
El fundamento teológico de la sinodalidad

Synodality's Theological Foundation

RECIBIDO: 6 DE SEPTIEMBRE DE 2016 / ACEPTADO: 11 DE OCTUBRE DE 2016

Eloy BUENO DE LA FUENTE

Facultad de Teología del Norte de España
Burgos, España
eloybu@ono.com

Resumen: Sinodalidad se ha impuesto en el lenguaje eclesial, si bien adolece de ambigüedades terminológicas y conceptuales. El presente artículo pretende contribuir a su clarificación mostrando sus raíces, su dinamismo y sus niveles de realización. A partir de la autoconciencia eclesial originaria la comunión con Dios (experimentada y celebrada sobre todo en virtud del bautismo y la eucaristía) surge como el fundamento de un «nosotros» que se expresa y articula en tres niveles: la iglesia local, la comunión entre las iglesias, la Iglesia universal; en todos ellos conjuga el protagonismo de todos, de algunos y de uno (el *prótos*).

Palabras clave: Comunión, Participación, Iglesia e iglesias, Eucaristía.

Abstract: Synodality has found its proper place in the ecclesial language, although it contains terminological and conceptual ambiguities. This article attempts to clarify these ambiguities by showing synodality's roots, dynamism, and levels of realization. From the original ecclesial self-consciousness, the communion with God –experienced and celebrated mainly in Baptism and the Eucharist– turns out to be the foundation of a «we» that is expressed and articulated in three levels: in a local church, in the communion among churches, and in the universal Church. In all these levels, the communion with God harmonizes the prominence of all, of some, and of one (the *prótos*).

Keywords: Communion, Participation, Church and Churches, Eucharist.

Sinodalidad ha ido adquiriendo carta de ciudadanía en el escenario eclesial convirtiéndose en categoría teológica de primer rango. Este proceso se ha producido en el dinamismo de recepción del Vaticano II¹, a pesar de que el término no aparece en sus textos. Sin embargo de esos textos (y de la reflexión que los hizo posibles) brota un estímulo que (aun entre incertidumbres y ambigüedades) ha sostenido y fomentado ese desarrollo.

La imprecisión del Vaticano II se muestra a nivel terminológico y a nivel conceptual e institucional. Respecto a lo primero, basta recordar que usa indistintamente «sínodo» y «concilio» (incluso para referirse a sí mismo), lo cual significa que *conciliaridad* y *sinodalidad* tienen un sentido equivalente o intercambiable. Respecto a lo segundo, del mismo Vaticano II brota la constitución del sínodo de los obispos, en el contexto de la reflexión sobre la colegialidad, y la revitalización de los sínodos diocesanos, en el marco de la reivindicación del protagonismo de los laicos (pues los sínodos diocesanos, originariamente organismo presbiteral, están constituidos de hecho por una mayoría de laicos).

Esta ambigüedad (terminológica, conceptual, institucional) no puede ocultar el hecho de que la conciencia eclesial ha asimilado con cierta naturalidad el empleo del término *sínodo*. Ello implica que *algo común* existe en ambos casos, un vínculo profundo a pesar de su diferencia. Esa raíz común es la que debemos identificar desde el punto de vista teológico, lo cual desvelará un dinamismo abierto a articulaciones y conceptualizaciones distintas. El objetivo ciertamente ha de ser un uso unívoco y preciso de los términos. Para alcanzar esa meta resulta necesario perfilar la *sinodalidad* como categoría teológica central y englobante en la eclesiología y en la vida eclesial: arrancando del núcleo mismo del misterio cristiano y de la dinámica de la economía salvífica de la Trinidad, ofrece los presupuestos para que la Iglesia en su peregrinación histórica adquiriera la figura adecuada en un momento histórico en el que los protagonistas se multiplican y el horizonte de la misión se hace auténticamente planetario y global².

La fecundidad de la sinodalidad en el escenario eclesial se manifiesta a diversos niveles y en direcciones distintas. Se manifiesta con claridad en el ám-

¹ BUENO DE LA FUENTE, E. y CALVO PÉREZ, R., *Una Iglesia sinodal. Memoria y Profecía*, Madrid: BAC, 2000.

² Ésta es la lógica que mueve a nuestro juicio, el desarrollo de la eclesiología posterior al Vaticano II, con lo que se evita además que la idea de comunión quede reducida a lo abstracto o genérico: BUENO DE LA FUENTE, E., «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología postconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997) 243-261.

bito ecuménico, alcanzando una expresión magnífica en *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*³.

En el campo estrictamente católico es significativo recordar el uso que le han dado Juan Pablo II y Francisco. El primero (que pensaba que podría ser recordado como «el Papa de los sínodos») recurrió a los sínodos como medio privilegiado de su gran proyecto pastoral que designó *nueva evangelización*; en la lógica del Vaticano II ha habido sínodos generales y continentales, regionales, nacionales y diocesanos (*Tertio Millennio Adveniente* 21). Francisco, después de lo afirmado con fuerza en *Evangelii Gaudium*⁴, presenta una concepción más global y sistemática de la sinodalidad en un momento tan significativo y en un contexto tan simbólico como la conmemoración del cincuenta aniversario del Sínodo de los obispos en el marco del sínodo dedicado a la familia (17-X-2015). Afirmaba que «la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio», lo cual corresponde al ser más profundo y a la naturaleza propia de la Iglesia: dado que «Iglesia y sínodo son sinónimos» (cita expresamente a Juan Crisóstomo) «el carácter sinodal (tiene que ser visto) como dimensión constitutiva de la Iglesia», por lo que debemos configurar una Iglesia toda ella sinodal; ello se debe realizar a nivel concreto y local, a nivel regional y a nivel universal, de modo que el sínodo de los obispos (*cum Petro et sub Petro*) pueda aparecer como el punto de convergencia de un dinamismo que penetra todos los niveles de la vida de la Iglesia.

La presentación pública del papa Francisco tras su elección, expresa de modo simbólico el triple nivel de la sinodalidad, que gira en torno a su auto-designación como obispo de Roma: a) en cuanto obispo de la iglesia de Roma invita a los cristianos de Roma a converger en la misión común de evangelizar la ciudad de Roma; b) menciona la acción de los cardenales en el cónclave, procedentes de diversas iglesias del mundo, para proveer de obispo a la sede

³ De la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y las Iglesias ortodoxas bizantinas, conocido como *Documento de Ravena* porque fue firmado en esta ciudad el 13 de octubre de 2007. Cfr. *Diálogo Ecuménico* 43 (2008) 307-323.

