

# La Pentarquía: una “praxis sin teoría” en la política eclesiástica y jurisdiccional del Oriente cristiano tardoantiguo\*

Silvia ACERBI  
Universidad de Cantabria

El término pentarquía, con su profunda raigambre en el léxico clásico de los ordenamientos políticos, ha trascendido las épocas modificando sus contenidos ideológicos y socio-culturales al mutar de las contingencias y de los condicionamientos, y encarnando, a partir de su primera formulación en la *Politeia* aristotélica<sup>1</sup>, peculiares declinaciones históricas en una amplia diacronía que abarca desde el mundo antiguo a la edad contemporánea.

Pese a que nunca haya llegado a afirmarse en el vocabulario canónico y teológico – sorprende la ausencia de la voz «pentarquía» en los principales léxicos y diccionarios eclesiásticos<sup>2</sup> –, para los estudiosos del cristianismo oriental resulta bien conocida una institución de la Iglesia imperial que fue perfilándose desde la consolidación del cristianismo para mantenerse vigente en el arco de un entero milenio (entre el 451 y 1453).

La Pentarquía, que solo *a posteriori* recibirá esta denominación, formalizaba la existencia de una jerarquía de cinco sedes episcopales – cuatro en Oriente: Constantinopla, Alejandría Antioquia y Jerusalén, y Roma en Occidente – a las que además de ser reconocida la autoridad ejercida sobre los respectivos y legítimos ámbitos territoriales (Occidente en el caso de Roma; Tracia y Asia

---

\* Esta investigación ha sido realizada con cargo al Proyecto HUM2007– 60628/HIST

<sup>1</sup> *Politeia* II,8,4

<sup>2</sup> Carecen de la voz «pentarquía» el *Dictionnaire d'Arquéologie Chretienne et de la Liturgie*, el *Lexikon für Theologie und Kirche*, el *Dictionnaire de Droit Canonique* así como el *Dizionario Ecclesiastico* o la *Enciclopedia Cattolica*, como observa V. Peri, «*La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*», en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, XXXIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1988, vol. I, pp. 209-311 (ahora en V. Peri, *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, 2 voll., Roma-Padova, 2002, II, pp. 815-904).

Menor en el caso de Constantinopla; Egipto y Cirenaica en el caso de Alejandría; Siria, Fenicia y Alta Mesopotamia en el caso de Antioquia; Palestina y Arabia Petra en el caso de Jerusalén), era encomendada, en materia dogmática y disciplinar, la dirección colegial de la Iglesia dentro de los extensos confines de la Ecumene Cristiana<sup>3</sup>. A estas grandes ciudades, casi todas capitales de una estructura cardinal del Imperio, la diócesis (o prefectura), la normativa eclesiástica promulgada por los concilios, como veremos, había progresivamente atribuido, o por su papel de polos demográfico-culturales del mundo antiguo, o por su identidad como centros religiosos del imperio cristiano, una jurisdicción supra-metropolitana.

En una literatura científica amplia y conceptualmente muy densa, quiero destacar las contribuciones de E. Morini, docente de Historia y de las Instituciones de la Iglesia Ortodoxa en la Universidad de Bolonia, autor de la distinción, metodológicamente fundamental, entre pentarquía “real” y pentarquía “virtual”, es decir entre la pentarquía como institución histórica operante en las áreas de influencia política del imperio de Oriente, y la pentarquía como concepción canónico-teológica, ideal y meta-histórica, ideológica y metafóricamente elaborada en función de una polémica eclesiástica en acto. No se trata, pues, de una institución en el sentido jurídico de la palabra sino de una articulación real y al tiempo simbólica, subraya Morini<sup>4</sup>, que en sus trabajos sobre las modalidades de funcionamiento del sistema pentárquico desde sus comienzos hasta su crisis alto-medieval, pone especial hincapié en el papel de Roma, esforzándose en demostrar una plena y sustancial compatibilidad entre la pentarquía y la doctrina romana del primado universal. Sobre este punto mantengo algunas reservas que más adelante trataré aclarar. Si es cierto que la pentarquía nunca fue una estructura alternativa al papel primacial del obispo de Roma, desde un primer momento el tema del primado exacerbó la falta de entendimiento y de mutuo reconocimiento de competencias en ámbito doctrinal, litúrgico, disciplinar entre los titulares de las cátedras supra-metropolitanas del mediterráneo cristiano y el obispo Roma.

---

<sup>3</sup> F.R. Gahbauer., *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M., 1993, M. Marella, «La Pentarchia. Storia di un'idea», *Nicolaus* 2, 1974, pp. 187-193, Id., «Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive», *Nicolaus* 4, 1976, pp. 99-138, E. Melia, «La Pentarchie», *Istina* 32, 1987, pp. 337-360, H. Marot, «Note sur la Pentarchie», *Irénikon* 32, 1959, pp. 436-442, A. Queenan, «The Pentarchy. It's Origin and Initial Development», *Diakonia* 2, 1967, pp. 338-351, J. Meyendorff, «Pentarchy», en *Dictionary of the Middle Ages*, 1987, vol. IX, p. 495

<sup>4</sup> E. Morini, «La Grande Chiesa del Cristo. Lineamenti di storia del patriarcato ecumenico dalla fine dell'iconomachia alla fine dell'impero», *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 3, 2, 2001, pp. 1-48; Id., «Roma nella Pentarchia», en *Roma fra Oriente e Occidente*, XLIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2002, vol. II, pp. 833-942; Id., *La chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna, 1996; Id., *L'Oriente cristiano. Vol. 4: L'albero dell'ortodossia. Le radici e il tronco. I patriarcati apostolici. La nuova Roma e la terza Roma*, Bologna, 2006.

