

Nuevo diccionario de teología

Juan José Tamayo, director



E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **■** ESTRUCTURAS Y PROCESOS
 Serie **■** Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
 Ferraz, 55. 28008 Madrid
 Teléfono: 91 543 03 61
 Fax: 91 543 14 88
 E-mail: editorial@trotta.es
 http://www.trotta.es

© Juan-José Tamayo Acosta, 2005

© De los autores para sus colaboraciones, 2005

Diseño
 Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-778-0
 Depósito Legal: M. 42.326-2005

Impresión
 Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

<i>Siglas</i>	11
<i>Prólogo</i>	13

CONCEPTOS Y AUTORES

Agnosticismo: <i>Juan Antonio Estrada</i>	17
Amor: <i>Giulio Girardi</i>	25
Anglicanismo: <i>Máximo García</i>	33
Antiguo Testamento: <i>José Luis Barriocanal</i>	41
Antropología teológica: <i>Francisco José Ruiz Pérez</i>	50
Apócrifos: <i>Antonio Piñero</i>	59
Autoridad y poder: <i>José M. Castillo</i>	70
Bautismo y confirmación: <i>José M. Castillo</i>	81
Biblia: <i>Julio Trebolle</i>	90
Bienaventuranzas: <i>Fernando Camacho</i>	101
Bioética: <i>Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez</i>	109
Carisma e institución: <i>Juan Antonio Estrada</i>	119
Catolicismo: <i>Felicesimo Martínez</i>	128
Ciencia y religión: <i>José Manuel Lozano Gotor</i>	139
Comunidad: <i>Casiano Floristán</i>	148
Concilios: <i>Santiago Madrigal</i>	155
Consejo Mundial de Iglesias: <i>Julio de Santa Ana</i>	165
Conversión: <i>Eduardo López Azpitarte</i>	173
Creación y ecología: <i>Francisco José Ruiz Pérez</i>	182
Credo/confesiones de fe: <i>Xabier Pikaza</i>	190
Creencia e increencia: <i>Juan Antonio Estrada</i>	201
Cristianismo: <i>Felicesimo Martínez</i>	210
Cristología: <i>Jon Sobrino</i>	221
Culto: <i>Juan Martín Velasco</i>	235
Diálogo inter- e intraligioso: <i>Raimon Panikkar</i>	243
Dios: <i>Jon Sobrino</i>	252
Dogma: <i>Juan José Tamayo</i>	264
Ecumenismo: <i>Juan Bosch</i>	275
Escatología: <i>Juan José Tamayo</i>	284

Esperanza: <i>Juan José Tamayo</i>	293
Espíritu Santo: <i>Xabier Pikaza</i>	301
Espiritualidad: <i>Casiano Floristán</i>	312
Estética y religión: <i>Antonio Blanch</i>	320
Ética teológica: <i>Enrique Dussel</i>	329
Eucaristía: <i>José M. Castillo</i>	342
Evangelio: <i>Jesús Peláez</i>	348
Experiencia religiosa: <i>Pedro Rodríguez Panizo</i>	358
Fe: <i>Antonio González</i>	369
Filosofía y religión: <i>Francesc Torralba</i>	376
Fuente Q: <i>Santiago Guijarro</i>	386
Fundamentalismo: <i>Albert Moliner</i>	396
Globalización y experiencia religiosa: <i>Orlando O. Espín</i>	405
Gnosis: <i>Francisco García Bazán</i>	416
Gracia y ley: <i>Pablo Richard</i>	425
Hermenéutica: <i>Juan José Sánchez</i>	435
Identidad cristiana: <i>Jon Sobrino</i>	445
Iglesia: <i>Santiago Madrigal</i>	456
Iglesias ortodoxas: <i>Moschos Morfakidis Filactós</i> y <i>Encarnación Motos Guirao</i>	465
Interculturalidad y cristianismo: <i>Diana de Vallescar</i>	476
Jesús de Nazaret: <i>Rafael Aguirre</i>	487
Judaísmo: <i>Julio Trebolle</i>	498
Justificación y justicia: <i>Elsa Tamez</i>	508
Lenguaje religioso: <i>Enrique Romerales</i>	519
Liberación: <i>Ignacio Ellacuría</i>	527
Libertad: <i>Eduardo López Azpitarte</i>	537
Magisterio: <i>Diego Molina</i>	547
Mal: <i>Andrés Torres Queiruga</i>	555
María: <i>María Clara L. Bingemer</i>	562
Matrimonio: <i>María Clara L. Bingemer</i>	570
Mesianismo: <i>José Luis Albares</i>	578
Milagro: <i>Xavier Alegre</i>	586
Ministerios: <i>Juan Bosch</i>	595
Misión/evangelización: <i>Casiano Foristán</i>	604
Misterio: <i>Juan Martín Velasco</i>	611
Mística: <i>Luce López-Baralt</i>	617
Mito y desmitologización: <i>Juan Martín Velasco</i>	625
Modernidad, postmodernidad y cristianismo: <i>José María Mardones</i> ..	635
Monoteísmo y politeísmo: <i>Juan Antonio Estrada</i>	645
Muerte: <i>Lina Boff</i>	655
Nuevo Testamento: <i>Miguel de Burgos</i>	665
Opción por los pobres: <i>Jon Sobrino</i>	675
Oración: <i>Xabier Pikaza</i>	684
Patrística: <i>Alejandro Olívar</i>	695
Paz y violencia: <i>Juan José Tamayo</i>	706
Pecado/culpa: <i>Carlos Domínguez Morano</i>	715

