eventos.

<sup>42</sup> «Through the synodical system we do not arrive at a universal church; we rather arrive at a communion of churches». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 121.

<sup>43</sup> «Synodality is an institution aimed precisely at safeguarding the right balance between the “one” and the “many”, or between unity and diversity». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 50.

<sup>44</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 149.

<sup>45</sup> «Without synodality, unity risks being sacrificed in favour of the local Church. But a synodality which suppresses the catholicity local Church. But a synodality which suppresses the catholicity and integrity of the local Church can lead to ecclesiastical universalism. The same must be said about primacy. Can there be unity of the Church without primacy on the local, the regional and the universal level in an ecclesiology of communion? We believe not. For it is through a “head”, some kind of “primus”, that the “many”, be it individual Christians or local Churches, can speak with one voice». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 11.

puede aplicar todo esto a la relación entre la Iglesia local y la universal. Hay una Iglesia, como hay un Dios. Pero la expresión de esta Iglesia una es la comunión de las muchas Iglesias locales. Ahora bien, al contemplar el aspecto institucional de la eclesiología, se sigue que la institución que se supone ha de expresar la unidad de la Iglesia debe ser una institución que exprese la comunión».<sup>46</sup>

Al examinar la institución sinodal desde un punto de vista histórico surge el interrogante acerca de su origen: ¿se remonta a las condiciones coyunturales de fines del siglo II, donde aparecen por primera vez los sínodos como los conocemos hoy en día, o sus raíces ya están presentes en las primeras comunidades del Nuevo Testamento?<sup>47</sup> Nuestro autor nombra algunos historiadores que afirman la primera hipótesis basándose en referencias a la vida pública y religiosa de las ciudades helenísticas, el senado romano y la controversia suscitada por el montanismo.<sup>48</sup> Sin embargo, Zizioulas argumenta a favor de la segunda hipótesis a partir de Hch 15 y 1 Co 5.<sup>49</sup>

Al analizar el llamado “concilio de Jerusalén”,<sup>50</sup> Zizioulas no se detiene en los problemas exegéticos acerca de la historicidad de este episodio sino más bien en la estructura de este “concilio” así como le describe el libro de los Hechos.<sup>51</sup> Al analizar el texto, nuestro autor distingue cómo algunos pasajes involucran a la Iglesia de Jerusalén, los apóstoles y los presbíteros,<sup>52</sup> mientras que otros solamente están protagonizados por los apóstoles y los presbíteros. Estos últimos son los versículos donde se trata acerca de la deliberación y las decisiones tomadas.<sup>53</sup> «En la expresión “nos pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros” (15,28) las palabras “y a nosotros” deben ser referidas a los apóstoles y los presbíteros que escribieron la carta, aunque entendiendo que toda la comunidad daba su asentimiento».<sup>54</sup>

Lo que Zizioulas considera «extremadamente importante» no es la ausencia de los laicos en la deliberación conciliar, si bien este dato no pasará desapercibido, sino la transición de la fórmula «los apóstoles y los presbíteros» del capítulo 15 de Hechos a la de «Santiago y los presbíteros», en el capítulo 21.<sup>55</sup> Esta organización de la Iglesia de

<sup>46</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 148-149. También de la teología de San Basilio deriva Zizioulas el motivo por el cual es inaceptable una «copresidencia» de los sínodos. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 43.

<sup>47</sup> Para un recorrido histórico de las diversas expresiones de la sinodalidad desde los orígenes hasta la actualidad: Federico Tavelli, «La sinodalidad en la Historia de la Iglesia. Los cambios en las formas de autoridad entre el centralismo y la diversidad», *Teología* 139 (2022): 169-191.

<sup>48</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», *Theologia* 2 (2015): 21.

<sup>49</sup> Nuestro autor señala el hecho de la composición episcopal de los sínodos como el indicio histórico más importante para buscar en el seno de la Iglesia los orígenes de la institución sinodal. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 17-18.

<sup>50</sup> Hch 15,4-29.

<sup>51</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 21.

<sup>52</sup> Es el caso del v. 4, donde la Iglesia junto a los apóstoles y los presbíteros reciben a Pablo y Bernabé y escuchan lo que «Dios había hecho juntamente con ellos». Según Zizioulas, esta reunión se da antes del concilio propiamente dicho (cf. *ibid.*). Más aún, señala que solamente al final del concilio, vv. 15 y 22, vuelve a encontrarse nuevamente reunida la comunidad entera, en relación con la elección de quien será el acompañante de Pablo a Antioquía. Cf. *ibid.*, 22.

<sup>53</sup> Así, en el v. 6 son los presbíteros y los apóstoles los que se reúnen para tratar el asunto; la «*ekklesia*» no es mencionada. Lo mismo sucede en la redacción de la carta que luego es enviada a los cristianos de Antioquía, que «parece haber sido escrita sólo por los apóstoles y presbíteros, aunque se menciona que la comunidad local había dado su aprobación» (*ibid.*).

<sup>54</sup> *Ibid.* Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 18.

<sup>55</sup> En realidad, Zizioulas habla del reemplazo de fórmulas a partir del capítulo 21 (cf. Ioannis D.

Jerusalén es, para nuestro autor, la fuente de la que se nutre el planteo de Ignacio de Antioquía acerca del obispo rodeado por el consejo de presbíteros:

«El reemplazo del esquema de “los apóstoles y los presbíteros” de Hch 15 con el de “Santiago y los presbíteros” de Hch 21 debe ser considerado como el nexo histórico que conduce al esquema de “el obispo y los presbíteros” que encontramos en san Ignacio de Antioquía (*Filad* 8,1; *Magn* 6,1; *Tral* 3,1). Habiendo actuado como un modelo para las Iglesias al menos del este (Ignacio, Hegesipo, la *Didascalia siríaca*, Eusebio) la Iglesia de Jerusalén proveyó la estructura sinodal que ya estaba presente en el concilio apostólico de Hch 15, orientando hacia la época post-apostólica donde el oficio del obispo como sucesor primero de Santiago y luego de Pedro (Cipriano) se estableció en la Iglesia antigua».<sup>56</sup>

El sínodo como institución episcopal en su estructura de base hunde sus raíces en esta sinodalidad a nivel de las Iglesias locales, que ya se vivía en la época post-apostólica y de la cual hay testimonios de principios del siglo III.<sup>57</sup>

El otro testimonio bíblico que analiza Zizioulas al respecto del origen de la institución sinodal es 1 Co 5. En ese pasaje, Pablo reprocha la indulgencia con que la comunidad de Corinto trata el caso de un hombre de la Iglesia que convive con su madrastra. En el v. 4, Pablo pide que se reúna la comunidad, estando él presente en espíritu, para emitir un juicio al respecto con el poder de Jesucristo Señor nuestro.<sup>58</sup> Este dictamen, negativo, estaba en relación con la participación de la Eucaristía,<sup>59</sup> y tiene ecos en Mt 18,15-20, donde las decisiones de la comunidad en materia de corrección fraterna cuentan con el aval de Jesús mismo, habilitando incluso la posibilidad de “excomunió”.<sup>60</sup>

Este episodio es señalado por Zizioulas como un antecedente bíblico de lo que luego se hallará en forma institucionalizada en los sínodos regionales:

«Lo que es de especial interés para el historiador es que las instrucciones de san Pablo en 1 Co 5 reaparecen más adelante en la forma de sínodos institucionalizados que tienen como tarea principal la de decidir acerca de asuntos que dividen a los fieles, especial y principalmente en vistas a su comunión eucarística. Un eco de ello ya lo encontramos en Mt 18, pero la evidencia de una actividad sinodal institucionalizada se halla en el siglo II (Ignacio, Tertuliano), en el siglo

Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 22). Es cierto que la última vez que se menciona a «los apóstoles y los presbíteros» en el libro de los Hechos es en 16,4. Pero referencias a Santiago y los presbíteros no es un reemplazo usado frecuentemente a partir del capítulo 21. De hecho, solamente aparece en 21,18.

<sup>56</sup> «The replacement, therefore, of the scheme “the apostles and the presbyters” of Acts 15 with that of “James and the presbyters” in Acts 21 must be regarded as the historical link that leads to the scheme “the bishop and the presbyters” which we encounter in St. Ignatius of Antioch (*Philad.* 8,1, *Magn.* 6,1, *Tral.* 3,1). Having acted as a model for the churches at least of the East (Ignatius, Hegesippus, the Syriac *Didascalia*, Eusebius) the Jerusalem Church has provided the synodical structure already present in the Apostolic council of Acts 21, pointing to the post-apostolic period when the office of the bishop as successor first of James and then of Peter (Cyprian) established itself in the ancient Church». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 22.

<sup>57</sup> Zizioulas hace referencia al capítulo 11 de la *Didascalia siríaca* como el texto más cercano a la eclesiología de Ignacio. Allí aparece el consejo del obispo, constituido por el obispo y los presbíteros que lo rodeaban, que se ocupa de decidir durante la *synaxis* eucarística acerca de cuestiones relativas a la unidad de la Iglesia antes de la comunión. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 19 y nota al pie n° 15.

<sup>58</sup> Nuestro autor encuentra similitud con la expresión «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros» de Hch 15. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 23.

<sup>59</sup> «Con esos, ¡ni comer!» (1 Co 5,11).

<sup>60</sup> «Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil o el publicano» (Mt 18,17).

III (*Didascalia siriaca* donde 1 Co 5 resuena en la prohibición de los miembros de la Iglesia a ir a cortes seculares para resolver sus diferencias), y finalmente en el siglo IV donde el sistema sinodal está totalmente institucionalizado con el canon 5 de I Nicea. Este canon expresa plenamente el espíritu de 1 Co 5, Mt 18 y el resto de los documentos mencionados al ordenar que deben convocarse sínodos regularmente dos veces al año para tratar los casos de excomunión de la Sagrada Eucaristía». <sup>61</sup>

Del análisis de estos dos pasajes, nuestro autor concluye que las raíces de la institución sinodal se encuentran en la vida de las primeras comunidades eclesiales, más que en el contexto secular cultural de esa época. <sup>62</sup> y que dicha institución se ocupaba de asuntos relacionados a la comunión eucarística: «La comunión eucarística en una determinada comunidad es un asunto que preocupa a todas las comunidades del mundo». <sup>63</sup> También resalta que «con la desaparición de los apóstoles, su rol al frente de la actividad conciliar de la Iglesia pasó al obispo como sucesor de Santiago (en última instancia de Cristo) o de Pedro (finalmente del colegio apostólico)». <sup>64</sup>

Los sínodos aparecen totalmente institucionalizados en el siglo IV como asambleas episcopales, donde cada obispo participaba en carácter de cabeza de su propia Iglesia: «La composición estrictamente episcopal de los sínodos no apuntaba a un “colegio apostólico” como tal sino a la comunión de Iglesias locales entendidas como Iglesias completas y “católicas”». <sup>65</sup> Los sínodos nacen por cuestiones relativas a la comunión eucarística pero son expresión de una sinodalidad anterior en el tiempo, vivida a nivel de las Iglesias locales. <sup>66</sup>

Ahora bien, la sinodalidad incluye necesariamente la noción de primado, como se ha dado desde los inicios:

---

<sup>61</sup> «*What appears to be of special interest to the historian is that the instructions of St. Paul in I Cor. 5 reappear later in the form of institutionalized synods which have as their main function to decide about matters dividing the faithful, especially and mainly in view of their Eucharistic communion. An echo of that we get already in Math 18, but the evidence of an institutionalized synodical activity is to be found in the 2nd c. (Ignatius, Tertulian), in the 3rd c. (Syriac Didascaliae where I Cor 5 is echoed in the prohibition to the members of the Church to go to secular courts in order to settle their differences), and finally in the 4th c. when the synodical system is fully institutionalized with canon 5 of I Nicaea. This canon expresses fully the spirit of I Cor. 5, Math 18 and the rest of the documents we mentioned by ordering that synods should be convoked twice a year regularly in order to deal with cases of excommunication from the Holy Eucharist*». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 23. Hablaremos de ese canon más adelante (cf. *infra* 5.1.1).

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>63</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 170, nota al pie n° 62.

<sup>64</sup> «*With the disappearance of the apostles their leading role in the conciliar activity of the Church passed to the bishop as the successor of James (ultimately of Christ) or of Peter (= ultimately of apostolic college)*». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 23. Cf. *supra* 3.2.2 las perspectivas cristológicas y apostólicas del episcopado en la *Tradición apostólica* de Tertuliano; y *supra* 4.2 el planteo de Cipriano en *La unidad de la Iglesia*.

<sup>65</sup> «*The strictly Episcopal composition of the synods did not point to an “apostolic college” as such but to the communion of local Churches understood as full and “catholic” Churches*». *Ibid.*, 24. La posición de *proestos* en la comunidad eucarística llevaba a que el obispo fuera considerado como aquel que encarnaba en sí a toda la Iglesia local y, al mismo tiempo, aquel que vinculaba a su comunidad con las demás en la Iglesia una, santa, católica y apostólica. He aquí la justificación eclesiológica de la composición estrictamente episcopal de los sínodos en la Iglesia antigua. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 22-23.

<sup>66</sup> Y el rol del obispo era central, tanto en la sinodalidad a nivel de la Iglesia local, como en niveles más amplios. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 24.

«Hemos visto cómo se distinguía el nombre de Santiago dentro del colegio de presbíteros en Jerusalén y cómo esto llevó en el período post-apostólico a la identificación de Santiago con el primer obispo de Jerusalén en las listas de sucesiones episcopales. No hay dudas de que Santiago era considerado el *primus* en su Iglesia local y del mismo modo los obispos, al menos a partir de Ignacio de Antioquía, eran señalados como “cabezas” de sus comunidades».<sup>67</sup>

A nivel de los sínodos regionales, la primera evidencia del ministerio de un *primus* entre los obispos se encuentra en el siglo IV en el número 34 de los llamados Cánones Apostólicos, una colección de 85 cánones incluida en el libro VIII de las Constituciones Apostólicas.<sup>68</sup> El mismo prescribe:

«Los obispos de toda nación [región, *éthnos*] deben saber quién es el primero (*protos*) entre ellos y estimarle como su cabeza (*kephale*) y no hacer nada importante sin su consentimiento; pero cada uno ha de ocuparse solamente de los asuntos que pertenezcan a su propia diócesis y al territorio sometido a ella. Que él (es decir, el primero) no haga nada sin el consentimiento de todos los demás [obispos], porque de este modo habrá unanimidad (*homonoia*) y Dios será glorificado por Cristo en el Espíritu Santo».<sup>69</sup>

Este canon expresa la sustancia de la estructura sinodal de la primitiva Iglesia<sup>70</sup> y ha inspirado la organización canónica de los Patriarcados e Iglesias autocéfalas de la Ortodoxia.<sup>71</sup> Así, «el primado se convirtió en parte esencial del sistema conciliar, y los concilios en el marco necesario para su ejercicio; en la eclesiología ortodoxa no puede existir un primado sin un concilio, ni un concilio sin un primado».<sup>72</sup> Zizioulas señala la importancia de este canon para su planteo:

«Nos encontramos con la concepción que san Cipriano formulaba acerca de la autonomía eclesial de la Iglesia local. De acuerdo con esta concepción, el obispo era responsable de todos los asuntos de la Iglesia local, y ni el sínodo ni el *protos* tenían el derecho de intervenir... Mientras todo lo relacionado con la Iglesia local es de la competencia del obispo local, conforme al mismo canon, estos mismos asuntos, cuando conciernen a las otras Iglesias de la circunscripción son competencia de todos los obispos de la región, bajo la dirección de su

<sup>67</sup> «We have also seen how distinct the name of James was from the college of the presbyters in Jerusalem and how this led in the post-apostolic period to the identification of James with the first bishop of Jerusalem in the lists of Episcopal successions. There is no doubt that James was regarded as *primus* in his local Church and in the same way the bishops at least since the time of Ignatius of Antioch were singled out as “heads” of their communities». *Ibid.*, 25.

<sup>68</sup> Esta colección es reconocida en su totalidad por las Iglesias ortodoxas, quienes aceptaron su autoridad en el Concilio *in Trullo*, mientras que sólo 50 de esos cánones, incluido el 34, son reconocidos en Occidente. Cf. Pierre Duprey, «The synodical structure of the Church in eastern theology», *One in Christ* 7 (1971): 153. Con respecto a la aceptación en Occidente, Enrico Morini afirma que «en torno al año 500, Dionisio el Exiguo procedió a la traducción al latín para el obispo Esteban de Salona de los primeros 50 cánones de los apóstoles... En cualquier caso, un sínodo romano del 769, reunido bajo el papa Esteban III, formalizó la aceptación de los “cánones de los apóstoles” limitándose a los traducidos por Dionisio el Exiguo (por lo tanto, solo los primeros cincuenta), declarándolos como recibidos por la “santa Iglesia católica de Roma”». Enrico Morini, «Primacía y sinodalidad según el “Canon 34 de los Apóstoles” en el diálogo entre Roma y las Iglesias de Oriente» en *El primado del obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación siglos IV-VI*, eds. Ramón Teja y Silvia Acerbi (Madrid: Trotta, 2020), 179.

<sup>69</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 149-150, nota al pie n° 24.

<sup>70</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 11.

<sup>71</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 144.

<sup>72</sup> «Primacy thus became an essential part of the conciliar system, and the council the necessary framework for its exercise. In Orthodox ecclesiology, there can be no such thing as primacy without a council, nor, conversely, can there be a council without a primate». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

*protos*». <sup>73</sup>

En el planteo de Zizioulas, el primado no se reduce a un tema administrativo o a nivel del *bene esse*, sino que pertenece al ser de la Iglesia:

«Hay “primado” incluso en la vida de la Trinidad, dado que el Padre es “causa” de las personas trinitarias y el Uno de cuyo “beneplácito” (*eudokía*) provienen todas las actividades divinas y operaciones. En cristología, también, no es casual que Cristo sea llamado la “cabeza” (*kephale*) del cuerpo o el “primero” entre sus hermanos o incluso la cabeza de la humanidad y de la creación (colosenses). No hay “cuerpo” sin una “cabeza” tanto en cristología como en eclesiología. Esto fue trasladado muy tempranamente a la estructura y el orden de la Iglesia en los tres niveles: local, regional y universal». <sup>74</sup>

Este nexo tan estrecho entre la estructura canónico-administrativa de la Iglesia y el dogma hace peligroso cualquier perspectiva de alejamiento del sistema sinodal:

«La institución sinodal constituye, al menos para la teología ortodoxa, el cuerpo de administración y de la estructura canónica de la Iglesia. Toda Iglesia autocéfala ortodoxa tiene un sínodo, y ningún legislador, eclesiástico o político, puede sustituirlo por un órgano administrativo de otra forma, ya sea colectivo o individual... Contrariamente a lo que concierne a la legislación y administración del Estado, las instituciones canónicas de la Iglesia no se pueden entender al margen de la eclesiología, es decir, de los principios teológicos que gobiernan la naturaleza de la Iglesia. Las instituciones administrativas de la Iglesia, que son tan fundamentales como el sínodo, son inseparables de la esencia de la Iglesia y, de esta manera, toda separación entre el dogma y las instituciones administrativas fundamentales de la Iglesia es, no solamente equivocada, sino también peligrosa». <sup>75</sup>

Los diferentes «centros de unidad» supradiocesanos, como los llama Fontbona, que agrupan a varias Iglesias locales en metrópolis o Patriarcados funcionan inspirados en la línea del anterior canon y son presididos por un determinado obispo de la región

---

<sup>73</sup> «L'importance de ce canon pour notre sujet est que nous y retrouvons la conception que saint Cyprien a formulée sur l'autonomie ecclésiale de l'Église locale, et dont nous avons parlé plus haut. Rappelons que, conformément à cette conception, l'évêque étant responsable de toutes les affaires de l'Église locale, ni le synode ni le protos n'ont le droit d'intervenir: En accord avec saint Cyprien, c'est ce qui est prévu par le 34 canon apostolique. Néanmoins, alors que tout ce qui touche à l'Église locale est de la compétence de l'évêque local, conformément au même canon, ces mêmes affaires, concernant aussi les autres Églises de la circonscription, relèvent de la compétence de tous les évêques de la région, sous la direction de leur protos». Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 29.

<sup>74</sup> «There is “primacy” even in the life of the Trinity, since it is the Father that is the “cause” if the Trinitarian Persons and the One from whose “good pleasure” (*eudokía*) all divine activity and operation stems. In Christology, too, it is not an accident that Christ is called the “head” (*kephale*) of the body or the “first one” among his brothers or even the head of humanity and of creation (Colossians). There is no “body” without a “head” neither in Christology nor in ecclesiology. This was transferred very early to the structure and order of the Church at all three levels: local, regional and universal». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 30.

<sup>75</sup> «L'institution synodale constitue, du moins pour la théologie orthodoxe, le corps de l'administration et de la structure canonique de l'Église. Toute Église autocéphale orthodoxe a son Synode, et nul législateur, ecclésiastique ou politique, ne saurait lui substituer un organe administratif d'une autre forme, de caractère collectif ou individuel... Contrairement à tout ce qui concerne la législation et l'administration de l'État, les institutions canoniques de l'Église ne peuvent être comprises indépendamment de l'ecclésiologie, c'est-à-dire des principes théologiques qui régissent la nature de l'Église. Des institutions administrant l'Église, et qui sont aussi fondamentales que le Synode, sont inséparables de l'essence de l'Église et, de ce fait, toute séparation entre le dogme et les institutions administratives fondamentales de l'Église est, non seulement malencontreuse, mais même dangereuse». Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 14-15.

en cuestión, en calidad de cabeza de una Iglesia local concreta.<sup>76</sup> En su tesis doctoral, el autor catalán señala cómo el canon 34 mantiene «un justo equilibrio» entre cristología y pneumatología en eclesiología:

«Equilibrio que se sostiene, en primer lugar, porque ningún ministerio es más importante que el de un obispo, pues el mismo *protos* es un obispo; en segundo lugar, porque ninguna estructura eclesial puede sobreponerse encima de un obispo; y, en tercer lugar, porque ninguna Iglesia local o ningún obispo diocesano puede actuar aisladamente respecto a las demás Iglesias locales u obispos diocesanos».<sup>77</sup>

Sintetizando, podemos decir que la institución sinodal juega un papel fundamental en la comunión de las Iglesias. Con sus dos elementos, la asamblea episcopal y el ministerio del primado, logra el equilibrio entre la unidad y la diversidad a nivel eclesial.

Zizioulas encuentra su fundamento en la Trinidad, donde la unidad de Dios se puede expresar como comunión de personas divinas; análogamente, la unidad de la Iglesia una se expresa como comunión de muchas Iglesias gracias a la institución sinodal. La misma tiene sus orígenes históricos en una primitiva sinodalidad que ya se vivía en las primeras comunidades, se fue organizando en torno a los obispos durante la época post-apostólica y se encuentra plenamente institucionalizada hacia el siglo IV.

El Canon Apostólico 34 (siglo IV) regula esencialmente el sistema sinodal: el obispo primado de un sínodo es reconocido por sus hermanos como el *protos* entre ellos, pero no puede hacer nada sin el consentimiento de todos los demás obispos, así como estos no pueden hacer nada sin el consentimiento del primado (entiéndase, nada que exceda los límites de la propia diócesis). De esta manera, el *protos* se convierte en el portavoz de las decisiones consensuadas entre todos los obispos del sínodo y en expresión de la comunión de las Iglesias en cuestión.

Terminamos aquí este capítulo que describió las relaciones entre las Iglesias locales y cómo la diversidad de estas no impide hablar de una Iglesia dispersa en el mundo. Zizioulas reconoce en la misma Eucaristía la justificación para afirmar la simultaneidad entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. La unidad de las Iglesias entre sí radica en la esencial identidad de todas ellas con el Cristo total. Y esto es garantizado por los obispos y la institución sinodal.

Analicemos a continuación con mayor detalle tanto los sínodos como el ministerio del primado.

---

<sup>76</sup> Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 187-188.

<sup>77</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 189.

## Capítulo 5

### La institución sinodal, al servicio de la unidad y la diversidad

Hemos descrito en el capítulo anterior el planteo de Zizioulas acerca de la Iglesia como una realidad que, simultáneamente, es una siendo muchas y muchas siendo una. Detengámonos ahora a analizar en detalle los elementos que constituyen la institución sinodal, uno de los puntos de apoyo sobre los que descansa aquella simultaneidad de la que habla nuestro autor. En primer lugar, analizaremos al sínodo de los obispos, en tanto estructura de comunión al servicio de la diversidad de las Iglesias. Lo haremos, ante todo, siguiendo la reflexión teológica de nuestro autor y sus fundamentos, pero sin dejar de ilustrar el funcionamiento de la instancia sinodal en la Iglesia de Constantinopla. Y, en segundo lugar, nos detendremos en el ministerio del primado, como un elemento que corresponde al servicio de la unidad de la Iglesia.

#### 5.1 El sínodo como estructura de comunión que custodia la diversidad de las Iglesias

##### 5.1.1. El sínodo, una estructura de comunión

En su tesis doctoral, Fontbona expresa el pensamiento de Zizioulas diciendo que «la sinodalidad debe ser una estructura de comunión, una estructura que exprese “la unión común” (*he koinè hénosis*) de los obispos y de sus Iglesias» y que «el sistema sinodal no tendría que tender hacia una estructura eclesial piramidal, sino solamente hacia una estructura de comunión».<sup>1</sup>

Estas reuniones de obispos, como dijimos anteriormente, fueron motivadas por asuntos relacionados a la comunión eucarística. Si bien cada obispo gobierna a la Iglesia local de la cual es cabeza, ya desde los inicios se constató que había asuntos que tienen implicancias que exceden la diócesis, como las excomuniones: «El derecho a excluir a alguien de la comunión se transfirió de la Iglesia local al concilio; cada vez que los asuntos son comunes [a otras Iglesias] es necesario un concilio, cuya autoridad se limita a ese tema puntual».<sup>2</sup>

Esta praxis no significa un atropello a la catolicidad de la Iglesia local sino, por el contrario, una garantía y protección de esta:

«Es evidente que la “catolicidad” de cada Iglesia episcopal no puede entenderse al margen de su completa unidad con el resto de las Iglesias en el único Cuerpo de Cristo. Separadas de las demás, cualquier Iglesia cesa de ser “católica”. Esto constituye la base teórica para la necesidad de la institución de los concilios... que surgieron durante los primeros tres siglos como la manera

---

<sup>1</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 140.

<sup>2</sup> «*The right to exclude someone from communion was transferred from the local Church to a council. Whenever the issues are common, a council is required, the authority of which is limited to that issue.*»  
Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 143.

suprema de verificar la “común unión” de las Iglesias locales en un cuerpo».<sup>3</sup>

«Por un lado cada obispo tiene el derecho y deber de participar en igualdad de términos con todos los otros obispos en un concilio; y por otro, ningún concilio tiene la autoridad para interferir con los asuntos internos de las diócesis de los obispos. La autoridad de un concilio o sínodo está limitada a los asuntos relacionados a la comunión de las Iglesias locales entre sí».<sup>4</sup>

Los sínodos no constituyen una estructura por encima de las Iglesias locales, como si pudiera existir alguna autoridad por encima del obispo dentro del territorio de su diócesis.<sup>5</sup> Este es un punto en el que Zizioulas se explaya significativamente, y en el cual se pone de manifiesto una comprensión teológica de la Iglesia, diferente de aquella, más institucional, que se desarrolló en Occidente a partir de los debates medievales en torno a la relación entre el poder y autoridad del Papa y del Concilio:

«Si la localidad de la Iglesia no ha de ser absorbida y, de hecho, negada por el aspecto de universalidad, se ha de procurar que las estructuras de los ministerios destinados a facilitar la comunión entre las Iglesias locales no se conviertan en supraestructura situada sobre la Iglesia local... Desde una comprensión eucarística de la Iglesia, esto significa que la Iglesia local es la única forma de existencia eclesial que puede ser llamada propiamente Iglesia. Todas las estructuras destinadas a facilitar la universalidad de la Iglesia crean una red de comunión de Iglesias, no una nueva forma de Iglesia... La Iglesia universal como una entidad al lado de la Iglesia local sería o bien una Iglesia culturalmente desencarnada –ya que no existe algo así como una cultura universal–, o bien estaría encarnada en una cultura de forma diabólica, si la bendice o impone directa o indirectamente esa cultura determinada sobre todo el mundo... Esto no supone negar que sólo hay una Iglesia en el mundo. Pero la unidad de la Iglesia en el mundo no constituye una estructura al lado de o sobre las Iglesias locales. Cualquier comunión eclesial a nivel universal debe recibir sus formas de la realidad de la Iglesia local. No es algo accidental que los sínodos, de acuerdo con el derecho canónico ortodoxo, estén compuestos solamente de obispos diocesanos. Todas las formas de ministerio de comunión universal deberían tener una Iglesia local como base».<sup>6</sup>

Esta valoración de la localidad en la Iglesia y de la plena catolicidad de cada Iglesia diocesana también se traslada, como hemos visto, a la teología del episcopado.<sup>7</sup> La plegaria de consagración episcopal reza: «La gracia divina, que siempre cura las debilidades y suple las deficiencias, designa al sacerdote muy amado por Dios (N) para ser obispo de la ciudad de (N)».<sup>8</sup> Esa localidad, que es esencial para el episcopado,

<sup>3</sup> «It is evident that the “catholicity” of each episcopal Church cannot be understood independently of her full unity with the rest of the Churches in the one body of Christ. Cut off from the others, any such Church ceases to be “catholic”. This forms the theoretical basis for the necessity of the institution of Councils... The institution of Councils, in consequence, arose during the first three centuries as the supreme way of verifying the “common union” of the local Churches in one body». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 261.

<sup>4</sup> «On the one hand every bishop has the right and duty to participate on equal terms with all the other bishops in a council, and on the other hand no council has the authority to interfere with the internal affairs of each bishop's diocese. The authority of a council or synod is limited to the affairs pertaining to the communion of local churches with one another». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 120.

<sup>5</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 142.143. Este punto, como veremos más adelante, es especialmente sensible a la hora del diálogo católico-ortodoxo en referencia al primado a nivel universal (cf. *infra* 5.2.2 y 5.2.3).

<sup>6</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 272-273.

<sup>7</sup> Cf. *supra* 3.2.2.

<sup>8</sup> «La grâce divine, celle qui toujours guérit les faiblesses et supplée aux déficiences, désigne le prêtre très aimé de Dieu (...N...) pour être évêque de la ville (...N...)». Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 23. La conexión entre el obispo y la Iglesia local se mantiene incluso en la práctica más

también cualifica la participación de cada obispo en los sínodos:

«El obispo no es consagrado obispo de la Iglesia católica sino pasando por una relación con una Iglesia local. En consecuencia, en tanto que miembro de un sínodo, el cual expresa la unidad de la Iglesia a un nivel más amplio que la Iglesia local, cada obispo participa del sínodo, no en tanto como individuo, sino como la persona que encarna la Iglesia local para la cual fue nombrado».<sup>9</sup>

La participación en los sínodos corresponde a los obispos por derecho propio y es un deber que deriva de su consagración.<sup>10</sup> Esto excluye a los obispos titulares y auxiliares, sin excepción, ya que en esos casos se separa conscientemente el aspecto místico del aspecto administrativo de una Iglesia local en particular y «sería contradictorio, por lo tanto, comprometerse a unirlos *a posteriori*, llamando a estos mismos obispos a convertirse en miembros del sínodo, que, por definición, es un cargo de la administración».<sup>11</sup>

La composición exclusivamente episcopal de los sínodos encuentra su fundamento en la catolicidad de la Iglesia local:

«La razón eclesiológica más importante de esta composición de los sínodos no se puede encontrar más que en la noción de la Iglesia local, formando un sólo cuerpo... Los sínodos, eclesiológicamente considerados, constituyen asambleas de Iglesias, es decir, de unidades ya formadas y no “descompuestas” –para emplear una expresión de san Ignacio de Antioquía– o divididas. Las Iglesias locales solo pueden participar en los sínodos como una singularidad indivisible, con una sola boca y un solo corazón, como lo exige la unidad eucarística. El obispo es la única boca de su Iglesia, no en el sentido de la representación democrática, sino en el sentido de quien, como ícono de Cristo, transmite la bendición y el poder del Señor al pueblo y, como *proestos* de la Eucaristía, une al pueblo en un cuerpo».<sup>12</sup>

Con respecto al derecho, hay distintos cánones que regulan la actividad sinodal de las Iglesias ortodoxas. Un principio que se desprende de la eclesiología de Cipriano, donde hay una esencial igualdad entre las Iglesias y los obispos, es que ningún obispo puede intervenir en los asuntos de otra Iglesia que no sea la propia.<sup>13</sup> Ya hemos mencionado, además, al canon 34 de los llamados Cánones Apostólicos y su disposición a que haya un *protos* por región que sea reconocido por los demás obispos como tal:

«La relación del *protos* con los otros obispos es de interdependencia: el *protos* no puede hacer

reciente de los obispos titulares y auxiliares, apelando a veces a Iglesias que alguna vez hayan existido (cf. *ibid.*).

<sup>9</sup> «L'évêque n'est consacré évêque de l'Église catholique qu'en passant par une relation avec une Église locale. Par conséquent, en tant que membre du synode, lequel ex re l'unité de l'Église à un niveau plus large que l'Église locale, chaque évêque participe au synode, non pas en tant qu'individu, mais en tant que personne incarnant son Église locale pour laquelle il a été nommé». *Ibid.*, 24.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 25.

<sup>11</sup> «Il serait donc contradictoire qu'elle entreprenne de les rattacher a posteriori, en appelant ces mêmes évêques à devenir membres du synode, qui, par définition, est chargé de l'administration». *Ibid.*, 38.

<sup>12</sup> «La plus importante raison ecclésiologique de cette composition des synodes ne peut être trouvée que dans la notion d'Église locale, formant un seul corps... Par conséquent, les synodes, ecclésiologiquement considérés, constituent des assemblées d'Églises, c'est-à-dire d'unités déjà formées et non “décomposées” –pour employer une expression de saint Ignace d'Antioche– et divisées. Par conséquent, les Églises locales ne peuvent participer aux synodes, qu'en tant qu'unicité indivisible, “d'une seule bouche et d'un seul cœur”, ainsi que l'exige l'unité eucharistique. L'évêque n'est que la bouche unique de son Église, non pas dans le sens de la représentation démocratique, mais dans le sens de celui qui, icône du Christ, transmet la bénédiction et le pouvoir du Seigneur au peuple et, *proestos* de l'Eucharistie, unit le peuple en un corps». *Ibid.*, 36. Cf. nota 63 de este capítulo.

