



CONSEJO EPISCOPAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Teología en clave sinodal

Aportes a una sinodalidad misionera

Ponencias del Congreso Latinoamericano y Caribeño

Teología en clave sinodal
para una Iglesia sinodal

Bogotá (Colombia) del 9 al 11 de agosto de 2024



Congreso
latinoamericano y caribeño
Teología en clave sinodal
para una Iglesia sinodal

Teología en clave sinodal

Aportes a una sinodalidad misionera

Ponencias del Congreso Latinoamericano y Caribeño

Teología en clave sinodal
para una Iglesia sinodal

Con las debidas licencias eclesiásticas.
Reservados todos los derechos.

© Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño CELAM
Avenida Boyacá N.º 169D-75
Código postal 111166
PBX: 601 484 5804
celam@celam.org
www.celam.org
Primera edición
Bogotá, D. C., 2024

ISSN: 3028-6921

Editorial CELAM
PBX: 601 484 5804, ext. 215, 216 y 217
editorial@celam.org
ventas@celam.org
libreria@celam.org

Comité Editorial:
Pbro. Dr. Carlos María Galli
Pbro. Dr. Carlos Schickendantz
Pbro. Dr. Agenor Brighenti
Dr. Rafael Luciani
Mg. Guillermo Sandoval

Dirección Editorial:
Dr. Óscar Elizalde Prada

Coordinación Editorial:
Natalia Delgadillo

Diagramación y diseño:
Alexander Ruiz
Alexande.ruiz@gmail.com

Corrección de estilo:
Disseny A.G.

Impreso en Roma - Printed in Roma



Teología en clave sinodal

Aportes a una sinodalidad misionera

Ponencias del Congreso Latinoamericano y Caribeño

Teología en clave sinodal
para una Iglesia sinodal

Bogotá (Colombia) del 9 al 11 de agosto de 2024



Congreso
latinoamericano y caribeño
Teología en clave sinodal
para una Iglesia sinodal



CELAM
CONSEJO EPISCOPAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

| **EDITORIAL**

Índice

Página

- 7 **Introducción**
Una comunidad teológica en camino
Carlos Galli
- 15 **I. Sinodalidad y teología**
- 17 Hacia una teología en clave sinodal para una Iglesia más sinodal
Carlos Galli
- 47 La teología latinoamericana de la liberación como una teología sinodal
Agenor Brighenti
- 63 Retos que enfrenta la teología latinoamericana
Pedro Trigo
- 73 La teología latinoamericana actual. Tres puntos sobresalientes
María Clara Lucchetti Bingemer
- 93 Panorama de la teología pastoral en vínculo con la teología latinoamericana
A. Ernesto Palafox
- 105 **II. La sinodalidad del pueblo de Dios**
- 107 El Pueblo de Dios, sujeto de la sinodalidad. Desarrollo y recepción en el proceso sinodal
Dario Vitali
- 141 Una nueva figura de Iglesia a la luz de la práctica del *sensus fidei fidelium*
Rafael Luciani
- 167 Ministerios y ministerialidad en y para una Iglesia sinodal
Serena Noceti
- 187 El proceso sinodal en América Latina y el Caribe. Breve historia del camino sinodal desde el acompañamiento realizado por el Celam
Pedro Brasseur

205	La escucha del grito de los pobres <i>Nancy R. Fretes Martínez</i>
215	III. Una sinodalidad misionera
217	Sinodalidad y misión. ¿Cómo ser una iglesia sinodal en misión? <i>Raúl Biord Castillo</i>
247	La misión, horizonte y aliento de una teología sinodal <i>Eloy Bueno de la Fuente</i>
261	IV. Niveles, procesos y estructuras de la sinodalidad
263	La sinodalidad en las iglesias locales, en las agrupaciones nacionales y regionales de iglesias, y en la Iglesia entera. Perspectivas teológico-canónicas. <i>Alphonse Borrás</i>
291	Sinodalidad, desafíos estructurales para su recepción <i>Rodrigo Polanco</i>
307	A vida sinodal nas diócesis e nas paróquias <i>Antonio José de Almeida</i>
331	Dimensiones pastorales de la conversión sinodal: consensos alcanzados y algunos desafíos pendientes percibidos desde América Latina <i>Carolina Bacher Martínez</i>
343	Otras claves para pensar la vida sinodal diocesana y parroquial <i>Jaime Alberto Mancera Casas</i>
357	Las conferencias episcopales a la luz de la perspectiva misionera de <i>Ad gentes</i> Inculturación, interculturalidad y catolicidad <i>Carlos Schickendantz</i>
373	Iglesia de América Latina y el Caribe: renovación y reestructuración del Celam, nuevas instituciones sinodales e intercambio de dones entre iglesias <i>Birgit Weiler</i>
385	El laicado, los organismos y prácticas pastorales y las relaciones con la Iglesia local: caminos, experiencias y desafíos para la sinodalidad <i>César Kuzma</i>

Introducción

UNA COMUNIDAD TEOLÓGICA EN CAMINO

Carlos María Galli
Equipo de Reflexión - CELAM
Facultad de Teología – UCA
Buenos Aires – Argentina

Del 9 al 11 de agosto de 2024 celebramos el Congreso *Una teología en clave sinodal para una Iglesia sinodal* en la sede del Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM en Bogotá, Colombia. Este volumen publica las veinte exposiciones generales e intervenciones en paneles presentadas. Una publicación virtual reunirá las treinta y tres comunicaciones presentadas en los ámbitos temáticos. Este suceso manifiesta que caminamos juntos en la comunidad teológica latinoamericana y caribeña, y que deseamos, desde nuestra misión, servir a la sinodalidad misionera del Pueblo de Dios.

1. La alegría: un nuevo encuentro en la comunidad teológica

Estamos muy contentos por habernos reunido para compartir la vida y la reflexión. Nos acompañaron el presidente del CELAM Mons. Jaime Spengler, arzobispo de Porto Alegre, y Mons. Luis Marín de San Martín, subsecretario de la Secretaría del Sínodo de los Obispos. El CELAM puso al servicio del encuentro su Secretaría General, con todos los colaboradores y los recursos de su sede, con un trabajo magnífico. Agradecemos al secretario Mons. Lizardo Estrada y a su adjunto P. Pedro Brassesco.

Dos organismos del CELAM se encargaron de convocar, planificar, organizar y animar el Congreso. El Centro de Gestión del Conocimiento, dirigido por el Magister Guillermo Sandoval, quien coordinó la iniciativa, y el Equipo de Reflexión Teológico – Pastoral, coordinado por el Doctor Carlos María Galli, quien presidió el Congreso y, con este encuentro, concluyó su servicio en el cuatrienio.

Con esta convocatoria quisimos dar un paso para fomentar el arte del encuentro entre las instituciones teológicas de la región, un deseo que

tenemos desde hace años. También quisimos dar una respuesta sinodal al pedido del Cardenal Mario Grech, Secretario del Sínodo de los Obispos, quien en el documento *Hacia octubre de 2024* solicitó a los teólogos y sus sociedades hacer contribuciones a los distintos temas de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Su tema general es *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión*, y la segunda sesión se concentra en la cuestión: *¿Cómo ser Iglesia sinodal misionera?* Por eso invitamos a participar a los padres y las madres sinodales de la región que tuvieron su reunión específica a partir del 12 de agosto.

Quisimos compartir la alegría de hacer teología juntos, que es nuestra forma de participar en la alegría evangélica y evangelizadora que transmite el amor a la verdad y la verdad del amor. En 2017 el Papa Francisco promulgó la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* (VG) sobre las universidades y facultades eclesísticas. El título expresa el estilo del magisterio en movimiento, itinerante, abierto, que caracteriza al Papa argentino, con el cual nos convocamos a la alegría, la luz, la alabanza, el gozo.

10

Es un momento oportuno para impulsar con ponderada y profética determinación, a todos los niveles, un relanzamiento de los estudios eclesísticos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia, caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su Evangelio, como propuse programáticamente a todo el Pueblo de Dios en la exhortación *Evangelii gaudium*.¹

Vivimos este *kairós* sinodal como miembros del Pueblo de Dios que peregrina en América Latina y El Caribe. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y está soplando como “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2) en el Sur. El sur global es una categoría histórico-cultural. Hoy dos de cada tres católicos viven en África, América Latina, Asia y Oceanía. En un siglo hubo una inversión en la composición geocultural del catolicismo, una cierta migración en el Pueblo de Dios.² En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte y el 30% en el sur. En 2010 el 32% vivía en el norte y el 68% en el sur: 39% en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. Estamos en el inicio del fin del

¹ Francisco, Constitución Apostólica ‘*Veritatis gaudium*’ sobre las universidades y facultades eclesísticas, Vaticano, Tipografía Vaticana, 2018, Proemio 1.

² Cf. B. Bayili, *L’inculturation: de la Bible à la Tierce-Église du Sud*, Paris, L’Harmattan, 2014, 83-102.

eurocentrismo eclesial, con el primer Obispo de Roma surgido del Sur. Esto se verifica en el Sínodo en curso en el que nuestra Iglesia regional comparte su praxis y su teología de la sinodalidad, lo que se nota en frases que ya son patrimonio común, como *Iglesia sinodal misionera*.

El Congreso fue una fiesta del encuentro. Hubo 235 partícipes presenciales en una o muchas actividades; con delegados de 42 instituciones teológicas; con 29 padres y madres sinodales que participarán de la Asamblea en octubre. 571 personas participaron por zoom gracias a una magnífica tecnología de comunicación. El evento se transmitió por 7 espacios virtuales, en algunos de ellos se pueden seguir las conferencias. Además de las 20 ponencias, en los espacios científicos se presentaron 33 comunicaciones, que serán publicadas en un libro digital. En los espacios vespertinos dedicados a compartir iniciativas novedosas intervinieron representantes de 32 universidades; 23 de ellas presentaron libros. Las evaluaciones fueron muy satisfactorias y plantearon sugerencias para el futuro.

2. La cuestión: por una teología en clave sinodal

Para señalar el sentido del Congreso vivido acudo al lenguaje del testimonio. En 2017, al comenzar un nuevo mandato como decano en la Facultad de Teología de Buenos Aires, afirmé que no basta hacer teología de la sinodalidad sino que estamos llamados a hacer teología en forma sinodal.³ ¿Cuál es el trasfondo de esa inquietud? Dos referencias me ayudan a responder. La primera pertenece a la factura del documento sobre *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia (S)* de la Comisión Teológica Internacional aprobado por Francisco en 2018. El texto nació de una propuesta mía en 2014, fue elaborado por una Subcomisión presidida por Mario Flores y tuvo como redactor a Piero Coda. Incluyó extensos debates. En una sesión plenaria, uno de los que se oponía al tema, preguntó: *¿De qué manera esto nos afecta a los teólogos?* Entonces escribimos el párrafo 75, que dice: “La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal” (S 75).⁴

3 Cf. C. M. Galli, “Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*”, *Teología* 123 (2017) 9-43.

4 “En la vocación sinodal de la Iglesia, el carisma de la teología está llamado a prestar un servicio específico mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética de la fe, el discernimiento evangélico de signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del anuncio del Evangelio. Junto con la experiencia de fe y la contemplación de la verdad del Pueblo fiel y con la predicación de los Pastores, la teología contribuye a la penetración cada vez más profunda del Evangelio. Además, como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial. La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes” (S 75, cf. S 110-114).

La segunda referencia pertenece a esta fase intermedia entre las dos sesiones de la única Asamblea. ¿Qué implica la forma sinodal de ser y vivir la Iglesia para nuestro modo de hacer teología? Cuando el secretario del Sínodo expuso las orientaciones para la segunda sesión dijo: “Como nos ha dicho el Santo Padre al aprobar estas líneas de trabajo: el Sínodo trata sobre la sinodalidad y no de un tema u otro... Lo importante es cómo se hace la reflexión, es decir, de manera sinodal”.⁵ Toda la vida sinodal nos estimula a pensar. En ese marco queremos profundizar la teología en clave sinodal.

En la Carta de Anuncio del Congreso en 2023 planteamos que hablar de teología “sinodal” en nuestro contexto tiene, al menos, tres significados, lo que abre tres perspectivas complementarias.

- I. Pensar la teología de la sinodalidad en línea con la enseñanza del Concilio Vaticano II, el Papa Francisco, la Comisión Teológica Internacional. El Informe de Síntesis de la primera sesión dice:

Se propone promover en un lugar adecuado la labor teológica de profundización terminológica y conceptual de la noción y la práctica de la sinodalidad antes de la Segunda Sesión de la Asamblea, aprovechando el rico patrimonio de estudios desde el Concilio Vaticano II y, en particular, los documentos de la Comisión Teológica Internacional sobre *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018) y *El Sensus Fidei en la vida de la Iglesia* (2014).⁶

- II. Profundizar algunos temas del Sínodo, lo que interesa directamente a los sinodales. El capítulo sobre *Fundamentos* del reciente *Instrumentum laboris* señala la circularidad entre vida y teología:

¿Cómo ser Iglesia sinodal en misión? requiere un horizonte en el que situar las reflexiones y las propuestas pastorales y teológicas orientando un camino que es fundamentalmente un camino de conversión y de reforma. A su vez, los pasos concretos que emprenda la Iglesia permitirán enfocar mejor el horizonte y

⁵ Secretaría general del Sínodo, *Hacia octubre de 2014*, Vaticano, 11/12/2023.

⁶ XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos, Primera sesión (4-9,10,2023), *Relación de Síntesis: Una Iglesia sinodal en misión*, 2023, I, cap. 1, letra p.

profundizar en la comprensión de los fundamentos, en una circularidad que caracteriza toda la historia de la Iglesia.

- III. Conversar sobre el ejercicio de un modo sinodal o comunitario de hacer teología en base a la escucha abierta, el diálogo sincero, el discernimiento comunitario, la integración de perspectivas.

Como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial» La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes.⁷

En esos tres días hicimos un camino común conforme con el programa, que ordenó la reflexión en seis bloques temáticos y once momentos de trabajo. Las ponencias generales y las intervenciones en paneles de este libro se ubican en esos sentidos complementarios sobre la teología en clave sinodal. Estos textos expresan una gran pluralidad de enfoques que ayudan a hacer teología sinodalmente.

Los que nos dedicamos al oficio teológico somos siempre principiantes y nos preguntamos una y otra vez: ¿Cómo hacemos teología? Hoy la cuestión adquiere una nueva modulación: ¿Qué significa hacer teología sinodalmente? La pregunta no es superflua si asumimos el desafío de ser una Iglesia sinodal misionera. El Concilio Vaticano II nos incentivó a hacer teología “desde” las iglesias encarnadas en nuestros ámbitos socioculturales (AG 22), lo que nos llevó a hacer teologías inculturadas o contextuales en nuestra América. Como miembros de la comunidad teológica latinoamericana podemos reformular la *quaestio*: ¿qué significa caminar juntos y hacer teología en clave sinodal? Esto nos ayuda a pensar nuestro servicio específico en la vida sinodal cotidiana del Pueblo de Dios.⁸

Los que hacemos teología servimos a la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios. Estamos llamados a discernir el Soplo del Espíritu y descubrir lo que está gestando en este tramo de la Iglesia en la compleja historia

7 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018, n. 75.

8 “También debería profundizarse y clarificarse el modo en que los expertos de diferentes disciplinas, especialmente teólogos y canonistas pueden contribuir al trabajo de la asamblea sinodal y a los procesos de una Iglesia sinodal” (XVI Asamblea general, *Relación de Síntesis: Una Iglesia sinodal en misión*, 2023, III, cap. 20, letra g).

humana.⁹ Para caminar y discernir juntos el Obispo de Roma nos invitó a hacer teología según los criterios del *kerigma*, el diálogo, la interdisciplinariedad y el trabajo en redes (VG Pr 4).

Quisimos reunirnos presencialmente porque los vínculos personales facilitan las colaboraciones institucionales. Junto a las conversaciones formales e informales tuvimos dos espacios vespertinos para compartir los dones de las distintas instituciones teológicas. Y en el trabajo grupal final pedimos y recibimos sugerencias para avanzar en una red de redes de la comunidad teológica regional.

Las hermosas celebraciones eucarísticas fueron animadas por miembros de la Confederación Latinoamericana de Religiosos – CLAR, y el coro de los alumnos de la diplomatura en Protección de menores que se da en el CEBITEPAL, el Centro de estudios del CELAM. Les agradecemos mucho.

La Eucaristía es el corazón de la vida sinodal y del pensar teológico. La liturgia del 9 de agosto, al comenzar el Congreso, recuerda a *Edith Stein*, mujer, polaca, judía, filósofa, cristiana, carmelita, mística, mártir, canonizada como *santa Teresa Benedicta de la Cruz* por Juan Pablo II en 1998 y luego declarada copatrona de Europa. El 18 de abril el superior general de los Carmelitas Descalzos pidió a Francisco iniciar el proceso para declararla Doctora de la Iglesia, Que su martirio, su pensamiento, su ejemplo y su intercesión nos ayuden a adquirir la sabiduría del amor, la ciencia de la cruz pascual.

Que Nuestra Señora de Guadalupe nos acompañe a caminar juntos al servicio de nuestros pueblos.

9 Cf. C. M. Galli, *El Espíritu Santo y nosotros*, Bogotá – Buenos Aires, CELAM – Agape, 2024, 19-34, 323-370.

I

Sinodalidad y teología

HACIA UNA TEOLOGÍA EN CLAVE SINODAL PARA UNA IGLESIA MÁS SINODAL

Carlos María Galli ¹

Abstract

El discurso articula *cinco sentidos de una teología en clave sinodal*. (1) Sitúo el servicio de la pequeña comunidad teológica a la fe de la gran comunidad sinodal del Pueblo de Dios. (2) Analizo el intercambio de dones para seguir elaborando una teología inculturada e intercultural. (3) Reflexiono sobre una teología plural o pluriforme a partir de la integración de perspectivas del pensamiento entre distintas oposiciones polares. (4) Me concentro en la vocación a caminar juntos según la lógica de la fe en la Encarnación del Hijo de Dios que nos revela el amor del Padre y nos da su Espíritu para hacer teología desde la compasión incluyente a los últimos. (5) Expongo el desafío de caminar juntos en una conversión permanente del yo al nosotros para componer una teología sinodal. ¿Es posible soñar? Sueño que una red de redes nos ayude a formar una comunidad teológica coral.

Palabras clave: teología, Pueblo de Dios, nosotros, sinodal, comunidad teológica, coro.

En este aporte asumo el *kairós* que se presenta a nuestra misión: *hacer teología sinodalmente para contribuir a una Iglesia más sinodal*. Hago un planteo de la cuestión que abre a todos los aportes de nuestro Congreso y, en especial, a la primera sección de esta obra colectiva.

1. El nosotros de la comunidad teológica en el nosotros sinodal del Pueblo de Dios

En el gran nosotros teologal y sinodal del Pueblo de Dios vive el pequeño nosotros de la comunidad teológica que sirve a la Iglesia y a su misión en nuestra región latinoamericana y caribeña. Una teología sinodal requiere situarse lúcidamente en este momento de la Iglesia y

¹ Presbítero en Buenos Aires, Argentina. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Profesor Ordinario Titular y Decano de esa Facultad. Profesor de cristología, eclesiología, teología pastoral, historia de la teología, método teológico. Fue presidente de la Sociedad Argentina de Teología y Perito en la Conferencia Episcopal de Aparecida y en las asambleas sinodales de la Nueva Evangelización, la Región Amazónica y la Iglesia sinodal. Coordinador del Equipo de Reflexión del CELAM. Miembro de la Academia Pontificia de Teología y de la Comisión Teológica Internacional. Autor de 10 libros, coeditor de 43 obras, autor de 336 artículos y colaboraciones.

del Sínodo. Varios procesos se entrecruzan: la dinámica de la catolicidad iniciada por el Concilio Vaticano II; el nuevo protagonismo de las iglesias del sur global; la conversión pastoral de la Iglesia latinoamericana y caribeña; las grandes líneas del pontificado del Papa Francisco; la mayor conciencia de la subjetividad de las iglesias locales; la emergencia de rostros regionales y continentales de la Iglesia; el deseo de una mayor participación por parte de los laicos, sujetos en el Pueblo de Dios; el progreso de una teología atenta a los signos de este tiempo; el desafío de vivir y pensar la *sinodalidad misionera*.

El Concilio expresó una nueva conciencia de la catolicidad del Pueblo de Dios peregrino y misionero. El número 13 de la Constitución *Lumen gentium* se orienta “hacia la Iglesia de dimensiones mundiales”.² El proceso en curso de la XVI Asamblea sinodal manifiesta una nueva vivencia y comprensión de la universalidad eclesial. La interpreto a la luz del capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles, que realizó un discernimiento comunitario bajo la guía del Espíritu y confirmó la vocación universal de la comunidad de Jesús para ser el Pueblo de Dios tomado de entre todos los pueblos. Santiago acuñó la fórmula: “un Pueblo (santo) en y desde los pueblos” (ἐξ ἐθνῶν λαόν; Hch 15,14). El discernimiento de la asamblea, obra conjunta del “Espíritu Santo y nosotros” (Hch 15,28), abrió la puerta de la fe a todos los pueblos. El Vaticano II recreó la expresión lucana al decir: “el Pueblo de Dios está inserto (*inest*) en los pueblos de la tierra” (LG 13). La Iglesia es católica por su vocación a in-sertarse, en-carnarse e in-culturarse en la diversidad de todos los pueblos.

Desde Pentecostés la Iglesia es esencialmente católica y ya habla todas las lenguas. Con el transcurso de los siglos se ha vuelto efectivamente multicultural y plurilingüística. La sinodalidad misionera contribuye a vivir la inculturación y la interculturalidad para ser una Iglesia de “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9). En la primera sesión sinodal experimentamos la alegría de ser parte de una gran comunidad que refleja la catolicidad una y plural. Actualizamos el acontecimiento pentecostal porque el Pueblo de Dios hoy es una comunión de pueblos que habla todas las lenguas.

2 G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, Barcelona, Herder, 1968, 162.

Pienso esta Iglesia en gestación con un enunciado eclesiológico que propuse en 1993: la Iglesia es “un Pueblo en muchos pueblos”.³ Esta expresión tiene una analogía con una frase propuesta por Heribert Mühlen en su obra *Una mystica Persona*. Su fórmula “una Persona en muchas personas” expresa la presencia del único Espíritu Santo en Cristo y los cristianos.⁴ Yo considero otro aspecto: el Pueblo de Dios está en los pueblos por su dinámica encarnatoria y naturaleza universal. Ambos enunciados ayudan a pensar sinodalmente, como analizo en mi libro *El Espíritu Santo y nosotros*.⁵

El Pueblo santo, unido por el mismo Espíritu, congrega a todas las gentes.⁶ La fórmula *Pueblo de pueblos* recoge el sentido bíblico de las dos palabras griegas que designan, diversamente, la Iglesia (*Laós*) y las naciones (*ethné*). La Iglesia es un pueblo creado por el Espíritu en y desde los pueblos. No es una iglesia nacional, lo que suena a un nacionalismo particularista. No es una iglesia mundial, lo que suena a un universalismo uniforme. En la tradición de Evangelio de san Mateo hablo de la “Iglesia de los pueblos” (*Völkerkirche*), un “Pueblo desde pueblos” (*Kirche als Volk aus Völkern*).⁷

La Iglesia asume los bienes de los pueblos y no debe despojarlos de sus valores. Ella “no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; por el contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno” (LG 13). La riqueza intercultural crea la belleza del rostro pluriforme del Pueblo de Dios.

La catolicidad es relacional y hospitalaria. Pío XII decía que “todos, los pueblos y los hombres singulares, son llamados a venir a la Iglesia”.⁸ Ese “venir” no implica abandonar sus culturas, sino dejarse atraer a la casa de la fe porque los pueblos “no vendrán emigrando de sus lugares, sino teniendo fe en sus propios lugares” (*non enim de locis suis*

3 Cf. C. M. Galli, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas”, SEDOI 125 (1994) 3-137.

4 Cf. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église I*, 237; valores y límites en: I, 103113, 237238, 289292, 375376; II, 262283.

5 Cf. C. M. Galli, *El Espíritu Santo y nosotros*, Bogotá – Buenos Aires, CELAM – Agape, 2024, 117-125, 372-387.

6 “*Congregatio populorum atque gentium*” (San Agustín de Hipona, *Enarrat. In Psal 7*, n. 7; PL 36, 101).

7 Cf. H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2, Einsiedeln, Johannes*, 1978, 331, 370, 389.

8 Pío XII, *Discurso a los nuevos Cardenales*, 20 de febrero de 1946 (AAS 1946, 146).

migrando venient, sed in locis suis credendo).⁹ La Casa de Dios es la casa común, el hogar de un nosotros formado por muchos nosotros.

Yves Congar llamó a un nuevo equilibrio entre el modelo de comunión de Iglesias del primer milenio y el de la Iglesia universal del segundo.¹⁰ Luego de un primero signado por las iglesias orientales y del segundo dirigido por la iglesia occidental, se avizora un tercero revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural presidida por la iglesia de Roma en la fe y el amor.¹¹ La sinodalidad muestra que estamos en mejores condiciones para asumir lo más valioso de los dos milenios e imaginar una forma de realizar lo universal en lo particular y la unidad en la diferencia. A medida que se hace más universal la Iglesia comprende mejor su catolicidad. Al abrirse a nuevos pueblos ella percibe mejor que es para toda la humanidad, *según el todo*, capaz de la totalidad.

El tercer milenio puede dar a luz una figura poliédrica en la que cada iglesia sea un centro animador de vida teológica y pastoral, y todas se articulen en la sinodalidad, la colegialidad y el primado. Por su crecimiento en el sur global y por el pontificado de Francisco la Iglesia vuelve a reconocer el protagonismo de las periferias y los periféricos,¹² expresado en la tragedia de los migrantes, un nudo de la pastoral global.¹³ Hoy las iglesias de las periferias se tornan fuentes creativas sin pretender ser instancias centralizadoras. Muchas reformas surgieron de las periferias marcadas por la vuelta a la pobreza evangélica y a los pobres. Las iniciativas proféticas nacidos en los márgenes requieren ser asumidas por el centro para no ser sólo reformas en la Iglesia sino reformas de la Iglesia.¹⁴

La teología sinodal es una teología del Pueblo de Dios, por parte del Pueblo de Dios, para el Pueblo de Dios, en y desde las teologías de los distintos pueblos.¹⁵ De este modo la teología puede acompañar la

9 San Agustín de Hipona, *Epist.* 199 c. 12 n. 47; PL 33, 923.

10 Cf. Y. Congar, "De la communion des églises a une ecclésiologie de l'Église universelle", en: Y. Congar; B. Dupuy, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, 227-260.

11 Cf. C. M. Galli, "Verso una Chiesa universale dalle periferie del Sud", en: S. Noceti, R. Repole (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 9. Il Vaticano II e i suoi documenti*, Bologna, Dehoniane, 2022, 229-243.

12 Cf. A. Riccardi, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016, 7-29.

13 Francisco, *From Cuba to Philadelphia. A misión of love*, Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2015, 317.

14 Y. Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca. Sígueme, 2014, 1950, 233, 234, 237, 240; sobre centro y periferia en el Vaticano II cf. J. O'Malley, *Historia, Iglesia y teología*, Santander, Sal Terrae, 2018, 115-132.

15 Cf. F. Asti, *Per una teologia del Popolo di Dio. Principio unitario, forme, paradigma e prospettive*, Vaticano, LEV, 2022, 117-155.

diaconía social de la sinodalidad para dar un aporte a la fraternidad universal y a la amistad social porque “necesitamos constituirnos en un nosotros que habita la casa común” (FT 17).¹⁶

2. El intercambio de dones para una teología más inculturada e intercultural

Una teología sinodal potencia el intercambio de dones para gestar una Iglesia inculturada e intercultural. Con la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1878) comenzó una renovación de la teología, lo que le dio nivel comparable a la gran patrística de los siglos IV-V y la alta escolástica del XIII.¹⁷

El Vaticano II recogió el doble movimiento de vuelta a las fuentes (*ad fontes*) y de puesta al día (*a giorno*). Hizo teología a partir de las fuentes bíblicas, patrísticas, conciliares, ecuménicas y litúrgicas en un diálogo con el mundo actual con sentido ecuménico, pastoral y misionero, renovando el contenido y el método de las disciplinas teológicas (cf. OT 16-18; GS 62). Su forma de teologizar, histórica - sistemática y pastoral, orientó la teología posterior.¹⁸ Promovió la inculturación para que las iglesias locales indaguen “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22). Ese párrafo es, a mi juicio, la carta magna de la inculturación teológica y para Theobald la última palabra hermenéutica del Concilio.¹⁹

Por otra parte, el párrafo 44 de la *Gaudium et spes* señala que la Iglesia toma el pensamiento y los lenguajes de los pueblos, e incluso el saber filosófico (*sapientia philosophorum*), para expresar e ilustrar el mensaje evangélico y así adaptarlo al saber popular y las exigencias ilustradas. Este proceso requiere escuchar todas las voces, ayuda a expresar el Evangelio de modo apropiado a los distintos pueblos y promueve un vivo intercambio (*vivum commercium*) entre la Iglesia y las culturas.

16 Cf. M. Grech: “La Chiesa sinodale nella universitas fidelium: alle sorgenti della sinodalità e fraternità universale”, en: F. Asti; E. Cibelli, *Fraternità universale e Chiesa sinodale*, Firenze, Nerbini, 2024, 11-19; H. Legrand, “Per una Chiesa sinodale e fraterna”, en: H. Legrand; M. Camdessus, *Una Chiesa trasformata dal Popolo*, Milano, Paoline, 2021, 89-113.

17 Cf. G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1994, 11, 37.

18 Cf. C. Schickendanz, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

19 Cf. Ch. Theobald, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 313-314.

La teología postconciliar creció gracias al desarrollo polifacético de personas, instituciones y publicaciones. En esta etapa emergió de forma novedosa la teología en España y en América Latina.²⁰ Ya lo reflejan las obras de historia de la teología, un área desarrollada en el último medio siglo.

La *teología latinoamericana* es la reflexión de la fe hecha desde el horizonte hermenéutico de nuestra Iglesia regional (cf. LC 70). El “desde donde” indica varios horizontes: la situación social e histórica de cada pueblo; la interpelación de Dios en los pobres; la modalidad cultural de vivir la fe; las expresiones de sabiduría, religión, espiritualidad y mística popular; la vida del Pueblo de Dios con sus dolores, luchas y esperanzas. Por eso nuestra teología recreó categorías como las de Pueblo de Dios, pueblo, persona, sujeto, praxis, pobres, fe, cultura, sabiduría, religión, historia, liberación, justicia, comunión... Junto al rigor científico y el estilo sapiencial desarrolló un talante profético.

22

Gustavo Gutiérrez planteó que, junto con las funciones clásicas de la teología como sabiduría y ciencia, era necesario hacer “la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios”,²¹ de una praxis de “la fe que actúa por el amor” (Ga 5,6). Al estudiar el libro de Job expuso dos lenguajes sobre Dios -su justicia y su amor- que se enriquecen mutuamente: la teología profética y la teología contemplativa.²² Una teología sinodal sabe reunir la sabiduría y la profecía.

En 1996 se realizó en Vallendar, Alemania, un seminario convocado por el CELAM, presidido por el Cardenal O. Rodríguez Maradiaga, y la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el Cardenal J. Ratzinger. Los 16 participantes consensuamos proposiciones para la labor futura. Una de ellas dice: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y plenamente latinoamericana”.²³ La inculturación ayuda a que la fe se

20 Cf. L. Aranguren; F. Palazzi (eds.), *Desafíos de una teología inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, Miami, Convivium, 2017; M. C. Bingemer, *Teología latinoamericana. Raíces e ramos*, Petrópolis, Vozes, 2016; *Congreso continental de Unisinos – Brasil, 50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Bogotá, Paulinas, 2013; J. Saranyana, *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá, CELAM, 2005; *Teología en América Latina I-III*, Madrid, Iberoamericana, 2002ss; J. tamayo; J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, V. Divino, 2001; L. Susin (ed.), *El mar se abrió*, Santander, Sal Terrae, 2001.

21 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, 38.

22 Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 2002, 191-201, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 139-147.

23 CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 367.

haga vida en cada cultura y la interculturalidad enriquece la catolicidad con los dones de las culturas.

La *teología de la Liberación* responde a la interpelación del Cristo en el pobre, expresa el amor gratuito de Dios, potencia el compromiso por la liberación. Ha marcado la emergencia pública de la teología de América, que es un gran río con muchos afluentes y vertientes. La *teología del Pueblo de Dios y la pastoral popular en y desde los pueblos* tiene como maestros a los argentinos Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002). Entre las figuras integradoras, Juan Carlos Scannone ha sido un gran protagonista y un difusor de la teología y la filosofía pensadas en nuestra América.²⁴

Desde el sentido de la fe de los fieles

El Pueblo de Dios es el sujeto comunitario de la sinodalidad y la sinodalización de la Iglesia.²⁵ Una teología sinodal debe recoger las representaciones del *sensus fidei fidelium*. “Por desgracia, esta doctrina fue dejada otra vez de lado después del Concilio” (en la teología europea).²⁶ No sucedió lo mismo en varios de nuestros teólogos de la generación conciliar, que asumieron el desafío de encarnar la fe en los procesos históricos. Lucio Gera quiso superar las fracturas heredadas entre la teología, la pastoral y la espiritualidad.²⁷ Junto con otros, marcó un rasgo de nuestro estilo teológico, que busca unir reflexión, oración y evangelización. Acentuó que la teología parte del acto vital de la fe con la cual creemos (*fides qua*) y del sentido de la fe de los fieles (*sensus fidei fidelium*).

La teología es *scientia fidei*. El acto del creyente que hace teología reposa sobre la fe de la Iglesia. En el *sensus fidei* se distinguen dos aspectos conexos: el *sensus fidei fidelis* o el instinto personal del creyente en comunión, el *sensus fidei fidelium* o la forma eclesial del sentido de la fe. El documento *La Teología hoy*, que la Comisión Teológica Internacional (CTI) publicó en 2012, afirma:

24 Cf. C. M. Galli, “Historia, filosofía y religión” en: J. M. Cantó; P. Figueroa, *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone* en su 80 cumpleaños, Córdoba, EDUCC, 2013, 79-144.

25 R. Luciani, “El corazón de la recepción actual de la eclesiología del Pueblo de Dios”, *Medellín* 185 (2022) 565-596.

26 W. Kasper, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y del amor*, Maliaño, Sal Terrae, 2015, 66.

27 Cf. V. R. Azcuy; J. Caamaño; C. M. Galli; M. González, *Escritos teológico - pastorales de Lucio Gera*. 1: *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*; 2: *De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape - Facultad de Teología, 2006-2007. Cf. V. Azcuy (ed.), Lucio Gera. *La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

El *sensus fidelium* es de gran importancia para los teólogos. No es sólo objeto de atención y respeto, sino también fundamento y *locus* para su tarea. Por una parte, los teólogos dependen del *sensus fidelium*, puesto que la fe que ellos exploran y explican vive en el Pueblo de Dios. Los teólogos mismos deben participar en la vida de la Iglesia para tener un conocimiento real de ella. Por otra parte, el servicio particular de los teólogos en el interior del Cuerpo de Cristo es precisamente el de explicar la fe de la Iglesia tal como se contiene en las Escrituras, la liturgia, los credos, los dogmas, los catecismos y en el mismo *sensus fidelium*.²⁸

El *sensus fidei fidelium* se expresa en la piedad popular y la consulta a los laicos. Una teología inculturada recoge los símbolos del *sensus fidei* del Pueblo de Dios y los comprende con los lenguajes de la metáfora, la narración y la analogía. En la comunidad argentina tenemos una sensibilidad peculiar para hacer teología recogiendo, valorando y pensando los signos, gestos, ritos, acciones y pasiones de la fe popular en Dios, Cristo, el Espíritu, la Eucaristía, María, la Iglesia, los santos y el amor. Una teología sinodal ayuda a escuchar los gemidos del Espíritu y el clamor del pueblo. Como en el discernimiento comunitario, la fe que piensa es escucha de Dios hasta escuchar con él el clamor del pueblo y escucha del pueblo hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama.

3. Una teología poliédrica a partir de la integración de oposiciones polares

En tercer lugar, una teología sinodal requiere una *forma mentis* capaz de integrar las distintas perspectivas de una verdad abierta. Esto converge con el pensamiento de Jorge Mario Bergoglio – Francisco que busca una comunión de oposiciones polares que mantenga las diferencias, asuma las tensiones, abra los horizontes. Teólogos y filósofos del siglo XX han hecho aportes a una lógica de la unidad plural para articular opuestos. Los podría presentar formando dúos: Romano Guardini y Gastón Fessard, Hans Urs von Balthasar y Bernard Lonergan, Henri de Lubac e Yves Congar, Lucio Gera y Peter Hünermann, Walter Kasper y Ghislain Lafont, Alberto Methol Ferré y Juan Carlos Scannone. Sus

28 Comisión Teológica Internacional, *La Teología hoy*, Buenos Aires, Agape, 2012, 35.

contribuciones ayudan a desarrollar el concepto de una razón sinodal – *eine synodale Vernunft*.²⁹ Pero eso abre mucho el panorama. Me limito a dos claves que ayudan a hacer teología sinodal: 1) la *forma mentis* del “y” católico; 2) la búsqueda de armonía entre oposiciones polares.

La forma mentis: el “y” católico que une paradojas

Henri de Lubac expuso la unión de las paradojas en la fe. “La paradoja... es el *pro* alimentado por el *contra*, el *contra* que llega a identificarse con el *pro*, pasando el uno al otro sin dejarse eliminar, manteniendo su oposición al otro, pero para darle vigor”.³⁰ La teología en camino respeta el carácter paradójico de los misterios y no pretende hacerlos transparentes al concepto. El misterio paradójico de Dios se revela en el único centro bipolar de la fe: la Trinidad y Cristo. La comunión de las tres Personas se identifica con la única naturaleza divina. El Padre profiere un Verbo rebosante de Amor.

Jesucristo es la paradoja de las paradojas (*paradoxos paradoxôn*), la paradoja superlativa (*paradoxáton*). El “y” cristológico es comunión de contrarios. Él es el Dios – Hombre que asume y supera la muerte en la Vida. La Iglesia es “una realidad compleja” (LG 8), que también tiene el rostro de la paradoja. Se expresa por una serie de antítesis dialécticas, como los binomios divino y humano, visible e invisible, histórico y escatológico, teológico y social, universal y particular.³¹

Hans Urs von Balthasar desarrolló la integración de los contrarios en la totalidad de la verdad, que es sinfónica. La *forma mentis* del universal concreto se verifica en el acontecimiento pascual, que une el *concretum* y el *universale* en el Uno por Todos. Esta universalidad incluye lo uno en lo otro por la dialéctica del y (*et*) y del en (*in*) puesto que une (*et*) incluyendo (*in*). El criterio primordial de la verdad católica es su poder de inclusión, lo que requiere la permanente integración del “y”.³² Una teología sinodal busca la conexión de los misterios de la fe en la sinfonía de la verdad y desea integrar los distintos sujetos teológicos que viven y piensan la fe en la totalidad del Pueblo de Dios.

29 Cf. K. Ruhstorfer, “Synodale Vernunft wagen”, Herder – Korrespondenz 11 (2019) 47-50.

30 H. De Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, Seuil, 1955, 142.

31 Cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1967, 4959.

32 Cf. H. U. Von Balthasar, *Cattolico*, Milano, Jaca Book, 1978, 31, cf. 25, 27, 33, 34, 37, 39, 54, 73.

Bernard Lonergan expuso una teología en busca de método (*theologia quaerens methodum*).³³ Una de sus ocho operaciones, la sistematización, no busca demostrar sino promover la comprensión en un todo articulado y abierto.³⁴ La intención sistemática no es absolutizadora, sino que recrea creativamente la capacidad sapiencial de juzgar y ordenar (ST I, 1,7: *sapientis est iudicare et ordinare*).

Ghislain Lafont procuró una teología profética y una teología sapiencial.³⁵ El profeta proclama, interpreta, discierne, juzga y actualiza el mensaje para hoy; el sabio contempla, penetra, comprende, ordena y sistematiza el misterio. Necesitamos profetas que sean sabios y sabios que sean profetas.

Hoy, escuchar “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 3,22) implica escuchar la pluralidad de voces que ayudan a percibir las demandas de la conciencia histórica a la fe que piensa. Cuando la cultura del fragmento empequeñece nuestra labor, evita soñar *ad magna*, encierra en la propia mónada, arrastra hacia la lógica de la competencia propia de la cultura del mercado, hay que recuperar una integración enriquecedora tanto en los sujetos como en los métodos. Son dos desafíos: sistematizar formulaciones inconclusas y abiertas de la verdad, e integrar voces y miradas diferentes.

La teología puede aprender de la ciencia de la historia, cuyo método es parecido al arte del retrato. Conocer el pasado es como estar en la presencia de una obra de arte en la que el objeto –el rostro de otro ser humano– es captado auténticamente y, por otro lado, el mismo artista queda retratado de algún modo. Algo similar sucede con las narraciones y las reflexiones de los teólogos.

Integrar sinodalmente las oposiciones polares

Jorge Mario Bergoglio-Francisco concibe el sínodo como un camino permanente hacia una comunión de las oposiciones polares que mantiene las diferencias, asume las tensiones y abre horizontes.

33 Cf. B. Lonergan, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, 229-265.

34 Lonergan, *Método en Teología*, 324, 327, 340.

35 Cf. G. Lafont, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 17.

Romano Guardini trató de mirar el mundo con la mirada del Señor y esbozó una visión cristiana del mundo (*christliche Weltanschauung*).³⁶

Enriqueció esa cosmovisión con las miradas de muchos pensadores: Sócrates, san Agustín, san Francisco de Asís, san Buenaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewskij, Scheler, Rilke. La encíclica “La luz de la fe” (*Lumen fidei*: LF), escrita por Benedicto y Francisco, evoca su legado cuando dice que el diálogo racional a la luz de la fe procura “un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas” (LF 27). La sinodalidad implica escuchar la voz del otro y mirar con los ojos del otro para caminar juntos y tener una mirada común.

En 1923 el pensador ítalo-germano decía que el ser humano adquiere el sentido de la totalidad en la Iglesia porque ella amplía los horizontes de la persona y la comunidad.³⁷ Aquí no puedo volver a su primera eclesiología, que estudié hace cuarenta años.³⁸ La polaridad entre lo personal y lo social es parte de la dialéctica más amplia entre lo particular y lo universal, que atraviesa los estratos del ser. Esas realidades son contrarias, no contradictorias, porque las oposiciones son la forma interior del viviente-concreto.³⁹ En 1925 escribió el ensayo especulativo *Der Gegenstaz –la oposición polar- en el cual desarrolla una teoría de la oposiciones para comprender el ritmo dialéctico de la realidad*.⁴⁰

Guardini llama oposición al vínculo entre dos realidades que se ligan y se rechazan una a la otra y, más profundamente, se presuponen mutuamente y no pueden ser reducidas una a la otra. La polaridad es una forma singular de vinculación que mantiene la tensión existente entre una inclusión y una exclusión relativas, conjugando binomios de opuestos trascendentales.⁴¹ Su teoría de la cosmovisión significa conocer las realidades en sus correlaciones intrínsecas y en la totalidad de la experiencia. Los matices que colorean las realidades pueden ser captadas por símbolos y conceptos concretos –no abstractos–, por

36 Cf. H. U. Von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano, Jaca Book, 1970, 17-39.

37 Cf. R. Guardini, *Von Sinn der Kirche*, Mainz, Grünewald, 1933 (3a.), 96.

38 Cf. C. M. Galli, “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203

39 Cf. Guardini, *Von Sinn der Kirche*, 3351.

40 Cf. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des LebendigKonkreten* (1925), Nachwort von H. Gerl, Mainz, Grünewald, 1985, 152-174; D. Fares, *L'opposizione polare*, Milano, La Civiltà Cattolica, 2014, V-IX.

41 Cf. Guardini, *Der Gegensatz*, 50, 126, 131.

conceptos que proceden por una sucesión articulada de proposiciones dialécticas. De allí que vincula su metafísica de la oposición a una gnoseología de lo concreto.⁴²

El Papa Francisco asume y resignifica esas perspectivas.⁴³ Piensa a fondo la comunión superadora de las oposiciones eclesiales,⁴⁴ como mostró la canonización conjunta de Juan 23 y Juan Pablo 2.

... debo decir que *amo las oposiciones*. Romano Guardini me ha ayudado con un libro importante: *La oposición polar*. Él hablaba de una oposición polar en la cual los opuestos no se anulan. No sucede que un polo destruya al otro. No hay contradicción ni identidad. Para él la oposición se resuelve en un plano superior. Pero en esta solución permanece la tensión polar. La tensión permanece, no se anula. Los límites son superados sin negarlos. Las oposiciones ayudan. La vida humana está estructurada en forma opositiva. Y esto es lo que sucede también en la Iglesia.⁴⁵

Guardini le dio a Francisco una nueva percepción de la realidad para analizar su complejidad enriquecedora y evitar reducciones simplificadoras. Las diferencias en tensión y los conflictos en pugna pueden ser objeto de un discernimiento, el cual puede evitar que las contrariedades se vuelvan contradicciones y ayudar a que las contraposiciones se encuentren en una unidad superior.

En una contraposición hay dos polos en tensión, que tiran cada uno para su lado: horizonte y límite, local y global, el todo y la parte, etc. Son contraposiciones porque, aun siendo contrarias, interactúan en una tensión fecunda y creativa. Como Guardini me enseñó, la creación está llena de estas polaridades vivas o *Gegensätze*; nos dan vida y dinamismo. Las contradicciones (*Widersprüche*), por el contrario, exigen una elección entre lo correcto y lo incorrecto.⁴⁶

42 Cf. Guardini, *Der Gegensatz*, 39, 136, 180; cf. 185-201. Cf. G. D'Acunto, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*, Vaticano, Urbaniana University Press, 2014.

43 Cf. C. M. Galli, "La reforma de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador", en: A. Spadaro; C. M. Galli; (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2016, 51-77.

44 Cf. M. Borghesi: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017; Romano Guardini. *Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Milano, Jaca Book, 2017.

45 Cf. A. Spadaro, "Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco", en: Jorge M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2016, XIX.

46 Francisco, *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor*, Buenos Aires, Penguin, 2020, 82.

El límite de la integración es la diferencia entre contrariedades enriquecedoras y contradicciones destructivas. Una cosa son las hermenéuticas del Concilio y otra es el rechazo al Vaticano II. Una cosa es armonizar oposiciones dentro de la sinodalidad y otra es la oposición anti-sinodal militante. Una cosa son los disensos en la comunión con Pedro -hoy Francisco, y otra es romper la comunión con las campañas violentas de la red internacional anti-Vaticano II, anti-sinodalidad, anti-Francisco.

4. Caminar juntos según la lógica de la encarnación y la compasión

En cuarto lugar, una teología sinodal sigue la lógica de la Encarnación inclusiva e incluyente y procura hacer una teología de la misericordia y, sobre todo, una teología desde la misericordia.

La teología del “y”: inclusiva e incluyente

La conjunción “y” expresa una teología de la mediación, una filosofía de la participación, una espiritualidad de la comunión, una praxis de integración. “Este criterio evangélico nos recuerda que Cristo ha unificado todo en sí: cielo y tierra, Dios y hombre, tiempo y eternidad, carne y espíritu, persona y sociedad” (EG 229). El “y” cuestiona las falsas disyuntivas del gnosticismo y el pelagianismo, sobre las cuales el Obispo de Roma llama la atención desde la encíclica *Lumen fidei* hasta la exhortación *Gaudete et exultate* (GE). Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, une en su Persona lo divino y lo humano. La fe en el Dios-Hombre se expresa en el gesto simbólico de la piedad popular que se arrodilla ante el Niño Dios en la Navidad y ante el Dios Crucificado el Viernes Santo. La Conferencia de Puebla en 1979 lo expresó a propósito de la sabiduría católica popular.

(es) una capacidad de *síntesis vital*; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto (DP 448).

La lógica de la Encarnación salvadora conlleva una capacidad de inclusión que promueve la unión de la fe y la razón ante los gnosticismos, y la unión de la gracia y la libertad ante los pelagianismos.⁴⁷ Todas las variantes del gnosticismo sostienen una razón totalmente autónoma.

⁴⁷ Cf. C. M. Galli, “Encarnación y gratuidad ante neognosticismos y neopelagianismos”, en: Dicastero delle Cause dei Santi (a cura del), Roma, San Paolo, 2023, 151-2.

En los primeros siglos diversos grupos cristianos no pudieron asumir el “y” de la Encarnación y optaron por los extremos del racionalismo y el fideísmo. El primero acepta del Evangelio aquello que logra contener en sus parámetros racionales. El segundo siente la necesidad de abandonar la razón para acoger la fe.⁴⁸ En cambio, los Padres de la Iglesia no tuvieron miedo a integrar Jerusalén y Atenas. La sabiduría cristiana lleva a la distinción en la unión y a la unión en la distinción entre la razón y la fe.

El gnosticismo es un conocimiento de los misterios divinos reservados a una *elite* que desprecia al pueblo. Sostiene una revelación reservada a los iniciados; una actitud anti-carnal y anti-cósmica; una postura anti-histórica porque el tiempo es una prisión; un dualismo radical entre la luz y las tinieblas. La cristología gnóstica rechazó consideró la Encarnación como un hecho indigno de Dios, que humilla su majestad y trascendencia. Despreció la muerte y la resurrección de Jesús, que manifiestan su condición humana vulnerable. El filósofo Celso radicalizó ese planteo porque no podía imaginar la posibilidad de que Dios que naciera y muriera como hombre.⁴⁹ En cambio, la cristología patrística mantuvo que el Verbo se hizo carne y vino a compartir nuestra historia. San Gregorio de Nisa afirma que la encarnación manifiesta la amorosa condescendencia (*synkatábasis*) de Dios.⁵⁰

Pero, si todo queda por igual alejado de esa dignidad, una cosa hay, sin embargo, digna de Dios: hacer el bien al que lo necesita. Por tanto, si reconocemos que donde estaba la enfermedad allí acudió la potencia que cura, ¿qué hay en nuestra fe que sea ajeno al concepto digno de Dios?⁵¹

En nuestro tiempo, el filósofo Claude Bruaire defendió, ante las pretensiones de una razón desmesurada, la libertad y el derecho de Dios para hacerse un otro de sí en el ser humano, sin dejar de ser Él. Dios es el Absoluto libre que decide absolutamente encarnarse sin perder su trascendencia.⁵²

48 Cf. S. Fernández, *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*, Salamanca, Sígueme, 2022, 75-96; cf. C. M. Galli, “Seguir descubriendo sinodalmente a Jesús. Un diálogo cristológico con Samuel Fernández”, *Teología y Vida* 64/4 (2023) 273-304.

49 Cf. S. Fernández, “El Discurso verídico de Celso contra los cristianos”, *Teología y Vida* 45 (2004) 238-257.

50 Cf. San Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, IX, 1; X, 1; XXIV, 2-3.

51 San Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, XXVII, 6.

52 Cf. C. Bruaire, *Le droite de Dieu*, Paris, Aubier – Montaigne, 1973, 68-77.

La *gnosis* tiende a racionalizar el misterio del *Deus semper maior*. Representa una razón desmesurada que no acepta límites. La teología respeta con humildad el misterio que nos desborda. La Carta a los Efesios enseña: “Ustedes podrán conocer el amor de Cristo que supera todo conocimiento (*gnosis*) para ser colmados con la plenitud de Dios” (Ef 4,19). La insondable riqueza de Cristo nos supera infinitamente.

El cristiano conoce en la fe (*pistis*) el Amor de Cristo extendido en la Cruz, cuyos brazos abiertos abarcan las dimensiones del universo. Él es “el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca”.⁵³ El Crucificado es la puerta para ingresar en el santuario del amor de Dios. *Nemo intrat recte ad Deum nisi per Crucifixum*.⁵⁴

El discurso sapiencial abre a una variedad de figuras y expresiones en los contenidos, métodos, sistematizaciones y lenguajes teológicos. La teología es una unidad plural, lo que supera la alternativa entre una unidad sin pluralidad y una pluralidad sin unidad. Ninguno es el dueño del conocimiento de Dios porque “de Dios no podemos saber aquello que es, sino aquello que no es” (ST I,3, prol.).

La misericordia: el exceso del amor herido

En 2015, en el Centenario de la Facultad de Teología de Buenos Aires, Francisco nos escribió e invitó a buscar una unión entre la teología, la espiritualidad y la pastoral a la luz de la misericordia de Dios y en la senda del Vaticano II.⁵⁵ En el contexto de nuestro Congreso Internacional de Teología: Cincuentenario del Concilio Vaticano II, escuchamos un video-mensaje suyo que no exhortó a la fecundación recíproca entre la teología y la pastoral, y nos llamó a ser profundos creyentes, profetas en las fronteras, “hijos de su pueblo”, y teólogos que piensan rezando y rezan pensando.⁵⁶

El kerigma es el contenido primero, principal y permanente del anuncio testimonial del Evangelio. Proclama Dios es Amor y nos salva por el don

53 H. Schlier, *Carta a los Efesios. Comentario*, Salamanca, Sígueme, 1991, 227; cf. 219-232.

54 S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 3, en: *Opera Omnia V*, Ad Claras Aquas, 1891, 296.

55 Cf. Francisco, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-11.

56 Cf. Francisco, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.

de su Hijo y la efusión de su Espíritu. La concentración cristológica y el desbordamiento trinitario modulan una teología de Jesucristo, Centro centrado en el Padre y centrador por el Espíritu. Ese centro se puede resumir en dos textos. Uno es de san Juan: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8.16). El otro de san Pablo: *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13).

Dios es “rico en misericordia” (*Dives in misericordia*); “Dios es Amor” (*Deus caritas est*). El kerigma acerca de la misericordia divina une a los tres últimos pontificados con una lógica capaz de contener otras polaridades. Dios es Amor misericordioso, como muestran santa Teresita del Niño Jesús y santa Teresa de Calcuta. Dios es Amor en exceso porque la misericordia va más allá. El primado del Amor gratuito de Dios se expresa en la primacía sinodal del Pueblo de Dios: “el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor-Misericordia en el nivel de la Iglesia”.⁵⁷

32

Siempre dije que la misericordia es el principio hermenéutico del ministerio de Francisco que prolonga la revolución de la ternura de Dios. El Papa argentino repite que el estilo de Dios es cercanía, compasión y ternura.⁵⁸ Cuando se le pregunta “¿Cuál sería la palabra clave de su pontificado? Responde: cercanía. Cuando se le repregunta: ¿No misericordia? Responde ‘la cercanía lleva la misericordia’”.⁵⁹ La misericordia del Buen samaritano (Lc 10,25-37), es el corazón de la encíclica *Fratelli tutti*. El *extraño en el camino* produce el cambio de mirada de la pesadilla de un mundo oscuro al sueño de un mundo luminoso. Jesús, el forastero que se acerca, nos abre la dialéctica del cercano y el lejano y llama a pasar del fratricidio a la fraternidad. En este marco, hay que reconfigurar la teología como *intellectus amoris et misericordiae*, que es el camino a la *sapientia amoris*.

La teología ex compassione

Conocer a Dios en Cristo es vivir la experiencia pascual de Pablo, que decía: “Así podré conocerlo a él, conocer el poder de su resurrección y participar de sus sufrimientos, hasta hacerme semejante a él en la muerte, a fin de llegar, si es posible, a la resurrección de entre los

57 G. Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois*, Paris, Cerf, 2017, 138; cf. 190, 194, 202, 252, 268.

58 Cf. C. M. Galli, “Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia”, *Medellín* 170/3 (2018) 73-108.

59 F. Ambrogetti; S. Rubin, *El pastor*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2023, 176.

muertos” (Flp 3,11). La fe - la fe que siempre piensa - mira, escucha y toca a Jesús porque “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14) y “la Vida se hizo visible” (1 Jn 1,2). Anunciamos “lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida” (1 Jn 1,1). Se puede hablar de Cristo si se está dispuesto a tocar a Cristo, actuar como Cristo y sufrir en Cristo. Conocerlo incluye participar en los padecimientos del amor crucificado y experimentar la fuerza del Resucitado. La sabiduría, como don del Espíritu, hace que el sabio no sólo aprenda, sepa y diga las cosas divinas, sino que también y, sobre todo, las sienta, experimente, padezca y goce (ST I, 6, ad 3um: *non solum discens sed et patiens divina*).

El conocimiento que incorpora el afecto implica la connaturalidad que da el amor. Santo Tomás citaba a Dionisio, quien se refería a su maestro Hieroteo para quien “las cosas divinas se conocen más por una experiencia personal de lo divino (Hb 5,8) que por ciencia teórica, puesto que disfrutaba de cierta connaturalidad con estos temas, si me es lícito hablar así, identificándose interiormente con ellos”.⁶⁰ Así aprendemos como Jesús, quien “aunque era Hijo de Dios aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer (Hb 5,8)”. El amor a Jesús lleva a padecer con Dios y con el hombre, en especial con el sufriente. Tomás de Aquino traduce la cita de Dionisio con la frase *ex compassione*. Cuando comenta *Los nombres divinos* dice que es un conocer que se da

por cierta compasión con lo divino (*ex compassione ad divina*) porque amando lo divino se está unido a lo divino, si es que la unión afectiva debe ser llamada compasión o padecer simultáneamente (*compassio dicit debet, idest simul passio*).⁶¹

“El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). El primer error cristológico no consistió en rechazar la divinidad de Jesús, sino en cuestionar su realidad humana. Por eso, “todo el que confiesa a Jesucristo manifestado en la carne procede de Dios” (1 Jn 4,2). La humanidad de Jesús es una cuestión fundamental.⁶² Su realidad humana –su carne– es eje del plan de la salvación. Una concepción desencarnada del Salvador lleva a un cristianismo incapaz de tocar la carne herida de Jesús en los más

60 Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios”, II, 9, en: *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, 288.

61 Santo Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* II, IV, Turín, Marietti, 1950, 59.

62 Cf. G. Uríbarri, *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*, Salamanca, Sígueme, 2021, 21-108.

débiles. Para san Ignacio de Antioquía la fe en la encarnación tenía consecuencias para el compromiso con los demás. Al referirse a los que despreciaban la carne de Dios señala que no se interesaban por los pobres: “No les interesa el amor, ni las viudas, ni el huérfano, ni el atribulado, ni el encadenado, ni el liberado, ni el hambriento, ni el sediento. Se apartan de la Eucaristía y de la oración”.⁶³

El conocimiento discipular es “en último término, cuestión de afinidad y connaturalidad”.⁶⁴ Un conocimiento movido por la misericordia nos une a “Cristo crucificado... fuerza y sabiduría de Dios” (1 Co 1,23-24). La ciencia de la cruz es la ciencia del amor porque “aunque tuviera el don de profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia, aunque tuviera toda la fe, una fe capaz de trasladar montañas, si no tengo amor, no soy nada... lo más grande es el amor” (1 Co 13,2.13).

Nuestros pueblos latinoamericanos, espiritual y afectivamente marianos, sienten que “cada vez que miramos a María volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y el cariño” (EG 288). En el corazón de la Madre se sienten “las entrañas de misericordia de nuestro Dios” (Lc 2,78). Para que la misericordia sea el eje de una teología que asume la espiritualidad y orienta la evangelización recurrimos a la Madre de Dios, *reina y madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra*.⁶⁵

5. La conversión al nosotros en una comunidad teológica coral

Una teología en clave sinodal sitúa el yo del teólogo en el nosotros de la comunidad teológica.

El nuevo “nosotros” de la comunidad teológica

Durante siglos la teología se cultivó en familias religiosas masculinas formadas en distintas tradiciones espirituales: agustiniana y benedictina, tomista y franciscana, jesuita y carmelita. Pocos presbíteros diocesanos contribuyeron a forjar la teología. En la segunda mitad del siglo XX se integraron religiosas, laicos y, sobre todo, laicas. Las novedades abren diversos estilos, que se acentúan en las nuevas generaciones. ¿Sabemos recoger sus modos de sentir, pensar, decir y hacer teología?

63 San Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirniotas*, VI, 2; cf. Fernández, *El descubrimiento de Jesús*, 36.

64 J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1993, 76 y 83.

65 Cf. C. M. Galli, *La mariología del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2018, 97-111.

La forma de estudiar, pensar y escribir es marcadamente individual, casi monástica. Muchos intelectuales trabajamos miles y miles de horas en la soledad y el silencio. Atravesamos la dura experiencia de trabajar solos y solo bajo la mirada del Dios que “está en lo secreto” (Mt 6,6).

Siempre hubo personas con el carisma de formar grupos para compartir la fe y desarrollar la teología institucionalmente. Pero a muchos les cuesta ser parte de sujetos colectivos, sobre todo a quienes están dominados por el narcisismo y la sed de figuración. Tienen la tentación de decir una palabra original que se note, como si fuera el canto de un solista; tienen dificultades para ser miembros de un coro, ser uno entre otros en un “nosotros”. Por otra parte, hay experiencias positivas de equipos de trabajo en la investigación en diálogo y en la enseñanza compartida, los cuales generan publicaciones colectivas. Una de las tareas más difíciles es elaborar documentos colectivos que representen a un conjunto enriquecido por muchos y en el cual desaparecen las señales individuales.

En La Teología hoy la CTI habla de la comunidad de los teólogos por primera vez en la historia.

Como sucede con todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos es al mismo tiempo personal, y también comunitario y colegiado. Esto significa que se ejerce en y para toda la Iglesia, y se vive en solidaridad con los que han recibido la misma vocación. Los teólogos son justamente conscientes y orgullosos de los profundos vínculos de solidaridad que los une entre ellos al servicio del Cuerpo de Cristo y del mundo. De muchas formas, como colegas en las facultades y escuelas de teología, como miembros de las sociedades y asociaciones teológicas, como colaboradores en la investigación, como escritores y maestros, se sostienen, animan e inspiran unos a otros; al mismo tiempo sirven como guías y modelos para aquellos estudiantes, especialmente los graduados, que aspiran a ser teólogos. Por otra parte, como es justo, los vínculos de solidaridad se extienden en el espacio y en el tiempo, uniendo a los teólogos de todas partes del mundo, en diferentes países y culturas, y a través del tiempo en diferentes eras y contextos...⁶⁶

66 Comisión Teológica Internacional, *La Teología hoy*, 45.

Desde el siglo XIII hay facultades de teología; en el Concilio se destacaron teólogos; luego se formaron comisiones institucionales y sociedades nacionales; hoy hablamos de comunidad teológica.

¿Un kairós para una labor teológica más sinodal?

Hacer teología de un modo más sinodal es un camino que recorreremos juntos. Hay grupos en universidades cristianas, familias religiosas, iglesias locales y organismos eclesiales. Aquí nombro el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Consejo Pastoral Latinoamericano – CELAM, y el Equipo Teológico de la Confederación Latinoamericana de Religiosos – CLAR. La Secretaría del Sínodo de los Obispos tiene una comisión de teólogos que colaboramos en distintas etapas.

En el postconcilio se formaron asociaciones teológicas. La *Associazione Teologica Italiana* (ATI), fundada en 1967, tiene el lema *Fare teologia insieme* e hizo grandes contribuciones a la sinodalidad.⁶⁷ En 1970 nació la Sociedad Argentina de Teología (SAT). En esta institución fui tres veces presidente (1998-2007), luego de dos períodos de vicepresidencia (1992-1996). En medio siglo se construyó un ámbito teológico familiar con teólogos y teólogas de toda la Argentina.

Las instituciones teológicas universitarias - facultades, institutos o departamentos – son un ámbito privilegiado para una teología sinodal si fomentan el trabajo interdisciplinario dentro de la teología y con otras ciencias. No basta el trabajo en una sede común para hacer teología en comunión.

Históricamente, una *escuela de teología* indica la marca de una tradición teológica o de una situación histórica particular. La escuela de Salamanca al comienzo de la modernidad,⁶⁸ la escuela católica de Tubinga y la escuela romana en el siglo XIX, la escuela de *Le Saulchoir* en la primera mitad del siglo XX, se gestaron y consolidaron durante mucho tiempo. M.-D. Chenu, en el escrito que resume el proyecto intelectual de este centro dominicano, dijo que tuvo la voluntad de formar una escuela que buscara un equilibrio entre los componentes históricos y

67 Cf. S. Segolini Ruta, *Tradurre il Concilio in Italiano. L'Associazione Teologica Italiana soggetto di recezione del Vaticano II*, Milano, Glossa, 2013; A. Dal Pozzolo; S. Segolini, "Bibliografia internazionale sulla sinodalità (2005-2019)", en: Battocchio; Tonello, *Sinodalità*, 377-395; S. Segolini Ruta, "Nota sulla bibliografia in lingua italiana successiva al 2005", en: Battocchio; Tonello, *Sinodalità*, 397-403.

68 Cf. M. A. Pena González, *La escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2008.

sistemáticos de la teología. Para alcanzar esa meta se formó un grupo académico con el carisma dominicano. No obstante, ante sus fuertes diversidades,⁶⁹ no bastó hacer una distribución orgánica de tareas en un equipo, sino que fue necesario impulsar y asegurar, en todos y en cada uno, “la unidad de espíritu”.⁷⁰

En nuestras facultades resulta apresurado hablar de una escuela. De mi Facultad en Buenos Aires puedo decir que en el postconcilio se consolidaron valores comunes y tradiciones académicas que ayudan a delinear un cierto *estilo teológico integrador*, porque queremos integrar el rigor científico, la perspectiva espiritual y la pastoralidad o dimensión pastoral. Cada institución puede interrogarse sobre los rasgos que configuran su forma de hacer teología. Crecer en la autoconciencia histórica nos ayuda a perfilar mejor cada identidad, que debe ser el fruto de un discernimiento común.

El modelo de la Comisión Teológica Internacional

Ahora deseo fijar la mirada, de forma resumida, en la experiencia de Comisión Teológica Internacional. Tengo la gracia de participar en ella en los quinquenios 2014-2019 y 2020-2025. En 2019 cumplió medio siglo porque fue fundada en 1967 por Pablo VI a propuesta de la primera asamblea del Sínodo de los Obispos con el fin de continuar la colaboración vivida en el Vaticano II. En cincuenta años produjo treinta (30) documentos que surgieron de la elaboración colectiva. En el texto *Magisterio y Teología* de 1975 la CTI ya decía: “Es común –aunque de forma diversa– la manera a la vez colegial y personal con la cual es ejercitada la función del Magisterio y de los teólogos”.⁷¹

En sus inicios la CTI aprovechó la experiencia conciliar y el método de trabajo que le transmitió su primer secretario, el profesor belga Gerard Philips, secretario de la comisión teológica del Concilio. Él enseñó a delimitar los temas, trabajar por subcomisiones, emplear métodos con rigor, debatir con argumentos, mediar posiciones y elaborar textos que, por el intercambio entre cada subcomisión y el plenario, ganen

69 Cf. H. Donneaud, “Le Saulchoir: une école, des théologies?”, *Gregorianum* 83 (2002) 433-449.

70 M.-D. Chenu, “Une école de théologie: le Saulchoir”, en: G. Alberigo, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, 122.

71 Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014*, Madrid, BAC, 2017, 57.

consenso y mejoren en su contenido y estilo.⁷² La producción de la Comisión, integrada por distintos miembros según quinquenios, fue constante, si bien atravesó circunstancias difíciles. En el quinquenio 2014-19 logramos investigar, completar y editar los tres temas fijados.

Un trabajo colegial implica un profundo *sensus Ecclesiae* para forjar “un órgano para la formación del consenso”.⁷³ No ha sido fácil mantener la continuidad de un colectivo formado por profesionales con personalidades fuertes y posiciones firmes. Primó la colaboración amigable para buscar la enseñanza de la revelación, los horizontes hermenéuticos, las mediaciones lingüísticas, las perspectivas integradoras. Cada documento ofrece una *síntesis abierta* del tema, aunque algunos tienen un nivel superior de reflexión y otros apenas logran organizar la temática. Muchos colaboraron a instalar temas debatidos y a dar orientaciones a muchos profesores en el mundo. La variedad, la seriedad y el valor de los documentos puede constituir la base de una formación teológica de posgrado.