Pecado original: <i>Antonio González</i>	724
Penitencia: <i>Casiano Floristán</i>	731
Pentecostalismo: <i>José Míguez Bonino</i>	740
Profetismo: <i>Raúl Becerril</i>	745
Protestantismo: <i>Julio de Santa Ana</i>	753
Qumrán: <i>Pablo Torijano</i>	763
Reino de Dios: <i>José M. Castillo</i>	771
Religión (fenomenología y ciencias de las religiones): <i>Juan Martín Velasco</i>	777
Resurrección: <i>Manuel Fraijó</i>	789
Revelación: <i>Andrés Torres Queiruga</i>	801
Sacramentos: <i>José M. Castillo</i>	813
Salvación/soteriología: <i>Antonio González</i>	820
Símbolo: <i>Diego Irarrázaval</i>	828
Solidaridad: <i>Luis de Sebastián</i>	836
Teísmo y ateísmo: <i>Juan Antonio Estrada</i>	847
Teodicea: <i>Miguel García Baró</i>	857
Teología: <i>Clodovis Boff</i>	866
Teología política: <i>Juan José Tamayo</i>	870
Teología de las religiones: <i>Juan José Tamayo</i>	879
Teologías feministas: <i>Margarita M.ª Pintos</i>	888
Teologías de la liberación: <i>Juan José Tamayo</i>	898
Teologías del siglo XX: <i>Evangelista Vilanova</i>	908
Tradicición: <i>Diego Molina</i>	922
Trinidad: <i>Trinidad León</i>	929
Verdad: <i>Francesc Torralba</i>	939
Virtud	
Perspectiva de la filosofía moral: <i>Victoria Camps</i>	949
Perspectiva de la ética teológica: <i>Marciano Vidal</i>	954
Índice analítico	961
Índice de nombres	969
Nota sobre los autores	983

militantes— constituyó una experiencia decisiva. Por consiguiente, las comunidades cristianas nacen para vivir la fe en grupo (no en conglomerado), compartir servicios y ministerios (reservados tradicionalmente a los sacerdotes), transformar espacios de la sociedad (dimensión social del evangelio) y testimoniar una vida de esperanza (frente a los gérmenes de muerte).

2. *Rasgos de la comunidad cristiana.* La comunidad cristiana intenta vivir una *vida fraternal*: es un grupo de miembros que se consideran hermanos. Desde el punto de vista sociológico, la comunidad cristiana es un grupo con relaciones interpersonales, solidaridad afectiva, ayuda mutua, unanimidad de sentimientos, voluntad de cambiar la sociedad, aceptación de unas normas y valores y mínima organización para favorecer la pertenencia, participación y compromiso de todos sus miembros.

Los miembros comunitarios son creyentes que *comparten la fe*; constituyen comunidades eclesiales. Al acentuar la comunidad de creyentes, se ponen de relieve, asimismo, dos dimensiones básicas de la *koinonía*: la solidaridad en función del pueblo de los pobres y la participación ministerial en orden a edificar entre todos la Iglesia, sacramento del reino de Dios. El movimiento comunitario cristiano no se reconoce como Iglesia paralela o Iglesia subterránea sino que se expresa con el término *comunidad eclesial de base*.

La comunidad tiene *liturgia propia*, es decir, celebra con un ritmo semanal la eucaristía o, en ausencia de presbítero, la palabra y el ágape. Junto a la eucaristía, el segundo sacramento de la repetición es la penitencia, que posee un relieve comunitario determinante, ya que el pecado es ruptura con las exigencias del reino de Dios y alejamiento de la Iglesia-comunidad. Los otros cinco sacramentos son puntuales o concretos, pero todos ellos son, asimismo, comunitarios. Otro tanto po-

demostramos de la liturgia de las horas y de la plegaria. La liturgia de las comunidades utiliza un ritual sencillo, fomenta la participación consciente, plena y activa, crea un clima de oración y es sensible a la incidencia de los hechos sociales y políticos.

Los miembros de la comunidad viven un *compromiso social*, a través del cual se desarrolla la evangelización. De una parte, la comunidad en cuanto tal puede y debe comprometerse en niveles fundamentales de justicia y de libertad, desde la opción por los pobres; de otra —con respeto a las opciones políticas de sus miembros—, fomenta el compromiso de todos y lo revisa. Por ser evangelizadora, la comunidad cristiana es testimonial y liberadora.

Acepta un ministerio compartido o una *corresponsabilidad* en los servicios. Las comunidades cristianas descubren el ministerio no sólo por la escasez actual de presbíteros sino por la vocación de creyentes iniciados a la vida cristiana en su integridad. Los ministerios comunitarios se descubren desde las necesidades, tienden a ser todos ellos evangelizadores, requieren una cierta preparación y exigen una mínima dedicación.

3. *El pluralismo comunitario cristiano.* Las comunidades cristianas no son iguales. Existen modelos eclesiales diferentes. Unas comunidades acentúan la comunión con los pobres; ponen de relieve la base, en función de la cual está la comunidad. El acento está puesto en el pueblo, el reino de la justicia, las desigualdades inaceptables en la sociedad. Algunos las denominan *críticas*; son, por ejemplo, las populares.

Hay también comunidades que enfatizan la comunión con las realidades estrictamente espirituales: la palabra, la celebración o la oración; la comunidad está en función del dinamismo espiritual de las personas que la componen. Se pone de relieve la primacía de la experiencia. Algunos las denominan

cálidas; son, por ejemplo, las neocatecumenales y las carismáticas. Corresponden a las *comunidades emocionales*, según la expresión de M. Weber. La adhesión personal al grupo libremente elegido se produce por el atractivo de un carisma profético del fundador o del líder de la comunidad.

Es conveniente recordar que el concepto de comunidad no se identifica con el de parroquia. La parroquia heredada es en principio institución pastoral escasamente comunitaria. Con no pocos esfuerzos puede transformarse en comunidad o en comunión de comunidades. En cualquier caso, en la parroquia cabe distinguir la *comunidad ministerial* —la formada por personas que desarrollan algún ministerio— y la *comunidad en sentido amplio*, a saber, la formada por los creyentes asiduos semanalmente a la eucaristía que se reconcilian en unos momentos oportunos y dan muestras de exigencias evangélicas en su conducta y compromiso. Naturalmente, cabe la existencia de comunidades cristianas no parroquiales o interparroquiales.

En resumen, el término «comunidad» equivale a puesta en común de vida humana y de fe cristiana por parte de un grupo restringido de creyentes que quieren vivir en el mundo como Iglesia. La comunidad cristiana es célula indispensable de realización eclesial.