Sin la presunción de ofrecer un planteamiento novedoso sobre un tema extremadamente complejo, me propongo exponer algunas puntualizaciones relativas a la primera fase de la institución cuando la Pentarquía — “una praxis sin teoría” como la definió Gilbert Dagron<sup>5</sup> — se impuso sin disponer de un momento y, mucho menos, de un documento fundacional, sin apoyarse ni en un estatuto canónico, ni en justificaciones doctrinales o eclesiológicas. Se trata de los siglos de efectiva y plena operatividad de la institución (los más avanzados de la antigüedad tardía, el V-VI). Posteriormente, cuando teólogos y canonistas bizantinos tratarán de justificar su origen divino pero, sobretodo, cuando cambió completamente la relación entre el poder civil y el religioso y se alteró definitivamente el cuadro ideológico-normativo del Imperio de Oriente, quedará reducida a una teoría sin praxis.

Para mostrar hasta qué punto la Pentarquía fue un paradigma ineludible de la teoría y de la praxis de la política eclesiástica tardoantigua, trataré de abordar sus prerrogativas ius-políticas y eclesiales desde su génesis hasta el concilio de Calcedonia. Si el imprescindible fundamento teórico de la institución es representado por la «sinfonía» entre los poderes, el civil y el religioso, que es el axioma fundamental de la ideología política bizantina, la praxis la constituye el sistema organizativo que la Iglesia Imperial asumió desde el comienzo de su historia. Empezaré por lo tanto aclarando las dinámicas de formación de las estructuras eclesiásticas en el marco geo-político de la *Pars Orientis* del Imperio.

En los primeros dos siglos de la era cristiana, paralelamente a la reorganización del Imperio realizada por Diocleciano, la Iglesia va asumiendo una configuración interna articulada en una jerarquía que distingue obispos, metropolitanos (titulares de las metrópolis o capitales de provincia) y supra-metropolitanos (o exarcas), que ejercen prerrogativas jurisdiccionales sobre los metropolitanos dentro de esas demarcaciones civiles que en la Iglesia son llamadas eparquías.

Cuando en el año 325 los representantes del episcopado de toda la cristiandad se reunieron en Nicea para solventar, en el primer Concilio Ecuménico, la disputa dogmática surgida a raíz de la doctrina de Ario, aprovecharon para institucionalizar el cuadro jurisdiccional que había venido delineándose de forma espontánea.

En el canon 6 se reconocen oficialmente los privilegios de las sedes de Alejandría, Antioquía, y Roma sobre los territorios circundantes, justificando sus prerrogativas en la costumbre, convertida en derecho consuetudinario por su antigüedad<sup>6</sup>. Un motivo era sin duda la importancia civil que estas ciudades

---

<sup>5</sup> G. Dagron, «Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle», en *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris, 1993 (*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV), p. 154 («Il cristianesimo bizantino dal secolo VII alla metà del secolo XI», en G. Cracco (ed.), *Vescovi, monaci e imperatori [610-1054]*, Roma, 1999, p. 169).

<sup>6</sup> M. Sotomayor, «Estructuración de las Iglesias Cristianas», en M. Sotomayor y J. Fdez Ubiña (coordinadores), *Historia del Cristianismo. I. El mundo Antiguo*, Madrid, 2006, pp. 538-539

habían adquirido en el imperio romano; otra razón poderosa era que las tres sedes, las principales metrópolis del Imperio, se habían convertido en centros de irradiación del Cristianismo. El canon 7 del mismo concilio establecía, en virtud de la costumbre y de la antigua tradición (συνήθεια καὶ παράδοσις ἀρχαία) una sucesión de honor (ἀκολουθία τῆς τιμῆς) para el obispo de *Aelia*/Jerusalén, salvaguardando de esta forma, en el marco del desarrollo general del cristianismo oriental, el prestigio de la Iglesia-madre que no había sabido, o podido, mantener por razones políticas un papel destacado en el ámbito cultural palestino, cediendo las funciones directivas a la sede metropolitana de Cesarea de Palestina<sup>7</sup>.

El Concilio Constantinopolitano I convocado por Teodosio I para zanjar definitivamente la controversia arriana, significó un paso sucesivo en la estructuración de las Iglesias. Junto a las tres sedes ya reconocidas en Nicea, debido a la creciente relevancia que la nueva capital del Imperio había asumido en cuanto *Basileusa polis*, el sínodo del 381 hace mención de una cuarta sede episcopal: la de Constantinopla a la que confiere prerrogativas de honor sólo por debajo de Roma. Se formalizaba de tal forma una situación ya en acto: el organigrama eclesiástico debía adaptarse a los cambios del cuadro político, el más evidente de los cuales consistía en el desplazamiento de la capital imperial de Occidente a Oriente. Se afirman definitivamente los dos polos prioritarios de Constantinopla y Roma, la *Nea Rhomé*<sup>8</sup> y la Roma *senior*. Ya la extensión simbólica del mismo nombre a dos distintas realidades adumbraba los riesgos de una peligrosa competencia entre las dos capitales del Imperio.