38

Este trabajo sinodal y colegial exige un despojo del narcisismo intelectual y una pasión por el bien común. Después de haber escrito muchos textos colectivos en distintos niveles de la vida de la Iglesia, mi modesto testimonio es que los redactores deben tener un corazón sinodal, un *ethos* integrador, una *forma mentis* que privilegie síntesis que integren constantes, diferencias y contrastes.⁷⁴

La conversión permanente al “nosotros” teológico

En el debate sobre la sinodalidad en la CTI, un colega nos planteó a la subcomisión redactora la pregunta: *¿De qué manera esto nos afecta a los teólogos?* Con Piero Coda escribimos el párrafo 75:

En la vocación sinodal de la Iglesia, el carisma de la teología está llamado a prestar un servicio específico mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética

72 Cf. G. Philips, “Méthodes théologiques de Vatican II”, en: G. Philips; P. Duprey; et alii, *Théologie. Le service théologique dans l’Église*, Paris, Cerf, 1974, 11-35.

73 E. Avallone, *La Commissione Teologica Internazionale. Storia e prospettive*, Venezia, Marcianum Press, 2016, 71.

74 Cf. C. M. Galli, “Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador”, *Teología* 129 (2019) 9-65.

de la fe, el discernimiento evangélico de signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del anuncio del Evangelio. Junto con la experiencia de fe y la contemplación de la verdad del Pueblo fiel y con la predicación de los Pastores, la teología contribuye a la penetración cada vez más profunda del Evangelio. Además, como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial. La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes (S 75).

Hacer teología sinodalmente implica compartir el *modus vivendi et operandi* eclesial, que incluye capacidades espirituales e intelectuales para la escucha recíproca, el diálogo sincero, el discernimiento común, la integración de aspectos siguiendo al Espíritu y sintiendo con el Pueblo de Dios.

El *pequeño nosotros* de la comunidad teológica se sitúa y sirve al *gran nosotros* del Pueblo de Dios sinodal y evangelizador. La variedad de sujetos e instituciones puede participar formando un sujeto teológico comunitario y plural que sepa escuchar, conversar, discernir e integrar según las claves del *nosotros* sinodal y la teología poliédrica. En el curso de posgrado sobre Método Teológico enseñó que pensamos cultural y filosóficamente en el seno del *nosotros* de una sabiduría y una tradición, con sus símbolos, narraciones y textos, y hacemos teología desde el *nosotros* del Pueblo de Dios que camina guiado por el Espíritu, se convierte a la Palabra de Dios, se nutre de la Tradición viva, profesa, piensa y comunica el misterio con el lenguaje de la fe común. No pensamos a partir del *ego cogito* autosuficiente que desconoce lo que otros aportan y pretende rupturas instauradoras.

Estas suceden, sobre todo, por la irrupción creativa del Espíritu de Vida. Hay que partir de lo ya pensado y, si se puede pensar más allá, ir más allá de lo pensado, caminar hacia otras fronteras, abrir horizontes de sabiduría y esperanza. *Una y otra vez hay que pasar del nosotros al yo y del yo al nosotros*. “La verdad es *lógos* que crea *diá-logos* y, por eso comunicación y comunión” (CIV 4).

La figura coral de la teología

En la Iglesia, la sinodalidad y la teología se usan las metáforas de la música, la orquesta y el coro. Francisco reconoce el protagonismo del Espíritu que, como director de la orquesta o del coro, articula las particulares en el conjunto y armoniza voces e instrumentos para la belleza armónica.

En la dinámica de un sínodo, las diferencias se expresan y se pulen hasta alcanzar una armonía que no necesita cancelar los bemoles de las diferencias. Esto es lo que sucede en la música: con las siete notas musicales con sus altos y bajos se crea una sinfonía mayor, capaz de articular las particularidades de cada una. Ahí reside su belleza: la armonía que resulta puede ser compleja, rica e inesperada. En la Iglesia, es el Espíritu Santo quien provoca esa armonía.⁷⁵

40

En la patrística griega σύνοδος designó el camino común, la asamblea convocada, la comunidad eclesial. San Juan Crisóstomo plasmó la bella fórmula: Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν ὄνομα.⁷⁶ Comentando el salmo 149 contempló la Iglesia como la “compañía” de los que caminan juntos, el “coro” que entona armónicamente una sinfonía de alabanza, el “sistema” en el cual las partes forman un todo coordinado. La metáfora del coro simboliza que Iglesia es Sínodo y el Sínodo es Iglesia. La sinodalidad designa a la Iglesia que camina en la peregrinación y canta en la asamblea. En el siglo XIX Johann Adam Möhler, padre de la eclesiología moderna, procuró armonizar lo particular y lo universal. Explicando las oposiciones polares (*Gegensätze*) que enriquecen la pluralidad en la unidad, puso la imagen del coro con la variedad de sus voces y el arte del director que logra crear la armonía. “Sin la variedad y la diferencia, resulta una monotonía que fatiga; sin la armonía, es una disonancia que choca”.⁷⁷ La Iglesia está llamada a ser como un concierto sinfónico y coral.

Karl Rahner afirmó que “constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general”.⁷⁸ Luego Hans Urs von Balthasar hizo resonar la música de que la verdad

⁷⁵ Francisco, *Soñemos juntos*, 85.

⁷⁶ Cf. San Juan Crisóstomo, *Exp. in Psalm*, 149, 1; PG 55, 493.

⁷⁷ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825), J. R. Geiselmann (Hg.), Darmstadt, 1957, § 46; cf. §§ 31, 35, 65.

⁷⁸ K. Rahner, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, Freiburg in Brisgau, Herder, 1965, 13; cf. 20-23.

es sinfónica con sus consonancias y disonancias.⁷⁹ En su revelación Dios ejecuta una sinfonía con la armonía de la composición y de la orquesta que la interpreta. La música acumula y resuelve tensiones mostrando una pluralidad que se reintegra en una unidad superior. Cada nota y cada instrumento es un fragmento de un todo. Una teología sinodal ensaya conciertos teológicos.

Pierangelo Sequeri muestra que el genio cristiano produjo una revolución en la historia de la música cuando creó la superposición y la simultaneidad de líneas melódicas, y desarrolló el contrapunto y la polifonía. Entonces apareció el contrario en la composición musical y una idea de armonía como “acuerdo de partes”. Francisco tiene esta concepción acerca del Espíritu en la vida sinodal.

En esta luz deviene más nítida la metáfora de la polifonía: la unidad armónica a la cual tiende el concierto de las diferentes voces distribuidas por el Espíritu Santo tiene en Dios mismo la fuente primera y su cumplimiento. Él es el compositor y el director al mismo tiempo, quien conduce la orquesta eclesial a la ejecución de su gran obra salvífica en el teatro del mundo y de la historia.⁸⁰

¿Conclusiones o la magnanimidad de la humildad?

1. Hacer teología sinodal requiere dejarse guiar por el Espíritu para que podamos enriquecer la comunidad teológica con nuestras diferencias. El discurso coral acerca de Dios y de su proyecto salvífico se funda en la Palabra que nos dice en la carne de Jesús y se recibe en el cuerpo sinodal. En la Iglesia peregrina y sinodal los itinerantes ensayamos la *theologia viatorum* caminando juntos.
2. Dios supera lo más grande y se entaña en lo más pequeño en una “divina síntesis de contrarios”.⁸¹ Una sentencia jesuítica afirma: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. El *Deus semper maior* se hizo en Jesús el *Deus semper minor*. Cristo muestra que es divino no estar abarcado en lo más grande y estar,

79 Cf. H. U. von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, Madrid, Encuentro, 1979, 6-9.

80 L. Baldisseri; P. Sequeri, *L'armonia*, Milano, San Paolo, 2018, 77.

81 G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola I*, Namur, Lethielleux, 1956, 175; “Dialogue théologique avec Hegel”, en: H. G. Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, 1974 231-248.

sin embargo, contenido en lo más pequeño. Para Joseph Ratzinger el amor del más Grande se expresa en el más pequeño porque “en un mundo... que es... amor, lo *minimum* es *maximum*”.⁸² El amor hace pequeño lo grande y grande lo pequeño.

3. Jorge Bergoglio reflexionó sobre el *magis* de la caridad, el *plus* de amor.⁸³ En un estudio de 1981 titulado “Conducir en lo grande y en lo pequeño” explica que aquella expresión indica un modo de sentir del corazón de Dios y guiar la comunidad que valora los pequeños gestos de amor inspirados en los grandes horizontes de Reino según el *magis* de san Ignacio, fundador de la *mínima* Compañía de Jesús.⁸⁴ Los peregrinos creemos y pensamos al Máximo que se hizo el Mínimo en Cristo.
4. Estamos contentos de ser miembros de la comunidad teológica latinoamericana y de caminar juntos en el servicio de la teología. Ella nace en el silencio y la escucha de la Palabra, y culmina en la alabanza y la contemplación de la Trinidad. El Espíritu es la fuente del don de la teología sinodal que hacemos para escuchar a Dios, conversar con Dios y hablar de Dios en el Pueblo de Dios.

BIBLIOGRAFÍA:

- Ambrogetti, F.; S. Rubin, *El pastor*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2023.
- Aranguren, L.; F. Palazzi (eds.), *Desafíos de una teología inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, Miami, Convivium, 2017.
- Asti, F. *Per una teología del Popolo di Dio. Principio unitario, forme, paradigme e prospettive*, Vaticano, LEV, 2022.
- Avallone, E., *La Commissione Teologica Internazionale. Storia e prospettive*, Venezia, Marcianum Press, 2016.
- Azcuy, V. R.; J. Caamaño; C. M. Galli; M. González, *Escritos teológico - pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981); 2: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape - Facultad de Teología, 2006-2007.

82 J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 131.

83 Cf. Bergoglio, *Reflexiones espirituales sobre la vida apostólica*, Bilbao, Mensajero, 2013, 55-62.

84 Cf. J. M. Bergoglio, “Conducir en lo grande y en lo pequeño”, *Boletín de Espiritualidad* 73 (1981) 17-27.

- Azcuy, V. R. (ed.), *Lucio Gera. La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- Baldisseri, L.; P. Sequeri, *L'armonia*, Milano, San Paolo, 2018.
- Bergoglio, J. M., "Conducir en lo grande y en lo pequeño", *Boletín de Espiritualidad* 73 (1981) 17-27.
- Bergoglio, J. M., *Reflexiones espirituales sobre la vida apostólica*, Bilbao, Mensajero, 2013.
- Bingemer, M. C., *Teología latinoamericana. Raíces e ramos*, Petrópolis, Vozes, 2016.
- Borghesi, M. *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017.
- Borghesi, M., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Milano, Jaca Book, 2017.
- Bruaire, C., *Le droite de Dieu*, Paris, Aubier – Mouton, 1973.
- CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996.
- Chenu, M.-D., "Une école de théologie: le Saulchoir", en G. Alberigo, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985.
- Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014*, Madrid, BAC, 2017.
- Comisión Teológica Internacional, *La Teología hoy*, Buenos Aires, Agape, 2012.
- Congar, Y.-M., "De la communion des églises a une ecclésiologie de l'Église universelle", en Y. Congar; B. Dupuy, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, 227-260.
- Congar, Y.-M., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca. Sígueme, 2014, 1950.
- Congreso continental de Unisinos – Brasil, *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Bogotá, Paulinas, 2013.
- D'Acunto, G., *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*, Vaticano, Urbaniana University Press, 2014.
- Dal Pozzolo, A.; S. Segolini, "Bibliografia internazionale sulla sinodalità (2005-2019)", en R. Battocchio; L. Tonello, *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, EMP, 2020, 377-395.
- De Lubac, H., *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, Seuil, 1955.
- De Lubac, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1967.
- Donneaud, H., "Le Saulchoir: une école, des théologies?", *Gregorianum* 83 (2002) 433-449.
- Fares, D., *L'opposizione polare*, Milano, La Civiltà Cattolica, 2014.
- Fernández, S., "El Discurso verídico de Celso contra los cristianos", *Teología y Vida* 45 (2004) 238-257.
- Fernández, S., *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*, Salamanca, Sígueme, 2022.

- Fessard, G., “Dialogue théologique avec Hegel”, en H. G. Gadamer (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, 1974 231-248.
- Fessard, G., *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola I*, Namur, Lethielleux, 1956.
- Francisco, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L’Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.
- Francisco, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-11.
- Francisco, *From Cuba to Philadelphia. A misión of love*, Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2015.
- Francisco, *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor*, Buenos Aires, Penguin, 2020.
- Galli, C. M., “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas”, *SEDOI* 125 (1994) 3-137.
- Galli, C. M., “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203.
- Galli, C. M., “Historia, filosofía y religión”, en J. M. Cantó; P. Figueroa, *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 79-144.
- Galli, C. m., “La reforma de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador”, en: A. Spadaro; C. M. Galli; (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2016, 51-77.
- Galli, C. M., “Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia”, *Medellín* 170/3 (2018) 73-108.
- Galli, C. M., “Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador”, *Teología* 129 (2019) 9-65.
- Galli, C. M., “Verso una Chiesa universale dalle periferie del Sud”, en S. Noceti, R. Repole (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 9. Il Vaticano II e i suoi documenti*, Bologna, Dehoniane, 2022, 229-243.
- Galli, C. M., “Seguir descubriendo sinodalmente a Jesús. Un diálogo cristológico con Samuel Fernández”, *Teología y Vida* 64/4 (2023) 273-304.
- Galli, C. M., “Encarnación y gratuidad ante neognosticismos y neopelagianismos”, en Dicastero delle Cause dei Santi (a cura del), Roma, San Paolo, 2023.
- Galli, C. M., *El Espíritu Santo y nosotros*, Bogotá – Buenos Aires, CELAM – Agape, 2024.
- Galli, C. M., *La mariología del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2018.
- Grech, M., “La Chiesa sinodale nella *universitas fidelium*: alle sorgenti della sinodalità e fraternità universale”, en F. Asti; E. Cibelli, *Fraternità universale e Chiesa sinodale*, Firenze, Nerbini, 2024, 11-19.
- Guardini, R., *Von Sinn der Kirche*, Mainz, Grünewald, 1933 (3a).

- Guardini, R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des LebendigKonkreten* (1925), Nachwort von H. Gerl, Mainz, Grünewald, 1985.
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Kasper, W., *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y del amor*, Maliaño, Sal Terrae, 2015.
- Lafont, G., *Histoire théologique de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1994.
- Lafont, G., *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008.
- Lafont, G., *Petit essai sur le temps du pape Francois*, Paris, Cerf, 2017.
- Legrand, H., "Per una Chiesa sinodale e fraterna", en H. Legrand; M. Camdessus, *Una Chiesa trasformata dal Popolo*, Milano, Paoline, 2021, 89-113.
- Loneragan, B., *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- Luciani, R., "El corazón de la recepción actual de la eclesiología del Pueblo de Dios", *Medellín* 185 (2022) 565-596.
- Möhler, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunders* (1825).
- O'Malley, J., *Historia, Iglesia y teología*, Santander, Sal Terrae, 2018.
- Pena González, M. A., *La escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2008.
- Philips, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, Barcelona, Herder, 1968.
- Philips, G., "Méthodes théologiques de Vatican II", en G. Philips; P. Duprey; et allí, *Théologie. Le service théologique dans l'Église*, Paris, Cerf, 1974, 11-35.
- Rahner, K., *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, Freiburg i.Br., Herder, 1965.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- Riccardi, A., *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016.
- Ruhstorfer, K., "Synodale Vernunft wagen", *Herder-Korrespondenz* 11 (2019) 47-50.
- Saranyana, J., *Teología en América Latina I-III*, Madrid, Iberoamericana, 2002ss.
- Saranyana, J., *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá, CELAM, 2005.
- Schickendantz, C., "Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*", *Teología* 110 (2013) 85-109.
- Schlier, H., *Carta a los Efesios. Comentario*, Salamanca, Sígueme, 1991.
- Segolini Ruta, S., *Tradurre il Concilio in italiano. L'Associazione Teologica Italiana soggetto di recezione del Vaticano II*, Milano, Glossa, 2013.

- Segolini Ruta, S., “Nota sulla bibliografia in lingua italiana successiva al 2005”, en R. Battocchio; L. Tonello, *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, EMP, 2020, 397-403.
- Sobrinho, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1993.
- Spadaro, A., “Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco”, en Jorge M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2016.
- Susin, L. (ed.), *El mar se abrió*, Santander, Sal Terrae, 2001.
- Tamayo, J.; J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, V. Divino, 2001.
- Theobald, Ch. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.
- Uríbarri, G., *El Hijo se hizo carne. Cristología fundamental*, Salamanca, Sígueme, 2021.
- Von Balthasar, H. U., *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Milano, Jaca Book, 1970.
- Von Balthasar, H. U., *Cattolico*, Milano, Jaca Book, 1978, 31.
- Von Balthasar, H. U., *Theodramatik II/2*, Einsiedeln, Johannes, 1978.
- Von Balthasar, H. U., *La verdad es sinfónica*, Madrid, Encuentro, 1979.

LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN COMO UNA TEOLOGÍA SINODAL

Agenor Brighenti¹

Abstract

Sinodalidad y teología están intrínsecamente interconectadas. Por un lado, como la fe cristiana es eclesial, es decir, es inter-relación con Dios y con los que creen y, por otro, dado que la teología se articula desde la experiencia de fe de los creyentes, necesariamente, una auténtica teología cristiana precisa ser una teología sinodal. En cuanto inteligencia de una fe eclesial, es un imperativo para la teología, constituirse en un saber estrechamente vinculado con el *sensus fidelium* y la misión de la Iglesia en el mundo. La teología latinoamericana de la liberación, desde la primera hora, se auto-concibió como una nueva manera de hacer teología y en clave sinodal: en cuanto a su *naturaleza* (una teología plural en diálogo inter-disciplinar, ecuménico e interreligioso); en cuanto a su *lugar* (la praxis de la fe de las comunidades eclesiales insertas proféticamente en la sociedad como lugar de la teología); y en cuanto a su *función* (la transformación de la sociedad, desde la opción preferencial por los pobres como un servicio de la teología a la Iglesia y a la sociedad).

Palabras clave: América Latina, Iglesia, teología, sinodalidad, praxis, opción por los pobres.

La teología para ser cristiana, necesita ser una teología sinodal, pues una teología que no se articula a partir de las prácticas de las comunidades eclesiales, insertas proféticamente en la sociedad, no sirve al Pueblo de Dios ni a la humanidad, y no contribuye a hacer presente el Reino de Dios en el mundo. Por tanto, dado que la teología es parte integrante del itinerario de una fe eclesial, no toda teología, aunque diga estar anclada en la fe, es auténtica teología. Para ser una teología eclesial, necesita ser una teología sinodal en cuanto a su “naturaleza”, el “lugar”

¹ Brasileño, presbítero de la Diócesis de Tubarão, doctor en teología por la Universidad de Lovaina, miembro del Equipo de Reflexión Teológica del Celam y del grupo de expertos del Sínodo de la Sinodalidad, coordinador de la Comisión de elaboración del Rito Amazónico y profesor en el Cebitepal del Celam. Autor de decenas de libros y más de dos centenas de artículos, publicados en el país y en el exterior.

desde donde articula su discurso y en cuanto a su “función”, tal como se caracteriza la teología latinoamericana de la liberación.

Con relación a su naturaleza, una teología en perspectiva sinodal necesita ser una teología plural, tanto en su interacción con otras teologías como en relación al pluralismo cultural y religioso, siempre presente, y aún más en el contexto de un mundo globalizado. Toda teología, cuando está anclada en su lugar natural, que es la experiencia de fe de una comunidad concreta, se ve confrontada con el reto de la pluriculturalidad y de la pluriconfesionalidad.

A su vez, para una teología sinodal en relación a su *lugar*, una auténtica teología depende, por un lado, de prácticas eclesiales en perspectiva transformadora y, por otro, de la inserción o vinculación del teólogo a una comunidad eclesial concreta. Por tanto, el lugar de la teología no es la academia, sino la comunidad congregada de los fieles, insertada proféticamente en la sociedad. Una teología en perspectiva sinodal es fruto de la necesidad vital de pensar teológicamente la experiencia viva y concreta de la comunidad eclesial, en su contexto. Primero viene la experiencia comunitaria de la fe, después viene la teología como su inteligencia, en un discurso reglamentado y normatizado.

Y con respeto a una teología sinodal en relación a su función, cómo ella se propone ser un saber al servicio de la “praxis de la fe” en perspectiva transformadora, “si no sirve para liberar al pueblo, no sirve para la Iglesia”². Precisa ser una teología comprometida, que se posicione contra toda situación que contradiga el mensaje evangélico. En este sentido, Hugo Assmann hablaba de la superación de una “teología cínica”³. A la luz de la opción por los pobres, que “se fundamenta en la fe cristológica” (Benedicto XVI), la teología tiene que ser también profecía.

Así, sinodalidad y teología están intrínsecamente implicadas y no es una cuestión circunstancial. Por un lado, la sinodalidad es el *modus vivendi et operandi* de la Iglesia; es transversal a su ser y a su quehacer; implica a la Iglesia como un todo, en su auto-comprensión, sus prácticas, las relaciones de igualdad y autoridad y su configuración histórica, que engloba también sus estructuras. Y por otro lado, como la fe cristiana

2 Boff, L.-Boff, C. *Como se faz Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 95-96.

3 Cf. Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación, Ensayo teológico desde la América dependiente*, Col. Agora. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 50 e 104ss; e, também, L. Boff, *Teologia do cativo e da libertação*. Lisboa: Multinova, 1976, p. 28.

es eclesial, es inter-relación con un Dios Trinidad que es relación, por extensión, la fe cristiana es igualmente inter-relación entre los que creen y con toda la humanidad. En consecuencia, es un imperativo para la teología en cuanto inteligencia de una fe eclesial, constituirse en un saber estrechamente vinculado al *sensus fidelium* y a la misión de la Iglesia en el mundo.

1. Teología y sinodalidad

El Papa Francisco hizo de la sinodalidad una cuestión relevante para los días actuales, sobre todo con la reforma del Sínodo de los Obispos por la Constitución *Episcopalis Communio* (2018) y con la reforma de Curia romana por la Constitución *Praedicate Evangelium* (2022). La Constitución fue aplicada en el novedoso Sínodo de la Amazonía (2019) y en la Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia en América Latina y el Caribe (2021), con influencia sobre el Sínodo sobre la Sinodalidad de la Iglesia (2021-2024). Con este Sínodo, el Papa quiso desencadenar un proceso sin término, pues la Iglesia es por naturaleza sinodal, lo que implica estar permanentemente en proceso sinodal.

Una teología vinculada al *sensus fidelium*

Sin embargo, la sinodalidad no es una novedad introducida por el Papa Francisco, mucho menos una cuestión circunstancial o de moda. La sinodalidad, eclipsada en la Iglesia en el segundo milenio, fue rescatada por el Concilio Vaticano II que, desafortunadamente, no la desarrolló teológicamente. Tanto que el término no aparece en sus documentos. En su “vuelta a las fuentes”, el Concilio quiso rescatar la práctica sinodal de la Iglesia en el primer milenio. Con la eclesiología del “Pueblo de Dios”, puso las bases de una teología de la sinodalidad, para una Iglesia pautada por el *sensus fidelium*. Pero, los padres conciliares se quedaron en el abordaje de la *colegialidad episcopal*, y también sin situarla explícita y debidamente en el seno de la sinodalidad eclesial. Y es lo que está ocurriendo en la actualidad, además de emancipar el laicado, situándolo en el seno de una Iglesia toda ella sinodal.

La sinodalidad es intrínseca igualmente a la teología, tanto en su producto final como en su método. Hay básicamente dos tipos de teología, que la teología latino-americana, desde la primera hora, buscó superar. Son teologías poco o nada sinodales:

- a. el primero, es una teología que hace de la *academia* el lugar de la teología, por lo tanto, es una *teología academicista*. El lugar de la teología no es la academia, sino la vida de las comunidades eclesiales, y para la teología de la liberación, insertas proféticamente en el mundo. Es una teología huérfana de Iglesia, hecha por teólogos/as no vinculados a los procesos pastorales. En fin, es una teología no articulada epistemológica y metodológicamente, “desde la praxis, a la luz de la fe” (G. Gutiérrez). Sin el vínculo vital con las prácticas vivas de las comunidades eclesiales, el teólogo no reúne las condiciones esenciales para hacer una auténtica teología cristiana, que precisa ser un servicio a la Iglesia en el mundo.
- b. en el otro extremo de una teología academicista, está otra teología no-sinodal – una *teología eclesiástica*, que es concesión de la jerarquía de la Iglesia a los teólogos, una teología repetidora de un magisterio divorciado del *sensus fidelium*. Es la teología del *stablissement*, centrada en un determinado período de la tradición y centrada en la ortodoxia, sin interlocución con las culturas, con las demás ciencias, Iglesias y religiones. Es una teología repetidora de la voz de una Iglesia auto-referencial, un discurso que se cree absoluto y no un discurso sobre el Absoluto y que se autoconcibe como la *sacra teología* o *sacra doctrina* y no como un producto humano, sujeto a las mismas contingencias de cualquier otro discurso.

La teología en la eclesiología pre-conciliar

En los últimos siglos del período pre-conciliar, hasta la Constitución Apostólica del Papa Pío XII - *Sedes Sapientiae*, de 1956, predominó en la Iglesia una *teología eclesiástica*, poco eclesial y sinodal. El modo de relación entre teología y magisterio se desarrolla dentro de los parámetros del modelo eclesiológico del siglo XII, cuando lo jurídico se convierte en elemento preponderante de unidad y cohesión de la Iglesia⁴. En este modelo, la teología es una función derivada y dependiente de la Iglesia jerárquica, en última instancia del magisterio del Papa.

En consecuencia, se afirma que sus conclusiones no tienen el carácter auténtico que tiene el magisterio. Está excluida cualquier posibilidad de un carácter autónomo de la teología, aunque se le atribuya un

4 Congar, Y. *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne*. Paris: Ed. Du Cerf, 1970, p. 145.

carácter científico. En *Sedes Sapientiae*, Pío XII afirma que “puesto que el depósito de la revelación ha sido sometido sólo al magisterio para su interpretación”, y puesto que el magisterio es capaz de interpretarlo “según el sentido y la mente de la Iglesia misma”, sepan los teólogos que “ejercen su oficio no en nombre propio y por derecho propio, sino en nombre del magisterio supremo y por su autoridad y, por lo tanto, bajo su supervisión y moderación”⁵.

Es de un magisterio con este perfil, que los teólogos reciben una especie de oficio canónico. Dice el Papa Pío XII: “a los teólogos se les da el poder de enseñar, no para comunicar a sus alumnos sus propias opiniones arbitrarias, sino para transmitirles las doctrinas ‘segurísimas’ de la Iglesia”⁶. En consecuencia, el “Sagrado Magisterio” es para la teología la “norma cercana y universal de la verdad”⁷, no sólo en las definiciones *ex cathedra*, sino también en las “constituciones y decretos de la Santa Sed, en las encíclicas de los Romanos Pontífices y en las constituciones y decretos recientes”⁸.

Como se puede constatar, con estos parámetros, no hay lugar para el carisma, solo para la institución. Una tal teología deja de reunir las condiciones mínimas para una reflexión científica, dado que su función es repetir un magisterio, poco vinculado al *sensus fidelium*. En realidad, en el trasfondo está una desconfianza, no solo en el Pueblo de Dios, sino en las ciencias modernas, sobre todo en los nuevos métodos de investigación, sospechados de subjetivismo, en oposición a la dita “tradición escolástica”, considerada objetiva, como atestigua el Papa Pío XI: “la característica del tomismo es que todo es objetivo... son construcciones del espíritu, que corresponden a la realidad de las cosas”⁹. En estos parámetros, ya no se trata de teología, sino de filosofía, y de una filosofía discutible.

La teología en la eclesiología conciliar

La teología en el seno de la eclesiología conciliar, adquiere un sentido diferente. El ministerio del teólogo, don del Espíritu, es una función que

⁵ AAS 48 (1956) 362.

⁶ *Ibid.*

⁷ AAS 42 (1950) 567.

⁸ *Ibid.*, p. 567.

⁹ DS 2876.

se inserta en la comunidad eclesial como un todo y como un servicio al bien de toda la Iglesia y la humanidad. El Concilio Vaticano II significó un punto de inflexión en la eclesiología medieval imperante. Al concebir a la Iglesia como Pueblo de Dios, en su seno, la jerarquía pasa a tener un carácter más de unidad y servicio, que de poder.

En este horizonte, congruente con la eclesiología conciliar, está un discurso de Juan Pablo II proferido a científicos y universitarios en la Catedral de Colonia, el 15 de noviembre de 1980¹⁰. El discurso comienza refiriéndose a Alberto Magno, para quien la ciencia es absolutamente libre y sólo tiene como norma la verdad. Es más, para el Papa, la teología como ciencia está incluida, sin restricciones, en el ámbito de las ciencias en general, con la misma libertad y los mismos límites que todas las ciencias. Subrayó que la filosofía y la teología “son esfuerzos limitados”, que sólo pueden exponer la verdad “en una estructura orgánica que permanece abierta”. Y junto a la libertad, el Papa reconoció también “la provisionalidad de los resultados y la imposibilidad de dar respuestas acabadas”. En consecuencia, la ciencia, incluida la teología, “necesita permanecer abierta y debe ser plural”. Por eso, subrayó, “la Iglesia desea una investigación teológica autónoma, con una función distinta del magisterio, aunque ambas estén al servicio común de la verdad de la fe y del Pueblo de Dios”. Según el Papa, los conflictos y las tensiones entre teología y magisterio, tal como ocurren entre Iglesia y ciencia, pueden surgir del capricho, lo que es siempre perjudicial. Sin embargo, hay una tensión saludable e inevitable que deriva de las limitaciones de la razón y de los propios métodos disponibles. Y concluye: “la teología no es una función delegada del magisterio, sino una ciencia libre en la aplicación de sus métodos y análisis, aunque siempre debe presuponer la fe vivida por la comunidad de los fieles”. En consecuencia, “el teólogo enseña en nombre y por mandato de la comunidad eclesial de fe”. Esto es una teología sinodal.

Tomando distancia de estos planteamientos, diez años más tarde, la Instrucción *Donum Veritatis*¹¹ (1990) de la Congregación de la Doctrina de la Fe, retomando aspectos de la postura pre-conciliar, dirá: “la misión canónica dada por el Pastor al teólogo no marca el inicio de su carisma,

10 Sigo que cerca, aquí, los registros de Ricardo Franco. *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*. In: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25, aquí, p. 19-20.

11 *Congregação para a Doutrina da Fé. Donum Veritatis. Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, 24-05-1990, AAS 82 (1990) 1552-1553.

sino sólo su reconocimiento oficial, ya que los carismas son dados por el Espíritu Santo”. Pero, pondera, “la fidelidad al testimonio de la fe y al magisterio no aleja al teólogo de su trabajo, ni le priva de su inalienable autonomía” (n. 23). Afirmar que la naturaleza de la teología está definida por “el objeto dado por la revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia, bajo la autoridad del magisterio y acogida por la fe”¹². La fe es entendida aquí no como un correlato de la revelación, sino como una aceptación de la revelación que llega tras un proceso de interpretación, autenticado por el magisterio. Es como si el magisterio y la revelación formaran un solo bloque y fueran un proceso anterior o previo a la fe de la Iglesia. Sin embargo, el magisterio, que interpreta y transmite la fe, nunca puede sustituir la experiencia del misterio, de la cercanía de Dios. La fe no es un mero asentimiento intelectual a determinadas fórmulas dogmáticas, formuladas por un magisterio desvinculado del *sensus fidelium*.

Por una parte, no podemos ignorar que el magisterio también tiene sus límites y obligaciones; su misión no está exenta de riesgos, aunque su fragilidad no le quita la autoridad, siempre que esté abierto a reconocer sus límites. Por otra parte, los resultados de la teología son siempre provisionales, porque son siempre formulaciones aproximativas de la fe cristiana, consecuencia de los límites de los instrumentos de investigación. De ahí la irrazonable exigencia del Papa Juan Pablo II en un discurso a los teólogos en Salamanca, diferente de lo que había dicho en Colonia cuatro años antes, de que los teólogos “sirvan a la humanidad en su sed de verdades totales, últimas y definitivas”¹³.

2. La teología latinoamericana de la liberación como una teología sinodal

Como dijimos al principio, para una teología en clave sinodal, la sinodalidad precisa constituir la naturaleza de la teología, determinando, en la secuencia, también su lugar y su función. Y es precisamente esto que la teología latino-americana innova en relación a otras teologías.

¹² Antoncich, R. *El servicio intelectual a la verdad. Reflexiones en torno a la instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo*. In: Medellín 65 (1991) 113-129, aquí, p. 123.

¹³ Franco, R. *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*. In *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25, aquí, p. 12.

Una teología sinodal por cambiar la naturaleza de la teología

Para una auténtica teología cristiana, la sinodalidad precisa estar presente en la naturaleza misma de la teología. Europa, en el pasado, se auto-concibió como la única civilización, poseedora de la única filosofía, del único modo de hacer ciencia, de la única forma de democracia. Y, en su seno, la Iglesia católica, tributaria del eurocentrismo, históricamente, también se auto-concibió como la propietaria de la única religión verdadera y de la única teología posible¹⁴. Durante mucho tiempo, especialmente durante el largo periodo de la cristiandad, el término “teología» en los círculos católicos fue considerado propiedad exclusiva del cristianismo, más precisamente del catolicismo¹⁵. Hablar de teología, era referirse al discurso reglamentado y normatizado de la fe, en el seno de la Iglesia católica. Más tarde, a partir del siglo XVI, se reconoció que también había teología en el seno de las Iglesias de la Reforma, o más bien una anti-teología, heterodoxa, herética¹⁶. En resumen, por “teología” se entendió la reflexión sistemática de la fe, elaborada por el catolicismo europeo¹⁷, restringida no sólo al eclesiocentrismo tributario de una postura monorreligiosa, resquicio de la teocracia medieval, sino también monopolizada por el eurocentrismo, fruto de un cristianismo monocultural.

En la historia del cristianismo, con excepción del período patrístico, en el que reinaba un cierto pluralismo teológico¹⁸, la teología latinoamericana de la liberación es la primera teología que se ha desarrollado fuera del centro hegemónico de una única teología cristiana, que se pretendía universal. Desde sus inicios, la teología latinoamericana se auto-concibió como “una nueva forma de hacer teología”, no una teología temática, del genitivo, sino una teología global, en la medida en que aborda la globalidad del mensaje revelado, desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres¹⁹. En su obra pionera,

14 Dupuis, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 18; Chenu, Bruno. *Théologies chrétiennes des tiers mondes: latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris: Le Centurion, 1987, p. 13.

15 Dupuis, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 18.

16 *Instituciones como la Inquisición, que la Iglesia no dudó en utilizar, son un símbolo de esta demarcación.*

17 Dupuis, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 18.

18 En la época patrística, además de las particularidades entre Oriente y Occidente, coexistieron al menos dos grandes sistemas teológicos: uno en torno a Ireneo de Lyon y otro en torno a Agustín de Hipona.

19 Boff, L. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986, p. 27.

Gustavo Gutiérrez caracteriza la nueva teología como un “momento segundo” - “la reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe” (G. Gutiérrez)²⁰, precedido de un “momento primero” - la experiencia de fe de comunidades eclesiales, insertas en la sociedad, en perspectiva liberadora. En otras palabras, a la luz de la opción por los pobres, la naturaleza de la teología está en constituirse en la inteligencia de la fe, de manera deliberada e intencional, *en, desde y para* el contexto de esta misma experiencia de fe²¹.

Por haber sido la primera teología, desarrollada en la periferia, y por haber tejido su identidad de cierta manera en contraposición a la única teología del centro, pronto la hicieron una teología mártir²². La teología latinoamericana tuvo que gestarse, desarrollarse y sistematizarse en poco más de diez años, lo que no le impidió solidificarse como una nueva teología en el seno del patrimonio de la tradición teológica del cristianismo²³.

Gracias al camino abierto por la teología latinoamericana, hoy ya no es más posible hablar de “teología” en singular, sino de “teologías” en plural. Incluso, en el seno de la propia teología latinoamericana, desde su génesis, hubo un pluralismo interno (intra-teológico), de diferentes tendencias metodológicas, que llevaría a hablar de “tipologías”, con diferentes clasificaciones de estas corrientes, como son las hechas por Alfredo Fierro, Ramos Regidor, G. Múgica, Juan Carlos Scanonne²⁴ y Francisco Taborda. Además de este pluralismo intra-teológico, muy pronto, surgió el desafío de un pluralismo también inter-teológico, en el seno de la propia teología latinoamericana. A partir del denominador común de una teología de la liberación más hegemónica, surgieron otras teologías: desde el punto de vista religioso y étnico, surgieron

20 Es la definición clásica de la especificidad del método de la teología latinoamericana, acuñada por Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.

21 Comblin, J. “Los pobres en la Iglesia latinoamericana y caribeña”. In: *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y El Caribe*. Bogotá: IndoAmerican Press, 2006, p. 289-305, aquí, p. 301-304.

22 Dussel, E. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre e esperanza I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 47-51.

23 En carta a los Obispos de Brasil, Juan Pablo II habla de la teología de la liberación como una “nueva etapa – en estrecha conexión con las anteriores – de la reflexión teológica”, cf. Juan Pablo II. *Carta aos Bispos do Brasil*. In: REB 182 (1986): 396-402, aquí, n. 6.

24 Entre las clasificaciones más conocidas está la de J. C. Scanonne, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*. In: *Stromata* 38, n. 1 (1982): 3-40. Clasifica cuatro tendencias metodológicas: a partir de la praxis pastoral de la Iglesia (Card. Pirionio), a partir de la praxis histórica (G. Gutiérrez y L. Boff), a partir de la praxis de los grupos revolucionarios (H. Assmann) y a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos (Lucio Gera).

la teología india²⁵ y la teología afroamericana²⁶; desde el punto de vista confesional, aparecieron las teologías protestantes de la liberación²⁷; desde el punto de vista de género, surgió la teología feminista²⁸; y desde el punto de vista ecológico, nació una vigorosa ecoteología²⁹. Surgieron no como teologías separadas, cerradas, que se bastan a sí mismas, sino como teologías diferentes y complementarias.

La interdisciplinariedad de la teología no se limita al diálogo con otros saberes, sino implica también a un diálogo inter-teológico, incluida la teología europea, ahora más consciente de que no es la única teología posible, y la teología latinoamericana, que no es un comienzo completamente nuevo. El Papa Juan Pablo II, en una carta a los obispos de Brasil, hablaba de la teología de la liberación como “una nueva etapa -en estrecha conexión con las anteriores- de la reflexión teológica”³⁰.

La pluralidad de la teología se debe a su inevitable contextualidad. Como todo saber, toda teología es también contextual, aunque aquella que no asume su propio contexto, pues, o bien está siendo hecha desde un contexto que no es el suyo, o bien se está elaborando de forma ajena a las contingencias del lugar, de los intereses y de la temporalidad de toda práctica, incluida la práctica teórica.

En los últimos tiempos, con el descubrimiento de las culturas³¹, en palabras de Mircea Eliade el mayor descubrimiento del siglo XX, y con ellas, el descubrimiento de la religión como alma de la cultura, han adquirido carta de ciudadanía, no sólo el pluralismo cultural sino también el pluralismo religioso, con consecuencias irreductibles para los paradigmas de la racionalidad moderna - para las ciencias en general, incluida la teología. En el ámbito de la teología, se trata de un desafío relativamente nuevo, con múltiples esfuerzos y resultados diversos, unos más satisfactorios que otros.

25 Cf. López H. E., “La teología india en la globalización actual”. In: Susin, L. C. *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter/Loyola, 2000, p. 109-130.

26 Cf. Aparecido da Silva, A. “Caminhos e contextos da teologia afro-americana”. In: Susin, L. C. *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, op. cit., p. 11-38.

27 Destacam-se as publicações da primeira hora de Ruben Alves e Richard Shaull.

28 Cf. Tepedino-M. A.M.-Ribeiro Brandão, L. “Teología de la mujer en la teología de la liberación”, in I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Ed. Trotta, 1990, p. 287-298.

29 En este particular, se destaca la consistente obra de L. Boff, en la segunda fase de su trabajo teológico, en especial su obra pionera: *Ecología. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

30 João Paulo II. Carta aos Bispos do Brasil. In: REB 182 (1986): 396-402, aquí, n. 6.

31 Cf. Comblin, J. “Evangeliização e inculturação. Implicações pastorais”. In: Fabri dos Anjos, M. (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes/Soter, 1995, p. 57-89, p. 57.

Una teología sinodal por cambiar el lugar de la teología

Para una teología en clave sinodal, además del imperativo de la sinodalidad hacerse presente en la “naturaleza” de la teología, precisa estar presente también en el “lugar” de la teología. Para la teología latinoamericana, desde el principio, ha parecido claro que la vida de la comunidad eclesial es el “lugar” natural de la teología. Por eso, es una teología no convencional, pues antes de ser el resultado de un proyecto previamente elaborado, surge de la necesidad de pensar, a la luz de la fe, los desafíos puestos por una acción eclesial responsable, como exigencia de relacionar la conciencia viva de la Iglesia con la reflexión teológica. La temática de dicha reflexión, en consecuencia, está dictada por los desafíos y las urgencias pastorales de las comunidades eclesiales, situadas de manera realista y profética en una sociedad marcada por la injusticia y la exclusión³². Con ello se afirma no sólo que la teología es inseparable de la conciencia viva de la Iglesia, sino la convicción de que la vida y la experiencia de una fe eclesial preceden a la teología. La teología es siempre un “momento segundo” - una “reflexión crítica sobre la praxis, a la luz de la fe” (G. Gutiérrez)-, el esfuerzo por transponer al concepto la experiencia vivida desde la fe: el momento teórico de la vida y de la acción eclesial.

57

Por lo tanto, la teología latinoamericana constituye una teología contextualizada original, no necesariamente por su método y mucho menos por su producto final, sino por la experiencia eclesial que la sustenta. Lo esencial de este paradigma teológico no es la teología, sino las prácticas transformadoras, la experiencia encarnada de la fe, que constituyen el “momento primero” de la teología. Es a partir de allí, que nace la teología como inteligencia de la fe, de forma deliberada e intencional *en, desde y para* el contexto de esta misma experiencia de fe. Por lo tanto, es una teología esencialmente sinodal. Su “particularidad” no está en la teología como tal, ni en su semántica, mucho menos en su sintaxis, sino en la experiencia eclesial en la cual vive y a la cual quiere apuntar caminos, que sean respuesta a desafíos concretos.

Esta es una de las peculiaridades de la teología latinoamericana, incomprensible fuera de estas circunstancias. Primero viene la

32 Cf. Palácio, C. “Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento”. In: Susin, L. C. (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter-Ed. Loyola, 2000, p. 51-64.

experiencia comunitaria liberadora de la fe; después, viene la teología como su inteligencia, un “momento segundo”, como un esfuerzo reflexivo de iluminación de la experiencia de fe en un contexto de múltiples exclusiones, con vistas a una acción profética, tanto en la Iglesia como en la sociedad³³.

En sentido estricto, el objeto de la teología no es Dios, sino la experiencia humana de la fe en Dios. Por esta razón, en primer lugar, la teología precisa preguntarse por el fundamento de la experiencia de fe y si esta experiencia puede ser narrada conceptualmente. A este respecto, Agustín hizo una importante distinción entre: la *fides qua* - la apertura incondicional del ser humano a Dios, concedida por Dios mismo, la fe con la que se cree, el asentimiento de una realidad que le es dada; y la *fides quae* - las proposiciones formuladas sobre el acto de fe, la fe que es asumida o creída, las formulaciones de los contenidos de la fe³⁴.

58

Se trata de una distinción importante para la teología, pues evoca dos niveles de la verdad: la *verdad objetivante* - unidimensional, Dios mismo, inalcanzable por el discurso científico- y la *verdad relacional* - multidimensional, la experiencia del encuentro personal y comunitario con Dios, el campo de la verdad de la ciencia. Dentro de estos parámetros, el objeto de la teología son las proposiciones o el discurso sobre la experiencia humana de la fe en Dios, tanto personal como comunitaria. Del mismo modo, en el ámbito del magisterio, cabe preguntarse si los dogmas son “objetos” de la fe o “respuestas” de la fe.

En la teología pre-moderna, ajena a todos los límites de la racionalidad científica, se pensaba que los dogmas se limitaban a “exponer” la fe evangélica y apostólica, sin ningún “añadido cultural”. Sin embargo, Y. Congar ha demostrado que, a partir de la *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI, los papas anti-modernos hicieron teología y, más que eso, hicieron una determinada y limitada teología. Según él, “mientras pensaban honradamente en defender la fe, defendían, por todos los medios, una determinada cultura”³⁵.

33 Libânio, J. B. “Panorama de la Teología de América Latina en los últimos veinte años”. In: Comblin, J.-González Faus, J. I.-Sobrino, J. (eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 57-78.

34 Cf. De Trinitate XXX, II, 5.

35 Congar, Y. « Les théologiens et l'Église », in *Les quatre fleuves*, Paris: 12, 1980, p. 11.

Una teología sinodal por cambiar la función de la teología

Para una teología en clave sinodal, además del imperativo de la sinodalidad hacerse presente en su “naturaleza” e implicar su “lugar”, implica igualmente su “función”. En esto, la teología latinoamericana también innova en relación a otras teologías. Desde la primera hora, Juan Luís Segundo concibió “la teología de la liberación como la liberación de la teología” de la ideología³⁶. Históricamente, decía él, el cristianismo apoyó la dominación, pero necesita contribuir para la liberación. Como el lugar de la teología es la experiencia de una fe vivida sinodalmente en comunidades eclesiales insertas proféticamente en una sociedad marcada por la injusticia y la exclusión, la función de la teología es servir a la Iglesia, contribuyendo para que estas comunidades lleven a cabo su misión profética y transformadora en el mundo³⁷, en donde precisan tornar presente el Reino de Dios.

Como servicio a la Iglesia, la función de la teología no se limita al ámbito intra-ecclesial, porque la Iglesia no existe para sí misma. Dado que la teología es la inteligencia de la experiencia comunitaria de la fe en una perspectiva transformadora, su función trasciende necesariamente las fronteras eclesiales para apoyar el servicio de la Iglesia en el mundo, en favor de toda la humanidad. Aquí radica la vocación social del teólogo y la función profética de la teología en la sociedad.

Además de las prácticas eclesiales, también la teología, en cuanto inteligencia de la praxis de las comunidades eclesiales³⁸, insertas en perspectiva transformadora en el seno de la sociedad, adquiere un carácter profético³⁹. Ella es una de las mediaciones eclesiales privilegiadas para llevar el mensaje liberador del Evangelio a la sociedad, en su autonomía frente a la Iglesia, especialmente a quienes tienen mayor responsabilidad junto a organizaciones, instituciones y estructuras generadoras de injusticia institucionalizada. La teología tiene también el papel de ser la voz de los sin voz, de desenmascarar el pecado social intrínseco en las estructuras de muerte y de animar a los insignificantes de una sociedad excluyente a ser sujetos de un mundo justo y solidario.

36 Segundo, J. L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 40.

37 Panotto, Nicolás. *Descolonizar o saber teológico na América Latina. Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais*. Tradução de Bruna David de Carvalho. São Paulo: Recriar, 2019.

38 Scanonne, J. C. *La reflexión teoría-práxis en la Teología de la Liberación*. In: *Christus*, n. 499, 1977, p. 10-16.

39 Ferraro, B. “*Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança*”. In: *Fabri dos Anjos, M. (Org.), Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter-Loyola, 1996, p. 177-189.

Para ello, además de una teología pública, ella debe ser también profética, compañera de camino de los excluidos y en sintonía con las grandes causas de la humanidad. Una teología acogedora de las iniciativas de defensa de los pobres por parte de otras Iglesias y religiones, en perspectiva ecuménica e interreligiosa. En otras palabras, una teología auténtica tiene la función de ser una instancia retro-alimentadora de la praxis transformadora llevada a cabo por los cristianos en la sociedad.

Del lado de las prácticas, sin embargo, la diaconía de la teología, como “momento segundo”, depende de la existencia del “momento primero”, es decir, de comunidades eclesiales insertas en perspectiva liberadora en la sociedad⁴⁰, de lo contrario, corre el riesgo de ser una teología “huérfana de Iglesia” y “huérfana de sociedad”⁴¹ y, por tanto, una teología irrelevante para la vida de las comunidades eclesiales insertas no mundo.

A modo de conclusión

60

En una teología en clave sinodal, *naturaleza-lugar-función* conforman una tríada de referenciales inseparables, que le da identidad, suelo y finalidad. La teología, como un saber naturalmente plural en un mundo cada vez más diversificado, necesita hacer de la sinodalidad no sólo una apertura a las diferencias, sino un presupuesto. Es la condición para poder plasmar una identidad no identificada consigo misma, sino en la relación con las demás teologías y saberes. Una teología que prioriza la experiencia viva de la fe de las personas en relación a los conceptos, la realidad en relación a la abstracción, es necesariamente una teología confesional, pero lo confesional sin el horizonte pluriconfesional y pluricultural, cae en el confesionalismo y acaba contribuyendo con una Iglesia autorreferencial, camino para el fundamentalismo.

A su vez, una teología pluriconfesional y pluricultural, que prioriza la existencia a la esencia, condiciona el lugar del teólogo, desde donde articula su reflexión. Por principio, el lugar de la teología no puede ser

40 Libânio, J. B. *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio* (Col. Presencia Teológica 55). Santander: Editorial Sal Terrae, 1989, p. 512.

41 Aquino Júnior, F. *O caráter prático-social da teologia. Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. São Paulo: Loyola, 2017.

la academia, con el riesgo de una teología más eclesiástica que eclesial, más *manualística* que una reflexión retro-alimentadora de las prácticas eclesiales en perspectiva liberadora, en la Iglesia y en la sociedad. El lugar de la teología, en consecuencia, determina el lugar del teólogo, de lo contrario, hay el riesgo de una teología huérfana de Iglesia.

Por fin, el lugar de la teología remite a su función. Desde la primera hora, la teología latinoamericana de la liberación se auto-concibió como la liberación de la teología de la ideología, vinculada a procesos colonizadores marcados por la dominación y la opresión. En la Iglesia, también la teología precisa ser diaconía y profecía, más allá de sus fronteras, tarea incómoda para el teólogo, pero consecuencia de tomarse en serio, también en la reflexión teológica, la opción por los pobres, que “está implícita en la fe cristológica”.

BIBLIOGRAFÍA:

- Antoncich, R. El servicio intelectual a la verdad. Reflexiones en torno a la instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo. In: *Medellín* 65 (1991) 113-129.
- Aparecido da Silva, A. “Caminhos e contextos da teologia afro-americana”. In: Susin, L. C. *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter-Edições Loyola, 2000, p. 11-38.
- Aquino Júnior, F. *O caráter prático-social da teologia*. Tópicos fundamentais de epistemologia teológica. São Paulo: Loyola, 2017.
- Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación, Ensayo teológico desde la América dependiente*, Col. Agora. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Boff, L. *Ecología. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- Boff, L. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Boff, L. *Teologia do cativo e da libertação*. Lisboa: Multinova, 1976.
- Boff, L.-Boff, C. *Como se faz Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- Brighenti, A. Contribuições e crises da Teologia da Libertação. In: *50 anos de teologias da libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Editora Recriar, p. 203-220.
- Brighenti, A. Panorama del itinerario de la teología de la liberación. In: *Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación*. Montevideo: Amerindia, 2023, p. 33-93.
- Chenu, Bruno. *Théologies chrétiennes des tiers mondes: latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. Paris: Le Centurion, 1987.

- Comblin, J. “Los pobres en la Iglesia latinoamericana y caribeña”. In: *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y El Caribe*. Bogotá: IndoAmerican Press, 2006, p. 289-305.
- Congar, Y. Les théologiens et l’Église. In: *Les quatre fleuves*, Paris: 12, 1980.
- Congregação para a Doutrina da Fé. *Donus Veritatis*. Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo, 24-05-1990, AAS 82 (1990) 1552-1553.
- Dupuis, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- Dussel, E. *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 47-51.
- Ferraro, B. “Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança”. In: Fabri dos Anjos, M. (Org.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter-Loyola, 1996, p. 177-189.
- Franco, R. Teología y Magisterio: dos modelos de relación. In *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Juan Pablo II. Carta aos Bispos do Brasil. In: *REB* 182 (1986): 396-402.
- Libânio, J. B. “Panorama de la Teología de América Latina en los últimos veinte años”. In: Comblin, J.-González Faus, J. I-Sobrino, J. (eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 57-78.
- Libânio, J. B. *Teología de la Liberación*. Guía didáctica para su estudio (Col. Presencia Teológica 55). Santander: Editorial Sal Terrae, 1989.
- López H. E., “La teología india en la globalización actual”. In: Susin, L. C. *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter/Loyola, 2000, p. 109-130.
- Palácio, C. “Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento”. In: Susin, L. C. (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter-Ed. Loyola, 2000, p. 51-64.
- Panotto, Nicolás. *Descolonizar o saber teológico na América Latina*. Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais. Tradução de Bruna David de Carvalho. São Paulo: Recriar, 2019.
- Scanonne, J. C. La reflexión teoría-praxis en la Teología de la Liberación. In: *Christus*, n. 499, 1977, p. 10-16.
- Scanonne, J. C. *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*. In: *Stromata* 38, n. 1 (1982): 3-40.
- Segundo, J. L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- Tepedino-M. A.M.- Ribeiro Brandão, L. “Teología de la mujer en la teología de la liberación”. In I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Ed. Trotta, 1990, p. 287-298.

RETOS QUE ENFRENTA LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Pedro Trigo¹

Abstract

Tres retos: 1º Asumir vital e institucionalmente lo trascendente del Concilio. 2º Puesto que no se trasmite ambientalmente el cristianismo, vivirlo personalizadamente. 3º Hacernos cargo de la época que está surgiendo para fomentarlo humanizador y desecharlo deshumanizador. El mayor aporte de los cristianos consecuentes es vivir con libertad liberada y fomentarla.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, ambiente acristiano, humanicidio, los evangelios, libertad liberada.

Los retos que voy a plantear nacen de mi condición de teólogo, en el sentido preciso de seguidor consciente y tendencialmente consecuente de Jesús de Nazaret en la Iglesia Latinoamericana y como latinoamericano responsable y solidario en esta época globalizada.

Los retos más decisivos que enfrentamos son, a nuestro entender, los siguientes: el primero, ayudar a lograr lo más eficazmente posible que la institución eclesial latinoamericana se reconfigure según las propuestas más trascendentes del Concilio, recibidas con fidelidad creativa desde Medellín, con las modificaciones que haya que hacer para que funcionen en nuestra época. El segundo que, puesto que, a diferencia de esa época, ya no se trasmite ambientalmente el cristianismo, enfoquemos nuestra misión en que se viva lo más personalizada y comunitariamente posible y que este cristianismo vivo irradie en nuestros ambientes. El tercero, hacernos cargo de los contenidos fundamentales y de la dinámica de la época en la que estamos entrando a nivel global para discernirla desde dentro, asumiendo y transmitiendo lo humanizador y desechando lo que deshumaniza y ayudando en lo posible a que sea superado.

¹ Jesuita venezolano de origen español. Doctor en teología. Profesor ordinario en la facultad de teología de la UCAB agregada a la PUS de Roma desde su fundación. Miembro del Centro de Investigación y Acción Social de los jesuitas en Venezuela desde 1973. Sus últimas publicaciones son *Espiritualidad encarnada*. Sal Terrae, Maliaño 2022, *La Enseñanza Social de la Iglesia*. ITER-Gumilla, Caracas 2022, *La sinodalidad básica en la Iglesia latinoamericana*. Buena Prensa, Ciudad de México 2023.

1. Asumir vital e institucionalmente lo trascendente del Concilio

La razón de ser de este primer reto es que el Concilio logró revertir modos de concebirse y organizarse la Iglesia que habían perdurado desde muchos siglos atrás y lo logró porque la fidelidad a la tradición fundante que se remonta al Nuevo Testamento y sobre todo a los evangelios le permitió remontarse hasta los orígenes para asumirnos realmente como verdaderos seguidores de Jesús. El *aggiornamento* fue la puesta al día, no de lo que se venía haciendo, sino de lo que hizo Jesús y la Iglesia primitiva. Obvio que no todo es trascendente en el Concilio. Pero sí lo es en cuestiones muy fundamentales, realmente decisivas. Vamos a fijarnos en tres, que desgraciadamente no dan el tono aún a nuestra Iglesia y que por eso es tarea nuestra ponerlo al descubierto y ayudar a caminar en esa dirección.

La primera tiene que ver con el sujeto que es la Iglesia, que es todo el pueblo de Dios y no únicamente la institución eclesial, como sostenía el esquema sobre la Iglesia que preparó la curia y fue desechado, y, mucho menos, lo que Juan XXIII siendo nuncio en Turquía designó como “los órganos centrales de la administración eclesial”². Por eso en la constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), después de haberse referido en el capítulo primero al misterio de salvación que es la Iglesia, en el segundo se refiere al portador de ese misterio que es el pueblo de Dios y los tres siguientes a las tres vocaciones que lo integran, pero en el entendido de que la única función de ellas es que el pueblo de Dios dé de sí al máximo y por eso no son escatológicas: en el seno de Dios sólo habrá hijas e hijos de Dios y hermanas y hermanos en Cristo. Ése es el sentido de la cita que pone de san Agustín que sostiene que ser cristiano con todos es su gracia y su salvación y ser obispo para ellos es su cargo y su peligro³. Su cargo es el encargo que le han dado para ayudar a que todos vivamos como hijos y hermanos; pero ese encargo se convierte en peligro si lo encumbra sobre los demás y deja de estar medularmente con ellos, perteneciendo al único pueblo de Dios, que es la sede de la gracia y la salvación. Pongamos una cita que lo ejemplifique: “El pueblo elegido de Dios es uno: ‘Un Señor, una fe, un bautismo’ (Ef 4,5); común la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, gracia común de hijos, común vocación a la perfección, una salvación, una esperanza y

² *Diario del alma*, 22 nov. a 2 dic. 1926, 1-2.

³ LG 32.

una indivisa caridad”⁴. No se puede realzar más esta unión de fondo, en lo esencial. Todos hemos sido regenerados en Cristo, todos hemos recibido la gracia de ser hijos de Dios, todos compartimos la misma vocación y esperanza y a todos nos une la caridad, el amor fraterno. Así pues, el lazo de unión es Jesús de Nazaret y su Espíritu.

El segundo aporte es la relevancia que da el Concilio a la Biblia y particularmente a los evangelios. De hecho, estaban ladeados. Lo que se promovía era la doctrina, los preceptos y los ritos. Ellos marcaban la pertenencia activa a la Iglesia. Pero son radicalmente insuficientes para seguir a Jesús, que consiste en habérmola en nuestra situación de modo equivalente a como él se las hubo en la suya, para lo que se requiere conocer a Jesús en su situación, lo que sólo es posible por la lectura discipular de los evangelios. Si comulgamos o adoramos al Santísimo y desconocemos los evangelios, no sabemos conscientemente con quien nos relacionamos. Podemos relacionarnos realmente con él si seguimos la moción de su Espíritu, pero no será tan fácil discernirlo, si no conocemos lo que dijo e hizo Jesús de Nazaret.

Todo tiene que mostrar su coherencia con los evangelios, con el Jesús de los evangelios y con su misión. Así lo dice el documento sobre la Revelación desde sus primeras palabras: “El Santo Concilio, escuchando religiosamente la palabra de Dios y proclamándola confiadamente, hace suya la frase de San Juan, cuando dice: ‘Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó: lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros, y esta comunión nuestra sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo’ (1 Jn., 1,2-3)”. En definitiva, lo que se anuncia es la encarnación del Hijo de Dios para que los que reciben esa historia concreta y viva, que nos entregan los que la vieron, oyeron y palparon desde dentro⁵, es decir, con su Espíritu, nosotros también podamos ver, oír y palpar y proseguir así su historia desde dentro, con su mismo Espíritu⁶.

4 LG 32.

5 Caba, “Historicidad de los evangelios (DV 19)”. En Latourelle (ed.), Vaticano II/ Balance y perspectivas. Sígueme, Salamanca 1990, 207-220. Concluye: “La historicidad no se puede quedar en mero punto de llegada por la razón y ha de ser también un punto de partida por la fe que lleva a descubrir en el texto verdadera Palabra de Dios” (220).

6 Por eso dice O’Collins: “La autorrevelación divina consignada en las Escrituras no es tan sólo ‘más profundamente comprendida’ sino también es ‘actualizada’ como revelación viva de Dios”. Oc 99. De la Potterie, “La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12,3)”. Oc 159-186. Vanni, “Exégesis y actualización a la luz de la ‘Dei Verbum’”. Oc 235-246.

Por eso asegura que en la palabra de Dios que se proclama en la Iglesia y singularmente durante la Cena del Señor está presente Jesús de Nazaret, como lo está en el pan y vino: “La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia”⁷.

La conclusión que saca es que tiene que ser el alma de la teología, de la predicación, singularmente de las homilías, y de toda la espiritualidad y pastoral: “el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología. También el ministerio de la palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en que es preciso que ocupe un lugar importante la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la misma palabra de la Escritura”⁸.

El tercer aporte es el *aggiornamento como encarnación*.⁹ El punto de partida era la condenación del mundo moderno y la pastoral concebida como apartar de él a los más posibles y llevarlos al ámbito de la salvación que era la Iglesia. Frente a ese rechazo, Pablo VI caracterizó la actitud primordial de los que habían hecho el Concilio diciendo: “Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo”¹⁰. Esa expresión expresaba también el talante con el que vivieron por esos años muchos cristianos conciliares. En los mejores de ellos era, sin duda, la participación de la actitud que llevó a la comunidad divina a que uno de la Trinidad se hiciera uno de la humanidad¹¹. Lo que no se asume, decían los Padre griegos, no se salva. Esta asunción es la que expresa programáticamente la primera frase de la *Gaudium et Spes*: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias

7 DV 21. Eso mismo dice el papa Francisco citando al papa Benedicto XVI que cita a san Jerónimo: “el Evangelio es el Cuerpo de Cristo; yo pienso que las Sagradas Escrituras son su enseñanza. Y cuando él dice: Quien no come mi carne y bebe mi sangre’ (Jn 6,53), aunque estas palabras puedan entenderse como referidas también al Misterio [eucarístico], sin embargo, el cuerpo de Cristo y su sangre es realmente la palabra de la Escritura, es la enseñanza de Dios” (*Scripturae Sacrae Affectus*, 30 setiembre 2020).

8 DV 24.

9 En este apartado seguimos nuestro texto de *Espiritualidad encarnada*. *Sal Terrae* 2022, 145-165.

10 Discurso de clausura n°8.

11 “Las contradicciones y los conflictos de la realidad social del continente permitan vivir y pensar el misterio trinitario como misterio de comunión entre las distintas personas en nítida dimensión liberadora. A partir de una concepción de comunión en la Trinidad, los cristianos encuentran el fundamento último para su compromiso de liberación de los oprimidos hacia la construcción de la fraternidad posible en nuestras condiciones (Libanio, “Panorama de la teología de América latina”. En *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Madrid 1993, 63). La Trinidad “nos ofrece la última inspiración y clave de lectura de la acción social y de la presencia cristiana en la historia: la dimensión de comunión, solidaridad, participación, igualdad, inclusión y no exclusión, que se fundamenta en la filiación y fraternidad que nacen del Padre, en Cristo, por el Espíritu” (Codina, *El Espíritu del Señor* ... oc 128).

de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. Es la formulación más concreta de la encarnación solidaria como santo y seña del Concilio.

Así lo expresaba también Juan XXIII en su testamento: “Ahora más que nunca, ciertamente más que en los siglos pasados, estamos ocupados en servir al hombre en cuanto tal, y no sólo a los católicos; en defender ante todo y en todas partes los derechos de la persona humana, no solamente los de la iglesia católica. No es el evangelio el que cambia: somos nosotros los que comenzamos a entenderlo mejor... Ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de captar su oportunidad y de mirar lejos”¹².

Pero la encarnación era también la fuente de una constante exigencia: La de comprender, de hacer justicia a la realidad, de ser verdadero, de ser honrado con las personas y situaciones y con uno mismo, y la exigencia, sobre todo, de desechar lo que no construye, lo que no humaniza, y apegarse a lo que lleva adelante la vida, a lo que es más justo, a lo que lleva a la participación y la comunión y a que uno y otros podamos ser más.

2. Al no transmitirse ambientalmente, el cristianismo tiene que ser vivido personal y personalizadamente

En Venezuela vivimos el cambio de horizonte desde mediados de los años ochenta. Hasta entonces lo que estaba bien visto es lo que podemos llamar cristianismo secularizado: la laboriosidad, la veracidad, la honradez, la solidaridad. Desde entonces lo que se nos mete por todos los medios es que somos individuos y que cada quien tiene que velar por sí mismo y que ese esfuerzo por triunfar en la competencia universal es lo que hace que saquemos el máximo de nosotros mismos y provoca el mayor avance del conjunto. Eso significa que los cristianos vamos a contracorriente del orden establecido y por eso lo tenemos que tomar muy personalmente en nuestras manos y como la mejor buena nueva posible.

12. Zizola, La utopía del papa Juan. Sígueme, Salamanca 1975, 486. Para Juan XXIII servir a los seres humanos es un objetivo del concilio y de toda la Iglesia porque es lo propio del evangelio (Marín de San Martín, Juan. XXIII, Herder, Barcelona 1998, 291-294): “el concilio está dirigido hacia la verdadera fraternidad de las gentes” (oc 294, nota 295).

Se puede decir que desde el cambio de siglo, el cristianismo ha desaparecido de los medios, como no sea para corear algún escándalo que lo desprestigie. Por ejemplo, en Navidad y Semana Santa todos los medios se hacían eco de estos eventos mediante canciones, películas, entrevistas y noticias de la liturgia; ahora, nada de eso. En Navidad aparecen luces y estrellas, pero ya no imágenes del nacimiento. En Semana Santa, a lo más alguna imagen de alguna procesión como un evento cultural y turístico. Por eso, muchos cristianos, que han percibido intuitivamente, es decir sin reflexionarlo conscientemente, esta nueva situación que pone en peligro la orientación que tenía su vida, toman en sus manos esa relación con Dios. Eso lo he percibido porque andando por la calle oigo con mucha mayor frecuencia que antes expresiones como éstas: “si Dios quiere”, “con el favor de Dios”, “Dios mediante”. Parecen meramente frases hechas, pero yo percibo que tienen un contenido real y lo que más me admira es que las dicen gente de todas las edades. También he notado que esta Semana Santa han participado bastantes más que en la pasada y que los que venían lo hacían personalmente. Esto implica para la institución eclesial que tenemos que asumir el cristianismo muy personalmente y no como funcionarios y que nuestra función es ayudar en el seguimiento de Jesús, recibiendo también agradecidamente su ayuda, y no el encuadramiento institucional de los más posibles.

Retos de la época que se abre¹³

La época en que nacimos los mayores se inició unos diez mil años antes de Cristo con la invención de la agricultura, la ganadería, el batido del barro para hacer utensilios y ladrillos, la cantería, el laboreo de los metales, el trabajo con la madera. Eso posibilitó la división de trabajo y el nacimiento de grandes ciudades, reinos e imperios, porque unos pocos podían alimentar a muchos gracias a la ciencia, la técnica, la organización, la riqueza y las armas.

