

---

# Nicea y algunas consecuencias eclesiológicas para hoy

RODRIGO POLANCO\*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica de Chile

rpolanco@uc.cl

Recibido 30.09.2025/ 31.10.2025

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3549-8040>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.148.2025.p71-93>

## RESUMEN

Con ocasión de los 1.700 años de la realización del concilio de Nicea (325), el autor analiza cinco aspectos históricos del sínodo que iluminan la eclesiología: (1) qué entender hoy por sinodalidad; (2) cómo los procesos político-institucionales y culturales han influido en la estructura de la Iglesia; (3) la mutua relación entre iglesia local, Iglesia universal y recepción, como realidad teológica; (4) los desafíos que presenta actualmente la relación entre episcopado y teología; y (5) la envergadura que pudieran tener los cambios en la Iglesia, a partir del desarrollo dogmático.

*Palabras clave:* Sínodo; Sinodalidad; Nicea; Recepción; Desarrollo dogmático; Iglesia local; Episcopado y teología

## Nicaea and Some Ecclesiological Consequences for Today

### ABSTRACT

On the occasion of the 1,700th anniversary of the Council of Nicaea (325), the author analyzes five historical aspects of the synod that shed light on current ecclesiology: (1) what is meant by synodality today; (2) how political, institutional, and cultural processes have influenced the structure of the Church; (3) the mutual relationship between the local church, the universal Church, and reception as a theo-

---

\* El autor es Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y actualmente es Director del Departamento de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso de la Archidiócesis de Santiago.

gical reality; (4) the challenges currently presented by the relationship between the episcopate and theology; and (5) the scope that changes in the Church could have, based on dogmatic development.

*Keywords:* Synod; Synodality; Nicaea; Reception; Dogmatic Development; Local Church; Episcopate and Theology

Al cumplirse 1.700 años de la realización del concilio de Nicea (325), han surgido diversos estudios, desde múltiples perspectivas. Aquí reflexionaré sobre algunas consecuencias eclesiológicas que nacen de la revisión de su contexto histórico e institucional. En efecto, un estudio más detallado de los antecedentes y del proceso histórico-teológico que condujo a la realización de lo que finalmente se ha llamado *el primer concilio ecuménico de Nicea*, nos muestra que, en realidad, parece que fue una suerte de «tribunal de apelación» solicitado por un grupo de obispos condenados recientemente en el sínodo en Antioquía (325),<sup>1</sup> es decir, fue un acontecimiento eclesial bastante más complejo que una simple reunión para discutir o definir algún tema doctrinal controvertido. El desarrollo del Concilio de Nicea, entonces, nos invita a reflexionar sobre cinco aspectos eclesiológicos: (1) Qué se entiende por sínodo y sinodalidad; (2) La influencia del marco político-institucional y cultural en la Iglesia; (3) Concilios, iglesia local y recepción: una relación interna; (4) La relación entre teología y episcopado; (5) Desarrollo del dogma y fidelidad a la fe.

## 1. Qué se entiende por sínodo o sinodalidad y su correlato institucional

El estudio de los sínodos de los primeros siglos se encuentra, desde sus comienzos, con la dificultad del amplio rango semántico

---

<sup>1</sup> Se trata de Eusebio de Cesarea, Teodoto de Laodicea y Narciso de Neronias. Es la reciente tesis, muy bien argumentada, de Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea. Reevaluación histórico-teológica de los documentos contemporáneos* (Salamanca: Sígueme, 2025), 220-226.

del término *σὺνοδος*.<sup>2</sup> Este término puede estar refiriéndose tanto a un «encuentro», como a una «asamblea, reunión, congregación, pacto, grupo y facción, entre otros significados»<sup>3</sup>. Por otra parte, lo que conocemos en los primeros siglos como actividad «sinodal», se fue configurando paulatinamente, a partir de diversos tipos de debates, formas de discernimiento y actividades conjuntas de los obispos y de las diversas iglesias locales, entre los siglos II y IV.

En efecto, ya en el siglo II conocemos la existencia de reuniones eclesiales realizadas para tratar el tema montanista o las discrepancias con respecto a la fecha de la pascua. Desde el comienzo, el criterio era que, si «una es la fe», «una [debía ser] la concordia» (*μία ἡ ὁμολογία*).<sup>4</sup> Y como dijimos, el objetivo de la unidad se intentaba alcanzar con muy diversos medios. Podía ser, a partir de la examinación de la (confesión de) fe de alguno(s) (es el caso de Marción); o, a partir de debates teológicos entre representantes de las doctrinas discutidas (por ejemplo, entre Orígenes y Heráclides [s. III]), a veces también, con participación de toda la asamblea eclesial (esto se dio mucho en la crisis monarquiana del siglo III); eran comunes, igualmente, las cartas que se enviaban a las diversas iglesias con los resultados de dichos debates (Cipriano envió numerosas cartas con información sobre los sínodos de la África romana [s. III]). A inicios del siglo IV, con la controversia donatista, encontramos ahora sínodos de apelación –al inicio fue a través de la intervención del Emperador Constantino, que así implantó una nueva forma sinodal–, de tal manera que el que estaba acusado o condenado, podía «dirigirse a un sínodo de obispos mayor [*ἐπὶ μείζοντα σὺνοδον ἐπισκόπων*], exponer lo que presume tener como justo frente a un número mayor

2 Además del hecho de «que en estos primeros siglos no existía diferencia conceptual o canónica (como sí la hay en la actualidad) entre un sínodo (*σὺνοδος* – *synodus*) o un concilio (*concilium*), más allá de ser el mismo concepto en dos idiomas distintos» (Rodrigo Polanco, «Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV», *Scripta Theologica* 54 (2022): 399.

3 Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 25.