⁴ Por un lado indica que en el diálogo con los ortodoxos «los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad» (n. 246). Por otro lado en esa lógica hay que entender su mirada a la vida eclesial: hay que «fomentar una comunión dinámica, abierta y misionera», potenciando los organismos de participación (n. 31) y evitando el «excesivo clericalismo» que mantiene a los laicos al margen de las decisiones (n. 102). Ello, lógicamente, no puede dejar de repercutir en la «conversión del papa» que él mismo intenta.

romana; c) el obispo de Roma ejerce una responsabilidad sobre todas las iglesias, formulada (en palabras de Ignacio de Antioquia) como *presidencia en el amor*.

La raíz profunda de una categoría tan englobante como la sinodalidad se encuentra, como veremos, en la comunión (el fondo común del que hablábamos antes). Ahora bien, la comunión es dinámica, concreta y plural. Por eso encierra una dialéctica peculiar, sin la cual carecería de inserción en la historia. Esta dialéctica puede ser presentada bajo una doble modalidad: a) la comunión es una *realidad* que va adquiriendo grados distintos de *conciencia*, la cual se expresa en una concreta *forma* o *figura* que exige determinados *procesos*; b) la comunión en lo concreto de la Iglesia debe conjugar el papel y el protagonismo peculiar de *todos* (el conjunto de los bautizados), de *algunos* (que detentan ministerios o competencias diversas) y de *uno* (que preside y que por ello expresa y garantiza la unidad).

1. CAMINO/SYNODIA: AUTOCONCIENCIA DE LA IGLESIA⁵

El término *sínodo* ha sido utilizado en el lenguaje teológico especialmente para explicar la práctica conciliar de los obispos, y en ese contexto se ponía de relieve su sentido etimológico: *caminar-con*, compañeros de camino. Hay sin embargo un nivel previo (tanto cronológico como ontológico) que permite afirmar con razón que *sínodo e Iglesia son sinónimos*, que *sínodo es nombre de Iglesia*.

En los momentos iniciales los seguidores de Jesús después de Pascua utilizaron *camino* como designación para referirse a sí mismos (Hch 9,2; 19,9.23.25; 24,24). Se habla incluso del *camino* cristiano (Hch 14,22). Los cristianos son «los que siguen el camino» y la Iglesia misma «el camino». En otras tradiciones neotestamentarias la fe en el Resucitado es *el camino* que merece ser seguido para alejarse del mal y de la corrupción (cfr. 1 Pe 4,3; 2 Pe 2,10; 3,3). El símbolo *camino* recogía resonancias profundamente antropológicas (como se expresaban en la filosofía griega) y a la vez expectativas veterotestamentarias (Is 40,3). Su raíz más honda se encuentra sin embargo en el mismo Jesús que había dicho «Yo soy el camino» (Jn 14,6). Ser discípulo y *seguir el camino* tras las huellas de Jesús son equivalentes.

⁵ BUENO DE LA FUENTE, E., *La Pascua del Resucitado. El tesoro de la alegría del mundo*, Burgos: Monte Carmelo, 2016, 284ss.

Es lógico por ello que quienes siguen la vida nueva en Cristo o en el Espíritu se designen *synodoi*, y no puede sorprender que la Iglesia misma sea denominada *synodia*. Ignacio de Antioquia se dirige a los cristianos de Efeso como *synodoi*, cuya relevancia cristológica y eclesiológica queda ratificada por las designaciones sucesivas: portadores del templo, portadores de Cristo, portadores de santidad⁶. Los *Hechos de Pablo* denominan *synodoi* a Demas y Hermógenes porque están insertados en el mismo proyecto del apóstol (3,1).

En esta lógica *synodia* puede pasar a designar el conjunto de los cristianos. El significado profano de *caravana/peregrinación* se refleja en Lc 2,41: María y José constatan que Jesús no encuentra en la *synodia* que regresa de Jerusalén. Las Actas del martirio de san Justino (recensión A) hablan de la Iglesia *synodia* de los mártires⁷. Con mayor consistencia eclesiológica aparece en Ireneo: Cerdón se iba apartando *tes ton adelphon synodias*⁸, quienes rechazan los escritos de Pablo se separan del *caminar juntos* de los apóstoles⁹.

Dentro del mismo campo semántico se puede entender la designación de *paroikós* para el cristiano y de *paroikía* para la Iglesia. También esta terminología recoge resonancias culturales (en el mundo griego se refería al extranjero carente de derechos de ciudadanía) y veterotestamentarias (los grandes antepasados de Israel debieron abandonar su tierra para vivir en tierra extraña: Hch 7,6.29). 1 Pe presenta a los cristianos como extraños en un contexto de hostilidad y por tanto a la Iglesia como una asamblea de peregrinos que avanzan hacia su patria definitiva (1,3-4; 2,11). Con el mismo significado *paroikoussa* es utilizado por la primera *Carta de Clemente* y por el *Martirio de Policarpo* para referirse a iglesias concretas. Que estas designaciones no son meramente accidentales queda confirmado por el hecho de que durante mucho tiempo *paroikía* designaba a las diócesis hasta reducirse a las (actuales) parroquias.

Estos datos ponen de relieve un doble dato importante para dar contenido a la comprensión teológica de la sinodalidad: supone siempre un «nosotros» que comparten un objetivo común y el dinamismo que sostiene esa identidad colectiva en movimiento. Refleja, en terminología actual, una comunión dinámica, el dinamismo comunitario.

⁶ IRENEO DE LYON, *Ad Eph* 9,2.

⁷ Otras referencias pueden encontrarse en Eusebio para referirse a los cristianos martirizados con Pánfilo y en la *carta de Julio Africano a Orígenes* 10 (cfr. *Sources Chrétiennes* 302, 520).

⁸ IRENEO DE LYON, *Adv Haer* III 4,3; cfr. *Sources Chrétiennes* 31,51; el texto griego se encuentra en *Historia Eclesiástica de Eusebio* IV,11,1.

⁹ La versión latina emplea «conventos» de los apóstoles; se podría traducir como «comunidad»; O. Rousseau sugiere «apóstolon synodia» (*Sources Chrétiennes* 211, 276-279).