En esta época que se abre el imaginario es completamente distinto. Los semiconductores y la decodificación del genoma, sobre todo el humano, son los inventos decisivos. El primero ha permitido desde la

¹³ Para ampliar el tema ver nuestros artículos “Discernimiento de la nueva época desde América Latina” RLT 111, set-dic 2020, 247-281 y “¿Dónde encontramos hoy a Dios en América Latina y lo que se le opone en esta época global?”. En Aranguren/Palazzi (eds.), *Nuevos signos de los tiempos*. San Pablo, Madrid 2018, 29-66.

computación, la robótica y la nanotecnología hasta los viajes espaciales y la inteligencia artificial. El segundo ha posibilitado la ingeniería genética que va llevando a un modo inédito de tratar enfermedades y que puede optimizar la especie humana; pero también la manipulación genética que, absolutizando el entendimiento y la voluntad, considera al ser humano actual como mera materia prima para lo que gusten y logren construir, proceso que ya está en marcha. Desde ese punto de vista, Jesús, como alguien del pasado, no puede constituirse en referencia y va a quedar completamente superado. Dios, que no existe en ese imaginario, se caracterizaría por el poder y ser imágenes cuyas consistiría en ser creadores de nosotros mismos desde lo que somos, considerado como mera materia prima para lo que seamos capaces de crear. Y el sujeto de este programa en marcha, no es la humanidad como tal sino científicos y corporaciones y financistas privados. Algo tan decisivo no lo decide la humanidad, sino individuos y corporaciones.

Si no logramos reivindicar al ser humano de manera que lo consideremos sagrado y no mera materia prima para lo que logremos hacer con él, y si no logramos que el conjunto de los seres humanos constituya una auténtica democracia fundada en la deliberación en base a razones que den cuenta de la realidad y la optimicen, vamos a la aberración y el desastre, si no es que se acaba antes la vida y en concreto la vida humana por la ruptura del equilibrio ecológico que posibilita la vida.

Para nosotros Jesús es el paradigma humano, el ejemplar humano más excelente posible y lo es por ser el prototipo, la Imagen perfecta de Dios, a cuya imagen hemos sido creados, y el arquetipo de humanidad, porque nos humaniza con su relación y la humanización consiste en hacernos en él hijos de Dios y hermanos entre nosotros, y por eso el parámetro de humanidad, la medida para medir el grado de humanidad de todos los seres humanos.

Por eso el reto que nos plantea esta época que nace es el mayor en la historia del cristianismo y también en la historia de la humanidad. Si no nos afincamos realmente en la humanidad de Jesús y no la proponemos con nuestras palabras y, sobre todo, con nuestra vida como el colmo de la humanidad, el cristianismo no tendrá razón de ser, y, lo que es peor, la deshumanización que entraña esta dirección vital nos llevará a la catástrofe.

El mayor aporte de los cristianos en América Latina hoy

El mayor aporte de los cristianos para humanizar nuestra época es vivir con libertad liberada en todos los ámbitos de nuestra vida¹⁴: en nuestra familia, en nuestro trabajo, en el ejercicio de nuestra condición ciudadana, con los amigos y compañeros y desde este modo de vivir, posibilitado por las relaciones, construir comunidades y asociaciones, basadas en la deliberación y enfocadas en algún aspecto del bien común.

Vivimos con libertad liberada cuando lo negativo nos afecta, pero no nos influye. Puede no influirnos porque las relaciones de entrega de nosotros mismos gratuita, horizontal y abierta y la recepción agradecida de ese mismo tipo de relaciones nos da tanta densidad personal que lo negativo que nos hacen o lo negativo de la situación no nos lleva a tomar conductas reactivas o a resignarnos, sino que la vivimos desde nuestra condición de seguidores de Jesús: hijos de Dios en su Hijo y hermanos de todos en el Hermano universal. Jesús consumó su libertad liberada en la cruz: la tortura lo afectó tanto que lo mató; pero no le influyó en absoluto ya que no murió como una víctima: la contracara de los victimarios que muere de terror o que se echa a morir para que se acabe el dolor o que muere como un perro rabioso maldiciendo a quienes lo condenaron y lo torturaban. Murió llevando a su máxima expresión su condición de Hermano: llevándonos en su corazón y pidiendo a su Padre perdón para los que lo habían condenado y lo estaban asesinando y echándose en sus brazos cuando sentía su abandono. El centurión, testigo cualificado, especialista en lo que dan de sí los seres humanos en estos eventos, fue capaz de ver que morir tan humanamente excedía las posibilidades humanas y por eso proclamó: “verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39).

No pocos intelectuales perciben certeramente lo positivo y negativo de esta época y lo que habría que hacer para superarla; pero como no tienen libertad liberada, no son capaces de caminar en esa dirección y así muchos que los oyen o leen perciben lo que dicen como un deber ser o como una utopía y no como una propuesta real, porque lo que dicen está desdicho por lo que hacen. Igual nos puede pasar a los

¹⁴ Trigo, “Discernimiento Cristiano de la situación y elementos indispensables para una alternativa superadora”. Montalbán 63,2024,95-142.

miembros de la institución eclesial: decimos la doctrina católica, no el equivalente de lo que Jesús dijo e hizo en su situación, para hacerlo nosotros en la nuestra, que en eso consiste el seguimiento y por lo que hemos dicho, eso es lo único que puede constituir al cristianismo en la alternativa superadora de esta propuesta de trans o poshumanización que ya está en marcha.

Todos podemos vivir con libertad liberada puesto que sobre todos está derramado el Espíritu de Jesús, arquetipo de humanidad, que nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro, trascendente por inmanencia; pero como es trascendente no mueve al lado de otros que mueven sino en lo que se mueve, tanto en nosotros como en otros. Pero, si no conocemos a Jesús no es fácil discernir en qué medida es el Espíritu de Jesús u otro espíritu. Por eso los cristianos, si seguimos realmente a Jesús de Nazaret, sí somos capaces de discernirlo y de dejarnos mover por él con toda coherencia. Vivir con esa libertad liberada y transmitirla es el mayor aporte de los cristianos consecuentes para construir una alternativa superadora de esta situación que al usar las inmensas y crecientes capacidades para objetivos subalternos nos está llevando no sólo a una tremenda inhumanidad sino al colapso de la vida y al humanicidio¹⁵.

Conclusiones:

1. Desde los tres retos que hemos analizado, creemos que el reto más básico es la contemplación discipular de los evangelios ya que, si no se transmite ambientalmente el cristianismo y si el posthumanismo dominante relega a Jesús a una figura del pasado y por tanto superada, sólo seguiremos siendo cristianos coherente y humanizadamente si nos empeñamos en seguir a Jesús para lo que es indispensable la lectura orante personal y comunitaria de los evangelios desde la encarnación en nuestra realidad como Jesús se encarnó en la suya, lo que excluye tanto el individualismo y corporativismo como la adaptación a lo establecido¹⁶. Creo, sin embargo, que es lo más relegado en la Iglesia actual por el descentramiento radical que implica. Sin embargo, es la fuente de una sinodalidad que aspire a ser realmente cristiana, es decir,

¹⁵ Lacroix, *El humanicidio*. SalTerrae, 1997.

¹⁶ Trigo, "Lectura orante comunitaria de la Palabra de Dios". En *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Convivium Press, Miami, 2008, 214-229.

remitida realmente a Jesús de Nazaret como el que nos convoca y direcciona.

2. Sólo desde la encarnación responsable y solidaria en nuestra situación podemos encontrarnos con el Jesús de los evangelios y podremos contribuir a la rehumanización de esta situación, de su imaginario y de sus instituciones
3. Sólo desde las relaciones filiales y fraternas que nacen del seguimiento de Jesús de Nazaret es posible vivir con libertad liberada y contribuir a configurar una alternativa superadora.

BIBLIOGRAFÍA:

Benedicto XVI: *Scripturae Sacrae Affectus*, 30 setiembre 2020.

Juan XXIII, *Diario del alma*. San Pablo, Madrid, 2000.

Lacroix, *El humanicidio*. SalTerae, 1997.

Latourelle (ed.), *Vaticano II/ Balance y perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1990.

Marín de San Martín, Juan XXIII, Herder, Barcelona 1998.

Trigo, *Espiritualidad encarnada*. Sal Terrae 2022,145-165.

Trigo, “Discernimiento Cristiano de la situación y elementos indispensables para una alternativa superadora”. Montalbán 63,2024,95-142.

Trigo, “Discernimiento de la nueva época desde América Latina” RLT 111, set-dic 2020, 247-281.

Trigo, “Dónde encontramos hoy a Dios en América Latina y lo que se le opone en esta época global”. En Aranguren/ Palazzi (eds.), *Nuevos signos de los tiempos*. San Pablo, Madrid 2018, 29-66.

Zizola, *La utopía del papa Juan*. Sígueme, Salamanca 1975.

PANORAMA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA ACTUAL TRES PUNTOS SOBRESALIENTES

Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

Abstract

Hace ya muchas décadas que la teología latinoamericana es una actriz de peso en el escenario de la teología universal. Hoy, casi setenta años después, con los cambios que ha habido en el escenario mundial y continental, la teología latinoamericana tuvo que diversificarse y abordar otros temas; abrir su abanico en dirección a otros desafíos puestos por la realidad y la cultura. Aquí nos proponemos resaltar algunos aspectos de la teología del continente que nos parecen centrales en su panorama hoy. La teología latinoamericana hoy tiene algunos temas protagónicos que merecen ser puestos en valor: el tema de los pobres, de la ecología y de la mujer.

Palabras clave: teología latinoamericana, pobres, ecología, mujer.

Hace ya muchas décadas, casi siete para ser más precisos – que la teología latinoamericana es una actriz de peso en el escenario de la teología universal. La opción por los pobres que generó la teología de la liberación impactó la teología del continente y despertó el interés igualmente en otras latitudes. Y a pesar de las crisis por las que ha pasado esta teología, – después del final de los años 80 y la caída del muro de Berlín – nos parece que sigue vigente, sobre todo después que Jorge Mario Bergoglio, el Papa Francisco, ocupa la sede de Pedro en el Vaticano.

Ver toda la realidad como un signo de los tiempos y una llamada de Dios en la historia; situar la reflexión teológica en la intersección de la fe con la economía, la política y otras ciencias sociales; leer la realidad desde el punto de vista de los pobres y las víctimas, los excluidos, a quienes el Dios de la vida se revela de forma privilegiada; apropiarse de sus

¹ Maria Clara Bingemer es teóloga, doctora por la Universidad Gregoriana de Roma. Es profesora titular del departamento de Teología de la PUC-Rio. Entre los temas que investiga están la teología latinoamericana, la teopoética y el diálogo entre teología y literatura, y la mística contemporánea. Es consultora de la Secretaría para el Sínodo sobre la sinodalidad.

causas y sueños; luchar por cambiar esa realidad injusta como aspecto esencial del seguimiento de Jesucristo... Son algunos de los elementos que conforman lo que comúnmente llamamos teología de la liberación y que configuró buena parte de la teología latinoamericana.

Hoy, casi setenta años después, con los cambios que ha habido en el escenario mundial y continental, la teología latinoamericana tuvo que diversificarse y abordar otros temas; abrir su abanico en dirección a otros desafíos puestos por la realidad y la cultura. Aquí nos proponemos resaltar algunos aspectos de la teología del continente que son centrales en su panorama. La teología latinoamericana hoy tiene algunos temas protagónicos que merecen ser puestos en valor:

1. Los pobres

La cuestión de la pobreza y de la injusticia sigue siendo una cuestión central para la teología del continente. Primeramente, porque creció y adquirió nuevas formas, de igual o mayor crueldad. Después porque la inspiración que viene del Papa nos dice que esa cuestión sigue siendo la más central para la Iglesia y para toda la vida cristiana.

Desde la Conferencia de Aparecida en 2007 hasta nuestros días, la opción por los pobres ha mostrado diversidad de rostros, que han inspirado la teología del continente. Uno de los más importantes es el de la religión popular. En él se puede vivir la “amistad con los pobres”, expresión tan cara al Papa Francisco y que es igualmente inspiradora para la teología latinoamericana.

En las expresiones de la religión popular se encuentra un modo legítimo de vivir la fe y de sentirse parte de la Iglesia. Y es también una manera de estar cerca de los pobres, en amigable sintonía con ellos, porque las manifestaciones de esta religiosidad forman parte de la “originalidad histórica y cultural”² de los pobres de este continente y son fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana”.³ Peregrinando a santuarios, celebrando fiestas religiosas populares y participando en otras manifestaciones de piedad popular allí donde están los pobres y sus familias, se puede entrar en un movimiento evangelizador que

² Documento de Puebla, n. 448.

³ Discurso inaugural del Papa Benedicto XVI en Aparecida, n. 11.

va contra el laicismo frío y distante que no se mezcla con este pueblo hambriento de Dios el cual, en medio del dolor de vivir, sabe celebrar con alegría y belleza. La teología del pueblo, tan querida y presente en el pontificado del Papa Francisco, en sus palabras y actitudes, así como en los puntos centrales del programa de su pontificado, asocia la opción por los pobres con la participación en la cultura de los pobres, que se encuentra en las manifestaciones de religiosidad y piedad popular.

Expresiones de esta espiritualidad son: fiestas patronales, novenas, rosarios y vía crucis, procesiones, danzas y cantos del folclore religioso, afecto a los santos y a los ángeles, promesas, oraciones familiares. Destacamos las peregrinaciones en las que se reconoce al Pueblo de Dios en el camino. Allí, los cristianos celebran la alegría de sentirse inmersos en medio de tantos hermanos y hermanas, caminando juntos hacia el Dios que les espera. Cristo mismo se hace peregrino y camina resucitado entre los pobres.⁴

Uno de los puntos que sin duda ha caracterizado el magisterio del Papa Francisco es su atención a los pobres y excluidos, a los que se encuentran en las periferias geográficas y existenciales – como él los llama a menudo. Ya antes de la celebración del solemne inicio de su Pontificado, Francisco declaró que quería una Iglesia pobre y para los pobres, y siempre insiste en que esta Iglesia – misionera y en salida – esté con los pobres, en medio de ellos.

En 2013, el Pontífice subrayó aún más esta prioridad indiscutible en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*:

Para la Iglesia, la opción por los pobres es una categoría teológica más que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios “muestra su misericordia ante todo” con ellos. Esta preferencia divina tiene consecuencias para la vida de fe de todos los cristianos, llamados a poseer “los mismos sentimientos que hay en Cristo Jesús” (Flp 2, 5). Inspirándose en esta preferencia, la Iglesia ha hecho una opción por los pobres, entendida como una “forma especial de primacía en la práctica de la caridad cristiana, testimoniada por toda la Tradición de la Iglesia”.

4 Documento de Aparecida, n. 159.

Como enseñó Benedicto XVI, esta opción “está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza”. Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Tienen mucho que enseñarnos. Además de compartir el “sensus fidei,” conocen a Cristo sufriendo en su propio dolor. Todos debemos dejarnos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a situarlas en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos: no sólo a prestar nuestra voz a sus causas, sino también a ser sus amigos, a escucharlos, a comprenderlos y a acoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos.⁵

Dejando aún más clara la prioridad que desea dar a los pobres, Francisco ha instituido el Día Mundial de los Pobres en 2017. En su Mensaje para este día declara, retomando el tema de los “rostros” de la pobreza, que aparecen en los documentos fundamentales de la Iglesia latinoamericana: Puebla y Aparecida:

76

Sabemos cuán difícil es en el mundo contemporáneo poder identificar claramente la pobreza. Y, sin embargo, nos desafía cada día con sus innumerables rostros marcados por el sufrimiento, la marginación, la opresión, la violencia, la tortura y el encarcelamiento, la guerra, la privación de libertad y de dignidad, la ignorancia y el analfabetismo, las urgencias sanitarias y la falta de trabajo, el tráfico de seres humanos y la esclavitud, el exilio y la miseria, la migración forzada. La pobreza tiene el rostro de mujeres, hombres y niños explotados por su propio interés, pisoteados por la lógica perversa del poder y del dinero. ¡Qué despiadada y nunca completa es la lista que uno se ve obligado a elaborar ante la pobreza, fruto de la injusticia social, la miseria moral, la codicia de unos pocos y la indiferencia generalizada!⁶

Siguiendo y acompañando el espíritu del Pontificado de Francisco, la teología latinoamericana sigue teniendo por lo tanto como uno de sus temas fundamentales la opción por los pobres. Esa opción adquiere

⁵ *Evangelii Gaudium*, n. 198.

⁶ *Mensaje para el Día Mundial de los Pobres*, n. 5.

hoy nuevos rostros y configuraciones, según la dinámica del mundo y la evolución del sistema económico y social que en él predomina. Así en su encíclica del 2020, *Fratelli Tutti*, el Papa va a presentar la “amistad social” como el camino para todo cristiano e invita a todos a pasar de la lógica del socio a la lógica del hermano, siguiendo el ejemplo del Buen Samaritano⁷ que se ocupa y cuida del que está caído al borde del camino sin indagar siquiera sobre su identidad. La solidaridad – palabra de orden que emana de este reciente documento – va inspirando crecientemente la teología latinoamericana, que no puede ser de gabinete o burocrática, pero sí comprometida con los desafíos éticos y sociales de hoy, bastante más complejos que en los años 70 y 80 cuando la teología de la liberación dio sus pasos más significativos en términos de intuiciones creadoras y publicaciones.

El tema de los pobres sigue pues siendo central para el panorama de la teología latinoamericana. Pero hay nuevos desafíos que son hoy enfrentados y aun priorizados por esa teología:

2. La ecología y la cuestión de la Tierra

Hoy es un punto pacífico que la causa ecológica es connatural y correlacionada al espíritu de liberación. La teología latinoamericana, heredera y continuadora de la teología de la liberación de los primeros tiempos, privilegia a los pobres como destinatarios del evangelio, pero entiende al ser humano y sobre todo a los más vulnerables en comunión con todo el cosmos. El mismo Dios de la vida que favorece a los pobres también revela el carácter sagrado de la creación, que a su vez es vaciada y violada por la sociedad consumista. La teología latinoamericana, a partir de la década de 1990, aboga por una nueva alianza y solidaridad cósmicas, rechazando así toda dominación y explotación.

Y esta teología ha proporcionado las bases para una verdadera espiritualidad panenteísta, que ve a Dios presente en todas las cosas.⁸ A lo largo de los años noventa se fue tomando conciencia de las

⁷ Lc 10, 25-37.

⁸ Cf. las obras de ese período de Leonardo Boff: *Ecología, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma* (São Paulo: Ática, 1993); *Ecología: Grito da terra, Grito dos pobres* (São Paulo: Ática, 1995); *Ecología, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma* (São Paulo: Ática, 1993); “Viver uma atitude ecológica”, in Nancy Unger Mangabeira, *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade* (São Paulo: Loyola, 1991, p. 11-14); *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra* (Petrópolis: Vozes, 1999); para un análisis global retrospectivo de la teología latinoamericana, cf. João Batista Libanio, “Teologia e revisão crítica”, *Horizonte*, v. 11, n. 32, 2013, p. 1328-1356, y otras.

crecientes amenazas que se cernían sobre el planeta. Estas amenazas no eran sólo teóricas, sino que tenían implicaciones prácticas urgentes. Esta situación generó una nueva conciencia de los peligros para la Tierra y la humanidad, lo que provocó preocupación por reformas en la dirección de estilos de vida más sencillos y saludables: en resumen, la necesidad de una vida sostenible.⁹

El concepto de vida sostenible se refiere al estilo de vida de un individuo o una sociedad que puede sostenerse con una reducción de los recursos naturales. Junto a estas medidas personales, se reconoce de la necesidad de cambios estructurales. La sociedad moderna, al fin y al cabo, se basa en la ideología del crecimiento ilimitado.

La conciencia ecológica, sin embargo, exige un cambio de paradigma. El énfasis en el crecimiento, así como un estilo de vida cada vez más consumista y agitado, debe ser reemplazado por la desaceleración y la reducción del tamaño. Sin duda, este planteamiento tiene implicaciones económicas, pero sobre todo dimensiones éticas y políticas que plantean interrogantes para la teología.

El famoso teólogo y pensador brasileño Leonardo Boff ha estado continuamente reflexionando sobre la ecología social y el cuidado de la Tierra. Afirma que:

La ecología social no tiene como única preocupación el medio ambiente aislado de lo demás. Se preocupa de todo el medio ambiente, incluido el ser humano y la sociedad en la naturaleza. Sus preocupaciones no son sólo por la belleza de la ciudad, mejores avenidas o plazas o playas más atractivas. Sin embargo, da prioridad a las medidas de saneamiento, una buena estructura escolar y un servicio sanitario decente. La injusticia social significa violencia contra el ser más complejo y único de la creación: el ser humano, hombre y mujer. Este ser humano es parte integrante de la naturaleza. La ecología social propone el desarrollo sostenible. Esto es lo que satisface necesidades de los seres humanos de hoy, sin sacrificar el capital natural de la Tierra, y también tomando en cuenta las necesidades de las generaciones futuras que tienen derecho a su satisfacción

9 Cf. Lynn White Jr, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 155 (1967): 1203-1207.

y a la herencia de una Tierra habitable con relaciones humanas mínimamente justas.¹⁰

Según Boff, todos los problemas son interdependientes, y cuando se trata de ecología no es diferente. No existe una solución simple, con una independencia de las demás. Por esta razón, muchas cumbres de las naciones desarrolladas sobre el problema fracasan. Según el teólogo, porque los países ricos quieren asegurarse la parte del león de los mercados de los pobres. En un contexto de hambre, se desperdicia la oportunidad de asegurar comida en la mesa de los hambrientos. El sueño ancestral de la comensalidad que nos hace humanos, cuando todos podían sentarse a la mesa a comer y compartir la comunión se aleja aún más.¹¹

Pero, además de la crisis alimentaria, está la crisis energética y climática. Y esto exige políticas públicas globales articuladas, so pena de graves riesgos a las poblaciones y el equilibrio del planeta. Leonardo Boff, uno de los que firmaron la Carta de la Tierra, hace suya la propuesta de una alianza de cuidado universal entre todos los humanos y para la Tierra, incluso como una cuestión de urgencia y supervivencia colectiva.¹²

79

Los problemas de la vida están todos conectados. Por eso es necesaria una coalición de mentes y corazones nuevos, imbuidos de responsabilidad universal, con valores y principios de acción esenciales para un nuevo orden mundial¹³. Todo esto sólo será posible si, más allá de la razón instrumental se rescata la razón sensible y cordial.

El reciente empeño de la teología cristiana por profundizar en los problemas de la ecología y las relaciones humanas con la totalidad de la creación revela una nueva conciencia ecológica que está emergiendo. Lo que está en juego es el futuro de la vida en la Tierra y el concepto de Dios como Padre y Madre, Autor de la vida, Creador y Salvador.

El esfuerzo por restablecer relaciones armoniosas entre la humanidad

¹⁰ Cf. *além das obras citadas supra*, Leonardo Boff, «Ecologia social em face da pobreza e da exclusão», em *Ética da Vida* (Brasília: Letraviva, 2000), 41-72.

¹¹ Cf. Leonardo Boff, *A impossível comensalidade depois de Doha*. Disponível em <https://domtotal.com/artigo/207/24/09/a-impossivel-comensalidade-depois-de-doha/>.

¹² Cf. Introducción a la Carta de la Tierra em <https://www.mma.gov.br/informma/item/8071-carta-da-terra> (acceso en 4/12/2019).

¹³ Cf. Boff, *A impossível comensalidade*.

y el cosmos exige superar ciertas concepciones individualistas del ser humano. El estilo de vida de los pueblos originarios que ven el cosmos como una epifanía, llena de sentido, una manifestación del misterio y una instancia que exige reverencia y respeto es paradigmático en este momento de la historia. Existe incluso toda una antropología que linda con la teología sobre el buen vivir que se puede encontrar en los pueblos indígenas.¹⁴

En este empeño por una conversión teológica y el desarrollo de una ecología, la contemplación del misterio del cosmos no debe verse como una vista como una preocupación ascética nacida del ocio, sino como la expresión de una preocupación ética primordial, devolver el cosmos a los hombres y mujeres que han sido desposeídos de él. Esta restitución va de la mano de la lucha por dar pan a los hambrientos, cobijo a los desamparados y agua a los sedientos. Cada una de estas acciones implica nada menos que restaurar un trozo del cosmos a quienes han sido y son privados de él.¹⁵

80

La consideración de la dimensión social de la ecología debe comenzar por la situación de los pobres, cuya vida está muy amenazada. situación de los pobres, cuyas vidas están muy amenazadas. Los pobres son las mayores víctimas del desastre ecológico que hoy vivimos porque son más vulnerables y tienen menos medios para protegerse. Como primeras víctimas de la destrucción ecológica, quizá los pobres puedan ser los protagonistas y maestros de este campo, ya que están en medio de la opresión, nos enseñan los principios de resiliencia, alegría, perdón y reconciliación, así como llevar un estilo de vida sencillo y sobrio.

Como dice el Papa Francisco en *Laudato Si'*: “De este modo, una comunidad se libera de la indiferencia consumista. Esto significa también cultivar una identidad, una historia que se conserva y se transmite. De este modo cuidamos del mundo y de la calidad de vida de los más pobres, con un sentido de sentido de solidaridad que es, al mismo tiempo, conciencia de habitar en una casa común que Dios nos ha confiado”¹⁶.

Con esta memorable encíclica, estudiada en todo el mundo, el Papa

14 Cf. a entrevista concedida por Eleazar López, *El Buen vivir y una teología indígena*, en <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4681-eleazar-lopez-hernandez-3>; cf. también Paulo Suess, «O bem viver dos povos indígenas: Crítica sistêmica e proposta alternativa para um mundo pós capitalista,» em <https://youtu.be/91nEnm93XYg> (acessado em 4/12/2019).

15 Cf. Maria Clara Bingemer, «Ecologia e Salvação,» in *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*, org. J. C. Siqueira (São Paulo: Loyola, 1992), 77-87.

16 LS, no. 232.

reafirma la intuición latinoamericana de que el cuidado de la Tierra es inseparable del cuidado de los pobres. En otras palabras, la ecología siempre acompaña a la justicia. Hay dos polos de un mismo desafío permanente que el Creador ofrece cada día a la humanidad: la lucha y el cuidado por la vida, para que sea una vida buena, una vida plena para todos. Y la teología tiene una palabra cualificada para colaborar en esto.

Adentro de esta clave de la ecología, hay una corriente de pensamiento de extrema importancia: la ecofeminismo. Se trata de una reflexión que conecta la dominación de la tierra a la dominación de la mujer, reflexionando sobre las similitudes de ambos cuerpos, que son cíclicos, fértiles y se esterilizan cuando maltratados. La teóloga brasileña Ivone Gebara es una de las más importantes representantes de esta corriente, así como otras teólogas latinoamericanas.¹⁷

3. Mujer y género

En los años 70, las mujeres latinoamericanas empiezan a aventurarse por los meandros del quehacer teológico a partir de la fuerte interpelación de los pobres y la opción por ellos que se va cuajando en la iglesia latinoamericana. En parte, su mirada y sus oídos se volvían hacia sus hermanas del Norte que venían abriendo la discusión sobre la posibilidad de pensar y hablar “más allá de Dios Padre” y del patriarcalismo dominante en la teología. Veían como un fuerte y bello desafío echar a andar una teología que las incluyera como productoras y no solamente consumidoras. Sin embargo, el nacimiento de una teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer nace inseparable de la opción por los pobres y es constitutiva de su configuración. Y fue así como una nueva solidaridad empezó a darse en AL: la de las mujeres teólogas con las mujeres pobres de las bases comunitarias. Las primeras se auto se comprendían en cuanto portavoces de las últimas y responsables por la recuperación de sus derechos.

Fruto de todo este inicio de camino fue un disponerse a repensar todos los grandes temas teológicos desde la óptica de la mujer. Se buscaba una teología con rostro, con alma, con configuración de mujer, una perspectiva femenina de la teología, destacando la importancia de redescubrir las expresiones femeninas de Dios. Ahí empieza un

¹⁷ Por ejemplo, Elsa Tamez, Consuelo Vélez Caro, Marilu Rojas entre otras.

momento más fecundo y sólido de publicaciones de mujeres teólogas, intentando revisar y repensar los grandes tratados de la teología dogmática y la misma Biblia a partir de su experiencia y de su sentir femenino.

Por un lado, la teología de las mujeres latinoamericanas se auto percibía deudora de la teología feminista norteamericana, sin la cual no habría encontrado el camino abierto para legitimar su itinerario. Sin embargo, identificaba igualmente una distinción importante en su forma y contenido: no se movía primordialmente impulsada por la pelea por igualdad y lucha antitética contra el machismo. Al contrario, luchaba para construir un discurso inclusivo, donde la diferencia del hecho de ser mujer era un dato constitutivo e integral desde un principio.

Así lo que deseaban esas mujeres de la primera hora de la Iglesia latinoamericana era “caminar junto” con los compañeros hombres. Sin nombrarlo así, anhelaban una Iglesia sinodal.

La manera de nombrar esa etapa del proceso evitaba la palabra “feminismo” o “feminista” por desear distanciarse del tono reivindicativo y antagónico de la teología hecha en otras latitudes. Se daba preferencia a expresiones como “teología desde la óptica de la mujer” o “teología hecha por mujeres” o “teología a partir de la mujer”.

En esa misma línea iban las tesis doctorales y trabajos académicos de todo tipo. En el área de la teología sistemática se trabajaba la relación de Jesús con las mujeres, el rostro maternal de Dios Padre, el pensar de una Iglesia incluyente que tomara a la mujer como sujeto productor de bienes simbólicos y no consumidora pasiva. Una Iglesia alegre y participativa.

Ese modo de hacer teología permanece hasta nuestros días. Y no es algo aislado del quehacer teológico femenino a nivel mundial. Encuentra afinidades en términos de trasfondo con algunas teólogas europeas de la misma generación y se mueve entre los conceptos-clave de reciprocidad, unidualidad, relacionalidad, siempre buscando la interlocución con los teólogos hombres y con la comunidad teológica como un todo. La reivindicación de este tipo de teología no se alineaba más con un feminismo de primera hora, cuya principal lucha era por igualdad, pero sí por otro derecho: el derecho a la diferencia y la afirmación de la mujer como diferente, deseando ser diferente.

Así es que esa teología – en diálogo incluso con obras de mujeres de otras áreas del saber - recalca la identidad de la mujer como “otra”, “diferente” del hombre, y que quiere permanecer siéndolo, incluso en la manera de sentir y pensar a Dios, produciendo una teología otra que la del feminismo que se auto comprendía más en dependencia con la teología hecha desde el paradigma de la igualdad.

En la Teología Feminista – que ahora ya no tenía miedo a darse ese nombre - se pretendió entonces traer preguntas fundamentales que cuestionaban la estructura misma del pensamiento teológico elaborado hasta entonces. No se trataba más de una teología desde la óptica o la perspectiva de la mujer, que se presentaría como añadidura o como capítulo aparte de la teología oficial, hecha hasta ahora por los teólogos hombres. Sería y es un cuestionamiento de fondo al conjunto de la teología dominante, patriarcal y machista. Y a partir de ahí las teólogas mujeres deseaban dialogar con sus compañeros y caminar junto a ellos, sin miedo de enfrentar cuestiones de fondo.

Es así como las mujeres teólogas latinoamericanas se han dispuesto a dialogar con las autoras que habían consagrado nuevos métodos de trabajar con la Biblia, con la Revelación, con el dogma. Y sobre todo han seguido los pasos que su primordial pertenencia – la Teología de la Liberación (TdL) – ha dado. En cuanto la TdL ensanchaba el abanico de su interés hacia otros temas que no eran apenas los estrictamente socioeconómico-políticos, y empezaba a trabajar sobre ecología, cultura, crisis de la modernidad, género, raza y etnia, la teología feminista latinoamericana encontraba en la perspectiva de género un ángulo más adecuado desde donde construir su reflexión y su discurso. O sea, no se perdería en nada la perspectiva de inclusión de los que están al margen de la sociedad y del progreso. Al contrario, esa problemática seguía, más que nunca quizás, desafiando e interpelando a la teología. Los pobres que constituían los sujetos teológicos por excelencia de la teología latinoamericana de los años 70 y 80 ahora eran identificados como “excluidos”. Pero esos “excluidos” de todo beneficio traído por el progreso y el bienestar ahora tenían y tienen rostros más diversificados que antes y forman un mosaico de riqueza mucho más grande y compleja que por su vez desafía la teología en múltiples direcciones.

Ivone Gebara, una de las grandes responsables por las elaboraciones encontradas en esa nueva etapa, va a afirmar que “La TdL, que ofrece una visión más colectiva de Dios y enfatiza la naturaleza social del pecado, no alteró la antropología y la cosmología patriarcales en las cuales se basa el cristianismo”.¹⁸ Con eso, entendemos que la autora quiere decir que la lucha por liberación socioeconómico-política con la cual la TdL pretendía colaborar con la aportación de una palabra específica y diferente, no contempló ni alcanzó con su esfuerzo otras exclusiones, igualmente necesitadas de liberación, como, por ejemplo, la opresión de la mujer, la exclusión sexual y de género, así como las exclusiones raciales y étnicas.

Sería necesario, por consiguiente, un nuevo paso, un salto de calidad en otra dirección a fin de lograr esa liberación por la cual espera la mitad de la humanidad. Así es como Ivone Gebara definirá el salto que la teología feminista está prestes a dar: “hablar de Dios y de la cuestión de género es hacer una doble afirmación: en primer lugar, es afirmar que lo que decimos de Dios está conectado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; después, que nuestra misma idea de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, viene marcada por lo que llamamos construcción social y cultural del género”.¹⁹

Es así como las luchas más propiamente feministas, tan presentes en la teología del primer mundo, y también en América Latina en el campo de las ciencias sociales y humanas, empezaron a interesar igualmente a las teólogas.²⁰ Temas como corporeidad, sexualidad, moral, con todas sus candentes y delicadas cuestiones sobre derechos reproductivos y todo lo que concierne a la moral cristiana en cuanto al misterio del cuerpo humano, sus funciones, su vocación, su misterio creado por Dios, pasaron a integrar la agenda de la teología feminista latinoamericana.²¹

18 I. GEBARA, *Teología Cósmica: Ecofeminismo e Panenteísmo*. In: *Folha Mulher, Projeto Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania*, Rio de Janeiro, ISER, n. 8, Ano IV, 1994.

19 I. GEBARA, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 218.

20 Cf. por ejemplo Cf. también los trabajos de M. J. ROSADO NUNES, sobre *Genero y religión*, *Genero y teología*, en sus clases en la PUC de São Paulo y sus publicaciones en la Revista de Estudios Feministas.

21 Cf. W. DEIFELT, *Derechos reproductivos en América Latina. Un análisis crítico y teológico a partir de la realidad del Brasil*, en Quintero, Manuel, ed. *Población y Salud Reproductiva*. Quito: Ediciones CLAI, 1999. P. 31-49; *Temas e metodologias da teologia feminista*, en SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 171-186; STRÖHER, Marga, DEIFELT, Wanda & MUSSKOPF, André (orgs). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004. Cf. tb. la obra más ecuménica *Corporeidade e Teologia*, SOTER/Paulinas, 2007 y varios de los números de la Revista de Estudos feministas de la Universidad de Santa Catarina, Brasil.

Así también hay toda la apertura del área ecofeminista que es asumida a nivel del continente. En América Latina todavía son pocas las teólogas que tienen una producción digna de nota en clave ecofeminista. Sin embargo, la apertura y la atención a esa nueva área interdisciplinaria de reflexión ha permitido a la teología feminista latinoamericana dialogar con toda la reflexión ambiental, o sea, con la filosofía, las ciencias sociales, el derecho ambiental, etc. Sin duda, es un área que promete un gran crecimiento para el futuro. Toda la reflexión sobre la ecología en cuanto derechos de la tierra y de la naturaleza va empalmada con la reflexión sobre los derechos de la mujer en cuanto forma de opresión aún vigente y presente en la sociedad y en la Iglesia. En la medida en que la ecofeminismo significa el fin de todas las formas de dominación, la teología no puede estar fuera de él.²² Y en ella, la teología feminista, que sigue haciéndose en la clave de la liberación de todas formas de opresión y lucha por derechos no respetados.

Entre las cuestiones de este nuevo momento de pensar teológicamente sobre lo femenino es central la cuestión del cuerpo.

La reflexión teológica sobre el cuerpo sexuado de la mujer es y tiene que ser siempre más un tema importante no solamente para la teología feminista y la reflexión sobre el género en el quehacer teológico. En un universo donde la corporeidad visible es macizamente masculina, la mujer entra como elemento perturbador. Y esa “perturbación “se da, más que nada, a través de su corporeidad que, siendo “otra “que la del hombre, exprime y señala la experiencia de Dios, el pensar y hablar sobre Dios de manera otra y propia. El cuerpo femenino es la condición de posibilidad del camino por el cual la mujer viene a ser una interpelación importante cuando se habla de espiritualidad, mística y teología. Este cuerpo ha sido muchas veces fuente de la discriminación que la propia mujer sufrió y sufre en la Iglesia.

La reflexión teológica sobre este tema va constatando que una de las fuentes más importantes de la discriminación contra las mujeres adentro de la Iglesia parece decir respeto a algo más profundo y mucho

22 En Estados Unidos, v. las reflexiones de teólogas como R.R. RUETHER (ed) *Women Healing Earth: Third Women on Ecology, Feminism and Religion*. New York: Orbis Books, 1990, pp. 135-142; *Gaia and God. A feminist theology of earth healing*, NY, Orbis, 1994, que bastante influenciaron a las teólogas feministas latinoamericanas. Cf. por ejemplo la revista *Mandrágora* n.º 6 (2000), toda ella sobre Ecofeminismo, con artículos, debates y entrevistas diversas. Ivone Gebara tiene trabajos consistentes sobre esto, por ejemplo, *Teología Ecofeminista*, SP, Olho d'Água, 2008.

más serio que simplemente la fuerza física, la formación intelectual o la capacidad de trabajo. La Iglesia aún es muy fuertemente patriarcal. Y el patriarcalismo subraya la superioridad del hombre no apenas por un bias intelectual o práctico, pero de lo que llamaríamos un bias ontológico. O sea, las mujeres son minusvaloradas por el hecho mismo de ser quienes son. O sea, ser mujeres. Y esto no es privilegio del cristianismo, sino de muchas religiones.

Adentro del hito de esta minusvaloración, nos parece haber una asociación muy fuerte – en el terreno teológico - con el hecho de la mujer ser considerada responsable por la entrada del pecado en el mundo, y por la muerte como consecuencia del pecado. Eso que fue incluso denunciado oficialmente por el Papa Juan Pablo II en su carta apostólica “Mulieris Dignitatem” permanece al fondo de buena parte de la situación de la mujer en la Iglesia.

86

Esto es un dato bastante terrible, que demanda una reflexión muy seria adentro de la Iglesia. Pues, si es posible luchar contra la discriminación intelectual (por el acceso a los estudios y a la formación), contra la injusticia profesional (¿intentando mostrar capacidad y especializándose), ¿qué se hace con la propia identidad? ¿Se debe negarla? ¿Eludirla? ¿Ignorarla en su enriquecedora diferencia?

Con la emergencia de las mujeres en los espacios públicos y eclesiales, podemos ver que ellas han introducido una nueva manera de vivir la experiencia de Dios y de reflexionar sobre ella, elaborando entonces nuevos aspectos de la espiritualidad cristiana, que enriquecen el conjunto de la comunidad de fe y que enriquecen las aportaciones masculinas que sin eso se empobrecen.

Tenemos las mujeres una manera de experimentar y hablar sobre nuestras experiencias espirituales que es inseparable de nuestros cuerpos. Presentamos y hacemos visible nuestra propia corporeidad cuando hablamos sobre el misterio de Dios, introduciendo una novedad en la comprensión de la vida espiritual y de la acción del Espíritu de Dios en el mundo. Además de eso, este mismo misterio de Dios, afectando y configurando la corporeidad criada sexuada de las mujeres, revela otros aspectos de su identidad que dan un aporte inestimable al Pueblo de Dios.

Uno de los más importantes de esos aportes que acabamos de mencionar es - nos parece - la dimensión eucarística constitutiva del cuerpo femenino. A través de su misma corporeidad, las mujeres pueden evocar y comunicar experiencias espirituales que son frecuentemente más difíciles para los varones. Nos referimos, por ejemplo, a la experiencia de sentirse esposa de Cristo, de vivir el matrimonio espiritual, o a la experiencia central de ser fecundada por el Espíritu de Dios, dando nuevo cuerpo al Verbo hecho carne y mediando siempre de nuevo el misterio de la Encarnación para adentro del mundo.

Es evidente que muchos hombres en la historia del cristianismo también vivieron esta experiencia de un modo profundo y bello. Hay frecuentemente hombres que han liberado su dimensión femenina, su “ánima” en su relación con Dios. Muchos de esos místicos y directores espirituales han usado una variedad de recursos lingüísticos y metáforas para referirse al ser humano como interlocutor de Dios, como por ejemplo “alma”, que es más bien una palabra femenina; o la experiencia de tomar leche del pecho del Salvador, etc.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia de Dios en toda su belleza y radicalidad es ofrecida a toda humana criatura, en el cuerpo femenino tiene algunos elementos más evocativos y analogías simbólicas particularmente poderosas. Por ejemplo, hay una dimensión de la vida cristiana en la cual las mujeres emergen como sujetos privilegiados: la identificación de su corporeidad con el sacramento de la Eucaristía.

Son las precisas expresiones empleadas en la práctica sacramental, términos tales como “transustanciación” y “presencia real”, que significan que el cuerpo y la sangre del Señor, bajo las especies del pan y del vino son dados al pueblo como alimento y bebida. Parece que eso se hace constitutivamente posible en el cuerpo femenino.

Alimentar a otros con el propio cuerpo es la vía suprema que Dios mismo ha elegido para estar definitiva y sensiblemente presente en medio a su pueblo. El pan que partimos y compartimos, que confesamos ser el cuerpo de Jesucristo, nos refiere al grande misterio de su Encarnación, muerte y Resurrección. Es su persona dada en alimento; es su vida corporal hecha fuente de vida para los cristianos.

Antropológicamente, las mujeres son aquellas que tienen en su corporeidad la posibilidad física de comprender y realizar la divina acción

eucarística. Durante todo el proceso de gestación, parturición, protección y nutrición de la nueva vida, tenemos el sacramento de la Eucaristía, el acto divino por excelencia, aconteciendo de nuevo y de nuevo.

El cuerpo femenino, que pudo haber sido fuente de sospecha y prejuicio a través de la historia, es un camino poderosamente iluminador e inspirador para la teología sacramental durante nuestros tiempos cambiantes y movedizos, presentando nuevos paradigmas más allá de las siempre presentes cuestiones de género. Está muy presente, por ejemplo, en la tradición espiritual y mística de la Iglesia, desde hace mucho tiempo, la imagen de Dios como madre que alimenta y nutre a sus hijos con la leche de su pecho.

Este hecho simbólico y teológico de los cuerpos de las mujeres no permanece apenas en nivel personal, sino que también tiene implicaciones comunitarias y políticas. El hecho de tener un cuerpo eucarísticamente configurado tiene un impacto sobre cada hecho y movimiento que las mujeres hacen y, muchas veces, una influencia pública efectiva. Aun cuando exponiendo en el espacio público su más privada característica, como la capacidad de dar la vida y todos los aspectos de la maternidad, el cuerpo femenino puede crear impacto de gran importancia ética y política. Eso se vio concretamente en algunos casos de colectivos de mujeres sucedidos en América Latina, en Argentina, Chile, Brasil.²³

La carne y la sangre de Jesucristo son alimento para el pueblo, pero la fuente última de este alimento es el Padre que entrega a su Hijo, de forma que el pueblo no tenga más hambre ni tristeza, sino que esté nutrido y lleno de vida. Por lo tanto, si el niño simboliza la humanidad que, con ardiente deseo, se vuelve hacia el Creador, clamando por el pan de la vida, por otro lado, los seres humanos y especialmente las mujeres que amamantan niños están soportando la terrible y seguramente dolorosa responsabilidad de traer a la existencia la nueva generación humana. Ellas son las artesanas del futuro y responsables por la continuación de la vida en su sentido más profundo. He aquí porque el real significado de la capacidad física de las mujeres de amamantar con su pecho es un tema de extrema vulnerabilidad y al mismo tiempo de profunda

23 Nos referimos aquí a las mujeres de Calama, las madres de la Plaza de Mayo, las madres del tráfico de Brasil, las buscadoras de México y tantas otras. Cf nuestro artículo *Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a Laudato Si' in Ephata*, 4, no. 2 (2022) : 19-35. <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369>

belleza. Por otro lado, es algo que remite a una compasión calificada y también a formas de acción ética y política que no son meramente privadas. Creemos que esto es verdad no apenas biológicamente, para mujeres que son madres biológicas y vivieron la experiencia del embarazo, parto y lactancia, sino también para mujeres que tienen esa experiencia no en un nivel biológico sino también simbólico.

Todo el drama de la salvación, presente en las palabras y gestos de Jesús: “Tomad y comed. Esto es mi cuerpo... esto es mi sangre... por vosotros”, (Mt 26,26) está presente y activo en los cuerpos de las mujeres. El cuerpo femenino, que es extensivo y se multiplica en otras vidas y en las vidas de otros, que se da a sí mismo como comida y nutre con su carne y sangre las vidas que ha concebido, es el mismo cuerpo que se gasta y muere arando la tierra, trabajando en las fábricas y en las casas, removiendo cacerolas y limpiando pisos, hilando, tejiendo, cosiendo y lavando ropa, organizando reuniones, liderando luchas y dirigiendo cantos. Es el cuerpo de la mujer, eucarísticamente dado para la vida de los demás, real y físicamente distribuido, comido y bebido por aquellos que – como hombres y mujeres de mañana – seguirán la misma lucha de paciencia y resistencia, dolor y valor, alegría y placer, vida y muerte.

Partir el pan y distribuirlo, estar en comunión con el cuerpo y la sangre del Señor hasta que el venga nuevamente significa para la mujer hoy, aun en medio a las más miserables y negativas y situaciones, reproducir y simbolizar en medio de la sociedad y de la comunidad creyente el acto divino de entrega y amor, de forma que el pueblo pueda crecer y la plenitud de la vida llegar, celebrada en la fiesta de la verdadera y final liberación.

Las mujeres alrededor de toda la tierra comparten con sus hermanas la misma sacramental vocación, el mismo destino eucarístico, llamado a abrir un nuevo camino, un posible futuro, de forma a que este acto sacramental pueda convertirse más y más en presencia real, reconocida, creída, acreditada y vivida.

Conclusión

Habría muchos temas más que están creciendo hoy en la teología latinoamericana que valdría la pena mencionar. Cito algunos: la diversidad y ampliación de la cuestión del género más allá de la mujer; la decolonialidad; el diálogo inter-religioso no solamente con las grandes religiones sino también con las religiones autóctonas, de los pueblos

originarios y de los afrodescendientes, habitantes del continente; la relación teología-estética, o sea, el diálogo de la teología con la literatura, el arte, la música que surge como nueva hermenéutica para el pensar teológico.

La teología va tomando conciencia de que necesita descubrir las fronteras antiguas y nuevas y desde allí elaborar su reflexión y su discurso. Para eso, hay que aventurarse y arriesgarse. Los que trabajan los temas que mencionamos lo hacen. Seguramente hay que hacerlo mucho más.

Los puntos que levantamos ya tienen una historia y un volumen de producción. Otros lo están haciendo, teniendo que empezar desde más atrás. Lo importante es que la teología asuma su vocación dinámica, de discurso de la fe y del amor con fidelidad creativa.

BIBLIOGRAFÍA:

- Benedicto XVI, Discurso inaugural del Papa Benedicto XVI, Documento de Aparecida, 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html.
- Bingemer, María Clara, «Ecologia e Salvação,» in Reflexão cristã sobre o meio ambiente, org. J. C. Siqueira, São Paulo: Loyola, 1992, 77-87.
- Bingemer, María Clara, Mulher e natureza: aliança e analogia. Reflexão dialogante com a Laudato Si' in Ephata, 4, no. 2 (2022) 19-35. <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.11369>
- Boff, «Ecologia social em face da pobreza e da exclusão,» em Ética da Vida (Brasília: Letraviva, 2000), 41-72.
- Boff, Leonardo, “Viver uma atitude ecológica”, in Nancy Unger Mangabeira, O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade (São Paulo: Loyola, 1991, p. 11-14).
- Boff, Leonardo, «Ecologia social em face da pobreza e da exclusão,» em Ética da Vida (Brasília: Letraviva, 2000), 41-72.
- Boff, Leonardo, A impossível comensalidade depois de Doha. Disponível em <https://domtotal.com/artigo/207/24/09/a-impossivel-comensalidade-depois-de-doha/>.
- Boff, Leonardo, Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma (São Paulo: Ática, 1993).

- Boff, Leonardo, *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma* (São Paulo: Ática, 1993).
- Boff, Leonardo, *Ecologia: Grito da terra, Grito dos pobres* (São Paulo: Ática, 1995).
- Boff, Leonardo, *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra* (Petrópolis: Vozes, 1999).
- Deifelt, Wanda, *Temas e metodologias da teologia feminista*, en SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 171-186.
- Deifelt, Wanda. *Derechos reproductivos en América Latina. Un análisis crítico y teológico a partir de la realidad del Brasil*. In: Quintero, Manuel (ed.), *Población y Salud Reproductiva*. Quito: Ediciones CLAI, 1999, 31-49.
- Francisco, *Mensaje para el Día Mundial de los Pobres*, 2017, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html
- Francisco. “Carta Encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común”, <https://www.uc.cl/site/assets/files/4175/laudato-si.pdf>
- Francisco. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual”, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf
- Gebara, Ivone, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- Gebara, Ivone, *Teologia Cósmica: Ecofeminismo e Panenteísmo*. In: *Folha Mulher, Projeto Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania*, Rio de Janeiro, ISER, n. 8, Ano IV, 1994.
- Gebara, Ivone, *Teologia Ecofeminista*, SP, Olho d’Água, 2008.
- III Conferencia General del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe en Puebla, 1978.
- Libanio, João Batista Libanio, “Teologia e revisão crítica”, *Horizonte*, v. 11, n. 32, 2013, p. 1328-1356.
- López, Eleazar, *El Buen vivir y una teología indígena*, en <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/468-eleazar-lopez-hernandez-3>.
- Ruether, Rosemary (ed), *Women Healing Earth: Third Women on Ecology, Feminism and Religion*. New York: Orbis Books, 1990,
- Ruether, Rosemary, *R. Gaia and God. A feminist theology of earth healing*, NY, Orbis, 1994.
- Stroher, Marga, Deifelt, Wanda & Musskopf, André (orgs), *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004.
- Suess, Paulo, «O bem viver dos povos indígenas: Crítica sistêmica e proposta

alternativa para um mundo pós capitalista,» en <https://youtu.be/91nEnm93XYg> (acessado em 4/12/2019).

V Conferencia General del Episcopado de Latinoamérica y del Caribe en Aparecida, 2007.

White Jr, Lynn, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 155 (1967): 1203-1207.

PANORAMA DE LA TEOLOGÍA PASTORAL EN VÍNCULO CON LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

A. Ernesto Palafox¹

Abstract

Aunque no siempre reconocida epistemológicamente, la teología pastoral en América Latina guarda una constante e interpeladora relación de identidad con la teología latinoamericana, de quien toma sus principales intuiciones y matrices teológicas. Esta relación de identidad, ha hecho que la teología pastoral mantenga un constante movimiento epistemológico y metodológico de diferencia en la no indiferencia hacia la teología latinoamericana, y que asuman en diversidad de competencias desafíos comunes frente a otras maneras de hacer teología y frente a la realidad que las produce.

Palabras clave: teología pastoral, teología latinoamericana, identidad, diferencia, no indiferencia, desafíos.

Introducción

El concepto de panorama nos refiere generalmente, a la visión que se tiene de un objetivo desde un ángulo muy amplio. O a la percepción extensa de un espacio, un objeto, o una idea. Para nuestro propósito, consideramos aquí el panorama como una estrategia que nos permita adentrarnos en la percepción y la comprensión amplia de la teología pastoral en interacción con la teología latinoamericana.

De aquí que el objetivo de la presente contribución centre la mirada a partir de un análisis documental, en dos momentos que pueden especificar esta interacción. El primer momento caracterizado por una relación de asimilación por parte de la teología latinoamericana a la teología pastoral, sobre todo en los primeros periodos de nacimiento y desarrollo de esta teología. El segundo, expone el intento de la teología pastoral en la búsqueda de su identidad epistemológica a partir de

¹ Doctor en Teología Pastoral por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, tiene maestría en Filosofía por la Universidad Pontificia de México, estudios de Pastoral Urbana por la Universidad Iberoamericana de México. Actualmente es profesor en la Universidad Pontificia de México, además de colaborar como profesor en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y en el IFTIM (Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México). Perteneció al presbiterio de la Diócesis de Aguascalientes.

una relación de no indiferencia de la teología latinoamericana, pero sí reivindicando sus diferencias. En un tercer momento se exponen algunos desafíos que se consideran comunes a estas dos maneras de hacer teología. Terminamos con unas breves consideraciones finales.

1. Relación de asimilación

Actualmente en el ámbito latinoamericano, tanto católico como protestante, existen abundantes reflexiones teológicas sobre las prácticas pastorales consideradas en sí mismas y en expresiones específicas, que dan muestra de la existencia de una teología pastoral.² Pero esto no siempre fue así. En los primeros años del desarrollo de la teología latinoamericana, la teología pastoral estaba prácticamente asimilada a ésta, tanto en su aspecto epistemológico como metodológico. Por lo cual, la teología pastoral no tuvo una presencia notoria como ciencia teológica, estuvo prácticamente diluida en la reflexión naciente de la teología latinoamericana. Pensar la teología latinoamericana era al mismo tiempo pensar en una acción pastoral comprometida con la historia. Pocos artículos o reflexiones en este periodo de la teología latinoamericana hacían referencia a una teología pastoral. Es cierto que había reflexiones en torno a la pastoral como acción eclesial, artículos como el del teólogo mexicano Raúl Vidales sobre la *pastoral liberadora* (1974, p.429), o la célebre obra de Gustavo Gutiérrez, *Líneas pastorales en América Latina* (1970) sobre los modelos de acción pastoral presentes en el continente. O pensamos en el aporte en este momento de Juan Luis Segundo sobre *La acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos* (1972), con una fuerte crítica al proceso pastoral de ese momento.

Estos escritos sumamente importantes y de mucha luz, no tenían, al menos explícitamente la intención de proponer o vislumbrar una teología que asumiera específicamente la acción eclesial en su aspecto interno y externo como su objeto de estudio.

2. Pensemos por ejemplo en Schneider-Harpprecht, C. (2005), *Teología práctica no contexto da América Latina*, Aste-Sinodal, São Paulo; Zabatiero, J. (2011), *Fundamentos da teologia prática*, Editora Mundo Cristão, São Paulo; Neira Fernández, G. (1994), *Edificar la Iglesia hoy. Teología práctica* (Colección Teología hoy 21), CEJA, Bogotá; Brighenti, A. (2007), *Anunciar la Buena Noticia de la salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe*, Siquem-Dabar, México. Brighenti, A. (2021), *Teología pastoral. A inteligência reflexa da ação evangelizadora*, Vozes, Petrópolis; Merlos Arroyo, F. (2007), *Pastoral del futuro. Tensiones y esperanzas*, Palabra, México; Merlos Arroyo, F. *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, Palabra/UPM, México 2011; Palafox, A.E., (2021), *Las dimensiones de la pastoral*, PPC, Madrid; Sánchez, O.-Mazzini M.-De Mori G., (2019), *Teología práctica: contextos y conceptos*, Editorial Javeriana, Bogotá; Sánchez, O.-Mazzini M.-De Mori G., (2022), *Teología práctica e interdisciplinariedad*, Ediciones Javeriana, Bogotá. Entre otras, además de varios artículos especializados que se han ocupado del tema.

A juicio de René Marlé, la teología de latinoamericana se presenta efectivamente como una teología *práctica*, en el sentido de que no es una simple “teología aplicada” a partir de unos principios externos, sino en el sentido de una teología que parte del análisis de las realidades y prácticas al interior de las cuales se inscribe la fe. Afirma que “la categoría de “teología práctica” no es una categoría familiar para los teólogos la liberación. Pero parece designar bien el proyecto” (1998, p.35). Al tratar el tema de la teología y la acción pastoral, Clodovis Boff llega a la aseveración de que la teología pastoral es una cualidad interna de la propia teología, y que el estatuto epistemológico de la teología pastoral, ha sido resuelto ya por la teología de la liberación, en cuanto que ésta integra, en un proceso único y consistente, el momento teórico y el momento práctico (1999, p.413).

J.-B. Libanio por su parte, advierte sobre el camino errado al confundir la teología de la liberación con una teología pastoral, en detrimento de la primera, pues al caer en esta confusión, se estaría reduciendo su contribución y su significación a la dimensión aplicativa, reflejando en esta advertencia la concepción reducida que se tiene de la teología pastoral. (1989, p.46). Desde un particular punto de vista, parece que Ignacio Ellacuría es el que pone de manifiesto el vínculo entre teología y práctica eclesial al definir la teología como *el momento ideológico de la praxis eclesial*. Aun sin proponer específicamente una teología pastoral, pues su empeño es ubicar el quehacer teológico, es decir, el acto de teologizar en el contexto histórico de la praxis eclesial presenta de alguna forma su carácter práctico. “El establecer la teología como un momento de la praxis eclesial subraya que el hacer teología no es un hacer teórico autónomo, sino que es un elemento dentro de una estructura más amplia. Praxis eclesial se toma aquí en un sentido amplio, que abarca todo el hacer en algún modo histórico de la Iglesia” (Ellacuría, 2000, p.167). Pero también hay que tener claro que para Ellacuría no cualquier práctica eclesial legitima una consideración teológica, pues sólo el Reino y su realización será lo que considera como objeto fundamental del quehacer teológico, y la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana. “Por ‘cuestión fundamental’ se entiende aquí aquella cuestión que sacuda desde sus raíces la totalidad de la pastoral latinoamericana y que, al mismo tiempo, sirva de horizonte y orientación para enfocar críticamente cualquier otra cuestión particular, que se refiera a la pastoral. Sólo así se evitará caer en inmediateismos o en formalismos burocráticos”

(Ellacuría, 2000, p.542). Sin llegar a desarrollar una teoría teológica de la pastoral, Ellacuría expone una interesante definición. Para él “la teología pastoral sería aquella reflexión sobre el hacer cristiano, que atendería especialmente al modo de hacer, al cómo de la *praxis* eclesial. Pero, por lo mismo, remite al ‘qué’ de ese hacer, tal como lo enseña la totalidad de la teoría y de la *praxis* cristiana” (2000, p. 547).

Quizás, salvo el caso de Ellacuría, parece que en la teología latinoamericana, se pasa automáticamente del discurso teológico al compromiso pastoral, sin recurrir a una teología específica de las prácticas pastorales en sí mismas consideradas. De esta forma, las prácticas o proyectos pastorales surgidos de la teología de la liberación, son considerados como expresiones pastorales de esta teología. Al asumir la teología latinoamericana el papel de la teología pastoral, dejó a ésta sin una función específica en el concierto de las disciplinas teológicas, pues para la teología latinoamericana, toda teología es aquello que la teología pastoral siempre intentó ser: teología a partir de la práctica (Cf. Hoch, 2005, p.30).

2. Relación entre la no indiferencia y la diferencia

Teniendo en cuenta lo anterior, queremos manifestar dos cosas: primero, que la teología pastoral en Latinoamérica está en permanente relación de identidad con la teología latinoamericana de la liberación, a quien considera como la entidad principal productora de contenidos, siendo ella la matriz teológica de conceptos centrales como la práctica, la opción por los pobres, la dimensión reinocéntrica, etc. Por lo tanto, no es indiferente a esta teología. Y, en segundo lugar, que aun cuando se da esta íntima relación identitaria, es posible distinguir rasgos propios de una teología pastoral latinoamericana más allá de la teología de la liberación, por lo tanto, la teología pastoral en varios aspectos es diferente a la teología de la liberación. Estos dos puntos son los que enseguida se exponen.

a. La no indiferencia

Es cierto que una identidad autoidentificada consigo misma pierde la visión de todo y, como su especificidad es “porción” y no “parte” del

todo (la porción contiene el todo), acaba por no identificarse ni con la parte ni con el todo. El llamado es a comprender en el horizonte de la Escuela de Frankfurt, que cada ciencia está desafiada a refundarse en la interacción con las demás ciencias, profundizando al máximo su particularidad y, al mismo tiempo abriéndose para enriquecerse de las contribuciones de las demás (Cf. Brighenti, 2021, p.89-90).

De esta forma, la teología pastoral está profundamente insertada en la tradición teológica latinoamericana, recibe de ésta sus inspiraciones más profundas, y se nutre de sus rasgos teológicos más característicos. Encuentra en ella sus matrices teológicas, y es deudora en gran parte, de la mejor tradición teológica que se ha producido en este continente, tomando de ésta como de su fuente los contenidos doctrinales que la caracterizan y la conforman como teología latinoamericana de la liberación:

La fe viva y verdadera implica una práctica liberadora; -El Dios vivo que toma partido por los oprimidos; -El reino: el proyecto de Dios en la historia y en la eternidad; -Jesús, el Hijo de Dios, que asumió la opresión para liberarnos; El Espíritu Santo, “Padre de los pobres”, presente en las luchas por los oprimidos; -María, mujer del pueblo, profética y liberadora; -La Iglesia, señal e instrumento de liberación; -Los derechos de los pobres como derechos de Dios; -El comportamiento del hombre libre y liberador (C. Boff-L. Boff, 1988, p.59-80).

Tres son los principales elementos vinculantes de la teología pastoral con la tradición teológica latinoamericana:

Primero, “el paso de la teología pastoral como autorrealización de la Iglesia a la autorrealización del Reino. En América Latina, sacando las consecuencias de una eclesiología pneumatológica y reinocéntrica, la teología pastoral va más allá de una reflexión sobre la praxis de la Iglesia. Segundo, la teología pastoral además de ser una reflexión de la praxis de la Iglesia y de las personas en general, esta reflexión se hace desde la óptica de los pobres. El tercer aspecto hace referencia a los sujetos de la misma teología con respecto a su método. Ante todo, no la producen únicamente los teólogos y teólogas profesionales de la academia” (Cf. Brighenti, 2007, p.57-58).

b. La diferencia

Aun cuando la teología pastoral, se identifique con las opciones esenciales de la teología latinoamericana, no significa que se vea anulada o asimilada al punto de desaparecer en el discurso de esta teología. Si se quiere evitar esto, la teología pastoral desde Latinoamérica, deberá esforzarse para identificarse como diferente desde la no indiferencia a la teología de la liberación. Desde este esfuerzo vale preguntarse “¿Hasta qué punto la descripción de Clodovis Boff sobre la Teología de la Liberación como “teología académica, teología pastoral y teología popular” no ha favorecido que se la conciba –a la Teología Pastoral– aún hoy por fuera de la Academia y de las notas requeridas por este interlocutor? Si consolidando el diálogo con el instrumental de las ciencias sociales, la Teología Pastoral trabaja *in recto* con la realidad ¿No estará llamada a comprenderse como una *disciplina puente*, de *diálogo y articulación*, entre las demás áreas teológicas y la dimensión concreta, situacional, de la realidad? ¿Es posible que aún siga vigente la comprensión de la Teología Pastoral como *instancia comunicativa* de lo producido por las otras áreas teológicas? ¿No será necesario *prestar atención* a las nuevas generaciones para iniciarlas en los procedimientos que se vislumbran como propios de esta área e invitarlas a desplegar su creatividad al servicio de la Iglesia y el mundo con esta mediación específica?” (Bacher Martínez, 2012, p.320).

Tomando en consideración este planteamiento, se presentan algunos elementos que se vislumbran (para mantener el concepto de Carlina Bacher) como propios de una teología pastoral latinoamericana. En primer lugar, se podría considerar la teología pastoral en relación con la teología latinoamericana como una teología de segundo orden (no secundario), en el sentido de que toma de la segunda sus principales matrices conceptuales de orden teológico. La teología latinoamericana en sus principales exponentes articula la teoría y la práctica desde una relación dialéctica, mientras que la teología pastoral introduce otros elementos de articulación entre la teoría y la práctica, elementos antropológicos, culturales, simbólicos, históricos... La misma concepción de la práctica se viene desplazando hacia otros escenarios y se va ampliando desde otros horizontes de reflexión y desde otros/as exponentes de la teología pastoral no necesariamente latinoamericanos, como Gilles Routhier, Jaques Audinet, Jean-Guy

Nadeau, Solange Lefebvre, Paul Zulehner, por mencionar algunos/as. Hay interesantes propuestas desde una teología de la acción (Cf. Parra Mora, 2013). Otro elemento que le otorga identidad es su itinerario histórico, justamente en este año, estamos conmemorando los 250 años que la teología pastoral se inserta en el universo teológico.

Así como la teología latinoamericana en sus inicios se fortaleció junto a una filosofía de la liberación y a unos referentes sociológicos propios, la teología pastoral tiende lazos con una filosofía de la acción, con una praxeología (Cf. González, 1999); 1997), una filosofía política y una sociología de las organizaciones y las instituciones, en vistas a analizar críticamente los procesos pastorales y las formas organizativas en la pastoral. Mucho tienen que ver aquí también las ciencias de la administración y del desarrollo organizacional. Aun cuando el referente metodológico sigue siendo la trilogía del *Ver, Juzgar, Actuar* y ayudado con las reflexiones actuales sobre este tema (Cf. Agenor, 2022), la teología pastoral se viene abriendo a la consideración de otras expresiones metodológicas manteniendo siempre la impronta inductiva y crítica que le aporta este método.

Actualmente los temas y prácticas se han venido desplazado abriéndose a la preocupación y consideración de nuevas reflexiones teológicas. Muestra de esto son las nuevas formas de vivencia del cristianismo en las grandes ciudades y en las redes sociales, o las diversas prácticas emergentes que se suscitan más allá de los espacios oficiales.

El tema de los ministerios donde se analizan los diversos estilos de liderazgos presentes en ellos, las formas organizativas y estructurales que se experimentan en las parroquias, e iglesias locales. Sin dejar su talante crítico-analítico, la teología pastoral se abre a otras racionalidades, a otras lógicas de pensamiento como la poesía, la danza, la pintura, la literatura, pues éstas y otras expresiones “ayudan a la teología a extender el campo de la racionalidad teológica o, mejor dicho, a no reducir dicho campo al ámbito dominable por categorías lógicas o conceptos analíticos. Es decir que le hacen ver que las fronteras de un discurso teológico racional no tienen por qué coincidir con los límites de un saber estrictamente categorial de corte lógico-conceptual y analítico.” (Fornet-Betancour, 1994, p.77; Méndez-Montoya, 2018 p.49-61).

3. Desafíos y tareas compartidas

La teología pastoral y la teología latinoamericana en distinción de competencias y en unidad de esfuerzos podrían asumir desafíos comunes expresados en tres teologías contemporáneas, que a mi modo de ver son las que recogen y asumen transversalmente las urgencias más apremiantes hoy en día, y con las que se han establecido diálogos fecundos: la teología pública, la teología intercultural y la teología decolonial.

La teología pública tiene como principal referente la conciencia de una sociedad plural en la que se encuentra la Iglesia, y por tanto su discurso tiene que atender este aspecto incluyéndolo como un elemento identitario, ateniéndose a ser evaluado y juzgado por los criterios públicos disponibles. “Expresa el deseo de poder dirigir la reflexión teológica sobre la vida sociopolítica al conjunto de la sociedad plural sin limitarse a los miembros de la comunidad cristiana” (Villagrán, 2016, p.6). Persigue tres objetivos: “tratar temas sociales, utilizar un lenguaje de corte tan teológico como se pueda y ser significativo no solo para la Iglesia, sino para el conjunto de la sociedad” (Villagrán, 2016, p.7).