4 Relato de Epifanio, citando las palabras de una asamblea de presbíteros contra Marción, llevada a cabo en Roma entre los años 140/144, en Arkadiusz Baron y Henryk Pietras, *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por Samuel Fernández (Madrid: BAC, 2016), n. 4.

de obispos [πλείοισιν ἐπισκόποις] y aceptar la investigación y la determinación de ellos», como afirma el sínodo de Antioquía (ca. 328).<sup>5</sup>

Todas estas formas sinodales parecen estar inspiradas, tanto en los debates de las escuelas filosóficas, como en las reglas del senado y de la administración romana.<sup>6</sup> Se ve, entonces, cómo las iglesias cristianas se apoyaron en su entorno cultural y administrativo para encontrar, de manera creativa, algunas estructuras e instituciones que fueran adecuadas a sus nuevos desafíos y les permitieran de la mejor manera posible un discernimiento y una modalidad eficaz para resolver los problemas que surgían cada día y mantener así la unidad, como exigencia fundante.<sup>7</sup>

Ahora bien, se puede decir, con verdad, que esta constante adecuación (o no adecuación) sinodal y esta pluralidad semántica ha continuado –como un desafío abierto– a lo largo de los siglos. No ha sido solo un tema propio de los inicios. Históricamente, la sinodalidad ha tenido diversas formas de expresión, desde asambleas presbiterales, reuniones eclesiales más amplias y, sobre todo, fue decantando principalmente en reuniones de obispos, tanto regionales como universales, expresión de la colegialidad episcopal. Hubo épocas de mayor intensidad sinodal –regional o local– (buen ejemplo son los concilios latinoamericanos de la época colonial), y también se puede percibir una cierta tensión entre primado y sinodalidad que se ha expresado, bien en la ausencia de sínodos, bien en las corrientes conciliaristas (cuyo ápice fue entre los siglos XIV y XVI), o bien en las corrientes infalibilistas extremas, en torno al concilio Vaticano I.

Por todo lo anterior, no es extraño que hoy se perciba también una cierta ambigüedad en lo que se ha entendido por «sinodali-

5 Arkadiusz Baron, Henryk Pietras y Samuel Fernández, *Acta Synodalia...*, n. 438.

6 Cf. Pierre Batiffol, «Origines de règlement des conciles», en *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* (Paris : Gabalda, 1919), 84-153.

7 Para toda esta estructuración inicial, véase Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 25-48 y la bibliografía allí mencionada.

dad», desde el concilio Vaticano II en adelante.<sup>8</sup> Muchas razones han determinado esta ambigüedad, tanto canónicas como teológicas. Sin duda influyó la acentuación «primacial», característica de la eclesiología manualística post Vaticano I. Pero el Vaticano II tampoco habló, de manera particular, acerca de la sinodalidad de la Iglesia. La asamblea conciliar más bien discutió (explícitamente) acerca de la colegialidad episcopal, que no es lo mismo. Sin embargo, colocó con fuerza en el centro de la reflexión eclesial todos los elementos teológicos necesarios para una renovada reflexión acerca de la sinodalidad, particularmente en *Lumen gentium*: la centralidad eclesial del sacramento del bautismo, el *sensus fidei fidelium*, la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios y la recuperación de la Iglesia local y eucarística como estructura basilar de la Iglesia.<sup>9</sup> De esta manera, de una parte, el Papa Pablo VI, en septiembre de 1965, publica el *motu proprio Apostolica sollicitudo*, con el cual constituye el sínodo de los obispos para la Iglesia universal, que es una forma –no estricta– de ejercer la colegialidad.<sup>10</sup> Y, por otra parte, apenas finalizado el concilio, numerosas diócesis del mundo realizaron sínodos locales, con amplia participación de los fieles laicos, presididos por su propio obispo.<sup>11</sup> Ambas instituciones, aunque diversas, se denominaban igualmente *sínodos*.<sup>12</sup>

Era lógico, entonces, que la literatura teológica y canónica vacilara en la comprensión del concepto de sinodalidad de la Iglesia. Luego del Concilio Vaticano II, se comienza con un concepto de «colegialidad» muy dilatado, que englobaba tanto la idea de «sino-

8 Cf. Joe Inguanez y Bryan Frohle, «The Challenge of Synodality», *Religions* 15/770 (2024): 4. <https://doi.org/10.3390/rel15070770>; Miguel de Salis, «La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione», *Annales Theologici* 36 (2022): 283.

9 Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Roma, 2018). [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html).

10 Cf. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19650915\\_apostolica-sollicitudo.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html).

11 Hubo sínodos famosos, como el de Würzburg (Alemania) (1971-1975), que determinaron el caminar de las iglesias locales por un largo período.

12 Cf. Arnaud Join-Lambert, «Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: Une double expérience de Église et de l'Esprit Saint», *Cristianesimo nella storia* 32 (2011): 1137-1178.

dadidad» como de «comunidad». Esta idea global estaba radicada en una Iglesia que nacía de la Trinidad, en el bautismo y en la eucaristía y, en donde, por lo tanto, se implicaba la participación de todo el pueblo de Dios en la vida y misión eclesial. Sin embargo, paulatinamente se fue separando –como debía ser–, de una parte, el concepto de colegialidad, vinculado al ministerio episcopal y, de otra parte, el concepto de sinodalidad, vinculado a la «comunidad» eclesial, al bautismo y a la eucaristía. En paralelo, desde una perspectiva más canónica, por una parte, el principio de sinodalidad se vincula al deseo contemporáneo de una mayor democratización de las instituciones eclesiales y, por otra parte, la sinodalidad se comienza a considerar como «una dimensión ontológica de la constitución eclesial» (Corecco). De esta manera, la sinodalidad se considera ahora fundada sobre el principio de «la comunión de las iglesias» (*communio ecclesiarum*), pero en donde la participación se extiende a todos los estados de vida: sacerdocio ministerial y sacerdocio común. Así, la sinodalidad significa una participación de la Iglesia toda, en cuanto Pueblo de Dios. Sale así del ámbito meramente episcopal. De esta manera, el concepto de sinodalidad se apartó de la experiencia directa de los sínodos, pasando a concebirse como una dimensión general de toda la Iglesia, expresión del sacerdocio común y del *sensus fidei* (LG 10-12). Como resultado, la sinodalidad se vincula de manera especial con la iglesia local, para garantizar así la participación de todos los fieles en la responsabilidad y misión de la Iglesia. Pero, mientras se acentuaba este principio general omniabarcante de sinodalidad, vinculado a la iglesia local, paulatinamente se oscurecía el ejercicio episcopal colegial, la comunión de las diversas iglesias locales y la fuerza de las conferencias episcopales.<sup>13</sup>