2. UNA IGLESIA DE PERSONAS: EL BAUTIZADO COMO *CHRISTIFIDELIS*

Se ha convertido en lugar común la revolución copernicana operada en eclesiología por *Lumen Gentium*. Se trata efectivamente de una inflexión en la visión de la Iglesia. Para que sea comprendida en todo su alcance debe tenerse en cuenta un doble nivel: a) la inserción del capítulo segundo sobre el Pueblo de Dios antes del capítulo tercero intenta poner en primer plano la dignidad fundamental y la igualdad radical de *todos* los bautizados, en cuyo seno debe ser entendido el ministerio de *algunos* y de *uno*; ello permite plantear la eclesiología desde el sacramento del bautismo y no de modo prioritario desde el sacramento del orden; la «revolución copernicana» sin embargo no debe quedar reducida a esta perspectiva, por importante que sea; b) el capítulo primero presenta la Iglesia como misterio o, más precisamente *en el misterio del Dios Trinidad* cuya economía salvífica se despliega en la historia; de este modo se supera el planteamiento de la Iglesia como sociedad perfecta, que destaca sobre todo la dimensión institucional en el escenario público y socio-político.

Este cambio de perspectiva sitúa en el centro la categoría *christifidelis*¹⁰, el creyente bautizado, lo cual hace posible una visión personal y personalista de la Iglesia¹¹. La fe sellada en el bautismo es la participación en la comunión trinitaria, fundamento y contenido de la salvación. El bautismo sella la respuesta humana al Dios fiel que llama a vivir en unión con su Hijo Jesucristo, el Señor, gracias a la acción del Espíritu (1 Cor 1,9). Esa comunión es la que purifica al ser humano de sus pecados, lo convierte en criatura nueva, en hijo adoptivo, y lo hace miembro de la familia de Dios. La teología ortodoxa insiste con razón en que la mejor eclesiología es una auténtica antropología teológica: la Iglesia sólo existe porque hay seres humanos que más allá de su estatuto natural alcanzan un nivel auténticamente personal, una existencia en comunión (una hypóstasis eclesial).

Ello significa que la Iglesia debe ser vista, pensada y vivida desde el bautismo¹². El bautismo es el primero de los sacramentos y la puerta del resto de los sacramentos. Ese carácter primario se puede justificar desde distintos puntos de vista: es el primero en el orden cronológico; también en sentido onto-

¹⁰ PÉREZ MARTÍNEZ, J. P., *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2014.

¹¹ BUENO DE LA FUENTE, E., «La Iglesia, icono de la Trinidad y parábola de la Pascua», en BUENO DE LA FUENTE, E. y CALVO PÉREZ, R. (dirs.), *¡Abba!*, Burgos: Monte Carmelo, 2011, 506-509.

¹² CALVO PÉREZ, R., *Edificar una Iglesia de bautizados*, Burgos: Monte Carmelo, 2013.

lógico: es el que permite pasar de la situación de no-Pueblo a la de Pueblo, de las tinieblas a la luz; el bautismo establece en el mundo la diferencia cristiana, es decir, da figura a la Iglesia en el mundo y en el escenario social, como grupo humano e institución, convirtiéndola así en sujeto histórico entre los pueblos de la historia.

Gracias al bautismo todo cristiano está dotado de la máxima dignidad y es convertido en protagonista. Por debajo de las inevitables diferencias «existe entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la actividad común para todos los fieles en la construcción del Cuerpo de Cristo» (LG 32). La igualdad, la dignidad, la actividad compartida, se expresa en la condición sacerdotal de todo bautizado (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). El sacerdocio real, auténtica participación en el sacerdocio de Cristo (LG 10), convierte la existencia entera en testimonio y mediación de la salvación y de la comunión trinitaria.

Ningún bautizado está destinado a una situación pasiva o puramente receptiva. El bautizado recibe la unción del Santo (1 Jn 2,20.27), el sentido sobrenatural de la fe, que hace posible la profundización en la verdad de la fe y la eficacia en su transmisión. Y asimismo cada bautizado es «piedra viva» en el templo vivo que es la Iglesia; como expresión de la riqueza de la gracia y para satisfacer las necesidades de la Iglesia y de la evangelización el Espíritu reparte carismas o gracias especiales, a fin de prepararlos y disponerlos para tareas y ministerios diversos (LG 12). Sinodalidad expresa la *sinergia de esta pluralidad* y diversidad, con el objetivo de que la comunión se realice históricamente de modo armónico al servicio del proyecto salvífico de Dios en nuestra historia.

3. LOS BAUTIZADOS CONSTITUYEN UNA COMUNIDAD EUCARÍSTICA

El bautismo juntamente con la eucaristía han sido considerados como los sacramentos mayores, precisamente por su profunda vinculación con el ser y la misión de la Iglesia. La eucaristía lleva a su consumación el proceso de iniciación cristiana que se abre con el bautismo, pues en ese «gran sacramento» se actualiza el misterio pascual; la eucaristía tiene que ser celebrada para que exista el «nosotros» eclesial.

Desde el punto de vista histórico se constata que desde el principio la comunidad cristiana se reunía para celebrar la eucaristía. En ello estaba en juego su razón de ser: el mismo Resucitado convocaba a los creyentes, que se sentían reunidos en el Señor, para convertirse en su Cuerpo en este mundo. Por

ello se puede afirmar con razón que *la Iglesia es eucaristía*¹³. Es la lógica que subyace a la formulación patristica: no sólo se puede decir que la Iglesia «hace» la eucaristía sino que con la misma razón hay que afirmar que la eucaristía «hace» la Iglesia¹⁴. Sólo en virtud de la eucaristía el Pueblo de Dios es también el Cuerpo de Cristo.

El razonamiento de Pablo en 1 Cor 10–12 trata de recoger y de expresar esta realidad: el Cristo que se hace presente en el pan y en el vino consagrados se ofrece a los cristianos reunidos para que, participando de ellos, entren en una comunión que no es meramente natural o humana: no sólo «formamos *un solo cuerpo*» (10,17) sino que «vosotros formais *el cuerpo de Cristo* y cada uno por su parte es un miembro» (12,27), parte viva y activa que dinamiza el organismo mediante sus carismas y actividades. Dicho de otro modo: la celebración eucarística, que tiene como momento central la presencia sacramental del Señor, apunta a que la asamblea reunida se convierta en el Cuerpo de Cristo en el mundo. Este dinamismo sacramental encierra una dimensión esencialmente pneumatológica, de enorme relevancia eclesiológica, como expresa el mismo Pablo: Dado que «vuestros cuerpos son miembros de Cristo» (1 Cor 6,15), «vuestro cuerpo es templo del Espíritu» (v. 19).