La teología intercultural insiste mucho en la diversidad cultural como oportunidad y condición para hacer teología actualmente. Desde una teología intercultural se deben tener presentes por lo menos la cultura indígena y afroamericana como principales referentes. Raúl Fornet-Batancourt entiende la transformación intercultural de la filosofía y de la teología “como un proceso de recíproca interpelación y ‘convocación’ de racionalidades diversas y culturalmente determinadas, pero ‘dis-puestas’ a formar parte de esa dinámica de intercambio en la que toda cultura es tránsito y no punto final. En este proceso, la palabra del otro es parte constitutiva de mi propio proceso de pensar” (2002, p.55). Desde esta teología intercultural, habrá que pensar la teología latinoamericana y pastoral en plural, pues éstas son en definitiva “expresión plural de una realidad pluralista de tejido intercultural e interreligioso, haciéndose imprescindible en consecuencia la explicación de la referencia o tradición religiosa correspondiente, cuando se use dicho título” (Fornet-Batancourt, 1994 p.80).

Por su parte las *teorías decoloniales* nos ayudan a repensar la propia teología en nuestra realidad latinoamericana al constatar que “toda

nuestra realidad está impregnada no solamente de colonialidad (con todos los efectos objetivos, materiales, subjetivos y espirituales que impregnan nuestras identidades y prácticas) sino de un colonialismo presente y pujante que atraviesa cotidianamente todas nuestras esferas de vida: el ser, el poder, el pensar, el creer” (Panotto, 2018 p.10). Por eso es necesario visibilizar teológicamente desde otros ángulos y referentes estas esferas de la vida, y poner en diálogo este esfuerzo decolonizador con una reflexión teológica autóctona. Pues:

la elaboración de una teología académica descolonizada y autóctona sólo puede llegar a buen puerto desde una práctica dialógica que tenga como interlocutora a la teología autóctona elaborada por quienes han sido relegados a los márgenes de nuestras sociedades. En ambos casos podría hablarse de una auténtica teología, salvo una distinción: en el primer caso, se trata de relatos de carácter predominantemente conceptual y discursivo; en el segundo caso, es la experiencia creyente vertida en moldes expresivos de carácter simbólico y ritual. De donde se colige la necesidad de aplicar mediaciones hermenéuticas para llevar a buen puerto este ejercicio dialógico (Cervera Milán, 2019, p.124).

101

Finalmente se afirma también, que “el mejoramiento de la interdisciplinariedad en la teología pastoral pasa, hoy, entre otros, por la contribución al pensamiento decolonial. Este desafía la superación de occidentalismos, eurocentrismos y todo resquicio de posturas colonizadoras, al mismo tiempo nos lleva a reconocer y a acoger alteridades ocultas o negadas” (Brighenti, 2021 p.91).

Consideraciones finales

Se proponen finalmente algunas consideraciones a manera de conclusión. Ante todo, que la relación entre la teología pastoral y la teología latinoamericana es una relación de mutua fecundidad desde fronteras porosas que permiten dejar pasar lo mejor de cada una para enriquecer a la otra. Es cierto que esta relación no siempre parece clara y evidente, pues todavía hay ciertos ambientes teológicos, que tienen problema con el estatuto epistemológico de la teología pastoral, pero lo cierto es, que sólo puede resultar problemático este tema para una teología que permanece prisionera de su abstraccionismo y de su

alienación frente a la realidad en la que vive el Pueblo de Dios del que formamos parte.

Por otro lado, es legítimo que existan teologías que pongan de relieve o expliciten más el lado teórico de la teología, y otras el lado práctico, siempre y cuando se considere que cuando se explicita un aspecto, el otro debe estar presente al menos implícitamente. Por eso nada impide que existan disciplinas teológicas que pongan mayor acento en las prácticas pastorales como materia prima u objetivo para su elaboración, estaríamos hablando de teologías con competencias específicas.

Por último, este recorrido se afirmó que, en determinado momento, la teología latinoamericana hizo el camino directo de la teología a la pastoral, sin mediación alguna. ¿No sería el momento de considerar la teología pastoral como ese puente epistemológico entre la teología latinoamericana y las prácticas pastorales?

BIBLIOGRAFÍA:

- Bacher Martínez, C. (2012), *Nos habla en el camino. Consideraciones preliminares en torno al sujeto, objeto y método de una Teología Pastoral Inter Loci*, Teología y Vida, Vol. LIII 307-323.
- Boff, C. (1999) *Teoria do método teológico*, Vozes, Petrópolis.
- Boff, L.– Boff, C. (1988), *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid.
- Brighenti, A. (2007), *Anunciar la Buena Noticia de la salvación. La inteligencia de la práctica transformadora de la fe*, Siquem-Dabar, México.
- Brighenti, A. (2022), *O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica à Teologia da Libertação*, Vozes, Petrópolis.
- Brighenti, A. (2024), *Teologia pastoral. A inteligência reflexa da ação evangelizadora*, Vozes, Petrópolis.
- Cervera Milán, R. (2019), *Nuevos paradigmas en la teología: el tema de la colonialidad y la descolonialización*, en Anguiano García A., -González Sánchez R., -López Amozurrutia, (coord.), *Metamorfosis de los paradigmas religiosos*, Universidad Pontificia de México, México, 93-124.
- Ellacuría, I. (2000), *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*, en *Escritos Teológicos I*, UCA Editores, San Salvador, 163-185.
- Ellacuría, I. (2000), *La cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana*, en *Escritos Teológicos II*, UCA Editores, San Salvador, 541-552.
- Fornet-Betancourt, R. (1994), *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.
- Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- González, A. (1999), *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander.
- González, A., (1997), *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid.
- Gutiérrez, G. (1970), *Líneas pastorales en América Latina*, CEP, Lima.
- Hoch, L. C. (2005) *O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica*, en Ch. Schneider-Harprecht (org.), *Teologia prática no contexto da América Latina*, 21-34.
- Libanio, J. B. (1989), *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander.
- Marlé, R. (1988), *Introduction à la théologie de la libération*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Méndez Montoya, A. F. (2018), *Sinergias emergentes en la teología contemporánea*, en Anguiano García, A.- López Amozurrutia, J., *Pensar a Dios desde este lado del muro*, Universidad Pontificia de México.
- Panotto, N. (2018), *Descolonizar el saber teológico latinoamericano*, CETELA, CTdeM, CTE, México.

- Parra Mora, A. (2013), *De camino a la teología de la acción*, Theologica Xaveriana, vol. 63 No. 175 (143-171).
- Segundo J. L., (1972), *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Vidales, R. (1974), *Logros y tareas de la teología latinoamericana*, Concilium 96, 423-430.
- Villagrán, G. (2016), *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, PPC, Madrid 2016.

II

La sinodalidad del pueblo de Dios

EL PUEBLO DE DIOS, SUJETO DE LA SINODALIDAD DESARROLLO Y RECEPCIÓN EN EL PROCESO SINODAL

Dario Vitali¹

Abstract

El *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos propone un enfoque centrado en cómo ser una *Iglesia sinodal en misión*. Este documento, fruto de un largo proceso sinodal desde 2021, establece los fundamentos eclesiológicos esenciales para una Iglesia que se reconoce como «Pueblo de Dios». Así, se destaca la importancia de la identidad bautismal del Pueblo de Dios como un sujeto histórico y teológico que engloba todos los aspectos y dimensiones esenciales a la Iglesia. El presente texto analiza cómo esta identificación permite replantear las reformas eclesiales y asegura un ejercicio efectivo de la sinodalidad. Por ello, se propone que cualquier propuesta de reforma eclesial en clave sinodal debe estar enraizada en este marco eclesiológico que no se opone a la eclesiología de comunión. Finalmente, se sugiere que el *Sínodo sobre la sinodalidad* podría ser recordado por sanar divisiones históricas y reafirmar que la sinodalidad, la colegialidad y el primado pueden coexistir dentro de una Iglesia-Pueblo de Dios. Todo esto porque ha establecido que la Iglesia es Pueblo de Dios, y que el Pueblo de Dios es la Iglesia.

Palabras clave: Pueblo de Dios, comunión, sinodalidad, bautismo, Sínodo sobre la sinodalidad, *Instrumentum Laboris*.

La Secretaría General del Sínodo de los Obispos ha publicado el *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de octubre de 2024. El tema inicial – «por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión» – nos pidió reflexionar sobre la dimensión constitutivamente sinodal de la Iglesia. El largo camino de la primera fase, en las Iglesias particulares

¹ Presbítero italiano de la Diócesis de Velletri-Segni, Doctor en Teología. Es Profesor Ordinario de Eclesiología en la Pontificia Università Gregoriana de Roma donde también ha sido director del Departamento de Teología Dogmática desde el 2016 al 2021. Fue docente en el Istituto di Scienze Religiose di Latina e Velletri y en el Istituto Teologico Leoniano di Anagni. Ha sido secretario y miembro del consejo de presidencia de la Asociación Teológica Italiana (ATI). Es miembro de la Fundación Juan Pablo II y Prefecto para los estudios del Colegio Pontificio Español, y es consultor de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos y miembro de la Comisión de Coordinación de la XVI Asamblea general del Sínodo. Entre sus múltiples publicaciones pueden destacarse los libros *Popolo di Dio* (2013), *Verso la Sinodalità* (2014), «Un popolo in cammino verso Dio. La sinodalità in *Evangelii gaudium*» (2018) y *El diaconado: nuevas perspectivas* (2021).

y sus agrupaciones, y de la segunda fase, vivido en las dos sesiones de la Asamblea reunidas en torno al Sucesor de Pedro, llega ahora a la cuestión fundamental, que da título al *Instrumentum laboris*: «Cómo ser una Iglesia sinodal en misión».

El texto, tras una introducción que recuerda la experiencia vivida en las diferentes etapas del proceso sinodal, ofrece una parte sobre los *Fundamentos*, de importancia decisiva porque establece los elementos compartidos en torno a la sinodalidad y la forma sinodal de la Iglesia, como fruto del largo y no fácil proceso sinodal que desde el 10 de octubre de 2021 ha comprometido a toda la Iglesia en los diferentes niveles de su vida: en las Iglesias particulares, en sus agrupaciones, a nivel de la *Ecclesia tota*, con las dos sesiones de la Asamblea.

La importancia de estos *Fundamentos* ya se puede ver en el capítulo introductorio, que explica cómo “esta sección del *Instrumentum laboris* busca esbozar los fundamentos de la visión de una Iglesia sinodal misionera, invitándonos a profundizar nuestra comprensión del misterio de la Iglesia”. Si bien la sección no pretende «ofrecer un tratado completo de eclesiología», debido a su carácter de herramienta de trabajo, adquiere sin embargo una importancia particular también desde el punto de vista eclesiológico, ya que “busca esbozar los fundamentos y el horizonte en el que insertar las reflexiones y propuestas pastorales y teológicas, orientando un camino que es fundamentalmente de conversión y de reforma”.

En este horizonte, sorprende la elección de abrir toda la discusión sobre los fundamentos de la sinodalidad con un apartado referido a «la Iglesia, Pueblo de Dios, sacramento de la unidad». El discurso comienza «desde el Bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu», ya que del sacramento del renacimiento «surge la identidad mística, dinámica y comunitaria del Pueblo de Dios» (n. 1). Esta elección merece ser examinada, no sólo porque no está en continuidad con el largo periodo de la eclesiología de comunión, sino porque propone una relectura de la eclesiología conciliar que se ofrece como una etapa ulterior y más madura en el proceso de recepción del Vaticano II.

En este sentido, el presente artículo pretende recorrer las etapas del proceso sinodal, tratando de mostrar cómo - y por qué - el retomar la eclesiología del Pueblo de Dios constituye verdaderamente el fruto

maduro de la eclesiología conciliar, que se ofrece como elemento decisivo para comprender la forma sinodal de Iglesia. Así, queremos hacer ver la importancia tiene la categoría eclesiológica de Pueblo de Dios en el proceso sinodal y mostrar cómo una reforma de la Iglesia en sentido sinodal pasa necesariamente por la identificación de la Iglesia con el Pueblo de Dios.

1. La Iglesia Pueblo de Dios

¿Qué importancia tiene el Pueblo de Dios en el *Instrumentum laboris*? La cuestión se vuelve decisiva cuando se constata que en los documentos anteriores de la XVI Asamblea General Ordinaria el tema del Pueblo de Dios no es tan central. La razón depende en gran medida de la elección -completamente comprensible- de abrir las partes más teológicas con la sinodalidad como categoría eclesiológica de referencia. La diferencia se puede medir mediante una comparación con el *Instrumentum laboris* para la primera sesión de la Asamblea, que inmediatamente subraya cómo, «a partir de las reflexiones recogidas durante la primera fase y sobre todo del trabajo de las Asambleas continentales, se articulan algunas de las prioridades que surgieron de la escucha del Pueblo de Dios»². Más allá de este recordatorio, el tema del Pueblo de Dios emerge siempre y sólo de manera oblicua. Al explicar los signos característicos de una Iglesia sinodal (núms. 19-31), como signo primero y más característico se afirma que «una Iglesia sinodal se funda en el reconocimiento de la dignidad común que deriva del Bautismo, que hace que quienes lo reciben hijos e hijas de Dios, miembros de su familia y, por tanto, hermanos en Cristo, habitados por el único Espíritu y enviados a cumplir una misión común» (n. 20). El texto concluye que «una Iglesia sinodal no puede entenderse más que en el horizonte de la comunión, que es siempre también la misión de anunciar y encarnar el Evangelio en todas las dimensiones de la existencia humana» (n. 20). La teología es la del Pueblo de Dios, pero no emerge la categoría eclesiológica; como no emerge cuando se dice que «una Iglesia sinodal promueve el paso del “yo” al “nosotros”» (n. 25).

La falta de énfasis quizás pueda explicarse por una débil referencia al tema del Pueblo de Dios en los resúmenes de las Asambleas Continentales. También aquí el silencio se explica por la ausencia

² Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris* para la primera sesión (octubre de 2023), n. 10.

del tema en el *Documento para la etapa continental*, que devolvió a las Iglesias locales los frutos de la consulta del Pueblo de Dios y del discernimiento realizado en las Conferencias Episcopales, para un posterior discernimiento eclesial de cara a las Asambleas Continentales, «que tienen la tarea de elaborar una lista de prioridades, sobre las cuales la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos operará su discernimiento» (DFC, 7). El documento se construyó en torno a cinco tensiones³, que surgieron de la experiencia sinodal vivida hasta ese momento. El relato de la experiencia, introducido e interpretado por la imagen bíblica de la tienda, no incluyó deliberadamente ninguna reflexión teológica para no influir en la interpretación de la experiencia misma. En esta sección introductoria se puso un fuerte énfasis en la «dignidad bautismal común» (DTC 1.2), en torno a la cual se condensaban imágenes o metáforas eclesiológicas. «Utilizando una imagen bíblica –precisa el texto– se podría decir que el proceso sinodal marcó los primeros pasos del regreso de un exilio, cuyas consecuencias conciernen a todo el Pueblo de Dios» (DTC, 24). Sin embargo, la categoría teológica de Pueblo de Dios para definir a la Iglesia nunca llega a ser determinante. En cambio, se destaca la Iglesia caracterizada por dos adjetivos: sinodal y misionera.

Partiendo del horizonte trazado por el *Documento para la Etapa Continental*, los informes de las Asambleas Continentales no propusieron reflexiones teológicas particulares. La excepción es el informe de América Latina y el Caribe, que resume su relato en ocho puntos, el segundo de los cuales se refiere a «la sinodalidad del Pueblo de Dios». Después de haber recordado que «la vida conciliar, sinodal y colegial de nuestra Iglesia tiene una larga historia» (n. 18), a la pregunta: “¿Qué queremos decir cuando decimos ‘Iglesia sinodal’?”, el informe responde primero sobre todo indicando el protagonismo del Espíritu en una Iglesia sinodal, para luego subrayar cómo muchas voces escuchadas en las cuatro asambleas regionales nos recuerdan que la renovación sinodal presupone «la recuperación de la propuesta conciliar expresada en la noción de Pueblo de Dios, que subraya la igualdad y la dignidad común más que las diferencias en los ministerios y carismas» (n. 33). Recordando cómo la experiencia sinodal ha

3 1) Escuchar a partir de la acogida a partir del deseo de inclusión radical; 2) el impulso para salir hacia la misión; 3) la adopción de un estilo basado en la participación; la construcción de posibilidades para vivir la comunión, la participación y la misión en estructuras participativas; la liturgia como fuente y cumbre de la vida cristiana, que hace tangible la comunión: cf. DTC, 11.

promovido fuertemente «el sentimiento de ‘nosotros’ en las Iglesias de América Latina», señala el informe:

En este proceso estamos dando vida a nuestra convicción de que el Pueblo de Dios en camino es sujeto de comunión eclesial. En las asambleas se reafirmó lo expresado por el Concilio Vaticano II sobre la dignidad común y la igualdad fundamental de todos los bautizados, mujeres y hombres. El don de la fe y el sacramento de la fe nos hacen seguidores de Jesús y nos hacen pertenecer a todos al único Pueblo de Dios, desde el más pequeño de los bautizados hasta el sucesor de Pedro (n. 35).

Partiendo de estos supuestos, el informe resume los múltiples elementos contenidos en el capítulo II de *Lumen Gentium*, vinculando la sinodalidad a la teología del Pueblo de Dios:

La sinodalidad expresa la condición de sujeto que corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia. Los creyentes somos hermanos y hermanas en el mismo camino, llamados a ser sujetos activos y participantes del único sacerdocio de Cristo. El Espíritu Santo es fuente de la gran variedad de vocaciones, identidades, talentos, habilidades y ministerios que enriquecen la unidad en la comunión (n.37).

Estos son los elementos presentes en casi todos los informes: como si dijera que en el proceso sinodal no surgió la referencia expresa al Pueblo de Dios, y sin embargo el horizonte subyacente que los informes retoman a través de su experiencia sinodal manifiesta una subjetividad nueva del Pueblo de Dios, que surgió de manera nueva y explosiva.

Subjetividad señalada con fuerza por el *Documento Preparatorio*, cuando formuló la pregunta básica que debía guiar la consulta del Pueblo de Dios en las Iglesias particulares: «¿Cómo se realiza hoy ese “caminar juntos”, en los diferentes niveles (desde el local al universal)” que permite a la Iglesia anunciar el Evangelio, según la misión que le ha sido confiada; ¿Y qué pasos nos invita el Espíritu a dar para crecer como Iglesia sinodal?» (PD, 2). El escenario que abrió aquel documento fue de total participación: «la Iglesia de Dios está convocada en Sínodo» (DP 1) es una declaración que involucra a toda la Iglesia y a todos los que están en ella.

Este itinerario, que se inscribe en la «actualización» de la Iglesia propuesta por el Concilio Vaticano II, es un don y una tarea: caminando juntos y reflexionando juntos sobre el camino recorrido, la Iglesia podrá aprender de lo que experiencia, qué procesos pueden ayudarla a vivir la comunión, a realizar la participación, a abrirse a la misión. Nuestro «caminar juntos», de hecho, es lo que más realiza y manifiesta la naturaleza de la Iglesia como Pueblo de Dios peregrino y misionero (DP 1).

A la luz de una afirmación tan perentoria, toda la Parte II del *Documento Preparatorio* –«Una Iglesia constitutivamente sinodal» (núms. 10-15)– debe leerse como una declinación de la eclesiología conciliar en clave sinodal, en línea con la declaración de la Comisión Teológica Internacional: la sinodalidad «indica el *modus vivendi y operandi* específicos de la Iglesia, Pueblo de Dios»⁴.

2. Las razones de una elección

El *Instrumentum laboris* para la segunda sesión retoma, pues, un tema que, claramente expuesto en el *Documento preparatorio*, había perdido a lo largo de las etapas del proceso sinodal la evidencia temática y argumentativa que acompañaba a las indicaciones para la consulta del Pueblo de Dios en las Iglesias particulares. La continuidad de ideas entre ambos documentos es tan fuerte que vale la pena preguntarse si no constituye una especie de marco previo de sinodalidad, en deferencia al magisterio de un Papa formado en la escuela de *Teología del Pueblo*⁵. El temor de muchos era -y sigue siendo- el de un uso instrumental del proceso sinodal, para reintroducir una categoría ideológica eliminada en su momento de la reflexión teológica y del lenguaje del magisterio. El resultado sería una reanudación de aquella época conflictiva de la Iglesia, cuando una interpretación polémica del Pueblo de Dios oponía el carisma a la institución, una «Iglesia de abajo», fundada en la participación de todos, y una «Iglesia de arriba», atrincherada en la defensa de la potestad jerárquica.

En realidad, nada de esto se puede ver en el *Documento Preparatorio*, ni en el *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de la Asamblea.

⁴ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018), n. 3.

⁵ Véase al menos L. Gera, *La Teología argentina del Pueblo* (Edición de Virginia R. Azcuy), Centro Teológico Manuel Larraín-Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2015 (edición original de 1989).

Al ilustrar brevemente las referencias teológicas que sustentan la comprensión de la Iglesia constitutivamente sinodal, el *Documento Preparatorio* se refiere al «caminar juntos» como modo habitual de proceder de la Iglesia del primer milenio, entendida como “Pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”. Con esta cita de LG 4, que retoma un pasaje de Cipriano (*De oratione Dominica*, 23), el texto se sitúa en el corazón de la eclesiología conciliar, porque se sitúa en el horizonte trazado en LG 2-4 con la *Ecclesia de Trinitate*, y al mismo tiempo avanza en la estela y según la lógica del Vaticano II, que hizo el regreso a los Padres su elección fundamental de método, recomponiendo en la unidad toda la tradición de la Iglesia.

Después de una síntesis de la práctica sinodal del I y II milenio, el *Documento Preparatorio* introduce la referencia directa al Vaticano II, que «está anclado en este dinamismo de la Tradición» (n. 12), para ofrecer una breve pero precisa síntesis de la eclesiología del Pueblo de Dios:

[El Concilio] destaca que «quiso Dios santificar y salvar a los hombres no separadamente y sin conexión alguna entre ellos, sino que quiso constituirlos en un Pueblo que lo reconociera en verdad y lo sirviera en santidad» (LG 9). Los miembros del Pueblo de Dios están unidos por el Bautismo y « si bien por voluntad de Cristo algunos son constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores en beneficio de los demás, existe entre todos la verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la acción de edificación del cuerpo de Cristo, común a todos los fieles» (LG 32). Por tanto todos los Bautizados, participantes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, «en el ejercicio de la riqueza multiforme y ordenada de sus carismas, de sus vocaciones, de sus ministerios», son sujetos vivos de la evangelización, tanto individualmente como en totalidad del Pueblo de Dios (n. 12).

La sección, sin embargo, no queda ligada exclusivamente al capítulo II de *Lumen Gentium*, con el riesgo de exponerse a una lectura unilateral de la eclesiología del Pueblo de Dios: si en el horizonte de la Tradición, combina los capítulos I y II de la constitución sobre la Iglesia al presentar el *sensus fidei* como función del Pueblo de Dios que participa de la función profética de Cristo (cf. LG 12), la relee en el marco más complejo del capítulo II de *la Dei Verbum* sobre la transmisión de la

Revelación. De hecho, aquí se subraya la importancia del “*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*” como voz de la Tradición, que permitió al Magisterio de la Iglesia definir las verdades de la Inmaculada Concepción y la Asunción de María al cielo⁶. El documento de la Secretaría del Sínodo no separa esta capacidad del Pueblo de Dios de la de sus Pastores: “está en el vínculo profundo entre el *sensus fidei* del Pueblo de Dios y la función docente de los Pastores, que se realiza por el consenso unánime de toda la Iglesia en la misma fe» (n. 14). El punto de llegada de una dinámica sinodal capaz de reconfigurar el rostro y la forma de la Iglesia es el redescubrimiento del principio de escucha que une «Pueblo fiel, Colegio de Obispos, Obispo de Roma: uno escuchando al otro; y todos escuchando al Espíritu Santo, «Espíritu de verdad» (Jn 14,17), para saber lo que «dice a las Iglesias» (Ap 2,7)» (n. 15)⁷.

Aquí vemos el impulso para encontrar el equilibrio adecuado entre los capítulos II y III de *Lumen Gentium* que constituyeron el principal punto de tensión en la discusión sobre el legado del Vaticano II, influyendo fuertemente en la vida de la Iglesia en la convulsa etapa posconciliar.

Si un elemento parece no estar suficientemente desarrollado en el *Documento Preparatorio*, se trata del principio eclesiológico que establece y regula un proceso sinodal que involucra a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia. El texto, en verdad, cita el axioma de que «la única Iglesia católica existe en y a partir de las Iglesias particulares» (LG 23), sin darle, sin embargo, la debida importancia. El principio, de hecho, entra en una frase exhortativa sobre el «Obispo de Roma como principio de unidad de la Iglesia», que «exige a todos los Obispos y a todas las Iglesias particulares, en las que y a partir de las cuales existe la única Iglesia católica (cf. LG 23), para entrar en el camino de la sinodalidad con confianza y valentía» (n. 15). En esta posición, el principio no sólo pierde su capacidad de dar forma a la Iglesia como «cuerpo de Iglesias» (LG 23), sino que responde a una lógica incluso

6 Cf. DV 10: «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiada a la Iglesia; al adherirse a ella todo el pueblo santo, unido a sus Pastores, persevera asiduamente en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones (ver Hechos 2,42 gr.), para que, en retención, practique y profesan la fe transmitida, se establece entre pastores y fieles una singular unidad de espíritu”. Todas las traducciones revelan la dificultad de traducir la fórmula “*singularis Antistitum ac [et] fidelium conspiratio*”, utilizado respectivamente por Pío IX y Pío XII para las definiciones de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre de 1854) y de la Asunción de María al cielo (1 de noviembre de 1950). Ver Pío IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8. XII. 1854), en Pii IX PM Acta, I/1, 597-619; Pío XII, *Constitución Apostólica Munificentissimus Dei* (1. XI. 1950), en AAS 42(1950), 753-771. Para volver al tema, ver a continuación, artículo 14.

7 Francisco, *Discurso con ocasión del L Aniversario de la creación del Sínodo de Obispos*, en AAS 107(2015), 1140.

invertida respecto de su sentido original. Si se mira más de cerca, las Iglesias particulares participan en el proceso sinodal no porque las invite el Obispo de Roma, sino porque son parte activa del proceso. Debido a que cada Iglesia particular es una «*portio Populi Dei* confiada al cuidado pastoral del Obispo» (CD 11), que es «principio y fundamento de la unidad de su Iglesia» (LG 23), la consulta del Pueblo de Dios en las Iglesias particulares es verdadera consulta de todo Pueblo de Dios como sujeto que participa de la función profética de Cristo (ver LG 12).

A pesar de esta laguna, la categoría de Pueblo de Dios conserva toda su centralidad en el *Documento Preparatorio*. Centralidad que resurge en el *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de la Asamblea. La parte sobre los *Fundamentos* se abre con una sección dedicada al Pueblo de Dios, con un título particularmente impactante: «La Iglesia, Pueblo de Dios, sacramento de unidad». Tras la afirmación de que del bautismo «surge la identidad mística, dinámica y comunitaria del Pueblo de Dios» (n. 1), el documento se prolonga en una descripción de la Iglesia como Pueblo de Dios (nn. 2-3), llamada ser, a la luz de LG 1, «sacramento de vínculos, de relaciones y de comunión en vista de la unidad de todo el género humano» (n. 4). Basta recordar las afirmaciones sobre el Pueblo de Dios para darse cuenta de la novedad del enfoque del tema de la Iglesia: «En su Pueblo y a través de él, Dios realiza y manifiesta la salvación que nos da en Cristo». «La sinodalidad tiene sus raíces en esta visión dinámica del Pueblo de Dios con vocación universal a la santidad y a la misión, en peregrinación hacia el Padre, tras las huellas de Jesucristo y animado por el Espíritu Santo». «En los diferentes contextos en los que vive y camina, este Pueblo de Dios, sinodal y misionero, anuncia y da testimonio de la Buena Nueva de la salvación». «El Pueblo de Dios es el sujeto comunitario que atraviesa las etapas de la historia de la salvación, en el camino hacia la plenitud». «El Pueblo de Dios nunca es la suma de los Bautizados, sino el “nosotros” de la Iglesia, comunidad y sujeto histórico de sinodalidad y misión, para que todos puedan recibir la salvación preparada por Dios».

3. Una recepción de la eclesiología conciliar

La sección, por las innovaciones que presenta, merece un examen detenido, al menos en dos aspectos: el de la recepción de la eclesiología conciliar y el de su impacto en el proceso sinodal.

Desde el punto de vista de la recepción de la eclesiología conciliar, es evidente el vínculo de continuidad con las afirmaciones de *Lumen Gentium*; pero la diferencia con el marco de la Iglesia que propone la constitución es igualmente evidente. La elección de partir del bautismo como fuente de la «identidad mística, dinámica y comunitaria del Pueblo de Dios» (n. 1) constituye el elemento de continuidad que vincula todos los documentos del proceso sinodal: independientemente de cómo se describa la Iglesia sinodal, el bautismo siempre parece ser la piedra angular en torno a la cual gira toda la comprensión de la sinodalidad. El tema de la participación anclada en el bautismo recorre cada documento como un *leit motiv* que da unidad a las diferentes etapas del proceso sinodal. Se podría decir que no fue la elección del Pueblo de Dios como categoría eclesiológica de referencia la que hizo resaltar la participación de los bautizados en el proceso sinodal y por tanto les permitió reafirmar su capacidad activa -tanto personal como comunitaria- en la vida y misión de la Iglesia; al contrario, fue la participación efectiva de todos en el proceso sinodal lo que puso de relieve cómo el Pueblo de Dios es sujeto de esta experiencia.

El resultado no es insignificante: una conclusión experiencial excluye ese enfoque ideológico del discurso que muchos todavía temen cuando se habla del Pueblo de Dios y de su participación en la vida de la Iglesia. Ya la introducción nos orienta en esta dirección cuando, recordando el camino recorrido, dice: «La visión de la Iglesia, Pueblo de peregrinos, que en todas partes de la tierra busca la conversión sinodal por amor a la propia misión, nos guía mientras con alegría y esperanza avanzamos por el camino del Sínodo». Al final de la introducción se precisa que, «concretamente este *Instrumentum laboris* se abre con una sección dedicada a los Fundamentos de la comprensión de la sinodalidad, que reitera la conciencia adquirida a lo largo del camino y sancionada por la Primera Sesión»: lo que significa que la indicación del Pueblo de Dios como sujetos de la sinodalidad constituye uno de los frutos maduros del proceso sinodal.

El primer énfasis del texto es la igual dignidad de todos los bautizados, afirmada con fuerza por *la Lumen Gentium*. El *instrumentum laboris* lo evoca citando indirectamente Gal 3,27 – «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo» – para explicar que «en el bautismo Jesús nos viste de sí mismo, comparte con nosotros

su identidad y su misión»⁸; el texto paulino, además, continúa con un pasaje sobre la igualdad radical de quienes son injertados en Cristo Jesús, que representa la *carta magna* del nuevo Pueblo de Dios: “Aquí no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28). El concilio describe esta condición en LG 9, cuando indica el cumplimiento de las promesas para el Pueblo de Dios con la nueva alianza establecida en Cristo:

Llama a los hombres entre judíos y paganos para formar una unidad de ellos, que ya no es según la carne, sino en el Espíritu, es decir, el nuevo Pueblo de Dios, los que creen en Cristo, los que no renacen de semilla corruptible, sino de incorruptible, que es la Palabra del Dios vivo (cf. 1P 1,23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cf. Jn 3,5-6), constituyen «el linaje escogido, el real sacerdocio, la nación santa, el Pueblo que Dios ha adquirido para sí... Los que antes no eran pueblo, ahora son Pueblo de Dios» (1P 2,9-10).

Pero si todo depende siempre del bautismo, ¿dónde está la novedad respecto a los documentos anteriores? Al plantear claramente el tema de la sinodalidad -el Pueblo de Dios-, cerrando el camino a esa declinación individualista del bautismo, que transforma la dignidad filial en un derecho, la pertenencia a la Iglesia en un privilegio, las diferencias -de vocación, de estado de vida, ministerio - en una condición de superioridad sobre los demás. Hay que reiterar que «a Dios le agradó santificar y salvar a los hombres, no separadamente y sin conexión alguna entre ellos, sino que quiso constituirlos en un Pueblo que lo reconociera en verdad y le sirviera en santidad» (LG 9), significa quitar cualquier fundamento de toda deriva individualista, que alimenta personalismos inútiles de todo tipo en la Iglesia. El bautismo no genera hijos únicos: se ha puesto demasiado énfasis en los efectos de este sacramento, en el hecho de que constituye hijos de Dios, dejando en la sombra que simultáneamente inserta en el cuerpo eclesial.

Todo en la vida del cristiano se caracteriza por la pertenencia eclesial. La cuestión es más decisiva de lo que estamos dispuestos a admitir, porque constituye la superación de una concepción de la vida cristiana,

⁸ Sin embargo, la cita de Mt 28,18-19 parece un poco forzada cuando se aplica a lo dicho antes sobre la “identidad mística, dinámica y comunitaria del Pueblo de Dios, orientada hacia la plenitud de vida en la que el Señor Jesús nos precede”, y a la misión de invitar a cada hombre y a cada mujer a acoger gratuitamente el don de la salvación (ver Mt 28,18-19)”.

pensada durante siglos a partir de las diferencias entre los miembros del cuerpo eclesial. En esta línea siguió la preferencia reservada en el pasado por la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo, traducida en la figura de la pirámide jerárquica. Reiterar esa imagen de la Iglesia hoy sería doblemente dañino, ya sea que se repita la actitud de subordinación o, por el contrario, se alimente la reivindicación: en el primer caso terminaríamos repitiendo un patrón que, con el fin del principio de autoridad, va profundamente repensada; en el segundo, la «revolución copernicana» del Concilio se reduciría a un simple intercambio de posiciones en el ejercicio del poder, que no resuelve el problema, al contrario, lo alimenta.

Por supuesto, la pregunta no puede eludirse, porque trae consigo toda una historia dolorosa del ejercicio del poder, desgraciadamente precipitada en abusos de todo tipo. Pero no basta con derribar la pirámide para superar el clericalismo e incorporar la eclesiología del Pueblo de Dios: la pirámide, por invertida que sea, siempre juega con la diferencia de funciones y poderes como principio que regula la vida de la Iglesia. Derribar la pirámide implica sobre todo repensar los equilibrios y las funciones: una vez más una cuestión de poderes y de poder. El concilio no derribó la pirámide: la deconstruyó, en el mismo momento en que asumía la igual dignidad de los bautizados ante las diferencias de vocación, función, estado de vida; cuando afirmó que «ser» hijos de Dios es más importante que «tener» poder y desempeñar roles. El Concilio no borró las diferencias, sino que las subordinó radicalmente al principio de igualdad.

Las consecuencias de la llamada «revolución copernicana» del Concilio son intuitivas: si bien es imposible recuperar el tema de la igualdad cuando se parte de las diferencias (el discurso sonará inevitablemente como un ataque al poder establecido), cuando se parte de la condición de igualdad de todos en el cuerpo eclesial no sólo es posible, sino necesario, repensar las diferencias ya no en la lógica de la superioridad y del poder, sino del servicio. Esto se demuestra precisamente en el capítulo II de la *Lumen Gentium*, cuando invierte la relación de participación en el sacerdocio de Cristo dada por el bautismo y la ordenación sacerdotal: puesto que “el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial se ordenan recíprocamente, porque ambos participan de sacerdocio de Cristo” (LG 10), no sólo el Pueblo de Dios recupera su capacidad activa como sujetos de la vida eclesial, sino que el ministerio ordenado viene a configurarse como la forma más radical de servicio al Pueblo de Dios. A todos los que constituyen «la asamblea de cuantos creen y contemplan a Jesús, autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, y que lo ha hecho en su

Iglesia, para que sea para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salvadora» (LG 9).

4. Retomando el *Instrumentum laboris*

A partir de una relectura de la eclesiología conciliar, el *Instrumentum laboris* identifica a la Iglesia con el Pueblo de Dios. Esta es una opción valiente, porque hasta la fecha no existe una recepción compartida y pacífica de la eclesiología del Pueblo de Dios; sobre todo, no se comparte la idea de que la Iglesia es Pueblo de Dios. Está muy claro que decir Pueblo de Dios no significa todavía decir Iglesia, es decir, la totalidad de los bautizados, antes e independientemente de sus distinciones de nombre, estatus, función, carisma o ministerio.

La resistencia a esta identificación tiene sus raíces en la historia de la Iglesia posconciliar. Durante este largo tiempo después del Vaticano II, la eclesiología del Pueblo de Dios vivió un verdadero ostracismo. El bombardeo fue tal que hoy suena como una especie de milagro - con sabor a venganza - la recuperación del tema provocada por la elección de Jorge Mario Bergoglio a la sede papal.

Dicha recuperación no surge de las intervenciones de Francisco ni de los documentos de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo en la forma ordenada del tratado de eclesiología. Se trata de elementos dispersos, de los que emerge la complejidad de un proceso de recepción del Vaticano II que ha superado -con suerte- la fase de oposición frontal y de ostracismo, para convertirse -con suerte- en una visión compartida que pueda apoyar el «caminar juntos» del Pueblo de Dios. Releer desde esta perspectiva, por ejemplo, la carta al Card. Ouellet sobre el «santo Pueblo fiel de Dios»⁹, o la carta al Pueblo de Dios que camina en Alemania¹⁰ (2019), o la intervención durante la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo (25 de octubre de 2023)¹¹ - para mencionar sólo los pasos más evidentes- nos permite seguir el camino que llevó a

9 Francisco, Carta Al finalizar el encuentro (13 de marzo de 2016), en AAS 108 (2016), 525-530.

10 Francisco, Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania, en https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papafrancesco_20190629_letterafedeligermania.html

11 El Papa dijo en aquel discurso, durante la XVIII Congregación General: “Me gusta pensar en la Iglesia como Pueblo fiel de Dios, santo y pecador, con una vocación con la fuerza de las Bienaventuranzas y de Mateo 25... Me gusta Pensemos en la Iglesia como en ese pueblo sencillo y humilde que camina en la presencia del Señor (el Pueblo fiel de Dios). Éste es el sentido religioso de nuestro pueblo fiel. Y digo pueblo fiel para no caer en los múltiples enfoques y esquemas ideológicos en los que se “reduce” la libertad del Pueblo de Dios. Simplemente pueblo fiel, o incluso “Pueblo Santo y fiel de Dios” en movimiento, santo y pecador. Esta es la Iglesia”. La intervención del Papa continuó insistiendo en el *sensus fidei*, con énfasis en la infalibilidad del Pueblo de Dios en la fe.

retomar la eclesiología del Pueblo de Dios como marco de referencia para comprender a la Iglesia y su camino en la historia.

El *Instrumentum laboris* para la segunda sesión de la Asamblea sinodal constituye en cierto modo el punto de llegada de este proceso, especialmente si la Asamblea manifiesta un verdadero consenso en torno a esta visión de la Iglesia. Para quien conoce la complejidad -quizás sería mejor decir la tortuosidad- del proceso de recepción del Vaticano II y de su eclesiología, la parte sobre los fundamentos es todo menos una repetición genérica de principios eclesiológicos. Aunque las declaraciones están construidas con referencias directas e indirectas a los textos conciliares, la novedad no reside tanto en la opción de abrir la discusión con la referencia al Pueblo de Dios, sino en indicarlo como sujeto: el Pueblo de Dios es la Iglesia, por tanto la Iglesia es Pueblo de Dios. Lo que significa que todas las afirmaciones sobre la Iglesia deben deducirse de esta identificación.

Esto es lo que se desprende de la lectura del documento, que repiensa la eclesiología conciliar a partir del tema Pueblo de Dios diciendo, como lo hace la introducción al apartado sobre los fundamentos, que «en Cristo, luz del pueblo, somos uno solo. Pueblo de Dios, llamado a ser signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad del género humano» significa componer en unidad los capítulos I y II de *la Lumen Gentium*, superando el riesgo de un doble registro de lectura: Iglesia-misterio y la Iglesia -Pueblo de Dios- como quedó de manifiesto durante la redacción de la constitución conciliar. En el texto queda claro cómo la Iglesia es Pueblo de Dios, al que se le aplica como predicado la categoría de sacramento. Y como la Iglesia es en Cristo, «luz del pueblo», «como un sacramento», el *mysterium lunae*, mencionado explícitamente en el n. 4, es predicado por el Pueblo de Dios, no por la *Ecclesia ab Abel*. O, mejor dicho, la *Ecclesia ab Abel*, la Iglesia universal es Pueblo de Dios, y la Iglesia «prefigurada desde el origen del mundo, admirablemente preparada en la historia del pueblo de Israel y de la antigua alianza, establecida en estos últimos tiempos». y manifestada en Pentecostés, que obtendrá su glorioso cumplimiento en la gloria al final de los tiempos (LG 2) es siempre y sólo el Pueblo de Dios en las diferentes fases de su camino hacia la plenitud de la comunión con Dios. Esto se debe a que «el Pueblo de Dios es el sujeto comunitario que recorre todas las etapas de la historia de la salvación, en el camino hacia la plenitud» (n. 3), según el horizonte escatológico indicado por

el capítulo VII de la Constitución, sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia, reiterada además por la referencia a María, «signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo de Dios en su camino» (LG 68).

En este proceso de relectura de la eclesiología conciliar, el *Instrumentum laboris* no se limita a componer en síntesis los elementos de la eclesiología conciliar, sino que resuelve también el riesgo de contraste entre una eclesiología de comunión y una eclesiología del Pueblo de Dios, que había dominado la vida eclesial desde el Sínodo Extraordinario de 1985 hasta el vínculo tan estrecho entre comunión y sinodalidad. «La categoría de sinodalidad no es una alternativa a la de comunión» –dice el documento– porque esta última, en línea con la eclesiología conciliar, «expresa la sustancia profunda del misterio y de la misión de la Iglesia» (n. 7) ; que «indica el modo específico de vivir y actuar de la Iglesia Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza concretamente su ser comunión en el “caminar juntos”, en la reunión asamblearia y en la participación activa de todos sus miembros en su misión evangelizadora» (CTI, núm. 6).

La elección de describir la sinodalidad con una cita de la Comisión Teológica Internacional puede resultar sorprendente: no se trata de una incapacidad de proporcionar otra descripción, sino de una elección consciente de mostrar un punto fijo sobre el cual el proceso sinodal ha alcanzado desde hace tiempo un consenso real. La estrecha unidad entre sinodalidad y misión se basa también en esta descripción:

Al ofrecer la posibilidad de expresar la naturaleza de la Iglesia y al permitir valorar todos los carismas, vocaciones y ministerios de la Iglesia, permite a la comunidad de quienes «creen y miran a Jesús» (LG 9) anunciar en el modo más adecuado el Evangelio a las mujeres y a los hombres de todo lugar y de todo tiempo, y ser «sacramento visible» (*ibid.*) de la unidad salvífica querida por Dios. Sinodalidad y misión están, por tanto, íntimamente unidas. Si la Segunda Sesión se centra en algunos aspectos de la vida sinodal, lo hace con miras a una mayor eficacia en la misión (n. 9).

El hecho de que en la Iglesia-Pueblo de Dios la comunión tenga rostro de sinodalidad permite recuperar la circularidad entre las formas de comunión eclesial – *communio fidelium*, *communio Ecclesiarum*, *communio Episcoporum* para describir adecuadamente la realidad y la

vida de la Iglesia y comprender en este marco la unidad como armonía de las diferencias, lo que pone de manifiesto –una vez definidos los “contextos” en los que los cristianos encarnan el Evangelio- lo que ya Juan Pablo II llamó «el rostro pluriforme de la Iglesia» (NMI 40, retomado en EG 116). El reconocimiento de las diferencias abre y compromete a la reciprocidad. La primera y más fundamental, por ser «la primera diferencia que encontramos como personas humanas», es la que existe entre el hombre y la mujer, que exige un verdadero reconocimiento de los carismas, la vocación y los roles de la mujer en todos los ámbitos de la Iglesia (ver n.13). El espacio dedicado a este tema en los Fundamentos –seis de los veintidós párrafos que tratan los Fundamentos- dice cómo el discurso teológico sobre la Iglesia como Pueblo de Dios abre un espacio de reflexión para identificar formas de participación efectiva de todos en la vida y misión de la Iglesia.

Partiendo de los fundamentos, el *Instrumentum laboris* enmarca Relaciones, Caminos y Lugares:

En concreto, este *Instrumentum laboris* se abre con una sección dedicada a los fundamentos para comprender la sinodalidad, que reitera la conciencia adquirida a lo largo del camino y sancionada por la Primera Sesión. Siguen tres Partes estrechamente entrelazadas que iluminan la vida misionera sinodal de la Iglesia desde diferentes perspectivas: I) la perspectiva de las Relaciones –con el Señor, entre hermanos y hermanas y entre las Iglesias- que sostienen la vitalidad de la Iglesia de manera mucho más radical que sus estructuras; II) la perspectiva de los Caminos que concretamente sostienen y nutren el dinamismo de las relaciones; III) la perspectiva de los Lugares que, contra la tentación de un universalismo abstracto, hablan de la concreción de los contextos en los que se encarnan las relaciones, con su variedad, pluralidad e interconexión, y con su arraigo en el fundamento fuente de la profesión de fe. Cada una de estas Secciones será objeto de oración, intercambio y discernimiento en uno de los módulos que marcarán el trabajo de la Segunda Sesión¹².

5. El Pueblo de Dios que es la Iglesia

Las tres partes constituyen tres enfoques complementarios, tres visiones distintas sobre la Iglesia sinodal. «Comprender cómo ser Iglesia sinodal en misión pasa por una conversión relacional» que rediseña la

¹² Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris para el segundo período de sesiones de la XVI Asamblea General Ordinaria, Parte Introductoria*.

vida eclesial según una lógica del intercambio de dones bien descrita por los títulos que marcan la parte I del *Instrumentum laboris*: «en Cristo y en el Espíritu», «para el Pueblo de Dios», «con los ministros ordenados», «entre las Iglesias y en el mundo». Desde la perspectiva de los caminos, «la parte II destaca los procesos que aseguran el cuidado y el desarrollo de las relaciones»: formación en la escucha y el discernimiento para procesos de toma de decisiones verdaderamente compartidos, en una lógica de transparencia, información y evaluación. Relaciones y Caminos «nunca puede ignorar la concreción de un “lugar”, es decir, un contexto y una cultura»: la parte III va más allá de una concepción espacial de la catolicidad para repensarla en la lógica de la *communio*, capaz de salvaguardar las relaciones entre las Iglesias en diferentes niveles de sus vidas. Surge aquí una dinámica de circularidad entre sinodalidad colegialidad y primado que realza las funciones específicas del Pueblo de Dios, del Colegio de los Obispos, del Obispo de Roma, sin que uno comprometa las capacidades y prerrogativas del otro.

Las tres visiones complementarias sobre la Iglesia sinodal son en realidad visiones sobre la Iglesia-Pueblo de Dios. Habrá quien diga que la pregunta inicial - Cómo ser Iglesia sinodal en misión- podría haberse desarrollado de otra manera y no sin razón: la Iglesia es «realidad una y compleja» (LG 8) que excede siempre cualquier descripción, que nunca puede agotarla. En realidad, la cuestión es -más simplemente- si el documento -una herramienta de trabajo, no un tratado teológico- es funcional para su discusión en la Asamblea. Esto no lo demostrarán las valoraciones individuales de los expertos que en diversas capacidades pueden o quieren intervenir sobre el fondo, sino la propia Asamblea, sujeto jurídico de discernimiento en la segunda fase del proceso sinodal. Esto no quita legitimidad para intervenir sobre el *Instrumentum laboris*, al contrario, solicita las contribuciones de quienes pueden enriquecer la lectura del documento en beneficio no sólo de los miembros de la Asamblea, sino de la *Ecclesia tota*, de ese Pueblo de Dios que es y sigue siendo el sujeto último de todo el proceso sinodal¹³. Por esta razón, más que juicios sumarios destinados a exaltar el *Instrumentum laboris* como si fuera el Evangelio, o para descartarlo sin rodeos como el texto más inútil de la historia de la Iglesia, se necesitan contribuciones constructivas.

¹³ A estas alturas del proceso sinodal, muchos tienden a olvidar -ya sea deliberadamente o porque no han introyectado la dinámica del camino gradual- que éste siempre depende del primer acto: la consulta del santo Pueblo de Dios en las Iglesias particulares. Todo lo que vino después -las síntesis de las Conferencias Episcopales, los informes de las Asambleas Continentales, la primera sesión y ahora la segunda sesión de la Asamblea- son actos de discernimiento eclesial que dependen de ese primer paso, en el que el santo Pueblo de Dios ejerció su función profética. Por eso, el fruto de cada paso ha sido siempre devuelto a las Iglesias particulares, donde vive y camina el Pueblo de Dios.

En este sentido, la tarea de los teólogos, llamados a desempeñar un papel crítico en la Iglesia, especialmente a través de la hermenéutica de los textos, puede ser de gran ayuda, ciertamente para ofrecer argumentos sobre los tres temas del documento, pero para mostrar, más radicalmente, la coherencia del marco eclesiológico propuesto como fundamento de las Relaciones, Caminos y Lugares. De hecho, resulta inmediatamente evidente que el resultado del discernimiento sobre las tres partes sobre las que la Asamblea está llamada a trabajar dependerá en gran medida del consenso sobre los Fundamentos; consenso que necesariamente se centrará en la identificación de la Iglesia con el Pueblo de Dios propuesta al inicio del documento. Explicar la verosimilitud de esta identificación e indicar las razones que la fundamentan y la demuestran es fundamental, aunque sólo sea para desarmar ese juicio negativo que muchos atribuyen erróneamente a la categoría eclesiológica de Pueblo de Dios. Por eso es importante no sólo mostrar cómo el marco eclesiológico diseñado como fundamento de la sinodalidad está en continuidad con la eclesiología conciliar, sino aclarar que constituye un avance significativo en el proceso de recepción del Vaticano II. De hecho, los Fundamentos componen en una síntesis armoniosa los mismos elementos que en el período posconciliar estuvieron en el origen del conflicto. Lo hacen identificando a la Iglesia con el Pueblo de Dios y predicando sobre el Pueblo de Dios lo que el Vaticano II dijo sobre la Iglesia-misterio.

Hay que reiterar con fuerza que esta identificación responde plenamente a la *mens* del Concilio: como hemos visto, la *Relatio finalis* establecía claramente, respecto de los capítulos I y II de *Lumen Gentium*, la unidad de los contenidos en la distinción de la materia tratada. Lo que significa, en primer lugar, que no se puede atribuir al Concilio la existencia de dos eclesiologías incompatibles e irreductibles entre sí: en todo caso, podemos hablar de una composición que no fue del todo exitosa. Pero también significa que no sólo es legítimo, sino que es justo y necesario buscar la síntesis que resuelva cualquier riesgo de tensión entre la Iglesia-misterio y la Iglesia-Pueblo de Dios. La eclesiología de comunión lo había hecho persiguiendo una centralización lograda al precio de eliminar del discurso eclesiológico el tema del Pueblo de Dios y el de la *communio Ecclesiarum*; La eclesiología sinodal lo hace identificando a la Iglesia con el Pueblo de Dios y rechazando las formas constitutivas de *communio* –*Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum*– en una unidad dinámica que resalta «la única y compleja realidad» de la Iglesia.

Pero: ¿por qué partir de la Iglesia-Pueblo de Dios y no de la Iglesia-misterio, de la Iglesia-sacramento, de la Iglesia-cuerpo de Cristo, de la Iglesia-comunión o, siguiendo el tema del Sínodo, de la Iglesia constitutivamente sinodal? Porque sólo el Pueblo de Dios es sujeto en el sentido propio, real y concreto, en cuanto coinciden con la *comunio fidelium*; todas las demás propuestas dicen un aspecto, una dimensión, un principio interno de la Iglesia. Como tal, cada principio, dimensión o imagen es indispensable: descuidar uno de ellos sería una representación parcial de la Iglesia¹⁴. Sin embargo, la Iglesia nunca es otra que el *coetus fidelium*, del Pueblo de Dios constituido como tal por razón del bautismo. De este Pueblo de Dios deben ser predicadas todas las dimensiones, deben aplicarse todos los principios que se aplican a la Iglesia. La elección no tiene en modo alguno carácter de forzamiento: en la estructura teándrica de la Iglesia diseñada por el capítulo I de la *Lumen Gentium*, el Pueblo de Dios coincide con el *compago visibilis*, la *societas* estructurada jerárquicamente, el *coetus adspicibilis*, la Iglesia de la tierra: en una palabra, el Pueblo de Dios¹⁵.

No es casualidad que el único otro término en el vocabulario conciliar capaz de significar teológicamente el aspecto social de la Iglesia sea *corpus*: incluso en el lenguaje profano hablamos de «cuerpo social» y la fórmula es tradicional para indicar un grupo de personas, un *coetus* incluso dividido en clases. *Corpus mysticum* se convertirá, en la intención de quienes utilizan la fórmula, en la expresión conjunta de los dos aspectos, «humano y divino, visible pero dotado de realidades invisibles» (SC 6). Sin embargo, en el marco eclesiológico trazado por el Concilio -al menos después de distanciarse del primer esquema- el término sirve sobre todo para describir el aspecto más interior y místico de la Iglesia¹⁶. Pero esta posible superposición es un argumento más

14 Por eso no sólo es posible, sino necesario, cohonestar las dimensiones constitutivas de la Iglesia. Donde haya una contradicción -por ejemplo, entre las dimensiones sinodal y jerárquica de la Iglesia-, la propuesta eclesiológica tomaría características ideológicas, en una dirección u otra. La única posibilidad de no explotar una dimensión de la Iglesia en forma ideológica es subordinarla a la Iglesia-sujeto. Aquí reside la gran ganancia de la identificación entre Iglesia y Pueblo de Dios.

15 Por esta razón es necesario precisar cuidadosamente el significado que se le debe dar a la Iglesia como *compago visibilis*. en LG 8: «Cristo, único Mediador, ha establecido en esta tierra su Iglesia -que es ciertamente santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad- como *compago visibilis*. Las traducciones generalmente traducen el término como “organismo” (it.), “organisme” (fr.), “organismo” (sp.). El término está incluido entre las acepciones, pero ahora tiene un uso en teología más en el lado teológico que en el institucional del sujeto histórico. Ya sea mejor “un todo visible” (sp.), “um todo visibel” (por), “tout visible (fr), oppure “organization” e “entity with visible delineation” (ingl.), o “sichtbares Gefüge” (ted.). “Organismo” sigue siendo el término que mejor transmite el aspecto de un sujeto histórico compuesto por personas concretas unidas por una razón que los une y los une en un todo compacto. Esta razón es insuperable cuando es sobrenatural: el Espíritu Santo.

16 El artículo 7 de la *Lumen Gentium* se trata de un pequeño tratado de teología bíblica, que ordena todos los aspectos de la Iglesia que se pueden deducir de la imagen del cuerpo. El respeto a la eclesiología paulina amortigua los términos demasiado vinculantes del “organismo eclesiológico” que caracterizó a *Mystici Corporis*.

que confirma la exactitud de la identificación de la Iglesia con el Pueblo de Dios. Lo confirma el intento de ofrecer una descripción de la Iglesia que combine las dos categorías eclesiológicas en una circularidad dinámica: la Iglesia. es «el cuerpo de Cristo en forma de Pueblo de Dios» o, correlativamente, «el Pueblo de Dios en forma de cuerpo de Cristo»¹⁷. Más allá de las preferencias, está completamente claro que, en un caso y en otro, la parte insustituible de la fórmula es siempre y sólo el Pueblo de Dios. El *Instrumentum laboris* simplemente lo resalta, identificando en el Pueblo de Dios ese «sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado: es un sujeto que crece con el tiempo y se desarrolla, sin dejar de ser siempre el mismo y único sujeto del Pueblo de Dios en camino»¹⁸.

6. Escucha del Espíritu en la Iglesia-Pueblo de Dios

En mi opinión, la identificación de la Iglesia con el Pueblo de Dios constituye la mayor conquista de todo el proceso sinodal. La identificación constituye un acto de recepción madura de la eclesiología conciliar, capaz de abrirse a esa «renovación en la continuidad de la Iglesia-sujeto única» a través de la reformulación de todos los aspectos de la Iglesia en torno a esta categoría eclesiológica que el *Instrumentum laboris*, al final de una experiencia sinodal rica y compleja, surge como resultado de un discernimiento eclesial capaz, al menos en intención, de involucrar a toda la Iglesia y a todos los que están en ella. El documento de la Secretaría del Sínodo muestra cómo todo lo que el Concilio predicó sobre la Iglesia-misterio es apropiado para la Iglesia-Pueblo de Dios: partiendo del Pueblo de Dios como sujeto «visible pero dotado de realidades invisibles» (ver SC 2), el documento del Sínodo reúne en unidad efectiva lo que el concilio sólo había abordado con la redacción del capítulo de *Lumen Gentium* sobre el Pueblo de Dios, en efecto, en el capítulo I el tema es la Iglesia: «la santa Iglesia, comunidad de fe, de esperanza y de caridad» (LG 81), «la Iglesia que está en Cristo como sacramento». » (LG 1), la «*Ecclesia universalis*» que incluye a todos los justos, «desde el justo Abel hasta el último de los elegidos» (LG 2), «la *Ecclesia universa sicuti* “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (LG 4), la

17 La primera fórmula es de J. Ratzinger/Benedicto XVI, que siempre ha insistido en la perspectiva cristológica de la Iglesia y en la precedencia de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares: cfr. J. Ratzinger, *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesiológicas*, Queriniana, Brescia 1971; Id., «L'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium», en Id., *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2004, 128-161. El otro enfoque fue propuesto por R. Repole, *La Chiesa e il suo dono. La missione tra teo-logia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019, 273-279.

18 Benedicto XVI, *Discurso Expergiscere homo a la Curia Romana* (22 de diciembre de 2015), en AAS 98 (2006), 40-53; EV 23, 1531.

Iglesia como «germen y comienzo del Reino» (LG 5). En el capítulo II el tema es siempre y sólo el Pueblo de Dios¹⁹. Para mostrar que este Pueblo es la Iglesia, el primer párrafo procede con cautela, consciente de que interviene en un escenario eclesial bloqueado desde hace siglos: con razón se ha hablado de una «revolución copernicana» en relación con este capítulo y sus contenidos. Todo el argumento se construye para concluir con la identificación del Pueblo de Dios con la Iglesia:

Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia (cf. 2 Esd 13,1; Nm 20,4; Dt 23,1 ss), así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf. Hb 13,14), también es designado como Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18), porque fue El quien la adquirió con su sangre (cf. Hch 20,28), la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social. Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salvífica (LG 9).

La Iglesia vuelve aquí a su concreción de Pueblo de Dios en marcha, sujeto histórico que, sin embargo, trasciende la historia, porque nace del designio del amor de Dios manifestado plenamente en Cristo y se cumple en la plenitud del Reino, hacia el que está transitando. A partir de este tema -el Pueblo de Dios-, capítulo II de *la Lumen Gentium* sentó las bases para un replanteamiento radical de la Iglesia, de sus estructuras, de su vida. La revolución copernicana depende enteramente de la inversión de la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial: el hecho de que están «ordenados el uno al otro, porque ambos participan, cada uno a su manera, del sacerdocio de Cristo» (LG 10), ha determinado la desestructuración del modelo clerical de la Iglesia, devolviendo el ministerio ordenado a su forma original de servicio al Pueblo de Dios. La fuerza de esa elección no reside en recuperar la participación de los laicos en la vida y en la misión de la Iglesia: este aspecto se trata en el capítulo IV de la constitución. La novedad está en que el sujeto de la acción eclesial es el Pueblo de Dios: como tal actúa y se manifiesta en la liturgia, donde este Pueblo es una «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada» (LG 11); como tal

¹⁹ Para un examen del capítulo y de su contenido, me remito a: D. Vitali, «Capítulo II. El pueblo de Dios», en S. Noceti-R. Repole (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, Bolonia 2015, 143-208.

actúa y se manifiesta en la participación de la función profética de Cristo (cf. LG 12, donde el sujeto del *sensus fidei* es la *universitas fidelium*).

Sin embargo, el Concilio no completó la revolución copernicana iniciada con el capítulo II sobre el Pueblo de Dios, donde el tema de la participación del Pueblo de Dios en la función real de Cristo está ausente. Cuando se le pidió que construyera el capítulo en referencia a los *tria munera*, la Comisión Teológica respondió que la función real ya había sido suficientemente discutida en el n. 36²⁰, donde sin embargo el sujeto de la participación no es el Pueblo de Dios, sino los fieles laicos, que ejercen esta función sobre todo en el mundo, con un testimonio de vida cristiana que sabrá impregnar a la sociedad civil del Espíritu de Cristo y ayudarla «a lograr más eficazmente su finalidad en la justicia, la caridad y la paz». Evidentemente muchos siglos de una Iglesia piramidal, que había concentrado toda capacidad activa en manos únicamente de la jerarquía, habían terminado por borrar todo rastro de participación del Pueblo de Dios en los procesos de toma de decisiones de la Iglesia. Pero hasta que el Pueblo de Dios sea plenamente reconocido como sujeto de todos y cada uno de los *tria munera*, su identificación con la Iglesia ni siquiera estará garantizada.

El proceso sinodal que vive la Iglesia ha demostrado que esta participación del Pueblo de Dios en los procesos de toma de decisiones no sólo es posible, sino necesaria. Exigirlo no es una lógica de redistribución de tareas en un grupo social, sino la estructura misma de la Iglesia como «realidad única y compleja», en la que la “*compago socialis*” –el Pueblo de Dios! – sirve al Espíritu de Cristo que lo vivifica para el crecimiento del cuerpo (cf. Ef 4,16) (LG 8). La recuperación de la dimensión pneumatológica de la Iglesia, después de siglos de silencio debido a la controversia antiprotestante, impone la cuestión correlativa de la escucha del Espíritu por parte de la Iglesia. Si “Él [el Espíritu] guía a la Iglesia hacia toda la verdad (cf. Jn 16,13), la unifica en la comunión y en el servicio, la edifica y la guía a través de los diversos dones jerárquicos y carismáticos y la enriquece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)” (LG 4), la Iglesia se convierte *ipso facto* en «Iglesia de la escucha»: en esta escucha consiste ante todo

20 Ver Acta Sinodalia, III/I, 196.

«la obediencia de la fe» (cf. DV 5, que cita Rm 16,26) y de tal escucha depende de la transmisión del «sagrado depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia» (DV 10).

En este camino, en el que «la Iglesia a lo largo de los siglos tiende incesantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios» (DV 8), «todo el Pueblo santo, reunido por sus Pastores, persevera constantemente en la enseñanza de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones (cf. Hch 2,42), de modo que, al conservar, practicar y profesar la fe transmitida, se alcance un singular «sentir juntos» de Pastores y fieles» (DV 10). Esto es lo singular *Antistitum et fidelium conspiratio*, que es voz de la Tradición y por tanto garantía de la permanencia de la Iglesia en la fidelidad a Dios y a su Palabra.

En el horizonte diseñado por *Dei Verbum* la circularidad dinámica entre *sensus fidei* y Magisterio se recupera plenamente, restableciendo a ambos su propia función en la transmisión de la Revelación. En razón del Espíritu dado a todos, «la totalidad de los fieles que han recibido la unción del Santo (cf. 1 Juan 2,20 y 27) no pueden equivocarse al creer y manifestar esta propiedad peculiar mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el Pueblo, cuando «desde los obispos hasta los últimos fieles laicos» manifiesta su consenso universal en materia de fe y de moral» (LG 12). El redescubrimiento del *sensus fidei* no vacía ni anula el funcionamiento propio del Magisterio; si acaso, lo establece en una forma de fecunda circularidad con la vida del Pueblo de Dios, cuando señala como modo primero y fundamental de «interpretar auténticamente la Palabra de Dios, escrita o transmitida» (DV 10) la predicación del Evangelio que el Obispo está llamado a ofrecer al Pueblo que le ha sido confiado.

7. La Iglesia que es el Pueblo de Dios

Lumen Gentium explica el *munus docendi* de Pastores a partir de la predicación del Evangelio; desde el ejercicio más ordinario y directo de la función docente, hasta el más extraordinario del Papa cuando habla *ex cathedra*. La elección se explica con la finalidad del capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, que pretende hablar

«especialmente» de los obispos: LG 25-27 está dedicado a ilustrar claramente el ejercicio de los *tria munera: docendi, sanctificandi, regendi*. Pero el hecho de resaltar ante todo la predicación del obispo se refiere a su vínculo constitutivo con el Pueblo que le ha sido confiado, al que predica «la fe para creer y para aplicar la vida moral» (LG 25), por eso es «principio visible de unidad». En virtud de la doctrina sobre la sacramentalidad del episcopado (cf. LG 21), cada obispo es «principio y fundamento de la unidad de su Iglesia particular» (LG 23), que no es otro que «la *portio Populi Dei* encomendada al cuidado pastoral del obispo asistido por el presbiterio, para que, adhiriéndose a su Pastor y convocada por él en el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la que está la Iglesia de Cristo. presente y actúa uno, santo, católico y apostólico» (CD 11).

Aquí descansa otra revolución copernicana del Concilio, que constituyó el obstáculo más difícil de superar para la eclesiología de comunión, que no podía simplemente suspenderla (como hizo con la eclesiología del Pueblo de Dios), por su estrecho vínculo con la doctrina del episcopado. Al precisar la colegialidad en el nivel de «las relaciones mutuas de cada obispo con sus Iglesias particulares y con la Iglesia universal» (LG 23), *Lumen Gentium* reitera que «el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad tanto de los obispos como de la multitud de los fieles», mientras que dice de los obispos que «son el principio visible y el fundamento de la unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en la que y a partir de la cual existe la única Iglesia católica». La afirmación se fundamenta en la sacramentalidad del episcopado, afirmada en LG 2: si el obispo tiene «la plenitud del sacramento del Orden, es decir, aquello que la costumbre de la Iglesia y la voz de los santos Padres llama sumo sacerdocio, suma del sagrado ministerio»²¹, y por tanto posee el rasgo de la apostolicidad (cf. LG 20), la diócesis confiada a su cuidado es irreductible a una circunscripción territorial, sino que es más bien «una Iglesia particular».

El Concilio, que califica a la Iglesia particular como «*portio Ecclesiae universalis*», sólo puede concluir con la afirmación de que la Iglesia es

21 Prefiero traducir *sacri ministerii summa* como “suma” y no “cumbre” o “culminación del sagrado ministerio”, para indicar que las dos formas de ordenación se concentran y combinan en el obispo: *ad sacerdocio*, que comparte con el presbiterio (indicado como segundo orden o grado del sacerdocio) y *ad ministerium*, entendido siempre como *ad ministerium Episcopii*, que indica la forma peculiar de participación en el ministerio de cuidado de la comunidad por parte de los diáconos. El Concilio recupera la distinción con la restauración del diaconado como “rango propio y permanente de la jerarquía eclesial”: cf. D. Vitali, *Diaconi: che fare?*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2019 (traducción al español: *Diáconos: nuevas perspectivas*, BAC, Madrid 2023).

«el cuerpo de las Iglesias» (LG 23), en continuidad con la antigua visión de la *Catholica* como *communio Ecclesiarum*. La carta *Communiois Notio*, para sostener «la precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares», tuvo que medirse con la autoridad del texto conciliar que afirmaba al menos la «mutua interioridad» y por tanto la simultaneidad de lo particular y lo universal. La afirmación de que «la fórmula del Concilio Vaticano II: *La Iglesia en y a partir de las Iglesias* (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)» (CN 9), demuestra que la constitución de la Iglesia como *communio Ecclesiarum* no puede ser anulada de ningún modo: si se hiciera, la Iglesia universal volvería a ser la pirámide jerárquica gobernada únicamente por el Obispo de Roma, y los obispos dejarían de ser «principio visible y fundamento de unidad en sus Iglesias», para volver a ser vicarios y funcionarios del Papa en las provincias de un gran imperio.