M. de C. Azevedo, *Comunidades eclesiales de base*, Atenas, Madrid, 1986; L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1986; A. Botana, *Iniciación a la comunidad*, La Salle, Valladolid, 1990; «Comunidades de base»: *Concilium* 104 (1975); Instituto Superior de Pastoral, *Ser cristianos en comunidad*, EVD, Estella, 1993; G. Iriarte, *¿Qué es una comunidad eclesial de base?*, Dabar, México, 1993; R. Strassoldo, «Comunidad», en F. Demarichi y A. Ellena, *Diccionario de sociología*, San Pablo, Madrid, 1986, 316-340; J. J. Tamayo, «Comunidades de base», en CFC,

189-207; F. Tönnies, *Comunidad y asociación* [1887], Edicions 62, Barcelona, 1979.

Casiano Floristán

Concilios

El término «concilio» designa la asamblea de obispos y dirigentes de varias o de todas las iglesias particulares que se reúnen para tomar decisiones vinculantes en cuestiones relativas a la fe y a la vida cristiana. El decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos del concilio Vaticano II, *Christus Dominus*, ofrece una amplia visión panorámica del hecho conciliar: «Desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos, puestos al frente de las iglesias particulares, movidos por la comunión de la caridad fraterna y por amor a la misión universal conferida a los Apóstoles, asociaron sus fuerzas y voluntades para procurar el bien común y el de las iglesias particulares. Por este motivo se constituyeron los Sínodos, los concilios provinciales y los concilios plenarios, en los cuales los Obispos establecieron una norma común que se debía observar en todas las iglesias, tanto en la enseñanza de las verdades de la fe como en la ordenación de la disciplina eclesial. Desea este santo Sínodo ecuménico que las venerables instituciones de los Sínodos y de los Concilios cobren nuevo vigor» (CD 36).

I. VARIEDAD DEL FENÓMENO CONCILIAR EN LA VIDA Y EN LA REFLEXIÓN

Esta primera aproximación informa de la riqueza y de la complejidad del hecho conciliar. Pone de relieve, además, en qué medida el elemento sinodal forma parte de la vida de la Iglesia, y no sólo en el nivel de la Iglesia universal. Previene, pues, frente a una pronta y

exclusiva fijación en los llamados «concilios ecuménicos», aunque en ellos debamos concentrar nuestra atención. Antes de que este género supremo de concilio hiciera su aparición en el s. IV, la historia de la Iglesia ha conocido una floreciente vida conciliar que ha sido objeto de una reflexión sistemática. Nicolás de Cusa, en la primera mitad del s. XV, hacía esta recapitulación en su *De concordantia catholica*, o *Sobre la unión de los católicos*: «Se dan reuniones sinodales diferentes y de diversos grados, desde las ínfimas, por diversos medios, hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne su sínodo parroquial; y, superior a él, está el [sínodo] diocesano; encima, el metropolitano y, sobre éste, el provincial del reino o la nación, sobre el que está el patriarcal y el universal supremo de todos, de la Iglesia católica» (N. de Cusa, 1987, 61).

Juan de Ragusa (1390-1443) ha adoptado esta misma tipología de concilios para elaborar un *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum*, que pasa por ser precursor de un género literario que alcanzará su plena madurez con los tratados sobre el concilio de Dominico Jacobazzi y Matías Ugóni a comienzos del s. XVI. En su opinión, la denominación «sínodo» compete preferentemente a la asamblea del obispo con su clero, mientras que la de «concilio» se aplica en el nivel superior de la provincia, nación o patriarcado. Al concilio universal se le asigna tanto la noción de «concilio» como la de «sínodo». Después de presentar los sínodos menores (parroquial, diocesano), Ragusa trata del *synodus episcoporum* bajo estas modalidades: sínodo metropolitano, concilios provinciales, nacionales y generales. A ellos añade el estudio de los concilios patriarcales, con una especial atención al concilio patriarcal romano. Esta recopilación, redactada en el momento de máxima confronta-

ción entre el concilio de Basilea y el papa Eugenio IV, pretende desarrollar una doctrina del concilio general o universal y de su superioridad sobre el papa que se asienta sobre el decreto *Haec sancta* (1415). Urge, además, la celebración de estos concilios según el ritmo periódico marcado por el decreto *Frequens* del concilio de Constanza.

Con el cisma de Occidente (1378) y la crisis conciliar, la alternativa papacconcilio entró en un callejón sin salida. Juan de Segovia (1393-1458) buscó una vía media entre el papalismo (el concilio es, en el mejor de los casos, un órgano deliberativo del papa) y el conciliarismo (el papa es un mero ejecutor de las decisiones del concilio). Su *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* está presidido por la idea de que la celebración del concilio general no daña ni altera el principio monárquico del gobierno papal. La afirmación del episcopado de carácter divino, así como el principio de que los obispos son «representación» de la Iglesia, constituyen el fundamento de la autoridad de los concilios.

Estas reflexiones del teólogo hispano se aproximan notablemente a la valoración eclesiológica expuesta en la constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II. En los concilios se manifiesta «la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal» y en ellos se ejercita de modo solemne «la potestad suprema que este Colegio posee sobre la Iglesia universal» (LG 22; CD 4). Ahora bien, la autoridad del concilio ecuménico reposa sobre la actuación conjunta del episcopado con el papa como su cabeza. El Código de Derecho Canónico vigente (cans. 337-341) establece estas dos condiciones esenciales: 1) la participación del papa con la triple prerrogativa de convocar, presidir y ratificar las decisiones conciliares; 2) el derecho de participación del episcopado en comunión con el papa.

Hechas estas precisiones terminológicas, podemos recorrer sucesivamente estos tres aspectos: los orígenes de la institución conciliar y la emergencia del llamado concilio ecuménico; en segundo lugar, la cuestión de la *ecumenicidad* ante el listado oficial de 21 concilios ecuménicos asumido por la eclesiología católica. Concluiré indicando algunos principios para una teología del concilio.

II. ORÍGENES Y DESPLIEGUE HISTÓRICO DE LA INSTITUCIÓN CONCILIAR

Desde finales del s. II, y primeramente en Oriente (en Asia Menor, contra el montanismo), los obispos vecinos o los obispos de determinadas regiones se congregaban en sínodos. Estos sínodos han surgido de la necesidad práctica de resolver conjuntamente dificultades de cierta envergadura y carácter universal, cuya solución excedía la competencia de un obispo particular. Entre estas grandes cuestiones de naturaleza compleja hay que mencionar: a) la disputa acerca de la fecha de la pascua (hacia el 195), que suscita concilios en Roma, Francia (Lyón), Asia, Ponto y Palestina; b) la disputa sobre el bautismo de herejes (hacia el 256), que hace que Cipriano reúna en Cartago a 87 obispos; c) tras la persecución de Decio (250-251), el problema de quienes habían apostatado de la fe (los *lapsi*). Estamos ya ante los *sínodos regionales* del s. III. Con ellos ha dado comienzo la institución conciliar. Su evolución histórica depende en buena medida del grado de organización eclesial alcanzado.