<sup>13</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 25-26.

nada sin los otros, como los otros obispos sin el *protos* (siempre en las cuestiones que conciernen a más de una Iglesia local). La institución sinodal, según el espíritu de este canon, no representa una organización eclesiástica de estructura piramidal, sino que se pone al servicio de una comunión de Iglesias locales, por intermedio de sus obispos. La función del *protos* consiste en asegurar el equilibrio entre la Iglesia local y la institución sinodal». <sup>14</sup>

El canon 5 del primer concilio ecuménico de Nicea es otra disposición que desde muy antiguo reglamentó la periodicidad de los sínodos regionales para revisar los casos de excomuniones. <sup>15</sup> Allí se sanciona que «la persona que fue excluida de la comunión por un obispo no puede ser admitida por los otros obispos». Hay un reconocimiento a la autonomía de las Iglesias locales y sus obispos, aunque también manda que se debe asegurar que la excomunión haya sido declarada por causa justa. Para ello, decreta que en cada provincia se celebren sínodos dos veces al año, para controlar que las motivaciones del obispo no fueran personales o malintencionadas. Con respecto a este canon afirma Zizioulas:

«La divina Eucaristía expresa a la vez la catolicidad de la Iglesia local y de la Iglesia extendida a través de todo el universo; por eso no es posible participar de la divina Eucaristía de otra Iglesia local sin poder hacerlo en la propia (hay un fortalecimiento de la autoridad del obispo local); pero por la misma razón, la excomunión de un miembro del cuerpo eucarístico, aunque inicialmente fue un derecho reconocido al obispo local, toca finalmente a todas las otras Iglesias locales y debe ser sometido a la aprobación de los otros obispos (hay un fortalecimiento de la autoridad del sínodo). En consecuencia, es la naturaleza de la comunión eucarística la que hace indispensable a la institución sinodal». <sup>16</sup>

En relación con las competencias del sínodo, el cuarto canon del mencionado concilio establece una norma para la elección y consagración de los obispos. Allí se sanciona la necesidad de consenso de todos los obispos de la provincia para la elección de un nuevo obispo y, en la medida de lo posible, también la presencia de todos en la liturgia de consagración, dejando al metropolitano la ratificación de todo. <sup>17</sup> Al respecto comenta Zizioulas:

«Cada obispo es, no solamente el centro de unidad de su propia Iglesia, sino también el enlace entre su Iglesia local y las otras Iglesias locales repartidas por el mundo. En consecuencia, no es posible que la elección y entronización de los obispos sean un “asunto interno” de una sola Iglesia local». <sup>18</sup>

<sup>14</sup> «Sa relation avec les autres évêques est une relation d'interdépendance: le *protos* ne peut agir sans les autres, comme les autres évêques sans le *protos* (toujours sur des questions concernant plus qu'une Église locale, bien entendu). L'institution synodale, dans l'esprit de ce canon, ne représente pas une organisation ecclésiastique de structure pyramidale, mais se met au service d'une communion d'Églises locales, par l'intermédiaire de leurs évêques. La fonction du *protos* consiste à assurer l'équilibre entre l'Église locale et l'institution synodale». *Ibid.*, 29-30. Cf. *supra* 4.3.

<sup>15</sup> Cf. Xenia Sergejew, tr., *Reglas de los Concilios Ecuménicos*, 3.

<sup>16</sup> «La divine Eucharistie exprime à la fois la catholicité de l'Église locale et celle de l'Église répandue à travers tout l'univers; de ce fait, il n'est pas possible de participer à la divine Eucharistie d'une autre Église locale sans pouvoir également participer à l'Eucharistie de sa propre Église locale (= renforcement de l'autorité de l'évêque local); mais, exactement pour la même raison, l'excommunication d'un membre du corps eucharistique, bien que ce soit, au départ, un droit reconnu à l'évêque local, touche finalement toutes les autres Églises locales et doit être soumise à l'approbation des autres évêques (= renforcement de l'autorité du synode). C'est, par conséquent, la nature de la communion eucharistique telle qu'elle est, qui rend l'institution synodale indispensable». Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 27.

<sup>17</sup> Cf. Xenia Sergejew, tr., *Reglas de los Concilios Ecuménicos*, 2.

<sup>18</sup> «Cela est dû à ce que chaque évêque est, comme nous l'avons analysé en détail, non seulement le centre

Esta normativa se complementa con el canon 19 del concilio de Antioquía. Este concilio regional celebrado en el año 345 introduce el principio de la mayoría en la institución sinodal:

«Un obispo no puede ser ordenado sin sínodo y sin la presencia del obispo metropolitano de la eparquía; además de la presencia indispensable de este, ciertamente es mejor que estén presentes todos los obispos concelebrantes de la eparquía, que el obispo metropolitano deberá convocar por carta. Si todos vienen, será para mejor; si esto es difícil, la mayoría de los obispos debe estar presente o enviar por escrito su asentimiento a la consagración de modo que la ordenación tenga lugar en presencia de la mayoría con aprobación escrita. Si esta ordenanza es contravenida, la ordenación no tendrá valor alguno. Si, por el contrario, todo pasa de acuerdo con estas normas y alguno se opone por espíritu de contradicción, que se observe el voto de la mayoría».<sup>19</sup>

Esto plantea serios problemas eclesiológicos, considerando la cantidad como factor decisivo en la unidad de la Iglesia (es muy probable que en ciertas épocas los herejes fueran mayoría).<sup>20</sup> Este canon trae aparejado «el riesgo de transformar la institución sinodal en una institución puramente jurídica; esta es la razón por la cual no se aplicó en los sínodos de la Iglesia antigua, excepto cuando todos los intentos de alcanzar la unanimidad resultaron infructuosos».<sup>21</sup>

En cuanto a las cuestiones de fe y enseñanza, cada obispo tiene el derecho de enseñar a su grey dentro de los límites de la Iglesia a la que fue consagrado. El sínodo no puede imponer cuestiones de fe o enseñanza a una Iglesia local, a menos que su obispo haya participado de la toma de decisión y consentido en la aprobación de esta.<sup>22</sup> En este punto, Zizioulas recuerda que «la autoridad del sínodo brota, no de la institución que representa, sino de la comunión de las Iglesias entre sí, por intermedio de sus obispos; la Iglesia es un cuerpo de comunión y libertad, y no de restricciones jurídicas».<sup>23</sup>

El sínodo no puede “puentear” al obispo local en relación con los fieles de su Iglesia ya que, de existir esa posibilidad, un fiel podría estar en relación con la Iglesia

*de l'unité de sa propre Église, mais aussi le chaînon entre son Église locale et les autres Églises locales réparties dans le monde. Par conséquent, il n'est pas possible que l'élection et l'intronisation des évêques soient “une affaire intérieure” d'une seule Église locale». Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 33*

<sup>19</sup> «Un évêque ne peut être ordonné sans synode et sans la présence de l'évêque métropolitain de l'éparchie; en plus de la présence indispensable de celui-ci, il vaut certes mieux que soient présents tous les évêques co-célébrants de l'éparchie, que l'évêque métropolitain devra convoquer par lettre. Si tous viennent, ce sera pour le mieux; si cela est difficile, il faut que la majorité des évêques soit absolument présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à la consécration en sorte que l'ordination ait lieu soit en présence de la majorité soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance, l'ordination n'aura aucune valeur. Si au contraire, tout se passe selon cette ordonnance, et que quelques-uns s'y opposent par esprit de contradiction, que l'on observe le vote de la majorité». Concilio de Antioquía, Canon 19; citado en: Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 28.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*

<sup>21</sup> «Le principe de majorité, qui est à la base du droit séculier des régimes démocratiques, risque de transformer l'institution synodale en une institution purement juridique c'est la raison pour laquelle il n'était pas appliqué dans les synodes de l'Église ancienne, sauf lorsque toutes les tentatives pour parvenir à l'unanimité s'étaient avérées infructueuses». *Ibid.*, 29.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>23</sup> «Le synode tire son autorité, non pas de l' institution qu'il représente, mais de la communion des Églises entre elles, par le biais de leurs évêques. L'Église est un corps de communion et de liberté, et non de contraintes juridiques». *Ibid.*, 34.

sin pasar por su Iglesia local (y su obispo):

«La razón de la importancia extrema de esta cuestión es que toda creación de relaciones directas entre los fieles y el sínodo implica automáticamente una fragmentación de la Iglesia local y un individualismo en la eclesiología. Si un fiel o un clérigo puede establecer una relación directa con la Iglesia en su conjunto, y no como una relación que pasa solamente a través de su Iglesia local y del obispo que la encarna, la Iglesia se convierte entonces en “la reunión de los creyentes en Cristo”, como, desgraciadamente, las “confesiones ortodoxas” posteriores la definieron; dicho de otro modo, como una reunión de personas, y no una comunión de comunidades y de Iglesias. En este caso, el sínodo no es más que un sustituto para un “obispo universal”, es decir, una institución que tiene la función de unir a los fieles en un cuerpo, de modo que se pueda hablar de una sola Iglesia y evitar finalmente el individualismo».<sup>24</sup>

La autoridad de los sínodos también varía y en algunos casos hasta puede ser impugnada. Hemos visto cómo en virtud del canon 19 del concilio de Antioquía puede declararse nula una ordenación episcopal que no cuente con el aval de todos los obispos de la provincia (a menos que se pruebe que una minoría estaba en contra por una disputa particular).<sup>25</sup> Además, las decisiones de un sínodo regional «en la medida que representan la comunión de las Iglesias de una circunscripción, tienen, en esa región, una autoridad que no pueden reclamar automáticamente en otras zonas geográficas».<sup>26</sup> Y con respecto a los concilios ecuménicos, si bien tienen una validez y una autoridad supremas, «tampoco estos sínodos pueden eludir a las Iglesias locales, y su validez y autoridad no están finalmente aprobadas sino hasta que se pronuncie el “Amén” del pueblo de Dios».<sup>27</sup>

Con respecto a la recepción en las Iglesias locales de las decisiones que los obispos toman en los sínodos,<sup>28</sup> Zizioulas subraya la necesidad de ese “Amén” posterior en el tiempo para reconocer al concilio celebrado como un acontecimiento carismático. Hay en su planteo, como hemos mencionado al hablar del episcopado, una concepción relacional del ministerio, ya que «en una comprensión “individualista” de la sucesión apostólica y del episcopado en general, no tiene sentido que la “recepción” sea una

<sup>24</sup> «La raison de l'importance extrême de cette question est que toute création de relations directes entre les fidèles et le synode impliquerait automatiquement une fragmentation de l'Église locale et un individualisme dans l'ecclésiologie. Si un fidèle ou un clerc peut nouer une relation directe avec l'Église dans son ensemble, et pas seulement une relation passant par son Église locale et l'évêque qui l'incarne, l'Église devient dès lors “l'ensemble des croyants en Christ”, comme, malheureusement, les “confessions Orthodoxes” ultérieures la définissent, autrement dit comme un ensemble de personnes, et non une communion de communautés et d'Églises. Le synode ne fait plus dans ce cas que se substituer à un “évêque universel”, c'est-à-dire à une institution ou à un fonctionnement unissant les fidèles en un seul corps, afin que l'on puisse parler d'une seule Église et éviter finalement l'individualisme». *Ibid.*

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 35.

<sup>26</sup> «Les synodes locaux, dans la mesure où ils représentent la communion des Églises d'une circonscription, ont, dans cette région, une autorité qu'ils ne peuvent revendiquer automatiquement dans d'autres zones géographiques». *Ibid.* Sin embargo, las decisiones tomadas por un sínodo de una determinada región pueden ser aceptadas por otra o incluso por toda la *oikoumene*. Es el caso, por ejemplo, del primer concilio de Constantinopla (381), que fue convocado entre las Iglesias de Oriente y que su alcance universal fue reconocido posteriormente en el concilio ecuménico de Calcedonia (451).

<sup>27</sup> Zizioulas señala la necesidad de enfatizar que la validez de las decisiones no proviene de un consenso democrático sino de Dios por intermedio de los obispos en la comunión de la Iglesia. Cf. *ibid.*, nota al pie 41.

<sup>28</sup> Cf. *supra* 3.2.1.

condición para la conciliaridad».<sup>29</sup> Pero además se trata de entender la conciliaridad como «la identidad de las comunidades expresada en términos carismáticos».<sup>30</sup> El obispo está al servicio de este reconocimiento mutuo entre las comunidades:

«La recepción no es asunto de individuos sino de comunidades que están en comunicación entre sí. Porque las Iglesias reciben el evangelio y los credos como comunidades, necesitamos un ministerio particular que exprese y confirme la unidad de la comunidad. El ministerio del episcopado es función del obispo. Cada obispo asegura que lo que su Iglesia recibe es fiel a todas las anteriores comunidades, remontando hasta las primeras comunidades apostólicas, y que lo que esa Iglesia recibe está en comunión con las demás Iglesias en el mundo, todo lo cual se consigue a través de las reuniones conciliares y las decisiones. Así, la supervisión de un obispo es esencial para la recepción. En el Espíritu Santo todo sucede como un evento de comunión. Cada decisión tomada por un obispo o por los obispos en un concilio tiene que ser recibida por la comunidad. Por lo tanto, hay un elemento de reciprocidad: la comunidad no puede hacer nada sin el obispo, quien tiene que recibir el “Amén” de la comunidad en todo lo que hizo».<sup>31</sup>

Un sínodo de obispos es un acontecimiento del Espíritu que involucra a todas las Iglesias que intervienen, donde «la autoridad emerge finalmente de ese evento íntegro en el que el Espíritu se mueve a través de todos los miembros de la Iglesia».<sup>32</sup> Por eso, el reconocimiento de la validez de un concilio se da *a posteriori*, especialmente en las definiciones dogmáticas, ya que «es la Iglesia entera expresada a lo largo de todos sus concilios y a través de la adoración de todo el pueblo cristiano lo que nos da la verdad de Dios».<sup>33</sup> Con respecto a las verdades de fe formuladas en los concilios ecuménicos, el componente litúrgico no es menor: «Debe adquirir un carácter doxológico como parte de la adoración de la comunidad, particularmente en la Eucaristía, donde el “Amén” de la Iglesia hace verdad un evento de comunión entre Dios y la humanidad».<sup>34</sup> Hay una valoración del *sensus fidei* del pueblo de Dios que termina reconociendo la validez de las decisiones conciliares.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 255.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> «*Reception is not just about individuals, but about communities, being in communication with each other. Because the Churches receive the gospel and the creeds as communities, we need a particular ministry that expresses and confirms the unity of the community. This ministry of episcopate is the function of the bishop. Each bishop ensures that what his Church receives is faithful to all previous communities going back to the first apostolic communities, and that what that Church receives sustains it in communion with all other Churches worldwide, which is achieved through conciliar gatherings and decisions. Therefore, the oversight of a bishop is essential to reception. In the Holy Spirit everything takes place as an event of communion. Every decision taken by a bishop or by the bishops in council has to be received by the community. Therefore, there is an element of reciprocity: the community could do nothing without the bishop, who had to receive the “Amen” of the community in all he did*». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 163. Los casos de Éfeso (449) y de Ferrara-Florencia son ejemplos de concilios ecuménicos que fueron rechazados por las comunidades de las Iglesias locales.

<sup>32</sup> «*Authority emerges finally from that complete event in which Spirit moves through all members of the Church*». *Ibid.*, 160.

<sup>33</sup> «*It is the whole Church expressed over the long term, through all its councils and through the worship of the whole Christian people, which gives us the truth of God*». *Ibid.*

<sup>34</sup> «*It must acquire a doxological character as part of the community's worship, particularly its Eucharist, where the “Amen” of the Church makes Truth an event of communion with God and humanity*». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 54.

<sup>35</sup> La autoridad en la Iglesia recae, en última instancia, en el Pueblo de Dios, el cual no pueda existir aislado del “uno” que preside. Cf. Petros Vassiliadis, *Eschatological Ecclesiology...*, 8.

### 5.1.2. Los concilios ecuménicos en la visión de Zizioulas

Zizioulas no está de acuerdo en considerar a los concilio ecuménicos como una institución, mucho menos una de grado superior a la institución sinodal. Para hablar de institución hacen falta algunas condiciones previas de naturaleza estructural y algún grado de permanencia de la institución. En cuanto a los prerequisites formales, no parece posible hablar de ellos, considerando que hubo algunos que se convocaron como locales y luego se reconocieron como ecuménicos (por ejemplo, el primer concilio de Constantinopla), y otros que se convocaron como ecuménicos y no fueron reconocidos como tal (como el segundo concilio de Éfeso). Más allá de la importancia de la recepción de un concilio por la conciencia de la Iglesia, no parece existir unas condiciones previas especiales de naturaleza jurídica que regulen los concilios ecuménicos.<sup>36</sup> En cuanto a la permanencia, no hay previsión de algún tipo de regularidad para la celebración de concilios ecuménicos, como sí la hay para los regionales. Así, «cada vez que la Iglesia convoca un concilio ecuménico, se trata de un acto *ad hoc*, esto es, de un evento más que de una institución, y este evento en ningún caso puede ser *a priori* caracterizado como “concilio ecuménico”». <sup>37</sup> Concluye nuestro autor:

«En consecuencia, es erróneo representar el sistema sinodal como una pirámide, coronada por el concilio ecuménico. Bien entendido, cuando un sínodo de obispos es reconocido *a posteriori* como ecuménico, adquiere una autoridad suprema en la Iglesia. Pero esta autoridad no le pertenece a la institución del sínodo en sí, que, como hemos visto, podría no ser “ecuménico”, sino que depende de otros factores que no pueden ser planeados ni descriptos canónicamente».<sup>38</sup>

Sinteticemos, para finalizar, nuestro análisis de los sínodos como estructuras de comunión que custodian la diversidad de las Iglesias. Se tratan de asambleas de obispos que no están por encima de las Iglesias sino al servicio de la comunión de estas, respetando la plena catolicidad de cada una de ellas. Están regulados por distintos cánones, siendo el más relevante el Canon Apostólico 34.

Atienden asuntos que involucran a más de una Iglesia diocesana pero no tienen una autoridad propia sobre las Iglesias, salvo que los obispos correspondientes hayan intervenido en los mismos y consientan sus resoluciones. Sin embargo, eso no es condición suficiente ya que corresponde al pueblo de Dios en su totalidad la recepción final de las decisiones conciliares, reconociendo con su “Amén” que el sínodo en cuestión ha sido un acontecimiento carismático. Esto vale también para los concilios ecuménicos, los cuales pueden ser considerados como sínodos de obispos que *a posteriori* adquieren un reconocimiento y validez universal.

<sup>36</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 30-31.

<sup>37</sup> «À chaque fois que l'Église convoque un concile œcuménique, il s'agit d'un acte *ad hoc*, c'est-à-dire d'un événement plutôt que d'une institution, et cet événement ne peut, en aucun cas, être *a priori* caractérisé comme “concile œcuméniques”». *Ibid.*, 31.

<sup>38</sup> «Par conséquent, il est erroné de représenter le système synodal comme une pyramide, couronnée par le concile œcuménique. Bien entendu, lorsqu'un synode d'évêques est reconnu *a posteriori* comme œcuménique, il acquiert une autorité suprême dans l'Église. Mais cette autorité ne tient pas à l'institution du synode en soi, qui, comme nous l'avons vu, pourrait ne pas être “œcuméniques”, mais à d'autres facteurs qui ne peuvent être ni prévus ni décrits canoniquement». *Ibid.*

### 5.1.3. La praxis sinodal en la Iglesia de Constantinopla y ciertos desafíos que se presentan a la ortodoxia

Volviendo a los sínodos y su autoridad, y centrándonos a modo de ejemplo, en la práctica de algunas Iglesias ortodoxas, se debe reconocer que se dan casos en los que no todos los obispos involucrados participan de los sínodos, pero aun así reconocen la validez de las decisiones administrativas allí tomadas. Por ejemplo, en la Iglesia de Grecia, todos los obispos que administran diócesis son miembros del sínodo de la jerarquía, la autoridad suprema de la Iglesia. Sin embargo, como no siempre es practicable esta convocatoria, se puede designar un “sínodo pequeño” que mantiene informado al sínodo de la jerarquía.<sup>39</sup> Este sínodo de menor alcance permite que participen todos los obispos, rotando sucesivamente, y logra resolver las dificultades prácticas sin generar problemas eclesiológicos.<sup>40</sup>

Otro caso diferente es el de ciertos concilios de la antigüedad donde participaban representantes de los Patriarcados y no todos los obispos.<sup>41</sup> Al respecto, Zizioulas comenta que esta situación «implicó que las Iglesias representadas deberían estar de acuerdo con las decisiones de este sínodo y que estas personas deberían informar al sínodo de los problemas y la opinión de los obispos ausentes».<sup>42</sup>

En el Patriarcado Ecuménico existe también el llamado “sacrosanto sínodo” que, presidido por el Patriarca, constituye la autoridad administrativa suprema.<sup>43</sup> Este órgano colegial nació como un sínodo permanente o residente (*endymousa*) y «hay un acuerdo general hoy en día que el sínodo celebrado bajo el patriarca Nectario el 30 de septiembre de 394 es de hecho la primera sesión del sínodo permanente, del cual aún se conservan sus procedimientos».<sup>44</sup> Pierre Duprey ha explicado que:

«El sínodo permanente era diferente de los sínodos provinciales en cuanto que su esfera de influencia y su rol no estaba limitado a una provincia eclesiástica particular. Se agrupaba en torno al patriarca de Constantinopla, y era permanente en el sentido de que podía ser convocado en cualquier momento, según las circunstancias lo requiriesen: esto era así porque la Iglesia era consciente de existir ella misma en un permanente estado de sínodo, del mismo modo que los obispos eran conscientes de ser corresponsables por el bien común de la Iglesia. El equivalente occidental de esto fueron los sínodos de Roma».<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 40.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*

<sup>41</sup> Por ejemplo, en los antiguos concilios donde los representantes de la Iglesia de Roma participaban en nombre de todas las Iglesias en Occidente. Cf. *ibid.*, 41.

<sup>42</sup> «Dans le cas des anciens synodes, la participation à ces synodes, par des représentants d'une ou plusieurs Églises, supposait que les Églises représentées soient préalablement d'accord avec les décisions de ce synode et que ces personnes rendent compte au synode des problèmes et de l'avis des évêques absents». *Ibid.*, 40.

<sup>43</sup> “Estructura Administrativa del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.” <https://ortodoxia.com.ar/patriarcado/estructura-administrativa-del-patriarcado-ecumenico-de-constantinopla/>.

<sup>44</sup> «It is generally agreed nowadays that the synodical meeting held under Patriarch Nectarius on 30 September 394 is in fact the first session of the permanent synod, the proceedings of which are still preserved». Pierre Duprey, «The synodical structure», 160.

<sup>45</sup> «The permanent synod was different from the provincial synods in that its sphere of influence and its role were not limited to a particular ecclesiastical province. It was grouped around the patriarch of Constantinople, and was permanent in the sense that it could be convened at any moment, as circumstances required and this was because the Church was aware of itself as existing in a

La estructura administrativa del Patriarcado Ecuménico se ha ido transformando a lo largo de los siglos.<sup>46</sup> En la actualidad, a la cabeza se encuentra el Patriarca, arzobispo de Constantinopla, quien «dentro de su jurisdicción arquidiocesana ejerce su autoridad como cualquier otro obispo», pero «su función administrativa como Patriarca no se concibe fuera del vínculo y la institución sinodal».<sup>47</sup> De esta manera,

«el Patriarca es quien preside la institución colegiada llamada “sínodo” que representa la autoridad máxima administrativa del Patriarcado. De hecho, el sacrosanto sínodo en su versión ampliada de los obispos residentes (*endymousa*) elige al Patriarca de entre sus metropolitanos y lo inviste de su función espiritual, pastoral y administrativa sobre toda la jurisdicción del Patriarcado... El sínodo está compuesto por todos los metropolitanos del Patriarcado que rotan cada año de acuerdo a un complejo programa que tiene como parámetro de convocatoria el equilibrio de las regiones de donde provienen los metropolitanos. En el seno del sacrosanto sínodo se forman diversas comisiones sinodales que atienden y siguen el desarrollo de variadas facetas de la vida y administración de la Iglesia. Estas comisiones tienen directa y natural referencia al sacrosanto sínodo y al Patriarca como su cabeza».<sup>48</sup>

Merece una mención el recientemente celebrado Santo y Gran Concilio de Creta, que tuvo lugar en junio de 2016.<sup>49</sup> El mismo aspiraba a ser un concilio “pan-ortodoxo” pero lamentablemente cuatro de las Iglesias principales estuvieron ausentes, entre ellas la Iglesia rusa. Además, el procedimiento que adoptó el Concilio de Creta fue diferente al de los primeros concilios ecuménicos. En lugar de participar todos los obispos se optó por invitar una delegación de 24 obispos de cada Patriarcado e Iglesia autocéfala. Y las resoluciones del Concilio sólo iban a ser promulgadas si contaban con la aprobación de la mayoría de todas las delegaciones. De todos modos, no podemos dejar de señalar la trascendencia de este, ya que permitió volver a expresar el espíritu sinodal de la Ortodoxia.<sup>50</sup>

Pasemos ahora a analizar el indispensable ministerio del obispo primado dentro de sistema sinodal.

## 5.2 El primado como ministerio de comunión que custodia la unidad de la Iglesia

### 5.2.1. El primado en la ecclesiológica de Zizioulas

Ya hemos mencionado que el ministerio del primado surge de la misma teología de comunión de Zizioulas como un elemento esencial de la vida de la Iglesia: «La idea

---

*permanent state of synod, in the same way that the bishops were conscious of being jointly responsible for the common good of the Church. The western equivalent of this was to be the Roman synods.*  
*Ibid.*

<sup>46</sup> Cf. “Estructura Administrativa del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.” <https://ortodoxia.com.ar/patriarcado/estructura-administrativa-del-patriarcado-ecumenico-de-constantinopla/>.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Los documentos oficiales del Concilio de Creta junto con mensajes y otros materiales pueden encontrarse en: “Home” Holy and Great Council, acceso el 22 de julio de 2023, <https://www.holycouncil.org/>. Para una descripción sintética acerca de la preparación y realización de este, como también de sus perspectivas a futuro, ver: Kallistos Ware, «Catholic-Orthodox Relations. Following the Holy and Great Council in Crete (2016)», *Centro Pro Unione Semi-Annual Bulletin* 93 (2018): 20-27.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 25.

del “uno” y los “muchos” que atraviesa enteramente la teología de la Iglesia, incluyendo la de la Santa Trinidad, la cristología y la Eucaristía, hace del primado un asunto no simplemente administrativo sino teológico». <sup>51</sup>

El primado del obispo dentro de la Iglesia local, como hemos visto, nació a partir del lugar que ocupaba dentro de la *synaxis* eucarística. Su posición dentro de la Eucaristía lo llevó a representar a su Iglesia en los sínodos, como ya hemos señalado anteriormente. <sup>52</sup>

La legítima diversidad al interior de la Iglesia local encuentra su contrapeso en el ministerio del obispo que salvaguarda la unidad de esta. Zizioulas plantea un equilibrio entre ambos elementos que se necesitan mutuamente:

«Ningún miembro de la Iglesia, cualquiera sea su posición en ella, puede decirle a otro miembro “no te necesito” (1 Co 12). Existe una absoluta interdependencia entre todos los miembros de la comunidad, lo que significa que en la Iglesia hay diversidad junto a la unidad y unicidad. Cada miembro de la comunidad es indispensable, aportando sus dones al único cuerpo. Todos los miembros son necesarios, pero no todos son lo mismo; todos son necesarios precisamente porque son diferentes... La condición más importante relacionada a la diversidad es que no debe destruir la unidad. La Iglesia local debe ser estructurada de tal manera que la unidad no destruya la diversidad ni la diversidad destruya la unidad... Aquí se hace evidente la importancia del ministerio de la *episkopé*, y su correcta comprensión a la luz de la comunión es crucial. Toda diversidad en la comunidad debe pasar de algún modo a través de un ministerio de la unidad; si no, se corre el riesgo de ir contra la unidad». <sup>53</sup>

Esta relacionalidad entre el “uno” y los “muchos”, que se registra a nivel de las Iglesias locales, también se aplica a nivel regional con la organización de las metrópolis y, más tarde, de los Patriarcados. Estos desarrollos fueron cercanos al del sistema conciliar, que se encuentra plenamente instalado para el siglo IV, como atestigua el canon 5 del primer concilio de Nicea. El metropolitano encontraba el marco general de su ser y accionar en la Iglesia en el canon 34 de los llamados Cánones Apostólicos, como el *protos* del sínodo de los obispos de su región. <sup>54</sup> Así, «el primado se convirtió en una parte esencial del sistema conciliar y el concilio, en el marco necesario para su ejercicio; en la eclesiología ortodoxa, no existe algo así como un primado sin un concilio, ni un concilio sin un primado». <sup>55</sup> Este desarrollo, lejos de introducir una organización

<sup>51</sup> «The “one – and – the many” idea which runs through the entire dogmatic theology of the Church, including the doctrine of the Holy Trinity, Christology and the Eucharist, makes primacy a theological and not simply an administrative matter». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 29.

<sup>52</sup> Cf. *supra* 3.1.2; Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 452.

<sup>53</sup> «No member of the Church, whatever his or her position in it, can say to another member, “I need you not” (1 Cor 12). There is absolute interdependence among all members of the community—which means that, simultaneously with unity and oneness, there is in the Church diversity. Each member of the community is indispensable, carrying his or her gifts to the one body. All members are needed but not all are the same; they are needed precisely because they are different... The most important condition attached to diversity is that it should not destroy unity. The local Church must be structured in such a way that unity does not destroy diversity, and diversity does not destroy unity... Here the importance of the ministry of *episkopé* becomes evident, and its proper understanding in the light of communion is crucial. All diversity in the community must somehow pass through a ministry of unity, otherwise it risks running against unity». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 9-10.

<sup>54</sup> Cf. *supra* 4.3.

<sup>55</sup> «Primacy thus became an essential part of the conciliar system, and the council the necessary framework for its exercise. In Orthodox ecclesiology, there can be no such thing as primacy without a council, nor, conversely, can there be a council without a primate». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

piramidal en la Iglesia, facilita la comunión de las Iglesias locales a través de sus obispos, quienes están en comunión entre sí y con el *protos* de su región, el primado, según las directivas del Canon Apostólico 34.<sup>56</sup> Estos mismos principios se usaron para trasladar a los Patriarcados e Iglesias autocéfalas el concepto de primado en conexión con un marco conciliar.<sup>57</sup>

«El lugar y la presencia del *protos* son de tal importancia en la institución sinodal que el canon 34 prevé expresamente que los otros obispos son incapaces de actuar, en el sínodo, sin el *protos*». <sup>58</sup> En cuanto a sus funciones, le corresponde al *protos* convocar y presidir el sínodo, convocatoria que contaría con la aprobación de los demás obispos de la región, ya que no puede ejercer el poder sin consultar primero a sus hermanos en el episcopado.<sup>59</sup> Zizioulas señala que «aquí es precisamente donde reside el carácter eclesiológico de la función del *protos*: expresar, por su persona, la comunión de las Iglesias». <sup>60</sup>

Salvaguardar la unidad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la catolicidad de las Iglesias tiene que ver, según Zizioulas, con una apropiada síntesis entre cristología y pneumatología. Nuestro autor introduce el concepto de *Spirituoque* a propósito del conocido *Filioque* para referirse a los excesivos acentos de la pneumatología o la cristología, respectivamente, y sus consecuencias eclesiológicas:

«El Espíritu Santo particulariza el único Cuerpo de Cristo al hacer a cada Iglesia local una Iglesia completa y católica. Cada vez que la pneumatología es débil o dependiente en relación a la cristología (una especie de “Filioquismo” en eclesiología), está destinado a que haya una sumisión de la Iglesia local a la estructura de la Iglesia universal. La “*koinonia* del Espíritu Santo” sufre en este caso. De la misma manera, si la Iglesia local no está relacionada a la única Iglesia de Dios en el mundo, esto es un signo de la sumisión de la cristología a la pneumatología (una especie de “Spirituquismo” en teología trinitaria, así como en eclesiología). Si le damos igual importancia a la cristología y a la pneumatología, estamos obligados a atribuir plena catolicidad a cada Iglesia local (el *totus Christus*) y al mismo tiempo buscar caminos para salvaguardar la unicidad de la Iglesia a nivel universal. ¿Cómo lograr eso? La respuesta a esta pregunta se halla en la correcta comprensión de dos cosas: el sistema sinodal y el ministerio del primado». <sup>61</sup>

<sup>56</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 29-30.

<sup>57</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

<sup>58</sup> «*La place et la présence du protos sont d'une telle importance dans l'institution synodale que le 34 canon apostolique prévoit expressément que les autres évêques soient dans l'impossibilité d'agir, au synode, sans le protos*». Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 42.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, 43.

<sup>60</sup> «*C'est précisément en cela que réside le caractère ecclésiologique de la fonction du protos: il exprime, par sa personne, la communion des Églises*». *Ibid.* La función del *protos* de expresar a través de su persona la comunión de las Iglesias hace que Zizioulas descarte por inaceptable la posibilidad de copresidencia de un sínodo. Cf. nota 44 de este capítulo.

<sup>61</sup> «*The Holy Spirit particularises the one body of Christ by making each local Church a full and “catholic” Church. Whenever Pneumatology is weak or dependent in relation to Christology (a sort of “Filioquism” in ecclesiology), there is bound to be a submission of the local Church to a universal Church structure. The “koinonia of the Holy Spirit” suffers in this case. Equally, if the local Church is not related to the one Church of God in the world, this is a sign of submission of Christology to Pneumatology (a sort of “Spirituquism” in Triadology as well as in ecclesiology). If we attach to Christology and Pneumatology an equal importance, we are bound to attribute full catholicity to each local Church (the totus Christus) and at the same time seek ways of safeguarding the oneness of the Church on the universal level. How can this be done? The answer to this question is to be found in the right understanding of two things: the synodal system and the ministry of primacy*». Ioannis D.

A la hora de hablar de la unidad de la Iglesia a nivel universal, salvaguardando la catolicidad de todas las Iglesias locales, se plantea la necesidad de un primado universal. Zizioulas es consciente del rechazo que esto ha provocado en buena parte de la Ortodoxia, pero no deja de señalar la deficiencia que acarrearán esos planteos:

«Mayormente bajo la influencia de las polémicas contra los reclamos del Papa, tal como se desarrollaron especialmente durante el segundo milenio, muchos teólogos ortodoxos tendieron a arrepentirse por completo del primado universal, reemplazándolo con la autoridad del concilio ecuménico. La dificultad con esta postura es que los concilios ecuménicos no son instituciones permanentes sino eventos, y no pueden ser equivalentes al primado ejercido en los niveles local y regional».<sup>62</sup>

### 5.2.2. La consideración de un primado en la teología ortodoxa contemporánea

En su ponencia en el simposio organizado por el entonces Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, convocado por su presidente el cardenal Walter Kasper en 2003 acerca del ministerio petrino,<sup>63</sup> Zizioulas clasifica en dos grandes grupos las posturas ortodoxas frente a este tema, según se considere a los primados como pertenecientes al *bene esse* de la Iglesia o más bien a su naturaleza misma.

En el primer grupo se encuentran I. Karmiris, A. Alivisatos, K. Mouratides, C. Papadopoulos y otros, que sostienen que los primados en la Iglesia son asuntos de derecho humano, no divino y, por lo tanto, la Iglesia podría existir sin primados, pero no sin obispos o sínodos. La actual estructura de primados en la Ortodoxia se debe a factores humanos y contingentes.<sup>64</sup> En estas posturas el primado es solamente de honor, excluyendo la posibilidad de que el obispo primado ejercite una jurisdicción por encima del resto de los obispos. La expresión “simplemente de honor”, sin embargo, tomada en su literalidad es ambigua, ya que el primado, de acuerdo con el canon 34 de los Cánones Apostólicos, ejerce un poder real (es el que convoca al sínodo de su región y es aquel en cuya ausencia el sínodo no puede funcionar).<sup>65</sup>

El otro aspecto que subraya esta postura es la igualdad entre todos los obispos, desde el Papa y los Patriarcas, hasta el último de los obispos. Zizioulas reconoce aquí un punto de acuerdo parcial entre católicos y ortodoxos, utilizando para su análisis las categorías de la escolástica:

“Este es un principio fundamental tanto para católicos como para ortodoxos, aunque con una diferencia fundamental entre ellos, a saber, que los católicos aplicarían esta igualdad sólo a nivel de la gracia sacramental, lo cual no implica automáticamente el ejercicio de jurisdicción (la

---

Zizioulas, «The Church as Communion», 10.