Por el contrario, asumiendo el axioma de que «en las Iglesias y a partir de las Iglesias existe la única Iglesia católica» (LG 23) entendemos la *communio* como principio que establece y regula la vida de la Iglesia en la circularidad dinámica entre *communio fidelium* (el Pueblo santo de Dios), *communio Ecclesiarum* (el cuerpo de las Iglesias) y *communio Episcoporum* (el cuerpo de Obispos que son el principio y fundamento de la unidad de sus Iglesias). Las tres formas de *communio* se corresponden a tal punto que, incluso cambiando el orden de los factores, el resultado no cambia²²: es siempre y sólo la misma Iglesia, es decir el Pueblo de Dios dividido en Iglesias particulares (cada una de los cuales es un *potio* de aquel Pueblo), confiado al cuidado pastoral del obispo (cada uno de los cuales pertenece al Colegio, «en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio»: CD 4). De este modo «cada uno de los obispos representa a su propia Iglesia, mientras que todos, junto con el Papa, representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, el amor y la unidad» (LG 23). En una Iglesia como comunión de Iglesias, el Obispo de Roma es «principio visible y fundamento de la unidad» no sólo para los fieles y los obispos, sino también para todas las Iglesias, lo que permite describir más concisamente el ministerio petrino como «principio visible y fundamento de la unidad» de toda la Iglesia.

²² Esto se aplica, por supuesto, si se entiende que el Colegio episcopal está compuesto únicamente por obispos residenciales, aquellos que, por así decirlo, son «el principio visible y el fundamento de la unidad de sus Iglesias» (LG 23). La resistencia a esta solución eclesiológica viene dada por la existencia de tal número de obispos titulares (¡una cuarta parte del colegio!) que esta correspondencia no es posible en las tres formas de *communio*. Por esta razón la solución es negar la correspondencia entre *communio Ecclesiarum* y *communio Episcoporum*, en lugar de abordar el problema. Pero a este ritmo lo que se introdujo como excepción se está convirtiendo en regla, ¡corriendo el riesgo de distorsionar y vaciar el ministerio mismo del obispo!

Toda esta reflexión sobre la comunión *Ecclesiarum* Toma una importancia fundamental cuando queremos comprender cómo el Pueblo de Dios es verdaderamente sujeto de sinodalidad. Sin la articulación de la totalidad de los bautizados en el cuerpo de las Iglesias, el Pueblo de Dios no sería más que una masa informe, una multitud incapaz de cualquier acto. Lo que reduciría su participación en las funciones proféticas, sacerdotales y reales de Cristo a una afirmación de principio -en definitiva, retórica- ante la imposibilidad de traducirlo en ejercicio efectivo. Esto es especialmente cierto para la participación en la función profética, que indica *universitas fidelium* como sujeto del *sensus fidei* (ver LG 12). En el caso de los dogmas marianos, ha sido posible invocar esta voz de la Tradición, *infallibile encredendo*, porque los Pastores confirmaron al Papa la *singularis Antistitum et fidelium conspiratio* sobre la Inmaculada Concepción y la Asunción de María al cielo: entendemos por qué, respecto a la *universitas fidelium*, se habla de infalibilidad pasiva.

Pero hay que subrayar que la petición de los Papas iba dirigida a los Pastores de las diócesis, ni más ni menos que la petición de consulta al Pueblo de Dios para el actual proceso sinodal. La diferencia entre ambas acciones reside en la comprensión de la Iglesia que fundamenta la petición: cuando se trata de la Iglesia universal, los obispos certifican la fe de aquellos confiados a su cuidado pastoral, que siguen siendo *universitas fidelium* pasiva; donde se adopta el modelo de la *communio Ecclesiarum*, el obispo llama a la *portio Populi Dei* confiada a su cuidado a la acción sinodal, que la convierte en sujeto activo que participa de la función profética de Cristo, como esa específica *portio Populi Dei* que es a todos los efectos «una Iglesia particular en la que está presente y activa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica» (CD 11).

Es cierto que de este modo la Tradición se transforma en una sinfonía resultante del acuerdo de las voces. Este hecho, sin embargo, no perjudica a la Tradición, sino que, al contrario, la manifiesta como Tradición viva, «que progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo» (DV 8). Por otro lado, si el *sensus fidei* es la voz de la Tradición cuando se revela como *singularis Antistitum et fidelium conspiratio*, esto será aún más claro y seguro cuando el consenso sea expresado por las Iglesias, es decir, por cada *portio Populi Dei* con su obispo. Consentimiento que, si se trata de la *Ecclesia tota*, será el consenso de todo el Pueblo de Dios, no como suma o resultado de las voces provenientes de las distintas Iglesias (¡las voces no se suman, están de

acuerdo!), sino como una armonía de voces, que da testimonio de la acción del Espíritu que guía a la Iglesia en el camino hacia la plenitud del Reino. Pero será también el consenso de los Pastores esparcidos por el mundo, debido a que el Obispo de Roma los ha llamado a la acción sinodal (ver LG 22,25)²³.

8. Pueblo de Dios y *communio Ecclesiarum*

La importancia de este pasaje es evidente: si la lectura conjunta de los dos primeros capítulos de *Lumen Gentium* muestra claramente que el Pueblo de Dios es la Iglesia, la afirmación de que «en y a partir de las Iglesias –cada una de las cuales es una *portio Populi Dei*– hay una y única Iglesia católica» muestra con igual evidencia que la Iglesia es Pueblo de Dios. Y sobre todo muestra que este Pueblo es el sujeto que participa afectivamente de la función profética, sacerdotal y real de Cristo y es por tanto sujeto de sinodalidad. Esto es lo que surge del proceso sinodal que ahora avanza hacia la celebración del segundo período de sesiones de la Asamblea. En octubre de 2021, el Obispo de Roma convocó a toda la Iglesia en un Sínodo, llamando a todas las Iglesias a la acción sinodal. Todo el Pueblo de Dios en las Iglesias particulares participó en esta acción sinodal, no porque todos participaron en la consulta en las Iglesias particulares²⁴, sino porque cada una de estas Iglesias es una *portio Populi Dei* y todos juntos son el Pueblo de Dios en su totalidad de *compago visibilis*, de *coetus fidelium*. De este modo la consulta al Pueblo de Dios fue un verdadero ejercicio de *sensus fidei* (que tiene como sujeto al Pueblo de Dios, no a la suma de los bautizados) y los actos posteriores en los distintos niveles de la vida eclesial –en las Conferencias Episcopales, en las Asambleas Continentales y ahora en las distintas sesiones de la Asamblea– son verdaderos actos de discernimiento eclesial.

El *Instrumentum laboris* ha recogido esta rica experiencia, que revela cómo el ejercicio de la sinodalidad depende de la fecunda circularidad

23 Esta perspectiva, muy fructífera desde el punto de vista del ejercicio de la colegialidad, aún no ha sido explorada. Sin embargo, el hecho de que el Obispo de Roma haya llamado a todos los Obispos a la acción sinodal como “principio visible y fundamento de la unidad de sus Iglesias” debería determinar ipso facto que “el poder colegial es ejercido junto con el Papa por los obispos dispersos por todo el mundo”, sin necesidad de una mayor convocatoria o reconocimiento o aceptación para ser reconocido como sinodal.

24 Cuán útil es este argumento lo demuestra la práctica de la Iglesia antigua, que se oponía a las tesis de los herejes con la «concordissima conspiratio Populi christiani» (Agustín, *Epístula* 194.31): si la verdad hubiera dependido de la totalidad numérica de los bautizados, cualquier decisión sobre las cuestiones planteadas habría sido imposible, porque los propios herejes habrían tenido que ser incluidos en el cómputo. La *Conspiratio* del Pueblo de Dios fue más bien la *conspiratio* de las Iglesias, quienes expresaron su consentimiento. Está claro cómo esta práctica sinodal dio lugar a la forma conciliar de sinodalidad, con la convocatoria de concilios -provinciales, regionales, ecuménicos- donde el obispo no participaba en nombre propio, sino que representaba a su Iglesia. De esta manera, la asamblea ecuménica fue una representación adecuada de la *Catholica*.

entre los sujetos que actúan plenamente en la Iglesia, porque la representan: el Pueblo de Dios, nunca sin sus Pastores; el Colegio, nunca sin su Cabeza; el Obispo de Roma, principio de unidad de todos los Bautizados y de todos los Pastores, porque es principio de unidad de la *Ecclesia tota* como *communio omnium Ecclesiarum*. Todo esto se desprende del documento, que presenta a la Iglesia sinodal como articulación dinámica de *communio Fidelium*, *communio Ecclesiarum*. y *comunidad Episcoporum*.

La comunión de los fieles (*communio Fidelium*) es al mismo tiempo la comunión de las Iglesias (*communio Ecclesiarum*), que se manifiesta en la comunión de los Obispos (*communio Episcoporum*), en razón del antiquísimo principio de que “la Iglesia está en el Obispo y el Obispo está en la Iglesia» (San Cipriano, *Epístola* 66,8). El Señor puso al apóstol Pedro (cf. Mt 16,18) y a sus sucesores al servicio de la comunión. En virtud del ministerio petrino, el Obispo de Roma es «principio y fundamento perpetuo y visible» (LG 23) de la unidad de la Iglesia, expresada en la comunión de todos los Fieles, de todas las Iglesias, de todos los Obispos. Se manifiesta así la armonía que obra en la Iglesia el Espíritu. Él que es la armonía en persona (cf. san Basilio, *Sobre el salmo* 29, 1) (IL, n. 10).

Esta visión de la Iglesia, que incorpora y relanza el principio conciliar de la Iglesia como «cuerpo de Iglesias», «en el que y a partir del cual existe la única Iglesia católica» (LG 23), se convierte en el marco en el que las tres partes sobre las que la Asamblea está llamada a trabajar: Relaciones, Caminos, Lugares. Por este motivo, hubiera sido preferible proponer este párrafo fundamental como «la otra cara de la moneda», vinculándolo inmediatamente al apartado sobre «el Pueblo de Dios, sacramento de la unidad», y no introduciéndolo después del gran apartado sobre el «sentido común de la sinodalidad» (nn . 5-9). De hecho, ese apartado funciona como una especie de émbolo entre la afirmación de que la Iglesia es el Pueblo de Dios y la afirmación correlativa de que el Pueblo de Dios es la Iglesia, debilitando la fuerza vinculante de la doble identificación. De hecho, la primera sección de los Fundamentos sostiene claramente que el Pueblo de Dios es la Iglesia; pero de la construcción del discurso no surge con la misma evidencia que la Iglesia es Pueblo de Dios precisamente por esta separación de los dos aspectos constitutivos del único sujeto-Iglesia.

Además, la elección de anteponer el tema de la sinodalidad al de la *communio* conduce a una confusión de planos. En relación con lo que precede –la Iglesia Pueblo de Dios– la sinodalidad es claramente un

predicado; pero ya no lo es, o más bien no aparece como tal respecto de lo que sigue, es decir, la Iglesia como *communio Ecclesiarum*. Esto porque la colocación de la sección sobre la sinodalidad antes del párrafo sobre la Iglesia como *communio Ecclesiarum* determina que esta dependa directamente de la sinodalidad, es decir, de una dimensión ciertamente constitutiva de la Iglesia, que nunca es sujeto, sino predicado de la Iglesia.

Pero si lo que se predica no es un tema, ¿cómo puede la sinodalidad ser al mismo tiempo un predicado de la Iglesia-Pueblo de Dios y un principio eclesiológico que define el modelo de la Iglesia fundada en la *communio*? La elección de insertar entre la Iglesia-Pueblo de Dios y su forma en la articulación de *la communio* tiene la consecuencia imprevista de que la Iglesia-Pueblo de Dios y la Iglesia-*communio* no sean las dos caras de una misma realidad, sino dos modelos de Iglesia, con la dificultad no sólo para identificar al sujeto-Iglesia -¿Iglesia-Pueblo de Dios o Iglesia-comunión? – sino también para configurar la sinodalidad como dimensión constitutiva de uno u otro modelo.

En realidad, la sinodalidad es una dimensión de la Iglesia-Pueblo de Dios, porque este Pueblo es la Iglesia, articulada en los niveles de *communio*. Sin esta unidad dinámica, cualquier cambio de dimensión -ayer jerárquica, hoy sinodal, mañana quién sabe- puede cambiar también la forma de la Iglesia. Por el contrario, cuando se explica que la Iglesia-Pueblo de Dios no es otra que la *Communio Fidelium*, que “es al mismo tiempo *communio Ecclesiarum* que se manifiesta en la *communio Episcoporum*” (n. 10), es aún más claro que la comunión en la Iglesia-Pueblo de Dios es sinodalidad²⁵. De esta manera se garantiza tanto la comunión como la sinodalidad del Pueblo de Dios, articuladas en una unidad dinámica que se vincula inmediatamente al «bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» como fuente continua de la Iglesia²⁶.

25 La constitución apostólica *Predicate Evangelium* sobre la Curia romana y su servicio a la Iglesia y al mundo (19 de marzo de 2022) afirma que “esta vida en comunión da a la Iglesia el rostro de la sinodalidad” (PE I/4). Es sorprendente cómo este documento propone el mismo esquema, en orden inverso: de hecho presenta la comunión *Episcoporum* como forma de servicio a la *communio Ecclesiarum*, basada en la *communio Fidelium* (PE I/7) y cómo esta *communio* se justifica a partir de la cita del principio conciliar sobre las Iglesias particulares, «en las cuales y desde las cuales existe la única Iglesia católica» (LG 23).

26 Colocado después del apartado sobre la sinodalidad, el párrafo ya no puede comenzar con la referencia al Bautismo, “del cual surge la identidad mística, dinámica y comunitaria del Pueblo de Dios” (n. 1), sino que debe encontrar su punto de partida en la Eucaristía: «El dinamismo de la comunión eclesial y por tanto de la vida sinodal encuentra su modelo y realización en la liturgia eucarística». Obviamente, no hay contradicción entre los dos enfoques; sin embargo, permanecer en la primera perspectiva y mantener estrictamente la unidad entre el Pueblo de Dios y la *communio* habría garantizado una mayor fuerza al discurso.

La identificación depende sobre todo de la plena reversibilidad de la fórmula: El Pueblo de Dios es la Iglesia, porque la Iglesia es el Pueblo de Dios; y viceversa, la Iglesia es Pueblo de Dios porque el Pueblo de Dios es la Iglesia. Sin esta reversibilidad, la del Pueblo de Dios vuelve a ser una de las ecclesiologías posibles, abriendo de nuevo las compuertas a las discusiones sobre los modelos de Iglesia. El riesgo podría haberse evitado dedicando la sección a la Iglesia sinodal en lugar de a la sinodalidad, ya que habría convertido al Pueblo de Dios, a la Iglesia sinodal y a la Iglesia, en *communio Ecclesiarum*. fórmulas equivalentes y perfectamente intercambiables. Si, por el contrario, la discusión se basa en la sinodalidad como «el estilo peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia» (n. 6), se llega incluso a pensar que es la sinodalidad la que hace sujeto al Pueblo de Dios y no que la Iglesia-Pueblo de Dios es por naturaleza sinodal, exponiéndose a la sospecha de que la sinodalidad sea “el caballo de Troya” elegido para reintroducir en la Iglesia la conflictiva categoría de Pueblo de Dios e imponer una concepción democrática de la Iglesia.

La afirmación de la estricta unidad entre la Iglesia-Pueblo de Dios y su forma habría excluido en términos más estrictos cualquier otro horizonte interpretativo. Por otra parte, la experiencia de la sinodalidad en las diferentes fases del proceso ha hecho resurgir con mayor claridad la forma de la Iglesia como *communio Ecclesiarum*, en la que es posible un ejercicio armonioso de la sinodalidad, la colegialidad y el primado. Cuanto más estrechamente se unen la Iglesia-Pueblo de Dios y su forma, expresada en la relación ordenada de *communio Ecclesiarum*, *Fidelium*, *Episcoporum*, mejor se articulan todos los aspectos que surgieron de la experiencia sinodal como constitutivos y expresivos de la Iglesia. En este marco no es difícil repensar las Relaciones, los Caminos (especialmente los procesos de toma de decisiones), los Lugares, a partir del Pueblo de Dios como sujeto al que todo debe ser remitido y reconducido.

Conclusión provisional

Decir que la identificación de la Iglesia con el Pueblo de Dios es la mayor ganancia de todo el proceso sinodal no es una paradoja o, peor aún, una apuesta. Es a partir del sujeto que se replantea la forma de la Iglesia, se abren nuevos escenarios, se implementan reformas. El *Instrumentum laboris* muestra cómo una Iglesia-Pueblo de Dios es sujeto del cual se pueden predicar todos los aspectos y dimensiones de la Iglesia que han ido surgiendo a lo largo de la historia y que han mostrado la belleza

de su rostro. Sobre todo, muestra cómo una Iglesia-Pueblo de Dios no es la puerta abierta a una forma de Iglesia en la que se afirme el protagonismo del Pueblo de Dios en detrimento de los Pastores, o que el redescubrimiento de las Iglesias locales y sus agrupaciones mortifica su dimensión universal. Al contrario, cada sujeto y cada dimensión de la Iglesia encuentra su lugar y desempeña su función dentro de un proceso sinodal que involucra a toda la Iglesia y a todos en las Iglesias. La identificación es, por tanto, un fruto maduro del Concilio, que recompone las divisiones y los conflictos del pasado -a menos que quieran mantenerlos perjudicialmente para sacar de ellos algún beneficio, ciertamente no en lo que respecta a la comunión eclesial- para devolver al Pueblo de Dios no sólo como categoría teológica que establece una forma de Iglesia, sino como un sujeto histórico concreto, real: la Iglesia peregrina formada por aquellos -hermanas y hermanos- que caminan «juntos» hacia la plenitud del Reino de Dios.

La confianza es que la Asamblea reconozca a la Iglesia-sujeto en el Pueblo de Dios y no tema asumirla como sujeto de la sinodalidad. Sólo una Iglesia-Pueblo de Dios puede garantizar un ejercicio eficaz de la sinodalidad, porque acoge en ella a los sujetos que manifiestan la Iglesia, el Pueblo de Dios que es la Iglesia, el colegio episcopal como representación de la *communio Ecclesiarum*, Obispo de Roma como principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia, y hace posible el ejercicio compartido de sus funciones, sin que una prejuzgue a las demás. En esta identificación se fundamenta el camino de la Iglesia y su posibilidad efectiva de expresar comunión, participación y misión en forma de sinodalidad. Muchos critican el *Instrumentum laboris* porque no propone reformas, no toma posición sobre los problemas, no aporta soluciones a los muchos males que afligen a la Iglesia. Si lo hubiera hecho, otros habrían dictaminado que ya todo está escrito, todo está decidido de antemano, a pesar de la retórica sobre la sinodalidad que se traduce en hechos; sobre todo, habría ido más allá de la función de la Asamblea, que en esta fase es el primer sujeto del discernimiento sinodal. Es bueno, por tanto, que el documento se limite a sugerir el camino posible para repensar las relaciones, los caminos y los lugares de una Iglesia sinodal, dejando a la Asamblea la libertad de confirmar o rechazar, ampliar o modificar el texto propuesto.

Pero incluso si el *Instrumentum laboris* hubiera sido más explícito sobre las reformas de la Iglesia, o si la Asamblea lo fuera, sin la opción de identificar la Iglesia sinodal con el Pueblo de Dios, toda propuesta de

reforma, incluso la más radical, será como «un trozo de tela nueva en un vestido viejo»: el riesgo de que «el remiendo quite algo del vestido y el desgarró se agrave» (Mt 9,16) está garantizado. La posibilidad de una reforma de la Iglesia en sentido sinodal no depende de cuánto hablemos de sinodalidad, sino de cuán coherente sea el marco eclesiológico que la sustenta y exige. Por eso la parte sobre los Fundamentos es, literalmente, «fundamental» y el consenso sobre la Iglesia-Pueblo de Dios como sujeto de la sinodalidad es decisivo. Si el Sínodo de 1985, que más que ningún otro ofreció sugerencias y propuestas sobre la reforma de la Iglesia, es recordado como el que abrió el camino a la eclesiología de comunión, este Sínodo también podrá ser recordado en el futuro como el que sanó la fractura, mostrando que Pueblo de Dios y comunión no están en conflicto; que la *communio Ecclesiarum* no contradice la *Ecclesia tota*; que sinodalidad, colegialidad y primado estén en una relación de fecunda circularidad; que la sinodalidad es la forma de comunión en la Iglesia-Pueblo de Dios. Todo esto porque ha establecido que la Iglesia es Pueblo de Dios, y que el Pueblo de Dios es la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA:

- Benedicto XVI, *Discurso Expergiscere homo* a la Curia Romana (22 de diciembre de 2015), en AAS 98 (2006), 40-53.
- Boff, L., *Igreja: carisma y poder*, Vozes, Petrópolis 1981.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018).
- Comisión Teológica Internacional, *Themata. selecta de Ecclesiology* (7 de octubre de 1985).
- Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática I *De Ecclesia Pastor Aeternus* (18 de julio de 1870) en ASS 6 (1870) 40-47; DH 3050-3075.
- Francisco, *Discurso con ocasión del L Aniversario de la creación del Sínodo de Obispos* (17 de octubre de 2015) en AAS 107 (2015) 1139-1144.
- Francisco, *Carta Al finalizar el encuentro* (13 de marzo de 2016) en AAS 108 (2016) 525-530.
- Francisco, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, en https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html

- Gera, L., *La Teología argentina del pueblo*, (Ed. de Virginia R. Azcuy) Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2015 (edición original de 1989).
- Juan Pablo II, *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles Laici* (20 de diciembre de 1988) en AAS 81 (1989) 393-521.
- Pío X, Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907) en ASS 40 (1907) 596-628.
- Pío X, *Motu proprio Sacrorum Antistite* (1 de septiembre de 1910) en AAS 2 (1910) 669-672.
- Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Dei* (1. XI. 1950) en AAS 42 (1950) 753-771.
- Ratzinger, J., *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1971.
- Ratzinger, J., «L'ecclesiologia della costituzione *Lumen Gentium*», en, Id., *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2004, 128-161.
- Repole, R., *La Chiesa e il suo dono. La missione tra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019.
- Vitali, D., *Lumen Gentium. Storia, commento, recezione*, Studium, Roma 2013.
- Vitali, D., «Capitolo II. Il popolo di Dio», en S. Noceti - R. Repole (a cura) *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, Bologna 2015, 143-208.
- Vitali, D., «La comunione ecclesiale. Rilevi teologici», en *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal concilio Vaticano II. Glossa*, Milán 2015, 1-32.

UNA NUEVA FIGURA DE IGLESIA A LA LUZ DE LA PRÁCTICA DEL *SENSUS FIDEI FIDELIUM*

Rafael Luciani¹

Abstract

El diseño eclesiológico del *Sínodo sobre la sinodalidad* se organizó a partir de un modo de proceder cuyo dinamismo ha comenzado a generar una rearticulación de la relación entre el *principio jerárquico* y el *principio sinodal*, es decir, entre la autoridad jerárquica y el *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios. En esto, la práctica del *sensus fidei* ha puesto en marcha dinámicas comunicativas que han generado una *nueva figura de Iglesia* en la que la sinodalidad es su esencia constitutiva. Vivimos una rearticulación ordenada de la *Ecclesia tota*, basada en una comprensión madura de la *Iglesia como Pueblo de Dios*, que se realiza en la forma de una *Iglesia de Iglesias*. Así, cualquier valoración del proceso sinodal en curso (2021-2024) no puede leerse fuera de la dificultosa recepción global de la categoría conciliar de Pueblo de Dios. Tampoco puede valorarse sin la novedad de la dimensión pneumatológica de la Iglesia a la luz de la práctica del *sensus fidei fidelium*. El presente artículo desarrollará la figura de la Iglesia sinodal que va emergiendo como fruto de la actual maduración de la eclesiología del Pueblo de Dios. El desafío abierto es lograr un ordenamiento completo de la eclesiología, asumiendo el capítulo II de *Lumen Gentium* (Pueblo de Dios) como central para la hermenéutica conciliar. Desde esta perspectiva, lograremos la conversión y la reforma sinodal anheladas.

Palabras clave: Pueblo de Dios, sinodalidad, *Sensus fidei*, catolicidad, Iglesia local, *Ecclesia Tota*, *communio ecclesiarum*, restitución.

¹ Rafael Luciani. Laico venezolano, Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana e investigación postdoctoral en la Julius Maximilians Universität, Alemania. Profesor Titular de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y ha sido Extraordinario en la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Actualmente enseña Eclesiología, Teología Latinoamericana, Concilio Vaticano II, y Sinodalidad en la Iglesia. Sirve como Perito del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y Miembro del Equipo Teológico Asesor de la Presidencia de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as). Coordina el Proyecto Iberoamericano de Teología. Es miembro del Grupo Intercontinental Peter & Paul Seminar para la reforma de la Iglesia y ha sido nombrado Experto de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. Recientemente ha sido nombrado Perito de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la sinodalidad.

El Vaticano II superó el silencio pneumatológico que existía en la teología latina del segundo milenio —aunque su recepción no ha sido inmediata. Al rescatar la dimensión pneumatológica se ponía fin al modelo eclesial piramidal y se reconocía que, tras recibir el Espíritu por el bautismo, todos, sin excepción, somos sujetos activos en lo relacionado con la vida y la misión de la Iglesia. La teología del *sensus fidei* presente en *Lumen gentium* 12 es clave para comprender el giro eclesiológico que estamos viviendo, si bien su recepción no ha estado exenta de polémicas, pues es un pasaje conciliar que toca el corazón mismo de los modos relaciones en la Iglesia².

De hecho, así como la secuencia de los capítulos de *Lumen gentium* expresa una norma hermenéutica para comprender el ser de la Iglesia como Pueblo de Dios —a saber, la disposición del capítulo II (Pueblo de Dios) antes del III (Jerarquía)—, de modo análogo, la presencia del *sensus fidei* en el segundo capítulo permite considerar a LG 12 como el referente propicio para comprender y discernir las relaciones y dinámicas de reconfiguración identitarias³ que constituyen a los sujetos en una Iglesia Pueblo de Dios. El pasaje conciliar es muy claro al afirmar que el Espíritu habla a la Iglesia por medio de la totalidad orgánica de los fieles (capítulo II: Pueblo de Dios) y no a través de la jerarquía (capítulo III) o de algún otro sujeto eclesial (capítulos IV y VI) unilateral o aisladamente. *Lumen gentium* 12 no pretende anular la autoridad propia de la jerarquía, sino situarla entre los fieles⁴ y, a partir de un rico intercambio de dones, carismas y servicios, como parte de todos en el Pueblo de Dios.

Hoy en día, el *Sínodo sobre la sinodalidad* ha dado un paso más en la profundización y maduración de esta hermenéutica conciliar, y lo ha hecho a partir de la práctica del *sensus fidei*. De ella, está emergiendo la conciencia de una figura sinodal de Iglesia que asienta la rearticulación de la tríada “todos, algunos y uno”, es decir, “entre el *sensus fidei* con el que están marcados todos los fieles, el discernimiento ejercido en los

2 Moons sostiene que en LG 12 “el Espíritu tiene un papel causal fundacional” que “replantea y, por tanto, matiza las diversas cuestiones epistemológicas y eclesiológicas complejas y controvertidas, como la relación entre la jerarquía y los demás fieles”. Cf. Jos Moons, “«Aroused and sustained by the Holy Spirit»: A Plea for a Pneumatological Reconsideration of *Sensus Fidei* on the Basis of *Lumen Gentium* 12”, *Gregorianum* 99 (2018) 288-290.

3 Cf. Rafael Luciani, “La reconfiguración de las identidades y las relaciones de los sujetos eclesiales en una Iglesia Pueblo de Dios”, *Revista Teología* 143 (2024) 39-75.

4 “*Inter fideles cointelliguntur evidenter membra Hierarchiae*”. Cf. Relatio de n.12 recogida en: Francisco Gil Hellín, *Concilio Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Ed. Vaticana, 1995, 96-97.

diversos niveles de realización de la sinodalidad y la autoridad de quien ejerce el ministerio pastoral de unidad y gobierno” (CTI, *Sinodalidad* 72). Dicha práctica ha comenzado a facilitar lo que Congar calificó como “religar la vida a la estructura” porque “el problema de las reformas en la Iglesia es que la vida se desarrolle en el marco y el andamiaje de la estructura”⁵. He aquí una novedad relevante en la actual recepción conciliar, como veremos.

1. El redescubrimiento del fundamento pneumatológico de la Iglesia

Los padres conciliares quisieron destacar en *Lumen gentium* 12 que el Espíritu no hace distinción alguna para manifestarse y, además, que se muestra a través de muchas mediaciones, incluidas la ministerial y la sacramental, pero *no solo en ellas*. Así lo expresaron: “el mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia”⁶.

El desarrollo de esta conciencia por parte de los padres conciliares se aprecia en el proceso de redacción del texto. De los (modos) *modi* recibidos, la comisión doctrinal aceptó cambiar la expresión *exercet*, que aparecía en el *textus prior*, por el vocablo *manifestat* incorporado en el *textus emendatus*: “mediante *supernaturali sensu fidei totius populi manifestat*”. Con este giro se precisa que el *sensus fidei fidelium* no es el sencillo ejercicio de una operación de la inteligencia de la fe⁷, sino una dinámica comunicativa que se activa comunitariamente en la interacción de todos los sujetos eclesiales. Este cambio, propuesto por Mons. De Smedt, ofrece el fundamento pneumatológico necesario para comprender la infalibilidad del magisterio jerárquico al interior de la infalibilidad de todo el Pueblo de Dios, ya que el Espíritu se manifiesta

5 Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965, 16-17.

6 Francisco Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, 99-100.

7 “En la mirada sencilla y directa sobre la realidad conocemos siempre más cosas de las que pueden consignar la reflexión y el análisis minucioso de este conocimiento y de su profundidad (...). No es posible decir que el desarrollo consciente de la fe de la Iglesia avance únicamente a base de penetración conceptual-lógica”. Karl Rahner, “Sobre el problema de la evolución del dogma”, *Escritos de teología, Cristiandad*, Madrid 2000, Tomo I, 62-63.

en la interacción de la totalidad de los fieles y no solo en algunos. De allí que la comunidad de los creyentes, orgánicamente concebida, es el sujeto del *sensus fidei* y continúa transmitiendo y actualizando el contenido de la fe.

De aquí deriva una consecuencia importante: la comunicación del Espíritu no es nunca unidireccional, no se dirige “a” la jerarquía, sino que está mediada “por” el Pueblo de Dios y es constitutiva de él. Este pasaje debía superar el modelo preconiliar de una Iglesia que enseña (*ecclesia docens*) separada de otra que aprende (*ecclesia discens*), como se había configurado especialmente en el siglo XIX⁸. El giro se capta en las palabras de Mons. De Smedt cuando escribe: “el cuerpo docente [obispos] no descansa exclusivamente en la acción del Espíritu Santo sobre los obispos; sino que también [está llamado a] escuchar la acción del mismo espíritu en el Pueblo de Dios. Por lo tanto, el cuerpo docente no solo habla al Pueblo de Dios, sino que también escucha a este Pueblo en quien Cristo continúa Su enseñanza”⁹. Como explica Nardello, “el pueblo de Dios tiene su propia normatividad, comprendida en sentido análogo a la episcopal, ya que su comprensión de la doctrina de la fe constituye y delimita el ámbito de la acción magisterial”¹⁰.

Muchos obispos que participaron en el Concilio reconocieron que habían vivido una experiencia de aprendizaje durante cuatro años que les cambió profundamente porque se sintieron parte integrante de un cuerpo eclesial que se ponía a la escucha al Espíritu¹¹. Podríamos hablar de la experiencia conciliar como una escuela para comprender el lugar del ministerio ordenado a la luz de la pneumatología. Algo análogo ocurre hoy en día. La *Síntesis de la Fase Continental del Sínodo sobre la sinodalidad en América Latina y el Caribe* recoge este mismo sentir en la voz de muchos obispos: “estamos aprendiendo que, si el ministerio de los obispos no se sitúa dentro de una eclesialidad sinodal, puede empobrecerse por no recibir los frutos de un amplio intercambio y por sentirse amenazado como si la sinodalidad fuera una democratización que cuestionara la institución jerárquica de la Iglesia” (SFC ALyC 96).

8 Cf. AS 3/6, 97.

9 Cf. Emile-Joseph De Smedt, *The priesthood of the faithful*, Paulist Press, NY 1962, 89-90.

10 Massimo Nardello, «L'autorità dottrinale del ministero ordinato e il ruolo del popolo di Dio nella comprensione della fede», en Davide Righi (ed.), *Quelli della via. Indagini sulla sinodalità nella Chiesa*, EDB, Bologna 2020, 47.

11 Cf. Ladislav Orsy, *The Church: Learning and Teaching*, Michael Glazier, Wilmington DE, 1987, 39-41.

En esta conciencia, ha contribuido de un modo significativo la recuperación de la noción conciliar *christifideles*¹² —fieles— de la que emana la configuración de las identidades de las muchas subjetividades eclesiales. El concepto destaca la condición común de todos los fieles¹³ —Bonnet habla de un “*communis christifidelium status*”¹⁴— y, además, la *corresponsabilidad diferenciada* que los vincula orgánicamente entre sí¹⁵. Es un paso que conduce a superar la visión preconiliar de la sociedad desigual que derivó en el clericalismo, como lo advirtió Mons. De Smedt durante el Concilio.

Podemos, entonces, señalar que *Lumen gentium* 12 presenta una dinámica comunicativa pluridireccional que cristaliza en la unidad del Espíritu al interior de la diversidad del *nosotros eclesial*, algo muy relevante si pensamos en una Iglesia sinodal, porque “incluir al obispo entre los *fideles* en la noción *sensus fidelium* es una manera importante de resaltar el hecho de que ningún obispo ejercita su función oficial en el magisterio sin que su propio *sensus fidei fidelis* entre de algún modo en juego”. De hecho, “puede ocurrir en algunos casos que esa fe no formada que Tillard atribuía a muchos laicos, se aplique a algunos obispos cuya formación teológica no se desarrolló más allá de los años del seminario”¹⁶. Insistir también en la necesidad de la investigación y la formación teológica para el discernimiento del *sensus fidei* no es algo secundario. En *Dei verbum* 8 los padres conciliares utilizaron la expresión *spiritualem rerum quam experiuntur intelligentia*¹⁷. Con ello no se referían solamente a la experiencia y la contemplación como elementos propios del *sensus fidei*, sino también a la inteligencia, al estudio y al aporte de teólogos y de otras disciplinas que cultivan la hermenéutica de la revelación.

12 Se puede ver: Rafael Luciani, “Towards a Responsible Accountable Bond of the Episcopal Exercise in Light of the Sensus Fidelium of the Whole People of God”, *Studia Canonica* 56/2 (2022) 509-527.

13 “Il soggetto protagonista del nuovo codice è il popolo di Dio: non i laici e nemmeno i vescovi, ma la *communitas fidelium* gerarchicamente organizzata, che è la Chiesa, di cui tutti i fedeli sono membri attivi, perché del compimento della sua missione tutti i membri sono corresponsabili, secondo la diversità di condizioni personali e di compiti, sia all'interno delle strutture ecclesistiche che al di fuori di esse”. Giacomo Incitti, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2022, 47-55.

14 Cf. Piero Antonio Bonnet, “Il *christifidelis*, recuperato protagonista umano nella Chiesa”, en René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 471-492, 480-481.

15 En la Iglesia “Pueblo de Dios, las funciones, las tareas, los ministerios, los estados de vida y los carismas están unidos orgánicamente en una red multiforme de lazos estructurales y de relaciones vitales”. Cardenal Leo Joseph Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, 7.

16 Ormond Rush, *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, The Catholic University Press, Washington 2009, 269.

17 Cf. AS 3/3, 145.

De esta nueva etapa en la recepción del Concilio ha ido emergiendo la conciencia de que el sentido de la fe de todos los fieles no se refiere a una experiencia individual o afectiva, sino a modos relacionales y dinámicas comunicativas que, al activarse, generan una *figura* de Iglesia sinodal.

Como explica Borgna, “el *sensus fidelium* postula un nuevo concepto de Iglesia: *la Iglesia es todo el pueblo de Dios, pastores y fieles*. El interés, por tanto, no es tanto *qué* o *cómo* se conoce, sino *quién* conoce. El *quién* se convierte entonces en todo el cuerpo eclesial, hecho partícipe de la *tria munera Christi*”¹⁸.

2. El *sensus fidei fidelium* como lugar teológico y mediación de la revelación

A través de la práctica del *sensus fidei* los fieles —*christifideles*— se co-constituyen en Pueblo de Dios y, así, pasan a ser una mediación del Espíritu para que todos ellos puedan contribuir con el progreso en la comprensión de la revelación. En consecuencia, hay que tener en cuenta que no solo estamos ante un sentido *de* la fe, sino también un sentido *para* la fe. Es una capacidad de cada bautizado que se activa en la interacción dinámica de todos en la Iglesia, porque “la unción del Espíritu Santo se manifiesta en el *sensus fidei* de los fieles” (CTI, *Sinodalidad* 56) y no en “algunos” o en “uno” aisladamente. Este carácter mediador aparece en el proceso redaccional de *Dei verbum* 10, donde leemos: en la Iglesia se “experimenta un proceso dinámico a partir del cual brota el sentido común de los fieles y se convierte en el criterio para conocer la verdad divinamente revelada”¹⁹.

Visto así, el *sensus fidei fidelium* tiene la autoridad de un *locus theologicus*, un modo de proceder que habilita la escucha a Dios “para que la verdad revelada sea comprendida cada vez más profundamente, sea mejor entendida y sea presentada de forma más adecuada” (GS 44).

¹⁸ Luca Borgna, *Sensus fidei. Rilevanza canonico-istituzionale del sacerdozio comune*, Marcianum Press, Venezia 2022, 149.

¹⁹ Cf. AS 3/3, 139.

Siguiendo al Concilio, dicho proceder supone tener como punto de partida el “escrutinio a fondo de los signos de los tiempos” (GS 4)²⁰ por medio de una serie de dinámicas comunicativas como la escucha, el discernimiento y la interpretación, como lo formula *Gaudium et spes*: “escuchar atentamente, discernir e interpretar los lenguajes de nuestro tiempo y saber juzgarlos a la luz de la Palabra de Dios” (GS 44).

Vale la pena detenerse en tres elementos, entre otros, que hacen de la teología del *sensus fidei fidelium* un *locus theologicus*. Primero, se escucha al Espíritu en cada territorio sociocultural particular, en tanto “lugar de sentido para la fe” y “fuente peculiar de revelación de Dios”²¹, lo que evita falsos universalismos y abstracciones en la noción de Iglesia. Segundo, el Espíritu se muestra en el reconocimiento de que el lugar es capaz de mediar la revelación a través de la puesta en práctica de dinámicas comunicativas que buscan discernir “qué de Dios está en ella presente, *in actu*”²².

Hasta aquí podemos decir que el *sensus fidei fidelium* tiene una autoridad formal propia en la medida en que es fuente y media la revelación por la experiencia y el conocimiento *connaturales* en cada lugar, ofreciendo así una maduración continua en la comprensión de la misma revelación²³. Por eso, el decreto *Ad gentes* llama a “que en cada gran territorio sociocultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio

20 “Dios se autocomunica en los eventos-signos contemporáneos. Mediante los signos de los tiempos desvela tenuemente su rostro, desvela el rostro del ser humano y su dignidad, y señala también por qué caminos desea conducir mediante su Espíritu a su Iglesia en orden a ofrecer un testimonio adecuado del evangelio en las nuevas circunstancias históricas. Por eso, en los signos manifestados en los procesos históricos –siempre pobres y ambiguos– las comunidades creyentes deben vislumbrar –trabajosamente– las irrupciones mesiánicas que iluminan el camino a recorrer, a menudo emergentes en experiencias políticas trágicas. Dios no delega su liderazgo y su providencia; dice y se dice en los eventos-signos. Las comunidades creyentes están llamadas a ser permanentes comunidades de memoria e interpretación de los senderos de Dios en la historia, para hacerlos suyos y recorrerlos con toda la humanidad y al servicio de esta. Interpretar correctamente el propio tiempo es una tarea profética confiada a la responsabilidad de cada generación”. Carlos Schickendantz, “La praxis eclesial está llena de inteligencia. Responder a los impulsos del Espíritu (GS 11)”, *Teología y vida* 64 (2023) 9-38, 25.

21 Este es el sentido que recupera el *Instrumentum laboris* del Sínodo para la Amazonia: “la Amazonia —u otro espacio territorial indígena o comunitario— no es solo un *ubi* (un espacio geográfico), sino que también es un *quid*, es decir, un lugar de sentido para la fe o la experiencia de Dios en la historia. El territorio es un lugar teológico desde donde se vive la fe, es también una fuente peculiar de revelación de Dios” (IL 2019, 19).

22 Cf. Rafael Luciani, “Los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico”, *Revista Atualidade Teológica* 52 (2016) 37-57, 44-45.

23 “El *sensus fidei* es considerado una mediación genuina de la revelación divina, por lo cual debe ser verificado con relación a ella, y no hace eco simplemente de la posición magisterial. El *sensus fidei* es un *locus theologicus* y posee su autoridad formal”. Massimo Nardello, «L'autorità dottrinale del ministero ordinato e il ruolo del popolo di Dio nella comprensione della fede», 47.

de la Iglesia” (AG 22). La finalidad es encontrar “más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos” (AG 22).

Tercero, *Gaudium et Spes* 11 suma otro argumento de gran alcance, al hacer ver que “el sujeto del discernimiento no incluye solo a los creyentes, miembros del Pueblo de Dios por la fe y el bautismo, sino en la lógica conciliar de la alteridad mundana revalorizada teológicamente, a las múltiples voces de nuestro tiempo, a la evolución de la vida social humana, a la ayuda variada de parte de personas de cualquier clase o condición, sean o no creyentes” (GS 44)²⁴. Así lo expresaron los padres conciliares: “el Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11).

Estos tres elementos permiten superar cualquier comprensión del *sensus fidei* como una dinámica eclesial autorreferencial. De hecho, permiten comprender con mayor claridad que “el mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios”, sino también a través de otras posibles mediaciones con miras a la “renovación y mayor edificación de la Iglesia” (LG 12). Así, la recuperación y maduración actual de la dimensión pneumatológica de la Iglesia abre la perspectiva de apreciar en la teología del *sensus fidei* un modo eclesial de proceder vinculado a todo lo que concierne a la vida y la misión de la Iglesia —y no únicamente a la doctrina.

A lo largo de la primera fase de consulta del *Sínodo de la sinodalidad*, muchas personas manifestaron esta experiencia y expresaron que habían accedido al “tesoro teológico contenido en el relato de una experiencia: la de haber escuchado la voz del Espíritu por parte del Pueblo de Dios, permitiendo que surja su *sensus fidei*” (*Documento para la etapa continental*, 8). Por todo esto, podemos decir que el *sensus fidei* es “el medio privilegiado a través del cual el Espíritu susurra a la Iglesia la guía divina sobre el sentido del Evangelio en un mundo cada vez más complejo”²⁵. Y, así, a través de él, la Iglesia “reconfigura su

24 Carlos Schickendantz, “La praxis eclesial está llena de inteligencia”, 28.

25 Ormond Rush, “Inverting the Pyramid”, *Theological Studies* 78 (2017) 299-325, 325.

propia identidad en escucha y diálogo con las personas, realidades e historias de su territorio” (QA 66).

3. La fibra generatriz de una figura de Iglesia sinodal

Hasta el Concilio Vaticano I el *sensus fidei* estaba más relacionado con el discernimiento del contenido de la fe. Luego, Newman y otros hicieron énfasis en el acto de la fe o el acto de creer. El recurso explícito al *sensus fidei* había sido usado solo para la declaración de los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. Será en el desarrollo de la teología del laicado, antes del Concilio Vaticano II, especialmente con Congar, que el *sensus fidei* deje de ser una cuestión epistemológica y pase a considerarse eclesiológicamente. A lo largo del postconcilio, la profundización de la eclesiología del Pueblo de Dios —especialmente en América Latina y con la práctica de las conferencias generales del Episcopado— ha sido un factor vital para comprender el desarrollo de la vida y la misión de la Iglesia, y no solo la doctrina y su evolución.

El Concilio Vaticano II sentó las bases de este giro en la teología del bautismo y en la pneumatología. En tanto *sensus fidei fidelis* se reconoce que hay una capacidad connatural en cada fiel, recibida en el bautismo, que lo habilita para ser consultado, ofrecer consejos y dar su opinión en cuestiones de fe (CTI, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 3)²⁶, por tanto: “en materia de fe, los bautizados no pueden ser pasivos. Ellos recibieron el Espíritu y, como miembros del cuerpo del Señor, están dotados de dones y carismas útiles para la renovación y desarrollo de la Iglesia, por lo que el magisterio tiene el deber de estar atento al *sensus fidelium*, que es la voz viva del pueblo de Dios” (CTI, *Sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 74). Sin embargo, como hemos visto antes, esta capacidad connatural y habilitación personal se activan al ser vividas como *sensus fidei fidelium*, es decir, en la interacción recíproca de todos los fieles por medio de dinámicas comunicativas como la escucha mutua y el discernimiento en conjunto.

Hoy en día se da un paso más en la maduración de esta teología a partir de la experiencia que se ha vivido en el camino sinodal en curso (2021-

26 Aún más, “los bautizados no solo tienen derecho a ser escuchados, sino que sus reacciones a lo que se propone como perteneciente a la fe de los Apóstoles deben ser tomadas con la máxima seriedad, porque es por toda la Iglesia que la fe apostólica es llevada en el poder del Espíritu. El Magisterio no tiene responsabilidad exclusiva”. Comisión Teológica Internacional, *Sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 74.

24). Se aprecia, con más claridad, las implicaciones que conlleva definir la sinodalidad como “el caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio” (CTI, *Sinodalidad* 70. También n. 6). Sin embargo, el hecho de *caminar juntos* no garantiza, por sí mismo, que se lleguen a los frutos queridos por todos. Dicho acto se cualifica en el progreso que se pueda alcanzar en los tres ámbitos en los que el Espíritu habla a las Iglesias al reunirse: el desarrollo de la *doctrina*, la reforma de las *estructuras* y la actividad *pastoral* de la Iglesia (cf. Constitución apostólica *Episcopalis communio* 1)²⁷. Desde esta visión eclesiológica, el *Sínodo de la sinodalidad* (2021-2024) se ha concebido como un “proceso” discerniente en torno a esos tres ámbitos que definen a la vida eclesial.

La puesta en práctica de la teología del *sensus fidei fidelium* no se puede valorar como algo meramente pragmático o pasivo, sin efectividad alguna para producir cambios reales. Por el contrario, su dinamismo ha ido generando —en su prometedora emergencia— una *figura de Iglesia* en la que se comienza a ver la necesidad de rearticular la relación entre “todos, algunos y uno” a partir de la escucha recíproca, de modo que “el pueblo fiel [todos], el colegio episcopal [algunos] y el Obispo de Roma [uno], [está cada] uno en escucha de los otros” (Francisco, *Discurso para la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos*, 17 de octubre de 2015). Nuevamente el concepto de la “totalidad de los fieles” (LG 12) es clave para comprender este pasaje, porque expresa la articulación ordenada de la secuencia *todos, algunos y uno*. Procediendo así, podemos vislumbrar que realmente están “todos en escucha del Espíritu Santo, el «Espíritu de verdad» (Jn 14,17), para conocer lo que él «dice a las Iglesias» (Ap 2,7)” (Francisco, *Discurso para la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos*, 17 de octubre de 2015).

Esta rearticulación — *todos, algunos y uno* — ha sido pensada a la luz del diseño eclesiológico ofrecido por *Episcopalis communio* que tiene como punto de partida la *escucha recíproca*. Es una opción hermenéutica que evita reducir la sinodalidad a un método cuyo único fin sería lograr un producto final y conclusivo. Por el contrario, se pone la atención, primariamente, en la dinámica que se genera del proceso mismo como

27 “Las Asambleas del Sínodo se han revelado como un instrumento válido de conocimiento recíproco entre los Obispos, oración común, debate leal, profundización de la doctrina cristiana, reforma de las estructuras eclesíásticas, promoción de la actividad pastoral en todo el mundo”. *Episcopalis communio* 1.

medio para ir construyendo frutos. En cuanto proceso supone estar abiertos a lo que puede suscitar el Espíritu al interior de “todo el Pueblo de Dios” mientras interactúa. Pareciera una visión ingenua pero no lo es, porque esto supone la conversión de la identidad y el ejercicio de la autoridad ministerial que, como describe *Episcopalis communio*, se da cuando quien ejerce la autoridad vive la escucha en una doble vertiente: *a Dios y al Pueblo*, a ambos, (EC 6), y *a Dios a través del Pueblo* (EC 5). De este modo, la práctica del *sensus fidei* es una dinámica generativa que, a través del proceso que anima, construye y refuerza la comunión entre todos los fieles —*communio fidelium*— y va co-constituyéndonos en un gran *nosotros eclesial*²⁸ hasta lograr el *consensus ecclesiae* (EC 7).

Todo esto comporta concienciar que “la sinodalidad expresa la condición de sujeto que le corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia (...) unidos entre ellos en comunión” (CTI, *Sinodalidad* 55). En otras palabras, la sinodalidad construye “la forma primaria de la comunión cristiana”²⁹, dado que la escucha mutua y el discernimiento en común suponen el reconocimiento previo de la dignidad bautismal propia de cada creyente y, en consecuencia, la *corresponsabilidad diferenciada* que de ahí deriva. Esta ha sido la experiencia que se encuentra narrada en la *Síntesis de la Fase Continental del Sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*. Los consultados dijeron que “el discernimiento de las voces y las expresiones del *sensus fidei fidelium*, la participación responsable y corresponsable de todos, presenta el marco interpretativo adecuado –teórico y práctico– para escucharnos, dialogar y discernir juntos a partir de la común dignidad recibida en la gracia filial y fraterna del bautismo” (SFC ALyC 96).

Por todo esto, mas que un método, el proceso expresa una *forma eclesial de proceder* que “debe manifestar el dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones en la Iglesia” (CTI, *Sinodalidad* 76), teniendo en cuenta que, “si el Pueblo de Dios no fuese sujeto en la toma de decisiones, no hay sinodalidad. Y si el Pueblo de Dios no es constitutivo de un organismo que toma decisiones para la Iglesia como un todo, tampoco este organismo es sinodal (Ceama-Repam)” (SFC ALyC 81).

28 Cf. Serena Noceti, *Ecclesiologia*, en Alberto Melloni (ed.), *Dizionario del pensiero storico religioso del Novecento*, II Mulino, Bologna 2010, 811-841.

29 Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012, 234.

4. Modos relacionales que refundan y sinodalizan a la Iglesia

El Papa Francisco alude a las dinámicas comunicativas para definir el modelo de una Iglesia constitutivamente sinodal. Así lo expresó: “una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar es más que oír”. E inmediatamente agregó: “es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros” (Francisco, *Discurso para la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos*). La escucha mutua supone abrirse a modos relacionales vinculantes para que todos los fieles puedan caminar juntos, cada uno aportando algo al otro según *suo modo et pro sua parte* (LG 31).

De allí podemos inferir la facultad de la escucha para generar procesos personales y comunitarios capaces de producir cambios reales, tanto de mentalidades como de estructuras, porque en la reciprocidad que le es intrínseca exige el paso del *yo* al *nosotros eclesial*, en el que cada sujeto aporta algo que completa la identidad del otro (AA 6: *mutuo se complent*), y lo hace desde lo propio que tiene para ofrecer (AA 29). En una Iglesia sinodal “cada miembro está al servicio de los otros miembros..., [de modo que] los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad” (LG 32) y también al interior del gran poliedro eclesial, en el cual todos somos necesarios. La sinodalidad, más allá de un modelo de consulta, asegura una participación orgánica de todos en la diversidad de funciones y ministerios, y en la originalidad de carismas y dones.

Ahora es posible apreciar el cambio de la estructura institucional heredada del primer milenio en el que la forma organizativa tenía base en dinámicas comunicativas unidireccionales, *top-down*, expresadas en el ejercicio monárquico de la autoridad. Hoy en día, en el modelo institucional sinodal,

la clave es la refundación de una figura eclesial, sobre la base de dinámicas comunicativas ampliadas a la aportación de todos los sujetos eclesiales. Los procesos comunicativos unidireccionales, basados en el principio de la autoridad delegada, que todavía hoy operan a distintos niveles, fragilizan la figura de la Iglesia, porque no valorizan ni permiten el reconocimiento de las

múltiples competencias, especialmente de los laicos, las mujeres y los jóvenes. Se trata de promover dinámicas de comunicación multidireccionales, en red, capaces —en diálogo— de crear espacios para una historia eclesial, en la que se es a la vez protagonista y corresponsable, todo ello a partir del bautismo que nos convierte en ciudadanos de pleno derecho de la Iglesia³⁰.

El modelo eclesial sinodal para el tercer milenio contempla la puesta en práctica de dinámicas comunicativas específicas como consultar, escuchar, dialogar, discernir en común, tomar consejos, elaborar decisiones juntos y rendir cuentas (CTI, *Sinodalidad*). Ejercitarlas construye comunión porque suponen el reconocimiento del derecho de palabra que tiene cada uno y el otro o la otra y la disposición de los insumos necesarios para el diálogo y el discernimiento con todo lo cual cumplen su función performativa. Según Austin, es aquí cuando “decir algo es hacer algo, o al decir algo hacemos algo”³¹. De allí que una práctica adecuada de estos procederes evitaría caer en un nominalismo vacío, en una interacción humana que se quede en el plano afectivo o en opiniones basadas en guerras culturales.

La escucha es el único medio capaz de generar una relación que rompe con la autorreferencialidad del no-lugar, que es aquel en el cual la propia palabra se absolutiza y solo expresa el sí mismo, incapaz, como es, de abrirse al nosotros eclesial. Por eso, la escucha es inherente a una Iglesia sinodal pues integra una atención a la palabra que lleva a un otro, diferente y dispuesto a crear la novedad de la propia conversión. Además, si la escucha es auténtica habrá de ser recíproca y ofrendarse a un discernimiento silente que, a su vez, conduzca a pronunciar otra expresión distinta, de modo que se pase del “yo” al “tú” al “nosotros” que, superando la unilateralidad, inserte la interacción de los fieles en el “entre”³², en el encuentro mutuo deseoso de desbordarse en algo nuevo.

En un método sinodal, la escucha no funciona por sí misma. Para generar cambios en la vida eclesial, debe haber precondiciones apropiadas a fin de que la palabra escuchada sea también discernida. Austin reúne un conjunto de normas útiles para mejorar métodos propios en cualquier estructura. A su juicio, debe existir un procedimiento o

30 Rafael Luciani, Serena Noceti, *En camino hacia una Iglesia constitutivamente sinodal*, Edic. Claretiana y Celam, Argentina-Colombia 2024, 25.

31 John Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 1982, 138.

32 Cf. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, Bogotá 1994, 147, 151.

método susceptible de ser practicado por los participantes en forma correcta y cumplirse en todos sus pasos. Además, requiere que las personas se sientan animadas con el propósito de conducirse de una manera congruente y abiertas a la novedad que se pueda producir. Sin precondiciones y ambientes que faciliten la apertura al otro y su respectiva conversión al nosotros, el resultado es predecible: la escucha será “desafortunada”, lo cual terminará revelando una falta de asertividad de los sujetos en la Iglesia respecto a la realidad.

No podemos decir, creyendo en falsos irenismos, que se trate de un proceso fácil. Aunque estos modos relacionales y dinámicas comunicativas deberían ser propios del ser eclesial, tal no ha sido la práctica de la Iglesia. A lo largo del proceso sinodal, “la gente comentó que era la primera vez que se les pedía que hablaran a pesar de que llevaban décadas asistiendo a la Iglesia” (DEC 23). Admitieron que “era la primera vez que la Iglesia les pedía su opinión y que deseaban continuar este camino (...) donde todos los miembros de la asamblea o comunidad pueden expresar abierta y honestamente su opinión” (DEC 17). Escuchar a los demás es una poderosa herramienta comunicativa que abre el camino de la conversión sinodal y supera la autorreferencialidad eclesial, porque “escuchar requiere que reconozcamos a los demás como sujetos de su propio viaje. Cuando lo hacemos, los demás se sienten acogidos, no juzgados, libres de compartir su propio camino espiritual. La experiencia sinodal puede leerse como un camino de reconocimiento para quienes no se sienten suficientemente reconocidos en la Iglesia” (DEC 32. También 33).

En este sentido, el *Documento preparatorio del Sínodo sobre la sinodalidad* sostiene que “la capacidad de imaginar un futuro diverso para la Iglesia y para las instituciones a la altura de la misión recibida depende en gran parte de la decisión de comenzar a poner en práctica procesos de escucha, de diálogo y de discernimiento comunitario, en los que todos y cada uno puedan participar y contribuir” (n. 9.). Aún más, “la escucha y el diálogo son el camino para acceder a los dones que el Espíritu nos ofrece a través de la variedad multiforme de la única Iglesia: carismas, vocaciones, talentos, habilidades, lenguas y culturas, tradiciones espirituales y teológicas, diferentes formas de celebrar y dar gracias” (DEC, 102).

5. Una “ulterior recepción del Concilio Vaticano II” aún en proceso emergente

Para comprender la actual fase en la recepción del Concilio tenemos que situarnos en el impulso que las prácticas de escucha recíproca y discernimiento en conjunto han ofrecido en un empeño por ensanchar la conciencia y la experiencia que teníamos de Iglesia. La interacción entre fieles de tantos pueblos, culturas y contextos tan diversos ha puesto en evidencia las muchas particularidades teológicas, litúrgicas, espirituales, pastorales y canónicas que existen en cada lugar sociocultural donde la Iglesia está presente. El *Instrumentum laboris* de 2023 describe este ejercicio del siguiente modo:

...hemos podido tocar con nuestras propias manos la catolicidad de la Iglesia, que, en las diferencias de edad, sexo y condición social, manifiesta una extraordinaria riqueza de carismas y vocaciones eclesiales, y guarda un tesoro de diversidad de lenguas, culturas, expresiones litúrgicas y tradiciones teológicas (...). Del mismo modo, hemos descubierto (...) la variedad de formas en que se experimenta y se entiende la sinodalidad en las distintas partes del mundo (IL 2023, 6).

155

Más que por el conocimiento adquirido acerca de esta amplia noción, ha sido la vía de la experiencia, iniciada con la escucha recíproca, la que ha facilitado una maduración del concepto de catolicidad. La conciencia de ser una *Iglesia de Iglesias* se ha ido traduciendo hoy día en un mayor sentido de pertenencia a un complejo poliedro eclesial, en el cual coexisten diversos modelos eclesiológicos, algunos yuxtapuestos y no siempre alineados con el espíritu y el texto del Vaticano II. Poco a poco se vienen derrumbando falsos universalismos heredados del modo de comprender las formas y figuras de Iglesia. Esto ayuda a conocer por qué hay temas sobre los cuales es difícil dialogar en algunos lugares más que en otros, no solo por razones eclesiales, sino también históricas y socioculturales.

En este contexto, el *Informe de Síntesis* de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos de octubre del 2023 declara la emergencia de algo nuevo, de “una ulterior recepción del Concilio” (*Informe de Síntesis*, Introducción) en la que vamos aprendiendo a vivir la unidad en la diversidad en el marco de la *communio ecclesiarum*. Se trata de una experiencia que algunas mentalidades no

asumen porque aún cargamos con la pesada herencia de la eclesiología universalista y jerárquica que se mantuvo durante todo el segundo milenio y no logró ser superada durante el postconcilio. La figura de Iglesia que está emergiendo —con no pocas dificultades— es descrita en el *Instrumentum laboris* de la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos de octubre de 2024 en los siguientes términos:

...la Iglesia no puede entenderse sin estar arraigada en un lugar y en una cultura y sin las relaciones que se establecen entre lugares y culturas (...). La dimensión del lugar custodia la pluralidad originaria de las configuraciones de esta experiencia y su arraigo en contextos culturales e históricos específicos. La variedad de las tradiciones litúrgicas, teológicas, espirituales y disciplinarias es la demostración más evidente de cómo esta pluralidad enriquece a la Iglesia y la hace bella. Es la comunión de las Iglesias, cada una con su concreción local, la que manifiesta la comunión de los fieles en la Iglesia, una y única, evitando su disolución en un universalismo abstracto y uniformador (IL 2024, 80).

156

Aquí encontramos uno de los ejes actuales más complejos de esa “ulterior recepción” del Concilio: desde la década de los ochenta fue apuntalándose un abandono progresivo de la categoría “Pueblo de Dios”, especialmente en los círculos teológicos europeos y norteamericanos, así como en los documentos magisteriales de los pontificados³³. Hoy somos más conscientes de que solo sobrevivió, con sus matices, en el magisterio episcopal y en la teología latinoamericana. Con ello, se fue extraviando la praxis, la conciencia sinodal de las Iglesias diocesanas, y se privilegió el centralismo romano en el manejo de la gobernanza y el desarrollo de la doctrina. La dificultosa recepción de esta categoría explica por qué hoy el nuevo giro eclesiológico emprendido por el Sínodo sobre la sinodalidad tiene tanta resistencia en su hermenéutica. De ahí la importancia de la experiencia, del intercambio entre Iglesias, para ir construyendo el tejido de la eclesialidad sinodal ambiental³⁴ sobre la cual se pueda hacer la eclesiología formal.

Durante la segunda y la tercera fase en la recepción conciliar —Juan Pablo II y Benedicto XVI—, se fue consolidando una desafección por la

33 Cf. Giuseppe Colombo, “Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell’eclesiologia postconciliare”, *Teologia* 10 (1985) 97-169.

34 Pedro Trigo habla de sinodalidad básica. Cf. *Sinodalidad básica en la Iglesia latinoamericana*, Buena Prensa, México 2023, 15-78 (capítulo I).

centralidad de esta noción conciliar medular. En el *Informe sobre la fe*, publicado en 1985, Ratzinger consideró que la categoría Pueblo de Dios podría llevar a la Iglesia a “retroceder en lugar de avanzar” reduciéndola a una dimensión sociológica y política de corte colectivista. El *Sínodo extraordinario* de 1985 partió de esa perspectiva y privilegió la categoría *communio hierarchica* para interpretar la eclesiología conciliar. En 1988, la Constitución apostólica *Pastor bonus* concedió mayor poder al primado, la curia comenzó a producir una teología propia y se relativizó la autoridad teológica y doctrinal de las conferencias episcopales. En la carta *Communiois notio*, publicada en 1992, se precisó que la Iglesia universal es una realidad ontológica y preexistente respecto de la Iglesia local. El *motu proprio Apostolos suos* de 1998 arraigó la función de enseñanza de los obispos en torno a la interpretación oficial del magisterio universal que venía dada por la Santa Sede (AS 21).

Noceti nos recuerda que la categoría “Pueblo de Dios reaparecerá y recobrará relevancia solo después de casi treinta años, con el pontificado de Francisco, en el profundo proceso de revisión de la eclesiología del Vaticano II, una re/visión que él lidera sirviéndose de la rica reflexión de teólogos y obispos latinoamericanos (en primer lugar, la expresada por el Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe): el retorno del Pueblo de Dios es una de las figuras claves de esa cuarta fase de recepción que se abrió el 13 de marzo de 2013”³⁵.

Cualquier valoración del proceso sinodal en curso (2021-2024), bien sea por su aceptación y recepción, como por la resistencia o rechazo que produzca, no puede leerse fuera de este contexto eclesial agitado que cambió la hermenéutica conciliar a partir de los años ochenta y produjo una seria y sistemática desafección por la categoría Pueblo de Dios. El *Informe de Síntesis* de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos de octubre del año 2023 la retoma y profundiza para ofrecer el giro eclesiológico que estamos viviendo. En vez de usar la expresión *Iglesia universal*, opta por “*Ecclesia tota como comunión de las Iglesias*” (capítulos 10 y 19c)³⁶. Esta figura de Iglesia,

35 Cf. Serena Noceti, “Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità”, *Concilium* 3 (2018) 21-36.

36 Otra manera de expresar esta relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal la aportó Congar al usar la expresión *mutua interioridad* (*intériorité mutuelle*) en 1965 (cf. Yves M.J. Congar, *La collégialité épiscopale: histoire et théologie*, Cerf, París 1965). Aunque con un sentido diferente, Juan Pablo II la usó en su Discurso a la Curia romana del 20 de diciembre de 1990 (n.9). Habló de una “correlación de mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares”. También *Communiois notio* en 1992. Más recientemente, reaparece en el *Instrumentum Laboris* para la primera Sesión del Sínodo sobre la sinodalidad en octubre del 2023: “esta catolicidad se realiza en la relación de mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, en las cuales, y de las cuales «se constituye la Iglesia católica, una y única» (LG 23)” (IL 2023, 12).

que evita todo “universalismo abstracto y homogeneizador” (IL 2024, Introducción y n. 81) es posteriormente descrita de una forma orgánica y articulada en el *Instrumentum laboris* de 2024:

... el Concilio pudo afirmar que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, es también un cuerpo de Iglesias, en las cuales, y a partir de las cuales existe una Iglesia católica, una y única (cf. LG 23). Este cuerpo se articula: a) en las Iglesias individuales como porciones del Pueblo de Dios, cada una confiada a un obispo; b) en las agrupaciones de Iglesias, en las que las instancias de comunión están representadas sobre todo por los organismos jerárquicos; c) en la Iglesia entera (*Ecclesia tota*), donde la Iglesia como comunión de Iglesias se expresa por el Colegio de los Obispos reunidos en torno al Obispo de Roma en el vínculo de la comunión episcopal (*cum Petro*) y jerárquica (*sub Petro*) (IL 2024, 88).

El texto no solo ofrece una visión orgánica y ordenada de los distintos niveles que constituyen el ser de la vida de la Iglesia, sino también el modo articulado mediante el cual se *hace* Iglesia “Pueblo de Dios”, a saber, a partir del primer nivel de ejercicio de la sinodalidad que es la Iglesia local o porción del Pueblo de Dios, específicamente lo que se denomina diócesis (CTI, *Sinodalidad* 77). Desde las Iglesias locales y a partir de ellas (LG 23) se construye la comunión entre todas —en cuanto agrupaciones de Iglesias que pueden existir a nivel nacional, regional o continental (CTI, *Sinodalidad* 85)—, y de todas ellas con la Iglesia de Roma —en el tercer nivel de ejercicio de la sinodalidad que es el universal (CTI, *Sinodalidad* 94).

La articulación ordenada de esos tres niveles de ejercicio de la sinodalidad deja ante los ojos una *figura de Iglesia sinodal* como fruto maduro de la eclesiología del Pueblo de Dios. De hecho, el *Instrumentum laboris* aclara que “la reforma de las instituciones eclesiales debe seguir esta articulación ordenada de la Iglesia” (IL 2024, 88). Así tenemos la imagen de una *Iglesia entera* o *Ecclesia tota* que está calando en conciencia gradualmente —aunque ciertamente con dificultad. A pesar de los avances logrados hoy en día, todavía no es posible sostener que ya se haya alcanzado un encausamiento ordenado de la eclesiología que considere el capítulo II de *Lumen Gentium* (Pueblo de Dios) como central para la hermenéutica conciliar. Las *Asambleas eclesiales continentales* del Sínodo fueron ámbitos donde esto se pudo apreciar con gran claridad.