Los concilios provinciales prolongan en los ss. IV y V los concilios regionales del III. La forma normal de vida conciliar acontecía en el nivel de las *provincias eclesiásticas*, cuya formación se inicia en el s. III y se concluye hacia el s. V. Por lo general coincidían con las provincias estatales. Su órgano

principal era el *sínodo provincial*, esto es, la asamblea de los obispos de una provincia eclesial. Según el canon 5 del concilio de Nicea (325), debía tener lugar dos veces al año. Estos concilios provinciales se reunían bajo la presidencia del metropolitano, el obispo de la ciudad principal de la provincia. Representaban la forma normal de lo que hoy denominamos «colegialidad» episcopal y disfrutaban de amplias competencias. En primer lugar, tomaban decisiones de fe contra herejías. Sus decisiones han sido frecuentemente asumidas por otras provincias por la vía de una recepción sin ceremonia, pues las decisiones de sínodos eclesiales, dondequiera que fueran tomadas, tienen también validez en otros lugares. Se presupone que han sido tomadas en el Espíritu Santo. Ello les confiere un anticipo de confianza. En segundo lugar, producen una legislación eclesial incipiente, es decir, derecho sinodal en el nivel de la provincia que, al igual que las decisiones de fe, pueden ser recibidas en otras regiones. Finalmente, han ejercido un control jerárquico sobre las elecciones episcopales y tenían competencias para la creación de nuevas diócesis en las ciudades de la provincia eclesiástica. Merece la pena detenerse un momento y subrayar dos aspectos sólo indicados: la autoridad y la recepción.

En el régimen de la comunión, las decisiones de aquellos sínodos son comunicadas de unas iglesias a otras. Un buen ejemplo es el sínodo de Antioquía (268), donde fue condenado por hereje y depuesto su obispo, Pablo de Samosata; en su lugar se nombra a otro obispo. Esta sentencia desencadena al mismo tiempo una dinámica en la Iglesia universal. Para ello se envían cartas a los obispos de Roma y Alejandría con el ruego de que se adhieran a este juicio. Roma, Alejandría y Antioquía funcionan ya como los tres principales «centros de conexión» de la *commu-*

nio. En este sentido, el sínodo habla para *toda* la Iglesia. Y es importante que las otras dos sedes eclesiales más relevantes corroboren aquella sentencia. De esta manera se hace más evidente que toda la Iglesia «católica» respalda ese juicio. Aquí se encuentran las raíces de eso que se denomina «recepción» de los concilios. Un concilio, como el celebrado en Antioquía el año 268, es un presupuesto importante en la marcha hacia el concilio ecuménico. Pues también podía suceder que este proceso de recepción fracasara y que en cuestiones importantes sínodos de diversas regiones tomaran decisiones distintas.

¿Dónde enraza la autoridad de esos «concilios»? Al ir aumentando la distancia respecto de la época de los Apóstoles, las comunidades cristianas han de cerciorarse del correcto camino de la fe y de la praxis eclesial. Esto acaece, primeramente, *de forma vertical* por la *parádosis* accesible en la publicidad de la comunidad, es decir, la tradición apostólica, a la que pertenecen tanto los textos de la Escritura, cuyo canon va siendo concretado paulatinamente, como el ministerio episcopal. En este marco ostentan nuevamente un rango especial para la comprobación de la verdadera tradición las iglesias «apostólicas» (Antioquía, Éfeso, Tesalónica, Corinto y, sobre todo, Roma). Junto a este aspecto de la continuidad vertical con el pasado y con el origen apostólico, está el aspecto *horizontal* de la *communio* o *koinonía*, de la comunión mutua de unas iglesias con otras. Este «consenso de todas las iglesias» se comprueba desde fines del s. II en los sínodos de obispos. En ellos se combina el elemento vertical de la tradición apostólica con el horizontal de la *communio*. Resulta importante, finalmente, que se forme la conciencia de una autoridad que, por un lado, habla para *toda* la Iglesia y que busca, por otro, el contacto con las otras iglesias. A esta

misma lógica interna obedecen los concilios «ecuménicos». Pervive, en definitiva, a lo largo de los siglos como sustancia de la asamblea conciliar el principio formulado por Cipriano de Cartago: el acuerdo, la unanimidad, el consenso externo e interno producido por el Espíritu Santo; un consenso vertical y horizontal, con los concilios anteriores y entre los congregados, según el principio de Vicente de Lerins: *consensio antiquitatis et universitatis*. Para los sínodos, concilios regionales o particulares, así como para los concilios generales o ecuménicos, cuenta como modelo originario el denominado «concilio de los Apóstoles» (Hch 15,1-30), que presenta puntos de contacto con el *synedrion* o sanedrín judío. Esta aplicación del concilio apostólico a la vida conciliar no aparece formulada como tal antes del s. V. A finales de la época patrística, Hch 15 —puesto en relación con Dt 17,8ss— suministra el argumento escriturístico de la institución conciliar.

Por encima de las provincias eclesiales hubo un sínodo que se reunía anualmente. Se trata del *concilio plenario africano de Cartago*. La Iglesia norteafricana era una Iglesia de gran consistencia interior, de constitución sinodal, consciente de su especificidad frente a Roma. Su concilio plenario, desbordando sus fronteras, ejercía una notable irradiación en el Occidente latino. Un tipo distinto está representado, finalmente, por los *sínodos romanos* desde la segunda mitad del s. IV. En ellos el papa ocupaba una posición esencialmente más predominante que lo que era corriente entre los metropolitanos. Si éstos eran en el concilio provincial un *primus inter pares*, el sínodo romano era prácticamente el órgano consultor del papa. No era raro que asistieran obispos de otras provincias eclesiales que se hallaban de paso en Roma. En estos sínodos romanos no se trataban sólo los problemas regionales

sino cuestiones eclesiales de índole universal, que también preocupaban a los concilios ecuménicos y, en algunas ocasiones, casos jurídicos concretos de otras provincias eclesiales. En el sínodo romano del 382 se usó el texto de Mt 16,18 para afirmar la autoridad papal, reclamando la necesidad de la aprobación papal para la validez de un sínodo imperial. Los sínodos romanos fueron, a lo largo de todo el primer milenio, el instrumento privilegiado del gobierno papal romano. Estos concilios romanos, aunque antes de la reforma gregoriana carecieron de efecto legal automático en otras provincias eclesiales, poseyeron ya entonces una «universalidad potencial», pues esbozaban la línea de actuación papal.