Pero la nueva Roma en la jerarquía eclesiástica sólo era en este momento (381) una eparquía de la provincia eclesiástica de Europa, cuya metrópolis era Heraclea. El II Concilio Ecuménico se encuentra en la necesidad de regular, entre otras disfunciones, la sobrevenida discrepancia entre la geografía eclesiástica y la civil, sin alterar formalmente lo establecido por los cánones nicenos: se optó pues por separar las prerrogativas primaciales del poder jurisdiccional efectivo. El canon 3 confirió al obispo de la Νέα Ρώμη la segunda posición después del obispo de la Roma *senior* y el primado sobre las demás Iglesias orientales sin que Constantinopla fuera elevada al rango de metrópolis<sup>9</sup>. Y aunque el canon 2 prohibiera todo tipo de interferencia episcopal en diócesis ajenas (ὑπερορίους) y, para prevenir situaciones conflictivas, estableciera con exactitud el ámbito de influencia de cada una, en los años que siguieron muchos fueron los conflictos de

---

<sup>7</sup> Esta sucesión de honor era interpretada como derecho de precedencia en los concilios generales mientras en los sínodos provinciales era el metropolitano de Cesarea, al que competían las consagraciones episcopales, quien presidía, cf. E. Honigmann, «Juvenal of Jerusalem», *Dumbarton Oaks Papers* 5, 1950, pp. 209-279, especialmente p. 212 n.10.

<sup>8</sup> F. Dölger, «Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1937, pp. 1-42.

<sup>9</sup> A. Michel, «Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchen-führung», en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, A. Grillmeier-H. Bacht (eds.), Würzburg, 1951, vol. I, pp. 491-562.

competencias entre las varias circunscripciones por los choques inevitables entre los tradicionales derechos jurisdiccionales de los metropolitanos y las prerrogativas honoríficas de los nuevos primados<sup>10</sup>.

Por eso, cuando los representantes del episcopado oriental se reunieron en el IV Sínodo Ecuménico, que tuvo lugar en Calcedonia en el 451 para dirimir un nuevo conflicto cristológico, trataron de poner remedio a estas anomalías atribuyendo a cada prerrogativa primacial un correspondiente ámbito jurisdiccional: Constantinopla y Jerusalén se convirtieron entonces en sedes supra-metropolitanas, al igual que Roma, Alejandría e Antioquía.

Todas estas reestructuraciones no maduraron de forma pacífica, al contrario, en los años que precedieron Calcedonia, fueron motivo de ásperos conflictos y encarnizadas luchas de poder<sup>11</sup>.

Alejandría, en particular, nunca se resignó a ser desplazada por Constantinopla, que desde una ínfima posición había llegado a imponerse como la primera sede eclesiástica de Oriente. Desde el canon 6 del concilio niceno que atribuía a sus obispos una ἐξουσία sobre las iglesias de Egipto, Libia y Pentápolis, éstos habían reinado sobre el cuerpo episcopal de sus provincias disfrutando de un poder extraordinario en todas las iglesias de la χώρα, poder ciertamente superior al ejercido por la iglesia antioquena en la diócesis oriental, e incluso superior al que en Occidente ostentaba el pontífice romano<sup>12</sup>. De hecho una característica de la centralización de la iglesia alejandrina era la falta de metropolitanos; todos los obispos dependían directamente del *papas* egipcio<sup>13</sup>.

La rivalidad entre Alejandría y Constantinopla, prisma de múltiples aristas, ha sido objeto en años recientes de una valiosa monografía de Philippe Blaudeau, que explora a través de una aproximación geo-eclesiológica – así la define el autor – las dinámicas que enfrentaron dos opuestos sistemas de poder que, a través de un esquema cristológico antagónico, un modelo institucional eficaz, y un enérgico juego de alianzas tácticas, aspiraban a legitimar su lucha para la supremacía ganándose el apoyo del emperador<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> E. Morini, *L'albero della Ortodossia*, cit. pp. 16-18

<sup>11</sup> S. Acerbi, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II concilio di Efeso (449)*, Madrid, 2001

<sup>12</sup> Una mirada general sobre los antecedentes puede encontrarse en A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Paris-Roma, 1996. V. también G. Bardy, «Alexandrie, Antiochie, Constantinople (325-421)» en *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, pp. 183-207.

<sup>13</sup> E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> s.*, Bruxelles, 1972.

<sup>14</sup> P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople. (451–491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie* (Biblio- thèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Roma, 2006; Id., «Puissance ecclésiastique, puissance sociale: le siège alexandrin au prisme du *Code Théodosien* et des *Constitutions Sirmondiennes*», en J.-J. Aubert – P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien, Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien*, Genève, 2009, pp. 87-110. Cf. también: G. Bardy, «La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au V<sup>e</sup> siècle», *La France*