<sup>62</sup> «Largely under the influence of polemics against the papal claims as they developed especially in the second millennium many Orthodox theologians tended to regret universal primacy altogether, replacing it with the authority of the ecumenical council. The difficulty with this position is that ecumenical councils are not permanent institutions but events, and they cannot be equivalent of the primacy exercised on the local or the regional level». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 31.

<sup>63</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Recent discussions on Primacy in orthodox theology» en *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in dialogue*, ed. Walter Kasper (New York: Newman Press, 2006), 249-264.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, 251-252.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, 252.

*missio canonica*), mientras que los ortodoxos no harían tal distinción”.<sup>66</sup>

Toda esta postura descansa en una distinción tajante entre el dogma y el orden canónico. El primero es de *jure divino* y a él pertenecen el episcopado y la estructura sinodal de la Iglesia; el segundo es de *jure humano* y a él pertenecería el primado.<sup>67</sup> Zizioulas argumenta que «la principal debilidad de esta posición radica en que descuida el simple y obvio hecho de que la sinodalidad no puede existir sin el primado. Nunca ha habido y nunca puede haber un sínodo o un concilio sin un *protos*». <sup>68</sup> Si la sinodalidad es de *jure divino*, entonces también el primado lo es.<sup>69</sup>

La segunda corriente, que considera al primado como perteneciente a la naturaleza misma de la Iglesia, puede remitirse, como inicio manifiesto, a la eclesiología eucarística del teólogo ruso Nikolai Afanasiev (1893-1966), que generó un giro en el debate eclesiológico de la época, y se vio plasmado tanto en la eclesiología del Vaticano II como en varios autores ortodoxos. Este autor, que ciertamente ejerció su influjo en Zizioulas, tiene una visión más benévola acerca del primado de Roma.

Sin embargo, al afirmar el axioma «donde está la Eucaristía, allí está la Iglesia» su eclesiología conduce a un aislamiento que hace de las Iglesias locales autosuficientes e independientes en relación con las demás Iglesias. Estas posturas, junto a cierto nacionalismo, lleva a que ciertas Iglesias autocéfalas no vean la necesidad de una unidad ortodoxa a nivel universal.<sup>70</sup>

También dentro del grupo de teólogos afines a la necesidad del primado universal en la Iglesia, Schmemmann anima a los ortodoxos a dejar atrás el prejuicio anti-romano.<sup>71</sup> Sostiene que el primado pertenece al *esse* de la Iglesia: «El primado es la expresión necesaria de la unidad en la fe y la vida de todas las Iglesias locales, de su viva y eficiente *koinonia*». <sup>72</sup> En la misma dirección, Meyendorff expresa que «la función de ese obispo [primado universal] es servir a la unidad en escala global, así como la función del primado regional es la de ser un agente de unidad en la escala regional». <sup>73</sup>

---

<sup>66</sup> «This is a fundamental principle for both Roman Catholic and Orthodox, however with a fundamental difference between them, namely that the Roman Catholics would apply this equality only to the level of sacramental grace which does not involve automatically the exercise of jurisdiction (the *missio canonica*), while the Orthodox would make no such distinction». *Ibid.*, 253. En la práctica se empezó a ordenar obispos titulares en las Iglesias ortodoxas. Zizioulas ve en este hecho una contradicción que debilita el argumento ortodoxo contra el primado papal. Cf. *ibid.*

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, 254.

<sup>68</sup> «The main weakness of this position lies in that it seems to overlook the simple and obvious fact that synodality cannot exist without primacy. There has never been and there can never be a synod or a council without a *protos*». *Ibid.*, 255.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, 257.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, 258.

<sup>72</sup> «Primacy is the necessary expression of the unity in faith and life of all local Churches, of their living and efficient *koinonia*». *Ibid.*

<sup>73</sup> «The function of the one Bishop is to serve that unity on the world scale, just as the function of a regional primate is to be agent of unity on a regional scale». *Ibid.*, 259.

### 5.2.3. La justificación del primado por parte de Zizioulas

En el contexto que acabamos de describir, Zizioulas no sólo argumenta a favor del primado universal, sino que lo justifica teológicamente desde su eclesiología de comunión:

«La Iglesia no cesa de ser un evento de comunión cuando alcanza el nivel universal. La Iglesia como comunión de Iglesias locales necesita de la sinodalidad también a nivel universal, y si necesita de la sinodalidad también necesita del primado, porque no existe sinodalidad sin primado. Así, aún si reconociéramos al concilio ecuménico como la autoridad más alta en la Iglesia, como hace la mayoría de estos modernos teólogos ortodoxos, no por eso el primado está excluido en el nivel universal ya que un concilio ecuménico, como todas las instituciones sinodales, es inconcebible sin un *primus*. Se vería, de esa manera, que la posición que tomaron Meyendorff, Schmemmann y otros a favor del primado a nivel universal es más sólida teológicamente: si la Iglesia es una como comunión de Iglesias locales, no sólo local ni regionalmente sino también en el mundo entero, ella necesita expresar su unicidad con la sinodalidad, y en ese caso el primado como parte de la sinodalidad se vuelve necesario también a este nivel».<sup>74</sup>

Para nuestro autor, la única justificación válida del primado universal es la teológica, ya que ni por la vía de la exégesis bíblica ni por la historia se llega a resultados satisfactorios.<sup>75</sup> También desde una perspectiva ecuménica, la necesidad de un primado universal para una Iglesia unida sólo se justifica desde un acercamiento teológico al tema:

«A pesar de que el lugar destacado de Pedro entre los Doce es reconocido más y más también por los ortodoxos, la importancia particular que le atribuyen los católicos romanos es fuertemente disputada por ellos. Si esperamos a que los biblistas lleguen a un acuerdo en este tema, tal vez tengamos que posponer la unidad de la Iglesia por otro milenio, o quizás infinitamente».<sup>76</sup>

«El estudio de la historia nos ofrece su ayuda desde la perspectiva ecuménica en el presente solamente de dos formas, que ambas resultan ser poco realistas. La primera es que los católicos y los ortodoxos regresen a la situación del primer milenio. Esto es poco realista principalmente porque la Iglesia católica romana no estaría preparada para eliminar su segundo milenio de la historia en vistas a unirse con los ortodoxos. La otra forma es considerar las diferencias entre los ortodoxos y los católicos en el tema del primado como dos tradiciones paralelas o complementarias que pueden existir simultáneamente. Esto también demostraría ser poco

<sup>74</sup> «*The Church does not cease to be an event of communion when it reaches the universal level. The Church as communion of local Churches needs synodality also at the universal level, and if she needs synodality she also needs primacy, because there is no synodality without primacy. Thus, even if we recognize the ecumenical council as the highest authority in the Church, as most of these modern Orthodox theologians do, primacy is not excluded thereby at the universal level, because the ecumenical council, like all synodical institutions, is inconceivable without a primus. It would be seen, therefore, that the position taken by Meyendorff, Schmemmann and others in favor of primacy at the universal level would be more sound theologically: if the Church is one as a communion of local Churches not only locally and regionally but also in the whole world she needs to express this oneness with synodality, and if so primacy as part of synodality becomes necessary also at this level*». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 31.

<sup>75</sup> Zizioulas señala la dificultad de establecer la conexión entre el ministerio de san Pedro y el del obispo de Roma a partir de fundamentos bíblicos. Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 117.

<sup>76</sup> «*Although Peter's leading position among the Twelve is recognised more and more also by the Orthodox, the particular importance attached to him by the Roman Catholics is strongly disputed by them. If we wait until Biblical scholars come to an agreement on this issue, we may have to postpone the unity of the Church for another millennium, if not infinitely*». Ioannis D. Zizioulas, «Recent discussions», 262.

realista, ya que significaría de hecho que el Papa tuviera que renunciar en la práctica a su reclamo de jurisdicción universal limitándose sólo al Occidente (o a su propio rebaño)». <sup>77</sup>

El acercamiento teológico es el que tiene mejores perspectivas y es el que, como veremos más adelante, ha sido asumido en el diálogo oficial católico-ortodoxo, desarrollando las preguntas acerca de la naturaleza de la Iglesia dentro del contexto amplio de la doctrina acerca de Dios, Cristo y el Espíritu Santo:

«Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu Santo, su naturaleza no puede más que depender de la cristología condicionada fundamentalmente por la pneumatología. Si, finalmente, la Iglesia se revela plenamente en el sacramento de la Eucaristía, no podemos hacernos una idea de su estructura y ministerios sin tener en consideración la estructura de la Eucaristía en sí misma. Todas estas consideraciones son presupuestos fundamentales en un acercamiento teológico a la cuestión acerca del primado». <sup>78</sup>

A la hora de considerar al primado universal desde un punto de vista teológico, Zizioulas no se detiene en justificar que tal ministerio lo ejercería el obispo de Roma. En este sentido, participa del sentir de la Iglesia en la antigüedad que, en palabras de Ignacio de Antioquía, consideraba a la Iglesia de Roma como aquella que «preside en la caridad». <sup>79</sup> Esta consideración es aceptada hoy en día también en el ámbito del diálogo oficial católico-ortodoxo. <sup>80</sup>

En cambio, Zizioulas sí desarrolla desde su acercamiento teológico las condiciones en que un primado universal debiera ser ejercido para que fuese aceptable por la Ortodoxia. «El primado del obispo de Roma debe ser justificado teológicamente, o directamente ignorado». <sup>81</sup> El autor ve dos posibilidades para una apreciación positiva

<sup>77</sup> «Thus the study of history offers to help us in the present ecumenically, only in two ways -both of them unrealistic. One is for Roman Catholics and Orthodox to return to the situation of the first millennium. This is unrealistic mainly because the Roman Catholic Church would not be prepared to eliminate her second millennium from history in order to unite with the Orthodox. The other way is to regard the differences between the Orthodox and the Roman Catholics on the subject of primacy as two parallel or complementary traditions that can exist side by side. This would also prove to be unrealistic, since it would in fact mean that the Pope would have to renounce in practice his claim of universal jurisdiction limiting it only to the West (or to his own flock)». *Ibid.*, 263.

<sup>78</sup> «If she is the “body of Christ” and the “Temple of the Spirit”, her nature cannot but depend on a Christology conditioned fundamentally by Pneumatology. If, finally, the Church is revealed in its fullness in the sacrament of the Holy Eucharist, we cannot form our view of her structure and ministries without taking into consideration the structure of the Eucharist itself. All these considerations are fundamental presuppositions in a theological approach to the question of primacy». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 118.

<sup>79</sup> Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Romanos» en *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López (Madrid: Ciudad Nueva, 2000), prólogo. El rol preeminente de la Iglesia de Roma también lo resalta Ireneo cuando afirma que «es necesario que cualquier Iglesia esté en armonía con esta Iglesia, cuya fundación es la más garantizada –me refiero a todos los fieles de cualquier lugar–, porque en ella todos los que se encuentran en todas partes han conservado la Tradición apostólica». Ireneo de Lyon, *Contra las herejías III* (Madrid: Ciudad Nueva, 2022), 3, 2. A nivel de los concilios ecuménicos, la primacía de Roma por sobre las demás sedes se plasmó en el canon 3 del primer concilio de Constantinopla. Cf. Xenia Sergejew, tr., *Reglas de los Concilios Ecuménicos*, 9.

<sup>80</sup> Cf. Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church: ecclesial communion, conciliarity and authority*, acceso 16 de noviembre de 2021 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>, 41 (en adelante, RAVENNA).

<sup>81</sup> «The primacy of the Bishop of Rome has to be theologically justified or else be ignored altogether».

del primado papal. La primera es la del primado del obispo de Roma en el sentido bizantino tradicional de la Pentarquía. Así, el Papa sería el *primus* para el Occidente, pero no tendría primacía en el resto del orbe. En el Oriente el primado seguiría siendo ejercido por la sede de Constantinopla. Los problemas de este planteo serían las nuevas regiones del mundo cristiano que no existían en la época de la pentarquía (¿a dónde pertenecerían en términos de primado?) y la justificación teológica de esta división de primacías o de la pentarquía en general.<sup>82</sup> «Aunque la limitación de la primacía romana al Occidente sería una solución fácilmente aceptable para los ortodoxos, esta tendría sus flaquezas».<sup>83</sup>

La segunda posibilidad es entender al primado de Roma como un primado universal, pero “fundamentalmente calificado” desde la teología. Para que sea aceptable y teológicamente justificado, el primado universal no debería ser de jurisdicción, ya que eso implicaría «interferir en los asuntos internos de una Iglesia local, destruyendo o negando su catolicidad e integridad eclesial».<sup>84</sup>

Además, tal primado «no debería ser prerrogativa de un individuo sino de una Iglesia local» ya que «hablando de primado del Papa queremos decir el primado de una sede, esto es, la Iglesia de Roma».<sup>85</sup> Desde una eclesiología de comunión se habla de comunión de Iglesias y los sínodos reúnen a los obispos, no como individuos sino como cabezas de sus respectivas Iglesias.<sup>86</sup> Como vimos al hablar de la colegialidad episcopal,<sup>87</sup> los obispos no son miembros de una estructura (el colegio episcopal) que está por encima de las Iglesias locales sino que cada obispo «es parte integral de su propia Iglesia local» y, por lo tanto, «también el obispo de Roma debe serlo, si quiere ejercer un primado».<sup>88</sup>

Por último, el ejercicio del primado universal debería darse en un contexto sinodal, siguiendo lo que establece el canon 34 de los Cánones Apostólicos. Esto significa que «los otros obispos de la Iglesia darían su consentimiento a este primado y participarían equitativamente de las decisiones sinodales, ya sea directa o

Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 123.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*

<sup>83</sup> «*Although the limitation of the Roman primacy to the West would be a solution easily acceptable to the Orthodox, this solution would have its weaknesses*». *Ibid.*, 124. Ver el artículo de Dimitrios Keramidias donde se pregunta acerca de la posibilidad de un primado del Papa en el seno de la comunión católica según las necesidades de la eclesiología católica del segundo milenio, respetando las necesidades eclesiológicas del oriente cristiano, al modo en que esto sucedía durante el primer milenio. Cf. Dimitrios Keramidias, «*Ut unum sint* y el desafío de las primacías compartidas» en *Ut unum sint. El camino irreversible de la Iglesia*, eds. Andrés Valencia y Hyacinthe Destivelle (Valencia: SIFTEL, Facultad de Teología San Vicente Ferrer – UCV, 2023), 367-382 (especialmente 378-379).

<sup>84</sup> «*The exercise of jurisdiction means interference with the affairs of a local church and this means the destruction or negation of its catholicity and ecclesial integrity*». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 124. Demás está decir que este punto es de especial importancia para los ortodoxos. Cf. Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 145.

<sup>85</sup> «*The primacy should not be the prerogative of an individual but of a local church. This means that in speaking of the primacy of the pope we mean the primacy of a see, i.e., the Church of Rome*». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 124.

<sup>86</sup> Cf. *supra* 5.1.1.

<sup>87</sup> Cf. *supra* 4.2.

<sup>88</sup> «*They are an integral part of its own local church. So must be also the bishop of Rome, if he is to exercise a primacy*». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 124.

indirectamente a través de sus cabezas regionales (metropolitanas, Patriarcas, etc.)». <sup>89</sup> De ese modo:

«El obispo de Roma estaría cooperando en los asuntos que atañen a la Iglesia en su totalidad junto con los Patriarcas existentes y las otras cabezas de las Iglesias autocéfalas. Su primado se ejercería en comunión, no aislado o directamente sobre la Iglesia entera. Sería el presidente de las cabezas de las Iglesias y el vocero de la Iglesia entera para anunciar las decisiones tomadas como resultado del consenso». <sup>90</sup>

La eclesiología de comunión de Zizioulas justifica teológicamente la existencia del primado universal de Roma y plantea las condiciones concretas para que su ejercicio sea aceptable desde un punto de vista ortodoxo. «Un *primus* universal que ejerciera su primado de este modo no sólo es útil a la Iglesia sino eclesiológicamente necesario en una Iglesia unificada». <sup>91</sup>

#### 5.2.4 Distancia con la comprensión católica actual del ministerio petrino

Demás está decir que estos planteos, si bien son alentadores desde un punto de vista ecuménico, quedan lejos de la comprensión que la Iglesia católica tiene del ministerio petrino. En efecto, luego del cisma entre Roma y Constantinopla, la eclesiología occidental fue desarrollando durante todo el segundo milenio un proceso de creciente concentración de poder en la figura del Romano Pontífice. <sup>92</sup> Como resultado de este, hacia fines del siglo XIX el Concilio Vaticano I afirma la primacía de la autoridad del Papa por sobre toda la Iglesia, tanto fieles como pastores. La enseñanza del Concilio Vaticano II completará estos planteos relacionando al Papa con el Colegio de los obispos, pero sin dejar de afirmar que «el Romano Pontífice tiene sobre la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena,

<sup>89</sup> «For this primacy to be theologically justified it must be expressed in a synodical context so that the other bishops of the Church either directly or indirectly through their regional heads (metropolitans, patriarchs etc.) will consent to this primacy and participate equally in the synodical decisions». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 32.

<sup>90</sup> «The Bishop of Rome will be in cooperation on all matters pertaining to the Church as a whole with the existing patriarchs and other heads of autocephalous churches. His primacy would be exercised in communion, not in isolation or directly over the entire Church. He would be the President of all heads of churches and the spokesman of the entire Church once the decisions announced are the result of consensus». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 125.

<sup>91</sup> «A universal primus exercising his primacy in such a way is not only “useful” to the Church but an ecclesiological necessity in a unified Church». *Ibid.*

<sup>92</sup> Siguiendo la síntesis acerca del desarrollo histórico de la praxis sinodal de la Iglesia que ofrece el documento de la Comisión Teológica Internacional *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, mencionamos los principales hitos en este proceso de afirmación de la autoridad primacial del Papa: la reforma gregoriana, en un contexto de disputa con el Emperador Enrique IV, afirma la autoridad suprema del Papa por sobre toda la cristiandad; en paralelo, los sínodos dejan de ser de carácter exclusivamente eclesial para empezar a ser participados por autoridades civiles, teólogos y canonistas, convirtiéndose en expresiones de la *christianitas* medieval; con la reforma protestante y su crítica a la autoridad eclesiástica se instala una actitud apologética donde los pastores tienen al Papa como vértice de la *Ecclesia docens*; llegando finalmente a la formulación del primado y la infalibilidad papal del Concilio Vaticano I. Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape Libros, 2018), 31-37 (se citan los párrafos y, en adelante, como SVMI). Ver también un desarrollo más detallado en: José Carlos Caamaño, «Los obispos y el obispo de Roma», *Teología* 112 (2013): 55-71.

suprema y universal potestad, que puede siempre ejercer libremente».<sup>93</sup> Mi impresión personal es que la distancia entre esta enseñanza conciliar con los planteos de Zizioulas no puede ser mayor. En efecto, nuestro autor no concibe una autoridad que esté por encima del obispo dentro del territorio de su diócesis.<sup>94</sup>

Más aún, las prerrogativas del Papa, tal como hoy se definen, tampoco coinciden con las del hipotético *protos* universal que nuestro autor propone inspirado en el Canon Apostólico 34 y que consideraría aceptables. El obispo de Roma se relaciona con los demás obispos como Cabeza del Cuerpo episcopal, «quedando totalmente a salvo el poder primacial de este sobre todos, tanto pastores como fieles».<sup>95</sup> Si el Papa no quisiera hacer nada sin el consentimiento de los demás obispos, como sugiere Zizioulas inspirándose en una extrapolación “universal” del Canon Apostólico 34, eso ya dependería de una determinación pastoral-administrativa suya.<sup>96</sup> Estaríamos hablando a nivel del *bene esse* de la Iglesia.

- o -

En síntesis, así como la diversidad de carismas y ministerios al interior de las Iglesias locales encuentran un equilibrio adecuado en el obispo y su ministerio de unidad, también a nivel regional y universal se hace necesario el ministerio de un *protos* al servicio de la unidad de las Iglesias. Tanto en las metrópolis como los Patriarcados y las Iglesias autocéfalas, el sistema del sínodo de los obispos presidido por el primado garantiza el correcto equilibrio entre unidad y diversidad en la Iglesia a niveles supra-diocesanos. El Canon Apostólico 34 indica que los primados nunca son simplemente de honor ya que son ellos quienes convocan los sínodos y además su presencia es condición necesaria para sesionar (los restantes obispos no pueden hacer nada en su ausencia). La eclesiología de comunión de Zizioulas admite y justifica la necesidad de un primado universal, ya que «la Iglesia como comunión de Iglesias locales necesita de la sinodalidad también a nivel universal, y si necesita de la sinodalidad también necesita del primado, porque no existe sinodalidad sin primado».<sup>97</sup> Pero desde su acercamiento

<sup>93</sup> LG 22.

<sup>94</sup> Cf. *supra* 5.1.1.

<sup>95</sup> LG 22.

<sup>96</sup> Cf. CIC can. 333 §2. Con *Episcopalis communio*, la vigente normativa acerca del Sínodo de los obispos, Francisco confía en que «precisamente animando una “conversión del papado... que vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización”, la actividad del Sínodo de los obispos podrá a su manera contribuir al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, según la voluntad del Señor (cf. Jn 17,21). Así de esta manera, ayudará a la Iglesia católica, según el deseo formulado hace años por Juan Pablo II, a “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”». Francisco, *Episcopalis communio*, acceso 08 de octubre de 2024 [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco-costituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco-costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html) 10. Pero el carácter consultivo del mismo no puede ser soslayado, y su ocasional potestad deliberativa sólo se da por otorgamiento del Romano Pontífice (cf. CIC can 343). Ver también: Alphonse Borras, «La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*», *Teologia* 135 (2021): 93-111.

<sup>97</sup> «*The Church as communion of local Churches needs synodality also at the universal level, and if she*

teológico al tema, señala las condiciones para que un primado universal sea aceptable. Sobra decir que el papado, así como se ejerce en la actualidad, todavía no reúne dichas condiciones.

Antes de empezar a indagar acerca de una posible “recepción” de estos elementos de la teología de la sinodalidad y el primado en ámbito católico, nos parece oportuno hacer un intento de síntesis de los mismos.

## Capítulo 6

### Intentando una relectura sintética y algunas posibles aperturas que ofrece el aporte de Zizioulas

#### 6.1. El esbozo de una síntesis del pensamiento eclesiológico de Zizioulas

Zizioulas no ha ofrecido una sistematización de su pensamiento. Sin embargo, como hemos hecho notar en los capítulos precedentes, hay una idea que atraviesa todo su pensamiento: la relación entre el “uno” y los “muchos”. A veces esta relación será de simultaneidad, otras de mutuo condicionamiento o dependencia, otras de equilibrio. Veamos cómo esto se corrobora en los diferentes temas que ha desarrollado.<sup>1</sup>

En primer lugar, Zizioulas afirma que la Iglesia debe reflejar la forma de existir de Dios.<sup>2</sup> Por ese motivo presenta la teología trinitaria, siguiendo a los Padres capadocios, para fundamentar su eclesiología. Allí identifica a la persona del Padre como causa del ser Trinitario y el Dios uno de las Escrituras: «Entre los Padres griegos la unidad de Dios, el Dios uno, y el “principio” o “causa” ontológica del ser y de la vida de Dios no consistía en la sustancia una de Dios sino en la *hypóstasis*, es decir, en la persona del Padre».<sup>3</sup> Dirá que el Padre ostenta el “primado” al interior de la Trinidad: «Hay “primado” incluso en la vida de la Trinidad, dado que el Padre es “causa” de las personas trinitarias y el Uno de cuyo “beneplácito” (*eudokia*) provienen todas las actividades divinas y operaciones».<sup>4</sup> Esto le permitirá luego fundamentar la pertenencia del primado al *esse* de la Iglesia.<sup>5</sup>

Este planteo no introduce un subordinacionismo, pero sí un orden dentro de la Trinidad: «El Padre es “más grande” que el Hijo (y el Espíritu) no por naturaleza, sino por el modo (el cómo) en que la naturaleza existe, esto es, en la hipostatización de la naturaleza».<sup>6</sup> Gracias al salto filosófico de los Padres capadocios en torno al concepto de *hypóstasis*, fue posible asignarle a las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu un carácter ontológico constitutivo de la sustancia divina (Zizioulas rechaza que Dios primero sea Dios y luego Trinidad). Sin embargo, «esto no significa que las personas tengan prioridad ontológica sobre la sustancia una de Dios, sino que la sustancia una de Dios coincide con la comunión de las tres personas».<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> El uso que Zizioulas hace de esta categoría relacional para articular todo su pensamiento también es reconocido por J. Fontbona. Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 93.

<sup>2</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 7; Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 29.

<sup>3</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 54.

<sup>4</sup> «There is “primacy” even in the life of the Trinity, since it is the Father that is the “cause” of the Trinitarian Persons and the One from whose “good pleasure” (*eudokia*) all divine activity and operation stems». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 30.

<sup>5</sup> Cf. Paul McPartlan, «Serving Communion: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality», *Ecclesiology* 16 (2020): 6.

<sup>6</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 179.

<sup>7</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 148.

Así, la unidad y la multiplicidad son ontológicamente constitutivas de Dios. Nuestro autor habla de una co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria, planteando ya a este nivel una simultaneidad entre unidad y multiplicidad:

«La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también “adquiere”, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo “en tanto” el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir, sólo “cuando” la naturaleza divina es “poseída” por los tres».<sup>8</sup>

Evidentemente, ubicar el principio o causa de la unidad de Dios en la persona del Padre en lugar de la *ousía* divina le permite hablar a Zizioulas de la ultimidad ontológica de las personas divinas y, por lo tanto, afirmar que la unidad y la multiplicidad son ontológicamente constitutivas de Dios.<sup>9</sup> Esto, como hemos visto, tiene enormes consecuencias para su eclesiología.

El otro fundamento de la teología de Zizioulas se encuentra en una apropiada síntesis entre cristología y pneumatología, ya que para nuestro autor hay una identificación entre Cristo y la Iglesia. Él entiende al acontecimiento Cristo como constituido por el Espíritu: «La persona de Cristo es una y se identifica con la *hypóstasis* del Hijo de la Trinidad, y es a su vez multitud en el Espíritu Santo».<sup>10</sup>

Para Zizioulas, «el misterio de la Iglesia no es esencialmente sino aquel del “Uno” que es simultáneamente “muchos” –no el “Uno” que primero existe como “uno” y después como “muchos”, sino que es “uno” y “muchos” al mismo tiempo».<sup>11</sup> Queda así patente la relación de simultaneidad entre el “uno” y los “muchos”, como también el carácter primacial de Cristo como cabeza de la Iglesia: «No es casual que Cristo sea llamado la “cabeza” (*kephale*) del cuerpo o el “primero” entre sus hermanos o incluso la cabeza de la humanidad y de la creación (colosenses); no hay “cuerpo” sin una “cabeza” tanto en cristología como en eclesiología».<sup>12</sup>

La operación del Espíritu Santo aporta las dimensiones comunal y escatológica, haciendo de Cristo una realidad inseparable de los “muchos” que integran su cuerpo y, al mismo tiempo, arrancándolo de la muerte e introduciendo los *eschata* en la historia.<sup>13</sup> Estas dimensiones, por lo tanto, también pertenecen a la Iglesia.

En efecto, Zizioulas entiende que la Iglesia no existe primero y luego es animada por el Espíritu, sino que es constituida por el Espíritu, «constituida en y a través de la escatología y la comunión».<sup>14</sup> Y será la Eucaristía el acontecimiento donde se expresa y realiza esta realidad. Allí los muchos son reunidos para constituir aquí y ahora la

<sup>8</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 179.

<sup>9</sup> McPartlan señala que esta vinculación del primado al rol del Padre no es condición necesaria para desarrollar una teología del primado con fundamento trinitario, ya que Ratzinger y otros autores católicos sostienen que el primado sirve a la unidad eucarística de la Iglesia, que a su vez se deriva de la Trinidad, sin necesidad de hacer la conexión que hace Zizioulas. Cf. Paul McPartlan, «*Serving Communion*», 6.

<sup>10</sup> Jaime Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 145.

<sup>11</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 124.

<sup>12</sup> «*It is not an accident that Christ is called the “head” (kephale) of the body or the “first one” among his brothers or even the head of humanity and of creation (Colossians). There is no “body” without a “head” neither in Christology nor in ecclesiology*». Ioannis D. Zizioulas, «*Conciliarity and Primacy*», 30.

<sup>13</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 144.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 146.

comunidad mesiánica escatológica, «un anticipo de la asamblea escatológica del Señor, presente en el mundo»,<sup>15</sup> un ícono del Reino que viene.

En efecto, en su estudio acerca de los primeros siglos del cristianismo, Zizioulas constata cómo los primeros cristianos entendían a la Eucaristía, no como un acto de una Iglesia preexistente, sino como un acontecimiento que constituía a la Iglesia.<sup>16</sup> En cada Eucaristía se revela «en un cierto lugar al “Cristo total” y la unidad escatológica definitiva de todos en él».<sup>17</sup>

Esta incorporación de los cristianos en Cristo, los “muchos” en el “Uno”, estuvo desde los orígenes asociada a la conciencia eucarística de la Iglesia. Así, afirma nuestro autor que «a través de la Divina Eucaristía, los “muchos” –el nuevo y verdadero Israel, aquellos que constituyen la Iglesia– se vuelven una unidad al punto de llegar a identificarse con Cristo».<sup>18</sup>

Esta comunión realizada en la Eucaristía es un don escatológico y la comunidad allí constituida «refleja el ser de Dios como comunión al modo como esta será plenamente revelada en el Reino».<sup>19</sup> De esta manera, en la Eucaristía se da no solamente la simultaneidad entre el “Uno” y los “muchos” sino también entre historia y escatología: «En un mismo momento la Iglesia une de forma simultánea en la Eucaristía las dos dimensiones, el pasado y el futuro, como una realidad indivisible» y por eso «ha de encontrar sus raíces simultáneamente en el pasado y en el futuro, en la historia y en las realidades últimas».<sup>20</sup>

Habiendo corroborado la relación entre el “uno” y los “muchos” en los aspectos fundamentales de la eclesiología de comunión de nuestro autor, esto es, las dimensiones trinitarias, cristológico-pneumatológica y eucarística, pasemos a analizar la presencia de esta relación al interior de la Iglesia local.

Ya en los primeros siglos del cristianismo, todos los bautizados del lugar se reunían en un mismo sitio para la única *synaxis* eucarística, y el obispo como presidente de la asamblea «ofrecía la Eucaristía a Dios en nombre de la Iglesia, elevando así al trono de Dios todo el Cuerpo de Cristo».<sup>21</sup> Encontramos, así, la relación entre el “uno” (el presidente de la asamblea) y los “muchos” (todos los bautizados del lugar) en el antecedente histórico fundamental de la teología de la Iglesia local en Zizioulas.

De la Eucaristía la primitiva Iglesia moldeó sus estructuras y ministerios que terminará luego plasmando en sus cánones. Es la visión escatológica del Reino que se da en la Eucaristía la que fundamenta el ministerio de los obispos, la existencia de los distintos órdenes en la Iglesia, la necesidad de un *protos* regional, etc. Por el lugar de

<sup>15</sup> «*The Church is primarily a foretaste of the eschatological assembly of the Lord, made present in the world*». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 127.

<sup>16</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>18</sup> «*Through the Divine Eucharist the “many” -the new, true Israel, those who make up the Church- become a unity to the point of identity with Christ*». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, 56.

<sup>19</sup> «*The Church as a communion reflects God's being as communion in the way this communion will be revealed fully in the Kingdom*». Ioannis D. Zizioulas, «The Church as Communion», 8.

<sup>20</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 202.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 163-167. Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 95-97.

presidencia que ocupaba el obispo en la Eucaristía se lo identificó como el *protos* de la comunidad del lugar y, por tanto, quien representa a su Iglesia en los concilios.

En la Iglesia local, el obispo y la comunidad se necesitan mutuamente, ninguno puede existir sin el otro. Así, «el obispo (el uno) está condicionado constitutivamente por la comunidad y por los demás ministerios, particularmente el *presbyterium* (la multitud)», pero al mismo tiempo, “no existe bautismo, que es la base ontológica del laicado, ni ninguna ordenación (la multitud) sin el obispo (el uno)». <sup>22</sup> En este sentido, Zizioulas sostiene que «ninguna persona ordenada posee el carisma recibido en la ordenación como una posesión individual sino que siempre será en relación a la comunidad y su función en ella». <sup>23</sup> Al mismo tiempo, el obispo es aquel «en quien converge toda la estructura y los “muchos” se convierten en el “uno” en un ámbito existencial particular». <sup>24</sup> Se da, así, a nivel de la Iglesia local una relación entre el obispo (el “uno”) y la comunidad (los “muchos”) que es mutuamente constitutiva.

Más allá de la localidad de cada Iglesia, la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal también se enmarca en el esquema de la simultaneidad entre el “uno” y los “muchos”. Esto es así ya que la identificación escatológica que se realiza entre la asamblea eucarística reunida en torno al obispo y el Cristo total le permite afirmar a Zizioulas la catolicidad y plenitud de cada Iglesia local. Su realidad no puede compararse con las partes de un todo, sino con círculos completos «que coinciden unos con otros y con el Cuerpo de Cristo y la Iglesia apostólica original». <sup>25</sup> Se verifica en cada Iglesia local que «su catolicidad y plenitud no son una posesión exclusiva y privada; es Cristo mismo quien vive y se encarna idénticamente en las otras Iglesias también». <sup>26</sup>

Hay, entonces, así una simultaneidad entre las Iglesias locales y la Iglesia una en el mundo, gracias a la identificación que se realiza en la Eucaristía. En efecto, «la naturaleza de la Eucaristía apunta no en dirección a la prioridad de la Iglesia local, sino en dirección a la simultaneidad de la local y la universal; sólo hay una Eucaristía, que siempre se ofrece en nombre de la “Iglesia una, santa, católica y apostólica”». <sup>27</sup> En la visión de Zizioulas, no hay prioridad ontológica de la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales:

«Así como en la Trinidad y en cristología los “muchos” son tan ontológicamente primarios como el “uno”, la unidad de la Iglesia es inconcebible sin la multiplicidad; la Iglesia no es primero una y después muchas: ella es una siendo muchas, y muchas siendo una». <sup>28</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>23</sup> «No ordained person holds the charisma he received in ordination as an individual possession but always in relation to the community and his function in it». Ioannis D. Zizioulas, «Response to the study paper», 135.

<sup>24</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 213.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 171, nota 66.

<sup>26</sup> «For her wholeness and fullness are not her exclusive and private possession. It is the one Christ who Himself, however, lives and is incarnate identically in the other Churches too». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 260.

<sup>27</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 147.