La asamblea eucarística implica una pluralidad de miembros (un «nosotros») en lo concreto de un lugar y de un espacio humano, sociológico, cultural. El hecho de estar reunidos es respuesta a una convocatoria a la que han respondido personas de orígenes y de características diversas que encuentran su unidad más profunda y personal en la comunión que a todos abraza. SC 41 puede afirmar con claridad: «La principal manifestación de la Iglesia tiene lugar en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto a un único altar».

La expresión *epi autò*, usada ya por los testimonios más antiguos (1 Cor 11,20; 14,23), pone de relieve la unidad física de una unidad espiritual (en el Espíritu), la armonía de una pluralidad de personas. En ese contexto litúrgico se refleja y se realiza la convergencia de mentalidades, sensibilidades, actividades y carismas diversos (cfr. Mt 18,15-18; Hch 13,1-3; 1 Cor 5,1-5).

¹³ RATZINGER, J., *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio*, Augsburg: Sankt-Ulrich Verlag, 2002, 90.

¹⁴ ABOIN MARTIN, G., *La causalidad eucarística de la Iglesia*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2016.

En su concreción y particularidad la comunidad eucarística es intrínsecamente católica: posee la plenitud de la salvación (el Resucitado que se hace presente por el Espíritu) y está abierta a (en comunión con) las demás comunidades eucarísticas dispersas por el mundo que participan de la misma salvación.

Esta comunidad eucarística no actúa de modo indiferenciado o anárquico. El texto citado de SC 41 continúa mencionando al obispo, «que preside rodeado por su presbiterio y sus ministros». Desde el principio en la eucaristía actuaba el *proestós*, el presidente, *uno* que desempeña un ministerio especial sin que ello oscureciera el protagonismo de *todos* y la actividad de *algunos*. En la presidencia de la eucaristía se funda su responsabilidad en el conjunto de la vida de la comunidad eucarística.

4. LAS IGLESIAS LOCALES CATÓLICAS

La asamblea eucarística es el núcleo y el corazón de la iglesia local; ésta es la realización de la Iglesia (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu) en un lugar, en un grupo humano enraizado en su cultura. Inicialmente la celebración eucarística se realizaba en una casa, en el ámbito de la familia. Pero inmediatamente ese sujeto eclesial se afirma como protagonista en el marco de la ciudad y del territorio circundante. En ese contexto sociológico y popular se presenta como una *portio* (no parte) de la Iglesia única de Jesucristo (LG 23; ChD 11). El *Todo* de la salvación se hace presente en *todos* los lugares haciendo existir de este modo a cada iglesia en su identidad radical.

En este dinamismo se va manifestando la catolicidad de la Iglesia y de cada iglesia. La comunión salvífica va abriéndose camino en grupos étnicos y culturales, lo cual significa que la realidad Iglesia tiene también una figura plural: «Por la fuerza de esta catolicidad, cada grupo aporta sus dones a los demás y a toda la Iglesia... (Por eso) existen legítimamente las Iglesias particulares con sus propias tradiciones... Las particularidades no sólo no perjudican a la unidad, sino que más bien la favorecen» (LG 13). El desarrollo de la Iglesia, en cuanto comunión católica, va incorporando protagonistas múltiples: tanto las iglesias que van naciendo como los carismas y ministerios en el interior de cada una de ellas. Esta re-afirmación de la consistencia teológica de las iglesias puede ser considerada como otro aspecto de la «revolución copernicana» del Vaticano II al afirmar: «En ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23). En consecuencia la Iglesia entera podrá ser concebida como «el cuerpo de las iglesias» (LG 23) o «la comunión de las iglesias» (AG 19; 38).

En cada iglesia local¹⁵ el obispo desempeña una función esencial, ejerce un ministerio irrenunciable, porque en virtud del sacramento converge en él un doble elemento: a) actúa como icono del Señor resucitado que convoca; de este modo recuerda a la asamblea que no debe su existencia a sí misma o a los mecanismos psicológicos o sociológicos, sino a una iniciativa de gracia; b) la iglesia no empieza de nuevo o desde el vacío, sino insertada en una tradición, que arranca de los apóstoles; esa vinculación es mantenida y expresada *in solidum* por el conjunto de los obispos que actúan como sucesores de los apóstoles. Por ello el obispo, creyente entre creyentes, se sitúa también *frente a* su iglesia como garante de su identidad y de la fidelidad a su misión en la *communio ecclesiarum*.

De este modo queda precisada la importancia y el sentido del ministerio episcopal. Debe ser visto no tanto en la sucesión de persona a persona (en una sucesión ininterrumpida) cuanto en la sucesión en el ministerio de sus predecesores, condensado en la cátedra. Cada obispo asume el servicio a una iglesia ya existente. La iglesia acoge al obispo en una unión calificada como sponsal, convicción que tenía también una traducción canónica: se rechazaban las ordenaciones absolutas, por lo que cada obispo era destinado a una iglesia determinada, con la cual conservaba un vínculo indisoluble, por lo que estaban igualmente prohibidos los cambios de sede. Dentro de la misma lógica se pedía que no hubiera más que un obispo por ciudad.

Esta relación de unión plena y sponsal hace al obispo no sólo representante de Cristo sino también representante de su iglesia (LG 23). La comunidad eclesial tiene conciencia de ser representada y condensada en el ministerio del obispo. Los *muchos* se descubren en el *uno* no por razones jurídicas sino como expresión de la comunión. Tanto en su actividad hacia dentro como en sus relaciones hacia fuera «el obispo está en la iglesia y la iglesia en el obispo»¹⁶, porque «allí donde está el obispo también se encuentra el pueblo, igual que allí donde está Cristo está la Iglesia católica»¹⁷.

La iglesia local, que tiene su base y su centro en la eucaristía, es compleja y plural en su dinamismo interno. Ello es lo que da contenido de realidad a la sinodalidad y asimismo aporta concreción al ministerio de unidad del obis-

¹⁵ BUENO DE LA FUENTE, E. y CALVO PÉREZ, R., *La Iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre*, Madrid: San Pablo, 2000.

¹⁶ SAN CIPRIANO, *Ep* 66,8.

¹⁷ SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smirn* 8,2.

po. La actitud de servicio y de dirección del obispo debe realizarse en el caminar histórico del «nosotros» de la Iglesia local, haciendo posible la sinergia de *todos* en la misión *común*.