La primera mitad del siglo V también está dominada por el conflicto – que, nacido de la controversia teológica, se había extendido a la esfera política – entre Alejandría y Antioquía, conflicto que culminaba en los esfuerzos por entronizar a sus propios representantes en la cátedra de Constantinopla: Antioquia “la iglesia-madre del Este”, como la define Teodoreto de Cirro<sup>15</sup>, “la ciudad de un imperio posible”<sup>16</sup>, sede de las principales magistraturas orientales (la *consularitas Syriae*, el *comitatus Orientis* y la *praefectura praetorio Orientis*), constante punto de referencia para la gestión del Imperio en términos económicos y administrativos, aparece en estos años como la aguja inestable de una sensibilísima balanza. La indisciplina y las profundas divisiones de su episcopado — que no dudaba en recurrir con frecuencia a Constantinopla (que disponía de una autoridad sinodal continua, la *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, y que ejercía una praxis de apelación a la que laicos y eclesiásticos recurrían con frecuencia) — acrecentaron su debilidad y sus contradicciones internas. Antioquía tenía también un frente abierto con Jerusalén que amenazaba con privarla de importantes ámbitos jurisdiccionales. Obispo de *Aelia* durante la primera mitad del siglo V fue el camaleónico Juvenal que, aspirando a afirmar la autoridad de su iglesia sobre la entera circunscripción eclesiástica de Palestina que en parte correspondía al supra-metropolitano de Antioquia<sup>17</sup>, había buscado la alianza de Alejandría. Pero en Calcedonia Juvenal cambiará de bando. Obligado a pactar con el obispo de la diócesis oriental la parcial restitución a ésta de los privilegios que le había sustraído, el obispo jerosolimitano tuvo que devolver las tres provincias extra-palestinas recientemente adquiridas (las dos Fenicias y Arabia), para, a cambio, verse reconocida la jurisdicción sobre las Palestinas<sup>18</sup>.

Una vez tratados y resueltos en el Concilio de Calcedonia los principales conflictos jurisdiccionales, el cuadro de la pentarquía quedó definitivamente establecido. Un canon del Concilio del 451, el 28, resultó en este sentido especialmente significativo ya que no sólo reforzaba la posición de la sede constantinopolitana a la que se reconocía ahora el privilegio de consagrar los

---

*franciscaine* 19, 1936, pp. 5-19, Id., «Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du V siècle», *Année Théologique* 1948, pp. 156-173.

<sup>15</sup> Teodoreto, ep. 86.

<sup>16</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 541*, Paris 1974 (citamos según la edición italiana: *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, 1991, p. 76).

<sup>17</sup> E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, cit. p. 237; un análisis de las reivindicaciones en Fenicia Iª y IIª, y en Arabia, se encuentra en K. Günther, *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche von Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogenannten Räuber-Konzils*, Aschaffenburg, 1913, p. 36 sgg.

<sup>18</sup> El acuerdo, aprobado por los comisarios imperiales el 26 de octubre del 451, sancionará la sucesiva constitución del futuro patriarcado de Jerusalén, v. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) II,1,3,3-7.

metropolitanas de las tres provincias de Asia, Ponto y Tracia<sup>19</sup>, sino que sobretodo otorgaba al obispo de la nueva capital prácticamente la misma dignidad –*isotimia*– que al de Roma, al cual, sin embargo, correspondía la *πρεσβεία τῆς τιμῆς* en cuanto obispo de la primera Roma<sup>20</sup>.

El canon fue contestado por el obispo de Roma, León Magno, que al principio político-gubernativo en la estructura de la iglesia contrapuso el apostólico-petrino, defendiendo la idea de que lo que determinaba la relevancia de una ciudad no era su importancia política, sino su fundación apostólica: Roma derivaba su dignidad eclesial de Pedro y Pablo y no de su capitalidad imperial. También las otras grandes sedes eclesiales de la cristiandad podían vincular la excelencia de su rango no sólo al ‘principio de adaptación’ (en base al cual las estructuras de la Iglesia se moldeaban a las del Estado) sino al ‘principio de apostolicidad’, que definía la relevancia jurídica asumida por una Iglesia que se pretendía fundada por un apóstol o por un *vir apostolicus*, es decir un discípulo directo de un apóstol<sup>21</sup>. Impulsadas por el ejemplo romano las sedes supra-metropolitanas empezaron a enfatizar sus respectivas tradiciones apostólicas: Antioquia como Roma había sido instituida por Pedro, Alejandría podía ostentar la fundación de Marcos, que de Pedro había sido el discípulo. En el caso de Jerusalén, residencia originaria del entero colegio de los apóstoles, la fundación apostólica era intrínseca en su identidad. Sólo a finales del siglo VII la nueva Roma encontrará su tradición de apostolicidad en Andrés, el *protoclitó* (“llamado por primero”), el hermano de Pedro definido ya en el siglo V “Pedro antes de Pedro”<sup>22</sup>: una elección que recalcará y reavivará el antagonismo entre las dos Romas<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Sobre el canon 28 de Calcedonia: A. Wuyts, «Le 28ème canon de Chalcedoine et le fondement du primat romain», *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1951, pp. 265-282, V. Monachino, *Il Canone 28 di Calcedonia. Genesi storica*, L’Aquila, 1979, T.H.O. Martin, «The Twenty-Eight Canon of Chalcedon. A Background Note», en *Das Konzil von Chalkedon, cit.* II, pp. 433-458. A través de formas de intervención supra-metropolitana Constantinopla de hecho había ya ejercido su jurisdicción sobre esos episcopados estableciendo las premisas de la institución patriarcal: E. Stein, «Le développement du pouvoir patriarcal du siège de Constantinople jusqu’ au concile de Chalcedoine», *Le monde Slave*, 4, 1926, pp. 80-108 (= Id., *Opera minora selecta*, Amsterdam, 1968, pp. 144-223).