No podemos negar que aún coexisten modelos y lenguajes que se anclan en una lectura aislada del capítulo III (Jerarquía). Un ejemplo lo encontramos en el numeral 70 del reciente *Instrumentum laboris* del 2024 que nos obliga a una reflexión. Por una parte, obviando el desarrollo histórico-empírico de las estructuras eclesiales, habla de “la estructura jerárquica de la Iglesia establecida por Cristo”, fundándola en Cristo mismo, lo que tomado aisladamente resulta en una frase muy grave. Sin embargo, el documento la inserta en una sección titulada “Articulación de los procesos de toma de decisiones”. Allí no se trata el tema de la identidad del ministerio jerárquico, sino el del ejercicio de su autoridad en los organismos eclesiales. Por ello, resuelve que dicha estructura jerárquica “no es incondicional”, es decir, que ni el Papa ni los obispos pueden decidir solos algo que afecte a la vida y misión de toda la Iglesia. El texto ofrece un ejemplo: “no se puede ignorar una directriz que surja en el proceso consultivo como resultado de un discernimiento correcto, especialmente si lo llevan a cabo los organismos de participación de la Iglesia local” (IL 2024, 70). Así que aun en la ambigüedad de su lenguaje, el IL 2024 ofrece un ejemplo en el cual se delimita el ejercicio de la autoridad jerárquica para, finalmente, concordar con el camino que hemos trajinado hasta ahora: “el objetivo del discernimiento eclesial sinodal [es] conducir a una decisión compartida en obediencia al Espíritu Santo” (IL 2024, 70), lo que implica que no puede ser aislada, se trata de lograr una decisión en la cual la jerarquía y el resto de los fieles puedan coincidir. El texto ayuda a comprender lo complejo que son las transiciones eclesiales ya que suponen, por un tiempo, la coexistencia de yuxtaposiciones abiertas. Y este es uno de los ejemplos que podemos citar, entre otros.

Quizá no se ha hecho suficiente énfasis en lo que está en juego: si fracasamos en crear una cultura eclesial sinodal va a prevalecer un modelo de Iglesia piramidal y universalista en el que seguirán privando una “insuficiente consideración del *sensus fidelium*, la concentración del poder y el ejercicio aislado de la autoridad, un estilo centralizado y discrecional de gobierno, y la opacidad de los procedimientos regulatorios”³⁷. Una vía que ha impulsado el Papa Francisco y debe ser profundizada es la de avanzar hacia una “saludable descentralización” en la Iglesia (*Evangelii Gaudium* 16). A esos fines, la praxis de la teología

37 Alphonse Borras, “Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali”, en Carlos María Galli y Antonio Spadaro (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 207-232, 208.

del *sensus fidei* incorpora una dinámica comunicativa denominada *restitución* que contribuye significativamente a dar forma a una *figura sinodal de Iglesia de Iglesias*. Su función consiste en habilitar procesos de inculturación a partir de lo que el Espíritu va diciendo a las Iglesias, es decir, a cada porción del Pueblo de Dios de donde ha de partir y a donde ha de llegar cualquier proceso de hacer Iglesia (*Episcopalis Communio* 7).

6. La restitución. Una dinámica en espiral para una Iglesia de Iglesias

La etapa continental del *Sínodo de la sinodalidad* es la que mejor ha logrado una primera recepción práctica y formal de la figura de una Iglesia de Iglesias (IL 2024, 98). Se pensó a la luz de una articulación de “la circularidad entre el *sensus fidei* con el que están marcados todos los fieles, el discernimiento obrado en diversos niveles de realización de la sinodalidad, y la autoridad de quien ejerce el ministerio pastoral de la unidad y del gobierno” (CTI, *Sinodalidad* 72). Tanto la experiencia de las 7 *Asambleas eclesiales continentales* como el *Documento de la Etapa Continental* (DEC) del Sínodo son fundamentales para comprender el momento eclesial que estamos viviendo y documentando. Precisamente, en el DEC aparece por vez primera la *restitución* como una nueva dinámica comunicativa de cara a la “articulación ordenada de la Iglesia entera” (IL 2024, 88). El Documento fue redactado con esa finalidad: “recoger y restituir a las Iglesias locales lo que ha dicho el Pueblo de Dios de todo el mundo” (DEC 105). Las *Asambleas eclesiales continentales*³⁸ ofrecieron la *forma institucional* que permitió la puesta en práctica de la restitución al vincular los distintos sujetos y niveles en el ejercicio de la sinodalidad —diocesano, continental y universal— en una espiral multidireccional —antes que piramidal, unidireccional o circular.

A lo largo del proceso sinodal se han realizado varias restituciones. El Sínodo comenzó sus tareas en 2021 con consultas y una larga escucha en

38 El proceso de restitución más logrado fue puesto en práctica en el continente latinoamericano y caribeño por medio de cuatro asambleas regionales que discernieron el Documento de la Etapa Continental durante los meses de febrero y marzo de 2023. Cada región hizo su Síntesis y “desde el 17 al 20 de marzo tuvo lugar en la sede del CELAM en Bogotá (Colombia) el encuentro para la redacción de la Síntesis Continental a partir del aporte de todas las asambleas. Fueron convocados integrantes del Equipo de reflexión teológico pastoral (ERTP) del CELAM (muchos de los cuales participaron de las asambleas), los facilitadores que llevaron adelante la metodología en cada encuentro y los integrantes del equipo coordinador de la fase continental”. Posteriormente, se efectuó un encuentro con la presencia de los secretarios generales de las conferencias episcopales y la participación online de los presidentes, quienes ofrecieron las últimas contribuciones, y aprobaron la Síntesis de la Fase Continental que fue remitida por el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) a la Secretaría General del Sínodo, en Roma, el 30 de marzo de 2023. Cf. SFC ALyC, 6.13.15.

las diócesis. Las conferencias episcopales de cada país redactaron una *Síntesis* de todos los informes diocesanos y la enviaron a la Secretaría General del Sínodo para la redacción del *Documento de la Etapa Continental*, donde también se integraron aportes de otras instituciones y organizaciones eclesiales. Este primer proceso fue lineal: de las diócesis hacia las conferencias episcopales y a la Secretaría General del Sínodo. Cada instancia hizo una relectura del material recibido desde perspectivas y lugares distintos, pero sin traicionar el contenido original. Formalmente, la primera restitución fue obra de la Secretaría General del Sínodo al devolver el DEC a las agrupaciones continentales de Iglesias que se encargaron de organizar las *7 Asambleas eclesiales continentales*; cada una desarrolló un proceso de escucha y redactó una *Síntesis final por continente o agrupación continental*³⁹. Podemos visualizar la dinámica eclesial recorrida como sigue: de las Iglesias locales (Informes por diócesis y *Síntesis* por país) a la Iglesia Universal (*Documento para la Etapa Continental*) y a las Iglesias continentales (*7 Documentos continentales finales*). El modelo institucional de las *Asambleas eclesiales continentales*—que nació en América Latina—no ha sido fácil de recepcionar en todos los continentes, especialmente en culturas patriarcales o tribales, y contextos eclesiales clericalistas o autoritarios.

Las *7 Síntesis continentales* sirvieron de base para la redacción del *Instrumentum laboris* de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos de octubre de 2023. Con este *Instrumentum laboris* se produce una nueva restitución, ya que se devuelve lo escuchado entre Iglesias hermanas, correspondientes a una misma región o continente, a los miembros de la primera sesión de la Asamblea Sinodal —los padres y madres sinodales. La presencia de sinodales no-obispos comportó una doble novedad: una, por portar el mismo derecho de voz y voto, y otra, por su calidad de testigos —con plena libertad— para verificar la fidelidad de las muchas voces que han sido escuchadas a lo largo del proceso y que están reflejadas en todos los documentos. El fruto de esta primera sesión fue el *Informe de Síntesis*. Con este documento se hizo una nueva restitución y se recibieron reportes de 108 Conferencias Episcopales, 9 Iglesias Católicas

39 Las 7 Asambleas Continentales fueron: Asia (FABC), África (SECAM), América del Norte (USCCB & CCCC), América Latina y el Caribe (CELAM), Europa (CCEE), Oceanía (FCBO), Medio Oriente e Iglesias Orientales (CPCO). Los siete documentos más el Sínodo Digital están disponibles en: <https://www.synod.va/it/synodal-process/la-tappa-continentale/documenti-finali.html>

Orientales, 2 Uniones de Superiores de Religiosos y Religiosas, también de 1 Encuentro internacional de párrocos y más de 200 organismos internacionales incluyendo la Curia Vaticana, Universidades, Facultades de Teología, Movimientos eclesiales y otros. Todos estos aportes se relacionaron en el *Instrumentum laboris* de la segunda sesión de octubre de 2024.

La restitución es un proceso complejo que cursa en distintos niveles, instancias, tiempos, espacios y sujetos. Cada que vez que se cierra una fase, se abre una nueva dinámica que restituye asuntos inéditos que no se habían contemplado anteriormente o apreciado lo suficiente. Su instrumentación en los procesos sinodales hace que estos no terminen necesariamente en un cuadro inmediato de consenso y recepción. En un primer momento se pueden llegar a identificar convergencias y divergencias, como sucedió en el *Informe de Síntesis* de octubre de 2023, que dejó temas abiertos aún por resolver. Beinert explica que “la no recepción no pone de manifiesto que el contenido de una decisión magisterial sea necesariamente falso, sino que, al menos *hic et nunc* (y así posiblemente en otros lugares o situaciones) no posee el valor necesario para hacer avanzar la vida eclesial”⁴⁰. A lo largo de las restituciones realizadas ha ido surgiendo la necesidad de pensar un modelo institucional que no equipare la uniformidad de las convergencias y los acuerdos con los consensos eclesiales, y que tampoco visualice la comunión como una simplificación del poliedro eclesial. Se trata de pensar la relación entre *communio ecclesiarum* y *Ecclesia tota*.

Si reconocemos que las realidades socioculturales son parte de la definición teológica de una Iglesia local (AG 22, QA 66), entonces habría que emprender procesos de recepción a varios niveles: locales, regionales/continentales y universales⁴¹. La restitución nos está enseñando que “no se trata de trasplantar la Iglesia a otro lugar, sino de hacerla crecer allí desde adentro”⁴², encarnando el depósito de la fe y haciéndolo evolucionar en su forma y comprensión desde una espiral

40 Wolfgang Beinert, “Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche”, en Wolfgang Beinert (ed.), *Glaube und Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, QD 131, Herder, Freiburg 1991, 15-49, 42-44.

41 “¿No deben ser los lugares e instrumentos privilegiados del proceso de recepción los distintos concilios en los que se expresa la comunión de fe de las Iglesias, ya sea regional o universal? O también, ¿no son los sínodos diocesanos y órganos análogos los que explicitan la comunión local de todos?”. Herve Legrand, “Reception, Sensus Fidelium, and Synodal Life: An Effort at Articulation”, *Jurist* 57 (1997) 405-431, 412.

42 Severino Dianich, *Iglesia en misión, Sígueme, Salamanca* 1988, 23.

dinámica entre la *traditio*, la *receptio* y la *restitutio*⁴³. Este modelo podría desembocar en recepciones fieles y creativas de la tradición, aceptando que hay muchos modos organizacionales, teológico-doctrinales y pastorales para comunicar el depósito de la fe según los distintos tiempos y lugares. Por lo demás, es sabido que en el Nuevo Testamento no encontramos “Iglesias de”, sino “Iglesias en”, como “la Iglesia de Dios que está en Corinto” (IL 2024, 80)⁴⁴. Futuros desarrollos del *sensus fidei* estarán vinculados a esta nueva dinámica, según la respuesta que demos a la cuestión con la que se inició todo este camino sinodal: “¿Qué pasaría si, en lugar de terminar la asamblea entregando el documento final al Santo Padre, diéramos otro paso, el de devolver las conclusiones de la asamblea sinodal a las Iglesias particulares de las que partió todo el proceso sinodal?”⁴⁵.

Conclusión

Todo lo visto confirma que, a la luz de la maduración de la eclesiología del Pueblo de Dios, está emergiendo una nueva *figura de Iglesia* que luego debe dar paso a un nuevo modelo institucional. Llevará su tiempo, incluso más de una generación. El teólogo Canobbio señala el desafío para su recepción e implementación. Queremos concluir con sus palabras que indican la senda por donde seguir discerniendo esta “ulterior recepción conciliar en proceso”. Nos dice que todo “esto sólo podrá lograrse una vez que se acepte que todos tienen derecho a hablar en la Iglesia, porque en todos —hasta que se demuestre lo contrario— habita el Espíritu (...). La sinodalidad no es simplemente el redescubrimiento de prácticas; más bien, es *el redescubrimiento de una figura de Iglesia* que reconoce y confiesa la acción del Espíritu que crea la *concordia*”⁴⁶.

43 Cf. Rafael Luciani, “El corazón de la recepción actual de la eclesiología del Pueblo de Dios. Nuevos caminos en la teología y la práctica del *sensus fidei*”, Medellín 185 (2023) 585-591.

44 Cf. Agenor Brighenti, “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las Conferencias Episcopales”, en Rafael Luciani (ed.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020, 95-113, 100.

45 Card. Mario Grech, *Momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal*. 21 de octubre de 2021.

46 Giacomo Canobbio, *Un nuovo volto della Chiesa? Teologia del Sinodo*, Morcelliana, Brescia 2023, 172.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.
- Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 1982.
- Beinert, Wolfgang, “Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche”, en Wolfgang Beinert (ed.), *Glaube und Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, QD 131, Herder, Freiburg 1991, 15-49.
- Bonnet, Piero Antonio, “Il *christifidelis*, recuperato protagonista umano nella Chiesa”, en René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 471-492.
- Borgna, Luca, *Sensus fidei. Rilevanza canonico-istituzionale del sacerdozio comune*, Marcianum Press, Venezia 2022.
- Borras, Alphonse, “Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali”, en Carlos María Galli y Antonio Spadaro (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 207-232.
- Brighenti, Agenor, “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las Conferencias Episcopales”, en Rafael Luciani (ed.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020, 95-113.
- Buber Martin, ¿Qué es el hombre?, FCE, Bogotá 1994, 95-113.
- Canobbio, Giacomo, *Un nuovo volto della Chiesa? Teologia del Sinodo*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Colombo, Giuseppe, “Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell’ecclesiologia postconciliare”, *Teologia* 10 (1985) 97-169.
- Comisión Teológica Internacional, *Sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2018.
- Congar, Yves M.J., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965.
- Congar, Yves M.J., *La collégialité épiscopale: histoire et théologie*, Cerf, Paris 1965.
- De Smedt, Emile-Joseph, *The priesthood of the faithful*, Paulist Press, NY 1962.
- Dianich, Severino, *Iglesia en misión*, Sígueme, Salamanca 1988.
- Francisco (Papa), *Constitución Apostólica Episcopalis communio*, 2018.
- Gil Hellín, Francisco, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Ed. Vaticana, 1995.
- Incitti, Giacomo, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2022.

- Legrand, Herve, "Reception, *Sensus Fidelium*, and Synodal Life: An Effort at Articulation", *Jurist* 57 (1997) 405-431.
- Luciani, Rafael, "Los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico", *Revista Atualidade Teologica* 52 (2016) 37-57.
- Luciani, Rafael, "Towards a Responsible Accountable Bond of the Episcopal Exercise in Light of the *Sensus Fidelium* of the Whole People of God", *Studia Canonica* 56/2 (2022) 509-527.
- Luciani, Rafael, "El corazón de la recepción actual de la eclesiología del Pueblo de Dios. Nuevos caminos en la teología y la práctica del *sensus fidei*", *Medellín* 185 (2023) 565-596.
- Luciani, Rafael, "La reconfiguración de las identidades y las relaciones de los sujetos eclesiales en una Iglesia Pueblo de Dios", *Revista Teología* 143 (2024) 39-75.
- Luciani, Rafael, y Serena Noceti, *En camino hacia una Iglesia constitutivamente sinodal*, Edic. Claretiana y Celam, Argentina-Colombia 2024.
- Madrigal, Santiago, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012.
- Moons, Jos, "«Aroused and sustained by the Holy Spirit»? A Plea for a Pneumatological Reconsideration of *Sensus Fidei* on the Basis of *Lumen Gentium* 12", *Gregorianum* 99 (2018) 271-292.
- Nardello, Massimo, «L'autorità dottrinale del ministero ordinato e il ruolo del popolo di Dio nella comprensione della fede», en Davide Righi (ed.), *Quelli della via. Indagini sulla sinodalità nella Chiesa*, EDB, Bologna 2020.
- Noceti, Serena, *Ecclesiologia*, en Alberto Melloni (ed.), *Dizionario del pensiero storico religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, 811-841.
- Noceti, Serena, "Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità", *Concilium* 3 (2018) 21-36
- Orsy, Ladislav, *The Church: Learning and Teaching*, Michael Glazier, Wilmington DE, 1987.
- Rush, Ormond, *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, The Catholic University Press, Washington 2009.
- Rush, Ormond, "Inverting the Pyramid", *Theological Studies* 78 (2017) 299-325.
- Schickendantz, Carlos, "La praxis eclesial está llena de inteligencia. Responder a los impulsos del Espíritu (GS 11)", *Teología y vida* 64 (2023) 9-38.
- Suenens, Leo Joseph, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.
- Trigo, Pedro, *Sinodalidad básica en la Iglesia latinoamericana*, Buena Prensa, México 2023.

MINISTERIOS Y MINISTERIALIDAD EN Y PARA UNA IGLESIA SINODAL

Serena Noceti¹

Abstract

En respuesta a algunas cuestiones abiertas surgidas del Sínodo 2021-24, el capítulo examina el desarrollo de la ministerialidad y la teología de los ministerios después del Vaticano II, señala los límites y resistencias presentes (desarrollo de la teología del laicado en el Concilio; hermenéutica magisterial pontificia postconciliar) e indica algunas orientaciones necesarias para una reforma de la Iglesia desde una perspectiva sinodal-misionera: una visión sistémica de los ministerios (pluriministerialidad) como punto de partida; la promoción de los ministerios instituidos, el diaconado permanente, el liderazgo de las mujeres; repensar las formas de ejercer el liderazgo y el servicio de presidencia de obispos y presbíteros.

Palabras clave: Sínodo, ministerio ordenado, leadership pastoral, reforma de ministerios.

167

La cuestión del ministerio cristiano sigue siendo un tema candente. La vida de la Iglesia depende de ello. La esperanza de renovación [...] permanece viva, sostenida por la fe que anima a los cristianos en la fuerza del Espíritu Santo. Sin embargo, se percibe cierta inquietud².

Las palabras de Charles Perrot atestiguan la actualidad de una reflexión sobre este tema e insinúan su pertinencia para el presente y el futuro de la Iglesia: es un tema que toca, en efecto, un elemento constitutivo de la vida eclesial y un factor determinante para la actividad, la misión, la configuración del “Nosotros eclesial”. Por otra parte, la formulación de estas reflexiones por parte del exégeta francés sugiere que pensar

¹ Teóloga italiana, profesora titular de teología sistemática en el “Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana” (Firencia); imparte cursos en varias facultades de teología. Fue vicepresidente de la “Asociación Teológica Italiana” (2011-2019). Sus áreas de investigación: eclesiología, ministerio ordenado, teología de género, sinodalidad, Vaticano II. Es editora con R. Repole de *Commentario ai Documenti del Vaticano II*, EDB, Bologna 2014-2020 (en nueve volúmenes) y con R. Luciani de *los Cuadernillos de Sinodalidad*, ed. Claretiana, Buenos Aires 2024-25 (ed. italiana Queriniana, Brescia 2024-25).

² Ch. Perrot, *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. 2002, 5.

el ministerio exige situarse conscientemente ante un dato eclesial marcado por el devenir. En efecto, cualquier aproximación crítica al tema da testimonio de las múltiples transformaciones que las figuras de los ministros y las formas de ministerio han experimentado a lo largo de la historia, cambios relevantes a nivel de la autoconciencia, de la forma de ejercicio y del lugar del ministerio en el conjunto del cuerpo eclesial³.

Desde su fase preparatoria, el Sínodo 2021-2024 ha reflexionado mucho en el tema de los ministerios y la ministerialidad. El *Documento preparatorio* llamaba a la reflexión pidiendo contribuciones desde la doble perspectiva de “corresponsabilidad en la misión” (parte V) y “autoridad y participación” (parte VIII)⁴. Las numerosas aportaciones se recogieron tanto en el documento para la fase continental *Ensancha el espacio de tu tienda* como en el primer *Instrumentum laboris* subrayando la centralidad fundacional de la cuestión y destacando algunos puntos firmes.

Todas las asambleas continentales se refieren a los ministerios en la iglesia [...]. El proceso sinodal recupera una visión positiva de los ministerios, que lee el ministerio ordenado dentro del ministerio eclesial más amplio, sin oposiciones. Hay también una cierta urgencia por discernir los carismas emergentes y las formas apropiadas de ejercicio de los ministerios bautismales (instituidos, extraordinarios y de hecho) en el seno del pueblo de Dios⁵.

El tema de la ministerialidad intercepta las tres palabras clave del título “comunidad, misión, participación”; la manera de entender estas tres dinámicas eclesiales y su interacción constitutiva depende en gran medida de la manera en el que se entiende la ministerialidad y de las especificidades de los distintos ministerios. En el primer *Instrumentum laboris*, la cuestión ministerial se sitúa en el horizonte de la “participación activa”, de la “asunción de corresponsabilidad” y del “protagonismo” de todos los *christifideles*⁶, sobre el fundamento bautismal y en el reconocimiento de la variedad de carismas,

3 Cf. H.M. Legrand, *I ministeri nella chiesa locale*, in Aa.Vv., *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Queriniana, Brescia 1986, 186-283; 339-352; E. Schillebeeckx, *Per una chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella chiesa*, Queriniana, Brescia 1986 [or. 1984].

4 Cf. Documento Preparatorio, Parte V “Corresponsabilidad en la misión” y Parte VIII “Autoridad y participación”; *Instrumentum laboris*, B.2.2, B.2.4 y B.2.5.

5 *Instrumentum laboris*, B.2.2 “La Iglesia toda ella ministerial”.

6 Cf. también Documento preparatorio.

vocaciones, oficios y ministerios, con una “participación diferenciada en el *tria munera Christi*”, y dando particular relieve, pero siempre con tonos cautelosos y prudentes, a las peticiones sobre el liderazgo y la contribución de las mujeres.

El *Informe de síntesis* de la asamblea de octubre de 2023 trata por separado los ministerios de los laicos (cap. VIII), de los presbíteros y diáconos (n. 11) y de los obispos (n. 12), se hace referencia a la dignidad común de los discípulos-misioneros y a la tríada “carismas, vocaciones, ministerios”, pero sin que el punto de partida sea un tratamiento global y orgánico de la ministerialidad eclesial *tout court*.

Esta perspectiva más claramente unificada y orgánica de la interpretación de los carismas y ministerios comienza a verse en el segundo *Instrumentum laboris*⁷.

1. ¿En una Iglesia totalmente ministerial?

El *Informe de síntesis* reclama una mejor definición de la expresión “toda la Iglesia ministerial”, que, aunque presente en el *Instrumentum laboris* y citada con frecuencia en las Síntesis de las asambleas continentales⁸, se considera sin embargo susceptible de interpretaciones ambiguas y con riesgo de malentendidos (8m). La expresión, como es bien sabido, fue acuñada por Y.M. Congar en 1973, con ocasión de una Asamblea de obispos franceses, reunidos en Lourdes⁹. Sin duda no es precisa, ya que no todos los bautizados están en condiciones de asumir y ejercer una actividad estable y definida, al servicio del cuerpo eclesial, durante un periodo de tiempo más o menos definido, por mandato o con el reconocimiento del obispo en una Iglesia local¹⁰; pero sin duda

7 *Instrumentum laboris para la Segunda Sesión* (octubre 2024), nn. 27-34 (Para el pueblo de Dios: carismas y ministerios); nn. 35-41 (Con los ministros ordenados: al servicio de la armonía).

8 Cf. *Ensancha el espacio de tu tienda*, n. 67; primero *Instrumentum laboris* (B.2.2, B.2.4); Documento final del Sínodo para la Amazonia, n. 93; *Síntesis de la Fase continental del Sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*, n. 84: “Sin embargo, una Iglesia ‘toda ella ministerial’ no es necesariamente una Iglesia ‘toda ella ministerial instituida’”.

9 Y.M. Congar, *Intervention*, in *Tous responsables dans l'église? Le ministère presbytéral dans l'église tout entière «ministérielle»*. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat – Lourdes 1973*, Centurion, Paris 1973, 60-61. Cf. también, M. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1976.

10 Puede ser útil retomar aquí la definición de “ministerio” dada por la Conferencia Episcopal Italiana en el documento del 1977 *Evangelizzazioni e ministeri* (n. 68), que retomaba la perspectiva trazada por Y.M. Congar: los ministerios son actividades estables de servicio al cuerpo eclesial y se caracterizan por la sobrenaturalidad del origen, la eclesialidad de la finalidad y del contenido, la estabilidad de la actuación, la publicidad del reconocimiento; pueden tener como fuente un sacramento (ministerios ordenados), un Rito de institución (ministerios instituidos), un mandato específico o una bendición del obispo o del párroco (ministerios extraordinarios y ministerios de hecho/de facto).

es también evocadora de un ideal, que nos recuerda que todos los *christifideles* están llamados a poner a disposición los carismas recibidos de Dios y a ser concretamente copartícipes y corresponsables de la misión única del pueblo mesiánico.

Las síntesis sinodales (y las palabras de Congar aún antes) señalan así el profundo cambio que se ha producido en el rostro de la Iglesia y en la praxis eclesial ya en el inmediato postconcilio. La asunción de innumerables formas de participación activa y de diaconía por parte de laicos y laicas, junto con la renovación en el ejercicio del ministerio ordenado, que podemos rastrear en la expresión «pluriministerialidad»¹¹, en la recepción vital de la perspectiva del Concilio «*Ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*» (LG 30).

Lo que ha sucedido en el postconcilio, en la recepción de la eclesiología del pueblo de Dios y en el desarrollo de la teología del ministerio ordenado y del laicado del Vaticano II, es un cambio profundo en la subjectualidad, en las relaciones eclesiales, en las formas de ministerialidad, en las estructuras participativas y de toma de decisiones, que lleva a la superación de la *forma ecclesiae* y de la visión eclesiológica que se había desarrollado desde los siglos IV-VI y que había tenido algunos pasajes clave en las reformas carolingia, gregoriana y tridentina, para llegar al Vaticano I y al Código Pío-Benedictino de 1917.

El desarrollo de la ministerialidad tiene sus raíces y su savia en la renovación eclesiológica y eclesial del Vaticano II, pero al mismo tiempo la recepción activa del Vaticano II va más allá de la letra de lo que se definió sobre el tema en los documentos conciliares y profundiza en sus indicaciones implícitas.

Si el Vaticano II insistió sobre todo en el apostolado de los laicos y en su testimonio en el mundo, en la sociedad (*Lumen gentium* 31; *Apostolicam actuositatem* 7)¹², y pensó en una implicación pastoral sólo en la línea de

11 Cf. A. Borras – G. Routhier, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Mediaspaul, Montreal 2009; S. Noceti, *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale. Ermeneutiche magisteriali post-conciliari*, in Path, Pontificia Accademia di Teologia 20 (2021) 1, 55-77; Eschenauer D.M. – Horell H.D. (edd.), *Reflections on Renewal. Lay Ecclesial Ministry and the Church*, Liturgical; B. Sesboué, ¡No tengan miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy, *Sal Terrae*, Santander 1998; A.J. De Almeida, *Nuevos ministerios: Vocación, carisma y servicio en la comunidad*, Herder, Barcelona 2015; P. Neuner, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; *Concilium* 46 (2010) 1: *Ministerios en la Iglesia*

12 Cf. Caracciolo G., *Spiritualità e laicato nel Vaticano II e nella teologia del tempo*, Glossa, Milano 2008; Masson C., *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Cerf, Paris 2007; Vergottini M., *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, EDB, Bologna 2018; Zambon G., *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla «Teologia del laicato» in Italia alla luce del Vaticano II (1950-1980)*, PUG, Roma 1991.

la “colaboración” con la jerarquía, que permanencia como el verdadero y pleno sujeto eclesial, o en la línea de una llamada extraordinaria, para encargos de sustitución, allí donde el clero no era capaz de responder a las necesidades pastorales del lugar¹³, el postconcilio vio florecer una ministerialidad abigarrada y muy rica de los laicos, en todos los sectores pastorales y en todas las Iglesias del mundo. La perspectiva es la de la “**corresponsabilidad**” entre laicos/laicas y ministros ordenados¹⁴. Pablo VI lo recuerda con gratitud en *Evangelii nuntiandi* 73, reconociendo el valor constitutivo de la aportación insustituible y vital de los laicos a la vida de la Iglesia. Precisamente Pablo VI utiliza por primera vez en un documento magisterial la palabra “*ministerium*” para designar a los laicos, término que no estaba presente en los documentos del Vaticano II, y con el motu proprio *Ministeria quaedam* crea una nueva figura ministerial de los laicos, la de los ministros instituidos lectores y acólitos¹⁵.

En términos más generales, la **formación teológica de laicos y laicas** en las Facultades e Institutos de Ciencias Religiosas redefine competencias y determina un nivel de corresponsabilidad con el clero absolutamente impensable hace 50 años. El servicio pastoral exige competencias bíblicas y teológicas que hoy ya no son sólo de los ministros ordenados: hay lugar para el aporte de nuevas sensibilidades, nuevas preguntas, nuevas experiencias, nuevos lugares para el pensamiento teológico; los laicos ya no son dictados por otros sino sujetos que contribuyen a contar la realidad de Dios, de la Iglesia, de lo humano. Esta transición trajo consigo el reclutamiento de hombres y mujeres laicos a tiempo completo en el trabajo pastoral en los años setenta en Alemania (*Pastoralreferten/innen*) y, en las décadas siguientes, también en Suiza, Francia, Bélgica, EE. UU.,¹⁶ etc. Puede ser útil recordar a este respecto la experiencia de los hoy laicos y laicas que tienen responsabilidades pastorales en comunidades sin presbíteros, en parroquias, en diócesis, a nivel nacional y para la Iglesia universal; hay laicos y laicas que son delegados episcopales y secretarios de conferencias episcopales; hay laicos y laicas que son jueces eclesiásticos.

¹³ LG 33; AA 22.

¹⁴ cf. O. Bobineau – J. Guyon (edd.), *Corresponsabilité dans l'église, utopie o réalisme?*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.

¹⁵ Paolo VI, *Ministeria quaedam*, in *Enchiridion Vaticanum* 4/1749-1770 [AAS 64 (1972) 529-534].

¹⁶ Puede ser útil recordar a este respecto la experiencia de los bakambi en el Congo, cf. D. Ntumba Dipa, *Le cardinal J.A. Malula et les ministères laïcs: le fondement juridique des bakambi*, Diss. S. Paul - Ottawa 2017; F. Malolo et al., *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, L'Harmattan, Paris 2004.

Ahora bien, desde la primera fase postconciliar, se ha producido una participación cada vez más activa de las **mujeres**, cuestión no pensada por el Vaticano II, pero decisiva para la vida de la Iglesia después del Concilio y para desarrollar una Iglesia sinodal¹⁷. Las mujeres, tanto laicas como religiosas, son un interlocutor impensado¹⁸, pero también el más implicado en la renovación pastoral a todos los niveles¹⁹. Hay mujeres, laicas pero sobre todo religiosas, que coordinan decenas y a veces más de cien comunidades cristianas esparcidas por vastos territorios, en ausencia de presbíteros y diáconos: Son ellas las que animan las celebraciones dominicales de la Palabra y, más en general, preparan a los agentes de pastoral locales, predicán públicamente todos los domingos, tienen el permiso del obispo para bautizar, asistir a funerales y bodas, acompañan a los moribundos rezando con ellos; son el rostro de la “presencia de la Iglesia”, mientras que los obispos y los presbíteros se limitan a una visita esporádica con la celebración de la Eucaristía y los sacramentos (a menudo una vez al año o incluso más raramente). A algunos se les confía ‘de facto’ la vida y la misión de las comunidades parroquiales sin presbítero, aplicando el canon 517§2 del Código de Derecho Canónico de 1983²⁰, que prevé que los diáconos y los laicos, hombres y mujeres, puedan participar en el ejercicio de la pastoral

En el plano teológico, se pasa de una “teología del sacerdocio” tradicional de la Escolástica, a la “teología del ministerio” del Vaticano II, a la “teología de la pluriministerialidad” de hombres y mujeres del postconcilio.

17 S. Martínez Cano, *Hablar de sinodalidad es cable de mujeres*, in R. Luciani – M.T. Compte (edd.), *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco*, PPC, Madrid 2020, 347-368; S. Segoloni, *Chiesa e questione femminile. Un caso serio per la sinodalità*, in R. Battocchio – L. Tonello (edd.), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella chiesa*, Messaggero, Padova 2020, 81-98; Estévez López E. – Depalma P. (edd.), *Ventanas a la sinodalidad*, EVD, Madrid 2023.

18 E. Schüssler Fiorenza, *The Forgotten Partner: the Professional Ministry of Women in the Church*, in Ead., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logos of Liberation*, Crossroad, London 1993, 13-22; Cf. C. Militello (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, EDB, Bologna 2007; Concilium 21 (1985) VI: *Las mujeres invisibles en la teología y en la Iglesia*; S. Noceti, *Theologians, Theologies, Church. Feminist Theologies in the Process of Reception of Vatican II*, in C. Clifford – M. Faggioli (edd.), *Oxford Handbook of Vatican II*, Oxford University Press, Oxford 2023, 449-471; Ead., *Donne e Vaticano II*, in S. Noceti – R. Repole (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. IX. Il Concilio e i suoi documenti*, EDB, Bologna 2022, 161-171. La situación a nivel mundial es muy diferenciada: para una presentación de la situación es útil remitirse al reciente Congreso teológico “Gottes starke Töchter. Frauen und das Amt im Katholizismus” (Leipzig, 18-19 de septiembre de 2023), que ofreció una revisión razonada del acceso de las mujeres al liderazgo comparando la experiencia de diferentes países de los cinco continentes.

19 Cf. Asociación de Teólogas Españolas (ATE) – M. Vidal (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (Madrid 11-12 nov. 2017), Editorial Verbo Divino, Estella 2018.

20 Cf. F. Moog, *La participation des laïcs à la charge pastorale*, Desclée de Brouwer, París 2010.

2. Afrontar las limitaciones y resistencias

Al mismo tiempo, para comprender la situación eclesial actual, las cuestiones abiertas sobre las que trata el Sínodo y los desafíos que se nos plantean en materia de ministerios, es necesario identificar qué límites y resistencias están presentes, para poder afrontarlos y superarlos en el plano de la conversión personal en una perspectiva misionera y sinodal, de renovación y reforma eclesial, y en un nivel más estrictamente teológico-pastoral y teológico-sistemático, con evidentes implicaciones en el plano del derecho canónico.

- a. **Un primer límite procede de los documentos del Vaticano II.** Mientras que el Concilio esbozó una revisión global y orgánica de la teología del ministerio ordenado²¹, acogiendo las perspectivas ofrecidas por el estudio bíblico con un método histórico-crítico, por el recurso patrístico y por el movimiento litúrgico, la reflexión sobre el laicado permanece en algunos aspectos germinal, inacabada e inmadura. Encontramos, de hecho, dos modelos interpretativos diferentes yuxtapuestos: por un lado, se definen con autoridad las mejores intuiciones de la “teología del laicado” de los años cincuenta²², se reconoce la autonomía de la subjetividad de los laicos cristianos en el mundo, su contribución única al servicio del Reino de Dios en la historia, el valor del apostolado laical, pero siempre dependiendo del clero (AA 7); por otro lado, durante el Concilio comienza a madurar una nueva visión de los laicos como sujetos activos de una palabra insustituible en la Iglesia, que genera la Iglesia; los laicos como sujetos co-constituyentes del pueblo de Dios junto con los ministros ordenados, corresponsables de la misión eclesial; no meros colaboradores, *longa manus* de la jerarquía, aplicadores de principios formulados por el clero, sino laicos capaces de contribuir a la elaboración de principios morales y espirituales, a la comprensión del evangelio en el hoy de la historia. Las dos visiones quedan yuxtapuestas en *Lumen gentium* (capítulos

²¹ Cf. Cf. M. Fallert, *Mitarbeiter der Bischöfe: Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg, Echter, 2007; H. Legrand and Chr. Theobald (eds.), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001; S. Noceti – R. Repole (edd.), *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano 2023.

²² Y.M. Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967 [*Jalons pour une theologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953].

IV y II) y es fácil captar las dos visiones diferentes si se compara *Apostolicam actuositatem* con *Gaudium et spes* 43 o *Ad gentes*. Es significativo que cuando el Concilio habla del *munus regale* de los laicos (LG 36)²³ sólo se refiere a la aportación realizada en el ámbito laboral, en la vida de pareja, en el contexto social, político y económico, pero no dice nada sobre el ejercicio del *munus regale* en la vida pastoral de las parroquias y diócesis²⁴. Como ya hemos mencionado, no existe la palabra “*ministerium*” para los laicos en el léxico conciliar.

- b. En segundo lugar, hay que recordar que **la recepción del Vaticano II** a lo largo de estos 60 años, en materia de ministerios y ministerialidad, no siempre ha sido lineal o con un desarrollo progresivo en una única dirección. En particular, la hermenéutica magisterial papal desde los años 80 ha privilegiado la tradicional fundamentación cristológico-ontológica y sacerdotal del ministerio²⁵, que se centra en la relación entre Cristo y el ministro individual y subraya la naturaleza sacerdotal del ministerio, recogida y resumida en la fórmula “*agere in persona Christi capitis*” (que se convierte en *Leitmotiv* en los documentos de Juan Pablo II)²⁶. Correlativamente, la *Christifideles laici* (n. 23) y la Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de mysterio* (1997) piden que no se utilice el término “ministerio” para los laicos (debe reservarse, de hecho, a quienes han recibido el sacramento del Orden) y que se hable de colaboración con la jerarquía y no de corresponsabilidad de los laicos²⁷. Además, Juan Pablo II adopta una posición firme,

23 Reflexioné sobre este tema en el artículo *Il munus regale dei laici* (LG 36). *Una prospettiva per comprendere la soggettualità dei laici secondo il concilio Vaticano II*, in A. Clemenza (ed.), *Concilio e partecipazione laicale*, Nerbini, Firenze 2020, 35-48.

24 Es importante notar que el tema del ‘munus regale’ no se aborda en el segundo capítulo de la Constitución sobre la Iglesia, después de la discusión sobre el sacerdocio y la profecía. Según la Relatio de presentación, ‘porque [habría sido] difícil hacer un tratamiento de la función regia que fuera compatible con ambas categorías al mismo tiempo’ (AS III/1, 291-292); citado por R. Tononi, *La funzione regale di Cristo e dei cristiani nella Lumen gentium*, in *La funzione regale di Cristo e dei cristiani*, Morcelliana, Brescia 1997, 207-237: 217.

25 Cf. E. Castellucci, *A trent'anni dal decreto 'Presbyterorum Ordinis'. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, in *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261.

26 Cf. D.M. Ferrara, *In persona Christi. Valeur et limites d'une formule*, in *La Maison Dieu* 215 (1998) III, 59-78; S. Noceti, *In persona Christi: Limits and Potential of an "Espressione abusata"*, in *Studia canonica* 56 (2022) 441-470; cf. también G. Routhier, *A Forgotten Vision? The Function of Bishops and Its Exercise 40 years after the Second Vatican Council*, in *The Jurist* 69 (2009) 155-169.

27 *Congregatio pro clericis et Al.*, *Ecclesiae de mysterio*, *Su alcune questioni circa la collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti*, in *Enchiridion Vaticanum* 16/671-740. El documento provocó un animado debate teológico y duras reacciones críticas: cf. A.J. De Almeida, *Nuevos ministerios*, 85-113; B. Sesboüé, *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat: l'Instruction romaine du 15 août 1997*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

en *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4, sobre la imposibilidad de ordenar mujeres a los grados sacerdotales de episcopado y presbiterado²⁸.

Algo distinta es la posición expresada por el Papa Francisco, que desde el principio ha subrayado la corresponsabilidad y ministerialidad de los laicos, ha sido sensible a la participación e implicación de las mujeres en roles de autoridad, ha abierto los ministerios instituidos también a las mujeres y ha creado un nuevo ministerio instituido, el del/de la catequista. Al mismo tiempo, el Papa insiste en la *potestas sacra* al pensar en el ministerio ordenado y en la naturaleza sacerdotal²⁹. Como por Juan Pablo II, uno de los textos de referencia clave es *Lumen gentium* 10, sobre la relación entre el sacerdocio común y el ministerial³⁰; un texto conciliar que ha tenido varias etapas de redacción y muestra algunos pasajes que no están en total acuerdo con la teología del ministerio ordenado del capítulo tercero de *Lumen gentium*.

3. Para ser una Iglesia sinodal, una nueva ministerialidad

¿Cómo repensar la ministerialidad y los ministerios hoy, para mirar hacia el futuro? ¿Qué pasos dar en el Sínodo sobre estas delicadas cuestiones? No puede haber reforma sinodal-misionera si no hay una reforma simultánea y correlativa sobre las figuras ministeriales, sobre la teología de los ministerios (ordenados y de laicos) y su ejercicio³¹. Nuestra conferencia pretende promover la reflexión sobre estas cuestiones abiertas. Quiero ofrecer algunas aportaciones para la reflexión en esta dirección.

28 Giovanni Paolo II, *Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994), in EV 14/1340-1348 a cui segue un *Responsum della Congregazione Dottrina della Fede*, che sancisce l'alto grado di autorevolezza magisteriale del documento pontificio: *Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione esplicativa Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam* (24.11.1995), in EV 14/3271; cf. anche J. Ratzinger, *Commento a Ordinatio Sacerdotalis*, in *Il Regno*—documenti 39 (1994) 387-390; *Ad Tuendam Fidem*, in EV 17/801-807. Cf. anche *Congregazione per la Dottrina della Fede, Inter insigniores* (15.10.1976), in EV 5/2110-2147.

29 Francesco, *Querida Amazonia*, 87-88.101.

30 Su LG 10, A. Acerbi, *Osservazioni sulla formula 'essentia et non gradu tantum' nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, in *Lateranum* 47 (1981) 98-101; J. Rezette, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, in *Antonianum* 52 (1977) 221-230; P.J. Rosato, *Priesthood of Baptized and Priesthood of the Ordained*, in *Gregorianum* 68 (1987) 215-266; D. Vitali, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa*, in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 39-60; T. Twizelimana, *Le sacerdoce commun et la communion d'après Lumen gentium*, in *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011) 568-583; J.P. Torrell, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Cerf, Paris 2011.

31 Cf. S. Noceti, *Novo ministerios para unha reforma pastoral*, in *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián* 46 (2022) 226, 5-22; Ead., *Reforma de la Iglesia, reforma del ministerio ordenado*, in R. Luciani – C. Schickendantz (edd.), *Reforma de estruturas y conversion de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Ed. Khaf, Madrid 2020, 133-346.

3.1 En primer lugar, me parece imprescindible asumir la perspectiva abierta por el Vaticano II, **pensar en el conjunto** de los sujetos eclesiales y situar el ministerio ordenado en el horizonte del pueblo de Dios y de su misión, no pensar prioritariamente en el poder/potestas, sino partir de nuevo de la perspectiva asumida por el Vaticano II: el sacramento (bautismo, orden) o el Rito de Institución generan una figura ministerial que se sitúa en el pueblo de Dios con un albedrío específico, participa del *tria munera Christi* y recibe el poder necesario para realizarlos; la misión eclesial única requiere una pluralidad de subjetividades, de carismas, de ministerios, interrelacionados (AA2; LG 30). Por lo tanto, debemos reflexionar no sobre ministerios individuales (o cuestiones abiertas individuales), sino pensar en el “sistema ministerial eclesial”, la correlación constitutiva de todos los ministerios. Empezar a repensar los ministerios siempre desde la “pluriministerialidad” *de facto* y *de iure*; no pensar en la renovación de las figuras ministeriales individuales (laico, presbítero, obispo, diácono...) aisladamente, sino mirar siempre al conjunto, al “sistema ministerial coordinado”. Cada ministerio está en relación con la misión de toda la Iglesia y relacionado con los demás.

Para ser una Iglesia sinodal debemos recibir de nuevo la teología del ministerio ordenado del Concilio Vaticano II, con su **fundamentación y perspectiva hermenéutica pneumatológico-eclesiológica**³². Especialmente unas perspectivas innovadoras. La naturaleza del ministerio ordenado no es vista en el Vaticano II como concentrado en los papeles y funciones sacerdotales, los sacramentos y la vida litúrgica, sino ante todo como “*ministerium communitatis*” (como dice LG 20), custodiando la apostolicidad del anuncio que genera la Iglesia y sirviendo a la unidad de la Iglesia. Esta es la ratio teológica básica. El Concilio Vaticano II ya no se centra en la figura del sacerdote y en el *cursus honorum*, si no en la estructura tripartita de obispo, presbíteros y diáconos. En primer lugar, se presenta con solemnidad la sacramentalidad del episcopado (LG 21); así debemos redescubrir el obispo como *pater populi* (padre del pueblo, el “uno” en una Iglesia sinodal) y como *pater pauperum* (padre de los pobres y de una Iglesia pobre). En segundo lugar, se ha restablecido, tras siglos desde su desaparición, el diaconado como grado autónomo y permanente.

³² Cf. S. Noceti, *Ministerio y potestas. Una reflexión teológica sobre el ministerio ordenado y el poder en los documentos del Concilio Vaticano II*, in *Revista Seminarios* 67 (2022) 231, 37-62.

Por último, se cambia el vocabulario y la perspectiva: no se habla de “sacerdote” sino de “presbítero” y hay siempre una visión colegial (de colegio episcopal y de *presbyterium*), como cuerpo colectivo de ministros ordenados. El Vaticano II no se centra en los poderes, sobre todo, sino en el ejercicio de los *munera docendi, sanctificandi, pascendi* de obispo, presbíteros, diáconos en la Iglesia local.

Podemos y debemos salir de la lógica sacralizada y jerarquizada para pensar el ministerio: diferencia entre ministerios (de ministros ordenados y laicos) no significa lógica jerárquica, sino riqueza de la pluralidad de aportaciones al camino común³³. La lógica jerárquica, y una estructuración según un *cursus honorum* ascendente de los ministerios, se definió entre los siglos IV y VI³⁴; el Concilio Vaticano II empieza su deconstrucción. Hay que trabajar por una conversión de mentalidad, de los laicos y también de esa parte del clero que se siente superior a los laicos y que se piensa como “persona sola elegida”, “hombres de lo sagrado” y mediadores entre Dios y los laicos.

A la luz de esto, hay algunos desafíos eclesiales que deben promoverse en la praxis y repensarse teológicamente a la luz de la praxis.

3.2 Abrazar la posibilidad de los **ministerios instituidos** y promoverlos en las iglesias locales³⁵. Son ministerios antiguos, pero durante siglos estuvieron confiados sólo a clérigos, preparación para el sacerdocio, órdenes sagradas, pasos necesarios para llegar a ser sacerdotes. Ahora son figuras nuevas, de laicos y laicas, al servicio de la Palabra de Dios y del cuerpo de Cristo en la Eucaristía y en el servicio a los pobres. La decisión de Pablo VI de reservarlos sólo a los varones y de hacerlos obligatorios para los candidatos al ministerio sacerdotal y diaconal ha limitado su difusión, siguen siendo por muchos fieles figuras muy sagradas y desconocidas para la mayoría de los bautizados³⁶. Pero la apertura a las mujeres (como se pidió

33 Cf. J. Keenan, *Hierarchicalism*, in *Theological Studies* 83 (2022) 84-108; C. Schickendantz, *Elitismo y clericalismo. La conversión sinodal y la crisis de los abusos*, in R. Luciani – C. Schickendantz (edd.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una iglesia sinodal*, Khaf, Madrid 2020, 231-258.

34 A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clericalis*, París 1977; J. St. Gibaut, *The Cursus honorum. A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, Nueva York 2000.

35 Cf. Aa.Vv., *Servire la Parola, servire la comunione. I ministeri istituiti del lettorato e accolito*, Messaggero, Padova 2022.

36 Cf. G. Max, «Ministeria quaedam». Una rilettura alla luce della problematica e dei documenti successivi, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 547-558; L. Sabbarese, *Ordini minori e ministeri nella legislazione della Chiesa*, in *Ius Missionale* 7 (2013) 1, 225-257; J.M. Grondelski, *Lay Ministries? A Quarter Century of Ministeria Quaedam*, in *Irish Theological Quarterly* 63 (1998) 272-282; A. Giraudo, *La ministerialità laicale: la riflessione di un canonista*, in *Archivio teologico torinese* 1 (2016) 35-48.

también en el Sínodo para la Amazonia) y la creación con *Antiquum ministerium* de un nuevo ministerio instituido, no litúrgico, el del catequista, como coordinador de la catequesis y como coordinador de la comunidad en ausencia de un presbítero, constituyen un paso importante³⁷. Aunque persiste el riesgo de clericalización, sacralización y profesionalización de los laicos, hay que reconocer que son una importante oportunidad de renovación. Son personas que tienen un don del Espíritu, una formación específica que enriquece a la Iglesia: son ministerios recibidos para toda la vida, no dependen de un nombramiento individual de un obispo o de un párroco que puede ser revocado; son para la Iglesia local no para una parroquia individual.

3.3 En segundo lugar, se debe promover el **liderazgo de las mujeres**, laicas y religiosas, en todos los niveles de la vida eclesial³⁸, superando los “techos de cristal” que impiden a las mujeres acceder a roles de autoridad en la Iglesia -como laicas- donde se deciden las orientaciones y estrategias generales de las iglesias locales y nacionales, donde se forman los nuevos ministros ordenados. Muchas cosas han cambiado en las últimas décadas en muchas iglesias locales del mundo, pero no en todas partes; el Papa Francisco ha confiado a las mujeres responsabilidades de alto nivel en muchas instituciones del Vaticano, pero sigue habiendo una lógica de concesiones y mandato de la jerarquía sin que esto cambie las estructuras ni deconstruya las resistencias, los estereotipos, la cultura androcéntrica y patriarcal bien arraigada en la Iglesia.

Ciertamente hay que pensar en las diferencias entre las distintas iglesias locales, ya que las experiencias, la organización social, el reconocimiento del estatus de la mujer son muy diferentes de un continente a otro³⁹. Se trata de reconocer las diferentes formas

37 Cf. A. Join-Lambert – A. Haquin, *Lectorat et acolytat pour les femmes. Transformer une évidence en opportunité pour le renouveau de l'Église*, in *Nouvelle Revue Théologique* 143 (2021) 256-265 [tr.it. *Lettorato e accolitato aperti alle donne. Trasformare una evidenza in un'opportunità per il rinnovamento della chiesa*, in *Rivista del clero italiano* (2021) 396-405]; F.X. Amherdt, *Points d'attention pour la mise en oeuvre des recents motu proprio Spiritus Domini et Antiquum ministerium*, in *Nouvelle Revue Théologique* 144 (2022) 3, 407-423; B. Lesoing, *Les nouveaux ministères en leur site ecclésiologique*, in *Transversalités* 152 (2020), 109-119; el número monográfico de *Lumen vitae* 77 (2022) II.

38 Cf. S. Noceti, *La lezione di Debora: la leadership delle donne e il futuro della chiesa*, in *Rivista del clero italiano* 105 (2024) I, 40-55; Ph. Zagano, *Women and Catholicism: Gender, Communion and Authority*, New York, Macmillan, 2011; G. Prüller-Jagenteufel – S. Bong – R. Perintfalvi (edd.), *Toward Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society*, Vienna University Press, Göttingen 2019.

39 El tema del liderazgo resurgió en la primera Asamblea de América Latina y el Caribe (noviembre de 2021), donde la promoción de la corresponsabilidad de las mujeres en la vida de la Iglesia es una meta por perseguir; *Síntesis Continental Latinoamericana al “Sínodo sobre la Sinodalidad” llame a la participación de la mujer como “profecía y factor de esperanza”* (nn. 26.39.62); *Documento final del Sínodo para la Amazonia* nn. 99-103.

que ya son posibles sobre la base del bautismo, y se trata de abrir con valentía el capítulo de la investigación sobre la ordenación ministerial diaconal de las mujeres: algunas formas de liderazgo están, de hecho, en la Iglesia católica relacionadas con el servicio al “Nosotros eclesial”, sobre la base de la atestación de la fe apostólica, que es propia del ministerio ordenado y se realizan en virtud del Espíritu recibido con la ordenación⁴⁰. Por lo tanto, es necesario abordar la cuestión de la ordenación de las mujeres al ministerio: se ha hecho repetidamente el llamamiento a la ordenación de mujeres diáconos, se crearon dos comisiones de estudio en 2016 y 2020, pero no conocemos el fruto de su trabajo, y ahora se ha creado una nueva comisión sobre el tema bajo la dirección de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El tema, aunque tan fuertemente sentido en todo el mundo, no será debatido en el Sínodo, pero parece muy necesario y urgente.

Los textos neotestamentarios y los escritos patrísticos de los cuatro primeros siglos nos presentan múltiples figuras ministeriales femeninas, redescubriendo una vitalidad y pluralidad de comunidades ricas en la aportación de la palabra y la acción de las mujeres, aunque en un contexto sociocultural androcéntrico y patriarcal. Y tenemos testimonios sobre la vida y la obra de muchas diaconas; tenemos Rituales de ordenación de diaconas, por imposición de las manos.

No puede haber Iglesia sinodal sin mujeres, pero, sobre todo, no puede haber Iglesia verdaderamente sinodal sin su liderazgo; y no hay verdadero liderazgo sin la posibilidad de pensar en la ordenación ministerial de mujeres.

40 Cf. M. Eckholt et al, *Women in Church and Ministries*, Liturgical Press, Collegeville MI 2021; S. Noceti (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2017; Ph. Zagano, *Mujeres Diáconos: Pasado, Presente, Futuro*, Paulist Press, Mahwah NJ 2019; Ead., *Mulheres Diáconos: Passado, Presente, Futuro*, Paulinas, Lisboa 2019; C. Simonelli - M. Scimmi, *¿Mujeres diáconos? El futuro en juego*, San Pablo, Madrid 2019; S. Martínez Cano - C. Soto Varela (edd.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Editorial Verbo Divino, Estella 2019; S. Noceti, *Mujeres y ministerio diaconal. Un ministerio posible para una nueva Iglesia*, *Iglesia viva* 52 (2018) 274, 45-61; I. Corpas de Posada, *¿Ordenación de mujeres? Un aporte al debate desde la ecclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana*, Ed. kindle; O'Brien, *Women's Ordination in the Catholic Church*, Cascade Books, Eugene OR 2020. Cf. A. Grillo (ed.), *Senza impedimenti. Le donne e il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2024

3.4 Un tercer pasaje se refiere al **diaconado**⁴¹. Es un ministerio que el Vaticano II restableció después de 1200 años de su desaparición como grado autónomo y permanente. Hoy está repartido irregularmente por todo el mundo; hoy hay 50.000 diáconos, más del 20% viven en América Latina (unos 12.000), más del 78% entre América del Norte y Europa), 281 en Asia, 439 en África, 519 en Oceanía. Es un ministerio que sigue siendo desconocido, concentrándose en muchos casos en el servicio litúrgico o en la animación de comunidades sin presbítero. Pero el diaconado, en mi opinión, es un ministerio verdaderamente rico y esencial para ser una Iglesia misionera y sinodal. Los diáconos, casados o célibes, son ordenados ‘*non ad sacerdotium sed ad ministerium*’ (LG 29), es decir, guardan la fe apostólica y nos sirven a la Iglesia, como los demás ministros ordenados, pero lo hacen de una forma propia, complementaria al ministerio de los presbíteros. Los presbíteros tienen el ministerio de presidir la comunidad cristiana, custodiando la vida sacramental del pueblo de Dios; los diáconos sirven a la comunidad uniendo vitalmente el Evangelio proclamado y la vida en el amor y el servicio, especialmente a los más pobres⁴². Están llamados a garantizar que la comunidad cristiana viva su identidad de iglesia servidora, como Jesús servidor de la humanidad. El diácono “devuelve la conciencia y la praxis de la Iglesia a lo esencial: el servicio”⁴³: el amor vivido, la proexistencia y el vivir con y para el otro o los otros, que es al fin y al cabo el “corazón” del sacerdocio común. Se trata de un ministerio esencial para una iglesia en el contexto de la secularización, enfrentada a los retos de la modernidad, la urbanización y la confrontación intercultural. Nuestras iglesias locales sin diáconos están desequilibradas.

3.5 La deseada reforma sinodal de la Iglesia exige un replanteamiento del **ministerio de presidencia del obispo y del presbítero**. Es el ministerio constitutivo e indispensable del “uno”, ‘*ministerium*

41 Cf. A. Borras, *Il diaconato vittima della sua novità?*, EDB, Bologna 2008; A. Haquin – Ph. Weber (edd.), *Diaconat, XXIIe siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (13-15 septembre 1994)*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997; H. Legrand, *Le diaconat: renouveau et théologie*, in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 101-124.

42 Mi visión teológica del diaconado en S. Noceti, *¿Quale riferimento cristologico per il diaconato?*, in L. Garbinetto (ed.), *Il diaconato nella città dell'uomo*, ISG edizioni, Vicenza 2022, 57-98; Ead., «De diaconis silere non possumus». I diaconi secondo il concilio Vaticano II, in *Credereoggi* 39 (2019) II, 33-51; Ead., *Diaconi e presbiteri. Comprendere le identità in relazione*, in S. Noceti – R. Repole (edd.), *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano 2023.

43 Rocha Pinto, *O poder pastoral como diaconia caritatis: um olhar histórico_ teológico do diaconado em sua tessitura no tempo*, in *Atualidade Teológica* 21 (2017) 55, 129-153, qui 148

communitatis’, como lo define LG 20⁴⁴. ¿Cómo promover hoy el *consensus fidelium*? ¿Cómo orientar y animar la toma de decisiones y el discernimiento comunitario, sin imponernos al Nosotros eclesial?⁴⁵ ¿Cómo promover el desarrollo de la pluriministerialidad, alejándonos del modelo del “sacerdote omnívoro” que absorbe sobre sí todas las funciones o delega las distintas tareas en quien quiere, según su sensibilidad personal?⁴⁶ Superar el modelo comunicativo descendente y unidireccional, que está en la base del modelo piramidal, para abrirse a un modelo de Iglesia sinodal está hoy en manos únicamente del clero. Así ¿Cómo formar a obispos, presbíteros y diáconos para servir a una Iglesia sinodal? Repensar la elección y nombramiento de obispos, vicarios generales y pastorales, y párrocos es un primer paso; el segundo -mucho más complejo- es repensar la formación de los ministros ordenados (presbíteros y diáconos) junto y con los laicos dedicados a tiempo completo a la pastoral, abandonando decididamente esa “ingeniosa pero ya inservible, obsoleta” institución tridentina que es el seminario; el tercer paso es promover la formación de modelos de liderazgo transformadores⁴⁷ y cooperativos⁴⁸, que puedan impulsar procesos de reforma del pueblo.

El líder transformador es ante todo “aquel” que sabe llamar permanentemente a todos a la meta, a la visión ideal; sabe motivar, proponiendo las líneas generales que conducen al sueño común,

44 Cf. LG 20: *episcopi “loco Dei, presidentes gregis”*. Cf. P. Sorci, *Il ministero presbiterale: presidenza dell’eucaristia e presidenza della comunità*, in P. Sorci (ed.), *Il presbitero nella chiesa dopo il Vaticano II*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 343-375; P. Caspani, *Ministero ordinato e presidenza dell’eucaristia*, in M. Paleari – F. Scanziani (edd.), *Presbiteri nel popolo di Dio. A servizio della comunione*, Ancora, Milano 2015, 15-40; L.-M. Chauvet, *La presidenza liturgica oggi: dal mistero al ministero*, in G. Boselli (ed.), *Assemblea santa. Forme, presenze, presidenza*, Qiqajon, Bose 2009, 257-278. Cf. anche il mio contributo sulla *leadership dei vescovi* Il ministero del vescovo nel cambiamento, in *Il Regno documenti* 65 (2020) 434-443.

45 Cf. G. Calabrese, *Il ruolo del vescovo e del presbitero nei processi decisionali ecclesiali*, in R. Battocchio – L. Tonello (edd.), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella chiesa*, EMP, Padova 2020, 57-78; A. Borras, *Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali. Il punto di vista di un canonista*, in A. Spadaro – C.M. Galli (edd.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 207-232.

46 Cf., sobre el tema de la autoridad en la Iglesia, N. Timms – K. Wilson (edd.), *Governance and Authority in the Roman Catholic Church*, SPCK, London 2000; Th.P. Rausch, *Authority and Leadership in the Church. Past directions and Future*, Glazier, Willmington 1989; G. Mannion, *What do we Mean by “Authority”?*, in B. Hoose (ed.), *Authority in the Roman Catholic Church. Theory and Practice*, Ashgate, Aldeshot 2002, 19-36; G. Mannion – R. Gaillardetz – J. Kerkhofs – K. Wilson, *Readings in Church Authority*, Ashgate, Aldeshot 2003; K.B. Osborne, *Orders and Ministry. Leadership in the World Church*, Orbis, Maryknoll 2006. Cf. anche M. Epis (ed.), *Autorità e forme di potere nella chiesa*, Glossa, Milano 2019.

47 Cf. N.M. Tichy – M.A. Devanna, *The Transformational Leader*, J. Wiley, New York Toronto 1990; J.M. Burns, *Transforming Leadership*, Grove, New York 2003.

48 Cf. S. Madrigal, *Potere e autorità in una chiesa sinodale*, in Luciani R. – Noceti S. – Schickendantz C. (edd.), *Sinodalità e riforma: una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 239-254; S. Noceti, *Sul pontificato di papa Francesco. Le chiavi della riforma: a partire dalla leadership*, in *Il Regno attualità* 64 (2019) VIII, 249-252; A.D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership*, T & T Clark, New York London 2008.

hacia el que debemos caminar juntos. Obispos y presbíteros están llamados, ante todo, a liderar, animar, motivar y presidir procesos colectivos misioneros-sinodales de una Iglesia en permanente reforma. El liderazgo transformacional se consigue transmitiendo “inspiración” a los colaboradores y a todos los miembros de una organización, de modo que todos y cada uno se sientan implicados y motivados para comprometerse con el objetivo común, sabiendo que sólo juntos se puede alcanzar o realizar. El líder transformacional no cambia directamente la situación, sino que produce y solicita el cambio inspirándose en unos valores y una visión determinados, movilizandolos las energías de todos y promoviendo a su alrededor nuevos líderes y nuevas formas de liderazgo. Su fuerza reside en instar y motivar a pasar del “Yo” y el interés individual al “Nosotros” y la respuesta a la necesidad y el interés colectivos.

4. Una nueva teología de la ministerialidad

Queda otra cuestión que afecta a la teología. ¿Cómo hacer hoy teología de los ministerios, y en particular teología del ministerio ordenado? Después de la renovación teológica de la primera fase postconciliar, muy rica en estas cuestiones (piénsese en H. Küng, Y.M. Congar, K. Rahner), la crítica por el magisterio de la obra de E. Schillebeeckx, en el 1980, representa un punto de inflexión⁴⁹. Como hemos dicho, la teología pasó del determinante pneumatológico-eclesiológico del Vaticano II a una lectura cristológica. Hoy, impulsados por las cuestiones que han surgido en el camino sinodal, debemos desarrollar una teología creativa y valiente del ministerio y de los ministerios.

Destaco tres perspectivas que considero básicas

1. la teología de los ministerios requiere una fuerte **interdisciplinariedad**⁵⁰: es necesario correlacionar los conocimientos

49 Cf. E. Schillebeeckx, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1981. Una lectura crítica en P. Grelot, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Cerf, Paris 1983. Cf. *Sacra Congregatio Pro-Doctrina Fidei*, *Lettre La Congregation au r.p. E. Schillebeeckx*, in *Acta Apostolicae Sedis* 77 (1985) X 994-997; Id., *Notificazione al P. Schillebeeckx*, in *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) II 221-223. Cf. E. Schillebeeckx, *Per una chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella chiesa*, Queriniana, Brescia 1986 [or. 1984].

50 Francesco, *Veritatis gaudium*, proemio. Cf. N. Ormerod, *Social Sciences and Ideological Critiques in Ecclesiology*, in P. Avis (ed.), *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, Oxford Press, Oxford 2019, 553-572; L. Villemin – G. Routhier (edd.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts à Hervé Legrand*, Paris, Cerf, 2006. Sobre el ministerio, E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002; S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiológica*, Paoline, Roma 1984.

bíblicos, patrísticos y litúrgicos, es necesario conocer la evolución histórica de los ministerios (un campo muy amplio dados los continuos cambios que se han producido a nivel de praxis, liturgia y teología), identificando las razones y los factores del cambio; es necesario leer el ministerio en la actualidad de la historia de la Iglesia, en comparación con la nueva praxis y las nuevas necesidades pastorales, en el marco del desarrollo eclesiológico y de la lectura de los signos de los tiempos. La reflexión debe correlacionar la teología de los sacramentos, la liturgia, la eclesiología y el derecho canónico. De este amplio abanico de competencias exigidas al teólogo deriva la complejidad y dificultad de esta disciplina específica.

2. Debe realizarse en el marco de una eclesiología desarrollada desde una **perspectiva de género**⁵¹. Utilizando “género” en el sentido de interpretación cultural y religiosa de la diferencia de sexo, como categoría analítico-crítica y político-transformadora. Somos una iglesia de hombres y mujeres, y el tema de los ministerios (de hecho, instituidos, ordenados) no puede separarse de esta perspectiva hermenéutica.
3. **la inculturación.** Hemos tomado conciencia de la necesidad de inculturación no sólo de las palabras de la fe, la liturgia y sus ritos, sino también de las formas de organización y gestión del poder. Éstas siempre se definen culturalmente. Asimismo, la teología del ministerio y de los ministerios tendrá que asumir conscientemente esta perspectiva y estar abierta a la confrontación y al diálogo con otras teologías que han madurado en los diferentes continentes. Para América Latina, la riqueza de la praxis es incuestionable; es hora de repensar la teología inculturada de la ministerialidad, como también lo ha mostrado el Sínodo para la Amazonia⁵². Será una contribución esencial para el camino de una Iglesia católica, sinodal y misionera.

51 Cf. *mi reflexion en Donne e riforma della chiesa: l'imprescindibile questione dei ministeri ecclesiali*, in *Studi ecumenici* 40 (2022) 109-122.

52 Cf. *Una chiesa tutta ministeriale. Il Sinodo per l'Amazzonia e la riflessione sui ministeri che “fanno chiesa”*, in *Urbaniana University Journal* 73 (2020) II, 117-148 [traduzione spagnola *El Sínodo para la Amazonía y la reflexión sobre los ministerios que «hacen Iglesia»*, in R. Luciani – M. del Pilar Silveira (edd.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia*, San Pablo, 2020, 343-373]; cf. R. Reinart, *Die Amazonien-Synode. Chance und Herausforderung der Mission*, Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2021; A. Brighenti, *Il Sinodo per l'Amazzonia: la sinodalità come convergenza della diversità*, in *Concilium* 57 (2021) 249-260.

Conclusión

La historia de la Iglesia y de la teología nos muestra que en todo proceso de reforma se producen transformaciones que afectan a las figuras de los ministros y a la interpretación de la subjetividad eclesial, y especialmente del ministerio ordenado⁵³. Lejos de ser mera conservación en el tiempo de formas a-históricamente definibles, la Tradición evoluciona, viva y vital, en confrontación con los diferentes escenarios de la vida socio-religiosa y las cambiantes necesidades pastorales. La razón teológica de la existencia del ministerio ordenado, ya indicada en el Nuevo Testamento al preservar la fe apostólica y servir al Nosotros eclesial, permanece siempre, pero cambian las figuras que ejercen este servicio, los elementos de autocomprensión y la forma de relación con los demás sujetos eclesiales y el ejercicio del ministerio. Las reformas eclesiales más significativas y exitosas (el paso de los siglos IV al VI, cuando el cristianismo se convirtió en *religio licita* y luego en religión del imperio; las reformas carolingia, gregoriana y tridentina) implican siempre una reforma del ministerio ordenado⁵⁴.

En segundo lugar, los cambios en los ministerios dependen no sólo de factores teológicos, sino también de cambios en la organización social, cultural, pública y política. El Concilio Vaticano II abandonó un enfoque kyriocéntrico, patriarcal, jerárquico y sacralizador de las relaciones: reflejaba el sistema social feudal o monárquico imperante.