Sobre este trasfondo histórico podemos situar, finalmente, el concilio ecuménico. El Imperio, cristianizado bajo Constantino, se ha encontrado con esa realidad de la institución conciliar. No sólo la ha hecho suya en aras de su propia unidad, sino que ha hecho posible su realización técnica y ecuménica. Constantino dio el primer paso para la reunión de un sínodo imperial al convocar en Arlés (314) un sínodo de obispos de Occidente. Este concilio y el papel desempeñado por el emperador en su realización constituyen un importante preludio para los «sínodos imperiales» ecuménicos. El concilio de Arlés, que llegó a contar con unos cuarenta obispos procedentes de Galia, Bretaña, Italia, España y Norte de África, condenó a los donatistas y promulgó una serie de cánones sobre la vida eclesial. La controversia arriana, nacida en Oriente, dio lugar al primer sínodo ecuménico de Nicea (325), que fue reconocido como el primer concilio ecuménico. Poco a poco se abre paso y se convierte en principio de funcionamiento aquella pretensión invocada por los concilios anteriores: enseñar la verdad bajo la guía del Espíritu Santo. Al mismo tiempo se va con-

solidando la certeza de que siempre que sea necesario garantizar la fe contra su falsificación hay que recurrir al concilio.

III. LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS. TIPOS HISTÓRICOS

La tradición católica romana considera los concilios ecuménicos como los momentos supremos del ejercicio de la autoridad y del magisterio eclesial. Se parte normalmente de la consideración de 21 concilios ecuménicos, desde Nicea (325) hasta el Vaticano II (1962-1965). Pese a muchos rasgos fundamentales comunes, estos concilios celebrados hasta ahora presentan perfiles muy diferentes, que se derivan de las distintas circunstancias externas y de los diversos propósitos internos que los motivaron. La cuestión de la «ecumenicidad» resulta ser sumamente compleja tanto desde el punto de vista histórico como eclesiológico. La distinción precisa entre sínodos ecuménicos (o universales) y regionales (o particulares) se ha ido fraguando paulatinamente. Por otro lado, no faltan ejemplos de concilios celebrados con pretensión de ecumenicidad y que, sin embargo, han sido rechazados tanto por la Iglesia católica como por la Iglesia ortodoxa. Éste es el caso de Selucia-Rímni (359), el llamado «latrocinio de Éfeso» (449), el concilio «iconoclasta» de Hierca (754). Se da también el caso de concilios que, careciendo inicialmente de vocación ecuménica, han sido recibidos posteriormente como tales por la Iglesia universal. El ejemplo clásico es, precisamente, el concilio cuyo credo forma parte de los documentos doctrinales vinculantes para todas las confesiones cristianas: Constantinopla I (381).

La claridad y la precisión de los actuales criterios canónicos —convocatoria, presidencia y ratificación papales, así como la invitación y el derecho de

participación de todo el episcopado-zozobran cuando se aplican a la historia. En términos generales, no cabe hablar de convocatoria ni de presidencia papal por relación a los concilios del primer milenio. La pretensión de ratificación, reclamada por Roma desde el s. V, no fue reconocida en estos términos en Oriente. El derecho específico de intervención en el concilio, que disfrutaban los legados papales, se inscribe en el marco del significado señero de la Iglesia de Roma que representa la *communio* de Occidente. Hay, además, un concilio que, convocado contra la voluntad del papa, le obligó a ceder por la fuerza (Constantinopla II, 553). La idea del concilio como congregación de todo el colegio episcopal en comunión entre sí y en comunión con Roma no es trasvasable sin más a cualquier época de la historia. Sólo los modernos medios de transporte han posibilitado concilios realmente «ecuménicos» en este sentido. Los concilios ecuménicos del primer milenio fueron sin excepción concilios de Oriente en los que participaron muy pocos representantes de Occidente, normalmente los legados del obispo de Roma. Por otro lado, situados ante la pregunta relativa al *derecho* de participación, hemos de constatar que la teoría y la praxis se han modificado profundamente. El emperador Constantino inauguró el concilio de Nicea con un discurso en latín. En los concilios generales de la alta Edad Media, en los concilios de reforma del s. XV, en Trento, estuvieron presentes algunos príncipes o sus embajadores. Aparte del «componente nuclear» de los obispos diocesanos ha habido siempre otras clases de participantes, como abades o superiores de órdenes religiosas, representantes de los príncipes y representantes de universidades, hasta el punto de que en algunos concilios los obispos llegaron a encontrarse en minoría. El Vaticano II admitió auditores laicos.

No existe razón en contra para que también se pueda oír a los seglares en el concilio, del mismo modo que sacerdotes teólogos actúan como peritos en teología y derecho canónico sin ser miembros con derecho a voto.