<sup>20</sup> S. Vailhé, «Constantinople», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III/2, Paris, 1908, coll. 1315-1319, Id., «Origines de l’Église de Constantinople», *Échos d’Orient* 10, 1907, pp. 287-295.

<sup>21</sup> E. Morini, «Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d’Oriente», *Bollettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 89, 1980-1981, pp. 1-69.

<sup>22</sup> F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge-Mass. 1958

<sup>23</sup> A. de Halleux, «Les deux Rome dans la définition de Chalcedoine sur les prérogatives du siège de Constantinople», en *Patrologie et Oecumenisme. Recueil d’Études*, Leuven, 1990, pp. 504-519; ibidem, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, pp. 520-555

En cualquier caso en el 451 el desarrollo de la estructura de las formas de gobierno de la Iglesia quedó prácticamente completado. Las sedes eclesiásticas de las que se acababan de confirmar las prerrogativas de superioridad jurisdiccional pronto asumirán oficialmente el nombre de patriarcados.

En efecto, en el transcurso del siglo V había ya empezado a afirmarse, en la titulación sacra y canónica así como en el léxico jurídico de la cancillería y de la correspondencia imperial<sup>24</sup> el término patriarca, para indicar un suprametropolitano con prerrogativas de honor y jurisdicción superiores a las de los otros metropolitanos, es decir con una superioridad primacial sobre una entera provincia (διοίκησις)<sup>25</sup>. El vocablo etimológicamente designaba el fundador de una estirpe, y venía utilizado en el Antiguo Testamento para indicar al *patriarca* o *etnarcha* de los Hebreos; sucesivamente fue aplicado a los sumos sacerdotes judíos a los que las normas en materia religiosa vigentes en el Imperio, antes pagano y luego cristiano, habían reconocido numerosos derechos y privilegios. Suprimida la institución judaica en el 429 por Teodosio II<sup>26</sup>, el título ya no legal para los hebreos, fue otorgado, como decía, a los arzobispos de las sede episcopales mayores<sup>27</sup>. «De modo análogo, pero ciertamente no idéntico» – ha observado Peri – «el poder político del Estado experimentó con los Judíos y con los cristianos una doble orientación de autonomía y de control ejercidos hacia los grupos religiosos más relevantes y mejor organizados, escogiendo entre sus jerarquías a los interlocutores privilegiados y por eso más homogéneos al poder político»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. ACO II,3,1 (n. 22) y 16 (n.23): epp. de Teodosio II a Valentiniano y Pulqueria, y a Gala Placidia

<sup>25</sup> G. De Bonfils, «Brevi cenni sul Patriarca degli ebrei», en J.-J. Aubert - P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien, Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien*, Genève, 2009, pp. 111-128, R. Vancourt, «Patriarcat», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI/2, Paris, 1932, coll. 2253-2292, V. Laurent, «Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale. Recherche de diplomatique et de sigillographie byzantine», *Revue des Études Byzantines* 6, 1948, pp. 4-26, V. Peri, «I patriarcati "ecumenici": un'espressione gerarchica della comunione visibile», en P. Prodi (ed.), *Forme storiche di governo della Chiesa Universale*, Bologna, 2003, pp. 43-86.

<sup>26</sup> C.Th. XVI 8,29: el tributo – *erarium coronatum* – que las comunidades judías versaban a su patriarca pasa al erario imperial, cf. M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Paris, 1948; A. M. Rabello, «The legal Condition of the Jews in the Roman Empire», en H. Temporini - W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Prinzipat*, XIII, II, Berlin-New York, 1980, pp. 713-752; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris, 1914, pp. 406-407; V. Peri, *La Pentarchia*, cit. p.852

<sup>27</sup> Véase M. Clement, «L'apparition du patriarcat dans l'Église: IV-V siècle», *Proche Orient Chrétien* 16 (1966), pp. 162-173 siendo el historiador Sócrates el primero en emplearlo refiriéndolo anacrónicamente a las decisiones del concilio de Constantinopla que, cuenta Sócrates, “establecieron también unos patriarcas (κατέστησαν πατριάρχας) después de haber subdividido las eparquías de modo que los obispos con responsabilidad sobre las iglesias de una diócesis no sobrepasaran sus confines”, cf. *Historia Ecclesiastica* V, 8

<sup>28</sup> V. Peri, *La pentarchia*, cit. p. 858 sg.



En el siglo V el título patriarcal entra en el lenguaje burocrático: en la tercera sesión del Concilio de Calcedonia los funcionarios imperiales se refieren a los *sanctissimi patriarchae singularum provinciarum* (οἱ ὀσιώτατοι πατριάρχαι διοικήσεως ἐκάστης)<sup>29</sup>. Pero será sólo a mitad del siglo VI cuando tendrá lugar la consagración definitiva del sistema patriarcal como estructura de gobierno de la Iglesia a través de la recopilación jurídica del *Corpus Iuris Civilis* justiniano. Es en las *Novellae* donde se definen e institucionalizan su denominación oficial y protocolaria, su articulación jerárquica y su papel de dirección unitaria de la Iglesia del Imperio cristiano<sup>30</sup>. Justiniano fijaba con bastante precisión las prerrogativas de la figura patriarcal: poder de inspección dentro de su propia jurisdicción, ordenación de los metropolitanos (pero no de los simples obispos – excepto en el caso de Alejandría – para los que se mantenía la praxis antigua), ejercicio de la potestad judicial sobre metropolitanos y en segunda y tercera instancia sobre obispos y presbíteros<sup>31</sup>, regulación de la liturgia y de la legislación canónica, control de la disciplina eclesiástica<sup>32</sup>.