De alguna manera, todo este desarrollo está recogido por la Comisión Teológica Internacional, en línea con el Papa Francisco, concibiendo la sinodalidad como un sinónimo de «comunidad», como «una forma de vida» y una manera de comprender y de ac-

---

13 Un buen resumen de este desarrollo en Carlo Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Venezia: Marcianum Press, 2023), 24-59.

tuar en la Iglesia, en donde todos participan en un discernimiento comunitario, guiados por el Espíritu. Ahora bien, la conciencia y la praxis eclesial, particularmente en momentos de renovación, profundización o, incluso, cambio, para que puedan materializarse y permanecer en el tiempo, necesitan decantar en estructuras canónica y pastoralmente adecuadas. Es lo que se ha llamado la institucionalización de la Iglesia. Por lo tanto, cualquier praxis sinodal necesita también de un correlato institucional y estructural-canónico que le dé consistencia, le facilite la acogida universal y la haga perdurar en el tiempo. Esa es una tarea todavía pendiente con respecto a las nuevas ideas sobre sinodalidad desarrolladas en estos años: bien los deseos y reflexiones no se materializaron canónicamente (el Sínodo de los Obispos con respecto al deseo de los padres conciliares); bien la institucionalización no reflejaba del todo la eclesiología desarrollada (crítica que se ha vertido sobre el CIC de 1983); o bien la praxis no se condecía con el entramado canónico (sinodalidad eclesial actual).

Un ejemplo puede ser ilustrativo. Durante la elaboración de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, fue decantando la importancia del ejercicio colegial de la potestad suprema, universal y plena de la Iglesia (LG 22-23). Ya aprobada la constitución, mientras todavía se elaboraba el Decreto sobre la función pastoral de los obispos, *Christus Dominus*, se planteaba, en distintos lugares –formales e informales– la necesidad de crear un órgano colegial permanente, en Roma, con representantes episcopales de todo el mundo, que ayudaran al Santo Padre en la conducción universal de la Iglesia. El deseo era claramente de apoyar una conducción primacial más colegiada, o sea, una sinodalidad entendida desde la colegialidad. Sin embargo, Pablo VI, al comenzar la última sesión, se adelanta a una mayor concreción conciliar de este deseo, que debería haber sido institucionalizado durante esta última sesión, al menos en sus líneas generales, en el Decreto sobre los obispos. Así, el 15 de septiembre de 1965 establece el “Sínodo de los obispos” con el *motu proprio Apostolica sollicitudo*. Pero él lo entiende como un grupo periódico, consultivo, sin mayor poder deliberativo, que ac-

túa como consejo al ministerio primacial del obispo de Roma. Esto quedó todavía más claro con la promulgación de su reglamento en 1966.<sup>14</sup> Esta iniciativa, además de equiparar –en parte– colegialidad y sínodo, le quitaba toda potestad deliberativa a la sinodalidad y mantenía al sínodo dentro del ámbito primacial, más que colegial. Aquí se puede apreciar con claridad la importancia de la estructuración institucional de las propuestas y de los conceptos teológicos, porque ellos determinan lo que finalmente se hace en la práctica permanente. Y tras de ella hay siempre una determinada eclesiología. Igualmente, se muestra lo ambiguo que puede ser el concepto de sinodalidad, aún en la actualidad.

## 2. Influencia del marco político-institucional y cultural en la Iglesia

La presencia del emperador Constantino fue relevante en el sínodo de Nicea, no solo a la luz de la literatura panegírica antigua, sino que lo fue realmente en los hechos. El Emperador percibió prontamente la importancia y la gravedad de la división surgida en Alejandría y la repercusión que ella estaba teniendo en Oriente. Sabemos que, en Roma, desde Augusto (s. I), el emperador era designado como *Pontifex Maximus*, es decir, era el sumo sacerdote de la religión romana, con el deber de preocuparse de su buen desarrollo y de su perfecta ritualidad.<sup>15</sup> Era normal, entonces, que Constantino se sintiera ‘obligado’ a intervenir en la controversia que estaba surgiendo en Alejandría. Por esa razón, envió una embajada, encabezada por Osio de Córdoba y, una vez fracasada dicha embajada, intervino personalmente para que el sínodo, convocado originalmente en Ancira, sea trasladado a Nicea, ciudad vecina a su residencia, donde él podría participar directamente.<sup>16</sup> Las fuentes parecen ser confiables también cuando muestran que la intro-

14 Cf. Francesco Maria Corvo, «Da "Apostolica sollicitudo" al "Regolamento del Sinodo dei Vescovi" (23 dicembre 1966)», *Cristianesimo nella storia* 45 (2024): 663-684.

15 Cf. Catalina Balmaceda, «Constantino. Emperador Cristiano – Emperador Romano», *Teología y Vida* 61/2 (2020): 144-148.

16 Cf. Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 226-227.



ducción del *ὁμοούσιος* se deben igualmente a su insistencia.<sup>17</sup> Puede sorprendernos hoy día la intervención del emperador, pero la presencia (e intervención) de delegados de las monarquías y naciones cristianas en los concilios medievales y modernos ha sido un dato clásico. Esto nos plantea el tema de la relación entre la conducción de la Iglesia y la intervención del poder político, siempre presente.