En los últimos tiempos se ha abierto paso la idea de que «ecuménicos», en rigor, sólo lo son los siete concilios del primer milenio, reconocidos también por la Iglesia ortodoxa, hasta Nicea II (787) inclusive, ya que son los concilios de la Iglesia indivisa. En consecuencia, los concilios posteriores, desde la alta Edad Media, incluyendo Trento y los dos concilios del Vaticano, serían sólo «concilios generales» de la Iglesia occidental. No gozarían, por tanto, de una ecumenicidad absoluta; a lo sumo de una ecumenicidad rota y limitada. Desde un punto de vista histórico, hay que decir que esta postura vive de una cierta idealización de los concilios del primer milenio. Estos concilios no encontraron una recepción universal y engendraron también la división eclesial. El tópico que habla de la acción «concorde» de los cinco patriarcados como nota característica de los concilios del primer milenio responde más a la teoría que a la realidad. A menudo una de las sedes principales era la derrotada, de modo que su titular era depuesto o excomulgado. Es cierto, por lo demás, que los concilios del segundo milenio son sínodos «papales» y que los del primero han sido «concilios imperiales», con todas las limitaciones de verdadera ecumenicidad que ello significa. Por ello, Klaus Schatz prefiere adoptar esta solución: son «ecuménicos» aquellos concilios que han superado, posteriormente el proceso de recepción, al menos de la Iglesia católica-romana (Schatz, 1999, 13-14). Si el historiador se esfuerza en presentar ese mismo proceso de recepción, no aplica a la historia ningún criterio extraño. Por otro lado, aquellos concilios que no han resistido el proceso de

recepción, pero que en su momento gozaron de notable significación, deben ser presentados con la misma exhaustividad.

En la consolidación del canon oficial de 21 concilios ecuménicos ha ejercido un notable influjo la lista elaborada por Roberto Belarmino. El cardenal jesuita establecía en 1586 un número de 18, no 19 concilios ecuménicos, ya que elimina de la lista el concilio «conciliarista» de Constanza (1414-1418), mientras que del de Basilea (1431-1449) sólo reconoce su prosecución en Florencia ordenada por el papa (1439-1445). Por contra, los galicanos franceses reconocían plenamente ecuménicos Constanza y Basilea, y este último, a veces, también tras la separación del papa Eugenio IV, igualmente Pisa (1409) y en casos aislados también el «segundo» concilio antipapal de Pisa (1511-12). En el concilio de Trento (1545-1563), el Florentino no pudo alcanzar el reconocimiento general debido a la resistencia de los galicanos; sin embargo, fue recibido progresivamente por los galicanos posteriores. Durante el s. XIX triunfa la lista de Belarmino con esta modificación: no fue asumida su consecuente supresión de Constanza. Además hay que considerar que la lista «oficial» de concilios sólo posee validez definitiva e irreversible para aquellos concilios que han dictado decisiones doctrinales importantes que no hayan sido asumidas en declaraciones doctrinales de concilios posteriores. Este principio valdría, además de para los siete primeros concilios de la Iglesia antigua, para Letrán IV (1215), Trento, Vaticano I y Vaticano II.

El concepto «concilio ecuménico» no remite, pues, a una realidad unívoca, sino a una realidad analógica. A la luz de las observaciones precedentes, podemos dar cuenta de los 21 concilios ecuménicos estableciendo una secuencia de tres diferentes tipos de concilio según su estructura y características:

1. Los *concilios imperiales* de la Antigüedad. Los siete u ocho primeros concilios ecuménicos hasta los ss. VIII o IX han sido celebrados conjuntamente por Oriente y Occidente y cuentan (hasta Nicea II, 787) con el reconocimiento común por parte de la Iglesia católica y ortodoxa. Todos esos concilios tienen lugar en Oriente, en Constantinopla o en su entorno (Calcedonia, Nicea, Éfeso). Los cuatro primeros concilios ecuménicos, en los que se formula el dogma trinitario y cristológico, fueron comparados por Gregorio Magno (m. 604) con los cuatro Evangelios. En ellos están representados los obispos de Oriente casi exclusivamente, de Occidente normalmente sólo los legados del papa, nunca el papa mismo. En conjunto, desde el s. V, los concilios no pueden alcanzar reconocimiento «ecuménico» duradero, en oposición permanente con Roma. Son concilios de la «Iglesia imperial», convocados con la autoridad del emperador y realizados con su apoyo técnico y financiero.

2. La segunda forma son los *concilios medievales de la cristiandad occidental*. Este nuevo tipo de concilio lo es sólo de la Iglesia occidental. Va a aparecer sucesivamente en dos formas diferentes, estructuralmente emparentadas entre sí. La primera son los concilios *papales* de la alta Edad Media. Este tipo se configura en los «concilios generales» del s. XII (Letrán I, II, III). El término *concilium generale* aparece ya en los *Dictatus papae* de Gregorio VII. Se consolida en Letrán IV (1215), alcanza su cumbre en Lyon II (1274) y experimenta su primera crisis en Vienne (1311-12). Aparte de la presidencia papal resulta característico una composición a partir de los diversos «estamentos» de la cristiandad (no sólo de los obispos) y el tratamiento de cuestiones también políticas. A estos concilios les suceden, tras la crisis del papado de Aviñón y del gran cisma papal (1378), los concilios *conciliaristas* —también lla-

mados concilios de unión y de reforma— de Pisa (1409), Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449). Al igual que los concilios papales, son «asambleas generales de la cristiandad». Radicalizan el carácter de «representación» de la Iglesia universal, ya que no se consideran como gremios papales de consulta ni como asamblea de las iglesias locales (como los concilios antiguos), sino como instancia suprema de la Iglesia universal en clave corporativa. El concilio «papal» de unión de Florencia (1439) no se ajusta a ninguna de estas categorías. El concilio de Letrán V, convocado como «anti-concilio» del concilio «conciliarista» de Pisa (1511-12), constituye un retorno al tipo de concilio papal del Altomedievo.

3. El último tipo son los *concilios de la Iglesia católica confesional de la época moderna* (Trento, Vaticano I, Vaticano II): tras la ruptura confesional del s. XVI son asambleas no ya de Occidente o de un mundo cristiano, sino de la Iglesia católica-romana. Son tomas de postura de la Iglesia católica en un mundo que en su mitad se ha separado de la autoridad de esta Iglesia (Trento), que se seculariza progresivamente (Vaticano I y II). Trento sale al paso de aquellos puntos doctrinales impugnados por la Reforma luterana. El concilio Vaticano I (1870) ha formulado los dogmas del primado de jurisdicción e infalibilidad papales. El Vaticano II, que ha sido caracterizado como «el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», representa un contrapunto al Vaticano I con su doctrina de la colegialidad episcopal que afecta decisivamente a la esencia misma del concilio. En su composición predominan nuevamente los obispos; además de ellos, correspondiendo a su relevancia dentro de la Iglesia católica, tienen voz y voto los representantes de las órdenes sacerdotales más importantes. Fueron también invitados observadores de otras iglesias cristianas.