Se ha visto en estas disposiciones, por un lado, el desarrollo de la política constantiniana de deferencia y sostén económico-legislativo reconocidos desde el principio en campo litúrgico, cultural y doctrinal, al episcopado cristiano; por el otro la progresiva concentración de la dirección de la Iglesia en las sedes de los cinco patriarcados cristianos que ahora el Código de Justiniano hace garantes, frente al Estado y a su poder autocrático, de la conservación de la ortodoxia y de la orto-praxis de sus súbditos.

Junto con la definición de las prerrogativas patriarcales, las *Novellae* contienen una serie de indicaciones sobre las relaciones de los patriarcas entre sí y con el *Basileus*. En la *prefacio* de la *Novella* 6 se encuentra la teorización de la perfecta consonancia (συμφωνία) entre las dos instituciones, el Imperio y la Iglesia que compartiendo unos mismos presupuestos teológicos-políticos y un fin común, son llamadas a actuar sinérgicamente: «Dos son los mas grandes dones de Dios dispensados a los hombres por la suprema filantropía: el sacerdocio (ιεροσύνη) y el Imperio (βασιλεία)»<sup>33</sup>. Imperio e Iglesia no son dos entidades

<sup>29</sup> ACO II,I,2 (*Acta graeca*) ACO II,III,2 (*versio latina*)

<sup>30</sup> *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, R. Scholl - G. Kroll eds., Berlin, 1928, *Novellae* VI, 8 (pp. 46-47); CXXIII, 3 (p. 597); CXXXI, 1-2 (pp. 645-655), *Prefatio* de la *Novella* CIX, 1. “Proprio le *Novelle* infatti, e precisamente nel proemio della VI, dedicato alla gemmazione dell'unico indiviso potere divino nelle forme storiche della regalità e del sacerdozio, forniscono alla Pentarchia, anche in questo caso indirettamente, il quadro istituzionale di riferimento”, cf. E. Morini, *Il primato di Roma per l'Oriente Ortodoxo*, artículo disponible en versión electrónica en la pag. web <http://www.meicbo.it/Assets/IL%20PRIMATO%20DI%20ROMA%20PER%20L%27ORIENTE%20ORTODOSSO%20NEL%20PRIMO%20MILLENNIO.pdf>

<sup>31</sup> M. Sotomayor, *Estructuración de las Iglesias Cristianas*, cit. pp. 540-542

<sup>32</sup> W. de Vries, «La santa sede e i patriarcati cattolici d'Oriente», *Orientalia Christiana Periodica* 27, 1961, p. 318 sg.

<sup>33</sup> «Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia, sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens;

distintas: la Iglesia es una institución del Imperio romano-cristiano cuyo objetivo último es la paz en la tierra subordinada esta última a un diseño soteriológico<sup>34</sup>.

La interdependencia entre la esfera política y la eclesiástica y la dimensión salvífica de alcance ecuménico de la *basileia* terrenal del soberano constituyen el ineludible presupuesto teórico de la Pentarquía. No se trata de dos poderes sino dos aspectos –inseparables en la teoría y en la praxis – de la noción, única y indivisible, de Imperio Romano cristiano. Para que tuviera origen y vigencia la institución pentárquica era indispensable un Imperio regido de forma autocrática por un único soberano que ejerciera un poder sagrado en cuanto reflejo de la soberanía universal del *logos*, y al mismo tiempo era necesario que el episcopado compartiera con el monarca la convicción de que él era por definición cristiano y perfectamente ortodoxo<sup>35</sup>.

Volviendo a la *Novella* 6 de Justiniano, lo que en ella se sugiere es que «si la regalidad es por definición monocrática, el sacerdocio es al contrario policéntrico, habiendo asumido una estructura que históricamente había venido perfilándose en cinco vértices»<sup>36</sup>. Las cinco sedes apostólicas eran citadas en estricto orden jerárquico y sus obispos llamados patriarcas ecuménicos<sup>37</sup>. Como escribe Morini: «La Pentarquía nace precisamente en el momento en que el emperador, único detentador de la soberanía, eligiendo a los titulares de estas cinco sedes como interlocutores por parte del sacerdocio, ratifica implícitamente un organigrama interno que la Iglesia se ha dado a sí misma a través de una evolución, marcada por las deliberaciones de los primeros cuatro concilios, y añadiendo nuevas connotaciones de orden eclesiológico y de naturaleza

---

ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper deo supplicent».