El obispo ejerce la *episkopé* en el centro de su presbiterio. Inicialmente el presbiterio no parecía relevante, dado que no había más que una sola eucaristía en la ciudad. Progresivamente se fueron introduciendo celebraciones presididas por el presbítero cuando había grupos de cristianos a los que les resultaba difícil acudir a esa eucaristía única. Ése es el inicio de las (actuales) parroquias. La pluralidad sin embargo debía conservar la unidad. Ello se expresaba en la práctica del *fermentum*: mientras era posible por la distancia, se llevaba una parte del pan consagrado en el altar del obispo al altar del presbítero. Las «múltiples» eucaristías no existían al margen de la *única eucaristía* de la iglesia presidida por el obispo.

El obispo estaba rodeado de *diáconos*, que realizaban funciones importantes en la vida de la iglesia y eran parte del ministerio del obispo. Existían asimismo *diversos ministerios* o servicios que hacían posible que la iglesia cumpliera su misión. Estas funciones eran ejercidas por personas no ordenadas, pues el bautismo y el encargo eclesial resultaban suficientes para justificar su existencia. Estas funciones debían ser articuladas en el dinamismo de la comunión, la cual se realiza conforme a la dialéctica algunos/todos: en la vida eclesial todo es de *todos*; sin embargo no todos pueden hacerlo todo; en consecuencia *algunos* (en nombres de *todos* y a favor de *todos*) asumen determinadas tareas. La historia fue imponiendo en algunos momentos la absorción de diversas funciones por parte de los ministros ordenados (obispo y presbíteros, pues el diaconado quedó reducido a simple momento de transición). Es la tentación del clericalismo, que provoca que la sinodalidad carezca de sentido y de contenido.

En el obispo se realiza (y, de modo paralelo, en el presbítero y en el diácono) la triple dimensión de toda vocación al ministerio ordenado: *personal*, en cuanto es carisma y tarea que implica una respuesta y un compromiso único e irrepetible; *comunitaria*, en cuanto es creyente entre los creyentes, peregrino como ellos y necesitado del apoyo de los demás; *colegial*, en cuanto participa con otros de una misión compartida más allá del propio ámbito inmediato. Sólo el equilibrio entre ellas hará posible un ejercicio sinodal del ministerio.

El Vaticano II ha afirmado con claridad, superando un debate secular, que «por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden» (LG 21). Esta plenitud debe ser entendida desde su referencia a la pre-

sidencia de la eucaristía de su iglesia (que lo sitúa en el centro de la vida eclesial), y desde la colegialidad con el resto de los obispos (que lo abre a la comunión con las otras iglesias, y por ello a la solicitud por el conjunto de las iglesias); de este modo se podrá eliminar el malestar, mostrado por numerosos teólogos, ante una posible consideración del colegio de los obispos como una magnitud o realidad situada por encima de las iglesias.

En la época más reciente se fue recuperando la importancia de los laicos por razones teológicas y por las nuevas situaciones sociales, proceso que encontró su ratificación en el Vaticano II: «los Pastores son conscientes de que Cristo no los puso para que por sí solos se hagan cargo de toda la misión de la Iglesia», por lo que deben reconocer los servicios y carismas de todos, «de tal manera que todos, cada uno a su manera, colaboren unánimemente en la tarea común» (LG 30). La teología del laicado arrastraba no obstante algunas insuficiencias, que hicieron ver la necesidad de una eclesiología integral que, superando el binomio clero-laicado, refleja la comunión de los diversos.

Dentro de esta lógica en la recepción del Vaticano II se han ido multiplicando diversos tipos de consejos en el seno de la iglesia concreta: consejo presbiteral, consejo de pastoral a nivel de diócesis y a nivel de parroquia, foro de laicos, consejo de economía... El sínodo diocesano se desarrolló como expresión máxima de la sinodalidad global de la iglesia local; el sínodo, visto a la luz de la eucaristía final, muestra toda su relevancia eclesiológica: recoge un itinerario de *muchos*, en nombre de *todos*, en torno a *uno*, el obispo y su presbiterio, para realizar su misión en fidelidad a su propia identidad. No obstante, estos organismos deben superar el estrecho marco de la regulación canónica que distingue de modo tajante entre consultivo y deliberativo, y que en consecuencia parecen excluir su participación en el momento de la decisión (cfr. EG 31).

5. LA IGLESIA LOCAL EN LA COMUNIÓN DE IGLESIAS

Ninguna iglesia se basta a sí misma, ni puede ser entendida ni vivida de modo aislado. Como ya hemos dicho, la eucaristía misma la abre a la comunión con las demás iglesias, y la dimensión colegial del ministerio episcopal reclama la comunicación entre quienes han recibido el mismo sacramento. Estos datos teológicos deben realizarse en la historia concreta: ya desde la antigüedad el observador externo veía el cristianismo como una dispersión y multiplicación de iglesias a lo largo y ancho del Imperio romano e incluso más allá de sus fronteras. A este nivel la sinodalidad se realiza como articulación de

las iglesias en comunión, que encuentra un camino privilegiado en la conciliaridad, como ejercicio de la colegialidad episcopal.

Este dinamismo de comunión inter-ecclesial se expresa magníficamente en el acto por el cual una iglesia se da un obispo. Es un momento en el que la iglesia siente que no puede bastarse a sí misma, a pesar del protagonismo que juega la comunidad en la designación o en la aceptación del nuevo obispo. Cuando una iglesia ha perdido a su obispo, los obispos vecinos se reúnen y eligen al nuevo obispo en presencia de la comunidad local. Esta participación de los obispos vecinos no consiste solamente en imponer las manos sobre el elegido sino también en expresar que esa iglesia vive en la comunión de las otras iglesias. «La elección y la ordenación de un obispo constituyen un acto que se califica como sinodal, una anticipación de los sínodos propiamente dichos»¹⁸. Sería un estrechamiento teológico considerar la ordenación como una gracia personal comunicada a un individuo o como la simple capacitación para la confección de la eucaristía; esto adquiere sentido (y se realiza) en el *dinamismo de una comunión que reclama formas sinodales*.

Este acto fundamental estaba acompañado de otros más sencillos, pero igualmente significativos: visitas frecuentes, comunicación de la elección de obispo, cartas en momentos especiales... Había otras manifestaciones más solemnes: la celebración de concilios, de reuniones de obispos, suscitaban un proceso de recepción de los acuerdos conciliares; el carácter eminentemente episcopal no excluía la presencia de presbíteros e incluso de laicos ni *el protagonismo de todos en el proceso de recepción*.