Pero también hay otra forma de influencia, que puede ser mucho más relevante. Se trata de la normal y necesaria asunción de algunas estructuras temporales en la institucionalidad eclesial. A partir de ellas, se organiza –de manera más adecuada, comprensiva y efectiva– la vida y la misión de la comunidad, en tanto comunidad. En efecto, la Iglesia, para llevar a cabo sus tareas de gobierno y de convivencia mutua, en su bimilenaria historia, siempre ha acogido en su interior diversos aspectos sociológicos de su entorno y cultura que considera útiles para su propio fin y no contrarios a su identidad. Por ejemplo, hemos mencionado ya que la misma institución del sínodo de obispos asumió elementos de las escuelas de filosofía y de la administración romana. Con el tiempo, la Iglesia también acogió innumerables e importantes instituciones del modelo feudal. Comprensible como haya sido en su momento, nadie puede dudar que la conformación feudo-emperador sigue muy presente en la mentalidad y estructura obispo-Papa. Los modelos monárquicos también se pueden descubrir en muchas de las formas culturales y organizativas de la Iglesia actual.<sup>18</sup> Los cardenales, especialmente en Roma, siguen siendo los príncipes de la Iglesia, incluso protocolarmente en el mundo diplomático se les considera príncipes ¡herederos!

Esta somera mirada histórica nos plantea una pregunta que hoy surge naturalmente frente a la sinodalidad: ¿Cómo podrían integrarse, en las diferentes estructuras sinodales, todos los elementos positivos que nos ofrece la democracia representativa en la actua-

17 Cf. Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 246-253.

18 Cf. Fernando Retamal, «El ejercicio del poder en la Iglesia», *Teología y Vida* 45 (2004): 326-327.

lidad? De hecho, muchas de las instituciones eclesiales poseen momentos plenamente democráticos, como es, por ejemplo, la misma elección del Sumo Pontífice. Es verdad –y no cabe duda de– que la estructura constitucional de la Iglesia nace de la revelación y quiere estar «al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca» (LG 8). Por eso, en la Iglesia, la autoridad jerárquica es de orden sacramental. El poder y la autoridad detentados por la jerarquía provienen de Dios mismo –por vía sacramental– y no es una concesión de los sujetos ni del pueblo. Por otra parte, también es cierto que la democracia es un concepto muy amplio. A lo largo de la historia ha tenido muy diversas formas. En Grecia, en donde se encuentra el inicio y el ‘modelo’ de la democracia, esta era solo para varones, adultos, libres y naturales del lugar. Una verdadera y plena *oligocracia*. En la actualidad hay también diversas formas de ejercer la democracia: pueden ser democracias unitarias o federales, o bien presidenciales o parlamentarias, incluso proporcionales o mayoritarias, etc.).<sup>19</sup>

Sin embargo, nada de lo anterior nos exime de hacernos la pregunta: ¿qué podemos?, e incluso, ¿qué *debemos* acoger de todo ello? La democracia ha sido un gran bien para la sociedad, y su paulatino desarrollo ha mejorado la convivencia humana en muchos lugares del mundo, más allá de todas sus limitaciones (populismos de toda índole, corrupción, etc.). En ese sentido, la Iglesia, como una sociedad humana –con todas sus características– solo puede beneficiarse de una adecuada integración de momentos democráticos en sus estructuras permanentes de vida y de gobierno. Ello está en sintonía con el viejo principio del derecho romano, a menudo invocado al hablar de sinodalidad, «lo que toca a todos, debe ser discutido y aprobado por todos».<sup>20</sup>

19 Cf. María Aparecida Ferrari, «Sinodalità e democrazia: Punti di contatto e differenze», *Annales Theologici* 36 (2022): 479-482.

20 Cf. Miguel de Salis, «La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione», *Annales Theologici* 36 (2022): 298.

Se trata simplemente de acoger estas estructuras sociales y de gobierno, productos del desarrollo de la comunidad humana, que no solo están en mayor sintonía con el sentir contemporáneo, sino que también son una mejor ayuda para el pleno desarrollo de la vida humana y la mejor estructuración de la Iglesia como comunidad de iguales. En efecto, la sociedad contemporánea ha asumido con claridad y fuerza la conciencia del ciudadano, en cuanto cada uno es un sujeto autónomo, que decide por sí mismo lo que es bueno para él/ella y para la sociedad en la que habita.<sup>21</sup> Todos somos responsables de nuestra vida y de nuestra comunidad. Lo mismo ocurre con respecto a la Iglesia. Si todos los cristianos son fundamentalmente iguales por el bautismo –en sus derechos y obligaciones– y todas las iglesias forman una comunión de iglesias (*communio ecclesiarum*) –tanto diacrónica como sincrónicamente–, entonces todo ello debe implicar que todos han de tomar (alguna) parte en las decisiones fundamentales y todos son responsables del devenir de la Iglesia.<sup>22</sup> De ese modo, sin eliminar en absoluto el ministerio jerárquico-sacramental, ni la autoridad última de Cristo, ni la estructura fundamental basada en la Revelación, sin duda una mucho mayor integración de elementos democráticos en muchas de las estructuras eclesiales (consejos y asambleas sinodales) y en los modos de proceder en la conducción eclesial (momentos deliberativos comunitarios) solo puede ser considerado un bien para el mejor desarrollo de las personas y de la comunidad, en otras palabras, un bien para la Iglesia.<sup>23</sup>

21 Cf. María Aparecida Ferrari, «Sinodalità e democrazia» ..., 480-481.

22 Cf. Salvador Pié-Ninot, «Nota sobre la sinodalidad», *Revista Catalana de Teologia* 48/1 (2023): 211-213.

23 Algunas de estas ideas las he presentado ya en «Sinodalidad, desafíos estructurales para su recepción», en *Teología en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera*, Ponencias del Congreso Latinoamericano y Caribeño: Teología en clave sinodal para una Iglesia sinodal (Bogotá 9-11 agosto 2024) (Bogotá: Celam, 2024), 293-295.