<sup>34</sup> K.G. Pitsakis, «La synallèlia, principe fondamentale des rapports entre l'Église et l'État: idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines», *Kanon*, 10, 1991, pp. 17-31, E. Morini, *La grande Chiesa*, cit. p. 247

<sup>35</sup> Cf. el estudio de F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington, 1966, pp. 524ss.; y además P. Piccinini, *La regalità sacra da Bisanzio all'Occidente Ostrogoto*, Bologna, 1991, K.G. Pitsakis, «Sainteté et Empire. À propos de la sainteté impériale: formes de sainteté 'd'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient», *Bizantinistica. Rivista di studi bizantino-slavi* II, 3, 2001, pp. 155-227. V. también A. Carile, *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna, 2000, Id., «La sacralità rituale dei basileis bizantini», en F. Cardini y M. Saltarelli eds., *Adveniat Regnum. La regalità sacra dell'Europa cristiana*, Genova, 2000, Id., «Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino», en *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Atti del Convegno di Studi del Grande Oriente d'Italia, A. Panaino ed., Milano, 2002, pp.75-96, Id., «Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma», en *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, LII Settimana Internazionale di Studio della Fondazione Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005, pp. 395-441, tavv. XXII, figg. 34.

<sup>36</sup> E. Morini, *Il primato di Roma*, cit. p. 3.

<sup>37</sup> *Novella* VI,8 .También en la *Novella* CIX y en la CXXIII (V. Peri, *La pentarchia*, cit. p. 833 n.37)

instituzionale»<sup>38</sup>. Esas connotaciones eclesiológicas e institucionales serán desarrolladas en los siglos siguientes cuando la pentarquía, decaída como institución, dejará de ser una praxis sin teoría para convertirse en una teoría sin praxis.

Otro punto de reflexión lo constituye la compleja relación que se establece entre las cuatro iglesias patriarcales orientales y el obispo de Roma, es decir el tema de la pentarquía y del primado. Una literatura científica muy amplia<sup>39</sup>, de distintas orientaciones confesionales pero en general entregada a una hermenéutica más teológica que histórica, ha intentado justificar y avalar la legitimidad de las pretensiones papales antes de Calcedonia – reivindicación de una potestad primacial y de una jurisdicción eclesiástica universal – efectuando una especie de *feedback*, es decir intentando aplicar al contexto histórico del siglo V el fruto de la consolidación canonística de los derechos primaciales de Roma que tardó mucho tiempo en realizarse. «Eje institucional capaz de garantizar la eficacia de un sistema dominante de representación, depositaria y defensora de mitos y ritos que, reelaborados y difundidos sobre base dogmática y normativa, justificaban y afirmaban su preeminencia en el pasado en el presente y en el futuro de la humanidad redimida»<sup>40</sup>, la *Ecclesia* de Occidente cumple bajo el

---

<sup>38</sup> E. Morini, *Il primato di Roma*, cit. p. 3.

<sup>39</sup> P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1938; Y. Congar, «Le pape, patriarche d'Occident», en Id., *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, 1994, pp. 11-30; P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII. Con appendice critica*, Milano, 1971; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964; G. Fedalto, *San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente*, Roma, 1976, F.R. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes*, München 1975, pp. 71-76; V. Grumel, «Quelques témoignages byzantines sur la primauté romaine», *Échos d'Orient*, 30, 1931, pp. 422-430; S. Horn, «La Sedes apostolica: point de vue théologique de l'Orient au commencement du VIe siècle», *Istina* 4, 1957, pp. 435-436, P.P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, Stuttgart, 1972; F. Dölger, «Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 61, 1937, pp. 1-42; F. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicäa*, Bonn, 1853, L. Magi, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma-Louvain, 1972, M. Maccarrone, «La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali», en *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale, VII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1960, II, pp. 632-742, Id., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi (eds.), Roma, 1991; J. Meyendorff, «La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine», *Istina*, 4, 1957, pp. 463-482, Id., «Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine», en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, pp. 91-115, Id., «St. Peter in Byzantine Theology», en J. Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood (N.Y.), 1992, pp. 67-90, V. Von Falkenhausen, «San Pietro nella religiosità bizantina», en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, XXXIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1986, pp. 627-658.

<sup>40</sup> L. Canetti, «I discorsi e le pratiche del sacro», en *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, A. Barbero, (ed.), *Il Medioevo (secoli V-XV)*, vol. 9 («Strutture, preminenze, lessici comuni»), Roma, 2007, pp.

pontificado de León I un paso significativo en la relectura del papel de Pedro dentro del colegio de los apóstoles, y de la transmisión de su cometido jerárquico a la cátedra primigenia<sup>41</sup>. Como he escrito en un artículo reciente, se trata de la primera, explícita pretensión de *plenitudo potestatis* del obispo de Roma sobre la Iglesia universal en la que se encuentran las premisas de la incomunicación eclesiológica que marcará las relaciones entre catolicismo romano y Oriente ortodoxo<sup>42</sup>.

Para demostrar que el primado romano estaba presente en la legislación imperial antes del sistema pentárquico, y que ya era unánimemente aceptado en Oriente, *in primis* por parte del emperador, Morini cita una ley del *Codex Theodosianus* del julio del 445, emanada por Valentiniano III<sup>43</sup>, que defiende la primacía de la sede de Roma “sobre la triple base del *meritum* del apóstol Pedro, de la *dignitas* de la ciudad de Roma y de la *auctoritas* de un no especificado sínodo que habría condenado la «inlicita praesumptio» de «quid adtemptare... praeter auctoritatem sedis istius». Pero la legislación contemporánea emanada por el colega oriental de Valentiniano, Teodosio II, en la *pars Orientis* del Imperio, se hace eco de una sensibilidad completamente distinta<sup>44</sup>. Es por ejemplo el caso de una ley publicada en el 449 para aprobar y defender las conclusiones dogmáticas y político-eclesiásticas del II concilio de Éfeso, que además ratificaba y hacía entrar en vigor las resoluciones sinodales. El edicto del 449, no contenido en las tradicionales recopilaciones de derecho romano (se recupera íntegramente, además de en las Actas siríacas del II Concilio de Éfeso, en las Actas del concilio del Calcedonia<sup>45</sup>) demuestra cómo el reconocimiento de la primacía universal de Roma, expresado por ejemplo por un obispo como Teodoreto de Cirro, tanto en su epistolografía como en la *Historia Ecclesiastica*<sup>46</sup>, no era compartido por los