Esta práctica no se debe sólo a la conveniencia psicológica o estratégica de consultas entre obispos vecinos. La razón es de carácter eclesiológico y sacramental. Lo que afecta a una iglesia no es indiferente a las demás: si alguien es excluido de la comunión en una iglesia debe tener validez en otras; si alguien se considera maltratado por el propio obispo, puede recurrir al juicio de los otros obispos; si hay un debate o un error doctrinal debe ser afrontado por el conjunto de obispos de las iglesias afectadas... Las decisiones son comunicadas a otras iglesias mediante las «cartas sinodales».

Estas reuniones no eran vividas como actos administrativos o burocráticos, sino como verdaderos actos litúrgicos: por eso era tan importante la reunión efectiva y la búsqueda de la unanimidad o del consenso, pues el juicio de

¹⁸ BATTIFOL, P., *La Paix Constantinienne et le catholicisme*, Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1914, 79.

los obispos era un testimonio de fidelidad a la tradición que debía ser salvaguardada *in solidum*, en la comunión de las iglesias. Este funcionamiento sinodal hace ver que la comunión inter-ecclesial y la colegialidad episcopal responden a la misma lógica y van íntimamente unidas. Esta conciencia y esta praxis se van imponiendo muy pronto, y ya en el siglo II parece sólidamente establecida como una estructura eclesial que va siendo regulada canónicamente de modos diversos.

En este ejercicio de la comunión entre iglesias vecinas se constata un dinamismo comunal que afecta a la articulación de la *communio ecclesiarum*. Ya hemos aludido a la inserción de las iglesias en los diversos pueblos, etnias y culturas, en las que se realiza la catolicidad de la Iglesia. Esta dinámica va articulando las iglesias a nivel regional. «Dios en su providencia hizo que diversas Iglesias, fundadas en diversos lugares por los Apóstoles y sus sucesores, con el correr de los tiempos, se hayan reunido en grupos organizados... Esta diversidad de Iglesias locales, con un mismo objetivo muestra muy claramente la catolicidad de la Iglesia indivisa» (LG 23).

Estas agrupaciones se pueden producir a diversos niveles de mayor o menor extensión (provincia, región, nación...). No se trata de agrupaciones indiferenciadas sino que poseen una estructura interna. Los criterios para determinar el rango o el orden de las diversas iglesias proceden de dos fuentes: la importancia social o política de la ciudad en que radican y de su vinculación con los orígenes apostólicos. En esa gradación se establece una institución de especial relieve: «Algunas de ellas, de manera característica las antiguas Iglesias patriarcales, como madres en la fe, dieron a luz a otras como hijas, con las que están unidas hasta hoy con lazos muy estrechos» (LG 23).

Estas agrupaciones de iglesias, y especialmente los patriarcados, poseen una variada riqueza de ritos, usos y costumbres, cuya legitimidad fue revalorizada por el Vaticano II, como expresión de que la comunión católica no podía respirar sólo con uno de sus pulmones, el latino y occidental. Estas iglesias tenían un marcado espíritu sinodal, que se había condensado en instituciones con una mayor autonomía que las iglesias latinas. El Vaticano II reconoce que «los Patriarcas con sus Sínodos, constituyen la instancia superior para todos los asuntos del patriarcado. Sin excluir el derecho de erigir nuevas eparquías y de nombrar obispos de su rito dentro de los límites de su territorio patriarcal» (OE 9), si bien reservando al Romano Pontífice la capacidad de intervenir en casos necesarios.

El rango entre las iglesias se refleja también en los obispos que se reúnen en concilio. La comunión exige que el proceso sinodal articule adecuadamente

la dialéctica entre *muchos* y *uno* (el primero, el que preside) y entre la *autonomía* de cada iglesia y la *comunión* con las demás. El 34 canon de los apóstoles, acogido ampliamente en Oriente y también en Occidente, ofrece un procedimiento que refleja la lógica eclesial: lograr la armonía del consenso y de la unanimidad, evitando un funcionamiento democrático basado en el juego de las mayorías y de las minorías, que podría desembocar en la alternativa vencedores-vencidos. El canon dice lo siguiente: «Los obispos de cada provincia (*ethnos*) deben reconocer a aquel que es el primero (*protos*) entre ellos y considerarlo como su cabeza (*kephale*) y no hacer nada importante sin su consentimiento (*gnomo*); cada obispo sólo puede actuar en lo que concierne a su propia diócesis (*paroikia*) y sus territorios dependientes. Pero el primero (*protos*) no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. De este modo la concordia (*homonoia*) prevalecerá y Dios será alabado por medio del Señor en el Espíritu Santo».

La historia posterior, al menos en el Occidente latino, privilegió una eclesiología universalista, que dejó en la sombra el dinamismo de las iglesias locales. Esta eclesiología piramidal y centralista bloqueó el desarrollo y la afirmación de este nivel de la comunión eclesial. Así como el clericalismo, según veíamos, bloquea la sinodalidad del conjunto del Pueblo de Dios, la dinámica centralizadora absorbe competencias y funciones que corresponden a otros sujetos eclesiales.

La fijación del estatuto y del funcionamiento de estas agrupaciones de iglesias es una tarea aún pendiente en la Iglesia católica. En ésta los obispos parecen situados todos al mismo nivel, por encima del cual sólo parece tener estricta consistencia y validez la referencia al primado del obispo de Roma. Las instancias intermedias¹⁹ siguen a la espera de su adecuado encaje canónico y de su exacto reconocimiento eclesiológico, como lo muestra el debate teológico del periodo postconciliar. La *communio ecclesiarum* y la catolicidad de las iglesias locales y regionales ofrecen el presupuesto para un camino que tiene que ser recorrido. El debate se plantea sobre todo acerca de las Conferencias Episcopales y del Sínodo de los obispos. El papa Francisco ha señalado con claridad que unas y otras deben realizar la conversión pastoral que sirva a la comunión para la misión.

Respecto a las primeras recuerda que el Vaticano II esperaba de ellas, de modo análogo a los patriarcados, una obra múltiple y fecunda, pero «todavía

¹⁹ ANTÓN, A., *Conferencias Episcopales, ¿instancias intermedias?*, Salamanca: Sígueme, 1989.

no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal. Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» (EG 32).