### 3. Concilios, iglesia local y recepción: una relación interna

Una de las novedades importantes que ofrece el libro de S. Fernández es mostrar que el sínodo de Nicea, a diferencia de lo que la historiografía clásicamente ha dicho, fue convocado –al parecer– como un *concilio de apelación* a la condena sufrida por Eusebio de Cesárea y otros dos obispos, en el sínodo de Antioquía (325). Más allá de la discusión sobre si lo fue o no,<sup>24</sup> lo importante es que, en aquellos años, esta práctica se estaba introduciendo en la Iglesia –la apelación a lo decidido por un sínodo–, lo cual cambiaba la costumbre anterior. En efecto, «a inicios del siglo IV, el derecho canónico establecía que un clérigo condenado por su obispo solo podía ser readmitido por el mismo obispo» (Arlés, 314). Pero a la luz de la práctica de Constantino –que ya «antes del año 324, [en ámbito civil] reformó y reforzó la práctica de la apelación»– encontramos que, por ejemplo, en el ya mencionado sínodo de Antioquía (ca. 328) se da por adquirida la práctica de la apelación a «un *synodos* de obispos más grande». Esto significa que, si antes, las decisiones episcopales aparecían como inapelables –a no ser ante el mismo obispo– (Arlés 314), luego de este desarrollo, la decisión de un obispo y de un sínodo pasaron a ser apelables frente a un sínodo de mayor amplitud (Antioquía, ca. 328). Esto queda todavía más claro en la crisis donatista del norte de África. Allí, luego de la condenación (sínodo de Cartago 312) y posterior readmisión (sínodo de Roma 313) del obispo de Cartago, Ceciliano, «se produjo una cadena interminable de apelaciones».<sup>25</sup>

Esto plantea la interrelación de dos temas eclesiológicos de relevancia: de una parte, la reciprocidad interna entre iglesia local e iglesia universal y, de otra parte, el concepto teológico de recepción.<sup>26</sup> En efecto, el fenómeno de la apelación de un clérigo o laico

24 Cf. Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 220-226.

25 Todas las citas de este párrafo en Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 221-223.

26 Cf. Ángel Antón, «La "recepción" en la Iglesia y eclesiología», *Gregorianum* 77 (1996): 445-446.

– condenados por un obispo o por un sínodo – a un “sínodo mayor” refleja, en primer lugar, la conciencia de ser una Iglesia universal –a la vez que local–, al modo de la formulación del Vaticano II: «En [las Iglesias particulares] y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23,1). El hecho de que la Iglesia universal solo exista como comunión de iglesias locales, implica que cualquier situación local no puede estar completamente al margen del sentir de las demás (todas) las iglesias locales. La catolicidad (κατὰ - ὅλος) de la Iglesia «no se refiere ya a una totalidad geográfica e histórica de la Iglesia, sino a la presencia de la *integralidad* de la fe y de los medios de salvación *por todas las partes* en que está presente». <sup>27</sup> Por eso para las iglesias no puede ser indiferente lo que ocurre en las demás iglesias. Los problemas y desafíos de unas son los problemas y desafíos de las otras, y piden la solidaridad de todas las iglesias.

Ahora bien, esta relación local-universal (una-todas) supone la realidad de la *recepción*, en su significado teológico, y explican su importancia. El establecimiento de muchas de las estructuras básicas de la Iglesia ha sido –expresamente– una experiencia de recepción. La conformación del *canon* de las Escrituras, <sup>28</sup> la paulatina estructuración de la experiencia sinodal y la articulación de los diferentes ritos litúrgico-teológicos antiguos son algunos ejemplos de recepción. Allí se llega a un consenso –incluso vinculante– a partir de la activa y mutua referencia, manteniendo lo propio, pero en comunión con la totalidad. Se trata de buscar, desde la propia diversidad, lo que es común a todos, lo que expresa mejor la fe compartida y las formas de proceder y decidir más conformes con el Evangelio. En ese proceso todos tienen una palabra que decir. Con ello expresaban que todas pertenecían a la única καθολικὴ ἐκκλησία y, por lo tanto, el justo intercambio de bienes forma parte de la propia realización, lo cual enriquece mutuamente a todos. Así se fue conformando un

<sup>27</sup> Jean-Marie-R. Tillard, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (Salamanca: Sígueme, 1999), 603.

<sup>28</sup> William Rusch, *Reception. An Ecumenical Opportunity* (Philadelphia: The Lutheran World Federation, 1988), 43.

listado vinculante de libros sagrados –los que todos leían y consideraban sagrados–, se compartieron las estructuras sinodales más útiles para discernir frente a problemas de doctrina y disciplina –en donde un sínodo mayor incorpora a uno menor–, y se fueron solidificando los diversos ritos y teologías, en donde cada cultura podía proclamar *in solidum* la única fe de la Iglesia, pero desde su propia cultura e identidad. De esta manera, de forma ‘escalonada’ se resolvían los problemas que eran comunes, a partir de la recepción de las formas, doctrinas y costumbres de los demás, de una manera que podríamos llamar una suerte de *subsidiaridad*.<sup>29</sup>

Pero la relación local-universal y la experiencia de *recepción* no fue solo una práctica de los orígenes, sino que debe ser una forma de realizarse de la Iglesia, una expresión de su catolicidad, un signo identitario. Nicea también nos muestra eso. En efecto, según los estudios contemporáneos, parece seguro suponer que en el sínodo de Nicea participaron entre 270 y 300 obispos. Un número importante que, en principio, le haría justicia a la idea posterior de ser el primer concilio ecuménico. Lo que no siempre se tiene presente es que casi todos los obispos eran solo orientales: «obispos de las diócesis civiles de Dacia, Macedonia, Tracia, Asia, Ponto, Oriente (que entonces incluía Egipto), así como unos pocos occidentales».<sup>30</sup> Las fuentes antiguas transmiten sus nombres. Allí aparecen solo cuatro obispos occidentales: Osio de Córdoba, que es el enviado por Constantino, Nicasio de las Galias, Cecilio de Cartago, conocido por las disputas donatistas, y los dos presbíteros romanos, Vicente y Vito, enviados como legados del Papa Silvestre, ya muy anciano. ¿Es eso un ‘verdadero’ concilio ecuménico, es decir, de todos? ¿Cuántos obispos había en occidente en ese entonces? Al menos, el doble de eso. Esto nos muestra que la *ecumenicidad* (οἰκουμένη = [toda] la tierra habitada) del concilio o sínodo no está determinada, ni por la presencia de una totalidad moral de los obispos, ni menos por la

29 Sobre esto, véase Rodrigo Polanco, «Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II», *Teología y Vida* 54 (2013): 208-214.