<sup>28</sup> «Just as in the Holy Trinity and in Christology the “many” are as primary ontologically as the “one”, unity in the Church is inconceivable without multiplicity. The Church is not first one Church and then many Churches. She is one by being many, and many by being one». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 49. Cf. *infra* 6.2.1.

Por otro lado, la relación entre el “uno” y los “muchos” aparece planteada por nuestro autor también a nivel de los obispos, el episcopado y las Iglesias locales.

Como hemos visto, el obispo juega un papel central a la hora de vincular a su Iglesia con la primitiva comunidad apostólica, con el colegio de los Doce y con las restantes Iglesias diseminadas en el mundo.<sup>29</sup> El ministerio del obispo hace a la catolicidad de la Iglesia local.

Sin embargo, también es cierto que su ministerio tiene un carácter universal. Esto se reconoce principalmente en la liturgia de ordenación, donde el ordenando es consagrado por la imposición de manos de dos o más obispos, en el ofrecimiento de la Eucaristía «por la Iglesia católica, extendida por todo el mundo» y en la participación de los concilios.<sup>30</sup>

Hay una unidad entre todos los obispos que Zizioulas fundamenta tanto desde Ignacio<sup>31</sup> como desde Cipriano.<sup>32</sup> Esta unidad viene de una identificación mística de los obispos entre sí. A partir de Ignacio, el obispo rodeado por su presbiterio era reconocido como una imagen escatológica de Cristo rodeado por sus apóstoles (*alter Christus*). Hipólito da un paso más incorporando la imagen del obispo como imagen de los apóstoles (*alter apostolus*). Con Cipriano se altera esa imagen y se pasa a considerar a cada obispo como sentado en la cátedra de Pedro (*alter Petrus*), brindando en cada Iglesia local una manifestación del colegio apostólico con Pedro a la cabeza. Esta unidad de los obispos se expresa visiblemente en los concilios.

Llegamos así un esquema circular que relaciona todos estos elementos. Por un lado, la relación entre los “muchos” obispos diseminados por el mundo y el episcopado “uno” se funda en la identificación de los obispos entre sí a través de la representación del apóstol Pedro que cada uno realiza en su Iglesia local. Ahora bien, no existe en la teología de Zizioulas un colegio episcopal que se sostenga por sí mismo por encima de las Iglesias locales: el cuerpo de los obispos es inseparable de la realidad de las Iglesias locales de las cuales son cabezas. Y, por último, la catolicidad de cada Iglesia local exige necesariamente que su obispo esté en comunión con los restantes “muchos” obispos del orbe, lo cual sucede desde el día de su ordenación y participando de los concilios.

Por último, la institución sinodal aparece como aquella que permite la concreción en los hechos de aquella simultaneidad de las Iglesias a nivel regional, y teóricamente también a nivel universal. La misma, compuesta por el sínodo de obispos de una determinada región y su *protos*, «apunta precisamente a salvaguardar el correcto balance entre el “uno” y los “muchos”, o entre la unidad y la diversidad».<sup>33</sup> A través de

<sup>29</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 254. «Una asamblea eucarística es la Iglesia de Dios en un cierto lugar si está en unidad de identidad y de comunión con las otras Iglesias locales establecidas por el mundo; o lo que es lo mismo, si el obispo que la preside es reconocido por los demás obispos». Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 186.

<sup>30</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 119; Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 186.

<sup>31</sup> «Los obispos, establecidos en las extremidades de la tierra, están en el pensamiento de Jesucristo». Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Efesios», 3.2.

<sup>32</sup> «El episcopado es uno solo, del cual cada uno participa solidariamente con los demás». Cipriano, *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro. A Donato* (Madrid: Ciudad Nueva, 1991) 5.

<sup>33</sup> «Synodality is an institution aimed precisely at safeguarding the right balance between the “one” and

este sistema se llega a una comunión de Iglesias, plenamente católicas cada una de ellas.

Zizioulas fundamenta teológicamente la institución sinodal en la teología trinitaria de los Padres capadocios, donde la unidad de Dios coincide con la comunión de las tres personas divinas. Análogamente, «la expresión de esta Iglesia una es la comunión de las muchas Iglesias locales» y, por lo tanto, «la institución que se supone ha de expresar la unidad de la Iglesia debe ser una institución que exprese la comunión». <sup>34</sup> En su planteo, los sínodos pertenecen al *esse* de la Iglesia. <sup>35</sup>

La unidad que garantiza la institución sinodal se expresa en la comunión de las Iglesias locales involucradas, ya que «el sistema sinodal no tendría que tender hacia una estructura eclesial piramidal, sino solamente hacia una estructura de comunión». <sup>36</sup> Como dijimos anteriormente, los sínodos no constituyen una estructura por encima de las Iglesias locales, como si pudiera existir alguna autoridad por encima del obispo dentro del territorio de su diócesis, sino que sirven a la comunión de las Iglesias custodiando la catolicidad de cada una de ellas. Esta custodia de la catolicidad implica el respeto a la autoridad episcopal pero también la necesaria vinculación y reconocimiento mutuo entre Iglesias locales.

Ahora bien, así como los sínodos tienen una justificación teológica para Zizioulas y pertenecen al *esse* de la Iglesia, así también sucede con el primado. «La idea del “uno” y los “muchos” que atraviesa enteramente la teología de la Iglesia, incluyendo la de la Santa Trinidad, la cristología y la Eucaristía, hace del primado un asunto no simplemente administrativo sino teológico». <sup>37</sup> La relacionalidad entre el “uno” y los “muchos” que se registra a nivel de las Iglesias locales también aplica a nivel regional con la organización de las metrópolis y, más tarde, de los Patriarcados. «El primado se convirtió en una parte esencial del sistema conciliar y el concilio, en el marco necesario para su ejercicio; en la eclesiología ortodoxa, no existe algo así como un primado sin un concilio, ni un concilio sin un primado». <sup>38</sup>

El primado o *protos* guarda una relación equilibrada de interdependencia con los demás obispos miembros del sínodo, según indica el canon 34 de los llamados Cánones Apostólicos. Este mismo canon daría un marco aceptable para el ejercicio de un primado a nivel universal, algo deseable y necesario a criterio de nuestro autor.

## 6.2. Posibles aperturas de la eclesiología de Zizioulas

A partir de lo desarrollado, desde un punto de vista católico, nos parece

*the “many”, or between unity and diversity*». Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 50.

<sup>34</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 148-149.

<sup>35</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L' institution synodale», 27.

<sup>36</sup> Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 140.

<sup>37</sup> «The “one – and – the many” idea which runs through the entire dogmatic theology of the Church, including the doctrine of the Holy Trinity, Christology and the Eucharist, makes primacy a theological and not simply an administrative matter». Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 29.

<sup>38</sup> «Primacy thus became an essential part of the conciliar system, and the council the necessary framework for its exercise. In Orthodox ecclesiology, there can be no such thing as primacy without a council, nor, conversely, can there be a council without a primate». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

oportuno, presentar algunas aperturas del tema que se relacionan con cuestiones que se han planteado en los últimos años en el ámbito del Magisterio y de la teología católica. En el presente estado de esta investigación, nuestra intención no es agotar la reflexión, sino ofrecer planteos abiertos a ulteriores desarrollos.

### 6.2.1 La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales

La primera cuestión tiene que ver con la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. Como hemos desarrollado, Zizioulas ha sostenido la simultaneidad entre ambas realidades, apoyándose en la comprensión de la Eucaristía. Y también hemos mencionado anteriormente la distancia entre postura y la sostenida por el Magisterio, a saber, que la Iglesia universal tiene prioridad por sobre las Iglesias locales.<sup>39</sup> Detengámonos ahora en la cuestión y el matiz que quedó habilitado luego del llamado “debate Ratzinger-Kasper”.<sup>40</sup>

En 1992 la Congregación para la Doctrina de la Fe publica una carta sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión (*Communio in notio*) que suscitó un “amistoso intercambio” entre los mencionados cardenales, siendo entonces uno de ellos prefecto de dicha congregación y, el otro, obispo de Rottenburg-Stuttgart.<sup>41</sup>

En la carta se afirmaba la precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales. Esto despertó, entre otros, la crítica de Kasper, quien en 1999 señalaba «los peligros de centralismo romano latentes en el documento de la Congregación del año 1992», con la tendencia a «identificar la realidad teológica “Iglesia universal” con la Iglesia empírica romana».<sup>42</sup>

Luego de una respuesta por parte de Ratzinger en el simposio sobre el Concilio Vaticano II del año 2000, celebrado en Roma, Kasper reformula su postura en un artículo de la revista *America* de abril de 2001. Allí explica la motivación pastoral de su planteo: la brecha entre las normas promulgadas desde Roma y la realidad concreta de las diócesis, la pérdida de equilibrio entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, y la consiguiente tendencia a la centralización en la Iglesia romana.<sup>43</sup> Señala además los puntos en que coincide con la postura de Ratzinger, «doctrina común que los teólogos

<sup>39</sup> Cf. *supra* 4.1.

<sup>40</sup> Para una buena introducción ver: Santiago Madrigal, «A propósito del binomio Iglesia Universal-Iglesias particulares. Status quaestionis», *Diálogo Ecuménico* 123 (2004): 7-29. Cf. Paul McPartlan, «The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger Kasper Debate», *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004): 21-33.

<sup>41</sup> El punto de la carta que suscitó la reacción de Kasper fue el siguiente: «La Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares. No es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada concreta Iglesia particular... De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo en y a partir de la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: la Iglesia en y a partir de las Iglesias (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), es inseparable de esta otra: las Iglesias en y a partir de la Iglesia (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)». Congregación para la Doctrina de la Fe, *Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 9.

<sup>42</sup> Santiago Madrigal, «A propósito del binomio», 17.

<sup>43</sup> Cf. Walter Kasper, “On the Church”, *America*, 23 de abril de 2001, <https://www.americamagazine.org/faith/2001/04/23/kasper-church-ratzinger-145624>.

católicos deben aceptar», incluyendo en esta lista la “ampliación” que *Communio* hace al magisterio conciliar (cada Iglesia local existe en y a partir de la única Iglesia de Cristo) pero no así la prioridad ontológica de la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales. Esta cuestión permanece en el centro de un debate que, afirma Kasper, no versa sobre un punto de doctrina católica:

«El conflicto es entre opiniones teológicas y premisas filosóficas subyacentes. Una [Ratzinger] cultiva el método platónico; su punto de partida es el primado de una idea que es un concepto universal. La otra [Kasper] sigue el enfoque aristotélico y considera que lo universal existe en una realidad concreta».<sup>44</sup>

En la misma revista, el 19 de noviembre de 2001 Ratzinger responde a la exposición de Kasper. Allí le reconoce a su interlocutor los avances que están dando juntos en esta búsqueda de la verdad y reformula desde el dato bíblico de la preexistencia de la Iglesia como Esposa de Cristo, la única Esposa, que «la interna prioridad de unidad, de la única Esposa por sobre su esencial variedad, parece ser claramente evidente».<sup>45</sup> Califica, así, de teleológica la precedencia de la Iglesia universal por sobre las Iglesias locales e intenta desarticular la conexión de esta idea con una tendencia centralista romana:

«La Iglesia de Roma es una Iglesia local y no la Iglesia universal, una Iglesia local con una peculiar responsabilidad universal, pero aun así una Iglesia local. Y la afirmación de la precedencia interna de la idea divina acerca de la única Iglesia, la única Esposa, por sobre todas sus realizaciones empíricas en Iglesias particulares no tiene nada que ver con el problema del centralismo».<sup>46</sup>

Una semana después es publicada en la misma revista la respuesta de Kasper, reafirmando la vocación común de ambos cardenales al progreso en el camino del conocimiento. Se expresa agradecido de coincidir en la fórmula de la simultaneidad de la Iglesia universal con las Iglesias locales, si bien para Ratzinger esto sólo es válido como expresión histórica de la Iglesia.<sup>47</sup> También reconoce como un avance el paso de una tesis acerca de la prioridad de la Iglesia universal a una de la prioridad de la unidad interior, punto en el que Kasper está de acuerdo.

---

<sup>44</sup> «*The conflict is between theological opinions and underlying philosophical assumptions. One side [Ratzinger] proceeds by Plato's method; its starting point is the primacy of an idea that is a universal concept. The other side [Kasper] follows Aristotle's approach and sees the universal as existing in a concrete reality*». *Ibid.* Compartimos la referencia a J.-H. Tüek que hace C. Schickendantz en su aporte a la XXIV Semana Argentina de Teología: «Cabe preguntarse si opiniones teológicas, cualquiera de las dos emitidas por los cardenales alemanes, no han sido transferidas a un documento magisterial que, además, aspira a interpretar un punto importante del Concilio». Carlos Schickendantz, «Cuarenta años después de la asamblea conciliar. Algunas claves de lectura» en *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, ed. Sociedad Argentina de Teología, (Buenos Aires: San Benito, 2006), 45.

<sup>45</sup> «*The inner priority of unity, of the one bride to her essential variety, seems to be plainly evident*». Joseph Ratzinger, “The Local Church and the Universal Church”, *America*, 19 noviembre 2001, <https://www.americamagazine.org/faith/2014/01/06/ratzinger-benedict-local-universal-church-kasper-157678>.

<sup>46</sup> «*The church of Rome is a local church and not the universal church a local church with a peculiar, universal responsibility, but still a local church. And the assertion of the inner precedence of God's idea of the one church, the one bride, over all its empirical realizations in particular churches has nothing whatsoever to do with the problem of centralism*». *Ibid.*

<sup>47</sup> Cf. Walter Kasper, “From the President of the Council for Promoting Christian Unity”, *America*, 26 noviembre 2001 <https://www.americamagazine.org/magazine/2001/11/26/letters>.

Al finalizar este recorrido sintético del fructífero debate, queda establecido el fundamento de la primera apertura de nuestra tesis. En efecto, podemos afirmar junto con Kasper, Ratzinger y Zizioulas la simultaneidad que se da en la historia entre la Iglesia universal y las Iglesias locales:

«Así como la Iglesia universal se forma “en y a partir de” las Iglesias locales, cada Iglesia local existe “en y a partir de” la única Iglesia de Cristo. La unidad de la Iglesia universal es unidad en comunión». <sup>48</sup>

«“La Iglesia local y la Iglesia universal guardan una mutua interioridad; se incluyen la una en la otra perijoréticamente”. Ciertamente puedo aceptar esta fórmula; es válida para la Iglesia en tanto vive en la historia». <sup>49</sup>

«La naturaleza de la Eucaristía apunta a la simultaneidad de lo local y lo universal en eclesiología. Esta es precisamente la razón por la cual el término *katholiké ekklesia* se encuentra en las fuentes antiguas con la ambigüedad de indicar tanto la Iglesia local como la universal». <sup>50</sup>

Ahora bien, esta relación de simultaneidad eclesiológica en la historia, ¿tiene su correlato a nivel del colegio episcopal? ¿Puede la Iglesia universal ser una realidad simultánea a las Iglesias locales y no haber alguna relación análoga entre la cabeza de la Iglesia universal y las cabezas de las Iglesias locales? ¿Cuál sería el analogado de esta simultaneidad eclesiológica al interior del colegio episcopal? <sup>51</sup> La pregunta es pertinente en la medida en que reconozcamos al ministerio episcopal como un elemento constitutivo de la Iglesia. En ese caso, la cuestión guarda relación con la necesidad de conversión del papado que el papa Francisco expresa en *Evangelii gaudium*, orientada a «un ejercicio del ministerio [petrino] más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización». <sup>52</sup> Además, Francisco reconoce que todavía no se ha desarrollado el potencial de las Conferencias episcopales según el deseo del Concilio Vaticano II, en parte porque «no se ha explicado suficientemente un estatuto de las mismas que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal». <sup>53</sup> Encontramos aquí dos vertientes a seguir desarrollando, la primacial y la colegial.

<sup>48</sup> «As the universal church consists in and from local churches, so each local church exists in and from the one church of Jesus Christ. The unity of the universal church is a unity in communion». Walter Kasper, “On the Church”.

<sup>49</sup> «“The local church and the universal church are internal to one another; they penetrate each other and are perichoretic”. I can certainly accept this formula; it is valid for the church as it lives in history». Joseph Ratzinger, “The Local Church and the Universal Church”.

<sup>50</sup> «The nature of the Eucharist points to the simultaneity of locality and universality in ecclesiology, as I have tried to explain a moment ago. This is precisely the reason that the term *katholiké ekklesia* (Catholic Church) is marked in the early patristic sources with the ambiguity of indicating both the local and the universal Church». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 119.

<sup>51</sup> De modo similar aparece planteado en un documento del grupo San Ireneo, que señala la importancia de garantizar una relación estrecha entre la comunión de las Iglesias y la colegialidad de los obispos. Cf. Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, acceso 20 de julio de 2023 [https://de.mochlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018\\_graz\\_serving\\_communion.pdf](https://de.mochlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_graz_serving_communion.pdf), 35. Ver también: Joseph Famerée, «Conciliarité de l’Église. Théologalité, pluralité, historicité», *RSR* 106/3 (2018): 452.

<sup>52</sup> EG 32.

<sup>53</sup> *Ibid.*

### 6.2.2. Una escatología más presente y operante

La siguiente apertura la sugiere P. McPartlan en un artículo en el que analiza el debate Ratzinger-Kasper a la luz de la teología de Zizioulas.<sup>54</sup> En el mismo sostiene la tesis de que el mencionado debate se genera a partir de una confusión entre los términos Iglesia-misterio, que es trascendente, con el de Iglesia universal, en cuanto a diseminada por el mundo a través de la historia. Y afirma que, desde una perspectiva más oriental, como la que desarrolla Zizioulas, que considera la escatología como presencia operante en la historia podría, haberse evitado todo el debate:

«Tal vez el término “preexistencia” invite a esa potencialmente controvertida línea de interpretación histórica (desde la Iglesia preexistente a la Iglesia de Jerusalén, a la Iglesia diseminada por el mundo hoy, y luego a las Iglesias locales), y deba ser estudiado con detenimiento. Zizioulas insistiría en que la Iglesia es preexistente sólo en cuanto su realidad que es verdaderamente escatológica, porque la historia debe seguir su curso hasta el final y ser respetada, por el poder del Espíritu Santo ya estaba misteriosamente operante desde el comienzo del tiempo. En otras palabras, su perspectiva previene la confusión de significados que ha alimentado el debate Ratzinger-Kasper. No hay riesgo de confundir la Iglesia-misterio que es trascendente con la actual Iglesia diseminada por el mundo si la trascendente Iglesia-misterio es una realidad aún por venir, como cree Zizioulas».<sup>55</sup>

En efecto, como señala McPartlan, tanto Ratzinger como Kasper participan de una manera occidental de entender la escatología “como orientación”, mientras que Zizioulas la entiende “como presencia”.<sup>56</sup> Esta perspectiva “occidental” aparece en *Lumen gentium* al hablar de la Iglesia como una realidad «que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» cuando «todos los justos desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre».<sup>57</sup>

La escatología “como presencia”, como la señala McPartlan, es una perspectiva común a toda la Ortodoxia. «Aquí hay una paradoja que confunde al sentido común, a saber, la verdad de que el final está presente y es formativo de la Iglesia peregrina en la celebración de la Eucaristía».<sup>58</sup> También Zizioulas desarrolla este enfoque, como hemos visto anteriormente.<sup>59</sup>

Una comparación entre ambas perspectivas las hace el mismo Zizioulas en *El ser eclesial* cuando plantea que «como orientación, la escatología parece ser el resultado de

<sup>54</sup> Cf. Paul McPartlan, «The Local Church and the Universal Church».

<sup>55</sup> «Perhaps the term “pre-existence” rather invites such a potentially controversial historical line of interpretation (from the pre-existent Church to the Jerusalem Church to the worldwide Church of today and then to the local churches), and should itself come, under scrutiny. Zizioulas would urge that the Church is pre-existent only in the sense that, by the power of the Holy Spirit, its reality, which is truly eschatological, because history must run its course to the end and be respected, was already mysteriously operative from the beginning of time. In other words, his perspective prevents the blurring of meanings that has fuelled the Ratzinger-Kasper debate. There is no danger of confusing the transcendent Church-mystery and the current worldwide Church if the transcendent Church-mystery is a reality still to come, as Zizioulas believes». *Ibid.*, 32.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, 21.

<sup>57</sup> LG 2.

<sup>58</sup> «There is a paradox here that confounds common sense, namely the truth that the end is present and formative of the earthly pilgrim Church in the regular celebration of the Eucharist». Paul McPartlan, «The Local Church and the Universal Church», 23-24.

<sup>59</sup> Cf. *supra* 2.3; 3; 4.1; 4.2.

un proceso histórico como el clímax de la misión, mientras que como estado de la existencia [que se revela aquí y ahora] se enfrenta ya a la historia con una presencia transhistórica». <sup>60</sup> Se trata de una presencia que se revela, permitiendo el conocimiento anticipado (proléptico) de las realidades últimas aquí y ahora. Esta revelación, que la Ortodoxia entiende se realiza en cada Eucaristía, afirma Zizioulas que es el modelo a partir del cual las Iglesias ortodoxas se han organizado, tanto en sus ministerios como en sus estructuras. <sup>61</sup>

Zizioulas no se detiene a justificar esta experiencia de la presencia en la historia de las realidades últimas que la Ortodoxia vive en cada liturgia eucarística. Sencillamente lo utiliza como fuente de su teología. Sí señala registros de esta conciencia en los orígenes del cristianismo, citando el primer discurso de Pedro (donde afirma el cumplimiento de la profecía de Joel acerca de los últimos tiempos) <sup>62</sup> y la *Didajé*. <sup>63</sup> Y, apoyándose en la liturgia de Juan Crisóstomo, afirma que «la capacidad anamnética de la comunidad eucarística supone precisamente una “conmemoración” no sólo del pasado, sino también del futuro en el presente». <sup>64</sup> Como afirma A. Louth, la reflexión ortodoxa acerca del sacrificio eucarístico «en lugar de comenzar por el nexo entre el sacrificio eucarístico y el sacrificio de Cristo en la cruz, comenzó a partir del nexo entre el sacrificio eucarístico y le eterna ofrenda de Cristo en el cielo». <sup>65</sup>

En cambio, en la Iglesia católica el camino recorrido ha sido diferente. Si bien *Sacrosantum concilium* afirma que la liturgia católica participa en la liturgia celestial, <sup>66</sup> cuando comienza el capítulo acerca de la Eucaristía declara que el sacrificio eucarístico fue instituido en la noche de la última cena por nuestro Señor «con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección». <sup>67</sup> En cada Misa se actualiza la Pascua de Jesús y se realiza la obra de nuestra redención. <sup>68</sup>

También *Lumen gentium* afirma el carácter escatológico de la Iglesia “como presencia”, para usar los términos de McPartlan, cuando reconoce que

«la plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros, y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta». <sup>69</sup>

<sup>60</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 188, nota 11.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, 220; Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 59; Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 128.145.

<sup>62</sup> Hch 2, 14-41 (cf. Jl 2,28-32).

<sup>63</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 188, nota 11.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 254. En nota al pie Zizioulas ofrece una cita de la anáfora de la liturgia de san Juan Crisóstomo: «Conmemorando este mandato de nuestro Salvador y todo lo que soportó por nuestra salvación, la cruz, la tumba, la resurrección al tercer día, la ascensión al cielo, la sesión a la derecha del Padre y la *segunda venida en gloria*, te ofrecemos esto que es tuyo de lo que es tuyo en todos y por todos». *Ibid.* El subrayado es de nuestro autor.

<sup>65</sup> «Instead of starting from the link between the eucharistic sacrifice and the sacrifice of Christ on the cross, something the West tended to do, it started from the link between the eucharistic sacrifice and Christ's eternal self-offering in heaven». Andrew Louth, «Receptive Ecumenism», 363.

<sup>66</sup> Cf. SC 8; LG 50-51.

<sup>67</sup> SC 47.

<sup>68</sup> Cf. SC 2.6; LG 3.

<sup>69</sup> LG 48. Cf. LG 51.

Pero ciertamente esa presencia no se considera plenamente realizada (la conocida frase “ya pero todavía no” o “ya pero todavía más”). En ese sentido, afirma McPartlan, la teología occidental no acepta «una escatología tan fuerte como para creer que la Iglesia local, especialmente en la Eucaristía, es constituida de acuerdo con el modelo de la Iglesia escatológica y es, de hecho, un ícono de la reunión final».<sup>70</sup>

Ahora bien, a primera vista los documentos conciliares parecen habilitar una perspectiva más oriental de las realidades últimas como “presentes” en la historia, si bien no ha sido el cauce por el que se ha desarrollado ni la experiencia eucarística ni la escatología en Occidente. ¿Cómo se relaciona la participación en la liturgia celestial de SC 8 con el anticipo de la reunión definitiva de todos en Cristo que afirma Zizioulas se realiza en cada Eucaristía? ¿Son planteos alternativos, pero mutuamente excluyentes? ¿Podrían incluirse los contenidos de alguna de estas perspectivas en la otra? Creemos que son preguntas que invitan a nuevas profundizaciones.

### 6.2.3 *El diálogo con las Iglesias ortodoxas*

El planteo económico de la simultaneidad de la Iglesia universal con las Iglesias locales facilita el diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. En efecto, Kasper afirma:

«La meta del movimiento ecuménico es la unidad a través de la comunión de las Iglesias, unidad en comunión. En el vasto mundo ecuménico, no podemos defender creíblemente esa meta a menos que en nuestra Iglesia católica promovamos una sana relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares; es decir, a menos que promovamos la unidad y la diversidad».<sup>71</sup>

Limitándonos al diálogo católico-ortodoxo, luego del documento de Ravena, que abordaremos en nuestro último capítulo, la comisión mixta ha publicado dos estudios acerca de la sinodalidad y el primado en la historia de la Iglesia: el documento de Chieti (2016), que se enfoca en el primer milenio,<sup>72</sup> y el recientemente publicado documento de Alejandría (2023), acerca del segundo.<sup>73</sup> Detrás de estos documentos está

<sup>70</sup> «Western theology cannot comfortably embrace an eschatology so strong as to believe that the local church, especially in its Eucharist, is actually constituted after the model of the eschatological Church and is, indeed, the icon of the final gathering». Paul McPartlan, «The Local Church and the Universal Church», 23.

<sup>71</sup> «The goal of the ecumenical movement is therefore unity through the communion of the churches, oneness in communion. In the large ecumenical world, we cannot credibly advocate such a goal unless in our own Catholic Church we promote a healthy relationship between the universal church and the particular churches unless, that is, we promote both unity and diversity». Walter Kasper, “On the Church”.

<sup>72</sup> Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *Synodality and primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*, acceso 19 de julio de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html> (en adelante, CHIETI).

<sup>73</sup> Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *Synodality and primacy in the second millennium and today*, acceso 19 de julio de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie---synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html> (en adelante ALEJANDRÍA).

la certeza de que una comprensión divergente de la sinodalidad y el primado ha jugado un rol significativo en la división entre ortodoxos y católicos y, por lo tanto, se hace imprescindible un entendimiento común de estas realidades.<sup>74</sup>

El estudio acerca del primer milenio señala que «desde los inicios la Iglesia una existía como muchas Iglesias locales; la comunión (*koinonia*) del Espíritu Santo era experimentada en cada Iglesia local y en las relaciones entre ellas como una unidad en la diversidad».<sup>75</sup> La unidad de la Iglesia durante el primer milenio se expresó «en la preservación de la fe de los Apóstoles, en la sucesión apostólica, desarrollando estructuras de sinodalidad inseparablemente unidas con el primado y entendiendo la autoridad como un servicio de amor».<sup>76</sup> La lectura común de la historia del segundo milenio muestra que «graves asuntos complican una comprensión auténtica de la sinodalidad y el primado en la Iglesia» y que es necesario continuar por la senda del diálogo de caridad propuesto por Juan Pablo II y el patriarca ecuménico Dimitrios en su declaración conjunta en noviembre de 1979.<sup>77</sup>

Desde el punto de vista del diálogo católico-ortodoxo, el documento de Alejandría reconoce la voluntad que existe en la Iglesia católica de «distinguir lo que podría ser llamado el ministerio patriarcal del Papa al interior de la Iglesia latina de su servicio primacial en relación a la comunión de todas las Iglesias, ofreciendo nuevas oportunidades para el futuro».<sup>78</sup> También señala la insuficiencia del acercamiento puramente histórico al tema y que «una eclesiología eucarística de comunión es la clave para articular una teología sana de la sinodalidad y el primado».<sup>79</sup>

Para seguir dando pasos en el camino hacia la unidad entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, el principio de interdependencia entre sinodalidad y primado, que ha sido fundamental durante el primer milenio y que ha sido recuperado a nivel del diálogo teológico en los últimos tiempos, debe tener una apropiada aplicación al actual contexto histórico.<sup>80</sup> Encontrar maneras para superar la separación entre católicos y ortodoxos a partir de este principio es el desafío que queda por delante:

«Esta herencia común de principios teológicos, disposiciones canónicas y prácticas litúrgicas del primer milenio constituye el punto de referencia necesario y una poderosa fuente de inspiración tanto para católicos como ortodoxos en la búsqueda por sanar la herida de su división al comienzo del tercer milenio. Sobre la base de esta herencia común, ambos deben considerar como el primado, la sinodalidad y la interrelación entre ambos pueden ser concebidas y ejercidas

---

<sup>74</sup> Cf. CHIETI, 5.

<sup>75</sup> «From earliest times, the one Church existed as many local churches. The communion (*koinonia*) of the Holy Spirit was experienced both within each local church and in the relations between them as a unity in diversity». CHIETI, 2.

<sup>76</sup> «The Church in the East and the West was united in preserving the apostolic faith, maintaining the apostolic succession of bishops, developing structures of synodality inseparably linked with primacy, and in an understanding of authority as a service (*diakonia*) of love». *Ibid.*, 20.

<sup>77</sup> «Major issues complicate an authentic understanding of synodality and primacy in the Church». ALEJANDRÍA, 5.1.

<sup>78</sup> «There is also a willingness to distinguish what might be termed the patriarchal ministry of the pope within the Western or Latin Church from his primatial service with regard to the communion of all the Churches, offering new opportunities for the future». *Ibid.*, 5.2.

<sup>79</sup> «Eucharistic ecclesiology of communion is the key to articulating a sound theology of synodality and primacy.». *Ibid.*, 5.3.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, 5.4.

hoy y en el futuro».<sup>81</sup>

Nos parecen elocuentes las palabras de D. Keramidas, quien sintetiza el momento actual de la búsqueda de unidad:

«De un enfoque unilateral en la conciliaridad a expensas de la primacía (en el pensamiento ortodoxo), y de un énfasis en la “monarquía” de la primacía universal sobre el colegio de los obispos (en la reflexión católica), se ha producido un cambio progresivo hacia una conciencia de la necesidad del encuentro sinérgico entre estas formas de gobierno y su coordinación para la comunión en la única Iglesia».<sup>82</sup>

#### 6.2.4. La reflexión acerca de la conciliaridad

Sinodalidad y primado aparecen intrínsecamente relacionadas en la teología de Zizioulas. En efecto, la una no puede existir sin la otra, ya que «en la eclesiología ortodoxa no puede existir un primado sin un concilio, ni un concilio sin un primado».<sup>83</sup>

Esta afirmación tan fundamental nos permite una pequeña reflexión a partir de los términos. Si bien sínodo y concilio son palabras etimológicamente equivalentes, según la raíz griega o latina respectivamente, solamente ha recibido un desarrollo teológico reciente el sustantivo “sinodalidad”, no así el de “conciliaridad”. En efecto, el documento de la CTI analiza el campo semántico del término sinodalidad indicando cómo incluye a la colegialidad episcopal como un caso particular del mismo,<sup>84</sup> pero nada dice de la conciliaridad, a excepción del breve tratamiento que recibe la sinodalidad en las Iglesias locales a nivel regional y de los números donde trata acerca del concilio ecuménico.<sup>85</sup>

¿Por qué esta ausencia? Para nuestros oídos la palabra conciliaridad hace referencia a una particular reunión de obispos, rescatando el más primitivo uso del

<sup>81</sup> «This common heritage of theological principles, canonical provisions and liturgical practices from the first millennium constitutes a necessary reference point and a powerful source of inspiration for both Catholics and Orthodox as they seek to heal the wound of their division at the beginning of the third millennium. On the basis of this common heritage, both must consider how primacy, synodality, and the interrelatedness between them can be conceived and exercised today and in the future». CHIETI, 21. Cf. ALEJANDRÍA, 5.5. En esta línea, resaltamos la labor del grupo San Ireneo (*Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group*) que, sin ser una comisión oficial, promueve el diálogo ortodoxo-católico a nivel internacional. En particular, las conclusiones del ya citado documento *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality* (2018), se incluyen valiosas perspectivas para futuros desarrollos. También señalamos los trabajos de *The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation*, uno de los diálogos oficiales entre la Conferencia episcopal estadounidense y la *Assembly of Canonical Orthodox Bishops of the United States of America*. Resulta inspiradora una publicación de 2010 donde se perfilan las principales características de una Iglesia unificada en el futuro. Cf. *The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future*, acceso 21 de julio de 2023 <https://www.usccb.org/resources/steps-towards-a-reunited-church.pdf>.

<sup>82</sup> Dimitrios Keramidas, «Ortodossi e cattolici in dialogo: primato e sinodalità dopo il documento di Chieti (2016)» *Paralellus* 33 (2022): 399-400 <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2304/2076>.

<sup>83</sup> «In Orthodox ecclesiology, there can be no such thing as primacy without a council, nor, conversely, can there be a council without a primate». Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

<sup>84</sup> SVM I 7.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, 85-93.97-98.

término en la historia de la Iglesia. Estas reuniones, que paulatinamente fueron ganando en institucionalidad, expresaban (¿y realizaban?) la comunión entre las Iglesias de una determinada región a través de la comunión de sus cabezas y, así, se lograba la unanimidad y Dios era glorificado por Cristo en el Espíritu Santo, como afirma el Canon Apostólico 34.

Coincidimos con el diagnóstico de K. Ware ya citado anteriormente acerca de la reducción católica del esquema de los tres niveles de concreción de la Iglesia (local-regional-universal) a una estructura diádica (local-universal).<sup>86</sup> Ciertamente existen otros espacios para el ejercicio de la colegialidad episcopal a nivel regional, como las Conferencias episcopales y las agrupaciones supranacionales de asambleas de obispos. Pero ninguno de ellos puede ostentar como fruto de su accionar el vínculo tan estrecho entre las Iglesias locales que generaban en la antigüedad los concilios regionales. Allí, los obispos participaban por derecho propio representando a sus comunidades, como cabezas de estas, y originalmente resolvían los asuntos que involucraban a más de una Iglesia local. Los obispos de la región reconocían al que era el primero entre ellos y el Canon Apostólico 34 ofrecía un principio de acción para vivir concretamente el vínculo estrecho y equilibrado entre sinodalidad y primado a nivel regional. La composición exclusivamente episcopal no se debía a una infravaloración del laicado sino a una identificación, que a juicio de Zizioulas se trata de una identificación eucarística, entre el obispo y la comunidad de la cual era cabeza.<sup>87</sup>

¿Se debe, acaso, la escasa celebración de concilios regionales en la Iglesia católica, al proceso histórico de concentración de autoridad en la figura del Papa? Sea cual fuere el motivo, creemos que una reflexión teológica acerca de la conciliaridad, que revalorice el ministerio de los obispos y profundice en la colegialidad episcopal, podría abrir camino a recuperar una antigua y valiosa manera de expresión de la Iglesia a nivel regional.