Es importante, pues, en este tiempo de reformas en curso, garantizar espacios de experimentación pastoral, para que la creatividad pastoral pueda diseñar nuevas figuras ministeriales en respuesta a las nuevas necesidades y a los nuevos escenarios y contextos culturales. Promover prácticas innovadoras capaces de anticipar el futuro intuido. El reto complejo es desarrollar la Tradición, en relación con las necesidades actuales y las formas modernas de ejercer el liderazgo y la autoridad, precisamente porque “nuestra meta es construir una Iglesia participativa”, “una iglesia totalmente ministerial”.

53 Cf. S. Noceti, *Novo ministerios para unha reforma pastoral*, in *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián* 46 (2022) 226, 5-22; *Una chiesa tutta ministeriale? Prospettive per una riforma sinodale-missionaria*, in F. Zaccaria (ed.), *Parrocchie: ministerialità e partecipazione, Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2024, 85-98; Ead., *Instituted Ministers and Ordained Ministers. Reflections on Ministry and potestas in the Horizon of Pluri-ministeriality*, in *Studia canonica* 58 (2024) 247-276.

54 J. O'Malley, *Developments, Reforms, and Two Great Reformations, in Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Glazier, Willmington 1989, 82-125.

BIBLIOGRAFÍA:

- Borras A. – Routhier G., *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Mediaspaul, Montreal 2009.
- Noceti S., *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale. Ermeneutiche magisteriali post-conciliari*, in *Path*, Pontificia Accademia di Teologia 20 (2021) 1, 55-77.
- De Almeida A.J., *Nuevos ministerios: Vocacion, carisma y servicio en la comunidad*, Herder, Barcelona 2015.
- Bobineau O. – Guyon J. (edd.), *Corresponsabilité dans l'église, utopie o realisme?*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.
- Asociación de Teólogas Españolas (ATE) – M. Vidal (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (Madrid 11-12 nov. 2017), Editorial Verbo Divino, Estella 2018.
- Luciani R. – Schickendantz C. (edd.), *Reforma de estructuras y conversion de mentalidades. Retos y desafíos para una iglesia sinodal*, Ed. Khaf, Madrid 2020.
- Madrigal S., *Potere e autorità in una chiesa sinodale*, in Luciani R. – Noceti S. – Schickendantz C. (edd.), *Sinodalità e riforma: una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 239-254.
- Revista Seminarios* 67 (2022) 231: ministerios y sacerdocio.
- Noceti S. – Repole R. (edd.), *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano 2023.
- M. Baldacci - A. dal Maso et al., *Servire la Parola, servire la comunione. I ministeri istituiti del lettorato e accolitato*, Messaggero, Padova 2022.

EL PROCESO SINODAL EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE BREVE HISTORIA DEL CAMINO SINODAL DESDE EL ACOMPAÑAMIENTO REALIZADO POR EL CELAM

P. Pedro Manuel Brassesco¹

Abstract

El proceso liderado por parte del Celam, en el marco del Sínodo 2021-2024 “Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión” no puede separarse de su historia reciente, como la realización de la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. El presente texto da cuenta del desarrollo de las diversas etapas que constituyeron la fase de preparación del sínodo: diocesana y continental, así como la primera sesión de la fase celebrativa y las contribuciones a la restitución en las diócesis del Informe de Síntesis producido por la Asamblea del Sínodo.

En este desarrollo se constata una evolución de la comprensión del concepto de sinodalidad y la maduración de las propuestas recogidas en los informes de síntesis nacionales respecto a la pregunta clave: ¿Cómo permite este caminar juntos que la Iglesia anuncie el Evangelio de acuerdo con la misión que se le ha confiado; y qué pasos nos invita a dar el Espíritu para crecer como Iglesia sinodal?

La experiencia vivida en América Latina y el Caribe plantea una serie de desafíos abiertos que necesariamente deberán ser discernidos para consolidar estructuras más sinodales. Pero al mismo tiempo es importante generar una conversión personal y comunitaria capaz de crear una cultura sinodal que impregne los estilos de relacionamientos y vivencias de la fe.

Palabras clave: Primera Asamblea Eclesial, fases diocesana y continental, aportes a la primera y segunda sesión.

¹ Pedro Manuel Brassesco. Presbítero de la diócesis de Gualeguaychú, Argentina. Secretario General Adjunto del Consejo Episcopal Latinoamericano. Es el coordinador del Equipo Continental para el Sínodo de la Sinodalidad. Ha realizado estudios en comunicación social y en derecho canónico. Fue párroco, subsecretario de la Conferencia Episcopal Argentina, secretario de la Comisión Episcopal de Misiones y de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina, secretario nacional de la Pontificia Unión Misional de Argentina y delegado para las comunicaciones de la diócesis de Gualeguaychú.

1. La Asamblea Eclesial, un laboratorio de sinodalidad

El camino recorrido por la Iglesia de América Latina y el Caribe en el proceso sinodal iniciado por el Papa Francisco el 9 y 10 de octubre de 2021 debe ser analizado, al menos, desde la realización de la primera Asamblea Eclesial, que el mismo Santo Padre propuso.

Cuando los integrantes de la presidencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) manifestaron al Sumo Pontífice, en una audiencia privada en 2019, el deseo expresado por los obispos de que se convocara a una sexta Conferencia General del Episcopado latinoamericano, el Papa “preguntó proféticamente si era necesaria una nueva Conferencia General, siendo que Aparecida aún no se encarnaba completamente en la Iglesia latinoamericana y caribeña, y especialmente considerando que aún tenía tanto que entregar a la Iglesia universal. Propuso, en cambio, la organización de una Asamblea Eclesial. Esta debería recoger la eclesiología del Concilio Vaticano II y reunir a todas las vocaciones y estados de vida (obispos, clero, vida religiosa y laicado) para profundizar Aparecida, en línea con la experiencia del Sínodo de la Amazonía”².

En esta petición y las opciones que se asumieron para su concreción están presentes muchos de los elementos que luego caracterizarían el proceso sinodal universal. La Asamblea Eclesial fue el fruto de la reflexión madurada en el proceso de renovación y reestructuración del Celam y las diversas intervenciones del Santo Padre, como su discurso en la conmemoración por el 50 aniversario del Sínodo de los Obispos en 2015 y la Constitución Apostólica *Episcopalis Communio* en 2018, a lo que debemos agregar el documento de la Comisión Teológica Internacional: *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*.

La novedad la Asamblea Eclesial radicó en:

- Una escucha al Pueblo de Dios como instancia fundamental para el discernimiento. Escucha amplia que llegara a los márgenes, pero también más allá de las fronteras de la Iglesia. Se inició en las comunidades y por las restricciones de la pandemia incorporó diversas formas de participación como foros temáticos, aportes personales y comunitarios.

² CELAM, *Nuestras deudas con Aparecida. Balance 15 años después*. Bogotá, Editorial Celam, 2022.

- Participación en las deliberaciones y tomas de decisión de representantes de distintas edades, culturas y estados de vida, no acotada al clero.
- La implementación de espacios de discernimiento comunitario mediante la metodología de la conversación en el Espíritu durante la fase asamblearia.
- La votación de todos los integrantes de la Asamblea, presenciales y virtuales, para la elección de los desafíos más urgentes.
- La elaboración de un texto conclusivo aprobado por los episcopados en una reunión en la sede del Celam.

Fue una oportunidad para “hacer una memoria agradecida y reavivar el espíritu de Aparecida, fortalecer la marcha sinodal de esta comunidad de discípulos misioneros, asumir las grandes líneas pastorales de Francisco y animar la esperanza vislumbrando el jubileo guadalupano de 2031”³

Este proceso novedoso e inclusivo, vivido con entusiasmo y también con las dificultades por el contexto sanitario, fue calificado como un “laboratorio práctico de sinodalidad”.⁴

Una cuestión que interpela a profundizar la reflexión para este tipo de instancias ampliamente participativas es acerca de la autoridad o *status* magisterial de sus conclusiones. El texto final, que se denominó “Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias”, dice que su autoridad “... viene dada por tres instancias interrelacionadas de nuestra Iglesia regional. Por un lado, a nivel eclesial, tiene el valor y la potestad del conjunto de la Asamblea que discernió con sentido de fe –sensus fidei– y aprobó con amor pastoral sus grandes orientaciones. A nivel institucional, tiene la autoridad de ser un texto que recoge las conclusiones derivadas de una Asamblea convocada y realizada por el Celam, y cuya presidencia dispuso la forma de elaborarlo. Ha sido analizado, completado y aprobado por los representantes de las Conferencias Episcopales reunidos en la Asamblea extraordinaria realizada en julio de 2022. Esto lo distingue de documentos magisteriales de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño”⁵.

3 Galli, C.M., *El Espíritu Santo y nosotros*, Bogotá, Editorial Celam - Ágape, 2024, p.286.

4 Así lo definió Mons. Miguel Cabrejos, presidente del Celam (2019-2023) al presentar el texto conclusivo de la Asamblea. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2022-10/celam-presentacion-documento-un-ano-asamblea-ecclesial.html>

5 CELAM, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe*, Bogotá, Editorial Celam, 2022.

Sin embargo, durante la aprobación episcopal final, hubo resistencias de varios obispos para que fuera llamado “documento”. Se argumentaba que esta denominación le atribuía un valor magisterial equiparable a los de las conferencias generales del episcopado, razón por la cual se decidió evitar este término y darle el subtítulo: “Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe”.

2. La fase diocesana del proceso sinodal

El 17 de octubre de 2021, un mes antes de la reunión asamblearia eclesial, se inició en las Iglesias Particulares la consulta al pueblo de Dios del Sínodo sobre la sinodalidad. El 28 de diciembre de ese año el Celam constituyó una comisión, que luego se denominaría “El Celam en camino hacia el Sínodo” conformada por quince integrantes del organismo, CLAR, Cáritas Latinoamérica e invitados especiales. Este equipo tenía como cometidos acompañar a los equipos nacionales de las conferencias episcopales en la fase diocesana y la posterior organización de la fase continental del Sínodo.

Se realizaron encuentros regionales de manera virtual para monitorear el proceso, la publicación de una página web con información y material de apoyo y una sistematización de las conclusiones y aportes enviados por cada país.

Las reuniones con los equipos y delegados nacionales permitieron recoger la experiencia en cada territorio y realizar una valoración de conjunto, de la cual podemos destacar:

- En América Latina y el Caribe participaron la mayoría de las diócesis, alrededor del 95%.
- Varios países reformularon o dieron continuidad a los equipos que habían constituido para impulsar la Asamblea Eclesial y se destacó que esa experiencia había facilitado la implementación de la nueva consulta.
- Al mismo tiempo se expresó que había cierta confusión en torno a la especificidad de ambos caminos y, por estar tan cercanos en el tiempo, no se comprendía la razón de una nueva escucha.
- Hubo mucho entusiasmo por parte de los laicos y más resistencia desde el clero.

- Se reconoció la dificultad de llegar a las periferias, aunque hubo intentos muy valiosos de alcanzar otros sectores más allá de los ambientes parroquiales.
- Hubo dificultades por las restricciones de movilidad y reunión que todavía existían a causa de la pandemia.
- Para algunos países fue una profundización de procesos propios iniciados con anterioridad para la elaboración de planes pastorales nacionales, mientras que para otros fue una experiencia nueva.

En relación con los aportes, si bien en cada región surgen acentos y matices, aparecen una serie de temas transversales, los cuales tuvieron continuidad y profundización en las instancias siguientes.

Se mencionan:

- La importancia del bautismo como el “sello” que nos hace compañeros de camino.
- Existe una preocupación por aquellos que ya no caminan con nosotros, los alejados, y también los que no son vistos o no son valorados, como las mujeres y los jóvenes.
- Hay una deuda de escucha, lo que provoca distancia y hace que muchos no confíen en el proceso sinodal.
- Cuesta hablar claro porque existe temor y hostilidad a causa de las situaciones de abuso, así como falta de formación o de espacios específicos para expresarse.
- Las redes sociales son valoradas en su potencialidad comunicativa y evangelizadora.
- Se destaca la piedad popular como reserva de fe vivida por el pueblo.
- Hay una valorización de los ministerios laicales y se proponen otros nuevos.
- Aparece una preocupación por el descenso de participación presencial en las celebraciones eucarísticas, pero se valoran otras formas celebrativas.
- Hay una falta de diálogo con la sociedad y sobre todo con sectores como la política, el mundo empresario o los pueblos originarios.
- Se reconoce la escasa promoción del ecumenismo, que está reducida a las relaciones personales o instancias de solidaridad.

- Se valora la autoridad como servicio, pero en la práctica predomina el clericalismo, entendido como autoritarismo y abuso de poder, incluso entre los laicos.
- La participación del laicado se limita a hacer operativas las decisiones del clero.
- Las decisiones deben ser tomadas por la autoridad. Aparece que es bueno consultar y discernir, pero no que todos decidan. Sin embargo, surgen algunas propuestas de participación de todo el pueblo de Dios en las decisiones. Se releva la necesidad de una formación integral, sistemática, procesual e institucionalizada, que transforme las formas de relación⁶.

Se puede percibir que algunos de estos temas, como la participación de los laicos en lugares de decisión, aparecen formulados de manera tímida. Solo posteriormente, cuando ellos sean reiterados y fundamentados teológicamente, irán adquiriendo una mayor consistencia y fuerza.

3. La preparación y celebración de la fase continental

En julio de 2022 la presidencia del Celam decidió constituir un equipo de trabajo más reducido y operativo para la organización de la etapa continental, prevista entre noviembre de ese año y marzo de 2023.

Una cuestión por dilucidar junto a la Secretaría del Sínodo fue si convocar a todo el continente, incluyendo Estados Unidos y Canadá, o mantener la configuración geográfica representada por el Celam. Incluso algunas voces habían promovido que México se uniera a los países del norte, dividiendo la tradicional unidad latinoamericana.

Por un lado, se apelaba a la experiencia de la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para América de 1997. San Juan Pablo II había expresado en la Exhortación Postsinodal *Ecclesia in América*:

Los elementos comunes a todos los pueblos de América, entre los que sobresale una misma identidad cristiana, así como también una auténtica búsqueda del fortalecimiento de los lazos de solidaridad y comunión entre las diversas expresiones del rico

⁶ Cfr. CELAM, *Síntesis por región de los principales temas abordados en las síntesis nacionales de la preparación al Sínodo de la Sinodalidad*, 2022. Recuperado de: <https://celam.org/wp-content/uploads/2023/02/tabla-resumen.pdf>

patrimonio cultural del Continente, son el motivo decisivo por el que quise que la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos dedicara sus reflexiones a América como una realidad única⁷.

Pero, por otra parte, se consideraba que este antecedente no había surgido de un camino y una voluntad previa de trabajo conjunto, sino solo de la iniciativa del Santo Padre que, pasados 25 años de aquel acontecimiento, todavía no registraba signos vivos de integración continental.

Por eso se sostuvo que las realidades eclesiales y culturales de los países, a pesar del incesante incremento de latinos en el norte, ameritaba que los procesos de escucha fueran independientes.

Una vez establecido que América Latina y el Caribe conformarían una configuración específica, se decidió que la mejor forma de llevar adelante la etapa continental era por regiones, de acuerdo con la distribución habitual del Celam: Centroamérica y México (Camex), Caribe, Países bolivarianos y Cono sur. Esto permitiría facilitar la participación presencial, ampliando el número total de la consulta gracias a la cercanía física, menores costos de organización –al ser asambleas más pequeñas– y rescatar las miradas propias de cada región a partir de la diversidad de experiencias de la Iglesia en sus territorios.

La metodología de trabajo también requirió evaluar diferentes posibilidades, pero finalmente se optó por asumir la propuesta de la conversación en el Espíritu, la cual había sido sugerida en el Documento de Trabajo para la Etapa Continental, para “facilitar la participación de todos y todas en el discernimiento”⁸.

Para ello fue necesario conformar un grupo de expertos que capacitaran a quienes llevarían adelante la tarea de facilitadores, ya que todo el desarrollo de las asambleas se realizó exclusivamente bajo esta modalidad.

7 Juan Pablo II, *Ecclesia in America. Exhortación Apostólica postsinodal del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a los consagrados y consagradas y a todos los fieles laicos sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*. 22 de enero de 1999, AAS 91, 1999, n. 5.

8 Secretaría General del Sínodo, “*Ensancha el espacio de tu tienda (Is. 54,2)*”. Documento de Trabajo para la Etapa Continental, Vaticano, LEV, 2023, n. 109.

Otra cuestión por resolver fue cómo articular esta etapa con la primera Asamblea Eclesial, de manera que se pudieran aprovechar sus valiosas contribuciones y unir procesos. Para ello se invitó a que, el primer día, un teólogo experto presentara lo común de ambos caminos junto con las aportaciones del texto conclusivo “Hacia una iglesia en salida a las periferias”.

De esta manera se vincularon ambos momentos de la vida de la Iglesia, revalorizando la Asamblea Eclesial como “laboratorio de sinodalidad” y ayudando a superar la imagen de fragmentación y superposición presente en muchas Iglesias locales.

“Los encuentros regionales se realizaron en San Salvador (El Salvador) para la región Centroamérica y México, del 13 al 17 de febrero; Santo Domingo (República Dominicana) para la región Caribe, del 20 al 24 de febrero; Quito (Ecuador) para la región Bolivariana, del 27 de febrero al 3 de marzo; y Brasilia (Brasil) del 6 al 10 de marzo, para la región Cono Sur. En total participaron 415 personas: 96 en Centroamérica y México; 41 en países del Caribe; 92 en la región bolivariana y 177 en Cono Sur. Fueron 65 obispos; 70 sacerdotes; 61 religiosos y religiosas, 16 diáconos y 194 laicos y laicas”.⁹

Cada encuentro se abrió con un retiro espiritual que, junto con otros momentos de oración y silencio, crearon un clima espiritual y comunitario capaz fortalecer los lazos de unidad a partir de la diversidad de estados de vida, lenguas, ministerios o lugares de procedencia.

Los días siguientes se reflexionó en pequeñas comunidades teniendo como eje las preguntas planteadas en el Documento de la Etapa Continental (DEC). Cada bloque culminó con un nuevo momento de discernimiento en plenario. Se recogieron 423 síntesis con intuiciones, tensiones y temas a profundizar en base a lo desarrollado en el DEC. Un equipo del Celam, registró y sistematizó estas propuestas identificando los temas comunes, pero respetando la multiplicidad de voces y sugerencias.¹⁰

⁹ CELAM, *Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*, Bogotá Editorial Celam, 2023, n. 6-7.

¹⁰ *Ibid.*, n. 9.

El último día las asambleas se dividieron en grupos por vocaciones para releer la experiencia y hacer nuevas contribuciones, lo que permitió recibir otros 30 documentos con aportes y hacer la validación episcopal de lo vivido.

Es de destacar que los encuentros regionales fueron para muchos participantes el descubrimiento de la metodología de la conversación en el Espíritu. Solamente cuando se experimentó, se asumió su riqueza y posibilidades. Fue en esta práctica donde alcanzó una mayor comprensión de lo que significaba el proceso sinodal, dejando de ser una propuesta teórica para convertirse en un camino posible a las realidades locales.

Por otra parte, si bien en todo el continente se registraron temas e iniciativas similares, se constatan algunas diferencias o acentuaciones, lo que demuestra que en la unidad latinoamericana también conviven miradas y posiciones diversas de acuerdo con la realidad cultural y eclesial. Por ejemplo, respecto a la participación de las mujeres, hubo un acuerdo sobre su importancia, pero mientras en alguna región se sostuvo que ya existía una participación efectiva, en otra se destacó la necesidad de que se posibilitara el acceso a lugares de decisión e incluso al ministerio diaconal.

4. Síntesis continental

Del 17 al 20 de marzo se realizó la redacción de la síntesis final en la que participaron integrantes del del equipo de reflexión teológico pastoral del Celam, facilitadores generales de los encuentros regionales y el grupo coordinador de la fase continental. Reunidas todas las propuestas, se discernieron, a la luz del Espíritu, los grandes temas que habían surgido, haciendo presente no solo los consensos, sino también voces particulares o sugerencias que se alcanzaron a profundizar. Se trata de ocho temas que a la vez incluyen y remiten a otras cuestiones importantes para el espíritu y la práctica sinodal¹¹:

1. El protagonismo del Espíritu en una Iglesia sinodal.
2. La sinodalidad del Pueblo de Dios.
3. Sinodalidad: el modo de ser y de actuar de la Iglesia.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, n 24.

4. Iglesia sinodal misionera.
5. La sinodalidad: compromiso socioambiental en un mundo fragmentado.
6. Conversión sinodal y reforma de estructuras.
7. Vocaciones, Carismas y Ministerios en clave sinodal.
8. Contribuciones del itinerario sinodal latinoamericano y caribeño.

Este documento tiene una estructura teológica que verdaderamente recoge lo expresado en los encuentros y logra profundizar en una reflexión más sistemática.

De entre todas las cuestiones abordadas, la comisión consideró que cuatro de ellas merecían ser consideradas de manera particular:

1. La relación entre sinodalidad, eclesialidad, ministerialidad, colegialidad y “sensus fidei”.
2. La revisión de la teología y de las formas de una Iglesia ministerial, el perfil de los ministros, instituidos y ordenados, y la apertura de algunos ministerios a las mujeres. En este ámbito también se destaca la formación de los ministros ordenados y la necesidad de una formación sinodal integral.
3. La renovación y recreación de estructuras con carácter deliberativo.
4. Una Iglesia sinodal llamada a renovar su opción preferencial por los pobres y poner de manifiesto la dimensión social de la evangelización. Se indica la importancia de abordar grandes temas y sectores olvidados, de manera particular los jóvenes y el mundo digital.

El texto final fue aprobado por los obispos presidentes y secretarios generales de las Conferencias Episcopales el 21 de marzo de 2023 y enviado a la Secretaría del Sínodo.

5. Preparación hacia la primera sesión de la Asamblea del Sínodo

El *Instrumentum laboris* dado a conocer el 20 de junio de 2023 recogió las aportaciones del continente. A partir de él se redactó un material más sintético que reunió de manera ordenada las contribuciones de América Latina y el Caribe estructurándolas en base al esquema de las tres prioridades: comunión, participación y misión. Cada parte se

organizó incluyendo una síntesis del marco eclesiológico y el aporte específico continental para luego presentar resumidamente las fichas con sus correspondientes propuestas regionales.

Decía la introducción del texto: “Este material nos permite hacer eco de las voces escuchadas en el proceso latinoamericano para una mirada común, pero teniendo en cuenta que el Espíritu Santo sigue guiándonos en el discernimiento ayudándonos a profundizar en la reflexión comunitaria, y sin perder de vista que estamos en una experiencia de Iglesia universal donde nuestros aportes buscan enriquecer la experiencia más amplia de discernimiento en común”.¹²

El documento se constituyó en un subsidio para el encuentro de discernimiento de los padres y madres sinodales latinoamericanos que tuvo lugar en la sede del Celam los días 29 y 30 de agosto de 2023. Fue un espacio para asumir una mirada común a partir de las voces escuchadas y recogidas en el proceso y al mismo tiempo experimentar la metodología que se iba a utilizar durante la primera sesión de la Asamblea del Sínodo.

Durante la primera sesión de la XVI Asamblea de Sínodo llevada a cabo en Roma del 4 al 29 de octubre de 2023, más allá de la participación en los grupos pequeños, varias intervenciones de los representantes latinoamericano hicieron presentes en el aula Pablo VI temas sensibles: los pobres como sujetos eclesiales, el cuidado de la casa común, el lugar de la mujer en la Iglesia, la evangelización a través de la tecnología digital y la experiencia de la Asamblea Eclesial y la Conferencia Eclesial del Amazonia. Estos temas fueron recogidos por el Informe de Síntesis final y en general se constata el eco de las voces escuchadas en todo el proceso.

Sobre el final de la asamblea se realizó una reunión con los padre y madres sinodales del continente donde se evidenció el entusiasmo por impulsar la sinodalidad en sus países y se compartieron posibles pasos para dar a conocer y trabajar las conclusiones de esta etapa.

A las iniciativas en cada país, el Equipo continental organizó un seminario virtual de tres días para difundir el Informe de Síntesis y los

¹² CELAM, *Subsidio para el discernimiento. Encuentro de los participantes de América Latina y el Caribe, Bogotá, Celam, 2023*, p. 3.

veinte temas que lo componen, videos con síntesis de un minuto y encuentros con los responsables de los equipos nacionales.¹³

6. Aportes hacia la segunda sesión

La carta “Hacia octubre de 2024” marcó el rumbo hacia la segunda sesión con un itinerario de reflexión para las diócesis y agrupaciones de Iglesias a partir de la pregunta ¿Cómo ser una Iglesia sinodal en misión?¹⁴

Las aportaciones enviadas por las veintidós Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe presentan similitudes, hay particularidades surgidas de sus estilos eclesiales propios de cada lugar y mayoritariamente están formuladas a modo de propuestas prácticas o de acciones concretas.

En primer lugar, y como cuestión teológica de fondo, aparece la necesidad de provocar procesos de conversión personal y pastoral orientados al encuentro con Cristo. Se manifiesta una clara conciencia de que no es posible avanzar hacia una Iglesia sinodal si no se asume la centralidad de Jesucristo, quien orienta un estilo de relacionamiento fraterno.

Por ello se precisa crecer en la conciencia de la común dignidad de Hijos de Dios otorgada por el bautismo, la cual nos hace corresponsables de la misión de la Iglesia. “El método sinodal exige que cada bautizado sea consciente de la dignidad de su sacerdocio bautismal, o de su vocación a ser la sal de la tierra y la luz del mundo” (Haití)¹⁵. En este sentido varias síntesis proponen una formación que aborde este aspecto, creando y creyendo “en los espacios y tiempo de formación en la fe para todo el pueblo de Dios que pongan en el centro la común dignidad bautismal del Pueblo de Dios” (Ecuador).

El tema de la formación es uno de los más reiterados en todo el continente. Se repite más de 230 veces. Se menciona a quiénes y qué formación, pero no se profundiza en las características o los medios.

¹³ Se destaca también el trabajo de la Confederación Latinoamericana de Religiosos que durante la Asamblea ofreció subsidios de reflexión sobre temas como la dignidad bautismal de las mujeres, corresponsabilidad sinodal en la misión evangelizadora, liderazgo femenino, formación del clero, transparencia y rendición de cuentas, ministerios, ecumenismo, diaconado para la mujer, entre otros, y luego elaboró un resumen del informe de síntesis. Todos estos aportes fueron recogidos en una publicación.

¹⁴ SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO, *Hacia Octubre de 2024*, Recuperado de https://www.synod.va/content/dam/synod/news/20231212_towards2024/ESP_Documento_HACIAOCTUBRE-DE-2024_XVI_II-Sesion.pdf

¹⁵ Las citas hacen referencia a las Síntesis enviadas por los respectivos países a la Secretaría del Sínodo como respuesta a la carta “Hacia octubre de 2024”.

Se solicita formación para todos los fieles en cuestiones de fe y en sinodalidad. Se dice que estos procesos deben ser kerigmáticos, asumir aspectos de la vida comunitaria y varias veces se menciona la formación en Doctrina Social de la Iglesia.

Para los futuros sacerdotes debe incluirse formación “sobre relaciones interpersonales y la vida fraterna, enraizadas en la fe y en comunión con la iglesia local” (Honduras). Se hace hincapié en habilidades humanas y capacidad de trabajo en equipo.

La formación y el ministerio de los diáconos permanentes debe ir más allá de lo litúrgico y asumir una dimensión de servicio a la caridad y acompañamiento pastoral.

Se pide que la formación permanente de los presbíteros los vaya haciendo crecer en un espíritu y sentir sinodal. “En una Iglesia en el que los presbíteros son el referente, es fundamental que ellos sean antes sinodales, de tal forma que la participación sea de todos” (Guatemala).

Se reitera la necesidad de generar mayor comunión al interior de la Iglesia. Para ello se habla de “instalar una cultura sinodal que permita a todos, incluyendo niños y jóvenes, expresarse libremente y aprender a escuchar”. Se habla de buscar las formas de trabajar en conjunto entre los distintos grupos o movimientos laicales al interior de las parroquias y diócesis, entre los institutos de vida consagradas presentes en un mismo territorio, entre el clero y los laicos, entre las diócesis de una región o provincia eclesiástica y con la curia romana.

Se aprecia una fuerte convicción en la necesidad de generar itinerarios para superar la fragmentación existente, incluso “establecimiento de procesos de reconciliación a lo interno de los órganos de comunión. Existen heridas y rivalidades que deben ser superadas” (Venezuela).

Un medio para ello es establecer una “pastoral de conjunto y planificada, que asegure una participación pastoral, afable y fraterna entre todos los miembros de la Iglesia y una continuidad ante los cambios de los párrocos” (Costa Rica).

Se destacan actitudes esenciales para favorecer la corresponsabilidad de todo el Pueblo de Dios: escucha, diálogo, fraternidad, empatía,

acogida, participación, respeto e inclusividad. Estas actitudes deben ser asumidas por todos los sectores de la Iglesia como parte de su conversión personal, comunitaria y pastoral.

Por eso es necesario superar el clericalismo que sigue arraigado y se evidencia en miembros del clero como en los laicos, porque “la cuestión de fondo se refiere al ejercicio de la autoridad y del poder en la Iglesia. No se trata de romper con el principio del ministerio ordenado y su misión específica en la Iglesia, sino de darse cuenta de que hay momentos en los que la misión del ministerio ordenado no se vive con espíritu de servicio y de ayudar a las comunidades a ser más misioneras” (Brasil).

Dos caminos que se mencionan para crecer en sinodalidad son la consolidación de ministerios laicales y el fortalecimiento o creación de estructuras de participación.

En primer lugar, se indica la necesidad de apuntalar, comprender, desarrollar y fortalecer los ministerios y estructuras ya existentes.

Al ministerio instituido del lectorado, acolitado o catequista, que siempre deben ser asumidos como servicio, se suman una larga lista de propuestas en base a las necesidades de cada Iglesia local. Se mencionan: ministerio de escucha, de la comunicación, de música, de ostiarios o acogida, de visitantes de enfermos, de familias, de distintas pastorales, animadores rurales, de caridad, asistencia al buen morir, migrantes, guía de pequeñas comunidades, delegados de la Palabra, ancianos, cuidado de la Casa Común, de la oración, de Justicia, paz y reconciliación.

Respecto de las estructuras, se reitera la necesidad de revitalizar las existentes: “Definir con claridad sus objetivos y dinámicas. Es importante cuidar el contenido de los organismos: no vaciarlos, no dejar la sensación de que no son útiles, sino la gente deja de verles sentido y no participa” (Uruguay).

Se mencionan: asambleas diocesanas y parroquiales; consejos pastorales, de asuntos económicos y presbiterales; comisiones nacionales, diocesanas y parroquiales, consejos de laicos, equipos de movimientos y pastorales, instituir la figura del sínodo parroquial y consejos regionales.

En todos los casos se ha señalado que estas estructuras deben tener una participación representativa, inclusiva, participativa y que sus miembros sean parte en la toma de decisiones. En varios casos se ha mencionado la necesidad de transformarlos en espacios no solo consultivos sino también deliberativos. “Urge constituirlos donde están ausentes y, donde los hay, necesitamos afrontar la cuestión de dotarlos de los instrumentos necesarios a fin de que no sean sólo consultivos, sino que puedan ser instrumentos de discernimiento y de toma de decisiones.” (Argentina). A su vez debe haber un “discernimiento sobre la forma de constituirlos, sobre su representatividad, para que no sean una formalidad más, integrados por personas que no tienen la firmeza de expresar sus opiniones, especialmente cuando hay desacuerdo sobre lo que piensa el sacerdote y sobre su identidad como órganos consultivos o deliberativos”. (Brasil)

De manera particular hay un pedido de mayor participación en la toma de decisiones por parte de las mujeres y los jóvenes. Se destaca el valor del aporte que actualmente realizan en diversos espacios pastorales, pero se considera que se necesita ampliar sus posibilidades de participación en otros ámbitos. “asumiendo cargos de coordinación en las comunidades, participando como jueces en los procesos canónicos, continuando la investigación teológica sobre el acceso de las mujeres al diaconado” (Brasil)

“Las mujeres y jóvenes deben ser tomados en cuenta no solo para la consulta sino también en las estructuras de gobierno eclesial, superando decididamente el clericalismo” (Venezuela).

La mayoría de las síntesis hablan de permitir una presencia femenina más destacada en los ministerios. Respecto al diaconado como ministerio ordenado hay posiciones menos definidas, algunos lo piden explícitamente, otros solicitan que se siga estudiando y otros rechazan la posibilidad.

Otro ámbito que se destaca como central es la familia. “Por su importancia y centralidad desde el punto de vista eclesial y social, constituye la base o punto de partida de esta corresponsabilidad diferenciada en la misión de la Iglesia” (Haití). Incluso se menciona en varias oportunidades la necesidad de generar ministerios específicos

para las familias en sus diferentes situaciones de vida. “Proponemos abrazar todas las realidades de vida y familia respondiendo a las mismas con mayor creatividad en ministerios y servicios para atender a la realidad pastoral de la familia actual” (Argentina).

En general todas las síntesis recuerdan que la misión de la Iglesia es evangelizar. “La actitud de ‘salida misionera’ exige también asumir corresponsablemente la tarea de la evangelización para ir al encuentro de aquellas personas e instituciones que están fuera del ámbito intra parroquial o eclesial (catequesis en escuelas públicas, voluntarios en hospitales, lugares de reclusión, organizaciones sociales, etc.). La misionariedad de los agentes pastorales reclama colocar las realidades de periferias en el centro de la acción pastoral para llegar a todos sin prejuicios, en especial a quienes se han apartado o han sido alejados de la vida de fe en las comunidades cristianas” (Venezuela).

Animar a todo el pueblo de Dios a asumir la tarea evangelizadora de la Iglesia es también una forma de potenciar la corresponsabilidad de todos sus miembros.

Por otra parte, se valora la vida consagrada, su existencia y riqueza de carismas, pero se pide un trabajo más integrado en las comunidades parroquiales y diocesanas.

También se menciona positivamente el ámbito de la piedad popular como evangelizador, de encuentro e integrador.

Las redes sociales y nuevas tecnologías en comunicación aparece como una preocupación constante en la que se debe hacer presente la Iglesia como espacio de evangelización y comunicación.

Conclusiones

El itinerario realizado en América Latina y el Caribe ha significado una mayor comprensión y maduración del significado de la sinodalidad para la vida de la Iglesia.

La experiencia previa de la Asamblea Eclesial contribuyó a actualizar itinerarios de participación que, si bien no siempre se logró comunicar la especificidad de cada proceso, facilitó la dinámica de escucha en cada etapa.

Si bien en el inicio surgen muchas propuestas en torno a cómo ser una Iglesia que crezca en comunión y participación para la misión, aparecen formuladas con cautela y mesura. A medida que se consolida la reflexión bíblica y teológica y, sobre todo, se experimenta la escucha del Espíritu en las diferentes instancias, van tomando fuerza y consistencia, al punto de percibirse un consenso general entre las aportaciones enviadas por las conferencias episcopales para la segunda sesión.

Se destaca la vitalidad del proceso que ha permitido consolidar un núcleo de temas y aportaciones que, a la luz del *Instrumentum laboris* para la Asamblea de octubre de 2024, revela una notable coincidencia con el sentir de la Iglesia universal.

La experiencia de participación y la metodología utilizada durante este camino sinodal ha sido clave para desencadenar instancias similares al interior de las comunidades y ha removido ciertas barreras de prejuicios y temores.

Se ha expresado que la posibilidad de avanzar en una iglesia más sinodal depende simultáneamente de una conversión personal y comunitaria, así como del cambio o generación de nuevas estructuras.

El desafío será mantener el espíritu de renovación, seguir haciendo de la sinodalidad una experiencia concreta y consolidar los fundamentos y métodos que renueven el entusiasmo por una Iglesia capaz de anunciar lo que vive y vivir lo que anuncia.

BIBLIOGRAFÍA:

- CELAM, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe*, Bogotá, Editorial Celam, 2022.
- CELAM, *Nuestras deudas con Aparecida. Balance 15 años después*. Bogotá, Editorial Celam, 2022.
- CELAM, *Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*, Bogotá Editorial Celam, 2023.
- CELAM, *Síntesis por región de los principales temas abordados en las síntesis nacionales de la preparación al Sínodo de la Sinodalidad*, 2022.
- CELAM, *Subsidio para el discernimiento. Encuentro de los participantes de América Latina y el Caribe*, Bogotá, Celam, 2023.
- Galli, C.M., *El Espíritu Santo y nosotros*, Bogotá, Editorial Celam - Ágape, 2024.
- Juan Pablo II, *Ecclesia in America. Exhortación Apostólica postsinodal del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a los consagrados y consagra das y a todos los fieles laicos sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*. 22 de enero de 1999, AAS 91, 1999.
- Secretaría General del Sínodo, *“Ensancha el espacio de tu tienda (Is. 54,2)”*. Documento de Trabajo para la Etapa Continental, Vaticano, LEV, 2023.
- Secretaría General del Sínodo, *Hacia Octubre de 2024*, Vaticano, 11/12/2023.

LA ESCUCHA DEL GRITO DE LOS POBRES

Nancy R. Fretes Martínez¹

Abstract

Pensar el proceso sinodal desde la perspectiva de los pobres nos sitúa ante un necesario cambio de paradigma en el modo de percibirnos como Iglesia. Como bien lo afirma el documento Síntesis de la primera fase del sínodo: «los pobres no son solo *objetos* de la caridad, antes que nada, son *sujetos* evangelizadores». Afirmar esto no implica negar lo anterior, ya que, la compasión, empatía y solidaridad es inherente a la praxis de fe. Es exigencia evangélica y fruto de una honda respuesta de fe a la llamada del Señor, sobre todo cuando se refiere a los descartados e *invisibilizados* social y eclesialmente.

Por gracia bautismal, todos los fieles, sin excluir a nadie, son sujetos eclesiales. La constitución dogmática LG 10-12 reafirma la identidad constitutiva de los fieles. A partir de esta gracia la *totalidad* de los cristianos somos incorporados al Cuerpo de Cristo, mediante la acción del Espíritu y constituidos en Pueblo santo de Dios, con *igual dignidad, compromiso y corresponsabilidad* en el discernimiento eclesial. El reto es reconocer, efectivamente, a los pobres y descartados como *sujetos eclesiales* responsables, también, del caminar eclesial.

Palabras clave: pobres, sujetos, corresponsables, escucha, sinodalidad.

«Caminar juntos como bautizados, desde la pluralidad de carismas, dones, ministerios, servicios, estilos, formas de orar y celebrar la fe supone la gracia fundante de la fraternidad»². Este modo de ser iglesia entraña una honda reciprocidad, una disposición al Espíritu, apertura, acogida a lo diverso y escucha atenta a cada uno/a, en particular a los que padecen diversas formas de pobreza y a los *usuales* invisibilizados de la sociedad: los descartados y excluidos.

La Iglesia es “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4). Esta identidad define nuestro modo de ser, proceder, decidir y servir: somos *koinonia* en la diversidad. En la iglesia latinoamericana

¹ N.R. Fretes Martínez, Religiosa paraguaya de la Orden de la Compañía de María Nuestra Señora. Magister en teología por la Facultad jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte-Brasil y doctora en teología dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Docente de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Asunción-Paraguay. Miembro del ETAP (equipo de teólogas/os asesoras/es de la presidencia de la CLAR).

² Síntesis Primera Fase del Sínodo, p.3.

hemos aprendido a vivir y celebrar la fe desde abajo, en profunda comunión con los pobres. Ellos nos enseñaron a oír al Señor en el clamor de la tierra y las criaturas y adentrarnos en un proceso de conversión institucional que dio sus frutos³. Esta experiencia forma parte de la tradición eclesial latinoamericana. Hoy, surgen nuevos cuestionamientos que ponen en *tela de juicio* el estilo participativo propio de la iglesia comunión: ¿Cómo ser una iglesia sinodal, con entrañas inclusivas, en cuyo interior los descartados, los *invisibles*, se sientan protagonistas en igualdad de condiciones? Esta pregunta nos hace tomar conciencia de la necesidad de considerar, en el discernimiento sinodal, la experiencia de cristianos/as que habitan las periferias de la sociedad. Abrir un espacio en el cual sean escuchados en la Iglesia y por la iglesia⁴, porque en ellos, también, el Espíritu manifiesta, de modo particular, el querer el Padre.

1. Igual dignidad bautismal

«La sinodalidad es el fruto normal de una Iglesia-comunión que es una “fraternidad” desde sus inicios»⁵. El proceso de *escucha* vivenciado como Pueblo de Dios fue la ocasión para redescubrir el modo propio constitutivo de nuestro ser iglesia: comunión-sínodo *desde dentro*⁶. Una comunión, cuya fuente es la experiencia bautismal de filiación y fraternidad se manifiesta en la escucha, la acogida, el diálogo, el respeto a las diferencias, la oración comunitaria, la solidaridad compasiva...

La identidad comunional, don del Espíritu, es el punto de partida para identificar la grandeza y dignidad de cada sujeto evangelizador. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad cristiana, por gracia bautismal, son corresponsable activos en la vida-misión eclesial. Todos, por el Espíritu, tienen un rol efectivo y afectivo en la vida y en la inteligencia de la fe.

El espíritu sinodal que dinamiza el caminar eclesial abre a las mujeres, los jóvenes, los/as ancianos/as, los pobres un espacio cualificado de participación en el discernimiento⁷. La totalidad de los fieles entretejen con su vida y

3 La segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín marca la identidad constitutiva de la Iglesia del continente: una Iglesia pobre para los pobres.

4 Síntesis Primera Fase del Sínodo, # 16, p. 34.

5 S. PIÉ-NINOT, ECLESIOLOGÍA. LA SACRAMENTALIDAD DE LA COMUNIDAD CRISTIANA, 564-565.

6 Cf. *Instrumentum Laboris*. Primera etapa del sínodo, 18.

7 L. FRANCO ECHEVERRI, CON ELLAS: MUJERES CONSAGRADAS EN EL ESPÍRITU DE LA SINODALIDAD.

testimonio el tejido comunitario de la iglesia y contribuyen en la inteligencia de la fe: porque tiene la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree (cf. 1 Jn 2,20 y 27). Esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos, prestan su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres». (LG, 12)

Fruto del proceso de *escucha*: «surge con fuerza la conciencia de que una Iglesia sinodal se funda en el reconocimiento de la dignidad común, cuya fuente es el Bautismo, que hace de quienes lo reciben hijos e hijas de Dios, miembros de su familia y, por tanto, hermanos y hermanas en Cristo, habitados por el único Espíritu y enviados a cumplir una misión común»⁸. Por esta razón, no solo el magisterio, sino también las mujeres, los descartados, los jóvenes, en fin, todos los fieles laicos merecen, acogida, reconocimiento, respeto y recta valoración en la vida eclesial.

En la primera parte del documento síntesis de la primera sesión del sínodo viene descrito «el rostro de la iglesia sinodal». Y se presentan los principios teológicos que sustentan la sinodalidad como modo de ser y de actuar, cuya fuente es el misterio trinitario. Dentro de este apartado, en el número 4 trata el tema de: *Los pobres, protagonistas del camino eclesial*. Y distingue con precisión que son sujetos y no solo objeto de caridad.

Si los pobres forman parte del *rostro de la iglesia*, entonces son corresponsables del caminar eclesial. Son sujetos evangelizadores, transmisores de la revelación. Su estilo de vida, sus opciones y criterios pueden iluminar el proceso de conversión estructural iniciado. Viven en las fronteras de la exclusión, padecen el sometimiento y la marginación, por esto aportan elementos claves en los cuales se verifica que la lógica del evangelio es al contrario del modo sociopolítico, sobre todo, en la vivencia de la autoridad y el poder.

Ante la evidencia de los habitantes de los márgenes, no es posible ignorar la influencia de la lógica sociopolítica en el modo de ser y proceder en la iglesia. Pues, «lo mismo puede suceder cuando el ejercicio de la autoridad al interior de la comunidad cristiana se hace opresor en vez de liberador»⁹. Vivencias como estas, dejan entrever el dinamismo del poder que subyuga y refleja

⁸ *Instrumentum Laboris. Primera etapa del sínodo*, 18

⁹ *Síntesis Primera Fase del Sínodo*, # 16, p. 34.

justo lo que Jesús advierte a sus discípulos, cuando los instruye en el modo de ejercer la autoridad y el poder.

Por los caminos de Galilea, Jesús forma a sus discípulos, les da criterios: «ustedes saben que los gobernantes de las naciones actúan como dictadores y los que ocupan cargos abusan de su autoridad. Pero no será así entre ustedes. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga el servidor de ustedes» (cf. Mt 20, 24-28; Mc10, 42-45). Las opciones y prioridades de Jesús nos hablan de la lógica del reino que se gesta en el reverso y desde *abajo*.

2. Los pobres como categoría teológica

Discernir el caminar sinodal desde el lugar del pobre trae consigo un cambio estructural, porque su realidad manifiesta la contradicción latente en el continente. Desde *abajo* se dimensiona con mayor claridad lo que supone vivir la autoridad y el poder como servicio. Esto no nos resulta extraño. Hemos nacido como iglesia latinoamericana dejándonos interpelar por el clamor de los marginados y anhelando una conversión estructural¹⁰, en la cual el modo de vivir, convivir, gobernar y decidir sea más evangélico.

El espíritu sinodal nos devuelve al *humus* eclesial latinoamericano: somos pueblo de Dios que peregrina desplazándose del *centro* a la *periferia*, para mejor auscultar la realidad y mejor escuchar al Señor. En el clamor de los excluidos gime incesante el Espíritu, mientras opera la salvación en el *debajo* de la historia. Su acción continua y constante gesta reino en medio de la contradicción y poco a poco va transformando el contexto social. Esos gemidos del Espíritu que empujan el germinar del reino, en el revés de la historia, son el camino por seguir en el discernimiento eclesial, hoy, en el continente.

La opción por los pobres es un hecho radical y va más allá de una cuestión meramente ético-sociológica o de un gesto de pura compasión o misericordia humana, aunque la incluye. Como bien lo expresa Gustavo Gutiérrez: «es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios y, a su vez, es exigida por ella»¹¹. La primacía de los pobres en el corazón del pueblo de Dios tiene su razón teo-cristológica y por esto, pneumatológica.

10 Desde la Conferencia de Medellín hasta el sínodo de la Amazonia se siente la necesidad de una profunda conversión. En el documento final del sínodo de la Amazonia, ésta única conversión se presenta en cuatro dimensiones esenciales, Cf: Med, 6, 1; SD, 23; 30; DA, 365; 366; 368; 370; Doc. final del sínodo de la Amazonia, c. II-V. Este llamado aparece con insistencia en el magisterio del papa Francisco, EG, 25 y 27.

11 G. Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas, 30. Id., Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, 14-15.

Como Iglesia optamos por estar con los pobres y entre los pobres, porque Jesús está allí, porque él escogió primero habitar la periferia. Jesús siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza, (cf. 2Co 8, 9). No se aferró a su condición divina, ni retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo y asumió la condición de siervo- servidor. (cf. Flp 2, 6-7). En la Escritura esta compasión de Dios se revela con toda su ternura en el cuidado preferencial por el pobre, la viuda y el huérfano. Dios es así y su modo marca la praxis preferencial del pueblo de Dios.

En la zarza ardiendo, Dios se manifiesta como aquel que oye el clamor y baja a liberarlo (cf. Ex 3, 7). YHWH es un Padre que no se desentiende del grito del pobre (cf. Sl 34, 7). Escucha al joven que llora en el desierto (cf. Gn 21, 17). Protege al hijo de la esclava (Ismael), oye al hijo de la promesa (Isaac). Y, para el cuidado de sus criaturas, provee siempre (Gn 22, 8). Es decir, se adelanta, ve de lejos, honra su nombre.

El rostro misericordioso de Dios Padre se nos da a conocer en el Verbo de Dios hecho carne. Jesús, por amor, «se hace pobre, convive con los pobres, privilegia a los pobres, come con los pobres, los hace primeros y principales destinatarios de la buena noticia»¹². Ocupan un lugar privilegiado en la vida-misión de Jesús: «tanto que hasta Él mismo «se hizo pobre» (2 Co 8,9)». (EG, 198).

¿Cuál es la consecuencia de este fundamento bíblico de la opción por los pobres? Donde está el Señor, está también su esposa la iglesia. No tenemos otro lugar existencial-teológico de ser, hacer y pensar en y como Iglesia. De ahí que, el proceso de *escucha discerniente solo puede ser vivida desde esta presencia con y entre los pobres*. Contemplar el caminar sinodal y discernir los pasos a dar, desde esta óptica conlleva, entonces, un necesario cambio de paradigma y reforma en las relaciones.

Cambiar de lugar y situarse desde *abajo* contribuye a que la estructura organizacional, la vivencia comunitaria, la oración y celebración de la fe, la evangelización sea modeladas desde la sinodalidad¹³. Apremia entretejer un nuevo modo de ser iglesia en el cual, los sistémicamente

¹² J.B. Libânio, *Teología de la liberación*, 114; I. Ellacuría, «Los pobres lugar teológico en América Latina», 6.

¹³ Cf. «Un sínodo sobre el ser y hacer iglesia hoy». Reflexiones a partir del Instrumentum Laboris. Aporte al sínodo 2023. ETAP-CLAR, 4.

marginados sean acogidos como sujetos eclesiales, con igual dignidad lado a lado con los pastores, los vicarios, los responsables de grupos apostólicos, religiosas/os.

Desde el punto de vista antropológico, la realidad de los marginados desvela el dinamismo del corazón humano y posibilita descubrir de qué lado estamos y nos da la chance de optar. Permite descentrarse, dejarse interpelar por el rostro del otro y hacerse responsable. Detenerse y perder el tiempo porque su vida nos compromete, (FT, 66-68) Ante la situación que viven los que padecen las diversas formas de exclusión, surge la pregunta: ¿qué les aporta el caminar sinodal eclesial? ¿en qué sentido es una buena noticia también para ellos, como miembros de la comunidad?

Desde el punto de vista eclesiológico, la realidad de los pobres y descartados coloca el interrogante si en una iglesia comunión puede existir sujetos activos y pasivos¹⁴. Este cuestionamiento no puede pasar desapercibido, porque exige una profunda revisión y discernimiento para verificar la coherencia sinodal expresada en la vivencia de la *escucha* empática, el reconocimiento y valoración de rol protagónico de todos los bautizados, en el caminar eclesial. Y desde el punto de vista social, desvela la lógica de la vida verdadera que se fragua en el revés y en el *abajo*. Denuncia una organización social estructuralmente contrario a la defensa de los más débiles del sistema.

3. Los pobres sujeto eclesiológico emergente

Los pobres forman parte del rostro hermoso y plural de la iglesia sinodal. Optar de forma preferencial por ellos implica ubicarlos en el centro del discernimiento sinodal. Priorizar la *escucha* recíproca, prestar atención a su palabra, oír su clamor que es también el grito de la tierra y del territorio. Las diversas formas de pobreza, marginación y exclusión, presentes en las comunidades eclesiales, también participan del *sensus fidei*, (EG, 199). Su clamor no puede ser negligenciado.

Disponerse a la *escucha* activa del grito de los pobres entraña la exigencia indeclinable de oír, también, los gemidos de la tierra y de los territorios. Incluye el territorio por ser configurador de la identidad y dignidad cultural, es su hogar, su lugar espiritual que los conecta con sus raíces identitarias como

¹⁴ Cf. W. KASPER, LA IGLESIA DE JESUCRISTO, 421.

pueblo. La cultura manifiesta la pluralidad ad-intraeclesial que requiere acogida, valoración y escucha atenta al Espíritu, que hoy habla desde ese lugar teológico, a las iglesias.

La diversidad cultural de cada comunidad expresa la riqueza de cada pueblo y su modo de narrar, vivenciar y celebrar la fe. Esto debe ser considerado en el discernimiento eclesial, para que el proceso sinodal se inculture y adquiera formas plurales de convivir, orar, celebrar, gobernar, servir. No tengamos miedo de preguntarnos: ¿qué consecuencias tendría esta *escucha* en la elaboración de conceptos teológicos, en los modos de celebrar la fe y en el diseño de estructuras de gobierno...?

Los pobres, descartados, *invisibilizados* social y eclesialmente¹⁵, son portadores de memoria de lo que somos como pueblo. Sujetos territoriales emergentes que nos interpelan y reclaman ser escuchados porque, ellos también, son articuladores de la vivencia de fe y praxis cristiana, por eso, dinamizadores de la inteligencia de la fe. Sus opciones cuestionan los criterios de nuestras decisiones *intraeclesiales* y sugieren nuevas formas de elaborar consensos y acoger aportes.

Por fidelidad al Señor, habría que hacer un lugar a los pobres en el interior de los procesos de discernimiento «de la programación pastoral ordinaria y de la estructuración operativa de las comunidades cristianas en sus diversos niveles»¹⁶. Se trata de un reconocimiento de la igual dignidad y, por ello, del derecho a la participación en la consulta, construcción de consensos y la toma de decisiones.

La sinodalidad se realiza en la medida que los/as bautizados/as asumen su rol protagónico en el proceso comunitario, participen de las consultas, aporten en el discernimiento constante del caminar eclesial. Entonces, comprender el dinamismo eclesial en la clave de la corresponsabilidad de todos/todas, supone institucionalizar la *escucha* al interior del modo de proceder, de tal manera que se convierta en una forma de ser, hacer, decidir y servir. Esto permitirá intuir, en el Espíritu, las concreciones de la conversión estructural inherente al proceso sinodal.

¹⁵ Cf. HORIZONTE INSPIRADOR DE LA CLAR, MUJERES DEL ALBA, 44.

¹⁶ Síntesis Primera Fase del Sínodo, # 16, p. 34.

A modo de conclusión:

Situar a los pobres en el centro del proceso sinodal requiere una mudanza de paradigma. Supone reconocerlos como *sujetos eclesiales activos y corresponsables* de la vida-misión de la iglesia. Este cambio, de hecho, implica dar primacía a la formación en la identidad eclesial y en el modo sinodal de proceder. Este será el punto de partida de la toma de conciencia de la identidad personal y comunitario como sujeto eclesial y la importancia de participar activamente en la vida-misión de la comunidad cristiana.

El reto es promover la integración y participación de los pobres y excluidos, a fin de que asuman su prerrogativa en el dinamismo sinodal: en las iglesias locales, en cada comunidad, grupo apostólico, consejo pastoral... Así, una vez integrados, desde dentro del caminar sinodal adquieran carácter de *sujetos protagonistas activos* en el discernimiento apostólico y en el ejercicio de la autoridad y el poder. De esta forma, el proceso sinodal será profundamente significativo para su vivencia de fe y compromiso social.

Por fidelidad al Señor, es inexcusable reflexionar a fondo sobre el protagonismo de los pobres, descartados e *invisibilizados* social y eclesialmente, en el proceso sinodal. En justicia hay que destacar su rol fundamental en el discernimiento actual de la iglesia y disponerse sin reparos a aprender de sus criterios y opciones el ejercicio de la autoridad y el gobierno conforme el evangelio.

BIBLIOGRAFÍA:

- Documento del Magisterio papal. EG.
- Documentos del Magisterio latinoamericano: Medellín, Santo Domingo, Aparecida, Doc.
- Síntesis del Sínodo de la Amazonía.
- Ellacuría Ignacio' «Los pobres lugar teológico en América Latina» [on-line edition] https://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0017.pdf
- Franco Echeverri, Liliana, *Con ellas: mujeres consagradas en el espíritu de la sinodalidad*, Bogotá, 2023.
- Gutiérrez Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, Salamanca 2009¹⁸.
- _____, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima 1986, Salamanca 2006⁶.
- Horizonte Inspirador, *Mujeres del Alba*. La osada esperanza al despuntar el alba. CLAR, 2022-2025.
- Instrumentum Laboris*. Primera etapa del sínodo, octubre 2023.
- Kasper, Walter, *La Iglesia de Jesucristo*, 2013.
- Libânio, Joao Batista, *Teología de la liberación*, Guía didáctica para su estudio, Santander 1989.
- Pié-Ninot, Santiago, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, 2015.
- «Un sínodo sobre el ser y hacer iglesia hoy». *Reflexiones a partir del Instrumentum Laboris*. Aporte al sínodo 2023. ETAP-CLAR.
- XVI Asamblea general del Sínodo de los obispos. *Síntesis de la Primera fase*. 4-29 de octubre, 2023. Ciudad del Vaticano

III

Una sinodalidad misionera

SINODALIDAD Y MISIÓN ¿CÓMO SER UNA IGLESIA SINODAL EN MISIÓN?

Mons. Raúl Biord Castillo, SDB¹

Abstract

El presente texto explora la sinodalidad como una dimensión esencial de la Iglesia que se vincula constitutivamente a su misión evangelizadora. Se argumenta que la finalidad de la sinodalidad es la misión, y no al contrario. Visto así, una Iglesia sinodal requiere de una *conversión misionera* que promueva la apertura a la escucha y el diálogo, superando el riesgo de la autorreferencialidad. Teológicamente, esto se fundamenta en el concepto de *Missio Dei*, destacando que la misión no puede ser vista como expansión o implantación de la Iglesia, sino como la participación en la relación de Dios con toda la creación. Para lograr esto, el texto plantea la necesidad de un *cambio eclesiológico*, reconociendo a la *totalidad del pueblo de Dios* como *sujeto de la misión*.

Esto implica la *participación activa* de todos en razón del bautismo y la corresponsabilidad que de ahí deriva para cada uno. En general, se invita a asumir la misión como el *eje paradigmático y programático* de toda acción y discernimiento eclesial, porque *la misión tiene una Iglesia* y no es la Iglesia quien tiene una misión. En consecuencia, una Iglesia sinodal es esencialmente misionera y todas sus estructuras deben ser pensadas al servicio de la misión. En esta perspectiva, el texto habla de una *conversión misionera* que nos pide estar entre la gente (*inter gentes*) e ir con alegría a todas las gentes (*ad gentes*) para compartir con todas las gentes (*cum gentibus*).

Palabras clave: sinodalidad, misión, evangelización, inculturación, Ad gentes, Missio Dei.

¹ Mons. Raúl Biord Castillo SDB. Salesiano. Es Arzobispo de Caracas (Venezuela). Doctor en Teología y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), especializado en Dei Verbum. Postgrado en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar en Venezuela. Ha sido rector del Instituto Universitario Padre Ojeda y coordinador del Núcleo de Los Teques de la Universidad Católica Andrés Bello, secretario de la comisión teológico-pastoral del Concilio Plenario de Venezuela, asesor del equipo de la Misión Continental y del departamento de Espiritualidad y Misión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

A. INTRODUCCIÓN

1. Una objeción preliminar

El método clásico de la teología escolástica preveía partir de las dificultades u objeciones en la cuestión a discutir por las que parecía inaceptable la propuesta. En este sentido, quiero partir de una objeción preliminar contra la sinodalidad.

Algunos piensan que mientras las iglesias evangélicas y pentecostales están volcadas a la misión, invitando a sus seguidores a recorrer las calles de pueblos y ciudades, a visitar las familias para predicar la Palabra, los católicos estamos enredados en la sinodalidad;² que, en lugar de ocuparnos de la misión, estamos mirando hacia dentro, a una organización más compartida, a revisar estructuras de participación y de “decision making”, como se dice ahora. Todo lo contrario de la misión, más hacia adentro que hacia afuera, estaríamos cayendo en la tan criticada auto-referencialidad.

218

Aparecida nos llamó a ser discípulos misioneros, y el Papa Francisco lo ha hecho lema universal en su exhortación programática “*Evangelii Gaudium*” y en múltiples oportunidades. Ya en el encuentro con el CELAM, en ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro (2013), invitó a pasar de una misión programática a una *misión paradigmática*,³ vale a decir a asumir la misión como paradigma de toda acción eclesial.

Sin embargo, pareciera que la misión no arranca, que no es el horizonte principal de nuestra acción eclesial. Parece que, enredados en la sinodalidad, no avanzamos a la misión. Últimamente hablamos mucho de reformas sinodales (que por supuesto son necesarias), pero no se capta todavía una fuerza vital evangelizadora y un compromiso misionero que nos desmovilice de la comodidad, del siempre se ha hecho así, de los templos. Organizamos mucho la pastoral, pero hemos descuidado la misión. Esta es la objeción, a la que quiero responder.

² En comparación con el crecimiento de las iglesias evangélicas latinoamericanas, Pérez Guadalupe afirma que una de las principales causas consiste en la misión. En general, mientras que las iglesias evangélicas buscan por todos los medios conseguir más feligreses mediante las conversiones religiosas, las iglesias protestantes tradicionales comparten con la Iglesia católica su pastoral de mantenimiento y su talante más institucional. Las iglesias evangélicas latinoamericanas muestran una fuerte identidad cristocéntrica, aunque una débil institucionalización y organización.

³ https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html

2. Sed contra

En el segundo momento, encontramos la opinión favorable. Habría muchos lugares donde el Papa ha expresado el verdadero significado de la sinodalidad. No se trata de una moda pasajera, sino de una nota constitutiva de la Iglesia.

Ahora bien, hay que afirmar la sinodalidad no es fin en sí misma, como tampoco lo es la comunión. En la dinámica trinitaria, encontramos una comunión que se abre a la misión, porque ya desde el origen, en el seno mismo de la trinidad, era una comunión misionera que se despliega en una cadena remisora de misiones en la historia de la salvación.

El verdadero fin de la sinodalidad es la misión a la que estamos llamados (por el mandato del Resucitado), en la que estamos involucrados (desde la dinámica trinitaria) y comprometidos (por el bautismo y los sacramentos de la iniciación cristiana).

Con razón el *Instrumentum laboris* (n. 9) para la segunda sesión afirma:

La sinodalidad no es un fin en sí misma, puesto que [...] permite a la comunidad de los que «creen y ven a Jesús») anunciar el Evangelio de la manera más adecuada [...] Si la segunda sesión se centra en ciertos aspectos de la vida sinodal, lo hace con vistas a una **mayor eficacia en la misión.**

3. Respondeo: Una espiritualidad de comunión y misión, es decir, de sinodalidad

La sinodalidad no es una forma de organización, no se resuelve ni está principalmente dirigida a la reforma de estructuras. Es ante todo una *espiritualidad*: caminar juntos. Pertenece al ser y no al hacer de la Iglesia.

Se habla, con razón, que la primera reforma es el cambio de mentalidades. Una espiritualidad que supone una auténtica conversión vale a decir: un cambio en la forma de la comprensión de Dios, de la Iglesia, de los demás, de sí mismo y sobre todo un cambio en la relación y el modo de vivir. La sinodalidad requiere pasar del encierro narcisista y autorreferencial a una comunión dinámica en la misión.

En la sinodalidad de ninguna manera se deja de lado la misión. Al comprometernos en este sínodo, hacemos un alto en el camino para evaluar nuestra autocomprensión y, desde una renovada teología, repensar la eclesiología: una comunión de todo el pueblo de Dios desde su fundamento trinitario enviada en misión. Una *missio ecclesiae* que nace de la *Missio Dei*, y se prolonga en un caminar juntos desde el horizonte del Reino y en su construcción en medio de los hombres.

La sinodalidad permite conjugar, en una íntima articulación, la comunión y la misión. Una comunión solo entre los amigos sería un “ghetto”. Una misión aislada, no sería sino el desarrollo de un proyecto personal (por no decir de un capricho). La misión se recibe de Dios en una comunidad, y se vive desde la comunidad y para formar comunidades de discípulos misioneros, reunidos por la Palabra y el Pan compartido, que se hace caridad y fraternidad universal.

B. HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DE LA MISIÓN

1. La misión como desafío teológico

Todos sentimos y concordamos que la misión constituye un gran desafío pastoral. Sin embargo, el Cardenal Walter Kasper nos ha recordado que la misión, antes de ser un desafío pastoral, es, sobre todo, un desafío teológico y espiritual⁴. Esto quiere decir que la primera tarea misionera es la de encontrar una comprensión adecuada y compartida de misión, reflexionar sobre sus condiciones y consecuencias, orar para que el Señor dé crecimiento a lo sembrado.

Ya Juan Pablo II, en relación a la misión *ad gentes* escribió: “en esta “nueva primavera del cristianismo no se puede dejar oculta una tendencia negativa: *la misión específica ad gentes parece que va disminuyendo [...]* Dificultades internas y externas han debilitado el impulso misionero de la Iglesia hacia los no cristianos, lo cual es un hecho que debe preocupar a todos los creyentes en Cristo. En efecto, en la historia de la Iglesia, este impulso misionero ha sido siempre signo de vitalidad, así como su disminución es signo de una crisis de fe” (RM 2). Se trata de una pérdida

⁴ Cf. Kasper Walter, *La nueva evangelización como desafío pastoral, teológico y espiritual*, en Augustin George (ed. por), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37.

de actividad misionera, un enfriamiento, una relajación, una mengua de la misión ad gentes. Es grave esta afirmación de una tendencia que desde 1990 se ha venido acentuando progresivamente, no obstante que Aparecida llamó a un estado permanente de misión.

La crisis de la misión se manifiesta también en lo que Juan Pablo II llamó un entorpecimiento lingüístico: “algunos se preguntan si aún se puede hablar de actividad misionera específica o de ámbitos precisos de la misma, o más bien se debe admitir que existe una situación misionera única, no habiendo en consecuencia más que una sola misión, igual por todas partes. La dificultad de interpretar esta realidad compleja y mutable respecto al mandato de evangelización se manifiesta ya en el mismo “vocabulario misionero”; por ejemplo, existe una cierta duda en usar los términos “misiones” y “misioneros”, por considerarlos superados y cargados de resonancias históricas negativas. Se prefiere emplear el sustantivo “misión” en singular y el adjetivo “misionero”, para calificar toda actividad de la Iglesia” (RM 32).

La pregunta pastoral por la evangelización y por la misión se convierte en un desafío teológico, porque sobre nosotros se cierne la tentación de empequeñecer la idea de misión, reduciéndola a la atención pastoral ordinaria a las comunidades. Por eso, “el gran desafío del presente es superar la crisis de la idea de misión en el interior de la Iglesia”⁵ y, en segundo lugar, comprometernos decididamente para que se haga realidad el sueño misionero que pasa por una conversión misionera personal e institucional.

2. La misión como categoría central de la historia *salutis*

Para la misionología católica ha ayudado mucho el gran trabajo de Hans Urs von Balthasar, quien propone *asumir la misión como hilo conductor de la historia de la salvación*, integrando el ser y al actuar de Dios desde una nueva perspectiva, tal es la propuesta de su teo-dramática donde plantea una teo-misionología.

La acción de Dios viene del amor, otra cosa no es, sino la manifestación del amor trinitario. El Padre es la fuente amorosa de todo lo que es, el Hijo recibe la misión del amor y la realiza en el Espíritu Santo,

5 Cf. Augustin George, “Camino hacia el éxito de la nueva evangelización”, 138.

que la conoce y la acompaña. El Hijo transmite esta misión a los apóstoles y a todos los lo que la escuchan. La vida cristiana debe ser considerada esencialmente como una vida de misión y en misión⁶. Este planteamiento logra disipar la separación entre la *missio ecclesiae* y la *missio Dei*, comprendiendo ésta última como su origen y fundamento⁷. Von Balthasar⁸ interpreta la historia de la salvación como una *Teo-Dramática*⁹, vale a decir desde la categoría del teatro, del drama (*drao* = acción) de Dios en la historia¹⁰. La parábola teatral permite la expresión no sólo del drama del hombre en su condición personal y social, sino la representación de su propia verdad, gracias a la dialéctica de la máscara que vela y desvela. En esta parábola es posible construir una teodramática, es decir expresar la verdad de la revelación un Dios que se autocomunica actuando a través de una misión.

El drama de Dios es esencialmente trinitario y, por inclusiones sucesivas, se extiende a todos los hombres y al cosmos entero. El teodrama encuentra su cráter de explosión en la figura de Cristo que a su vez realiza la apertura infinita del espacio dramático. La cristología de esta forma procede por elipsis progresivas que superan todo reduccionismo. En ella ocupa un lugar imprescindible la categoría de *misión*: el Hijo recibe una misión del Padre al encarnarse y venir al mundo. Pero ya en la misma encarnación se produce una *inversión trinitaria*¹¹, el Hijo se encarna por el poder y gracia del Espíritu Santo.