30 Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 231.

presencia del Emperador, sino que por su *recepción* –que además no fue fácil– en toda la Iglesia.<sup>31</sup> Más evidente es el caso del siguiente concilio ecuménico, el de Constantinopla I, el 381. Sabemos poco de ese concilio, pero sí sabemos que fue inicialmente solo local. Y fue, a partir del Concilio de Calcedonia (451), el cual propuso el símbolo Niceno-Constantinopolitano como expresión de la fe auténtica, lo que hizo reconocer al Concilio de Constantinopla –de allí en adelante– como el segundo concilio ecuménico.<sup>32</sup> De modo que se puede plantear aquí la asombrosa afirmación de que los dos concilios que elaboraron la teología trinitaria decisiva fueron fundamentalmente locales. Se podría decir lo mismo de los concilios que elaboraron definitivamente la teología de la gracia y del pecado original en Cartago y Orange (s. V y VI): sínodos explícitamente locales. De todo esto deducimos la importancia de la iglesia local, su relevancia teológica y la trascendencia de la *recepción universal* de las iniciativas locales, todo en una mutua y permanente referencia y complemento.

#### 4. Teología y episcopado

El sínodo de Nicea fue convocado a partir de la así llamada «crisis arriana». Los estudios contemporáneos nos muestran que, al parecer, el estallido del conflicto se debió básicamente a una disputa entre el obispo Alejandro de Alejandría y el obispo Eusebio de Cesárea, ambos importantes, ambos de tradición origeniana, y ambos con un entorno importante de seguidores.<sup>33</sup> Y la querella tendría como trasfondo una disputa por la fidelidad a la herencia de Orígenes. Alejandro plantearía una fidelidad a su contenido, en cambio,

31 Me refiero a la «ecumenicidad» y no a la validez, porque un concilio –en lenguaje de otro contexto y posterior– es válido *ex sese* no *ex consensu Ecclesiae*. Cf. DH 3074.

32 En las *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II,1 (E. Schwartz [Berlin: De Gruyter, 1932], 265-280) se narra: «Los gloriosos oficiales y el magnífico senado dijeron: “Lean en voz alta la exposición de los 150 padres”. Aecio el reverendísimo archidiacono de Constantinopla leyó desde un documento: La santa fe definida por los 150 padres, en armonía con el santo y gran sínodo de Nicea: [lee el Símbolo de Constantinopla]. Todos los obispos exclamaron: “Esta es la fe de todos. Esta es la fe de los ortodoxos. Así creemos todos”» (nº 13-15).

33 Sobre esto, véase Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 34-39; 61-86.

Eusebio plantearía, más bien, una fidelidad a su método. La primera corriente no aceptaría un alejamiento de las afirmaciones de Orígenes, en cambio, la segunda corriente lo aceptaría sin problema, si se sigue su mismo método. Esto último es posible, porque Orígenes mismo dejaba esa libertad. De hecho, Orígenes, en el prefacio del «*De principiis* establece una distinción entre los puntos que los apóstoles anunciaron con claridad, para todos los creyentes, y los que se dejaron para la investigación de los amantes de la sabiduría».<sup>34</sup> Es decir, como trasfondo, tenemos un problema hermenéutico y referido propiamente a temas de tradición y desarrollo teológico.

A ello se juntaba un segundo aspecto: la relación entre las escuelas teológicas y los obispos. Este es un tema de larga data, tanto en la Iglesia en general como en Alejandría en particular. En efecto, «la relación entre el episcopado y la escuela en Alejandría cambió notablemente con el paso del tiempo [...]. Ambas instituciones, inicialmente independientes, se fueron vinculando hasta que el *didaskaleion* quedó subordinado al episcopado».<sup>35</sup> Así pues, el conflicto estalló cuando el obispo Alejandro de Alejandría comienza a enseñar, públicamente y en cuanto obispo, una interpretación trinitaria que, para otros, era un tema que aún era susceptible de debates teológicos, siendo todavía una doctrina no vinculante. A eso reaccionó el presbítero Arrio, con otros más, expresando su disconformidad con esta situación.

Ahora bien, más allá del argumento teológico de la discusión que suscitó la «crisis arriana», aquí solamente me interesa destacar la cuestión de la *relación* entre obispo y teología. Es un tema que sigue siendo actual. El hecho de que paulatinamente, en la Iglesia, el obispo, como «maestro auténtico» (LG 25), haya asumido también la condición del gran catequista de la diócesis, desempeñando así su ministerio profético, no debería anular –en absoluto– el papel indispensable e insustituible de los teólogos o de la teología, en

---

<sup>34</sup> Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 132-133.

<sup>35</sup> Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 132.



cuanto *locus theologicus* distinto y complementario al episcopado. Este es un tema que ha estado presente siempre en la Iglesia, y su solución no siempre ha sido la mejor. Me detengo, otra vez, solo en un ejemplo, en dos momentos.

El concilio de Trento desarrolló importantes temas doctrinales (Sagrada Escritura, pecado original, justificación, eucaristía, y varios de los sacramentos, entre los más importantes). Sin embargo, una vez finalizado, probablemente por temor a toda la cuestión luterana, el papa Pío IV «prohibió que se editasen comentarios o anotaciones sobre [los decretos del concilio] sin un permiso explícito de la Santa Sede» e instituyó la *Congregación del Concilio*, que sería el único organismo que podía preocuparse de cualquier cosa relacionada con la interpretación del concilio de Trento.<sup>36</sup> En pocas palabras, solo dicha congregación podían estudiar e investigar teológicamente Trento. El resultado fue patético: la teología tuvo que dedicarse a otros temas –mucho más marginales–, dejando de lado la inmensa riqueza de los documentos conciliares que aportan luz hasta el día de hoy. Esta decadencia de la discusión teológica se puede ilustrar bien en toda la controversia *De auxiliis*, a finales del s. XVI. Se trataba de resolver la insoluble cuestión de la relación entre gracia y libertad, pasando por los temas de la presciencia de Dios y de las causalidades humanas, dejando completamente de lado el legado de los documentos sobre la justificación y el pecado original.