Culminamos con esta recapitulación de los aportes de Zizioulas desde la categoría de la relación entre el “uno” y los “muchos” y cómo esta ofrece posibles aperturas para temas que se plantean actualmente en el ámbito de la Iglesia católica. Pasemos ahora a indagar la recepción que ha tenido su pensamiento en el ámbito ecuménico y en el ámbito estrictamente católico.

---

<sup>86</sup> Cf. Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 770. En el original, el autor usa la palabra *telescope* para indicar la expansión del segundo nivel (regional) al tercero (universal). La imagen nos parece sumamente elocuente. Cf. *supra* 7.1.2, nota 90.

<sup>87</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «L'institution synodale», 22-23.

## Capítulo 7

# Recepción de la teología de Zizioulas

En este capítulo analizaremos la recepción de los aportes de Zizioulas. La opción ha sido centrarnos en una recepción que podemos caracterizar como “limitada”, ya que estuvo presente lo dicho al inicio de esta investigación al señalar las motivaciones fundamentales que representaron un papel en la elección del tema: la preocupación ecuménica, en este caso en el camino hacia la plena unidad entre católicos y ortodoxos; y el proceso abierto en la Iglesia católica relativo a la sinodalidad y, en vista del cual, el papa Francisco ha sugerido lo que deberíamos aprender de nuestros hermanos ortodoxos. Por eso, en este momento nos abocaremos sólo a dos documentos. El primero de ellos, del ámbito ecuménico, será el llamado “documento de Ravenna” (2007), texto de consenso del diálogo oficial entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa considerada en su conjunto; el segundo, el documento *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* (2018) de la Comisión Teológica Internacional. Evidentemente, se trata de dos textos de naturaleza diversa.

El primero es el resultado de un diálogo, que expresa los consensos y convergencias cosechadas como fruto del trabajo de una comisión bilateral integrada por miembros católicos y ortodoxos. El carácter oficial de dicha comisión no implica, sin embargo, que el texto final exprese ya la posición oficial de la Iglesia católica.<sup>1</sup>

En el segundo caso, en cambio, nos encontramos ante un documento de una de las comisiones que están al servicio del Dicasterio para la Doctrina de la fe, cuyo cardenal prefecto es también el presidente de dicha comisión. Sin participar estrictamente del magisterio ordinario del sucesor de Pedro, la publicación del documento de la CTI recibió el parecer favorable del papa Francisco.

### 7.1 El documento de Ravenna

#### 7.1.1 Génesis del documento

En 1979, el papa Juan Pablo II y el patriarca ecuménico Demetrio I «anunciaron el establecimiento formal de un diálogo teológico internacional entre las dos Iglesias».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Así lo aclara la publicación del documento en el sitio oficial Dicasterio para la promoción de la unidad de los cristianos: «*The document represents the outcome of the work of a Commission and should not be understood as an official declaration of the Church's teaching*». “Ravenna Document. Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority” Dicastery for Promoting Christian Unity, acceso 28 de enero de 2023, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.

<sup>2</sup> «*At their 1979 meeting, the Pope and the Ecumenical Patriarch announced the establishment of a formal international theological dialogue between the two churches*». Paul McPartlan, «The Ravenna

Este anuncio dio lugar a la creación de la comisión mixta católico-ortodoxa, que tuvo su primera reunión en Patmos, isla de Rodas (Grecia), en 1980 entre representantes delegados de la Iglesia católica y de todos los Patriarcados, Iglesias autocéfalas e Iglesias autónomas de la Ortodoxia.<sup>3</sup> Desde entonces, la comisión mixta ha producido varios documentos de diálogo que expresan el consenso católico-ortodoxo en distintos temas.

En 1982, se publica *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, conocido también como el documento de Múnich.<sup>4</sup> Allí se plantea una comprensión común acerca de varios temas: las relaciones entre Cristo, el Espíritu y la Iglesia, la realidad local de la Iglesia, el rol del obispo y su vinculación con la Iglesia que preside, la relación entre la única Iglesia de Cristo y las muchas Iglesias, la necesidad de identificación de cada Iglesia local con la primitiva comunidad apostólica y, al mismo tiempo, con las demás Iglesias locales a través de un mutuo reconocimiento, y finalmente de la unidad del episcopado a lo largo del mundo.

Avanzando en el camino conjunto, el 1987 la comisión mixta aprueba en Bari la publicación de su segundo documento de diálogo titulado *Fe, sacramentos y la unidad de la Iglesia*.<sup>5</sup> Partiendo de la consideración de la unidad en la fe como un presupuesto necesario para la unidad en los sacramentos, el texto desarrolla la expresión litúrgica de la fe donde el Espíritu Santo juega un papel central, destacándose la Eucaristía como el sacramento donde por excelencia se proclama la fe de la Iglesia. Se señalan como condiciones para una verdadera comunión entre las Iglesias la referencia al Credo niceno-constantinopolitano y que las nuevas formulaciones no cambien el contenido de la fe apostólica, mencionando específicamente la necesidad de considerar la teología de los *theologoumena* y la importancia del ministerio de los obispos en la conservación y transmisión de la verdadera fe.

Al año siguiente, en el monasterio de Uusi Valamo (Finlandia), la comisión mixta aprobó su tercera declaración conjunta titulada *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia, con particular referencia a la importancia de la*

agreed statement and Catholic-Orthodox dialogue», *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 69 (2009): 751. Para una síntesis actualizada de la historia del diálogo oficial católico-ortodoxo véase: Dimitrios Keramidis, «Ecclesiological Insights into the Orthodox-Catholic Dialogue» *Religions* 15 (2024): 96 <https://doi.org/10.3390/rel15010096>.

<sup>3</sup> En 2008, en una reunión de las cabezas de las Iglesias ortodoxas, se limitó la participación en los diálogos intereclesiales a las Iglesias autocéfalas, excluyendo de la invitación a las Iglesias autónomas. Cf. Kallistos Ware, «The Ravenna Document and the Future of the Orthodox-Catholic Dialogue», *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 69 (2009): 785.

<sup>4</sup> Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity*, acceso 28 de agosto de 2024 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese4.html> (en adelante, MUNICH).

<sup>5</sup> Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, acceso 28 de agosto de 2024, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese3.html> (en adelante, BARI).

*sucesión apostólica para la santificación y unidad del Pueblo de Dios.*<sup>6</sup> En ella el punto de partida es la estrecha relación entre Cristo y el Espíritu: «Cristo, siervo de Dios para la humanidad, está presente a través de su Espíritu en la Iglesia, su Cuerpo, del cual no se separa».<sup>7</sup> Así, la presencia de Cristo en la historia es de carácter sacramental, como lo es también el ministerio en la Iglesia: está ligado a la realidad escatológica del Reino. Siendo Cristo el único sumo sacerdote en la Iglesia, de su sacerdocio participan todos los miembros de su Cuerpo, llamados a ofrecerse cada uno como «un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios».<sup>8</sup> Como sucesores de los apóstoles, testigos de la presencia del Reino en la historia, los obispos continúan la misión de aquellos predicando el Evangelio, presidiendo las asambleas eucarísticas, donde «toda la asamblea, cada uno según su estatus, es liturgo de la *koinonia*»,<sup>9</sup> sirviendo a la unidad y la santificación de su comunidad.<sup>10</sup> Además, el obispo es responsable de la comunión de la Iglesia local que preside con las demás Iglesias del mundo, algo expresado en las liturgias de consagración episcopal. Este carácter sinodal de la actividad episcopal queda de manifiesto también en los asuntos que atañen a más de una Iglesia local, donde las cabezas de las comunidades en cuestión reunidas en sínodo toman decisiones conjuntamente para la vida de las Iglesias. Los obispos participan de los sínodos como representantes de sus Iglesias, expresando así el vínculo que une a cada ministro con su comunidad. Más aún, la misma sucesión apostólica se convierte en un asunto que involucra a toda la comunidad eclesial, y no sólo al ministro que recibe la imposición de manos: «La sucesión apostólica es transmitida a través de Iglesias locales».<sup>11</sup>

Cabe destacar que Zizioulas estuvo activamente involucrado en la elaboración de estos primeros tres documentos, tanto delineando la metodología y temática del diálogo teológico como también redactando los borradores que luego serían discutidos en las subcomisiones y por la comisión mixta en plenario.<sup>12</sup> La influencia de nuestro autor es notable y claramente discernible.<sup>13</sup> En el documento de Múnich, por ejemplo, encontramos elementos como la comprensión epiclética de las instituciones eclesiales y su necesidad de ser reflejos del Reino, así como también expresiones acerca de la relación de simultaneidad entre la Iglesia universal y las Iglesias locales.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church. With Particular Reference to the Importance of Apostolic Succession for the Sanctification and Unity of the People of God*, acceso 28 de agosto de 2024, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese2.html> (en adelante, VALAMO).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9

<sup>8</sup> Rm 12,1; cf. 1Pe 2,5

<sup>9</sup> «*In the celebration of the eucharist, the entire assembly, each according to his or her status, is "liturge" of the Koinonia*». VALAMO, 24.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 33

<sup>11</sup> «*Apostolic succession is transmitted through local Churches*». *Ibid.*, 45

<sup>12</sup> Cf. «Ecumenical Activities. Orthodox-Roman Catholic Dialogue» John Zizioulas Foundation, acceso 03 de septiembre de 2024, <https://zizioulas.org/index.php/person/ecumenical-activities/orthodox-roman-catholic-dialogue>.

<sup>13</sup> Cf. Paul McPartlan, «John Zizioulas», 528-529.

<sup>14</sup> Cf. MUNICH, II, 1; III, 2. McPartlan señala que todas estas ideas aparecen ya en publicaciones de Zizioulas anteriores a 1982, argumentando a favor de la influencia de nuestro autor en el documento de Múnich. Cf. Paul McPartlan, «John Zizioulas», 528.

Similarmente, en el documento de Bari reconocemos la necesaria dimensión existencial de la fe, relacionada con la libertad y la vida cristiana, el lugar constitutivo del Espíritu en la vida de la Iglesia y el rol de los obispos en la enseñanza de la fe auténtica. Y en el documento de Valamo, la naturaleza relacional del ministerio en la Iglesia, la caracterización del obispo como ícono de Cristo, la anticipación escatológica del Reino que se da en cada Eucaristía, la consideración de la sucesión apostólica como una realidad relacionada con las comunidades y no sólo los individuos aislados, y la mención del Canon Apostólico 34 como principio guía de la actividad sinodal de la Iglesia a nivel regional.

A partir de 1990, «las reuniones fueron más apoloéticas y orientadas a defenderse contra el uniatismo».<sup>15</sup> La razón de esto fue la situación creada en Europa del Este a partir de la caída del comunismo:

«Una nueva libertad religiosa permitió que muchos miembros de las Iglesias católicas del este, algunas de las cuales habían sido brutalmente reprimidas bajo el régimen soviético, pudieran reafirmar su identidad católica, haciendo surgir nuevamente el espinoso tema del uniatismo».<sup>16</sup>

De hecho, el siguiente documento de diálogo que publica la comisión en 1993, *Uniatismo, método de unión del pasado, y la presente búsqueda de la plena comunión* (documento de Balamand), no fue suficiente y el tema se extendió hasta la siguiente reunión plenaria en Baltimore en 2000, trabajando entonces las implicancias eclesiológicas y canónicas del uniatismo.<sup>17</sup>

Felizmente, el camino de la comisión logró retomar la senda del diálogo que había quedado interrumpida por la coyuntura histórica de principios de la década de los 90.<sup>18</sup> Luego de una productiva reunión preparatoria, que se desarrolló en Belgrado en 2006, la comisión tuvo su décimo encuentro plenario al año siguiente y, como resultado, publicó el texto titulado *Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (documento de Ravenna).<sup>19</sup>

<sup>15</sup> «Meetings subsequent to 1990 were more apologetic and aimed at defending against Uniatism». Cristian Vasile Petcu, «The Theological Premises and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document», *International Journal of Orthodox Theology* 5 (2014): 62.

<sup>16</sup> «A new religious freedom allowed many members of Eastern Catholic Churches, some of which had been brutally repressed under the Soviet regime, to re-assert their Catholic identity, thus raising again the thorny issue of “uniatism”». Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement and Catholic-Orthodox dialogue», 751.

<sup>17</sup> En esa oportunidad, no se logró un acuerdo entre ambas partes, por lo que no se publicó una declaración conjunta. Cf. Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole), *Comuniqué 8th plenary session* acceso 20 de enero de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la-sessioni-plenarie/testo-in-inglese1.html>.

<sup>18</sup> «El aparatoso desplome de la Unión Soviética no hizo sino aumentar las dificultades hasta que el carro se paró en Baltimore, de cuyo atolladero pudo salir gracias a la voluntad mediadora de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Bartolomé I». Pedro Langa Aguilar, «Belgrado, Ravenna y Pafos, tres hitos en el diálogo teológico entre católicos y ortodoxos», *Diálogo Ecuménico* 142-143 (2010): 190. El citado trabajo de Langa Aguilar ofrece una detallada descripción del camino recorrido por la comisión mixta desde la reunión preparatoria en Belgrado, pasando por el encuentro de Ravenna, hasta la reunión posterior en Pafos en 2009.

<sup>19</sup> Cf. Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement and Catholic-Orthodox dialogue», 751. Para una

Tanto para la reunión en Belgrado como para la siguiente en Ravenna, la comisión estuvo copresidida por Ioannis Zizioulas, metropolitano de Pérgamo, y el cardenal Walter Kasper. Tomando como base los consensos cosechados en los primeros tres documentos de diálogo, la comisión retomó un proyecto preparado en Moscú en el año 1990 por el comité mixto de coordinación antes de que los acontecimientos obligaran a ocuparse del uniatismo. La novedad, ahora, la aportaba la eclesiología de comunión, que hacía ineludible afrontar el difícil problema del primado petrino.<sup>20</sup> De hecho, este punto es considerado por ambas Iglesias como «el principal obstáculo en el camino hacia la unidad»<sup>21</sup> y es abordado directamente en el documento de Ravenna.

### 7.1.2 Contenidos

Hagamos una breve síntesis de los contenidos del texto que analizaremos. El objetivo general que se persigue es el de «extraer las consecuencias eclesiológicas y canónicas que surgen de la naturaleza sacramental de la Iglesia»,<sup>22</sup> retomando temas que habían surgido al final del documento de Valamo: comunión eclesial, conciliaridad y autoridad.<sup>23</sup> Para ello, delimita el alcance de los últimos dos términos.

En el caso de conciliaridad (o sinodalidad, según se prefiera la raíz latina o griega), el documento de Ravenna reconoce que el término hace referencia en primer lugar a una particular reunión de obispos. Sin embargo, hace la opción de darle un sentido más amplio, «haciendo referencia a todos los miembros de la Iglesia (cf. el término ruso *sobornost*)» y, así, hablará de conciliaridad «significando que cada miembro del Cuerpo de Cristo, en virtud del bautismo, tiene su lugar y responsabilidad propia en la *konionia* (*communio* en latín) eucarística».<sup>24</sup> McPartlan, que fue miembro de la comisión mixta durante los trabajos en Ravenna, señala al respecto:

«La corresponsabilidad que [los concilios] implican entre los obispos ya es una característica en la vida de todos los bautizados. Así, el texto toma como punto de partida la vida de comunión de los bautizados, que se sostiene fundamentalmente por la Eucaristía, y desde ahí elabora la conciliaridad propiamente dicha entre obispos».<sup>25</sup>

Luego de señalar el *sensus fidelium* común a todos los bautizados, se detiene en

lista completa de los miembros de la comisión mixta en tiempos de los trabajos en Belgrado ver: Pontifical Council for Promoting Christian Unity, «Joint International Commission For The Theological Dialogue Between The Roman Catholic Church And The Orthodox Church. Belgrade, Serbia, 18-25 September 2006», *Information service* 122 (2006): 69-71.

<sup>20</sup> Cf. Pedro Langa Aguilar, «Belgrado, Ravena y Pafos», 196-197.

<sup>21</sup> Esta opinión es compartida tanto por el patriarca ecuménico Bartolomé I como por el cardenal Walter Kasper. Cf. Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 767. Cf. *supra* 5.2.4.

<sup>22</sup> «We must now draw the ecclesiological and canonical consequences which flow from the sacramental nature of the Church». RAVENNA, 3.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 2.

<sup>24</sup> «It is also possible, however, to take the term in a more comprehensive sense referring to all the members of the Church (cf. the Russian term *sobornost*). Accordingly we shall speak first of all of conciliarity as signifying that each member of the Body of Christ, by virtue of baptism, has his or her place and proper responsibility in eucharistic *koinonia* (*communio* in Latin)». *Ibid.*, 5.

<sup>25</sup> «Nevertheless, the co-responsibility that implies among the bishops is already a feature of the life of all the baptized; so the text builds up from the communion life of the baptized, which is fundamentally sustained by the Eucharist, to conciliarity proper, among the bishops». Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement», 753.

la tarea específica de los obispos y en los concilios como principal modo en que la comunión episcopal se realiza. Y habiendo establecido que la dimensión conciliar pertenece a la naturaleza más profunda de la Iglesia, afirma que ésta se encuentra en los tres niveles de concreción:

«En el nivel local de la diócesis encomendada al obispo; en el regional de un grupo de Iglesias locales con sus obispos que “reconocen quién es el primero entre ellos” (Canon Apostólico 34); y en el universal, donde aquellos que son los primeros (*protoi*) en las varias regiones, junto con todos los obispos, cooperan en lo que concierne a la totalidad de la Iglesia. A este nivel también, los *protoi* deben reconocer quién es el primero entre ellos».<sup>26</sup>

Termina el punto sobre la conciliaridad relacionando este aspecto con la catolicidad de la Iglesia, afirmando la necesidad de que cada Iglesia local esté en comunión con las demás para ser «una manifestación de la única e indivisible Iglesia de Dios».<sup>27</sup>

A la hora de definir cómo entiende el término autoridad, el documento de Ravenna se remonta a la *exousia* tal como la describe el Nuevo Testamento:

«La autoridad de la Iglesia viene de su Señor y Cabeza, Jesucristo. Habiendo recibido su autoridad de Dios Padre, Cristo la comparte a los apóstoles luego de su resurrección, a través del Espíritu Santo (cf. Jn 20, 22). A través de los apóstoles es transmitida a los obispos, sus sucesores, y a través de ellos a toda la Iglesia».<sup>28</sup>

El documento le reconoce a la Iglesia en su conjunto una participación en la *exousia* de Jesús, antes de hablar del rol de los obispos: «La autoridad en la Iglesia pertenece a Jesucristo mismo, Cabeza de la Iglesia (cf. Ef 1, 22; 5, 23); su Cuerpo, que es la Iglesia, tiene parte en su autoridad por obra de su Espíritu Santo».<sup>29</sup> Y describe la naturaleza de la autoridad de los ministros ordenados: «No es una posesión privada de aquellos que la recibieron ni algo delegado por la comunidad, sino que es un don del Espíritu Santo destinado al servicio (*diakonia*) de la comunidad y nunca ejercido fuera de ella».<sup>30</sup> Esto califica el modo de su ejercicio: «El ejercicio de la autoridad en la Iglesia, en nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, debe ser en todas sus formas y en todos los niveles un servicio (*diakonia*) de amor, como lo fue el de Cristo».<sup>31</sup> Y sentencia que «para los cristianos, reinar es servir».<sup>32</sup>

<sup>26</sup> «At the local level of the diocese entrusted to the bishop; at the regional level of a group of local Churches with their bishops who “recognize who is the first amongst themselves” (Apostolic Canon 34); and at the universal level, where those who are first (*protoi*) in the various regions, together with all the bishops, cooperate in that which concerns the totality of the Church. At this level also, the *protoi* must recognize who is the first amongst themselves». RAVENNA, 10.

<sup>27</sup> «Is a manifestation of the one and indivisible Church of God». *Ibid.*, 11.

<sup>28</sup> «The authority of the Church comes from its Lord and Head, Jesus Christ. Having received his authority from God the Father, Christ after his Resurrection shared it, through the Holy Spirit, with the Apostles (cf. Jn 20, 22). Through the Apostles it was transmitted to the bishops, their successors, and through them to the whole Church». *Ibid.*, 12.

<sup>29</sup> «Authority in the Church belongs to Jesus Christ himself, the one Head of the Church (cf. Eph 1, 22; 5, 23). By his Holy Spirit, the Church as his Body shares in his authority (cf. Jn 20, 22-23)». *Ibid.*, 13.

<sup>30</sup> «The authority linked with the grace received in ordination is not the private possession of those who receive it nor something delegated from the community; rather, it is a gift of the Holy Spirit destined for the service (*diakonia*) of the community and never exercised outside of it». *Ibid.*

<sup>31</sup> «The exercise of authority accomplished in the Church, in the name of Christ and by the power of the Holy Spirit, must be, in all its forms and at all levels, a service (*diakonia*) of love, as was that of Christ». *Ibid.*, 14.

La sección finaliza mencionando el lugar que ocupa la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia, realzando la autoridad que tienen las Sagradas Escrituras, y señalando la necesidad de los cánones y estatutos asociados a la profesión de la fe y a la celebración de los sacramentos en la sucesión apostólica, elementos que pertenecen a la estructura esencial de la Iglesia.<sup>33</sup>

Habiendo aclarado el alcance de los términos conciliaridad y autoridad, el documento avanza en el intento de responder a las preguntas iniciales, que indagan en la expresión del misterio de la *koinonia* de la Iglesia y su vida sacramental a través de sus elementos institucionales y canónicos. Para ello, distingue los tres niveles de concreción de las instituciones eclesiales: local, regional y universal.

A nivel local, el documento afirma:

«La Iglesia de Dios existe donde hay una comunidad reunida en la Eucaristía presidida, directa o indirectamente a través de sus presbíteros, por un obispo legítimamente ordenado en la sucesión apostólica, que enseña la fe recibida de los apóstoles y está en comunión con los demás obispos y sus Iglesias».<sup>34</sup>

A la misión que la Iglesia recibió del Señor le corresponde un conjunto de normas canónicas que gobiernan cada Iglesia local y buscan asegurar el cumplimiento de ese encargo.<sup>35</sup> También, los dones y carismas que cada bautizado recibe del Espíritu Santo están ordenados al servicio de la comunidad, en obediencia al obispo, haciendo palpable una conciliaridad estructural ya a nivel de las Iglesias locales.<sup>36</sup> El obispo es llamado «el *protos* y cabeza (*kephale*) de la Iglesia local», usando los mismo términos que el Canon Apostólico 34,<sup>37</sup> y es el encargado de velar para que todos los carismas y ministerios que el Espíritu Santo suscita en los miembros de la comunidad converjan en la unidad.<sup>38</sup>

Al respecto de esa “extrapolación” de los términos del canon 34, McPartlan afirma que está justificada por la doxología final del mismo («de este modo habrá unanimidad, *homonoia*, y Dios será glorificado por Cristo en el Espíritu Santo»). Si bien el canon se refiere a la vida de la Iglesia en un nivel regional, la doxología «parece indicar que describe un patrón de vida inspirado en el de Dios mismo, y por lo tanto es potencialmente de una relevancia mayor».<sup>39</sup> Y no deja de reconocerle al metropolitano Zizioulas el mérito de proponer a este canon como «la regla de oro de la teología del primado».<sup>40</sup>

A nivel regional, la comisión mixta se apoya en los anteriores documentos de

<sup>32</sup> «For Christians, to rule is to serve». *Ibid.*

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, 15-16.

<sup>34</sup> «The Church of God exists where there is a community gathered together in the Eucharist, presided over, directly or through his presbyters, by a bishop legitimately ordained into the apostolic succession, teaching the faith received from the Apostles, in communion with the other bishops and their Churches». *Ibid.*, 18.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 19.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 20.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, 21.

<sup>39</sup> «Its final doxology, which gives the canon a particular distinction, seems to indicate that it describes a pattern of life modelled on that of God himself, and that it is therefore potentially of wider relevance». Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement», 754.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*

Múnich y Valamo señalando que la catolicidad de la Iglesia local se manifiesta en «la comunión con las otras Iglesias que confiesan la misma fe apostólica y comparten la misma estructura eclesial de base, empezando por aquellas más cercanas en virtud de la común responsabilidad por la misión en la región que les corresponde».<sup>41</sup> Y destaca en primer lugar la ordenación de obispos como expresión de esa comunión entre las Iglesias.<sup>42</sup>

El documento de Ravena presenta como «un canon aceptado tanto en Oriente como Occidente» al Canon Apostólico 34, y lo señala como expresión de las relaciones entre las Iglesias de una región. Su aplicación práctica se encuentra en los distintos sínodos regionales, provinciales o patriarcales.<sup>43</sup>

También menciona la composición esencialmente episcopal de los sínodos y la responsabilidad de cada obispo de velar por la catolicidad de su propia Iglesia local y de promover la comunión con las demás Iglesias.<sup>44</sup> Sin embargo, esto no quita que «cada obispo es responsable por toda la Iglesia junto con todos sus colegas en la única y misma misión apostólica», por lo que la cooperación entre sínodos de diversas regiones, tanto en el intercambio de información y consultas como en la asistencia mutua, es la práctica habitual entre las Iglesias.<sup>45</sup>

El documento habla de las «nuevas configuraciones de comunión entre Iglesias locales» que han surgido en los últimos siglos, haciendo referencia a los nuevos Patriarcados e Iglesias autocéfalas en Oriente y a las conferencias episcopales en Occidente. Las señala como expresión del espíritu de comunión de la Iglesia que respeta las diversidades culturales,<sup>46</sup> ya que, «la Iglesia no es un conjunto de personas, sino que está formada por comunidades con distintas culturas, historias y estructuras sociales».<sup>47</sup> En este sentido, culmina el apartado afirmando:

«La *koinonia* es el don por el cual toda la humanidad es reunida, en el Espíritu del Señor resucitado. Esta unidad, creada por el Espíritu, lejos de caer en la uniformidad reclama, preserva y, de algún modo, mejora la diversidad y la particularidad».<sup>48</sup>

Finalmente, desarrolla la concreción de la conciliaridad y la autoridad en la Iglesia a nivel universal. Al respecto, Piero Coda, otro miembro de la comisión mixta en ese entonces, señala la trascendencia de este punto: «Es la primera vez que en un documento común a católicos y ortodoxos se afronta de una manera articulada la cuestión del primado a nivel de la Iglesia universal en el espíritu del canon apostólico 34».<sup>49</sup> Y Paul McPartlan lo considera un hito en el camino del diálogo católico-

<sup>41</sup> «*This catholicity must truly manifest itself in communion with the other Churches which confess the same apostolic faith and share the same basic ecclesial structure, beginning with those close at hand in virtue of their common responsibility for mission in that region which is theirs*». RAVENNA, 22.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 24-25.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 25-26.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, 27.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, 29.

<sup>47</sup> «*The Church is not just a collection of individuals; it is made up of communities with different cultures, histories and social structures*». *Ibid.*, 30.

<sup>48</sup> «*Ecclesial koinonia is the gift by which all humankind is joined together, in the Spirit of the risen Lord. This unity, created by the Spirit, far from lapsing into uniformity, calls for and thus preserves –and, in a certain way, enhances– diversity and particularity*». *Ibid.*, 31.

<sup>49</sup> Piero Coda, «Intercambio de dones: Iglesia católica e Iglesias orientales. Significado estratégico del

ortodoxo:

«¡El documento de Ravenna puede considerarse como el campamento base para un intento de escalar el monte Everest! Lo que se acordó en Ravenna fue sólo una primera etapa, sí, pero una primera etapa vital. Se acordó que es correcto hablar de un “nivel universal” de la vida de la Iglesia y que esa vida de comunión requiere que haya un primado a ese nivel, así como en los otros dos niveles. Ese es el logro de este campamento base».<sup>50</sup>

La comunión entre todas las Iglesias, presentes, pasadas y futuras implica una misma fe profesada y vivida en todas ellas, así como la celebración de la misma Eucaristía y la presencia del mismo ministerio apostólico.<sup>51</sup> Esto hace necesaria la vigencia de reglas canónicas y normas disciplinarias, para regular todo lo referido a la Eucaristía y los sacramentos, el ministerio y la ordenación y la entrega (*paradosis*) y enseñanza (*didaskalia*) de la fe.<sup>52</sup>

El documento se detiene en los concilios ecuménicos como eventos, más que instituciones, convocados en el curso de la historia cuando algún problema amenazaba la «comunión universal y la concordia entre las Iglesias».<sup>53</sup> La validez universal de las decisiones de estos concilios «se reconoce a través de un proceso de recepción de mayor o menor duración, en el que el Pueblo de Dios en su conjunto reconoce en esas decisiones la única fe apostólica de las Iglesias locales», si bien dicho proceso se interpreta de manera diferente en Oriente que en Occidente.<sup>54</sup> Así, «la conciliaridad involucra mucho más que a los obispos reunidos, involucra a sus Iglesias... Las decisiones de los obispos deben ser recibidas en la vida de las Iglesias, especialmente en su vida litúrgica».<sup>55</sup> El documento plantea también el desafío que significan para la unidad los concilios que tanto Oriente como Occidente celebraron luego de la ruptura del siglo XI: «Se deben buscar los medios que permitan el restablecimiento del consenso ecuménico».<sup>56</sup>

La comunión de las Iglesias durante el primer milenio se mantenía a través de las relaciones fraternales entre sus cabezas: los vínculos entre obispos de Iglesias hermanas, entre los obispos de una determinada región y aquel que era reconocido como el *protos* de ellos y, finalmente, entre los *protoi* en el orden canónico (*taxis*) de la antigüedad. En

documento de Ravenna» en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. Antonio Spadaro y Carlos María Galli (Cantabria: Sal Terrae, 2016), 433.

<sup>50</sup> «*The Ravenna statement might be regarded as the establishment of base camp for an attempt on Mount Everest! What was agreed at Ravenna was only a first stage, yes, but a vital first stage nonetheless. It was agreed that it is correct to speak of the life of the Church as having a “universal level”, and that the communion life of the Church requires there to be a primate at that level, as at the other two levels. There’s the achievement of base camp*». Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement», 755.

<sup>51</sup> Cf. RAVENNA, 33.

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, 34.

<sup>53</sup> «*When serious problems arose affecting the universal communion and concord between Churches*». *Ibid.*, 35.

<sup>54</sup> «*The ecumenicity of the decisions of a council is recognized through a process of reception of either long or short duration, according to which the people of God as a whole... acknowledge in these decisions the one apostolic faith of the local Churches*». *Ibid.*, 37.

<sup>55</sup> «*Conciliarity or synodality involves, therefore, much more than the assembled bishops. It involves also their Churches... The bishops’ decisions have to be received in the life of the Churches, especially in their liturgical life*». *Ibid.*, 38.

<sup>56</sup> «*The means which will allow the re-establishment of ecumenical consensus must be sought out*». *Ibid.*, 39.

este último caso hay testimonios que expresan esta comunión, como las consultas y cartas dirigidas especialmente al obispo de Roma y la comunicación de la profesión de fe a los otros Patriarcas con ocasión de las elecciones.<sup>57</sup>

La comisión mixta expresa los consensos y disensos en torno al rol del obispo de Roma como primero entre los demás *protoi*:

«Ambos lados acuerdan en que la *taxis* canónica era reconocida por todos en el tiempo de la Iglesia indivisa. Más aún, están de acuerdo en que Roma, como la Iglesia que “preside en el amor” según una frase de san Ignacio de Antioquía, ocupaba el primer lugar en la *taxis* y que, por lo tanto, el obispo de Roma era el *protos* entre los Patriarcas. Sin embargo, no están de acuerdo en la interpretación de la evidencia histórica de esta época en relación a las prerrogativas del obispo de Roma como *protos*, un asunto que ya se entendía de maneras diferentes durante el primer milenio».<sup>58</sup>

Sin embargo, estos disensos no impiden que la comisión reconozca que «la conciliaridad a nivel universal, llevada adelante en los concilios ecuménicos, implica un rol activo del obispo de Roma, como *protos* de los obispos de las sedes mayores, en el consenso de los obispos reunidos».<sup>59</sup> Esta afirmación, en base a la historia de los concilios ecuménicos, es reconocida por el metropolitano Kallistos Ware, miembro de la comisión mixta por parte del Patriarcado Ecuménico, como un paso muy significativo de parte de los delegados ortodoxos: «En términos precisos y sin ambigüedad, el documento consensuado de Ravenna declara que el obispo de Roma ciertamente ejerce un primado universal».<sup>60</sup>

En cuanto a la manera de ejercer el primado universal y a sus fundamentos bíblicos y teológicos, el documento reconoce que tampoco hay consenso.<sup>61</sup> Se afirma que “ciertas prerrogativas” eran reconocidas por lo menos hasta el siglo noveno al obispo de Roma como *protos* entre los Patriarcas, pero no las menciona; las mismas se ejercían siempre en el contexto de la conciliaridad.<sup>62</sup> Cabe destacar que la comisión mixta señala la mutua interdependencia entre primado y conciliaridad: «Por eso el primado en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia, local, regional y universal, siempre debe considerarse en el contexto de la conciliaridad y, del mismo modo, la conciliaridad en el contexto del primado».<sup>63</sup> Sin explicitarlo, el documento relaciona el

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, 40.

<sup>58</sup> «Both sides agree that this canonical *taxis* was recognised by all in the era of the undivided Church. Further, they agree that Rome, as the Church that “presides in love” according to the phrase of St Ignatius of Antioch, occupied the first place in the *taxis*, and that the bishop of Rome was therefore the *protos* among the patriarchs. They disagree, however, on the interpretation of the historical evidence from this era regarding the prerogatives of the bishop of Rome as *protos*, a matter that was already understood in different ways in the first millennium». *Ibid.*, 41.

<sup>59</sup> «Conciliarity at the universal level, exercised in the ecumenical councils, implies an active role of the bishop of Rome, as *protos* of the bishops of the major sees, in the consensus of the assembled bishops». *Ibid.*, 42.

<sup>60</sup> «In definite and unambiguous terms, the Ravenna agreed statement declares that the Bishop of Rome does indeed exercise a universal primacy». Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 779.

<sup>61</sup> Cf. RAVENNA, 43.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 44. Análogamente se reconocen allí también prerrogativas para el *protos* o *kephale* de cada nivel eclesial.

<sup>63</sup> «That is why primacy at the different levels of the life of the Church, local, regional and universal, must always be considered in the context of conciliarity, and conciliarity likewise in the context of primacy». *Ibid.*, 43.

ejercicio del primado universal con el Canon Apostólico 34. Esta apreciación es sostenida tanto por autores de ámbito ortodoxo como católico.<sup>64</sup>

El documento concluye planteando las preguntas que quedan abiertas para ulteriores estudios:

«¿Cuál es la función específica del obispo de la “primera sede” en una eclesiología de *koinonia*, teniendo en cuenta lo ya dicho acerca de conciliaridad y autoridad en este texto? ¿Cómo deben entenderse y vivirse las enseñanzas sobre el primado universal del primer y segundo concilio Vaticano a la luz de la práctica eclesial del primer milenio?». <sup>65</sup>

### 7.1.3 Aportes de Zizioulas reconocidos en el documento

Coincidimos con la comisión norteamericana de diálogo teológico ortodoxo-católico cuando afirma que el documento de Ravena «intenta balancear conciliaridad (o sinodalidad), con raíz en el bautismo y más fundamentalmente en la Trinidad, y autoridad, enraizada en la autoridad del mismo Cristo, que requiere servicio en vez de dominación». <sup>66</sup> Estos dos puntos tienen afinidad con los planteos de Zizioulas.