IV. PRINCIPIOS PARA UNA TEOLOGÍA DEL CONCILIO

Las determinaciones actuales del derecho canónico constituyen, sin duda, las condiciones necesarias para establecer la ecumenicidad de un concilio. Pero, a la vista de las dificultades históricas, estos criterios se muestran insuficientes a la hora de proponer una teología del concilio. Si para hacer eclesiología es insoslayable el recurso a la historia de la institución eclesial, bien se puede afirmar que la mejor teología del concilio será una historia de los concilios.

En la investigación reciente se ha dado un paso más. H. J. Sieben ha venido trazando a lo largo de varios años de investigación una peculiar historia de los concilios, cuyo objeto específico de estudio es la misma historia de la noción de concilio, desde la Iglesia antigua hasta nuestros días, desde el concilio de los Apóstoles hasta el Vaticano II. Ahí ha dejado constancia de esta «ley»: la praxis conciliar ha sido decisiva para el desarrollo de una teoría teológica sobre el concilio. El desenvolvimiento de la idea conciliar no procede exclusivamente del concilio mismo, sino de su recepción, es decir, de la reflexión suscitada por el proceso de recepción. Hay que atribuir un significado especial a los concilios de Nicea I, Calcedonia, Constantinopla II y Nicea II. La categoría fundamental con la que la Iglesia antigua piensa la fe de Nicea como verdad divina es el concepto de *paradosis*, es decir, desde la tradición. «La fe donada por Cristo, proclamada por los Apóstoles, es transmitida por los padres congregados en Nicea que proceden de toda la *ecumene*» (Atanasio). Un segundo aspecto de la primera teoría conciliar es el recurso al principio del *consensus omnium* bajo la acción inspiradora del Espíritu Santo. En otras palabras: el concilio es esencialmente *paradosis* en el sentido activo y pasivo de la palabra, pues

transmite la fe antigua en fórmulas nuevas. Pronto, ante nuevos problemas dogmáticos, se toma conciencia de que la *fides niceana*, por sí sola, no basta. Esta certeza de que los concilios proclaman la misma e idéntica fe de la Iglesia a través de formulaciones variables se alcanza a través de los debates que culminan en la doctrina cristológica de Calcedonia. Desde la historia de la institución sinodal, *paradosis* y *consensus*, es decir, consenso diacrónico y sincrónico, representan los elementos esenciales del concilio. El sentido del concilio ecuménico reside, pues, en la verificación del doble consenso, el horizontal (de las iglesias) y el vertical (respecto de la Escritura y de la tradición). En Nicea II (787) se registra una reflexión acerca de la ecumenicidad de los concilios anteriores que retiene, por un lado, el criterio de la concordancia y homogeneidad respecto de los concilios precedentes reconocidos como tales, y señala, por otro, la participación de las autoridades competentes, de manera especial los patriarcados y la Iglesia de Roma. La resistencia que los *Libri Carolini* manifiestan frente al segundo concilio de Nicea es expresión de la idea de concilio que va a caracterizar a los concilios medievales latinos. La Iglesia franca no sólo reivindica su peso en Occidente, sino que reclama una representación paritaria de los episcopados locales y cuestiona una idea de concilio asentada sobre el principio de la participación de las sedes patriarcales. Los padres sinodales representan a sus iglesias locales. Es el germen del concepto medieval de «representación»: el sínodo representa y presencializa a la Iglesia.

El anuncio de la celebración del concilio por parte de Juan XXIII provocó una nueva reflexión sobre la naturaleza de la institución conciliar. La teoría de los manuales, redactados a la sombra de las definiciones papales del Vaticano I, le concedía escasa relevancia y

se concentraba en la explicación del origen papal de la autoridad que los obispos ejercen en el concilio. Los intentos más innovadores de elaborar una teología del concilio se deben a Y. Congar, H. Küng y K. Rahner.

Congar parte de la Iglesia antigua para rehabilitar, desde la noción de comunión y de la colegialidad episcopal, la conciliaridad esencial de la Iglesia. Los concilios no forman parte de la *estructura esencial* de la Iglesia, como los sacramentos o el primado de Pedro. Son de institución eclesiástica; a lo más, institución apostólica, mas no de derecho divino. Ahora bien, desde muy pronto han sido actos privilegiados y una expresión excepcionalmente autorizada de la *vida* de la Iglesia. Traducen la ley profunda de esta vida que es comunión y unanimidad. Por eso, los concilios se reúnen cuando la conciencia de la Iglesia está profundamente turbada, en particular por las herejías, o cuando una gran determinación que afecta a toda la Iglesia debe ser tratada de manera unánime. De ahí la historicidad de los concilios, es decir, que las condiciones concretas en las que han sido realizados han podido variar y lo han hecho a lo largo de la historia. Su objetivo es obtener un apaciguamiento de la conciencia de la Iglesia o su consentimiento unánime. Su ley no es la de la mayoría, sino la de la unanimidad, pues se trata de reconocer la tradición o sentir de la Iglesia. Dicho brevemente: el concilio expresa la comunión y la unanimidad de los obispos en la fe.

H. Küng ha colocado la idea de representación en el centro de su reflexión sobre el concilio, enlazando con los estudios realizados sobre el conciliarismo del s. XV. Esta noción tradicional de «representación» propiciaba, además, una apertura ecuménica, pues daba entrada a la exigencia formulada por Lutero acerca de la participación de laicos en el concilio. Küng

establece esta ecuación: «el concilio ecuménico por convocación humana es representación del concilio ecuménico por convocación divina». No dice, pues, que el concilio representa a la Iglesia; más bien, su interpretación de la idea tradicional de representación lleva aparejada un doble desplazamiento de acentos. Por un lado, aproxima entre sí los conceptos Iglesia-concilio a partir de un análisis del término griego *ekklesia* y de la palabra latina *concilium* (*con-calare* = con-vocar). Esta aproximación permite trasladar afirmaciones sobre el concilio a la Iglesia y viceversa. Por otro, establece un contraste entre el carácter divino y humano de esos dos concilios. Ello permite, en primer término, trasvasar al concilio por convocación humana —como ya hiciera Juan de Ragusa— las propiedades esenciales de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Ellas establecen los criterios de calidad de un concilio. En segundo término, en el marco de la apostolicidad, hay que sacar las consecuencias de la historicidad de una estructura esencial de la Iglesia como es el ministerio de Pedro en su relación a la Iglesia y al concilio. En perspectiva ecuménica debe ser revisado en aras de la unidad de la Iglesia. En tercer lugar, si el concilio representa a la Iglesia, es necesario replantear la participación de los laicos en el concilio. Las propuestas de Küng son válidas y pertinentes, a pesar de la debilidad del punto de partida: el concepto de concilio no deriva directamente del concepto de Iglesia, sino del concepto de colegialidad episcopal. Éste es el aspecto que constituye el eje de las reflexiones de K. Rahner sobre el concilio.