---

<sup>41</sup> K. Schatz, *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von der Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1990

<sup>42</sup> S. Acerbi, «*Ius conditum o de iure condendo?* Emperadores, papas y presidencia de los concilios ecuménicos», en *Lex sacra: religión y derecho a lo largo de la historia Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Valladolid 15-18 octubre 2008, Valladolid, 2010, pp. 167-178 (todavía en prensa).

<sup>43</sup> *Novella XVII* de Valentiniano III dell'8 luglio 445 (F.H.E.A. 880-882): «Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmasset auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis istius inlicita praesumptio adtemptare nitatur (tunc enim ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas), et haec cum hactenus inviolabiliter fuerint custodita».

<sup>44</sup> S. Acerbi, «Intolerancia dogmática en el siglo V: un estudio de la legislación imperial anti-herética (CTh XVI,5,66 - C.I. II,3 - ACO II,III, 3)», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos* 18, 2007, pp. 127-144

<sup>45</sup> S. Perry, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford, 1881, pp. 373-375, ACO II,III, 3, pp. 47-48.

<sup>46</sup> Compuesta a finales del 449 o a principio del 450, v. Teodoreto, *H.E.* V, 40, 3; cf. S. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalchedon (451)*, Konfessionskunde und Kontroverstheologische Stud. 45, Paderborn, 1982, pp. 92-96.

orientales, la mayoría de los cuales atribuía al primado del obispo de la Roma *senior*, que sólo consideraba un "primus inter pares", un significado esencialmente honorífico y doctrinal, y no la función de norma última de la *communio* eclesial. Es mi convicción que la pentarquía no presuponga *ab initio* el primado de la *Cathedra Petri*. Morini quizás diga lo mismo cuando afirma que «las distintas acepciones con las que ese primado es entendido en Roma y en Oriente autorizan a hablar de una ambigüedad pentárquica («un inespreso equivoco pentarchico») que persistió por todo el tiempo en el que la responsabilidad colectiva de las cinco sedes patriarcales en el gobierno de la Iglesia universal fue efectivamente ejercitada<sup>47</sup>».

Ya en época justiniana los cinco interlocutores del emperador no se encontrarán, para éste, en un mismo plano jerárquico: Roma se habrá convertido para el *Basileus* en el vértice de la montaña apostólica, y Constantinopla le será segunda: «Ideoque sancimus... sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae, secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praepnatur»<sup>48</sup>.

El período del efectivo ejercicio del gobierno pentárquico fue una paréntesis relativamente breve en la historia del cristianismo. Nacido en una situación política concreta, no sobrevivió a la decadencia de ese mismo sistema político-canónico. El poder imperial paulatinamente prescindió de la colaboración de los pentarcas, sumando en si poderes civiles y religiosos. Ya en el siglo VII tres de las sedes patriarcales pasarán a estar bajo la dominación árabe perdiendo los contactos con lo que constituía el humus de la pentarquía, es decir el contexto imperial bizantino, presupuesto de su legitimación y funcionamiento institucional. Pero justo cuando la institución pentarquica entraba en crisis, se afirmaba la "*Pentarchietheorie*", teoría teológica y canónica que la elevaba a suprema instancia colegial – poder con cinco vértices (κράτος πεντακόρυφον), como lo definió un teólogo del siglo VIII, Teodoro Studita<sup>49</sup> – del gobierno eclesiástico universal de la Iglesia gracias a una lectura simbólica del número de las sedes patriarcales (cinco como «los sentidos del cuerpo humano, las cinco estrellas más luminosas de la constelación espiritual, las cinco cabezas de un misterioso ser animado»<sup>50</sup>) y de su misión providencial.

Aunque la Pentarquía fue un paradigma eclesiástico y jurídico-político quizás nunca coherentemente aceptado en su teoría, ni homogéneamente aplicado en la praxis, sus múltiples reflejos nos ayudan a aclarar un segmento significativo de la historia del cristianismo tardoantiguo. Y su trascendencia como organismo

---

<sup>47</sup> E. Morini, *Il Primato di Roma*, cit. p. 3.

<sup>48</sup> *Novella CXXXI ~De ecclesiasticis titulis, Caput II.*

<sup>49</sup> *Theodori Studitae, Ep. II, 62 y II, 63*

<sup>50</sup> V. Peri, *La Pentarchia*, cit. p. 885

capaz de expresar institucionalmente la acción colegial del episcopado ha llegado hasta nuestros días: en el reciente diálogo inter-confesional entre la Iglesia Católica y las iglesias ortodoxas, en el que el escollo principal sigue siendo el problema del primado del obispo de Roma, hay quien auspicia que una solución ecuménica pueda ser encontrada en la estructura pentárquico-patriarcal de la Iglesia.