Por un lado, la conciliaridad planteada “en términos más abarcativos”, como hace el documento en el párrafo 5, invita a reconocer el lugar y la responsabilidad que cada bautizado tiene en la *koinonia* eucarística. Esto hace recordar los planteos de nuestro autor acerca del *ordo* laical: «El resultado inmediato e inevitable del bautismo era que el neófito tomaba su “lugar” propio en la asamblea eucarística, es decir, que se convertía en un laico... se convertía en un miembro de un “*ordo*” particular en la asamblea eucarística». <sup>67</sup> Y la apelación a la *taxis* trinitaria que no introduce subordinacionismo para fundamentar esto recuerda la postura de Zizioulas acerca del Padre como causa de la Trinidad: «Se da, de hecho, un orden o *taxis* en la Trinidad, de manera que el Padre siempre es primero, el Hijo segundo y el Espíritu tercero en todas las referencias bíblicas y patristicas a la Santísima Trinidad», <sup>68</sup> pero «el orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y plenitud de la divinidad de cada persona». <sup>69</sup>

Por otro lado, el planteo de la autoridad de los obispos como un don del Espíritu Santo al servicio de la comunidad, y no como una propiedad individual de quien fue ordenado, pertenece a la teología del episcopado de Zizioulas. <sup>70</sup> Recordemos que para

<sup>64</sup> Cf. Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 783; Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement», 755.

<sup>65</sup> «What is the specific function of the bishop of the “first see” in an ecclesiology of *koinonia* and in view of what we have said on conciliarity and authority in the present text? How should the teaching of the first and second Vatican councils on the universal primacy be understood and lived in the light of the ecclesial practice of the first millennium?». RAVENNA, 45.

<sup>66</sup> «The Document attempts to balance conciliarity (or synodality), rooted in baptism and even more fundamentally in the Holy Trinity, and authority, rooted in the authority of Christ Himself, which requires service rather than domination». The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Regarding the ‘Ravenna Document’*, acceso 17 de enero de 2023 <https://www.usccb.org/resources/ravenna-response.pdf> 1.

<sup>67</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 230. Cf. *supra* 3.2.1.

<sup>68</sup> Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad...*, 176.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 179. Cf. *supra* 2.1.1.

<sup>70</sup> Cf. *supra* 3.2.2.

nuestro autor «el carisma dado a través de la ordenación le pertenece al ordenado, pero no como un individuo sino como una persona; esto es, en su relación con la comunidad a la cual sirve y representa».<sup>71</sup> También hay coincidencias al señalar al obispo como aquel que desempeña en la Iglesia local el ministerio de la unidad.<sup>72</sup>

Otra perspectiva que también aparece en el documento es la de la eclesiología eucarística, perspectiva compartida con Zizioulas. Conceptos como el del párrafo 18, donde se describe a la Iglesia local («la Iglesia de Dios existe donde hay una comunidad reunida en torno a la Eucaristía presidida directamente por un obispo o por sus presbíteros»), hablan de una eclesiología eucarística donde juega un rol fundamental el obispo del lugar, un punto en el que, como dijimos anteriormente, Zizioulas había hecho un avance en relación a Afanasiev.<sup>73</sup> También aparecen en el texto de Ravenna aspectos escatológicos de la Eucaristía, como manifestación actualizada de la *koinonia* trinitaria en los fieles que constituyen el Cuerpo de Cristo: «De esta manera, el misterio de la *koinonia* salvífica con la Santísima Trinidad se realiza en la humanidad».<sup>74</sup> Aquí también reconocemos afinidad con las afirmaciones de nuestro autor, que considera a la Iglesia como una presencia del futuro, «un anticipo de la asamblea escatológica del Señor, presente en el mundo»,<sup>75</sup> un icono del Reino que viene. Sin embargo, esto último no deja de ser patrimonio común al pensamiento y la vivencia ortodoxa de la Eucaristía.<sup>76</sup>

Lo que sí es un aporte propio de Zizioulas es la propuesta de recurrir al Canon Apostólico 34 como la “regla de oro” para la teología del primado en los distintos niveles de la vida de la Iglesia.<sup>77</sup> Así lo reconocen tanto McPartlan<sup>78</sup> como Kasper.<sup>79</sup> La

<sup>71</sup> «*The charisma given through ordination does belong to the ordained, yet not as an individual but as a person; i.e., in his relationship to the community which he serves and represents*». Ioannis D. Zizioulas, «Response to the study paper», 135.

<sup>72</sup> El documento de Ravenna afirma la convergencia de todos los carismas y ministerios en la Iglesia local bajo el ministerio del obispo. Cf. RAVENNA 21. Similarmente, Zizioulas ve en el obispo a aquel «en quien converge toda la estructura y los “muchos” se convierten en el “uno” en un ámbito existencial particular». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 213.

<sup>73</sup> «Desde un principio, notamos que, respecto a Afanasiev, Zizioulas enraíza la unidad de la primitiva Iglesia local no sólo en la única Eucaristía de aquel lugar, sino también en el único obispo del lugar». Jaume Fontbona i Missé, *Comunió y sinodalidad...*, 95. Cf. *supra* 3.1.1.

<sup>74</sup> «*In this way, the mystery of salvific koinonia with the Blessed Trinity is realized in humankind*». RAVENNA, 6.

<sup>75</sup> «*The Church is primarily a foretaste of the eschatological assembly of the Lord, made present in the world*». Ioannis D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 127; Cf. *ibid.*, 137.153.155; *supra* 2.3.

<sup>76</sup> Mencionaremos la descripción que hace Kallistos Ware en su sintética introducción a la Ortodoxia cuando comienza a describir el culto: «Para la Iglesia ortodoxa, el culto no es más ni menos que “el cielo en la tierra”. La Santa Liturgia es cosa que ampara a los dos mundos simultáneamente, ya que, en el cielo, así como en la tierra, no hay más que una Liturgia, sola y única –un solo altar, un solo sacrificio, una sola presencia–. En todos los lugares de culto, por humildes que sean en apariencias, los fieles congregados para la celebración de la Eucaristía son asumidos a “los lugares celestes”». Kallistos Ware, *La Iglesia Ortodoxa* (Buenos Aires: Editorial Angela, 2006), 238-239. Cf. *supra* 6.2.2.

<sup>77</sup> Con esas mismas palabras lo propone en su trabajo “Recent discussions on Primacy in orthodox theology” publicado en el libro editado por el cardenal Kasper *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in dialogue* en 2006. Pero se trata de una ponencia que dio Zizioulas en un simposio en Roma en 2003. Cf. Gianni Valente, «Cuando hablamos del primado...» *30Días en la Iglesia y en el mundo* 6 (2003) [https://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_1094\\_12.htm](https://www.30giorni.it/articoli_id_1094_12.htm).

<sup>78</sup> Cf. Paul McPartlan, «The Ravenna agreed statement», 754.

<sup>79</sup> «El cardenal Kasper, copresidente de la comisión mixta en Ravenna, tras calificar de “genial idea” la

distinción entre los niveles local, regional y universal de la Iglesia para analizar tanto la conciliaridad como la autoridad también forma parte de la manera en que nuestro autor ha desarrollado su pensamiento. Así, hay coincidencias en el planteo del obispo como *protos* o *kephale* de su Iglesia diocesana,<sup>80</sup> en la relación entre obispos de una región según el citado canon<sup>81</sup> y en el planteo de la Iglesia de Roma como la que “preside en el amor” (siguiendo a Ignacio de Antioquía), de su obispo como el *protos* entre los demás Patriarcas y del rol activo del mismo en los concilios ecuménicos.<sup>82</sup> La expresión con la que comienza el párrafo 43, acerca de la mutua interdependencia entre primado y conciliaridad, no puede ser más cercana a las palabras de nuestro autor:

«El canon apostólico 34 requiere que el *protos* sea una condición *sine qua non* para la institución sinodal, por lo tanto, una necesidad eclesiológica, y que el sínodo sea del mismo modo un prerequisite para el ejercicio del primado. Y todo esto, como finaliza el canon, porque Dios mismo es Trinidad».<sup>83</sup>

A juicio de nuestro autor, son precisamente estos planteos los que hacen del documento de Ravena algo histórico:

«En mi opinión, estos dos puntos hacen del documento de Ravena un documento histórico, que abre el camino a un acercamiento entre las dos grandes tradiciones de Occidente y Oriente sobre un tema que las ha dividido amargamente durante siglos. Con este acuerdo, los católicos romanos abrazan el concepto de primado tal como se entiende desde la perspectiva ortodoxa, mientras que los ortodoxos aceptan el concepto de un *primus* universal, aunque siempre entendido dentro de la estructura sinodal. Si estos principios acordados son aceptados y aplicados oficialmente, se eliminará un obstáculo importante para el restablecimiento de la plena comunión entre las dos Iglesias».<sup>84</sup>

Finalmente, otros puntos en los que hay coincidencias entre el documento y el pensamiento de Zizioulas son los referidos a la catolicidad de las Iglesias locales y el reconocimiento *a posteriori* de los concilios ecuménicos como tal. En el primer caso, se

---

propuesta del colega ortodoxo en el sentido de que convierte este canon en el gran camino ecuménico y en la regla ecuménica de oro, matiza de la siguiente manera: “Y así, el documento, que entonces se enuncia para el ámbito regional (más exactamente, para el ámbito de una etnia o de un pueblo), se aplica también a los otros dos planos y afirma que en cada uno de los tres planos tiene que haber un *protos*, quien sin el asentimiento de los otros no puede hacer nada, pero sin cuyo asentimiento tampoco los otros pueden actuar en asuntos importantes. Esto proporciona al *protos* no sólo una primacía de honor, sino también un primado de jurisdicción. Tan sólo él puede convocar a los demás, y él es capaz de confirmar o también de bloquear la decisión de los otros”». Pedro Langa Aguilar, «Belgrado, Ravena y Pafos», 205-206.

<sup>80</sup> Cf. *supra* 3.2.1.

<sup>81</sup> Cf. *supra* 4.3 y 5.1.1.

<sup>82</sup> Cf. *supra* 5.2.3.

<sup>83</sup> «It requires that the *protos* is a *sine qua non* conditio for the synodical institution, hence an ecclesiological necessity, and that the synod is equally a prerequisite for the exercise of primacy. And all this, as the canon culminates, because God Himself is Trinity». Ioannis D. Zizioulas, «Recent discussions», 261.

<sup>84</sup> «In my opinion, these two points render the Ravenna Document a historic document, opening the way to a rapprochement between the two great traditions of West and East on an issue that has bitterly divided them for centuries. With this agreement, Roman Catholics embrace the concept of primacy as understood from the Orthodox perspective, while the Orthodox accept the concept of a universal *primus*, albeit always understood within the synodal structure. If these agreed principles are officially accepted and applied, a major obstacle to the restoration of full communion between the two Churches will be removed». “Ecumenical Activities. Orthodox-Roman Catholic Dialogue” John Zizioulas Foundation, acceso 03 de septiembre de 2024, <https://zizioulas.org/index.php/person/ecumenical-activities/orthodox-roman-catholic-dialogue>.

repite en varios números la necesidad de cada diócesis de estar en comunión con las demás Iglesias locales como una condición de la catolicidad,<sup>85</sup> comunión que se expresa en las ordenaciones episcopales y en la práctica de los sínodos;<sup>86</sup> estos dos aspectos están ampliamente desarrollados por nuestro autor.<sup>87</sup> Y en cuanto al reconocimiento de la ecumenicidad de las decisiones conciliares por parte de la comunidad local, aspecto que se encuentra en el párrafo 37, el planteo acerca del proceso de recepción es idéntico al de Zizioulas, si bien el documento de Ravenna no se detiene a desarrollarlo.<sup>88</sup>

#### 7.1.4 Resonancias

La influencia de Zizioulas en el documento de Ravenna es innegable.<sup>89</sup> No hemos podido tener acceso a las actas de las reuniones en las que se fue elaborando el texto, con lo cual no se puede establecer una relación causal en todos los puntos donde hay coincidencias o planteos similares entre el pensamiento de nuestro autor y el documento de la comisión mixta. Sin embargo, la presencia del Canon Apostólico 34 como “regla de oro” de la teología del primado en los tres niveles es mérito del metropolitano de Pérgamo. Así lo reconocieron abiertamente Kasper y McPartlan como ya hemos citado. Se trata, así, de un texto compatible con el pensamiento de Zizioulas en general y que abreva del mismo en particular al plantear al citado canon como articulador de la relación entre conciliaridad y primado en los tres niveles de la vida de la Iglesia.

Ciñéndonos a este único elemento, podemos considerar al documento de Ravenna como una recepción del pensamiento de nuestro autor en un ámbito de activa participación católica, ya que el texto finalmente publicado ha contado con la aprobación de los delegados católicos de la comisión. Entendemos, entonces, que se trata de un influjo determinante de Zizioulas, como coautor del documento de Ravenna, en el ámbito de la teología católica. Esto genera desafíos.

En primer lugar, como agudamente señala Kallistos Ware, hay una tendencia al reduccionismo de los tres niveles de concreción de la vida de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente:

«Ahora bien, tanto católicos como ortodoxos tienden a reducir el esquema de tres niveles en una estructura diádica, aunque de modos diversos; y es a la luz de esta doble tendencia que la afirmación de la declaración de Ravenna se puede apreciar en su verdadero valor. En primer lugar, muchos católicos “expanden” el segundo nivel hasta el tercero, negando la dimensión del primado regional o patriarcal, y pensando solamente en términos del esquema de dos niveles “episcopado/Papa”. Y, en segundo lugar, muchos ortodoxos, no sólo del pasado sino también del presente, niegan el tercer nivel del primado universal, considerando al Papa como el primero

<sup>85</sup> Cf. RAVENNA, 11.22.32.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, 23.25-26.

<sup>87</sup> Cf. *supra* 4.1, 4.2, 4.3.

<sup>88</sup> Cf. *supra* 5.1.2 para un planteo más desarrollado.

<sup>89</sup> Para abundar en testimonios sumamos el de Piero Coda: «Es bien conocida su concepción teológica que, a no dudar, tiene un amplio eco en el documento de Ravenna, por ser el metropolitano Zizioulas el copresidente, por parte ortodoxa, de la comisión teológica mixta». Piero Coda, «Intercambio de dones», 436. El influjo de nuestro autor en la redacción de Ravenna también es reconocido por la *Zizioulas Foundation*. Cf. “Ecumenical Activities. Orthodox-Roman Catholic Dialogue” John Zizioulas Foundation, acceso 03 de septiembre de 2024, <https://zizioulas.org/index.php/person/ecumenical-activities/orthodox-roman-catholic-dialogue>.

entre los Patriarcas, *primus inter pares*, y nada más. Contra estas dos posiciones reduccionistas, la declaración de Ravenna insiste consistentemente con el esquema triádico “local/regional/universal”; y allí reside precisamente algo que reclama nuestra atención». <sup>90</sup>

En segundo lugar, el primado universal del Papa es algo que se afirma con total claridad. Pero se plantea un ejercicio de este según los principios del Canon Apostólico 34, algo también señalado por Zizioulas en sus escritos. <sup>91</sup> Esto implicaría prácticas de corresponsabilidad y mutua consulta entre el Papa y los demás primados regionales, para que exista esa reciprocidad de la que habla el citado canon. Ahora bien, a simple vista, Ware señala que esta propuesta parece diferir lo que enseña la Iglesia católica acerca de la autoridad del Papa:

«En el Concilio Vaticano II, la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* afirma que el colegio de los obispos no puede actuar sin su cabeza, el Papa, mientras que el Papa sí puede actuar sin el colegio. Como señala la nota previa, “como supremo pastor de la Iglesia, el soberano pontífice siempre puede ejercer su autoridad como le plazca”, mientras que el colegio actúa sólo “por intervalos” y “con el consentimiento de su cabeza”. Esto es, ciertamente, un tipo de relación significativamente diferente de la reciprocidad planteada en el Canon Apostólico 34 y reafirmada en la declaración de Ravenna. ¿Cómo sobreponerse a esta discrepancia? Este es un asunto al cual el diálogo católico-ortodoxo necesitará regresar en las próximas sesiones». <sup>92</sup>

#### 7.1.5. La “distancia” entre formulaciones teológicas y la efectiva praxis eclesial

Finalmente, no podemos dejar de señalar, en vista de la verificación de una efectiva puesta en práctica del principio de la sinodalidad, que la comisión mixta que finalizó la redacción y aprobó el documento de Ravenna no contó con la presencia de los delegados del Patriarcado de Moscú. Los mismos se retiraron en la primera mañana de la reunión y no participaron del diálogo. <sup>93</sup> Es cierto que durante la sesión de 2006 en

<sup>90</sup> «Now both Roman Catholics and Orthodox, albeit in different ways, tend to reduce this threefold scheme into a dyadic structure; and it is in the light of this double tendency that the affirmation of the Ravenna statement can best be appreciated at its true value. First, many Roman Catholics “telescope” the second level with the third, neglecting the dimension of regional or patriarchal primacy, and thinking solely in terms of the twofold scheme “episcopate/pope.” Second, many Orthodox, not only in the past but also today, altogether deny the third level of universal primacy, regarding the pope as the senior among the various patriarchs, *primus inter pares*, and nothing more. Against both these reductionist positions, the Ravenna statement insists consistently upon the triadic pattern “local/regional/universal;” and herein precisely lies its first major claim to attention». Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 770.

<sup>91</sup> Cf. *supra* 5.2.3.

<sup>92</sup> «At Vatican II, for example, the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* asserts that the college of bishops cannot act without its head, the pope, while the pope can very well act without the college. As the Prefatory Note of Explanation states, “As supreme pastor of the Church, the Sovereign Pontiff can always exercise his authority as he chooses,” whereas the college acts only “at intervals” and “with the consent of its head”. This is surely a significantly different kind of relationship from the reciprocity advocated in Apostolic Canon 34 and reaffirmed in the Ravenna statement. How is the discrepancy to be overcome? This is a matter to which the Catholic-Orthodox dialogue will certainly need to return in forthcoming sessions». Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 783. Interrogantes similares se formula J. Famerée desde una perspectiva católica, reconociendo la diferente recepción que el canon 34 de los Apóstoles ha tenido en Oriente y Occidente, así como también la asimetría con respecto a las configuraciones de comunión regional entre las Iglesias locales. Cf. Joseph Famerée, «Communion ecclésiale, conciliarité et autorité», *Revue théologique de Louvain* 40 (2009): 245.

<sup>93</sup> Cf. Kallistos Ware, «The Ravenna Document», 785. Esto se debió a la presencia de una delegación de

Belgrado, donde se trabajó el borrador de lo que después se transformó en el documento de Ravenna, sí estuvo presente el obispo Hilarión y no expresó objeciones en cuanto a la relación de las Iglesias ortodoxas con Roma.<sup>94</sup> Sin embargo, en diciembre de 2013 la Iglesia rusa se manifestó en desacuerdo con el documento en relación a la sinodalidad y el primado en el nivel universal de la Iglesia.<sup>95</sup> Más adelante y siendo ya metropolitano de Volokolamsk, Hilarión expresará que «el documento de Ravenna no menciona en ninguna parte que se trata de dos modelos de administración eclesiástica muy diferentes», uno centralizado y el otro descentralizado, y que «hay un intento en el documento de Ravenna de presentar las estructuras eclesiales de ambas tradiciones como casi idénticas en los tres niveles».<sup>96</sup> Y sin mencionarlo, apunta directamente contra Zizioulas:

«Algunos dan por hecho que la sinodalidad está tan ligada con el primado que no podría haber un sínodo sin un primado. Pero a la luz de los procedimientos durante el primer milenio, esto sólo aplica plenamente a nivel regional. De hecho, a este nivel era el metropolitano quien presidía el concilio, y ningún concilio podía tener lugar sin su presidencia... Pero ¿qué sucede en el nivel universal? ¿Cómo se ejercía el primado y la sinodalidad en los concilios ecuménicos? Estos eran convocados por el emperador ante quien sólo ciertas sesiones de algunos concilios tuvieron lugar. Ahora bien, ¿es esta la explicación del primado en términos eclesiales, o más bien era el emperador facilitando las discusiones para asegurarse de que los participantes iban a conservar el orden adecuadamente? De hecho, los protocolos de los concilios ecuménicos indican que las discusiones eran a veces acaloradas y agresivas, y que algún tipo de mediación entre las partes era a veces muy apropiado».<sup>97</sup>

---

la Iglesia autónoma de Estonia, reconocida por el Patriarcado Ecuménico, pero no así por la Iglesia rusa. La delegación de Moscú, encabezada por Hilarión Alféyev, en ese entonces obispo de Viena y Austria, actuó acorde a la posición oficial de su Iglesia, la cual había decidido en el concilio de obispos celebrado en el año 2000 que los delegados del Patriarcado de Moscú no participarían de reuniones donde estén presentes representantes de la Iglesia de Estonia. Así, la aprobación del documento Ravenna, no contó con la participación del Patriarcado de Moscú, que ostenta la mayor proporción de fieles de la Ortodoxia. Tampoco estuvieron presentes los representantes de la Iglesia de Bulgaria, pero eso fue por cuestiones de salud. Cf. *ibid.*

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, 785-786.

<sup>95</sup> Cf. The Russian Orthodox Church, *Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church*, acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/51892/>. Allí se señala que el primado en los varios niveles de la vida de la Iglesia es de una naturaleza diferente y tiene fuentes distintas. Cf. *ibid.*, 2. También el documento de la Iglesia rusa expresa que no es posible transferir de un nivel a otro las funciones del primado y rechaza el origen divino de la autoridad administrativa y magisterial del obispo de Roma sobre toda la Iglesia. Cf. *ibid.*, 3-4.

<sup>96</sup> «*The document nowhere mentions that we are dealing with two very different models of church administration: one centralized and based on the perception of papal universal jurisdiction; the other decentralized and based on the notion of the communion of autocephalous local Churches. There is an attempt in the Ravenna document to present the ecclesial structures of both traditions as almost identical at all three levels*». Hilarión Alféyev, *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*, acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/50932/>. En la misma línea se expresa más recientemente D. Keramidis, quien se pregunta por la legitimidad de la comparación que hace el número 39 del documento de Ravenna. Cf. Dimitrios Keramidis, «*Ecclesiological Insights*», 6.

<sup>97</sup> «*It has been somewhat taken for granted by some that synodality is so linked with primacy that there can be no synod without a primate. But in the light of procedures in the first millennium, this fully applies only at the regional level. Indeed, at this level it was the metropolitan who presided at the council, and no council could take place without his presidency... But what of the universal level? How was primacy and synodality exercised at Ecumenical Councils? These were convoked by the Emperor before whom only certain sessions of some Councils took place. Now, is it primacy that can be explained in ecclesial terms, or rather was it the Emperor facilitating discussions in order to make*

En esta línea se expresó más recientemente el patriarca de Moscú y de toda Rusia Kirill, en un clima de controversia con el Patriarcado Ecuménico con motivos de la Iglesia de Ucrania, considerando que se arroga derechos especiales y privilegios que exceden los de un “primado de honor”:

«Miren a los iconos de los concilios ecuménicos: no hay un presidente; en su lugar, vemos un icono del Salvador. Cuando los emperadores participaban de los concilios ecuménicos ocupaban el lugar central, y cuando estaban ausentes ese lugar era ocupado por un icono del Salvador. Incluso en aquellas oportunidades en que el emperador estaba presente, se hallaba un icono del Salvador en el lugar de quien presidía los eventos. Esta tradición iconográfica refleja claramente la eclesiología ortodoxa en cuanto a si existe una cabeza visible de la Iglesia ortodoxa y afirma que no la hay, ya que la cabeza de la Iglesia es el Señor Jesucristo (a diferencia de la comprensión occidental-latina del tema)».<sup>98</sup>

Todo esto atañe al valor ecuménico del documento de Ravenna y vuelve a señalar que no toda la Ortodoxia comparte el pensamiento de Zizioulas. Sin embargo, en lo que respecta a nuestro trabajo, consideramos que la recepción del pensamiento de nuestro autor en este documento está suficientemente fundamentada.

## 7.2 El documento de la CTI

La Comisión Teológica Internacional (CTI), instituida en 1969 por san Pablo VI, tiene como función «ayudar a la Santa Sede y especialmente a la Congregación para la Doctrina de la Fe a examinar cuestiones doctrinales de mayor importancia».<sup>99</sup> Entre los años 2014 y 2017, una subcomisión llevó adelante un estudio referido a la sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia que desembocó en un texto que fue aprobado en la sesión plenaria de 2017.<sup>100</sup> Luego de recibir el parecer favorable del papa Francisco, el presidente de la CTI, el cardenal Luis Ladaria, autorizó su publicación en marzo de

*sure that order was properly preserved by the participants? (Indeed, protocols of Ecumenical Councils indicate that discussions were at times heated and aggressive, and that some sort of mediation between the parties was at times highly appropriate)».* Hilarión Alféyev, *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*, acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/50932/>.

<sup>98</sup> «Look at the icons of the Ecumenical Councils –there is no president; in place of a president, we see the icon of the Saviour. When the emperors attended the Ecumenical Councils, they occupied the central place, and when the emperor was absent, the place was occupied by an icon of the Saviour. Even in those instances when the emperor was present, an icon was still to be found in the place of the one presiding over events. This iconographic tradition clearly reflects Orthodox ecclesiology on the issue of whether there exists a visible head of the Orthodox Church and affirms that there is no visible head, while the head of the Church is the Lord Jesus Christ (unlike the Western –Latin– understanding of this subject)». Kirill, *Presentation by His Holiness Patriarch Kirill at the opening of the 'World Orthodoxy: Primacy and Conciliarity in the Light of Orthodox Dogmatic Teaching' conference*, acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/88039/>.

<sup>99</sup> “Perfil” Comisión Teológica Internacional, acceso 09 de febrero de 2023 <https://www.vatican.va/content/romancuria/es/pontificie-commissioni/commissione-teologica-internazionale/profilo.html>.

<sup>100</sup> La subcomisión fue presidida por Mons. Mario Ángel Flores Ramos y estuvo compuesta por los siguientes miembros: Sor Prudencia Allen R.S.M., Sor Alenka Arko, de la Comunidad Loyola, Mons. Antonio Luiz Catelan Ferreira, Mons. Piero Coda, Pbro. Carlos María Galli, Pbro. Gaby Alfred Hachem, Prof. Héctor Gustavo Sánchez Rojas S.C.V., Pbro. Nicholaus Segeja M'hela, P. Gerard Francisco P. Timoner III O.P. Cf. SVMI, nota preliminar.

2018, bajo el título de *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (en adelante SVMI).<sup>101</sup>

Antes de continuar, damos lugar a una pregunta totalmente válida: ¿por qué habría de estar presente el pensamiento de Zizioulas en un texto interno de la Iglesia católica? O dicho de otro modo, ¿tiene sentido el análisis que nos proponemos hacer? Entendemos que cierta esperanza se convierte en el núcleo de la respuesta a este cuestionamiento. Buscamos verificar si efectivamente se está realizando aquel aprendizaje que el papa Francisco señaló al afirmar que “en el diálogo con los hermanos ortodoxos, los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad”.<sup>102</sup> Por otro lado, el exponente ortodoxo elegido es de máximo relieve en el ámbito teológico y hemos constatado cómo su pensamiento está presente en los documentos del diálogo oficial católico-ortodoxo. Consideramos que hay motivos suficientes para justificar nuestra indagación acerca de un posible efectivo “intercambio de dones”.

Habiendo hecho esta aclaración, constatamos a primera vista que la presencia del pensamiento de nuestro autor no resulta tan evidente en SVMI. No parecen allí citadas obras que tengan a Zizioulas como autor, ni aquellas en las que estuvo directamente involucrado. La única cita que aparece de un documento de la comisión de diálogo católico-ortodoxo es la del llamado “documento de Chieti”, publicado en 2016, que estudia la sinodalidad y el primado en la Iglesia durante el primer milenio de nuestra historia.<sup>103</sup> Y si bien nuestro autor formó parte de la comisión mixta hasta 2015, tomando parte en los trabajos preparatorios, consideramos que la mención del documento de Chieti en un solo párrafo de SVMI no es suficiente como para identificar allí un influjo decisivo del pensamiento de Zizioulas en el documento de la CTI.

Otra referencia indirecta la encontramos en la mención del documento *The Church. Towards a Common Vision* de la comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, publicado en 2013 y que SVMI cita en la sección acerca de la sinodalidad y el camino ecuménico.<sup>104</sup> Como miembro de la comisión Fe y Constitución, Zizioulas sugirió en 1989 la necesidad de un estudio ecuménico serio acerca de la Iglesia, proponiendo un camino que desembocaría en el documento mencionado.<sup>105</sup> Si bien allí el tema de la comunión es central, no se trata de una referencia directa o explícita a nuestro autor, por lo que nuevamente consideramos que no es suficiente su mención para afirmar la existencia de un influjo de Zizioulas en SVMI.

Sin embargo, parece percibirse que múltiples elementos del pensamiento de nuestro autor están presentes en el documento de la CTI. Nos atrevemos a sugerir un camino que pudo servir como “vía de comunicación”, y es la presencia de Mons. Piero Coda en ambas comisiones. En efecto, en otoño de 2005 fue invitado a sumarse a los trabajos de la comisión mixta católico-ortodoxa.<sup>106</sup> Y, por otro lado, siendo miembro

---

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*

<sup>102</sup> Francisco, *Evangelii gaudium*, 246.

<sup>103</sup> Cf. SVMI, 116.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*

<sup>105</sup> Cf. Paul McPartlan, «John Zizioulas», 517.

<sup>106</sup> Cf. Piero Coda, «Intercambio de dones», 429.

durante el noveno quinquenio de la CTI, integró la subcomisión encargada del estudio sobre la sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia.<sup>107</sup>

Más allá de esta conjetura, verifiquemos si SVMI se trata o no de una recepción del pensamiento de Zizioulas en un ámbito estrictamente católico.

### 7.2.1 Elementos de Zizioulas en SVMI

Pasemos a analizar los elementos de nuestro autor que podemos reconocer en el documento de la CTI. También señalaremos los elementos donde hay un abordaje complementario, dejando los desarrollos que puedan ser discrepantes para el siguiente apartado.

En cuanto a las fuentes bíblicas, podemos decir que 1 Co 12 aparece fundamentando el planteo tanto de Zizioulas como de SVMI. En efecto, la diversidad de dones y carismas suscitados por el Espíritu en la Iglesia para la edificación del único Cuerpo de Cristo es parte del desarrollo de nuestro autor acerca de una cristología constituida pneumatológicamente, donde los “muchos” son incorporados en el “Uno”, y del ministerio del primado que custodia la unidad de la Iglesia en sus distintos niveles.<sup>108</sup> Y en el documento de la CTI, el texto es citado para hablar de la diversidad de dones que se ejercen en el Cuerpo de Cristo respetando una *taxis* objetiva, de la unidad de la Iglesia y de «la pertenencia al Cuerpo de Cristo y la co-pertenencia entre los cristianos» que se representa y realiza en la Eucaristía.<sup>109</sup>

En el caso del llamado “Concilio de Jerusalén” (Hch 15) hay desarrollos complementarios. En ambos casos hay un interés histórico acerca de los orígenes de la institución sinodal, un reconocimiento de la participación de todos y, al mismo tiempo, la distinción de las contribuciones de los diferentes actores (toda la Iglesia de Jerusalén, los apóstoles y los presbíteros). Ahora bien, para Zizioulas consiste en un elemento fundamental en el estudio de la estructura organizativa de la Iglesia de Jerusalén y de la evolución histórica del esquema “los apóstoles y los presbíteros” de Hch 15 al de “el obispo y los presbíteros” que se encuentra en Ignacio de Antioquía.<sup>110</sup> En cambio, en el documento de la CTI el acontecimiento es señalado como la «figura paradigmática de los sínodos celebrados por la Iglesia» donde se testimonia «aquél consenso y unanimidad que es fruto del discernimiento comunitario al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia».<sup>111</sup>

Como sucedió en el caso del documento de Ravenna, también en SVMI se ve una ampliación del alcance del concepto de sinodalidad más allá de los sínodos de obispos.<sup>112</sup> Explícitamente dirá en la introducción que «el concepto de sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia».<sup>113</sup> Esta corresponsabilidad y participación de todos los

<sup>107</sup> Cf. SVMI, nota preliminar.

<sup>108</sup> Cf. *supra* 2.2; 5.2.1.

<sup>109</sup> SVMI 18.45.47.

<sup>110</sup> Cf. *supra* 4.3; Ioannis D. Zizioulas, «Conciliarity and Primacy», 22.

<sup>111</sup> SVMI 20-21.

<sup>112</sup> Cf. *supra* 7.1.2; RAVENNA, 5.

<sup>113</sup> SVMI 7.

bautizados se expresa de muchas maneras en SVMI, algunas de las cuales tienen expresiones similares en el pensamiento de Zizioulas.

Entre los planteos afines aparece el del lugar propio de los laicos en la Iglesia. Lo que nuestro autor reconoce que se da en el bautismo como una “ordenación”, ya que el bautizado comienza a ocupar un lugar específico de la asamblea eucarística, SVMI lo dirá con palabras de similar relevancia al hablar del Pueblo de Dios como «una realidad compaginada y articulada donde cada uno tiene un puesto y un rol específico».<sup>114</sup>

La participación de los laicos en los discernimientos de la Iglesia también está presente en ambas producciones, aunque se realiza en momentos diversos. En el caso de Zizioulas, se da *a posteriori* de un sínodo, donde le corresponde al Pueblo de Dios dar el “Amén” con el cual confirman la validez del mismo, reconociendo en sus resoluciones que ha sido un acontecimiento del Espíritu y que los obispos han actuado de acuerdo al *sensus fidei*.<sup>115</sup> En cambio, para el documento de la CTI «es indispensable que se los consulte [a los laicos] al poner en marcha los procesos de discernimiento en el marco de las estructuras sinodales», concretamente en la etapa preparatoria de los sínodos mediante los instrumentos de consulta y los espacios de escucha.<sup>116</sup>

También hay coincidencias en algunos aspectos relacionados a la autoridad en la Iglesia. Partiendo de la *exousia* que Cristo recibió del Padre y que luego de la resurrección transmite a los apóstoles, afirma SVMI que «la autoridad de los pastores es un don específico del Espíritu de Cristo Cabeza para la edificación de todo el Cuerpo, no una función delegada y representativa del pueblo».<sup>117</sup> Y recordando el orden de los primeros capítulos de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, afirma que «la jerarquía eclesial está puesta al servicio del Pueblo de Dios».<sup>118</sup> Estas notas que describen la autoridad de los pastores como un don del Espíritu al servicio de la Iglesia coinciden con las que aparece en el pensamiento de Zizioulas.<sup>119</sup>

En cuanto al rol del Canon Apostólico 34, SVMI reconoce su normatividad durante el primer milenio en los asuntos que atañen a más de una Iglesia local.<sup>120</sup> Sin embargo, aparte de este párrafo histórico no se vuelve a mencionar el citado canon, tan

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 22. Y agrega: «Como en el cuerpo humano todos los miembros son necesarios en su especificidad, así también en la Iglesia todos gozan de la misma dignidad en virtud del Bautismo y todos deben hacer su propia contribución para cumplir el designio de la salvación “en la medida del don de Cristo”. Por lo tanto, todos son corresponsables de la vida y de la misión de la comunidad y todos son llamados a obrar según la ley de la mutua solidaridad en el respeto de los específicos ministerios y carismas, en cuanto cada uno de ellos recibe su energía del único Señor». *Ibid.*

<sup>115</sup> Cf. *supra* 3.2.1; 5.1.1.