La situación después del concilio Vaticano II fue muy distinta. Se dio una amplia discusión teológica y, por supuesto, diversidad de interpretaciones. Pero, a comienzos de la década de 1970, la amplitud de puntos de vista en la interpretación del Concilio se tornó más compleja. Podríamos sintetizarlo en el hecho de que la corriente representada por la revista *Concilium* vino a ser contestada por la posterior revista *Communio*. Allí se comenzaba a plantear la cuestión acerca de si había una interpelación adecuada o fiel al Concilio, versus una inadecuada. En los años posteriores, esta discusión se

---

36 John W. O'Malley, *Trento ¿Qué pasó en el concilio?* (Maliaño: Sal Terrae, 2015), 267.

centró en la comprensión del evento mismo, como tal. El concilio, ¿se trata principalmente de un *evento* en el cual se redactaron algunos documentos que reflejan ese *acontecimiento*? o ¿fue la discusión y redacción conjunta de un *corpus* doctrinal, que es lo que poseemos y estudiamos hoy como documentos? Las diversas escuelas de pensamiento –históricas y teológicas– han debatido este tema, caracterizado por la disputa entre la escuela (histórica) de Bologna y la escuela (teológica) de Tubinga.<sup>37</sup>

Hasta allí, todo se enmarcaba en la normal y positiva discusión teológica. Sin embargo, ocurrió algo –tal vez– inesperado. Uno de los teólogos importantes en esta discusión llegó a ser obispo de Roma: Benedicto XVI. En esta nueva condición, en el año 2005, el antiguo profesor Ratzinger, frente a la Curia Romana, pronunció su famoso discurso sobre la verdadera interpretación de la eclesiología del Concilio y planteó la diferencia entre discontinuidad, ruptura y reforma.<sup>38</sup> En continuidad con lo que había expresado anteriormente –como teólogo–, se manifiesta muy crítico frente a ciertas interpretaciones del Concilio; e intenta –ahora como obispo– orientar la discusión teológica. ¿No se parece esto a lo que ocurrió en Alejandría en el siglo IV?

Estos dos casos muestran el mismo fenómeno: el delicado límite entre teología e intervención magisterial. Obviamente no son dos campos opuestos, pero cada uno debe atenerse a su propio campo y dejar al otro el suyo propio: la teología al magisterio y el magisterio a la teología. Sigue siendo instructivo entonces para hoy recordar que, cuando el obispo Alejandro traspasó ese sutil límite –de acuerdo al parecer de sus oyentes– eso haya desatado la larga «crisis arriana».

37 Cf. Denis Pelletier, «La réception du concile Vatican II entre théologie et histoire», *Recherches de Science Religieuse* 109/4 (2021): 681-700.

38 Benedicto XVI, Discurso a la Curia (Diciembre 2005). [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html).

## 5. Desarrollo del dogma y fidelidad a la fe

Luego de la victoria sobre Licinio, el 18 de septiembre de 324, Constantino supo del conflicto surgido en Alejandría y decidió intervenir, como «juez de paz» (*Vita Constantinii*). Y, luego, durante el desarrollo del sínodo de Nicea, basándose en lo que había escuchado en las discusiones, propone una vía media para la profesión de fe: la introducción de la frase *ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*. La razón de su inserción tiene una respuesta doble. Restrictivamente, es una fórmula que impide afirmar una prioridad, aunque sea atemporal, del Padre con respecto al Hijo (Eusebio); y positivamente, afirma la estricta coeternidad del Hijo (Alejandro), lo que implica que no es posible concebir a Dios sin el Hijo, es decir, no es posible pensar a Dios sino como Padre: una paternidad eterna y esencial.<sup>39</sup>

Pero, sabemos que el término no fue un concepto alegado por algún grupo o padre particular antes del concilio. En efecto, «no hay ninguna evidencia bien documentada de un uso normal del término *homooúsios* en su estricto significado trinitario».<sup>40</sup> Igualmente, su recepción inicial fue problemática, debido, entre otras razones, a la equivocidad de su interpretación, ya entre los mismos actores del concilio. De hecho, según Atanasio, como los padres no encontraron una expresión *bíblica* para expresar la neta distinción entre el Hijo y las criaturas, «se sintieron obligados (ἀναγκάζω) a introducir el *homooúsios*» (Decr. 19.2; 2º.3); y Dionisio de Alejandría, un siglo antes, había dicho que no utilizaba el término *homooúsios*, que no se encuentra en la Escritura, pero que él mismo ha indicado su sentido de otras maneras.<sup>41</sup> Y luego del sínodo, incluso los que condujeron Nicea –Marcelo de Ancira, Alejandro de Alejandría y Osio de Córdoba– nunca más mencionan el término. Incluso, el sínodo de Sárdica (343), en vez de *ὁμοούσιος*, utiliza el concepto de *μία ὑπόστασις*,

39 Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 271-274.