Su punto de partida es la naturaleza colegial del episcopado. La tesis fundamental suena así: sujeto del «supremo poder» reconocido al concilio ecuménico es el episcopado universal en cuanto que encuentra en el papa su unidad y su vértice supremo. Afirma,

por consiguiente, la existencia de un único y supremo sujeto de la autoridad suprema en la Iglesia, a saber, la unidad del colegio episcopal bajo su cabeza. Este sujeto tiene la posibilidad, correspondiente a su misma esencia de colegio, de poder actuar de diversa manera sin disolver por ello la unidad del sujeto que actúa: bien en la actuación del papa como cabeza del colegio, bien en una manera en la que la colegialidad del único colegio aparece en todo su esplendor en la celebración del concilio. La autoridad del concilio ecuménico descansa en la actuación conjunta del episcopado con el papa como su cabeza. Los obispos reunidos en concilio deliberan y deciden sobre cuestiones de fe y disciplina de la Iglesia universal en virtud de su ministerio, como «puestos por el Espíritu Santo» (Hch 20,28), como sucesores de los apóstoles, no como meros delegados del papa, pero sí en comunión con él. Rechaza así la opinión que ve en los obispos reunidos en concilio solamente mandatarios del papa. En este caso sólo actuaría la cabeza, y los concilios ecuménicos, convertidos en una gran demostración o en un mero consejo deliberativo, serían superfluos.

No ha habido nuevos intentos de precisar una teoría teológica sobre el concilio. Esta constatación encuentra una posible explicación a la luz de ciertas observaciones. El concilio Vaticano II ha hecho una triple aportación a la reflexión sobre el concilio: en primer término, ha precisado y recuperado las afirmaciones tradicionales sobre los concilios ecuménicos; en segundo lugar, ha estipulado una nueva institución sinodal, el sínodo romano de los obispos; ha prescrito, en tercer lugar, para la Iglesia universal las conferencias episcopales, una estructura sinodal que ya funcionaba. Estas dos instituciones han venido acaparando el interés de la reflexión posconciliar en estrecha relación con la emergencia de

otros dos importantes elementos: la renovación de la vida sinodal en el nivel de la Iglesia local y la temática de la recepción.

G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca, 1993; id. (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 vols., Il Mulino, Bologna, 1995-1999; R. Aubert, *Vaticano I*, Eset, Vitoria, 1970; P. Th. Camelot, *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria, 1971; N. de Cusa, *De concordancia catholica*, Lib. II, Madrid, 1987; R. Foreville, *Lateranense I, II y III y Lateranense IV*, Eset, Vitoria, 1972 y 1973; C. Gutiérrez, *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)*, 3 vols., Madrid, 1981; C. J. Hefele y H. Leclerc, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, Paris, 1907-1952; H. Jedin, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona 1963; id., *Historia del concilio de Trento*, 4 vols., EUNSA, Pamplona, 1972-1981; J. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria, 1970; Kl. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999; D. Stiernon, *Constantinopla IV*, Eset, Vitoria, 1969; H. Wolter y H. Holstein, *Lyón I y II*, Eset, Vitoria, 1979; A. Zambbarbieri, *Los dos concilios del Vaticano*, San Pablo, Madrid, 1996.

Santiago Madrigal

Consejo Mundial de Iglesias

Es una comunidad de iglesias, que cuenta actualmente con 342 miembros iglesias en más de 120 países de todos los continentes. En el primer artículo de su *Constitución* se define la base a la que se adhieren sus miembros: «El Consejo Mundial de Iglesias es una comunidad de iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador, según el testimonio de las Escrituras, y procuran responder juntas a su vocación común, para gloria del Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo».

Las diversas tradiciones del cristianismo representadas en el Consejo Mundial de Iglesias (en adelante, CMI) son las siguientes: ortodoxas (que aceptan el símbolo de Calcedonia), ortodoxa oriental (no calcedonia), anglicana, luterana, reformada, bautista, metodista, evangélica, pentecostal, así como algunas iglesias «instituidas en África» (también llamadas «independientes africanas»). La Iglesia católica romana no es miembro del CMI, aunque colabora en algunas instancias institucionales, según se verá más adelante.

I. ANTECEDENTES, FUNDACIÓN Y COMIENZO

El CMI fue fundado en 1948, con ocasión de su Primera Asamblea, que tuvo lugar en Amsterdam (Países Bajos). La decisión de su creación fue el resultado de un largo proceso entre dirigentes eclesiásticos, teólogos y laicos, sobre todo de Europa occidental, que poco a poco fue ganando terreno en otras partes de la *oikoumene* (del griego «todo el mundo habitado»). Entre los mentores de la causa de la unidad de las iglesias hay que mencionar al filósofo y diplomático G. W. Leibniz (1646-1716) y al teólogo D. E. Jablonski (1660-1741), cuyo objetivo era volver a dar a Europa, desde el Atlántico hasta los Urales, la unidad perdida a causa de divisiones confesionales que fueron motivo de guerras y conflictos de religión. Estos intentos de restablecer una comunión mínima entre las iglesias también estaban motivados por las intenciones políticas de los gobernantes de Prusia y de Hannover, a cuyo servicio trabajaban Leibniz y Jablonski.

El movimiento ecuménico moderno comenzó a precisarse en el s. XIX. Se le distingue del ecumenismo clásico, que, a partir del s. IV, fue uno de los instrumentos de los emperadores de Roma y de Bizancio (dado que a ellos incumbía convocar los «concilios ecuménicos»).