<sup>116</sup> SVMI 73. Cf. *ibid.* 19.68.76.79.94.104.110.113-114. El documento no deja de señalar como un tema a seguir profundizando «la cuestión que concierne a la relación entre la participación en la vida sinodal de todos los bautizados, en los que el Espíritu de Cristo suscita y alimenta el *sensus fidei* y la consiguiente competencia y responsabilidad en el discernimiento de la misión, y la autoridad propia de los pastores, derivada de un específico carisma conferido sacramentalmente». *Ibid.*, 117. Aquí resulta iluminador el trabajo de A. Borrás quien, desde un punto de vista canónico, analiza el voto consultivo en las estructuras y procesos de la Iglesia católica. Cf. Alphonse Borrás, «La sinodalidad como elaboración conjunta».

<sup>117</sup> SVMI 67. Cf. *ibid.* 17.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>119</sup> Cf. *supra* 3.2.1.

<sup>120</sup> Cf. SVMI 279.

central en la articulación de la teología de la sinodalidad y del primado en Zizioulas. Hablaremos más detenidamente de esta diferencia en el siguiente apartado.

Lo mismo haremos con el rol del obispo de Roma ya que, si bien el lugar de preeminencia de la sede romana se encuentra justificado históricamente tanto en Zizioulas como en SVMI apelando a los Padres (Ignacio de Antioquía, Ireneo), no coinciden, como era de esperar, en cuanto a las prerrogativas del Papa ni a la justificación teológica de las mismas.<sup>121</sup>

Siguiendo con los puntos coincidentes, la reflexión en ambos casos parte de la Trinidad, teniendo a la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como fundamento de la sinodalidad en la Iglesia. En el caso de SVMI, explícitamente dirá luego de hablar de la participación de la Iglesia en la vida de la comunión trinitaria que «en el don y en el compromiso de la comunión se encuentra la fuente, la forma y el objetivo de la sinodalidad».<sup>122</sup> Esto tiene total afinidad con el pensamiento de Zizioulas, para quien la Iglesia «debe reflejar en su mismo ser el modo en que Dios existe, esto es, como una comunión personal».<sup>123</sup>

Otro punto en el cual hay similitud es el rol central que tiene el Espíritu Santo en la vida y misión de la Iglesia. Recordemos como Zizioulas argumenta ampliamente a favor de una cristología pneumatológicamente constituida y de una Iglesia que no existe primero y luego es animada por el Espíritu, sino que es «constituida en y a través de la escatología y la comunión».<sup>124</sup> En el caso de SVMI, sin llegar a un desarrollo exhaustivo, se reconoce la función del Espíritu que «desde lo más profundo de los corazones, anima y plasma la comunión y la misión de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo vivo del Espíritu».<sup>125</sup>

La Eucaristía es otro de los puntos donde hay gran afinidad. El documento de la CTI la ubica entre los fundamentos de la sinodalidad, ya que «el camino sinodal de la Iglesia se plasma y se alimenta con la Eucaristía», donde encuentra «su fuente y su cumbre».<sup>126</sup> A nivel de la Iglesia local, SVMI recuerda las enseñanzas del Concilio Vaticano II cuando afirma la especial manifestación de la Iglesia que se da en la participación de todo el Pueblo de Dios «en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al mismo altar donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros».<sup>127</sup> Y a nivel regional, menciona al Ceremonial de los obispos que prevé al comenzar los sínodos regionales la celebración de la Eucaristía, ya que «en torno a la mesa eucarística, las diversas Iglesias locales se constituyen y se encuentran en la unidad de la única Iglesia».<sup>128</sup> Estas expresiones coinciden totalmente con la teología de Zizioulas en lo referente a la realización de la Iglesia local, según el principio “una Eucaristía, un obispo, una Iglesia”.<sup>129</sup> No podemos dejar de señalar, así y todo, que el texto de

<sup>121</sup> Cf. *supra* 5.2.4.

<sup>122</sup> SVMI 43.

<sup>123</sup> «*The Church must reflect in her very being the way God exists, i.e. the way of personal communion*». Ioannis D. Zizioulas, «*The Church as Communion*», 7. Cf. *supra* 2.1.1.

<sup>124</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 146. Cf. *supra* 2.2.

<sup>125</sup> SVMI 44. Cf. *ibid.* 46.48.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>127</sup> SC 41. Cf. SVMI 77.

<sup>128</sup> SVMI 47. Esta también es la práctica en la celebración de los Concilios ecuménicos.

<sup>129</sup> Cf. Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 97. Cf. *supra* 3.1.1.

*Sacrosantum concilium* habla solamente de una “manifestación” de la Iglesia en la celebración de la Eucaristía, mientras que para nuestro autor se trata de un acto constitutivo del ser eclesial.<sup>130</sup>

Por otro lado, considerar la Eucaristía en su carácter fontal también guarda afinidad con el desarrollo de nuestro autor de una eclesiología eucarística que moldea sus estructuras y ministerios a partir de la Eucaristía.<sup>131</sup> Este no es el desarrollo del documento de la CTI, aunque sí propone la celebración eucarística como «fuente y paradigma de la espiritualidad de comunión» en la línea de una necesaria conversión para una sinodalidad renovada.<sup>132</sup>

Señalemos, para finalizar, los últimos dos puntos donde encontramos una afinidad significativa entre SVMI y el pensamiento de nuestro autor. En primer lugar, el esquema “todos-algunos-uno”, que podemos considerarlo como una precisión del esquema “muchos-uno”, transversal a toda la teología de Zizioulas. En efecto, ambos esquemas permiten expresar la dinámica de participación de diversos miembros de la Iglesia junto con el ministro que sirve a la unidad (bautizados-obispo, obispos-metropolitano/Patriarca, obispos-Papa).<sup>133</sup> Sin embargo, en el desarrollo de nuestro autor el esquema “muchos-uno” está presente más ampliamente, ya que hace a la categoría que articula todo su pensamiento, como hemos visto anteriormente.<sup>134</sup>

El otro punto en que coinciden ambas producciones es en el análisis de la realidad eclesial en sus tres niveles de concreción: local, regional y universal.

### 7.2.2 Diferencias con Zizioulas

Señalemos para finalizar las diferencias reconocibles entre las afirmaciones del documento de la CTI y el pensamiento de Zizioulas. A nuestro entender son esencialmente tres y están estrechamente vinculadas entre sí: la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, el rol del obispo de Roma dentro de la Iglesia universal y del colegio episcopal y, por último, la concepción de los sínodos tanto desde el punto de vista paradigmático como desde su normativa canónica.

<sup>130</sup> Cf. *supra* 3.1.1; Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 34-35.

<sup>131</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy in the Church», 118. Y también: «En la Eucaristía la Iglesia encontró la estructura del Reino, y fue esa estructura la que transfirió a su propia estructura». Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 220. Cf. *supra* 3.1.1; 5.2.1; *supra* 6.2.2.

<sup>132</sup> SVMI 109.

<sup>133</sup> Cf. *ibid.*, 64.79. Al respecto, comenta Carlos Galli, miembro de la subcomisión a cargo de la preparación del documento: «El texto despliega la comunión sinodal entre sujetos significados como “todos”, “algunos” y “uno”, articulando los dones del pueblo cristiano, la misión de los obispos y el servicio del sucesor de Pedro. La circularidad virtuosa entre la profecía de los fieles, el discernimiento episcopal y la presidencia petrina enriquece a la Iglesia. Articula la dimensión comunitaria del pueblo de Dios, la comunión colegial del episcopado y el primado diaconal del papa». Carlos Galli, «La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional», en *En camino hacia una Iglesia sinodal de Pablo VI a Francisco*, coords. Rafael Luciani y María Teresa Compte Grau, 111-132 (Madrid: PPC; Fundación Pablo VI, 2019), acceso el 10 de septiembre de 2024, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13342>, 123.

<sup>134</sup> Cf. *supra* 6.1.

En cuanto al primer punto, recordemos que Zizioulas plantea una simultaneidad entre lo local y lo universal en la Iglesia a partir de la Eucaristía.<sup>135</sup> En cambio, el planteo de SVMMI es el de la “*pericoreisis* eclesiológica”, donde «la Iglesia realiza lo universal en lo local y lo local en lo universal».<sup>136</sup> Si bien esta formulación aislada guarda similitud con aquella de la simultaneidad eclesiológica de nuestro autor, la Iglesia universal es planteada como una realidad que está por encima de todas las Iglesias locales.<sup>137</sup> Por eso puede afirmar que «la particularidad de la Iglesia en un lugar se realiza en el seno de la Iglesia universal y la Iglesia universal se manifiesta y realiza en las Iglesias locales y en su comunión recíproca y con la Iglesia de Roma».<sup>138</sup> La exposición del documento de la CTI incorpora la enseñanza magisterial acerca del Papa en lo referente a su ministerio de unidad de toda la Iglesia universal, como también a la misión de garantizar la particularidad de cada Iglesia local.<sup>139</sup> Así y todo reconoce como un «nudo teológico que aún queda por desatar» la cuestión acerca de

«la interpretación de la comunión entre las Iglesias locales y la Iglesia universal expresada mediante la comunión entre sus pastores con el obispo de Roma, con la determinación de cuanto pertenece a la legítima pluralidad de las formas en las que se expresa la fe en las diversas culturas y de cuanto pertenece a su identidad perenne y a su unidad católica».<sup>140</sup>

Estos diferentes puntos de partida eclesiológico producen diferentes concepciones del ministerio petrino. Mientras que en el documento de la CTI se recuerdan las enseñanzas del Concilio Vaticano I y II sobre «el obispo de Roma como “principio y fundamento visible de la comunión de los obispos y de la multitud de los fieles”»,<sup>141</sup> nuestro autor considera al obispo de Roma como aquel a quien le correspondería ejercer el primado universal entre los obispos del orbe dentro de un marco sinodal, inspirado en el Canon apostólico 34 y, por lo tanto, nunca interfiriendo en los asuntos internos de otras Iglesias.<sup>142</sup>

Es cierto que el papa Francisco, retomando lo propuesto por Juan Pablo II, no ha dejado de señalar la necesidad de buscar modos nuevos de ejercer el primado petrino y está convencido de que una Iglesia sinodal es el camino para iluminar la cuestión.<sup>143</sup> En esta línea, enseña que «el Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados y dentro del Colegio episcopal como obispo entre los obispos»,<sup>144</sup> algo totalmente en sintonía con la teología de Zizioulas. Pero cuesta entender cómo armonizar este planteo con el poder primacial sobre todos

---

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*

<sup>136</sup> SVMMI 59.

<sup>137</sup> Hablando acerca de la Iglesia, el documento de la CTI afirma: «La forma sinodal de su camino expresa y promueve el ejercicio de la comunión en cada una de las Iglesias locales peregrinas y, por encima de todas ellas, en la única Iglesia de Cristo». SVMMI 51; Cf. *ibid.*, 7.

<sup>138</sup> SVMMI 59. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 7-10; *supra* 6.2.1.

<sup>139</sup> Cf. SVMMI 61.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 117. Para este punto acerca de la relación Iglesia-Iglesias como para el siguiente acerca del rol del obispo de Roma sugerimos la lectura de: Richard DeClue, «Eucharistic Ecclesiologies of Locality and Universality in John Zizioulas and Joseph Ratzinger», *Nova et Vetera. English Edition* 12 (2014): 77–103, donde compara las eclesiológicas de Zizioulas y Ratzinger.

<sup>141</sup> SVMMI 63.

<sup>142</sup> Cf. *supra* 5.2.3.

<sup>143</sup> Cf. SVMMI 95; EG 32.

<sup>144</sup> SVMMI 95.

los demás obispos y sobre todos los fieles de la Iglesia que *Lumen gentium* le asigna al Romano Pontífice.<sup>145</sup> De más está decir que esta tensión no está resuelta en el documento de la CTI,<sup>146</sup> y exigiría, además, una expresión institucional clara y una traducción en la praxis de la Iglesia católica.

Por último, analicemos los paradigmas que hay detrás de las distintas concepciones de los sínodos. La distinción entre ellos se fundamenta en el diferente lugar que ocupa el Canon Apostólico 34 en los dos planteos. En el caso de Zizioulas es la “regla de oro” para su teología del primado en los distintos niveles de la vida de la Iglesia, como hemos señalado anteriormente.<sup>147</sup> Recordemos que para el autor «el primado se convirtió en parte esencial del sistema conciliar, y los concilios en el marco necesario para su ejercicio; en la eclesiología ortodoxa no puede existir un primado sin un concilio, ni un concilio sin un primado».<sup>148</sup>

Se trata de la norma canónica que sigue regulando hasta la actualidad la vida de las Iglesias ortodoxas, ya sea sus sínodos provinciales o patriarcales, como los sínodos permanentes. Este canon ofrece también, en el planteo de nuestro autor, el marco para el ejercicio de un primado universal teológicamente justificado y aceptable desde un punto de vista ortodoxo. Este primado universal no sería de jurisdicción, aunque calificarlo solamente como “de honor” tampoco sería correcto. En palabras de nuestro autor,

«el obispo de Roma estaría cooperando en los asuntos que atañen a la Iglesia en su totalidad junto con los Patriarcas existentes y las otras cabezas de las Iglesias autocéfalas. Su primado se ejercería en comunión, no aislado o directamente sobre la Iglesia entera. Sería el presidente de las cabezas de las Iglesias y el vocero de la Iglesia entera para anunciar las decisiones tomadas como resultado del consenso».<sup>149</sup>

En cambio, en el documento de la CTI el paradigma de los sínodos en la Iglesia no se encuentra en el Canon Apostólico 34 sino en el “Concilio de Jerusalén” de Hch 15.<sup>150</sup> Allí se describe un proceso en el que «todos son actores, aunque su papel y contribución son diversificados».<sup>151</sup> SVMI describe las etapas de ese proceso:

«A través del testimonio de la acción de Dios y el intercambio de los propios juicios, la inicial diversidad de opiniones y la vivacidad del debate fueron encauzados, con la recíproca escucha del Espíritu Santo, hacia aquel consenso y unanimidad que es fruto del discernimiento comunitario al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia».<sup>152</sup>

---

<sup>145</sup> Cf. LG 22.

<sup>146</sup> Cf. *supra* 6.2.1.

<sup>147</sup> Cf. *supra* 4.3, 5.1.1 y 5.2.1.

<sup>148</sup> «*Primacy thus became an essential part of the conciliar system, and the council the necessary framework for its exercise. In Orthodox ecclesiology, there can be no such thing as primacy without a council, nor, conversely, can there be a council without a primate*». Ioannis D. Zizioulas, «*Primacy and Nationalism*», 453.

<sup>149</sup> «*The Bishop of Rome will be in cooperation on all matters pertaining to the Church as a whole with the existing patriarchs and other heads of autocephalous churches. His primacy would be exercised in communion, not in isolation or directly over the entire Church. He would be the President of all heads of churches and the spokesman of the entire Church once the decisions announced are the result of consensus*». Ioannis D. Zizioulas, «*Primacy in the Church*», 125.

<sup>150</sup> Cf. SVMI 20: «Este acontecimiento, a lo largo de los siglos, será interpretado como la figura paradigmática de los sínodos celebrados por la Iglesia».

<sup>151</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>152</sup> *Ibid.*

El planteo de Hch 15, como paradigma de los sínodos en la Iglesia, permite extraer notas características: la escucha de todos al Espíritu Santo y entre sí, la decisión que toman los pastores, el consenso y la unanimidad fruto del discernimiento comunitario, la finalidad misionera evangelizadora. Mientras que el Canon Apostólico 34, además de establecer una norma para el funcionamiento de los sínodos regionales, le permite a Zizioulas plantear el espíritu de equilibrio entre el “uno” y los “muchos” en los distintos niveles de la Iglesia y así «habrá unanimidad y Dios será glorificado por Cristo en el Espíritu Santo».

El Canon Apostólico 34 ya no es normativo a la hora de regular los sínodos en la Iglesia católica, como sí sucede en las Iglesias ortodoxas. Si bien el documento de Ravenna afirmaba que se trataba de un canon aceptado tanto en Oriente como Occidente, esto no se ve reflejado en el actual ordenamiento jurídico de la Iglesia católica, tanto si analizamos el Código de Derecho Canónico como el Código de los cánones de las Iglesias orientales.<sup>153</sup>

A nivel regional, el CIC establece para la Iglesia latina los cánones 439-446 que regulan a los concilios particulares, ya sea plenario para todas las Iglesias locales de la misma Conferencia Episcopal, así como los provinciales para las Iglesias locales de una misma provincia eclesiástica. Se les reconoce potestad de régimen, sobre todo legislativa, de manera que «pueda establecer cuanto parezca oportuno para el incremento de la fe, la organización de la actividad pastoral común, el orden de las buenas costumbres y la observancia, establecimiento o tutela de la disciplina eclesiástica común».<sup>154</sup> Así y todo, «los decretos dados por el concilio no se promulgarán sino después de que hayan sido revisados por la Sede Apostólica»,<sup>155</sup> alejándose del espíritu del Canon Apostólico 34.

En el caso de las Iglesias católicas orientales, analizaremos a los Patriarcados, ya que las disposiciones canónicas que los regulan son paradigmáticas para las demás Iglesias *sui iuris*. En primer lugar, mencionemos que la relación del Patriarca con el Romano Pontífice no se inspira en el mencionado canon 34 sino que se enmarca en la potestad ordinaria del Papa, «que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia que puede siempre ejercer libremente», potestad reconocida en el CCEO.<sup>156</sup> Esto mismo se traslada al interior de la Iglesia patriarcal, donde algunas de las disposiciones del Código se alejan del espíritu de concordia entre el *protos* y sus hermanos obispos del Canon Apostólico 34. Por ejemplo, establece la potestad del Patriarca sobre todos los obispos y fieles de la Iglesia que preside,<sup>157</sup> permitiéndole dirigir instrucciones a todos

---

<sup>153</sup> Cf. RAVENNA, 24. Al respecto, Enrico Morini argumenta a partir de una carta del año 879 que el papa Juan VIII dirige al arzobispo Ansperto de Milán con motivo de su reiterada negativa a participar de los sínodos a los que había sido convocado: «Se puede concluir, por lo tanto, que los 50 cánones apostólicos, en la traducción de Dionisio el Exiguo, después de haber sido ratificados por Esteban III, forman parte de la tradición canónica que está en vigor también en las Iglesias occidentales, tanto por lo que respecta al autor como al destinatario de esta carta y que, especialmente el canon 34, en que se afirma, tanto la necesidad de la acción conciliar a todos los niveles como el papel único del obispo primado, tiene para el Papa fuerza de ley». Enrico Morini, «Primacía y sinodalidad», 181-182. Cf. Joseph Famerée, «Communion ecclésiale», 245.

<sup>154</sup> CIC can. 445.

<sup>155</sup> CIC can. 446.

<sup>156</sup> CCEO can. 43.

<sup>157</sup> Cf. CCEO can. 56.

los fieles cristianos del patriarcado por derecho propio.<sup>158</sup> Sin mencionar, por supuesto, que las prerrogativas de las cuales goza el Papa en la Iglesia latina se extienden también a todas las Iglesias orientales.<sup>159</sup>

Así y todo, el CCEO reconoce en los cánones 102-113 al Sínodo de los obispos de la Iglesia patriarcal, la institución suprema dentro del Patriarcado. De este participan todos los obispos de la Iglesia patriarcal y su presidente es el Patriarca.<sup>160</sup> Al analizar sus competencias, se percibe una mayor horizontalidad en el ejercicio de la autoridad: es el órgano legislador y tribunal del Patriarcado, encargado también de la elección del Patriarca y de los obispos.<sup>161</sup> Asimismo le corresponde determinar los tiempos en los que los obispos metropolitanos de la Iglesia patriarcal deben convocar a los Sínodos metropolitanos, así también como los derechos y obligaciones de los mismos.<sup>162</sup>

Por otro lado, están legisladas las asambleas patriarcales.<sup>163</sup> Las mismas tienen un carácter consultivo, están presididas por el Patriarca y su función es la de prestar «su colaboración al Patriarca y al Sínodo de los obispos de la Iglesia patriarcal en la resolución de los asuntos de mayor importancia».<sup>164</sup> Deben ser convocadas al menos cada cinco años y participan de ellas todos los obispos del Patriarcado, los presidentes de las confederaciones monásticas, superiores generales de los institutos de vida consagrada, superiores de los monasterios *sui iuris*, rectores de las universidades, rectores de los seminarios mayores, y de cada eparquía un presbítero, un religioso y dos laicos.<sup>165</sup>

Cabe mencionar la asamblea de Jerarcas de varias Iglesias *sui iuris* de una determinada región. Estas reuniones pueden ser convocadas con la aprobación de la Santa Sede para obtener «una santa cooperación de fuerzas para el bien común de las Iglesias».<sup>166</sup> Las decisiones de estas asambleas no tienen carácter vinculante a menos que tengan la aprobación de la Sede Apostólica, entre otras condiciones.<sup>167</sup>

Siguiendo adelante con nuestro análisis, a nivel local se encuentran tanto los sínodos diocesanos como las asambleas eparquiales.<sup>168</sup> Son asambleas que prestan su ayuda al obispo en asuntos que hacen al bien de toda la Iglesia local o eparquía.<sup>169</sup> En ambos casos queda expresamente señalado el carácter consultivo de estas asambleas, reservando únicamente al obispo la potestad legislativa.<sup>170</sup>

Por otra parte, a nivel universal están legislados en el CIC el Concilio Ecuménico (can. 338-341) y el Sínodo de los obispos (can. 342-348), como también los

---

<sup>158</sup> Cf. CCEO can. 82.

<sup>159</sup> Cf. CCEO can. 43.45.54.

<sup>160</sup> Cf. CCEO can. 102-103.

<sup>161</sup> Cf. CCEO can. 110. La promulgación de las leyes y la publicación de las decisiones del Sínodo le corresponden al Patriarca, así como la legítima interpretación de las mismas. Cf. CCEO can. 112.

<sup>162</sup> Cf. CCEO can. 133.137.

<sup>163</sup> Cf. CCEO can. 140-145.

<sup>164</sup> CCEO can. 140.

<sup>165</sup> Cf. CCEO can. 143.

<sup>166</sup> CCEO can. 322.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*

<sup>168</sup> Cf. CIC can. 460-468; CCEO can. 235-242.

<sup>169</sup> Cf. CIC can. 460; CCEO can. 235.

<sup>170</sup> Cf. CIC can. 466; CCEO can. 241.

restantes órganos sinodales al servicio de la Iglesia universal (el colegio de cardenales, la curia romana y los legados pontificios).

En conclusión, entendemos que hay algún tipo de relación entre el “espíritu” que está detrás del Canon Apostólico 34 y la comprensión católica del afecto colegial que une a los obispos como Cuerpo con el Papa a la cabeza. Esto se ve con mayor claridad en la institución del Sínodo de los obispos de las Iglesias patriarcales y las demás Iglesias *sui iuris*.

Pero en cuanto a su “letra”, dicho canon se vuelve innecesario actualmente debido a la figura del Romano Pontífice y la estructura administrativa de la Iglesia universal. Una situación similar, aunque con mayores condicionamientos, se verifica al interior de las Iglesias patriarcales, dadas las prerrogativas de las que goza la figura del Patriarca.

### 7.3. Una lectura comparativa de ambos documentos

Para finalizar este capítulo, una palabra que surge de la comparación de los textos analizados. Ya hemos mencionado al comienzo la diversa naturaleza de los documentos en cuestión. Habiendo completado nuestro análisis, creemos que es significativo mencionar las diferentes perspectivas con las que los textos se han acercado al concepto de sinodalidad.

En el caso del documento de Ravenna, encontramos en el primer subtítulo los fundamentos de su concepción de la sinodalidad. Allí, el sentido primero que el texto le da al término conciliaridad (o sinodalidad, ya que los toma por sinónimos) es el de significar «que cada miembro del Cuerpo de Cristo, en virtud del bautismo, tiene su lugar y responsabilidad propia en la *koinonia* (*communio* en latín) eucarística». <sup>171</sup> Cada miembro de la Iglesia tiene un ministerio o carisma necesario para la edificación del Cuerpo de Cristo. <sup>172</sup> Y si bien todos los fieles tienen una responsabilidad por la fe que profesan, los obispos tienen la tarea específica de velar por la comunión de los fieles en la enseñanza de la fe apostólica y de las normas de vida de acuerdo al Evangelio. <sup>173</sup>

A continuación, el documento de Ravenna presenta a los concilios como el medio principal para ejercer la comunión entre los obispos y habla de los tres niveles en los que se verifica la sinodalidad en la Iglesia: local, regional y universal. <sup>174</sup> Finaliza el subtítulo hablando de la comunión de cada Iglesia con las demás como condición necesaria para su catolicidad. <sup>175</sup>

Entendemos que este documento considera a la sinodalidad principalmente desde la perspectiva de la expresión de la comunión, ya sea de los fieles dentro de una Iglesia, como de obispos o Iglesias de una región, como de las Iglesias diseminadas por el mundo. De hecho, habiendo terminado de presentar los fundamentos de la

---

<sup>171</sup> «We shall speak first of all of conciliarity as signifying that each member of the Body of Christ, by virtue of baptism, has his or her place and proper responsibility in eucharistic *koinonia* (*communio* in Latin)». RAVENNA, 5.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, 6.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, 7-8.

<sup>174</sup> Cf. *ibid.*, 9-10.

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, 11.

sinodalidad y la autoridad, el documento se pregunta: «¿Cómo los elementos institucionales de la Iglesia expresan visiblemente y sirven al misterio de la *koinonia*?». <sup>176</sup> Esta perspectiva se reconoce tanto a nivel local, donde la Iglesia de Dios se manifiesta cada vez que la comunidad es reunida en la Eucaristía, <sup>177</sup> como a nivel regional, donde las disposiciones del Canon Apostólico 34 buscan finalmente la “unanimitad” o “concordia” (*homonoia*) entre los obispos de una determinada región, la comunión de dichas Iglesias y la glorificación de Dios. También en el nivel universal, la perspectiva se reconoce al mencionar los elementos que hacen a la comunión: la misma fe, la misma Eucaristía y el mismo ministerio apostólico. Además, se menciona a los concilios ecuménicos como un recurso eventual «cuando graves problemas surgían afectando la comunión universal y la concordia entre las Iglesias». <sup>178</sup>

Por otro lado, el documento de la CTI presenta a la sinodalidad en tres grandes registros. En primer lugar, como un estilo que califica la vida y la misión de la Iglesia en sus diferentes niveles de realización, estilo que tiene su fuente, forma y objetivo en la comunión trinitaria. <sup>179</sup> También es presentada como el conjunto de estructuras y procesos eclesiales en los que la naturaleza de la Iglesia se expresa, al servicio del discernimiento de la autoridad. <sup>180</sup> Y por último, la sinodalidad designa los eventos en los cuales todo el Pueblo de Dios es convocado para participar en el discernimiento de los caminos de la misión de la Iglesia, viviendo la circularidad entre el *sensus fidei* de todos los bautizados y la autoridad de quienes ejercen el ministerio jerárquico. <sup>181</sup>

Entendemos que la perspectiva con la que SVMi desarrolla el tema de la sinodalidad es principalmente la de las instancias de participación de todo el Pueblo de Dios, según el esquema “todos-algunos-uno”, en la vida y la misión de la Iglesia. <sup>182</sup> Este interés está presente en el discurso del papa Francisco con ocasión del 50 aniversario del Sínodo de los obispos, discurso que es citado para iniciar el documento de la CTI. <sup>183</sup> Allí recuerda las enseñanzas de *Evangelii gaudium* relativas al *sensus fidei*, según las cuales cada bautizado es un discípulo misionero, llamado a tomar protagonismo en la misión de la Iglesia. <sup>184</sup>

Esta perspectiva la reconocemos en el capítulo 3 de SVMi cuando se detiene en la vocación sinodal de todo el Pueblo de Dios, con fundamento en el *sensus fidei*, donde «resulta fundamental la participación de los fieles laicos». <sup>185</sup> También es evidente al describir los sínodos diocesanos y las asambleas eparquiales, donde se ejercita la corresponsabilidad de todos los bautizados, y las parroquias, como instancias de

---

<sup>176</sup> «How do institutional elements of the Church visibly express and serve the mystery of *koinonia*?». *Ibid.*, 17.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, 18.

<sup>178</sup> «When serious problems arose affecting the universal communion and concord between Churches». *Ibid.*, 35.

<sup>179</sup> Cf. SVMi 43.70.

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, 70.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, 69-70.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, 64.79.

<sup>183</sup> Cf. Francisco, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*; SVMi 1.

<sup>184</sup> Cf. Francisco, *Evangelii gaudium*, 119-121.

<sup>185</sup> SVMi 73. Cf. *ibid.*, 72.

aprendizaje de la comunión con otros, aportando cada uno al bien común.<sup>186</sup> Incluso se afirma que «la Iglesia está llamada a activar la escucha de todos los sujetos que en su conjunto forman el Pueblo de Dios para llegar a un acuerdo en el discernimiento de la verdad y en el camino de la misión».<sup>187</sup>

También reconocemos dicha perspectiva a lo largo de todo el capítulo 4 de SVMI, donde se expresan las notas de una deseable sinodalidad renovada. Se señala que la conciencia sinodal «promueve la gracia en virtud de la cual todos los bautizados son habilitados y llamados a ser discípulos misioneros», en total sintonía con el pensamiento del papa Francisco.<sup>188</sup> También menciona la circularidad entre el ministerio de los pastores y la participación y corresponsabilidad de los laicos,<sup>189</sup> una espiritualidad de comunión en la que cada bautizado «vive y camina con los hermanos y hermanas como sujeto responsable y activo en la única misión del Pueblo de Dios»,<sup>190</sup> ciertas disposiciones para vivir, madurar y ejercer el *sensus fidei* de todos los creyentes en el camino sinodal de la Iglesia.<sup>191</sup> Hablando de la Eucaristía, la señala como fuente y paradigma de la espiritualidad de comunión, donde la comunidad expresa la unidad de Dios ejerciendo los dones y carismas recibidos para el bien común.<sup>192</sup> Tiene un lugar destacado el tema del discernimiento comunitario, para el cual se señala un horizonte: «pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: cada uno escuchando a los otros; y todos escuchando al Espíritu Santo», citando las palabras del arriba mencionado discurso del papa Francisco.<sup>193</sup> De hecho, SVMI reconoce como un nudo teológico a desatar la relación entre la participación de todos los bautizados en la vida de la Iglesia, «en los que el Espíritu de Cristo suscita y alimenta el *sensus fidei* y la consiguiente competencia y responsabilidad en el discernimiento de la misión», y la autoridad propia de los pastores.<sup>194</sup>

Así, quedan planteadas las diversas perspectivas que, a nuestro entender, orientaron el desarrollo de los documentos estudiados. Por un lado, la sinodalidad en tanto expresión de la comunión de la Iglesia y, por el otro, en tanto participación de todos los miembros del Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia.

---

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, 78-79.83-84.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, 106.a.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, 108.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.*, 109.a.d.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 117.

## Conclusiones

Llegando al final de esta tesis, no podemos menos que reconocer la enorme talla teológica de Zizioulas. Nos hacemos eco de las palabras de Y. Congar, quien describía a nuestro autor como «uno de los teólogos más profundos y originales de nuestra época, originalidad y profundidad que proceden de una lectura penetrante y coherente de la tradición de los Padres griegos sobre esta realidad viva que es la Iglesia».<sup>1</sup>

En cuanto a su obra, hemos podido constatar cómo su pensamiento se fundamenta en la Trinidad, específicamente desde el desarrollo que hacen los Padres capadocios, una cristología pneumatológicamente constituida y la Eucaristía como acontecimiento escatológico de comunión. La Iglesia comunión se reconoce en la Iglesia local cuando todos los fieles del lugar se reúnen a participar de la Eucaristía presidida por el obispo: allí se da la realización y manifestación de la Iglesia. Y es a partir de la Eucaristía que Zizioulas plantea la simultaneidad entre las Iglesias locales, esencialmente idénticas entre sí, y la Iglesia universal. Esta última no posee una prioridad ontológica ni temporal con respecto a las Iglesias locales, sino que «se ha manifestado en la historia como una unidad no de partes sino de círculos completos obligados a estar esencialmente identificados unos con otros»,<sup>2</sup> siendo las Iglesias locales «círculos cerrados que no pueden añadirse unos a otros, sino que coinciden unos con otros y con el Cuerpo de Cristo y la Iglesia apostólica original».<sup>3</sup> Esta unidad en la identidad es garantizada por los obispos, esencialmente identificados entre sí y con el apóstol Pedro, y la institución sinodal, que sirve a la comunión de las Iglesias. Como dijimos anteriormente, sínodo y primado se reclaman mutuamente, de manera tal que el primado se ejerce siempre dentro del marco de un sínodo y no puede funcionar ningún sínodo sin contar con un primado.<sup>4</sup>

Entendemos que algunos de sus aportes ya han sido recepcionados en el ámbito católico mientras que otros no son plenamente armonizables con la eclesiología que propone el Magisterio de la Iglesia.

En el primer caso, el documento de Ravenna resulta un exponente de primer nivel de la recepción de parte del pensamiento de Zizioulas en un ámbito de activa participación católica, como es la comisión mixta de diálogo católico-ortodoxo. También notamos en el documento de la CTI que había, en relación con la teología de nuestro autor, puntos coincidentes, afines, complementarios y discrepantes.

En el segundo caso, hemos visto que algunas de las diferencias no son absolutas, como el caso de la simultaneidad entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. En efecto, desde un punto de vista ontológico este planteo choca con el que se ha

---

<sup>1</sup> Citado en: Jaume Fontbona i Missé, *Comunión y sinodalidad...*, 81.

<sup>2</sup> «*This one Church throughout the world was manifested in history as a unity not of parts but of full circles obliged to be essentially identified with one another*». Ioannis D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church...*, 161.

<sup>3</sup> Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial...*, 171, nota 66.

<sup>4</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Primacy and Nationalism», 453.

desarrollado en las últimas décadas y ha propuesto el Magisterio de la Iglesia, mientras que desde la perspectiva histórica hay coincidencia.

También nos encontramos con el conflicto en torno al obispo de Roma y su rol al interior del colegio episcopal y en relación con la Iglesia universal. Desde una perspectiva canónica-institucional, el pensamiento de nuestro autor resulta en principio no compatible con las enseñanzas de los concilios Vaticano I y II. Pero teniendo delante el horizonte de búsqueda de unidad ortodoxo-católica, una hermenéutica que pueda distinguir entre lo formulado y lo que se quiso decir en los citados concilios tal vez plantee una situación nueva, con la necesidad de articular sinodalidad y primado a nivel de una Iglesia reunificada, donde los principios fundamentales de Zizioulas puedan resultar sumamente iluminadores.<sup>5</sup> Esta posibilidad estaría contenida en la referencia que hace el documento de Alejandría cuando señala la voluntad existente de «distinguir lo que podría ser llamado el ministerio patriarcal del Papa al interior de la Iglesia latina de su servicio primacial en relación a la comunión de todas las Iglesias».<sup>6</sup> Desde esa perspectiva, consideramos que la teología de nuestro autor podría ser de gran ayuda.