Respecto al Sínodo de los obispos propone situarlo no en el nivel de la ayuda al ejercicio del primado por parte del colegio de los obispos sino en el dinamismo de la sinodalidad general de la Iglesia: se inicia escuchando al Pueblo –en las iglesias concretas–, continúa escuchando a obispos (en los Padres sinodales) en cuanto custodios y testigos de la fe de la Iglesia, para culminar en la escucha del obispo de Roma. «En una lógica sinodal el Sínodo de los obispos es sólo la más evidente manifestación de un dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales» (17-X-2015).

6. EL MINISTERIO DE LA UNIDAD EN LA COMUNIÓN UNIVERSAL

Hemos visto cómo en el ámbito de la comunidad eucarística y de la iglesia local se conjugan la unidad y la diversidad propias de la comunión y que ello mismo se ha realizado a nivel regional, de las agrupaciones de iglesias. Ahora bien, la Iglesia de Cristo es una y católica: la catolicidad no sólo incluye la riqueza de la diversidad sino también la unidad viva de los diversos protagonistas. ¿Cómo debe expresarse y entenderse esa unidad? Hemos visto que hay un *protos* en las iglesias patriarcales o regionales. ¿No deberá existir un primero, un presidente, en la asamblea de los diversos *protoi* que garantice y exprese la comunión de las diversas iglesias?

La Iglesia de Jesucristo es una e indivisible, por lo que debe confesar y vivir la misma fe, celebrar la misma eucaristía, prolongar el mismo ministerio apostólico. ¿Qué instancia o ministerio regula que la unidad fundamental se mantenga aun en medio de diversidades legítimas? ¿No exige precisamente la comunión la función de *uno* que presida a nivel universal, de la Iglesia entera?

Éste es un punto decisivo en una eclesiología que pone en su centro la categoría *comunión*. El proceso sinodal quedaría incompleto si no incluye un punto (un ministerio unipersonal) de convergencia de todas las sinergias eclesiales. La solución a estas cuestiones no resulta sin embargo evidente o unívoca para las tradiciones cristianas. Concretamente es la encrucijada en la que divergen el catolicismo y la ortodoxia. En los niveles anteriores se ha generado la diferencia o separación con las diversas ramas de la Reforma, o bien porque no reconocen el papel que hemos atribuido al obispo y a la sucesión apostóli-

ca o bien porque propugnan una autonomía de las comunidades locales que no salvaguarda suficientemente la *communio ecclesiarum*.

La tradición católica y la ortodoxa, que están de acuerdo sustancialmente en esos puntos, no logran un acuerdo suficiente respecto al sentido y a la función del primado del obispo de Roma. Constituye no obstante uno de los campos en los que el diálogo ecuménico puede resultar más fecundo: la teología católica ha recibido de modo sincero numerosos elementos de la práctica sinodal de los ortodoxos, y éstos a su vez están recorriendo el camino de recepción de algunos elementos de la tradición católica sobre el primado. El Documento de Rávena ofrece un estadio prometedor de los esfuerzos realizados. Para que los logros obtenidos alcancen su consumación se requiere equilibrio y serenidad por ambas partes, en su escucha atenta de la tradición y en su profundización común en el dinamismo de la comunión. El papel único del obispo de Roma debe aparecer como exigencia de la comunión y no como elemento extraño o meramente decorativo.

En el transcurso de la historia, dice el citado documento n. 35, cuando surgían serios problemas que afectaban a la comunión y concordia universal entre las iglesias (en lo referente a la interpretación auténtica de la fe, o a los ministerios y su relación con la Iglesia entera, o a la disciplina común que requiere la fidelidad al Evangelio) se recurría a los concilios ecuménicos. Estos concilios eran considerados ecuménicos no sólo porque eran convocados por el emperador o porque estaban formados por obispos procedentes de las más diversas regiones, sino porque: a) estaban actuando como protagonistas las cinco sedes patriarcales fundamentales (pentarquía): Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén; b) porque sus decisiones se proclamaban como vinculantes para todas las iglesias y por ello como criterio de comunión en la verdad; c) porque eran recibidas por el conjunto del pueblo cristiano como expresión de la fe apostólica.

El concilio ecuménico es un acontecimiento y una institución que expresa de modo máximo la colegialidad episcopal y la comunión eclesial, la convergencia de todos en un testimonio unánime. Ahora bien, ¿es suficiente para responder a las necesidades de la comunión? Tengamos en cuenta que el concilio ecuménico es un evento cuya celebración no está regulada por anticipado; y por otro lado, el proceso de recepción no puede ser abandonado a procesos sin criterios de discernimiento. ¿A qué instancia corresponde entonces la convocatoria, el desarrollo y el discernimiento de la recepción?

La tradición sugiere espontáneamente una respuesta: la pentarquía, los patriarcas de las cinco sedes principales. Esta respuesta elude sin embargo la

pregunta clave: ¿no ha de reconocerse también un *protos* entre los cinco?, ¿puede éste ser otro que el obispo de Roma? Sólo desde ese presupuesto adquiere figura y fuerza el concilio ecuménico.

También los ortodoxos reconocen un carácter de primacía a la sede de Roma y al obispo que la preside. La pentarquía sitúa siempre en primer lugar a la iglesia de Roma. También el Concilio de Nicea, cuando fija el orden de las iglesias principales, comienza mencionando a Roma. La diferencia católica se manifiesta a la hora de precisar el contenido efectivo de esa primacía, *precisamente para garantizar la comunión*. Los ortodoxos tienden a establecer la primacía en el honor o el respeto, pero levantan sus reservas ante el peligro de que la actuación del obispo de Roma atente contra la autonomía de los patriarcados o anule las competencias de los obispos; ello se produciría en el caso de que el primado tuviera atribuciones jurisdiccionales o poseyera un carisma personal que lo situara por encima del resto de los obispos. La opción católica por su parte considera que la comunión exige una comunión jerárquica (LG 21-22) que incluye el ministerio de un primado.