40 Pier Franco Beatrice, «The Word "Homooousios" from Hellenism to Christianity», *Church History* 71/2 (2002): 243.

41 Samuel Fernández, *El primer concilio de Nicea...*, 271.

concepto que, a su vez, traería nuevos problemas de interpretación.<sup>42</sup> Así, pues, el resultado de la introducción del *ὁμοούσιος* fue –comprensiblemente– una no-recepción inicial. El concepto solo vuelve a aparecer en Atanasio, unos 30 años después.<sup>43</sup>

Más allá de la importancia del término utilizado y la cuestión de su recepción, aquí aparece claramente el tema de la relación entre una expresión dogmática (posterior) y las fórmulas bíblicas (originales); y manifiesta la ineludible necesidad del desarrollo del dogma, debido a los inevitables cambios históricos y culturales. Siempre es posible decir de otra manera lo ya dicho, o comprender más hondamente lo ya proclamado, o relacionarlo de nueva manera con datos no reflexionados antes. Fue lo que ocurrió en la antigüedad. Constantinopla (381) complementa con nuevas formulaciones la breve formulación de la fe nicena en el Espíritu Santo. Calcedonia (451) complementa con nuevos elementos dogmáticos la comprensión cristológica de Éfeso (431). Es tan evidente la conciencia de que se estaba frente a cambios y novedades, que tanto el concilio de Éfeso como el de Calcedonia ocasionaron las conocidas divisiones nestorianas y monofisitas, frente a la ‘ortodoxia’ conciliar que habría introducido ‘novedades’. Al igual que en Nicea, aquí nos encontramos, otra vez, con el tema de la continua (re)formulación dogmática de la misma y única fe profesada y vivida.

La pregunta es entonces hermenéutica. Nuevas formulaciones: ¿Son necesariamente inaceptables? ¿Y son luego intocables? ¿No es acaso la Sagrada Escritura la única palabra definitiva e intocable? Momentos álgidos en esta cuestión han sido las disputas en torno al *Filioque* (en la profesión de fe, ¿no es posible intentar explicar mejor lo que es la procesión del Espíritu?) y también la recepción, dentro de la Reforma, de los últimos dogmas marianos católicos (cf. las expresiones de K. Barth al respecto). Lo que es claro es que la introducción del *ὁμοούσιος* significó la introducción de

42 Arkadiusz Baron, Henryk Pietras y Samuel Fernández, *Acta Synodalia...*, n. 536.

43 Cf. Rodrigo Polanco, «Dogma: ¿Desarrollo, mero proceso o cambio? Ejemplos históricos que hacen pensar», *Salmantisensis* 67 (2020): 216-219.

*novedades*. Especialmente si se utilizó un concepto casi desconocido previamente en terreno cristiano. Entonces, en la Iglesia puede haber cambios importantes en lo teológico. Mejor dicho, siempre los ha habido. ¿Por qué no los puede haber en el futuro? ¿Y por qué no los puede haber en sus estructuras que parecen inamovibles? La historia enseña, y hay que escucharla más. Para eso, nos ayudan los aniversarios, como estos 1.700 años de Nicea.

## Bibliografía

- Antón, Ángel. «La “recepción” en la Iglesia y eclesiología». *Gregorianum* 77 (1996): 57-96
- Balmaceda, Catalina. «Constantino. Emperador Cristiano – Emperador Romano». *Teología y Vida* 61/2 (2020): 131-161
- Baron, Arkadiusz y Pietras, Henryk. *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por Samuel Fernández. Madrid: BAC, 2016
- Batiffol, Pierre. «Origines de règlement des conciles». En *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*. Paris: Gabalda, 1919
- Beatrice, Pier Franco. «The Word “Homoousios” from Hellenism to Christianity». *Church History* 71/2 (2002): 243-272
- Benedicto XVI. Discurso a la Curia. Diciembre 2005. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html).
- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Roma, 2018. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)
- Corvo, Francesco Maria. «Da “Apostolica sollicitudo” al “Regolamento del Sinodo dei Vescovi” (23 diciembre 1966)». *Cristianesimo nella storia* 45 (2024): 663-684

- Fantappiè, Carlo. *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*. Venezia: Marcianum Press, 2023
- Fernández, Samuel. *El primer concilio de Nicea. Reevaluación histórico-teológica de los documentos contemporáneos*. Salamanca: Sígueme, 2025
- Ferrari, María Aparecida. «Sinodalità e democrazia: Punti di contatto e differenze». *Annales Theologici* 36 (2022): 475-493
- Join-Lambert, Arnaud. «Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: Une double expérience de Église et de l'Esprit Saint». *Cristianesimo nella storia* 32 (2011): 1137-1178
- Inguanez, Joe y Frohle, Bryan. «The Challenge of Synodality», *Religions* 15/770 (2024). <https://doi.org/10.3390/rel15070770>
- O'Malley, John W. *Trento ¿Qué pasó en el concilio?*. Maliaño: Sal Terrae, 2015
- Pablo VI, *Carta Apostólica Apostolica sollicitudo*. Roma: 1965. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19650915\\_apostolica-sollicitudo.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html)
- Pelletier, Denis. «La réception du concile Vatican II entre théologie et histoire». *Recherches de Science Religieuse* 109/4 (2021): 681-700.
- Pié-Ninot, Salvador. «Nota sobre la sinodalidad». *Revista Catalana de Teologia* 48/1 (2023): 209-221
- Polanco, Rodrigo. «Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II». *Teología y Vida* 54 (2013): 205-231
- Polanco, Rodrigo. «Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV». *Scripta Theologica* 54 (2022): 395-428
- Polanco, Rodrigo. «Dogma: ¿Desarrollo, mero proceso o cambio? Ejemplos históricos que hacen pensar». *Salmantisensis* 67 (2020): 209-248

- Polanco, Rodrigo. «Sinodalidad, desafíos estructurales para su recepción». En *Teología en clave sinodal. Aportes a una sinodalidad misionera*. Ponencias del Congreso Latinoamericano y Caribeño: Teología en clave sinodal para una Iglesia sinodal. Bogotá 9-11 agosto 2024. Bogotá: Celam, 2024
- Retamal, Fernando. «El ejercicio del poder en la Iglesia». *Teología y Vida* 45 (2004): 318-352
- Rusch, William. *Reception. An Ecumenical Opportunity*. Philadelphia: The Lutheran World Federation, 1988
- Salis, Miguel de. «La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione». *Annales Theologici* 36 (2022): 283-316
- Schwartz, Eduard. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Berlin: De Gruyter, 1932
- Tillard, Jean-Marie-R. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Sígueme, 1999