Dejando a un lado los contenidos de su obra, creemos que la figura de Zizioulas nos puede resultar inspiradora para el quehacer teológico. En efecto, se trata de un teólogo que fundamenta su reflexión en las fuentes patrísticas, de las cuales tiene un conocimiento notable, y en la historia del cristianismo, sobre todo el período de la Iglesia del primer milenio. En este sentido, su pensamiento está totalmente arraigado en la Tradición.

Pero al mismo tiempo, su tradición ortodoxa lo lleva a encontrar en la liturgia y en la visión escatológica del Reino allí plasmada otra fuente de su pensamiento. Concretamente de la Eucaristía toma el modelo para elaborar su teología acerca de la estructura de la Iglesia, el ministerio episcopal y la unidad en la identidad de todas las Iglesias por el Cristo total presente en cada una de ellas.

Este arraigo en la propia tradición no le impide abrirse a dialogar con pensadores de otras procedencias. Su compromiso en el ámbito ecuménico da pruebas sobradas de esto. Como señalaba J. Meyendorff en el prefacio a *Being as Communion*, «la disciplinada y crítica mente de Zizioulas se halla en constante diálogo con otros, ya sea valorándolos o criticándolos –principalmente debido a su parcialidad, es decir, porque carecen de una verdadera comprensión “católica” de la realidad eclesial–».<sup>7</sup>

En este sentido, encontramos revelador que un concepto relacional, como lo es el vínculo entre el “uno” y los “muchos”, sea articulador de todo su pensamiento. Es como si el misterio de la Trinidad modelara su *forma mentis*: la existencia de la alteridad (a

<sup>5</sup> Acerca de la hermenéutica de los dogmas y concilios, ver el trabajo ya citado: Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion*, 6-8.

<sup>6</sup> «There is also a willingness to distinguish what might be termed the patriarchal ministry of the pope within the Western or Latin Church from his primatial service with regard to the communion of all the Churches». ALEJANDRÍA, 5.2. Cf. Yves Congar, «Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée», *Istina* 28 (1983): 374-390. Ver también la conocida ponencia de J. Ratzinger en Graz en 1976, recogida en sus obras completas: Joseph Ratzinger, *Obras completas. VIII/2: Iglesia signo entre los pueblos: escritos sobre ecclesiológica y ecumenismo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 685-698.

<sup>7</sup> John Meyendorff, prefacio de *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, de Ioannis D. Zizioulas (Salamanca: Sígueme, 2003), 22.

nivel de Iglesias, obispos, personas, tradiciones, etc.) no es necesariamente un motivo de división, sino que, a través del encuentro y el diálogo, se pueden desarrollar caminos de comunión.

Por otro lado, su honestidad intelectual lo lleva a extraer todas las consecuencias de su pensamiento, hasta el punto de plantear la necesidad de un primado de la Iglesia a nivel universal. Sin ser el único ni el primer pensador ortodoxo en hacer esto, Zizioulas tiene una gran libertad frente a los prejuicios o condicionamientos de su propia tradición, sin por eso renunciar a lo que él entiende como esencial de la Iglesia. Esta capacidad de distinguir entre lo necesario y lo que pertenece a lo legítimamente diverso, ya sean herencias culturales que hacen a las tradiciones confesionales como posturas teológicas que pertenecen al ámbito de los *theologoumena*, nos parece sumamente valiosa para el contexto histórico actual.<sup>8</sup>

Finalmente, unas palabras acerca de este trabajo de tesis. Consideramos que se enmarca en la propuesta de «hacer teología en forma sinodal» que plantea SVMI.<sup>9</sup> En efecto, el ejercicio de ponerse a la escucha de voces que no provenían del catolicismo nos supuso un esfuerzo mayor por un discernimiento paciente que permitiera examinarlo todo y quedarse con lo bueno.<sup>10</sup> Las palabras de Y. Congar cobran gran significado al final de este camino recorrido:

«Es preciso que, sin prisas apologéticas o simplismos misionales, nos demos el tiempo y hagamos los esfuerzos necesarios para comprender, simplemente, la posición o la situación de los Otros, la profundidad de sus posiciones, de sus objetivos, de su búsqueda, de todo cuanto, en su mundo espiritual, ha de ser respetado y tomado en serio. Es preciso ponerse, primero, muy humildemente, al nivel de todas estas cosas. Por otra parte, pronto se echó de ver que al cabo de este esfuerzo y gracias a él uno comprendía sus propias posiciones y sus exigencias de una manera mucho más profunda».<sup>11</sup>

La experiencia de constatar cuánto en común tenemos con las Iglesias ortodoxas y la genuina vocación de diálogo que existe tanto en el plano ecuménico como hacia adentro de la Iglesia católica nos llena de esperanza. El llamado “debate” entre los cardenales Ratzinger y Kasper, por citar un ejemplo *ad intra*, muestra que en la búsqueda honesta por la verdad todos podemos salir enriquecidos encontrando los puntos en común que en un primer momento no estaban tan de manifiesto. En el plano del diálogo católico-ortodoxo, los avances de la comisión mixta, en una lectura común de la historia, también son para nosotros una fuente de renovada esperanza de entendimiento y acercamiento.

Además, escuchar a otros nos permitió registrar las diferencias que tenemos y, al mismo tiempo, abrirnos a preguntas que no existían al comienzo de este camino. Por ejemplo, el documento ya citado del grupo san Ireneo de diálogo ortodoxo-católico habla acerca de la diferencia entre poder y autoridad, como también de la necesaria *accountability* que todo aquel que ejerce el primado le debe a la comunidad.<sup>12</sup> Si bien es

<sup>8</sup> Cf. Ioannis D. Zizioulas, «Uniformity, diversity and the unity of the Church», 51-59.

<sup>9</sup> SVMI 75.

<sup>10</sup> Cf. 1 Ts 5,21.

<sup>11</sup> Yves Congar, *Cristianos en diálogo* (Barcelona: Estela, 1966), 199.

<sup>12</sup> Cf. Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group, *Serving Communion*, 30-31. El término *accountability* puede traducirse como ser responsable de lo que uno hace y ser capaz de dar una razón satisfactoria de por qué lo hace. Cf. Cambridge Dictionary, s.v. «Accountability», acceso 24 de julio de 2023 <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/accountability?q=Accountability>.

cada vez más claro el carácter de servicio que tiene la autoridad en la Iglesia, en contra de una visión de dominio, este planteo nos muestra un horizonte aún mayor y un camino deseable para transitar. Se trata del desafío de generar una cultura que, contrariamente al clericalismo, promueva el ejercicio de dar razones de nuestro accionar, desde los pastores hasta los laicos con roles de conducción. Entendemos que este aspecto de la *accountability* también es parte de una necesaria conversión para una sinodalidad renovada, que se hace concreta en nuevos estilos y disposiciones institucionales.

Por otro lado, hemos mencionado en el capítulo de las aperturas cómo la comunión de las Iglesias ortodoxas de una determinada región, según el Canon Apostólico 34, despierta en nosotros la pregunta por la conciliaridad a nivel regional en la Iglesia católica. Celebramos el reconocimiento reciente de la sinodalidad como una dimensión constitutiva del ser y el obrar de la Iglesia, una categoría que pertenece al corazón del Concilio Vaticano II como ha señalado el documento de la CTI.<sup>13</sup> Pero al mismo tiempo constatamos la ausencia de un desarrollo de la conciliaridad en la reflexión teológica, tal vez por tratarse de una práctica caída en desuso. En efecto, aquel ejercicio que tanta vitalidad dio a la Iglesia durante el primer milenio, y que todavía hoy tiene un papel central en las Iglesias ortodoxas y en las Iglesias católicas orientales, ha quedado relegado en Occidente a una mera posibilidad habilitada por el Código de Derecho Canónico que raramente se lleva a la práctica. Este contraste con la Ortodoxia es, ciertamente, motivador de futuras profundizaciones teológicas.

Otro caso donde las diferencias son fuente de reflexión gira en torno a las formas de gobierno que existen en la Ortodoxia y la Iglesia católica a nivel universal. Tomando el ejemplo del Patriarcado Ecuménico, su máxima autoridad administrativa consiste en el Santo Sínodo, un órgano colegial presidido por el patriarca de Constantinopla. En cambio, en nuestro caso el Papa es el pastor de la Iglesia universal, Vicario de Cristo en la tierra y cabeza del colegio episcopal. Estos modos creemos que son paradigmáticos y dan forma a toda una manera de entender el pastoreo en la Iglesia. No es lo mismo ser el presidente de la suprema y colegial autoridad administrativa, que tener la potestad de ejercer personalmente la suprema autoridad, contando en el mejor de los casos con el asesoramiento de un consejo de cardenales. Ahora bien, estas evidentes diferencias ¿debemos entenderlas solamente como modos alternativos de organización de la Iglesia y del ejercicio de la autoridad en ella? ¿O pueden ser un llamado a seguir creciendo en fidelidad a la voluntad del Señor? La necesidad de conversión del papado que ha expresado Juan Pablo II y ha ratificado Francisco indica la legitimidad de la segunda opción.<sup>14</sup>

Para finalizar, creemos que, en la búsqueda de la recuperación de la unidad visible con las Iglesias ortodoxas, es clave que todas las partes se involucren decididamente en un proceso de renovación que, como afirma el Concilio Vaticano II, «consiste esencialmente en el aumento de fidelidad hacia su vocación».<sup>15</sup>

No es tarea fácil reconocer de entre los elementos que son parte de los

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 6.

<sup>14</sup> Cf. UUS 95; EG 32.

<sup>15</sup> Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, 6, acceso 11 de febrero de 2025 [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html).

patrimonios espirituales, litúrgicos y disciplinares de las Iglesias, aquellos que pertenecen a la Tradición de la Iglesia. Dentro del catolicismo, esta tarea es encomendada solamente al Magisterio. Sin embargo, el aporte de los teólogos puede significar una valiosa ayuda para llevar adelante esta empresa.

En este sentido, un criterio útil para dicho discernimiento consiste en corroborar la existencia de los elementos en cuestión en el período de la Iglesia previo a las divisiones que han persistido hasta hoy. Este criterio está contenido en la propuesta que el entonces profesor J. Ratzinger expresó en 1976 cuando afirmó que “Roma no tiene por qué exigir a Oriente una doctrina del primado más estricta que la formulada y vivida en el primer milenio”.<sup>16</sup> Por ese motivo, creemos que es de suma importancia la profundización del estudio de la historia y la teología del primer milenio del cristianismo con el objetivo de lograr lecturas compartidas de ese período de la historia de la Iglesia.<sup>17</sup> Trabajos como el documento de Chieti significarían un gran punto de partida para comunes entendimientos de realidades como la sinodalidad y el primado durante el primer milenio, en la medida en que esos textos sean reconocidos como lecturas autorizadas de las Iglesias.

Dichas lecturas compartidas no sólo generarían comprensiones teológicas comunes, sino que permitirían el discernimiento de los elementos no esenciales de las tradiciones eclesiales que, sin dejar de reconocer su valor, muchas veces se convierten en motivos de distanciamientos. Un ejemplo claro lo encontramos en el caso del *filioque*. Nuevamente, la teología puede ofrecer a los pastores una clarificación de las controversias que surgen a partir de enunciados confusos o formulaciones poco oportunas, evidenciando la realidad a la que los términos hacen referencia.

En el caso de nuestro tema, la sinodalidad y el primado, la perspectiva adoptada por Zizioulas los desarrolla como elementos que expresan la comunión de las Iglesias, garantizando el respeto de la integridad de cada una de ellas y, al mismo tiempo, la unidad en la comunión. Por otro lado, la perspectiva de SVMÍ los considera bajo la óptica de la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia, en una circularidad entre el *sensus fidei fidelium* y el ministerio jerárquico de los pastores. En la búsqueda de una mayor fidelidad a su vocación, ¿podría expresarse más plenamente la comunión de las Iglesias locales al interior de la Iglesia católica, inspirándose en los planteos de Zizioulas y la praxis de las Iglesias ortodoxas, más aún, la praxis del primer milenio del cristianismo? Y en relación a la colegialidad episcopal, ¿podría inspirar el pensamiento de nuestro autor un más fiel ejercicio del ministerio petrino y nuevas expresiones regionales del afecto colegial que une a los obispos entre sí? La teología podría seguir profundizando para fundamentar estas posibilidades y justificar su conveniencia, participando de los procesos de *decision-making*. Ese es el aporte que puede hacer la teología, el paso siguiente ya corresponde a la prudencia pastoral de la jerarquía.

---

<sup>16</sup> Joseph Ratzinger, *Obras completas. VIII/2*, 692. También se encuentra en: Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985), 238.

<sup>17</sup> Cf. CHIETI, 5-6.

## Bibliografía

### *Bibliografía principal*

#### a. Obras y contribuciones de I. Zizioulas

- Zizioulas, Ioannis D. «Response to the study paper “The meaning of ordination”. An Orthodox response», *Foundations* 12 (1969): 134-137.
- , «The Church as Communion», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994): 3-16.
- , «Primacy in the Church: An Orthodox Approach». En *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, ed. James F. Puglisi. Colledgeville: The Liturgical Press, 1999.
- , «La comunidad cristiana primitiva». En *Espiritualidad Cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*, dirs. Bernard McGinn; John Meyendorff; Jean Leclercq. Buenos Aires: Lumen, 2000.
- , *Eucharist, Bishop, Church: the unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries*. Tr. Elizabeth Theokritoff. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2001<sup>2</sup> [Original en griego: *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρῶτους αἰῶνας*. Atenas: n.p., 1965].
- , «Uniformity, diversity and the unity of the Church», *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 91 (2001): 44-59.
- , «L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclesiologiques et canoniques», *Istina* 47 (2002): 14-44.
- , *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003 [Original en inglés: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985].
- , «Recent discussions on Primacy in orthodox theology». En *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in dialogue*, ed. Kasper, Walter. New York: Newman Press, 2006.
- , *Lectures in Christian Dogmatics*. Ed. Douglas Knight. London: T&T Clark, 2008.
- , *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009 [Original en inglés: *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. Paul McPartlan. London: T&T Clark, 2006].
- , *The One and the Many. Studies on God, the Church, and the World Today*. Los Angeles: Sebastian Press, 2010.
- , *The Eucharistic Communion and the World*. Ed. Luke Ben Tallon. London and New York: T&T Clark, 2011.
- , «Primacy and Nationalism», *St Vladimir's Theological Quarterly* 57 (2013): 451-459.
- , «Conciliarity and Primacy», *Theologia* 2 (2015): 19-33.

- , *Priests of creation: John Zizioulas on discerning an ecological ethos*. Eds. John Chryssavgis y Nikolaos Asproulis. London: T&T Clark, 2021.
- , *Receive one another: 101 Sermons*. Ed. Bishop Maxim Vasiljević of Western America; tr. Rev. Fr. Gregory Edwards. Alhambra, California: Sebastian Press, 2023.
- , *Remembering the Future. Toward an Eschatological Ontology*. Los Angeles: Sebastian Press, 2023.

#### **b. Estudios específicos sobre I. Zizioulas relativos al tema de la tesis**

- Austin, Hernice. «Trinité et Église dans la pensée de Jean Zizioulas». Tesis de doctorado en teología. Pontificia Universidad Lateranense, Facultad de Teología, 2023.
- Bathrellos, Demetrios. «Church, Eucharist, Bishop: The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas». En *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, ed. Douglas Knight. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2007.
- Chiapetti, Dario. «Al fundamento ontológico de la ecclesiología episcopocéntrica-sinodal de Ioannis Zizioulas. Informe sobre el patrocéntrismo intratrinitario del Metropolitano de Pérgamo», *Studi ecumenici* 40, 1-2 (2022): 241-263.
- DeClue, Richard. «Eucharistic Ecclesiologies of Locality and Universality in John Zizioulas and Joseph Ratzinger», *Nova et Vetera. English Edition* 12 (2014): 77–103.
- Fontbona i Missé, Jaume. *Comunión y sinodalidad. La ecclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*. Barcelona: Herder, 1994.
- , Presentación a *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, de Ioannis D. Zizioulas. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Lazić, Tihomir. «Church as Koinonía: Exploring the Ecumenical Potential of John Zizioulas's Communion Ecclesiology». En *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Volume I: Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, eds. Vladimir Latinovic, Anastasia K. Wooden. Cham, Switzerland: Palgrave MacMillan, 2021.
- McPartlan, Paul. «The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate», *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004): 21-33.
- Meyendorff, John. Prefacio de *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, de Ioannis D. Zizioulas. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Shishkov, Andrey. «Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church», *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014): 205-219.
- Siwecki, Leon. «John Zizioulas' Trinitarian Ecclesiology», *Collectanea Theologica* 94, 2 (2024): 29-59.
- Turner, Robert. «Synodality and John Zizioulas», *Proche-Orient Chrétien* 69, 1-2

(2019): 42-51.

### c. Otros estudios sobre la obra de I. Zizioulas

- Asproulis, Nikolaos. «Metropolita Ioannis D. Zizioulas de Pérgamo (1931-2023)», *Orthodoxia* 3 (2023): 181-187, acceso 23 de abril de 2024 <https://ec-patr.org/wp-content/uploads/2023/04/Orthodoxia-web-pdf.pdf>.
- Avis, Paul ed. *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Oxford: Oxford University Press, 2018, s. v. «John Zizioulas».
- Ces, Julián Oscar. «La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas». Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2016. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/545/1/doc.pdf> Acceso el 30 de abril de 2024.
- Chiapetti, Dario. «*La libertà di Dio è la libertà del Padre*»: *Uno studio sull'ontologia personalista trinitaria in Ioannis Zizioulas*. Milan: Biblioteca Francescana, 2021.
- Francisco. «Pope pens foreword to book by late Metropolitan Zizioulas». *Vatican News*, 28 de noviembre de 2023. Acceso 30 de abril de 2024 <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2023-11/pope-francis-preface-metropolitan-zizioulas-eschatology.html>.
- Hobson, Theo. «An eye for the other. The Tablet Interview». *The Tablet*, 25 agosto 2007, 8705. <http://www.stambroise.org/ds/rb/tbgbrotho.html>.
- John Zizioulas Foundation. «Ecumenical Activities. Orthodox-Roman Catholic Dialogue». Acceso 03 de septiembre de 2024. <https://zizioulas.org/index.php/person/ecumenical-activities/orthodox-roman-catholic-dialogue>.
- , «Home». Acceso 23 de abril de 2024. <https://zizioulas.org/>.
- Moşoiu, Nicolae. «In Memoriam Metropolitan Ioannis Zizioulas (1931-2023)», *Revista Ecumenica Sibiu* 15 (2023): 140–152.
- Nègre, Pascal. *Pour qu'il ait en tout la primauté: Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue*. Prefacio del cardenal Christoph Schönborn. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- Rostock, Nigel. «Two Different Gods or Two Types of Unity? A Critical Response to Zizioulas' Presentation of 'The Father as Cause' with Reference to the Cappadocian Fathers and Augustine», *New blackfriars* 1033 (2010): 321-334.
- Spadaro, Antonio. «Liturgia cósmica y ecología. Entrevista con el metropolitano ortodoxo Ioannis Zizioulas» *La Civiltà Cattolica* 3962 (2015): 164-176, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/liturgia-cosmica-ed-ecologia-intervista-al-metropolita-ortodosso-ioannis-zizioulas/>.
- Valente, Gianni «Cuando hablamos del primado...» *30Días en la Iglesia y en el mundo* 6 (2003), [https://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_1094\\_12.htm](https://www.30giorni.it/articoli_id_1094_12.htm).

## ***Bibliografía secundaria***

### **a. Textos del Magisterio y otros documentos de la Iglesia**

- Comisión Teológica Internacional. “Perfil”. Acceso 09 de febrero de 2023.  
<https://www.vatican.va/content/romancuria/es/pontificie-commissioni/commissione-teologica-internazionale/profilo.html>.
- , *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Buenos Aires: Agape Libros, 2018.
- Concilio Vaticano II. *Lumen gentium*. Acceso 01 de octubre de 2024  
[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html).
- , *Sacrosantum concilium*. Acceso 24 de septiembre de 2024  
[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosantum-concilium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosantum-concilium_sp.html).
- , *Unitatis redintegratio*. Acceso 11 de febrero de 2025  
[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html).
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*. Acceso 25 de septiembre de 2024  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html).
- , *Donum veritatis*. Acceso 25 de septiembre de 2024  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900524\\_theologian-vocation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html).
- Juan Pablo II. *Ut unum sint*. Acceso 24 de septiembre de 2024  
[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html).
- Francisco. *Episcopalis Communio*. Acceso 08 de octubre de 2024  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html).
- , *Evangelii gaudium*. Acceso 24 de septiembre de 2024  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- , “Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos”. Acceso 4 de septiembre de 2023  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html).
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. «Joint International Commission For The Theological Dialogue Between The Roman Catholic Church And The

Orthodox Church. Belgrade, Serbia, 18-25 September 2006», *Information service* 122 (2006): 69-71.

- , *The Greek and the Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit*. Acceso 02 de abril de 2019 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/1996-le-tradizioni-greca-e-latina-a-riguardo-della-processione-d/en.html>.

## b. Documentos de los diálogos teológicos

- Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church (as a whole). *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity*. Acceso 28 de agosto de 2024 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese4.html>.
- , *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*. Acceso 28 de agosto de 2024 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese3.html>.
- , *The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church. With Particular Reference to the Importance of Apostolic Succession for the Sanctification and Unity of the People of God*. Acceso 28 de agosto de 2024 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese2.html>.
- , *Comuniqué 8th plenary session*. Acceso 20 de enero de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/sessioni-plenarie/testo-in-inglese1.html>.
- , *Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church: ecclesial communion, conciliarity and authority*. Acceso 16 de noviembre de 2021 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.
- , *Synodality and primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*. Acceso 19 de julio de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.

[internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html](http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie---synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html).

—, *Synodality and primacy in the second millennium and today*. Acceso 19 de julio de 2023 <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie---synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html>.

### c. Obras de los Padres de la Iglesia

«Doctrina de los Doce Apóstoles». En *Padres Apostólicos. Tomo I*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

Clemente, «Epístola de Clemente a los Corintios». En *Padres Apostólicos. Tomo I*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

Ignacio de Antioquía, «Epístola a los Efesios». En *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

—, «Epístola a los Esmirnenses». En *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

—, «Epístola a los Magnesios». En *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

—, «Epístola a los Romanos». En *Padres Apostólicos, Tomo II*, tr. José María Berlanga López. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

Cipriano, *La unidad de la Iglesia. El Padrenuestro. A Donato*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.

Ireneo de Lyon, *Contra las herejías IV*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994.

Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*. Buenos Aires: Lumen, 1981.

### d. Otra bibliografía relativa al tema estudiado en la tesis

Alexandrov, Victor. «Local Church in Eucharistic Ecclesiology», *St Vladimir's Theological Quarterly* 63 (2019): 373-396.

Alféyev, Hilarión. *Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective*. Acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/50932/>.

Archbishop Job (Getcha) of Telmessos. «The Perspectives and Challenges of Primacy and Synodality in the Orthodox Church Today», *The Ecumenical Review* 72 (2020): 356-369.

Borras, Alphonse. «La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*», *Teología* 135 (2021): 93-111.

Caamaño, José Carlos. «Los obispos y el obispo de Roma», *Teología* 112 (2013): 55-71.

Cannobio, Giacomo. «Eucaristía e unità della Chiesa: Un possibile incontro tra teología

- ortodossa e teología cattolico-romana», *Teología* 46 (2021): 219-259.
- Coda, Piero. «Intercambio de dones: Iglesia católica e Iglesias orientales. Significado estratégico del documento de Ravenna». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. Spadaro, Antonio y Carlos María Galli. Cantabria: Sal Terrae, 2016.
- , «Synodality and the Ecumenical Journey: Concerning the International Theological Commission Document», *Proche-Orient Chrétien* 70 (2020): 126-138.
- Congar, Yves. *Cristianos en diálogo*. Barcelona: Estela, 1966.
- , «Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée», *Istina* 28 (1983): 374-390.
- Duprey, Pierre. «The synodical structure of the Church in eastern theology», *One in Christ* 7 (1971): 152-182.
- Famerée, Joseph. «Communion ecclésiale, conciliarité et autorité», *Revue théologique de Louvain* 40 (2009): 236-247.
- , «Conciliarité de l'Église. Théologalité, pluralité, historicité», *Recherches de science religieuse* 106/3 (2018): 443-460.
- , «What Might Catholicism Learn from Orthodoxy in Relation to Collegiality?». En *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. Murray, Paul D. New York: Oxford University Press, 2008.
- Ferrara, Ricardo. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Galli, Carlos. «La figura sinodal de la iglesia según la Comisión Teológica Internacional». En *En camino hacia una Iglesia sinodal de Pablo VI a Francisco*, coords. Luciani, Rafael y María Teresa Compte Grau. Madrid: PPC; Fundación Pablo VI, 2019. Acceso 10 de septiembre de 2024. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13342>.
- Holy and Great Council. «Home» Acceso 22 de julio de 2023. <https://www.holycouncil.org/>.
- Kasper, Walter. «From the President of the Council for Promoting Christian Unity». *America*, 26 noviembre 2001. <https://www.americamagazine.org/magazine/2001/11/26/letters>.
- , «On the Church». *America*, 23 de abril de 2001. <https://www.americamagazine.org/faith/2001/04/23/kasper-church-ratzinger-145624>.
- Keramidas, Dimitrios. «Ecclesiological Insights into the Orthodox–Catholic Dialogue» *Religions* 15 (2024): 96, <https://doi.org/10.3390/rel15010096>.
- , «Ortodossi e cattolici in dialogo: primato e sinodalità dopo il documento di Chieti (2016)» *Paralellus* 33 (2022): 389-400, <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2304/2076>.
- , «*Ut unum sint* y el desafío de las primacías compartidas». En *Ut unum sint. El*

*camino irreversible de la Iglesia*, eds. Valencia, Andrés y Hyacinthe Destivelle. Valencia: SIFTEL, Facultad de Teología San Vicente Ferrer – UCV, 2023.

- Kirill. *Presentation by His Holiness Patriarch Kirill at the opening of the 'World Orthodoxy: Primacy and Conciliarity in the Light of Orthodox Dogmatic Teaching' conference*. Acceso 06 de febrero de 2023 <https://mospat.ru/en/news/88039/>.
- Langa Aguilar, Pedro. «Belgrado, Ravena y Pafos, tres hitos en el diálogo teológico entre católicos y ortodoxos», *Diálogo Ecu­ménico* 142-143 (2010): 187-242.
- Louth, Andrew. «Receptive Ecumenism and Catholic Learning—an Orthodox Perspective». En *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. Murray, Paul D. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Madrigal, Santiago. «A propósito del binomio Iglesia Universal-iglesias particulares. Status quaestionis», *Diálogo Ecu­ménico* 123 (2004): 7-29.
- McPartlan, Paul. «Catholic Learning and Orthodoxy – The Promise and Challenge of Eucharistic Ecclesiology». En *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. Murray, Paul D. New York: Oxford University Press (2008).
- , «Serving Communion: Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality», *Ecclesiology* 16 (2020): 3-11.
- , «The Ravenna agreed statement and Catholic-Orthodox dialogue», *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 69 (2009): 749-765.
- Miltos, Amphilochios. *Collégialité et synodalité: vers une compréhension commune entre catholiques et orthodoxes*. Prefacio de Ioannis D. Zizioulas. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.
- Morini, Enrico. «Primacía y sinodalidad según el «Canon 34 de los Apóstoles» en el diálogo entre Roma y las Iglesias de oriente». En *El primado del obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación siglos IV-VI*, eds. Teja, Ramón y Silvia Acerbi. Madrid: Trotta, 2020.
- Patriarcado Ecu­ménico de Constantinopla. Arquidiócesis Ortodoxa de Buenos Aires y Sudamérica. “Estructura Administrativa del Patriarcado Ecu­ménico de Constantinopla.” Acceso 31 de agosto de 2021. <https://ortodoxia.com.ar/patriarcado/estructura-administrativa-del-patriarcado-ecumenico-de-constantinopla/>.
- Pertile, Luca. «Quali potenzialità ecumeniche nel cammino verso il Sinodo del 2023? Un utile confronto tra il Documento di Ravenna e il Documento preparatorio», *StPat* 69 (2022): 261-275.
- Petcu, Cristian Vasile. «The Theological Premises and Canonical Consequences of Church Synodality as Reflected in the Ravenna Document», *International Journal of Orthodox Theology* 5 (2014): 59-74.
- Ratzinger, Joseph. “The Local Church and the Universal Church”. *America*, 19 noviembre 2001. <https://www.americamagazine.org/faith/2014/01/06/ratzinger->

[benedict-local-universal-church-kasper-157678](#).

- , *Obras completas. VIII/2: Iglesia signo entre los pueblos: escritos sobre ecclesiología y ecumenismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.
- Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group. *Serving Communion. Rethinking the Relationship between Primacy and Synodality*. Acceso 20 de julio de 2023  
[https://de.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018\\_graz\\_serving\\_communion.pdf](https://de.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_graz_serving_communion.pdf).
- Schickendantz, Carlos. «Cuarenta años después de la asamblea conciliar. Algunas claves de lectura». En *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: San Benito, 2006.
- Sergejew, Xenia tr., *Reglas de los Concilios Ecuménicos*. Acceso 23 de noviembre de 2021 <https://orthodox-institute.org/files/Derecho-Canonico/Canones-Concilios-Ecumenicos.pdf>.
- Tavelli, Federico. «La sinodalidad en la Historia de la Iglesia. Los cambios en las formas de autoridad entre el centralismo y la diversidad», *Teología* 139 (2022): 169-191.
- The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation. *Response to the Joint International Commission for Theological Dialogue Regarding the 'Ravenna Document'*. Acceso 17 de enero de 2023  
<https://www.usccb.org/resources/ravenna-response.pdf>.
- , *Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future*. Acceso 21 de julio de 2023 <https://www.usccb.org/resources/steps-towards-a-reunited-church.pdf>.
- The Russian Orthodox Church. *Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church*. Acceso 06 de febrero de 2023  
<https://mospat.ru/en/news/51892/>.
- Vassiliadis, Petros. *Eschatological ecclesiology: Beyond the conventional eucharistic ecclesiology*. Acceso 12 de octubre de 2020  
[https://www.academia.edu/1896478/\\_ESCHATOLOGICAL\\_ECCLESIOLOGY\\_BEYOND\\_THE\\_CONVENTIONAL\\_EUCHARISTIC\\_ECCLESIOLOGY](https://www.academia.edu/1896478/_ESCHATOLOGICAL_ECCLESIOLOGY_BEYOND_THE_CONVENTIONAL_EUCHARISTIC_ECCLESIOLOGY).
- Ware, Kallistos. «Catholic-Orthodox Relations. Following the Holy and Great Council in Crete (2016)», *Centro Pro Unione Semi-Annual Bulletin* 93 (2018): 20-27.
- , *La Iglesia Ortodoxa*. Buenos Aires: Editorial Angela, 2006.
- , «The Ravenna Document and the Future of the Orthodox-Catholic Dialogue», *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 69 (2009): 766-789.

# Índice

<i>Introducción</i> .....	2
<b>1. Presentación del autor y su obra</b> .....	5
1.1. Las fuentes a las que hemos recurrido en nuestro trabajo .....	5
1.2. Principales datos biográficos .....	6
1.3. La producción teológica de Zizioulas .....	8
1.4. Principales rasgos de su método teológico .....	9
<b>2. Fundamentos de la Iglesia comunión</b> .....	12
2.1. La dimensión trinitaria: Dios <i>Koinonia</i> .....	12
2.1.1 La originalidad de la visión de Zizioulas .....	12
2.1.2. Las lecturas de la que ha sido objeto esa visión y una posible respuesta .....	14
2.2. La dimensión cristológico-pneumatológica .....	16
2.3. La dimensión eucarística .....	18
<b>3. La realización y manifestación de la Iglesia comunión en la Iglesia local a partir de la Eucaristía presidida por el obispo</b> .....	22
3.1. La realización y manifestación de la Iglesia comunión en la Iglesia local a partir de la Eucaristía .....	22
3.1.1 Asamblea eucarística y asamblea escatológica.....	22
3.1.2 La relación entre asamblea eucarística y el obispo .....	24
3.2. La teología del episcopado .....	26
3.2.1 La visión de Zizioulas sobre el ministerio episcopal .....	26
3.2.2 Aspectos que se desprenden de una consideración del obispo como alter Christus y alter apostolus .....	29
3.2.3 Críticas dirigidas desde el ámbito de la teología ortodoxa y un intento de respuesta .....	32
<b>4. La Iglesia local y universal, una y diversa, a partir de la Eucaristía</b> .....	34
4.1. Simultaneidad eucarística de la Iglesia local y la Iglesia universal .....	34
4.2. La colegialidad episcopal .....	37
4.3. La institución sinodal .....	41
<b>5. La institución sinodal, al servicio de la unidad y la diversidad</b> .....	49
5.1. El sínodo como estructura de comunión que custodia la diversidad de las Iglesias .....	49
5.1.1. El sínodo, una estructura de comunión .....	49
5.1.2. Los concilios ecuménicos en la visión de Zizioulas .....	56
5.1.3. La praxis sinodal en la Iglesia de Constantinopla y ciertos desafíos que se presentan a la ortodoxia .....	57
5.2. El primado como ministerio de comunión que custodia la unidad de la Iglesia ...	58
5.2.1. El primado en la ecclesiológica de Zizioulas .....	58
5.2.2. La consideración de un primado en la teología ortodoxa contemporánea .....	61
5.2.3. La justificación del primado por parte de Zizioulas .....	63
5.2.4. Distancia con la comprensión católica actual del ministerio petrino .....	66

<b>6. Intentando una relectura sintética y algunas posibles aperturas que ofrece el aporte de Zizioulas</b> .....	69
6.1. El esbozo de una síntesis del pensamiento eclesiológico de Zizioulas .....	69
6.2. Posibles aperturas de la eclesiología de Zizioulas .....	74
6.2.1. La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales .....	75
6.2.2. Una escatología más presente y operante .....	78
6.2.3. El diálogo con las Iglesias ortodoxas .....	80
6.2.4. La reflexión acerca de la conciliaridad .....	82
<b>7. Recepción de la teología de Zizioulas</b> .....	84
7.1. El documento de Ravenna .....	84
7.1.1 Génesis del documento .....	84
7.1.2 Contenidos .....	88
7.1.3 Aportes de Zizioulas reconocidos en el documento .....	94
7.1.4 Resonancias .....	97
7.1.5. La “distancia” entre formulaciones teológicas y la efectiva praxis eclesial .....	98
7.2. El documento de la CTI .....	100
7.2.1 Elementos de Zizioulas en SVMII .....	102
7.2.2 Diferencias con Zizioulas .....	105
7.3. Una lectura comparativa de ambos documentos .....	110
<b>Conclusiones</b> .....	113
<b>Bibliografía</b> .....	118