La teología y la praxis católicas no han conjugado con el equilibrio requerido el primado romano, la colegialidad episcopal y la sinodalidad eclesial. Por eso Juan Pablo II aludió a la posibilidad de ejercer el primado de un modo que, sin negar su verdad irrenunciable, resultara más comprensible para los cristianos no católicos. Y Francisco ha hablado en esta misma dirección de la necesaria «conversión del papado». Esta evolución no necesita prescindir de la doctrina fijada por el Vaticano I; dentro de sus limitaciones (debidas fundamentalmente a la interrupción inesperada que impidió la deliberación sobre el episcopado) y al margen de las unilateralidades de la teología posterior, fue equilibrado en sus afirmaciones: sitúa el primado en el seno del «episcopado uno e indiviso», niega que dañe «la ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal», y define el «carisma de la verdad y de la fe» de que goza el Papa como «aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia», es decir, ni al margen ni por encima de ella.

El Concilio Vaticano II (y la eclesiología de comunión subyacente) intentó un equilibrio que conjugara el ministerio del Romano Pontífice con el colegio episcopal. Se reconoce al Romano Pontífice «la potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre con entera libertad», pero a la vez se afirma que «el orden de los obispos... es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia», si bien «sólo junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esa Cabeza» (LG 22). Esa asimetría exige ha-

blar de «comunidad jerárquica», pero el ministerio episcopal y el colegio de los obispos quedan revalorizados por su base sacramental²⁰.

El Vaticano II, según se expresa en *Lumen Gentium*, está no obstante abierto a desarrollos ulteriores (sobre todo si tenemos en cuenta el conjunto de los textos conciliares): el *ordo* de los obispos debe ser visto en el dinamismo de la comunión de las iglesias; las iglesias locales adquieren más relieve en otros documentos conciliares (por ejemplo en *Ad Gentes* y *Orientalium Ecclesiarum*), por lo que pueden enriquecer la comprensión y el ejercicio de la colegialidad; se puede profundizar en las realizaciones de la colegialidad inferiores al concilio ecuménico que muestre con más claridad el protagonismo de diversos sujetos eclesiales... En torno a estos temas han sido intensos los debates postconciliares y lo serán en el futuro en la medida en que la sinodalidad vaya mostrando todas sus potencialidades²¹.

La «diferencia católica» conserva claras huellas de la tradición, que pueden facilitar los desarrollos futuros: a) la expresión *Romano Pontífice*, más allá de las connotaciones que la han sobrecargado, designa al obispo romano, al pontífice de una iglesia local determinada; b) se ha mantenido la elección del obispo de Roma por los cardenales, a pesar de las presiones para que se hiciera por los presidentes de las Conferencias Episcopales como representantes del Colegio episcopal; aunque sea mediante una ficción jurídica, se conserva un tesoro de la tradición: los cardenales forman parte de la iglesia de Roma.

El desarrollo católico no surge sobre el vacío ni es mero efecto de circunstancias históricas o de la búsqueda inmoderada de poder. Las raíces más hondas arrancan del Nuevo Testamento. La función singular de Pedro tanto en el ministerio terrestre de Jesús como en los momentos posteriores a la Pascua tenía vocación de continuidad más allá de la muerte de Pedro. La iglesia de Roma conserva esta herencia, que queda sellada por el testimonio hasta la sangre que Pedro dio en Roma. A ello se une el testimonio concorde aportado por el apóstol de las gentes, Pablo. La diversidad de sus personalidades y de sus opciones convergen en la unidad del testimonio definitivo. A ello ape- lan los primeros testimonios que muestran la autoconciencia de la iglesia romana para servir a la comunión entre las iglesias, como lo muestra la carta dirigida a la iglesia de Corinto. Esa dignidad de la iglesia romana es reconocida

²⁰ VILLAR, J. R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid: Rialp, 2004.

²¹ LEGRAND, H., «Les évêques, les églises locales et l'Église entière», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85 (2001) 461-509.

desde fuera, como lo muestran las palabras de Ignacio de Antioquia, de Tertuliano, de Ireneo... En ella constatan una garantía de fidelidad a la tradición, sin la cual no se mantendría la comunión ni entre las iglesias ni en el seno de cada iglesia. En un momento posterior, una vez afianzada la identidad de obispo, esa autoconciencia es vinculada con las referencias al apóstol Pedro a partir del siglo II. A pesar de los altibajos en el reconocimiento universal, a pesar de las modalidades diversas en su ejercicio, a pesar incluso de las tensiones ocasionales, ni la iglesia de Roma podía renunciar a su responsabilidad por las demás iglesias ni las demás iglesias han dejado de reconocer el sentido del ministerio petrino: los ortodoxos porque no conciben la pentarquía sin la primacía del patriarca de Occidente y otras muchas tradiciones cristianas que admiten –al menos como nostalgia– que el servicio universal del ministerio petrino contribuiría al testimonio de la totalidad de los cristianos.

La figura del Papa constituye, por un lado, una dificultad para la comunión plena y visible de todas las tradiciones y comunidades cristianas, pero a la vez constituye una referencia, agradecida y reconocida; aporta una referencia en la búsqueda de la comunión plena. Ella será más deseada y probable en la medida en que el ministerio del primado del obispo de Roma sirva para garantizar la dignidad de todas las iglesias y el protagonismo de todos los bautizados. En este marco, y bajo la urgencia de la misión común, podrá avanzar el deseo expresado por san Juan Pablo II y por Francisco.

Bibliografía

- ABOIN MARTIN, G., *La causalidad eucarística de la Iglesia*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2016.
- ANTÓN, A., *Conferencias Episcopales ¿instancias intermedias?*, Salamanca: Sígueme, 1989.
- BATTIFOL, P., *La Paix Constantinienne et le catholicisme*, Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1914.
- BUENO DE LA FUENTE, E., «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología postconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997) 243-261.
- BUENO DE LA FUENTE, E., «La Iglesia, icono de la Trinidad y parábola de la Pascua», en BUENO DE LA FUENTE, E. y CALVO PÉREZ, R. (dirs.), *¡Abba!*, Burgos: Monte Carmelo, 2011, 506-509.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *La Pascua del Resucitado. El tesoro de la alegría del mundo*, Burgos: Monte Carmelo, 2016.
- BUENO DE LA FUENTE, E. y CALVO PÉREZ, R., *La Iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre*, Madrid: San Pablo, 2000.
- CALVO PÉREZ, R., *Edificar una Iglesia de bautizados*, Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- LEGRAND, H., «Les évêques, les églises locales et l'Église entière», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85 (2001) 461-509.
- PÉREZ MARTÍNEZ, J. P., *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*, Madrid: Universidad San Dámaso, 2014.
- RATZINGER, J., *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio*, Augsburg: Sankt-Ulrich Verlag, 2002.
- VILLAR, J. R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid: Rialp, 2004.