Von Balthasar advierte que no se puede reducir el discurso sobre Dios a pura cristología, sino que debe ser esencialmente trinitario como se ha revelado en la resurrección de Jesús: “La revelación definitiva

6 Henrici Peter, “La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne” en *Communio* 30/2 (2005) 28.

7 Igualmente, la teología dialéctica de Karl Barth, al fundar toda su teología en la revelación, ayudó mucho a la reflexión sobre la *missio Dei* y su recepción en el movimiento ecuménico. El Dios revelado no puede ser otro que el Dios escondido, por lo tanto, la Trinidad ontológica no puede ser distinta de la Trinidad económica. Cf. Flett John G., *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids 2010.

8 Retomo en este punto lo expresado en mi conferencia en el CAM 4 – COMLA 9, y antes en mi anterior Biord Castillo R., *Teología de la Resurrección como Plenitud*, Caracas 1999.

9 Balthasar H.U. von, *Teodramática*, Madrid 1990-1997. La traducción en español ha sido realizada por Eloy Bueno de la Fuente.

10 “Lo que aquí interesa es todo ese complejo que es el ‘teatro’: que hay algo de este estilo, cómo está estructurado en cuanto proceso y en cuanto escena, y, finalmente qué representa. El todo debe hacerse aplicable de cara la teología y todos sus elementos aplicables en ella”. Balthasar H.U. von, *Teodramática*, vol. I: *Prolegómenos*, 14.

11 La inversión trinitaria será reinvertida a su vez después de la resurrección, cuando el Cristo, Vivificado por el poder del Espíritu, inspira el Espíritu sobre los discípulos, pasando así de la misión del Hijo a la del Espíritu Santo, y de la de éste a la de la Iglesia. Balthasar H.U. von, *Teodramática*, vol. III: *Las Personas del Drama: El hombre en Cristo*, 180.

del misterio trinitario no tiene lugar antes del misterio pascual”¹². Esto significa que la fe cristiana en la trinidad de Dios sólo se mantiene con la afirmación de la resurrección de Jesús. El evento pascual, considerado unitariamente: muerte y resurrección, no sólo es el lugar privilegiado de la autorrevelación de la trinidad, sino también el lugar de su auténtico cumplimiento. Esto significa que “la trinidad no es un círculo cerrado en sí en el cielo, sino un proceso escatológico abierto a los hombres en la tierra que irradia la cruz de Cristo”¹³. Desde esta perspectiva, la misión para la salvación, se supera la dicotomía entre la trinidad immanente y la económica.

Con la resurrección de Jesús, todo adquiere sentido y coherencia. En la perspectiva lucana, el Resucitado explica e interpreta las Escrituras a los discípulos camino de Emaús; en la de Juan, los sucesos pascales poseen una plenitud de sentido que no necesitan ulteriores explicaciones. En ambas perspectivas los discípulos, a partir de la resurrección de Jesús, comprenden armónicamente todas sus palabras y acciones. La luz pascual ilumina toda la vida del Señor. De los encuentros con el Resucitado, brota para los discípulos la misión de anunciar aquello que habían experimentado personalmente. El impulso misionero prevalece sobre todos los demás temas tanto en *Juan* (20,21) como en *Lucas* (24,47-49; *Hch* 1,8) y en *Mateo* (28,18-20).

223

3. La misión ad-gentes como paradigma

El Episcopado italiano en 2007 acuñó la expresión de la misión como paradigma: “La misión ad-gentes no es solo el punto conclusivo del compromiso pastoral, sino su constante horizonte y su paradigma por excelencia”¹⁴.

Encontramos su recepción en el magisterio pontificio en Benedicto XVI: “También hoy, la misión ad-gentes debe ser el horizonte constante y el paradigma en todas las actividades eclesiales, porque la misma identidad de la Iglesia está constituida por la fe en el misterio de Dios,

¹² Balthasar H.U. von, “El Misterio Pascual” en Feiner J. - Löhrer M. (ed. por), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, III/2, Cristo, Madrid 1971, 287.

¹³ Moltmann Jürgen, *Der gekreuzigte Gott*, 228.236. (Trad. española: *El Dios crucificado*). Cit. por Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. III, 299.

¹⁴ “La missione ad gentes non è il punto conclusivo dell’impegno pastorale ma orizzonte e paradigma dell’impegno pastorale della Chiesa italiana”. Comunicato finale Assemblea Generale 57° della CEI, maggio 2007.

que se ha revelado en Cristo para traernos la salvación, y por la misión de testimoniarlo y anunciarlo al mundo, hasta que Él vuelva. Como Pablo, debemos dirigirnos hacia los que están lejos, aquellos que no conocen todavía a Cristo y no han experimentado aún la paternidad de Dios, con la conciencia de que “la cooperación misionera se debe ampliar hoy con nuevas formas para incluir no sólo la ayuda económica, sino también la participación directa en la evangelización”¹⁵.

Pocos meses después, la volvemos a encontrar en el discurso a los directores nacionales de las Obras Misionales Pontificias (11 de mayo de 2012), cuando Benedicto afirmó: “la *missio ad-gentes* constituye el paradigma de toda la acción apostólica de la Iglesia”¹⁶. De aquí, el uso que el Papa Francisco hará de esta expresión.

¿Qué significado le atribuye el Papa a la categoría de una Iglesia en salida y de una misión paradigmática? Podemos decir que el modelo primero, el primer analogado, la causa ejemplar, la auténtica Misión con mayúscula, es la misión de Dios. En segundo lugar, nos urge a poner en clave misionera toda acción pastoral y lo que él llama “la actividad habitual de las iglesias particulares”. Este es el sentido como debe comprenderse *la misionariedad constitutiva de la Iglesia*. Citando a Aparecida, Francisco dice: “Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están [...] Constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un “estado permanente de misión» (EG 251).

La economía revelada en Jesús y por Jesús de Nazaret nos muestra a Dios como Trinidad de personas, íntima comunión de tres personas que viven entre sí una mutua comunión y comunicación. Lo que caracteriza a las personas divinas es su salir de sí (éxtasis) a través de un amor desbordante que hace ser al otro: generación del Hijo e inspiración del Espíritu (*ad intra*) y creación y salvación (*ad extra*). Las misiones extratrinitarias del Hijo y del Espíritu están ordenadas a la salvación del cosmos y del hombre.

15 Benedicto XVI, “Llamados a hacer resplandecer la Palabra de verdad”, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 6. Mensaje para la Jornada Misionera Mundial 2012. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html

16 Benedicto XVI, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120511_opere-missionarie.html

No hay otra perspectiva para acercarse al misterio trinitario que la *dinámica de la comunión misionera*. Nuestro Dios viene al encuentro del ser humano para hacerlo partícipe de su misterio de comunión y misión. La misión de la Iglesia consiste en prolongar esta misión divina, anunciando a los hombres el amor y la alegría de la Trinidad, comunicando vida, anunciando el kerigma de un Dios que se alegra y hace fiesta por la conversión del hombre, pues el hombre es la alegría de Dios y Dios la alegría del hombre.

Encontramos por lo tanto una íntima vinculación entre comunión, misión y salvación. Monseñor Franz Kamphaus, afirma: “*Sin la misión, el cristianismo no hubiera ido más allá del judaísmo*”¹⁷. Esto significa que la misión nos permite superar el monismo que lleva a encerrarse en la propia identidad, en la unicidad, y que por lo tanto impide reconocer la alteridad del don y el don como alteridad. La fe trinitaria y la vivencia de la misión como actitud fundamental nos llevan a la alegría de sabernos en comunión con Dios, con el cosmos y con los demás; nos permiten celebrar la gran fiesta del amor con los otros, especialmente con los más pobres y alejados. De ahí la importancia de la misión para la fe cristiana.

La conciencia misionera nos pide estar entre la gente (inter-gentes) e ir con alegría a todas las gentes (ad-gentes) para compartir con todas las gentes (cum gentibus). El nuevo testamento y la historia eclesial nos hablan de la alegría cristiana de la misión y en la misión. La salida misionera no es la tristeza del destierro, sino la alegría consoladora del encuentro con el Resucitado que envía su Espíritu, y envía a los discípulos para comunicar una buena nueva.

De aquí podemos concluir que la misión siempre será la fuente de la pastoral y no una sección de ella. Podemos encontrar una analogía con lo que hoy llamamos “animación bíblica de la pastoral” tal vez habría que hablar de una “animación misionera de la pastoral” en el sentido de una dimensión transversal misionera en toda acción pastoral. Por lo tanto, se trata de comprender la pastoral y la teología desde la misión. No es que la misión sea una rama de la teología, sino lo contrario: la teología es una rama de la misión. Reducir la misión a una pastoral misionera como está planteado en muchos de nuestros organigramas diocesanos es

¹⁷ Kamphaus Franz, *Die Welt zusammenhalten. Reden gegen den Strom*, Freiburg im Breisgau 2008, 125. Cit por Koch Kurt, “¿Misión o des-misión de la iglesia?” en Augustin, George (ed. por), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 57.

desenfocado y empobrecedor. George Carey, quien fuera arzobispo de Canterbury, dijo en una ocasión que “la eclesiología es una sub-sección de la doctrina de la misión”¹⁸.

Por eso no debe ser la teología la que le haga el programa a la misión, sino que es la misión la que debe marcar la agenda a la teología y a la pastoral. “Estamos necesitando una agenda misionológica para la teología antes que una agenda teológica para la misión. Porque la teología rectamente entendida, no tiene otra razón de ser que el acompañar críticamente la *Missio Dei*. Entonces, la misión debería ser el tema de la teología. La teología y la pastoral no tienen otra misión que acompañar la *missio Dei*.”¹⁹. De aquí se deriva que la formación teológica debe ser enfocada no como un fin en sí mismo, sino como servicio a la *missio Dei* en el mundo²⁰. Podemos decir que la *misión paradigmática, misión sustantiva o sustancial, nos pide vivir “desde adentro hacia afuera” (turns inside out)*,²¹ una comunidad en constante salida hacia lo más lejos de sí, descentrada de sí misma, pues encuentra su centro en Cristo que está en los más lejanos y empobrecidos. La misión nos alerta del peligro siempre presente de la auto-referencialidad que se manifiesta en la auto-reproducción, la clonación y la pastoral de conservación. La misión siempre se caracteriza por una extroversión, un salir, ir hacia afuera de sí misma. La misión es la razón de ser de la Iglesia, pues ha recibido un envío – mandato del Señor Resucitado, y de ahí se derivan sus funciones de anunciar, generar, plantar, enseñar, testimoniar la buena nueva, servir. La Iglesia actualiza en la historia la misión de Dios, que Jesús expresó como Reino de Dios

4. Una patria trinitaria de comunión y misión

La metáfora de la patria trinitaria ha sido propuesta magistralmente por Bruno Forte²². La patria es el lugar donde hemos nacido. Es la tierra natal, a la que nos sentimos vinculados por vínculos afectivos, históricos y jurídicos. La patria nos dice referencia a los padres, a la familia de la cual recibimos no sólo el ser, sino también la forma de ser,

18 Hull John, *Mission-shaped Church, a Theological Response*, London 2005, 1.

19 Bosch David, *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991, 494.

20 Cf. García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, Madrid 2014, 105.

21 Cf. Hoekendijk Johannes Christiaan, *The Church Inside Out*, London 1967.

22 Cf. el desarrollo de la trinidad como patria de Bruno Forte. Biord Castillo Raúl, “Fundamentos teológicos y nuevas perspectivas de la misión” en AA.VV., *Iglesia, tu nombre es Misión: un compromiso más allá de las fronteras. Manual de Misionología del CELAM*, Caracas 2020, 153-156.

es decir, la cultura: y en ella englobamos una forma de comprender y vivir la religión, el arte, la técnica, el trabajo, la economía, el lenguaje... En la patria, naturaleza y cultura se vinculan en una fuente de identidad. Y porque nos sentimos en casa en la propia patria, cuando estamos fuera añoramos con tristeza y nostalgia el pronto regreso. Esto nos hace comprender que la patria de los cristianos es la Trinidad, un profundo entramado de comunión y misión. Y decir esto significa afirmar que nuestra identidad como cristianos, nuestro ADN genético, es la comunión misionera de la Trinidad.

5. “La Iglesia no tiene una misión, la misión tiene una Iglesia”

Algunos teólogos han dicho que “la Iglesia no tiene una misión” sino que “la misión tiene una Iglesia”²³. Como *Iglesia no tenemos una misión, sino que la misión nos tiene como Iglesia*, nos sostiene, funda e impulsa. ¡La misión no es una invención de la Iglesia para su conservación! No somos nosotros que definimos la misión, sino que la misión nos define a nosotros. El verdadero fundamento de la misión estriba en la irrevocable decisión salvífica de Dios a favor de todos los hombres. La misión no es una función de la Iglesia, sino que constituye su esencia y realización existencial.

La Iglesia es misionera porque Dios es misionero. Bosch afirma: “la misión no es primariamente una actividad de la Iglesia, sino un atributo de Dios, pues Dios es un Dios misionero”²⁴. Por su parte, Jürgen Moltmann añade: “No es que la Iglesia tenga una misión de salvación que cumplir en el mundo; es la misión del Hijo y del Espíritu a través del Padre que incluye la Iglesia”²⁵. “Cuando las comunidades cristianas hablan de Dios, por definición, hablan sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Simplemente no hay otro Dios. Por lo tanto, hablar de *missio Dei* es indicar sin más la *missio Trinitatis*”²⁶.

La Iglesia existe en la misión, o como lo declara el Vaticano II, “es por su naturaleza, misionera” (AG 2), pero no es ni el origen ni la finalidad de la

23 Cf. García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, 83-84.

24 Bosch David, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 389-390.

25 Moltmann Jürgen, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, London 1977, 64. Trad. española: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 73s.

26 Kirk J. Andrew (ed. por), *What is Mission? Theological Explorations*, London 1999, 27.

misión. La finalidad de la misión es la acogida y la construcción del Reino de Dios... El concepto *missio Dei*, se pronuncia sobre el amor gratuito y la presencia no manipulable de Dios en el mundo”²⁷. En realidad, la misión sólo se puede comprender auténticamente desde el Dios uno y trino. Dios Padre que envía al Hijo y al Espíritu Santo. La misión de la Iglesia no tiene vida propia, la recibe del Dios que, enviando al Hijo por el poder del Espíritu, es fuente y origen de Misión.

La misión es el movimiento de Dios al mundo; la Iglesia es un instrumento o sacramento para esa misión. Hay una Iglesia porque hay una misión, y no viceversa. Participar en la misión es participar en la dinámica del Dios-amor hacia la gente, porque Él es el manantial del amor.

Esta visión nos permite corregir la tentación siempre acechante de un eclesiocentrismo que desplazaría el cristocentrismo y el teocentrismo propios del cristianismo. La evangelización no tiene como objetivo primario construir una Iglesia, sino anunciar al Dios revelado en Jesucristo. La Iglesia no es ni el origen ni el final, es “sólo” sacramento del Dios que es creador y salvador, alfa y omega. Su misión es ser la expresión y prolongación del amor de Dios por el mundo. La Iglesia es enviada en misión porque Dios es en sí mismo un Dios que envía, el primer misionero.

C. AMPLIACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN (*MISSIO DEI*)

La renovación de la teología a partir del misterio trinitario ha permitido una ampliación de la teología de la misión. Progresivamente en la teología católica hemos ido asumiendo la *missio Dei* como categoría integradora en una nueva teología de la misión, pues sólo será auténtica una consideración de la misión que incluya la *missio Dei* desde el misterio trinitario: *missio creationis*, *missio redemptionis*, *missio sanctificationis*.

1. El Padre en la misión: fuente y origen (*missio creationis*)

En la creación encontramos la primera salida de Dios hacia fuera de sí mismo. Algunos, por tanto, comprenden la teología como *missio Dei* que crea el mundo, y todo lo que en él existe, de la nada. Dios Padre es la

27 SUESS Paulo, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, 43.

fuente y origen de toda misión, envía al Hijo y al Espíritu al mundo que Él mismo ha creado.

Es importante detenerse un momento en la creación considerada como la primera misión divina, por su valor universal en cuanto dirigida a todos los hombres y no sólo al pueblo de la alianza. La creación es condición de posibilidad de la elección de un pueblo, de la alianza y de la misma encarnación. El diálogo inter-religioso, con los no creyentes y con el mundo de la ciencia debe presuponer esta teología de la creación, un poco abandonada por nuestras iglesias tal vez como consecuencia del excesivo antropocentrismo que nos ha acompañado desde la modernidad.

Partir de la misión de la creación nos permite ampliar el concepto de misión del necesario cristocentrismo que profesa nuestra fe. Esto significa no centrarse exclusivamente en la obra de Cristo, divorciando la salvación de la creación; en efecto, no podemos olvidar la actividad de Dios en la creación.

El hombre y la mujer reciben en el relato de la creación la triple misión de engendrar hijos, de someter la naturaleza y ponerla a su servicio, de ordenar la relación entre los seres vivientes (Gen 1,28). La familia, la producción o economía a través del trabajo, y la relación política y social entre los seres, son misión de Dios, están comprendidas en la *missio creationis* desde el inicio²⁸. En la creación del hombre se descubre una misión divina. Por su misma identidad el hombre tiene “una existencia misiva” para decirlo con la expresión de Xavier Zubiri, es decir, el hombre no sólo tiene una misión, sino que existe como misión, la existencia es un mandato a realizar que nos impulsa a vivir y actuar²⁹.

La misión de la creación logra una inclusión de toda la realidad creatural, por ser ella impronta del Creador, y nos lleva no sólo a una ecología integral, sino también a una espiritualidad de la creación que nos hermana con todos los hombres de cualquier raza y condición. De aquí que la *Evangelii Gaudium* deba ser leída y actuada con la *Laudato si*. Hay una misión evangélica que nos urge, pero no nos podemos olvidar de la misión de la creación. Se trata de integrar el Libro de las Escrituras con el Libro de la Naturaleza: ambos nos hablan y nos llevan a Dios.

28 García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, 39-40.

29 <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2006/pdf/graciao6.pdf>

El Papa Francisco recuerda que San Buenaventura enseñaba que “toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria” (LS 239). El Padre no es sólo el origen sino también la meta: el Hijo y el Espíritu nos llevan al Padre, para ser recapitulados en unidad³⁰.

2. La misión del Hijo: redención y reconciliación (*missio Jesu*)

La misión, recibida de la creación, quedó sometida a la fuerza destructiva del pecado. Con el primer pecado el hombre *desobedeció* al mandamiento de Dios: se prefirió a sí mismo en lugar de Dios, y por ello despreció a Dios: hizo elección de sí mismo contra Dios, contra las exigencias de su estado de criatura y, por tanto, contra su propio bien. El pecado trae como consecuencia la pérdida de la armonía con Dios, con la creación y con los demás.³¹ todos los hombres estamos implicados en el pecado de Adán. San Pablo lo afirma: “Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores” (Rm 5,19): “Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...” (Rm 5,12). Por este motivo Dios Padre envía a su Hijo, con una misión salvadora y redentora.

En el célebre debate sobre los motivos de la encarnación (*Cur Deus homo?*), una de las respuestas preferidas fue siempre el motivo soteriológico: para salvar a los hombres del pecado. El Hijo de Dios se hizo hombre para redimir a los hombres, según lo confesado en el símbolo nicenoconstantinopolitano: “*Qui propter redemptionis nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est*” (DZ 86).

La *missio Jesu* como *missio* incluye tres grandes características teológicas que son comunes a toda misión cristiana: la *encarnación* en las realidades humanas con las limitaciones que implica, la *cruz* por la oposición al “mundo” en el que actúa el pecado y la *resurrección* como acontecimiento que anticipan un mundo nuevo y alimenta la *esperanza*³².

30 “God the Father: The Providential Source and the goal of the *Missio Dei*”. Cf. Tennent Timothy C., *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Grand Rapids 2010, 105-227.

31 “La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cf. Rm 5,12). “Desde este primer pecado, una verdadera invasión de pecado inunda el mundo: el fratricidio cometido por Caín en Abel (cf. Gn 4,3-15); la corrupción universal, a raíz del pecado (cf. Gn 6,5-12; Rm 1,18-32); en la historia de Israel, el pecado se manifiesta frecuentemente, sobre todo como una infidelidad al Dios de la Alianza y como transgresión de la Ley de Moisés; e incluso tras la Redención de Cristo, entre los cristianos, el pecado se manifiesta de múltiples maneras (cf. 1 Co 1-6; Ap 2-3)” (Cat. 401).

32 Cf. el documento de estudio de la Iglesia anglicana: *Church of England, Mission-shaped Church. Church planting and fresh expressions of church in a changing context*, London 2004, 87-89.

Porque la *missio creationis* quedó sometida a la fuerza destructiva del pecado, la *missio Dei* se convirtió en *missio redemptionis*. Dios redime a su pueblo de la esclavitud, lo libera del pecado y esta misión de salvación llega a su culmen en el acontecimiento Jesucristo, en su muerte y resurrección con alto poder soteriológico, que es luego extendida en la *missio Spiritus*³³.

Esta misión de Jesús es también una *missio reconciliationis*: reconciliación con el Creador al que el hombre ha ofendido con su pecado: “todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo por Cristo” (2Cor 5,18). El misterio de nuestra reconciliación empalma con el de la cruz (cf. Ef 2,16) y con el “gran amor” con que hemos sido amados (cf. Ef 2,4). La reconciliación implica una renovación completa para los que disfrutaban de ella y coincide con la justificación (Rom 5,9s) y la santificación (Col 1,21s). Jesús nos asocia al “ministerio de la reconciliación” (2Cor 5,18), nos hace sus embajadores. Este proceso se abre a una reconciliación universal con la creación y con los hermanos. La reconciliación designa la salvación universal del hombre y del cosmos, en la perspectiva del Reino de Dios, que recapitula todo lo visible y lo invisible según la teología cósmica de Efesios y Colosenses.

3. La misión del Espíritu Santo: santificación y universalización (*missio Spiritus*)

En Pentecostés encontramos una explosión de alegría en el Espíritu Santo. La fuente de la alegría de los discípulos les viene de dos acontecimientos que son en realidad inseparables: *la experiencia de la resurrección y la del Espíritu*. Al experimentar la resurrección los discípulos descubrieron que las palabras del Maestro tenían sentido, que su modo de ser y actuar era válido, que toda la esperanza que habían depositado en él no quedaba defraudada y que Dios daba su visto bueno a todo.

La resurrección significaba que ese mal que habían tenido que soportar, esa tristeza y ese llanto habían sido vencidos por la vida y la alegría. La experiencia del Espíritu es lo que siguió manteniendo a los discípulos, una vez que dejaron de ver a Jesús, en aquella alegría.

³³ Cf. García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, 45.

No tenemos que esperar la acción del Espíritu, porque el Espíritu ya está actuando. No hay que esperar acontecimientos maravillosos o prodigios grandiosos. El Espíritu ya ha venido, ya actúa, ya vive en nosotros. Experimentar el Espíritu implica asumir un riesgo. Hay que salir a lo otro, viajar a lo diferente, a lo absolutamente desconocido, dejarnos transformar y modificar por ello. Hemos de renunciar a nosotros y salir a los demás.

Una comunidad animada por el Espíritu es una comunidad abierta hacia el mundo, que es capaz de ver más allá de sus muros y compadecerse del dolor y del sufrimiento de los demás. Ve las cosas con los ojos de los pobres, de las víctimas, con la mirada de los últimos, de los descartados de la sociedad que son los favoritos de Dios. Es, por eso, una comunidad que ha salido del letargo y de la ceguera, y por lo tanto es capaz de vencer el narcisismo de la auto-referencialidad, y es capaz de superar la tentación del gueto.

Por el Espíritu experimentamos que somos inmortales, que a pesar de que la figura del mundo presente termina, estamos llamados a una forma de existencia de una riqueza inagotable, de una alegría indescriptible.

Vivir desde el espíritu, o mejor, dejar que sea el Espíritu el que vive en nosotros: esta es la fuente de la alegría y de la vida que nadie nos podrá arrebatar.

La misión del Espíritu nos habla en Pentecostés de una ampliación e inclusión universal, que resulta clave para comprender la misión de la Iglesia. El Espíritu actúa siempre de manera invisible y sorprendente, derrama sus carismas, se muestra inclusive fuera de los confines visibles de la Iglesia y de las iglesias. “Este tiempo está marcado por su presencia y actuación. Él es protagonista de la Misión. Misioneras y misioneros de Dios son aquellas personas que dejándose llevar por el Espíritu, colaboran y se vuelven cómplices de su Misión”³⁴. Reconocer la misión del Espíritu nos llevará por los caminos de la mística, a adentrarnos en las vías de la interioridad, que son las del corazón, a reconocer al Dios de los místicos³⁵. La mística nos permitirá ser “evangelizadores con

34 García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, 74.

35 Cf. Bernard Charles André, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Paris 1994. La manifestación divina en Cristo, más que una verdad revelada, se trata de una experiencia vivida, contemplada, de un descubrimiento místico, donde el deseo de Dios lleva a la purificación del corazón y a una transformación espiritual, a vivir en Dios.

Espíritu” (EG 262-280) y al mismo tiempo a sostener la fuerza misionera con la intercesión de la oración (EG 281-283). La misión del Espíritu nos introduce en un proceso de divinización que es participación en la comunión misionera de la Trinidad. Venimos de la Trinidad y vamos a la Trinidad.

No se trata de separar la misión de la creación y la del Espíritu de la misión del Logos encarnado, muerto y resucitado³⁶. Pero recordando a Maritain: ¡distinguir no es separar!. Encontramos el desafío de no reducir lo específico de nuestra fe trinitaria. La única “*missio Dei*” se desarrolla en una perspectiva integral que alcanza a toda la creación, a todas las gentes, y que se propone una salvación universal: “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28).

4. La misión de los discípulos: anuncio del Reino de Dios (*missio Ecclesiae*)

El teodrama de la *missio Dei* incluye progresivamente a muchas personas en una cadena de misiones: el Padre envía al Hijo, el Hijo envía al Espíritu Santo, en el Espíritu somos enviados como discípulos misioneros.

La Iglesia nace de una misión y está finalizada a una misión. Hay continuidad en la economía salvífica entre la *missio creationis*, la *missio Jesu*, la *missio Spiritus* y la *missio Ecclesiae*. Todas forman parte de la única *missio Dei*: que crea el cosmos y al hombre, los salva y santifica.

Al asumir una perspectiva trinitaria de la misión, debemos reconocer que “cuando los cristianos hablamos de ‘Dios’ es como una abreviatura o taquigrafía (*‘shorthand’*) de la santísima Trinidad”³⁷. Dios, en primer lugar, es relación y comunión: el Padre, el Hijo y el Espíritu habitan

36 “Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario... Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad... En conclusión, la acción del Espíritu no está fuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios Uno y Trino, realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo”. Dominus Iesus, 12.

37 Presence and Prophecy, Churches Together in Britain and Ireland, London 2002, 26. Cf. nota 2 de Church of England, Mission-shaped Church, 85.

mutuamente el uno en el otro, existen el uno en el otro y por el uno en el otro, en una relación interdependiente de dar y recibir. En segundo lugar, Dios es misionero. Nosotros no conoceríamos a Dios si el Padre no hubiera enviado al Hijo por el poder del Espíritu. En este sentido se puede hablar, con razón, de una comunión misionera de Dios o, en otras palabras, que la *missio Dei* expresa la naturaleza comunal de Dios. “La comunión de personas en la Trinidad, no puede ser entendida como cerrada en sí misma, sino abierta en un movimiento hacia afuera de generosidad. La creación y la redención son el desbordarse de la vida del Dios tri-unitario³⁸.

La misión de Dios como creador, a través de Cristo en el Espíritu, es hacer ser, sostener y perfeccionar a la creación completa. La misión de Dios como redentor, a través de Cristo en el Espíritu, es restaurar y reconciliar la creación caída (Col 1,20). Los objetivos misioneros de Dios conciernen la restauración de todas las cosas según el diseño original de la creación, el establecimiento de la paz (*shalom*), la renovación de la creación, la venida del Reino, la redención de la humanidad caída.

234

Víctor Codina, insistiendo en la pneumatología, afirma: “la Iglesia no nace en Belén o Nazaret sino en la Pascua con la efusión del Espíritu Santo [...] Con Espíritu, la Iglesia es la comunión trinitaria. Su misión es un Pentecostés continuado [...] No hay una Iglesia sin Espíritu (tentación del cristomonismo o de sólo Cristo) ni un Espíritu sin Jesús (espiritualismo, iluminismo, gnosticismo, new Age...). El Hijo encarnado en Jesús y el Espíritu son los dos brazos del Padre que desde la creación acompañan y guían a toda la humanidad (Ireneo). La Iglesia es ícono de la Trinidad”³⁹.

La Iglesia, que es fruto de la misión de Dios, recibe el encargo de continuar esta misión divina en el mundo. En este sentido, “la misión de la Iglesia es el don de participar a través del Espíritu Santo en la misión que el Padre

38 Church of England, *Mission-shaped Church*, 85.

39 El Espíritu Santo “preparó la venida de Jesús, lo ungió en el bautismo, lo guio en su vida y lo resucitó de entre los muertos. Ese mismo Espíritu hace nacer la Iglesia y la guía a través de la historia, la santifica, vivifica y rejuvenece continuamente con los sacramentos y con diversos carismas y dones (LG 12) para que realice el proyecto del Padre inaugurado por Jesús (LG 4). Sin Espíritu la Iglesia se reduciría a una simple organización humanitaria y social que hace propaganda del evangelio. Pero el Espíritu actúa más allá de la Iglesia católica y de las iglesias cristianas y hace que la salvación llegue a todos los que, por caminos misteriosos para nosotros, se pueden asociar al misterio pascual (GS 22)”. Codina Víctor, “Eclesiología”, <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1153>

ha dado al Hijo en el mundo”⁴⁰. Es bueno que tengamos bien presente esta realidad: la misión de la Iglesia es continuación de la misión de Dios, en el único teodrama de la historia de la salvación. Esto es lo único que nos permite superar la auto-referencialidad, en otras palabras, el eclesiocentrismo: *¡La Iglesia no es dueña de la misión, es su servidora!*

La Iglesia nace y vive del envío del Hijo por el Padre. La vocación cristiana es básicamente un envío, una misión. Todo cristiano está llamado a participar de la misión de Jesucristo: todos estamos llamados a ser discípulos misioneros desde los distintos ministerios, servicios y carismas al servicio de la misión única y común.

“La Iglesia nace del envío trinitario, en la fiesta de Pentecostés. Ella vive la esencia misionera de su origen en el seguimiento de Jesús, anunciando el Reino y convocando a la humanidad para el encuentro con Dios. La misión viene de Dios y regresa a Dios”⁴¹.

La salvación que es el objetivo de la *missio Dei* incluye tanto la dimensión vertical de la comunión con Dios como la dimensión horizontal de las relaciones humanas. “La misión de Dios fluye directamente de la naturaleza de quién es Dios... La intención de Dios para el mundo es que en todos los aspectos se muestre su forma de ser: amor, comunidad, igualdad, diversidad, misericordia, compasión y justicia”⁴².

Sería un malentendido plantear que la acción de Dios en el mundo (*missio Dei*) fuera algo diferente de lo que Dios está haciendo en y a través de la Iglesia. El anuncio de la buena nueva, a través de la Palabra y los Sacramentos, es básicamente el medio, el instrumento por el cual viene el Reino de Dios y mediante el cual Dios cumple su misión. La Iglesia tiene un papel central en la misión del crecimiento y la venida del Reino de Dios, sin identificarse con él ni agotarlo⁴³. Este es el sentido de la función sacramental: la misión de Dios se lleva a cabo en y a través de la Iglesia, que es su servidora, su heraldo, su testimonio, en una palabra, su signo.

40 Church of England, *Mission-shaped Church*, 85.

41 Suess Paulo, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, 48.

42 Kirk J. Andrew (ed. por), *What is Mission? Theological Explorations*, 28.

43 Cf. Engelsviken Tormod, “*Missio Dei: the understanding and misunderstanding of a theological Concept in European Churches and Missiology*” en *International Review of Mission* 92 (2003) 485.

La “*missio Dei* tiene su manifestación en el seguimiento gratuito de la comunidad misionera para la transformación del mundo, rumbo al Reino. Esta comunidad encuentra su identidad en la identidad de aquél a quien el Padre envió, y que es siervo y se presenta como pan, luz, resurrección, buen pastor, puerta, vid y camino. Al identificarse como ‘pan’, ‘visión’ y ‘resurrección’, Jesús caracteriza a su misión y, por consiguiente, la misión de la comunidad misionera como intervención en los grandes problemas del mundo, que son compartir el pan, curar la ceguera, cuestionar las ideologías y combatir la muerte y sus ramificaciones. Todo lo que sostiene la esperanza en un mundo desesperado es la manifestación de la Buena Nueva sustentada por el Espíritu Santo”⁴⁴.

5. Aportes para la teología

La crisis fundamental de la misión ha impulsado en estos últimos años y nos impulsa todavía hoy a encontrar un nuevo fundamento de la misión: un fundamento que no puede ser otro que el trinitario. Sólo a partir de esta base se puede afirmar la vocación misionera de la Iglesia. Asumir la categoría de la *missio Dei* nos puede ayudar a comprender el carácter subsidiario de la Iglesia como su instrumento o agente. El concepto de “Iglesia misionera” traerá sin duda una perspectiva nueva y fresca sobre el papel de la Iglesia en el marco de la *missio Dei* y del anuncio del Reino de Dios.

La recuperación de la misión pascual desde una perspectiva trinitaria permite ampliar la misión hacia el cuidado de la creación en una ecología integral (*missio creationis*) y al mismo tiempo insistir en el Reino de Dios como horizonte común de una sociedad más justa en una sociedad de tantas estructuras injustas de opresión (*missio Spiritus*)⁴⁵. Ambas perspectivas nos ayudarán a ser una Iglesia “en salida”, en diálogo y en proyectos comunes con otras iglesias cristianas, religiosas y con los no creyentes.

Por supuesto hay peligros en la expresión, si se pretendiera oponer la *missio Dei* a la Iglesia postulando una misión sin Iglesia (modelo secularista) o desconociendo a Jesucristo como único y definitivo

⁴⁴ Süss Paulo, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, 58

⁴⁵ Ya el documento de la Comisión Teológica Internacional decía en 1982: “hay que evitar en la teología y en la catequesis todo separación entre la cristología y la doctrina trinitaria”.

Salvador o proponiendo diferentes economías (modelo relativista). Otro peligro sería atribuir la culpa a Dios por los desfueros históricos y pecados cometidos por la Iglesia tanto en sus miembros como en las instituciones. Decir que venimos de una *missio Dei*, en la cual intervenimos como actores, eslabones de una cadena histórica no nos quita la responsabilidad a las personas de nuestras deficiencias, antes bien nos hace más conscientes de nuestro papel en una misión de salvación. Otro peligro alertado por la Comisión Teológica Internacional sería postular que la trinidad para llegar a ser lo que es necesitara un proceso histórico de diferentes etapas misioneras, entre las cuales la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo⁴⁶.

Estos son algunos de los motivos por los que teólogos serios prefieren evitar el uso de la categoría *missio Dei* por considerarla un “caballo de Troya”⁴⁷, pero a nuestro parecer es mucho más lo que se logra en una ampliación de la teología de la misión desde el paradigma de la *missio Dei*. Hay que reconocer que, no obstante, los riesgos de los malentendidos que pudiera dar lugar la expresión y sus reduccionismos, “la fórmula ha tenido un efecto saludable en la misionología sistemática al proporcionar una base trinitaria para la misión de la Iglesia. Por lo tanto, esta fundación reemplaza las definiciones históricas de misión (geográfica y eclesiocéntrica) por una definición teológica. “La misión tiene su origen en el corazón de Dios”. Por lo tanto, “*missio Dei* enfatiza que la Iglesia y la misión tienen su base en el envío del Dios tri-uno. El desafío ya no es la extensión o expansión de ‘Iglesia’ o del ‘cristianismo’, sino una participación en la relación de Dios con el mundo”⁴⁸.

En la *missio Dei*, “Dios no es solamente aquel que envía, Él es también en el Hijo y el Espíritu Santo, el Enviado: “Quien me vio, vio al Padre” (Jn 14, 9). Como el Dios Uno es también el Dios Trino, la comprensión de la “misión de Dios” es siempre un entendimiento analógico y/o metafórico.

46 “Hay que evitar igualmente toda confusión inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza”. Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* (1982). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teatologia-cristologia-antropologia_sp.html

47 Cf. Biord Castillo Raúl, “La *missio Dei*: ¿paradigma de la teología o un caballo de troya?” en GIL GARCÍA Anastasio - Meroni Fabrizio (ed. por), *La Misión, futuro de la Iglesia. Missio ad-inter gentes*, Madrid 2018, 277-316.

48 Wiher Hannes, “*Missio Dei*: de quoi s’agit-il? (2e partie)” en *Théologie Evangélique* 14/2 (2015) 57.

Dios no envía partes de sí o “embajadores divinos”. *Missio Dei* es un indicador de la presencia integral de Dios en medio de la humanidad”⁴⁹.

Descubrir que la *missio Dei* es el paradigma no sólo de la pastoral, sino también de la teología es un gran paso para las iglesias cristianas⁵⁰. Nos permite afirmar el fundamento trinitario de la misión, cambiar nuestra comprensión de la naturaleza de la Iglesia, pasar del plural “*missiones (Ecclesiae)*” al singular “*missio (Dei)*”, dejar la arrogancia de una teología de la cristiandad en el cual nos comprendemos como una institución establecida⁵¹, centrada en sí misma, a un llamado misionero continuo: una Iglesia en salida hacia las periferias y en las periferias, compartiendo con los pobres y descartados.

D. PROPUESTAS PARA PROFUNDIZAR LAS IMPLICACIONES MISIONERAS DE LA SINODALIDAD

1. Conversión misionera

El primer reto es asumir decididamente la misión *ad-gentes* e *inter-gentes* como paradigma no solo en la teoría sino en una praxis comprometida y cotidiana. Se trata de poner en práctica Aparecida y el llamado misionero del Papa Francisco.

Esto supone una profunda conversión: “La pastoral en clave de misión pretende abandonar el cómodo criterio pastoral del “siempre se ha hecho así”. Invito a todos a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades. Una postulación de los fines sin una adecuada búsqueda comunitaria de los medios para alcanzarlos está condenada a convertirse en mera fantasía” (EG 33). La Iglesia existe para la misión, no tiene sentido encerrarse en muros que defiendan una cristiandad establecida (que además ya no existe) sino en una memoria olvidada, y repitan ritos llenos de símbolos que hace tiempo perdieron su fuerza simbolizadora, es decir de evocar significados de vida.

49 Suess Paulo, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, 47.

50 “De manera típicamente estadounidense, esto se expresaría en superlativos: “Los cambios son tectónicos”. Yo, sin embargo, recomendaría esperar el juicio de la próxima generación, cuando se pueda ver si algo fundamental ha cambiado o si es sólo una cuestión de un cambio de nombre”. SCHIRRMACHER Thomas, *God’s Missional Nature*, 80.

51 Cf. Laing Mark, “*Missio Dei: Some Implications for the Church*” en *Missiology: An International Review* 37 (2009) 89-99.

2. Cambio de eclesiología desde el fundamento común bautismal

Necesitamos una profunda conversión eclesiológica que asuma de una vez para siempre que el sujeto eclesial es la totalidad del pueblo de Dios, en el que estamos incluidos los ministros ordenados a su servicio, y que desarrolle el compromiso de todos los bautizados en la Iglesia y no solo en el mundo. Esto implica, como lo repite el Papa Francisco, la superación del clericalismo, tan acendrado en la mentalidad de ministros ordenados y del laicado católico. Se trata de poner en práctica que “todos somos discípulos misioneros”.

El Papa Francisco en su carta a los párrocos del 2 de mayo de 2024 decía: “Nunca llegaremos a ser Iglesia sinodal misionera si las comunidades parroquiales no hacen de la participación de todos los bautizados en la única misión de anunciar el Evangelio el rasgo característico de sus vidas. Si las parroquias no son sinodales y misioneras, tampoco lo será la Iglesia”.

No basta proclamar una eclesiología de comunión y de pueblo de Dios, hace falta profundizar sus implicaciones en los ministerios y sacramentos, en las competencias, formación y oficios de todos los sujetos en orden a la misión, y asumiendo la misión ad gentes como paradigma de toda acción eclesial.

3. Reconocer el auténtico estatuto de los laicos en la Iglesia

José Pérez Guadalupe al comparar los modelos eclesiales y los esquemas pastorales católicos y evangélicos, constata un aspecto muy diciente en la diferente función que cumplen los feligreses. Mientras que en la Iglesia católica la labor evangelizadora estaba reservada exclusivamente para ministros instituidos (básicamente los sacerdotes y consagrados), en las iglesias evangélicas la labor evangelizadora es una exigencia natural de pertenencia a esa agrupación. “En este sentido, mientras que nuestro laicado católico tradicional ha estado preparado y condicionado para ser un agente pasivo y receptor dentro de su parroquia, la feligresía de los grupos evangélicos ha sido, fundamentalmente, militante en su compromiso evangelizador: todo creyente es también un evangelizador, y todo feligrés un protagonista del desarrollo de su Iglesia”⁵²

⁵² *Ibid.*, 226.

Recordemos una de las primeras homilías del Papa Francisco cuando, comentando la lectura de los Hechos de los Apóstoles (8, 1-8), recordó que tras violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén luego del martirio de Esteban, todos huyeron excepto los apóstoles. Los cristianos en cambio “se fueron solos, sin presbíteros. sin obispos: solos [...] Eran simples fieles, apenas bautizados desde hacía un año o poco más, quizá. Pero tenían el coraje de ir a anunciar. ¡Y les creían! ¡E incluso hacían milagros! Tenían solo la fuerza del bautismo. Y el bautismo les daba este coraje apostólico, la fuerza del Espíritu [...] “Pienso en nosotros, bautizados, si tenemos esta fuerza. Y pienso: ‘Pero nosotros, ¿creemos en esto? ¿Que el bautismo sea suficiente para evangelizar? O esperamos que el cura diga, que el obispo diga [...] ¿Y nosotros? Demasiado a menudo la gracia del bautismo se deja un poco aparte y nos encerramos en nuestros pensamientos, en nuestras cosas [...] ¿Dónde está esta fuerza del Espíritu que te lleva adelante? ¿Somos fieles al Espíritu para anunciar a Jesús con nuestra vida, con nuestro testimonio y con nuestras palabras? Cuando hacemos esto, la Iglesia se convierte en una Iglesia madre que genera hijos, pero cuando no lo hacemos, la Iglesia se convierte no en madre, sino en Iglesia niñera, que cuida al niño para que se duerma. Es una Iglesia adormecida. Pensemos en nuestro bautismo, en la responsabilidad de nuestro bautismo”⁵³.

Hay que repensar la relación de la misión con el tema de las potestades. Para presidir una comunidad ciertamente se requiere una “missio canonica”, pero no para el anuncio del Evangelio. Es un tema a profundizar: las potestades sagradas derivadas del bautismo, así como los ministerios bautismales (si se denominan ministerios ordenados, ¿por qué no se pueden llamar ministerios bautismales?).

4. Potenciar el compromiso misionero de los laicos

El Papa Francisco insiste en la promoción de la teología del bautismo y las implicaciones para la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. Sin embargo, para avanzar en esta línea el gran obstáculo: la clericalización que impide la apropiación de la misión por parte de todo el pueblo de Dios, donde la inmensa mayoría son los laicos.

La teología del Concilio Vaticano II fue preparada por una amplia reflexión preconiliar, donde uno de los mejores exponentes fue Yves Congar, con su célebre libro *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953). Se postulaba la existencia de un tercer “estado” en la Iglesia (el laicado, juntos al clero y a los religiosos). Lo típico y positivo de este estado es el estar en el mundo, en el “saeculum”, de aquí el término “seglar”. Dice Vitali: “Si al clero le compete la mediación entre Cristo y la Iglesia, con la administración de los medios de la gracia, a los laicos les compete la mediación entre la Iglesia y el mundo. En otras palabras, a los laicos les compete la acción de la Iglesia *ad extra*, desarrollada a través de la vida cristiana misma, a diferencia de los ministros ordenados, a los cuales les corresponde la acción *ad intra* de la Iglesia”.⁵⁴ Esta visión por un lado es positiva porque les asigna un lugar positivo y propio a los laicos, no de suplencia ni colaboración, sino de responsabilidad propia. Sin embargo, tiene el peligro de reducir su acción a lo “profano”, excluyéndolos de la esfera “sagrada”, lo que no es verdad. Los laicos tienen responsabilidad y potestad *ad intra*, y los clérigos tienen también responsabilidad *ad extra*.

La segunda parte del libro de Congar, menos asumida en la recepción del Concilio, se describe el estado de los laicos a partir de su participación en la función sacerdotal, profética y real de Cristo. Todos los cristianos, y no solo los pastores, tienen el deber de contribuir al incremento y a la santificación de todo el pueblo de Dios. Todos están llamados a la santificación de sí mismos y del mundo. El bautismo y la vocación universal a la santidad preceden cualquier diferencia de funciones.⁵⁵ Sorprende que la recepción de la enseñanza sobre la responsabilidad de los laicos en Concilio Vaticano II, después de 50 años, haya ido en la dirección contraria. No se ha logrado todavía la circularidad entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial como dos formas complementarias de participación en el sacerdocio de Cristo (cf. LG 10)⁵⁶. El desafío es asumir el sacerdocio común como elemento estructurante de la comunidad eclesial y vía principal de participación en la vida eclesial.

54 Vitali Dario, “I laici”, en Vitali Dario, “I laici” en Noceti Serena – Repole Roberto, *Lumen Gentium, Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2015, 167-317.

55 Esta idea fue la que llevó a aceptar la propuesta del Card. Suenens de crear en la *Lumen Gentium* un capítulo sobre el Pueblo de Dios (lo común a todos los bautizados) antes de tratar los distintos estados.

56 Vitali Dario, “Il popolo di Dio” en Vitali Dario, “I laici” en Noceti Serena – Repole Roberto, *Lumen Gentium, Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2015, 167.

5. Una Iglesia local en misión

El Papa Francisco ha llamado a la conversión misionera de la Iglesia local:

Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera. Ella es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo, y en ella “verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica [...] Su alegría de comunicar a Jesucristo se expresa tanto en su preocupación por anunciarlo en otros lugares más necesitados como en una salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales. Procura estar siempre allí donde hace más falta la luz y la vida del Resucitado. En orden a que este impulso misionero sea cada vez más intenso, generoso y fecundo, exhorto también a cada Iglesia particular a entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma (EG 30).

La responsabilidad de la Iglesia local está en poner efectivamente a la misión y a la evangelización como primera prioridad y opción fundamental. Como bien lo dice Aparecida, en AL y el Caribe en las últimas décadas hemos estado en una pastoral de conservación o de mantenimiento, pastoral centrada en el rebaño, tal vez en organización institucional, pero se ha descuidado mucho el ardor evangelizador. Urge recuperarlo, ojalá el próximo Congreso Americano Misionero, CAM 6 de Puerto Rico, nos ayude, pero en el fondo necesitamos un terremoto del Espíritu que nos saque a la misión, como lo hizo con los discípulos en Pentecostés.

6. Misión ad gentes e inculturación

La misión ad-gentes e inter-gentes le regala a la Iglesia una de sus riquezas más grandes: la pluralidad que es don del Espíritu Santo y que se fragua en la inculturación del *kerygma*, pues le hace reconfigurar su propia identidad en escucha y diálogo con las personas, realidades e historias de su territorio. De esa forma no desprecia nada de lo bueno que ya existe en las culturas, sino que lo recoge y lo lleva a la plenitud a la luz del Evangelio. En *Querida Amazonia*, el Papa dice que gracias a

que Dios ha obrado de múltiples maneras, “la Iglesia tiene un rostro pluriforme «no sólo desde una perspectiva espacial [...] sino también desde su realidad temporal». Se trata de la auténtica Tradición de la Iglesia, que no es un depósito estático ni una pieza de museo, sino la raíz de un árbol que crece. Es la tradición milenaria que testimonia la acción divina en su Pueblo y «tiene la misión de mantener vivo el fuego más que conservar sus cenizas» (QA 66).

Hay una dinámica de fecundación que permite expresar el Evangelio en un lugar con la fuerza transformadora del Evangelio. Se trata de un camino receptivo, que la enriquece con lo que el Espíritu ya había sembrado misteriosamente en esa cultura. De ese modo, “el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro”. El Papa anima a que el anuncio del Evangelio inagotable, comunicado “con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura” (QA 68).

De aquí que el cristianismo no tiene un único modo cultural y “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde”. Sin embargo, el riesgo de los evangelizadores que llegan a un lugar es creer que no sólo deben comunicar el Evangelio sino también la cultura en la cual ellos han crecido, olvidando que no se trata de “imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea”. Hace falta aceptar con valentía la novedad del Espíritu capaz de crear siempre algo nuevo con el tesoro inagotable de Jesucristo. El Papa Francisco invita a no tener miedo: “No temamos, no le cortemos las alas al Espíritu Santo” (QA 69).

La misión abre caminos de inculturación del Evangelio a nivel social y espiritual, que son caminos de inculturación de la santidad, de la liturgia, de la ministerialidad para lograr comunidades repletas de vida, donde se abra el protagonismo bautismal de que aprecie la fuerza y el don de las mujeres y de los jóvenes, que sea capaz de ampliar horizontes más allá de los conflictos, que promueva la convivencia ecuménica e interreligiosa y la fraternidad universal.

No parece que estemos tomando muy en serio la misión ad gentes. Urge por lo tanto la conversión misionera de la que hemos hablado de todas las iglesias locales, de sus comunidades y estructuras, de los

movimientos de apostolado, de los grupos cerrados, de los movimientos de apostolado, de las congregaciones religiosas, de las parroquias... y de todos los sujetos: laicos, religiosas, diáconos, sacerdotes y obispos. Si Cristo está a la puerta y llama, es para abrirla e invitarnos a salir por los caminos del mundo y anunciar en los rincones de la historia el Reino de Dios su Padre. Asumir la salida misionera es el gran desafío.

Conclusión

Concluyo citando el “*Instrumentum laboris*” para la segunda sesión del Sínodo que, hablando sobre las reformas sinodales que deben realizarse sobre la base de la eclesiología como Pueblo santo de Dios, afirma: “La Iglesia no se puede concebir partiendo de sus instituciones, sino que éstas, incluso las más importantes, se deben repensar en la lógica del servicio a la misión” (IL 87). La misión se presenta como “el envés del último motivo pascual... Lo que antes de Pascua se llamó ‘seguimiento’, después de pascua se llama definitivamente misión”⁵⁷. La Iglesia es, por fundación, esencialmente pascual y radicalmente misionera⁵⁸.

BIBLIOGRAFÍA:

- Augustin George, “Caminos hacia el éxito de la nueva evangelización” en Augustin George (ed. por), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37.
- Balthasar H.U. von, “El Misterio Pascual” en Feiner J. - Löhrer M. (ed. por), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, III/2, Cristo, Cristiandad, Madrid 1971.
- Balthasar H.U. von, *Teodramática*, Tomo I: *Prolegómenos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990; Tomo II: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992; Tomo III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1993; Tomo IV: *La acción*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995; Tomo V: *El último acto*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.
- Benedicto XVI, “Llamados a hacer resplandecer la Palabra de verdad”, *Carta apostólica Porta fidei*, n. 6. Mensaje para la Jornada Misionera Mundial 2012 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html

⁵⁷ Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. III, 297.

⁵⁸ Cf. Biord Castillo Raúl, *Teología de la Resurrección como Plenitud*, Caracas 1999.

- Bernard Charles André, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Paris 1994.
- Biord Castillo Raúl, "Fundamentos teológicos y nuevas perspectivas de la misión" en AA.VV., *Iglesia, tu nombre es Misión: un compromiso más allá de las fronteras. Manual de Misionología del CELAM*, Caracas 2020.
- Biord Castillo Raúl, "La *missio Dei*: ¿paradigma de la teología o un caballo de troya?" en Gil García Anastasio - Meroni Fabrizio (ed. por), *La Misión, futuro de la Iglesia. Missio ad-inter gentes*, Madrid 2018, 277-316.
- Biord Castillo Raúl, *Teología de la Resurrección como Plenitud*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1999.
- Bosch David, *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, NY 1991.
- Church of England, *Mission-shaped Church. Church planting and fresh expressions of church in a changing context*, Church House Publishing, London 2004.
- Codina Víctor, *Eclesiología* en: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=1153>
- Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* (1982) http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_sp.html
- Comunicato finale* Assemblea Generale 57ª della Conferenza Episcopale Italiana, 2007.
- Engelsviken Tormod, "Missio Dei: the understanding and misunderstanding of a theological Concept in European Churches and Missiology" en *International Review of Mission* 92 (2003) 481-497.
- Flett John G., *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, W. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids MI 2010.
- Francisco, *Homilía del 17 de abril de 2013* en Santa Marta.
- García Paredes José Cristo Rey, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2014.
- Henrici Peter, "La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne" en *Communio* 30/2 (2005) 23-34.
- Hoekendijk Johannes Christiaan, *The Church Inside Out*, Westminster Press, London 1967.
- Hull John, *Mission-shaped Church, a Theological Response*, SCM Press, London 2005.
- Kamphaus Franz, *Die Welt zusammenhalten. Reden gegen den Strom*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008.
- Kasper Walter, *La nueva evangelización como desafío pastoral, teológico y espiritual*, en Augustin George (ed. por), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37.

- Kirk J. Andrew (ed. por), *What is Mission? Theological Explorations*, Darton, Longman & Todd, London 1999.
- Laing Mark, “Missio Dei: Some Implications for the Church” en *Missiology: An International Review* 37 (2009) 89-99.
- Moltmann Jürgen, *El Dios crucificado, Sígueme, Salamanca* 2022.
- Moltmann Jürgen, *La Iglesia, fuerza del Espíritu, Sígueme, Salamanca* 1978.
- Schirmacher Thomas, *God’s Missional Nature*, Verlag für Kultur und Wissenschaft Culture and Science Publ. Bonn 2017.
- Suess Paulo, *Teología de la misión. Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, Abya Yala, Quito (Ecuador) 2007.
- Tennent Timothy C., *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Kregel Publications, Grand Rapids 2010.
- Vitali Dario, “I laici”, en Noceti Serena – Repole Roberto, *Lumen Gentium, Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2015.
- Vitali Dario, “Il popolo di Dio” en Noceti Serena – Repole Roberto, *Lumen Gentium, Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2015.
- Wiher Hannes, “Missio Dei: de quoi s’agit-il? (2e partie)” en *Théologie Evangélique* 14/2 (2015) 51-67.

LA MISIÓN, HORIZONTE Y ALIENTO DE UNA TEOLOGÍA SINODAL

Eloy Bueno de la Fuente¹

Abstract

Las iglesias europeas se encuentran en una situación inédita: de ser protagonistas de la misión universal han pasado a ser ámbitos de la misión *ad gentes*. Una teología misionera y sinodal debe prestar su contribución en este cambio de paradigma.

La Iglesia y cada Iglesia debe tomar conciencia de que existe gracias a la misión y al servicio de la misión. Este dinamismo las hará redescubrirse como comunidades-sujeto en las que los bautizados actúan sinodalmente como sujetos y protagonistas.

Palabras clave: misión, sinodalidad, teología, fronteras, periferias.

La teología es un servicio o ministerio en la Iglesia, a la que debe acompañar en el proceso de discernimiento en las encrucijadas de su misión en los desafíos de cada época histórica. En la actualidad el contexto español y europeo pone de relieve la urgencia de la misión. Toda misión, como recuerda el *Instrumentum Laboris* para la sesión del Sínodo de 2024, tiene su propio contexto.

Las iglesias de vieja cristiandad se encuentran en una situación inédita: durante muchos siglos han sido protagonistas de la misión *ad gentes*, en la actualidad se han convertido en ámbito de misión *ad gentes*. Esa transición exige que la teología sea en la actualidad: misionera y sinodal, para ayudar a las iglesias europeas a profundizar su autoconciencia y a discernir su futuro en la encrucijada actual.

1. El reencuentro con la misión, interpelación primera de la realidad

En un proceso relativamente rápido se ha producido una evolución de alcance histórico: en un continente cristianizado de modo prácticamente total la

¹ Sacerdote de la diócesis de Burgos y catedrático de la Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos. Es profesor de Cristología y de Antropología Filosófica, fue decano (2000-2006) y actualmente Director de la Biblioteca y de la especialidad en Teología Dogmática. Miembro de la Comisión Teológica del Sínodo sobre la Sinodalidad.

sociedad en su conjunto se configuró como cristiandad, pero a lo largo de un siglo esa situación ha colapsado (Delsol 2021) hasta el punto de poder afirmar que el cristianismo ha dejado de ser lo obvio y evidente (Bueno de la Fuente, E. 2003, 295ss).

La relación Iglesia-misión se ha invertido completamente: las iglesias europeas habían asumido el protagonismo de la misión universal hasta el punto de identificar de hecho la Iglesia con la figura occidental que había adoptado en el continente europeo; ahora por el contrario necesitan recuperar la práctica del primer anuncio en su propio entorno sociocultural.

De este cambio de paradigma es testigo Juan Pablo II en *Ecclesia in Europa* (2003): tras resaltar la urgencia del “primer anuncio” llega a afirmar que en el suelo europeo existen áreas sociales y culturales en las que se hace necesaria una verdadera misión *ad gentes*, e incluso aplica a Europa la pregunta de Jesús en Lc 18,8: “Cuando regrese el Hijo del hombre ¿encontrará aún fe en la tierra?” Un doble factor justifica la afirmación del papa: a) la presencia en Europa de numerosos grupos de inmigrantes, en gran medida no cristianos, que han desplazado las fronteras de las (anteriores) misiones extranjeras hasta el centro de nuestras sociedades; b) existen ámbitos culturales y sociales en los cuales la presencia cristiana está prácticamente desdibujada, lo cual provoca que las nuevas generaciones se educan en un contexto claramente post-cristiano o pagano.

Esta interpelación de Juan Pablo II no ha surgido de modo inopinado, sino que tiene una intensa y esforzada prehistoria. Alcanzó un rango simbólico la obra de Godin y Daniel *¿France, pays de mission?* (1943), que suscitó el “movimiento misionero”, y un enorme dinamismo pastoral con la revalorización de los laicos (si bien dentro de unas limitaciones que aún constituyen una hipoteca, la cual solo podrá desaparecer desde un estilo claramente misionero). Algunos teólogos clarividentes, como Rahner y Ratzinger, ya a finales de los cincuenta, anticiparon la urgencia de la misión. Rahner vaticina la experiencia de diáspora de la Iglesia, lo cual no debe ser valorado como un peso o una carga, sino como el modo de existencia que corresponde al ser y la misión de la Iglesia (Rahner, K. 1966, 58ss). Ratzinger constata la emergencia de un nuevo paganismo, que convertirá a los cristianos en un “pequeño rebaño” con nuevo dinamismo misionero (Ratzinger, J. 1972, 359ss).

El Vaticano II recoge y confirma estos fermentos y propone el *aggiornamento* de la Iglesia para protagonizar un nuevo Pentecostés. Para ello la misión y

la evangelización se van convirtiendo en categorías clave, se revaloriza la categoría Pueblo de Dios, la dignidad del *christifidelis* basada en el bautismo, la igualdad fundamental y la corresponsabilidad de todos, la diversidad de carismas y ministerios en la unidad de la misión compartida...

Uno de los fenómenos más creativos de la Iglesia postconciliar fue la realización de numerosos sínodos diocesanos, para la recepción de las propuestas conciliares y para la revitalización evangelizadora, con una figura claramente diversa de la figura clerical que habían adoptado durante siglos. La lectura de los signos de los tiempos fue acompañada por la dimensión sinodal de cara a elaborar un proyecto evangelizador en el que todos se sintieran protagonistas.

La lógica misionera y sinodal fue asumida por las Conferencias Episcopales en numerosos documentos y proyectos: los obispos franceses con *La Iglesia comunidad misionera* (1990); los alemanes con *Zeit zur Aussaat. Missionarische Kirche sein* (2000), recuperando la misión, una categoría “reprimida” (K. Lehmann), llegando a reclamar una pastoral en analogía con la misión *ad gentes*; así lo proponen los obispos italianos en *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (2000) y lo recoge Francisco en la apertura de *Evangelii Gaudium* (apelando a *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II).

Esta toma de conciencia (Walldorf, F. 2002) no ha detenido sin embargo el declive del cristianismo en nuestro continente, como señalan recientemente analistas cualificados (Riccardi, A. 2022, 94ss). ¿Puede servir de consuelo argumentar que la situación sería peor en el caso de que no se hubiera producido esta toma de conciencia? ¿No sería más adecuado pensar que no se ha conseguido todavía una teología, una espiritualidad y una pastoral capaces de conjugar misionariedad y sinodalidad? Sólo así podrá configurarse una Iglesia capaz de protagonizar el discernimiento ineludible: optar por la recristianización de Europa o por un nuevo comienzo (“nacer de nuevo”). El reencuentro con la misión, como interpelación ineludible, reclama una teología lúcida y una sinodalidad efectiva.

2. La misión, categoría primera del ser eclesial

En esta situación es necesario en primer lugar tomar conciencia de que *misión* es palabra primera de la vida de la Iglesia: no un dato externo o contingente, sino una dimensión esencial. La eclesiología de comunión, dominante en el campo teológico, debe enriquecerse más decididamente con la prioridad de la misión, pues así se dará pleno sentido a la sinodalidad. Tres coordenadas enmarcan el necesario desplazamiento.

En primer lugar, el papa Francisco invita a superar la resignación y el provincianismo gracias a la misión (Bueno de la Fuente, E. 2018): a) la actividad entera de la Iglesia debe ser vivida y planteada en el amplio escenario de la globalización; esta es un fenómeno complejo y ambiguo que, junto a sus manifestaciones positivas, encierra dos peligros que el Papa repite frecuentemente: la uniformización, que anula las diversidades y diferencias estableciendo un imperialismo ideológico, y la exclusión o marginación, que genera descartados y prescindibles; b) resalta un presupuesto antropológico y espiritual: el ser humano -y especialmente el cristiano-. es misión (y no simplemente “tiene” una misión); c) ya desde *Evangelii Gaudium*, presenta su proyecto de pontificado, de renovación y reforma de la Iglesia como discernimiento misionero; el *caminar-juntos* debe desembocar en la convergencia de sinergias de cara a la misión; la sinodalidad es por tanto ejercicio de comunión desde la urgencia de la misión.

En segundo lugar, la historia de la Iglesia muestra desde su nacimiento que las grandes decisiones, tanto doctrinales como pastorales, han sido provocadas y orientadas por las interpelaciones de la misión, y asimismo que han sido discernidas sinodalmente. Ejemplo prototípico lo ofrece el “concilio de Jerusalén” (Hech 15), pero igualmente el de Nicea, que asumió el término *homoousios*, no por razones de carácter especulativo sino para defender la peculiaridad del Dios de la revelación y de la identidad radical de Jesucristo; era una necesidad pastoral: cómo había de ser el anuncio de Jesucristo en aquella encrucijada histórica, cuando los cristianos estaban instalándose en una cultura en la que aspiraban a hacerse comprensibles y aceptables. Gracias a la participación de muchos se salvaguardó la novedad y la osadía cristiana. La fidelidad a la paradoja cristiana actúa como brújula en el servicio a la misión. En tercer lugar, se va viendo con claridad que la misión de la Iglesia existe en el seno de la economía trinitaria, de la *missio Dei*, de la misión del Hijo y del Espíritu. Ello provoca un cambio de paradigma eclesiológico: la Iglesia existe porque hay una misión que cumplir, la misión no solo antecede a la Iglesia, sino que la llama a la existencia. Es la lógica más profunda del misterio cristiano: la misión de la Trinidad, el envío del Hijo y del Espíritu, alcanza su punto culminante en Pascua/Pentecostés; esta misión aún sigue abierta, el Reino todavía no ha llegado a su consumación, todavía vivimos en un mundo irredento. Ese horizonte es el escenario de la misión, en el que irá peregrinando la Iglesia a través de los siglos, sin poder sustraer su responsabilidad, entre las angustias y los anhelos de la humanidad, hasta que no haya ni llanto, ni dolor ni lágrimas. La Iglesia que sale del cenáculo se encuentra en el espacio público con una misión universal, en medio de una humanidad plural y múltiple,

que habla lenguas diversas, y se descubre enviada para restaurar la unidad desgarrada de la familia humana y la armonía perdida del paraíso.

3. El quién de la misión: el “nosotros” eclesial

En el horizonte de la misión se acrisola el sentido y el aliento del ser eclesial: la Iglesia es una realidad personal, una *Iglesia de personas*, protagonistas de una historia que abraza a la humanidad entera; para los Padres la Iglesia era el “nosotros” de los cristianos (Congar 1964, 10).

Es la lógica de la misma revelación: en el diálogo histórico entre Dios y la humanidad, ante la quiebra del “sueño” inicial de Dios, ante la difícil existencia fuera del Paraíso, ante el dolor de gran parte de la humanidad, el Dios creador y salvador solicita la sinergia de personas mediadoras (misioneras, podríamos decir sin forzar la expresión) que desde dentro de la historia sirvan a la reconciliación y la restauración de las personas y de los pueblos. La revelación se hace acontecimiento histórico cuando hay recepción y acogida, cuando un “nosotros” asume su responsabilidad y por ello discierne, medita, toma decisiones... En esa lógica actuaron Abrahám, Moisés, Israel, los profetas..., y en la plenitud de los tiempos un pueblo constituido por la acción salvífica del Hijo y del Espíritu. Por eso *Ad Gentes* 2 afirma que la Iglesia peregrina es esencialmente misionera. Y el documento de la Comisión Teológica Internacional refleja la misma convicción en su hermoso título *El camino sinodal del Pueblo de Dios peregrino y misionero*.

Esta *Iglesia de personas* es llamada a la existencia porque la misión la antecede, la convoca y despliega ante ella los caminos que deben ser recorridos. Sería irreal, una mera construcción mental, concebir la Iglesia como existente y configurada, a la cual en un momento posterior se le encargaría una misión. *La misión precede a la Iglesia, y ello la hace sinodal*. Así se ve en una doble dialéctica que acompaña a la Iglesia desde su origen: la dialéctica algunos-todos y la dialéctica carismas-ministerios.

La misión, tan amplia y universal, no es tarea o competencia de algunos sino de todos: en la Iglesia “todo es de todos” (o corresponde a todos, como corresponsables), pero no todos pueden hacerlo todo; en consecuencia, *algunos, en nombre de todos y en favor de todos*, asumen una tarea concreta. La celebración eucarística, por ejemplo, es tarea de todos porque la asamblea es el sujeto de la celebración, pero no todos pueden presidir o proclamar las lecturas o recoger y distribuir las ofrendas...; por ello *algunos* asumen las

diversas funciones para que la eucaristía comunitaria no pierda ninguna de sus dimensiones constitutivas. Lo mismo podría decirse de la catequesis, de la formación, del servicio a los pobres, de la presencia en las periferias, del anuncio del Evangelio más allá de las propias fronteras...

De modo análogo funciona la relación entre *los carismas y los ministerios*: el Espíritu florece en la Iglesia por medio de los carismas que otorga: el carisma, en su sentido profundo, incluye tres momentos: a) es un don otorgado a una persona particular, pero no para beneficio propio o para satisfacción individual; b) su objetivo es la edificación de la Iglesia, del “nosotros” responsable y sujeto; c) la finalidad última es el proyecto salvífico de la Trinidad y la felicidad de la familia humana.

El carisma por ello reclama el discernimiento comunitario en orden a fijar su función y la conveniencia de establecer un ministerio. No todo bautizado es poseedor de un carisma que se transforme en ministerio, pero cada carisma contribuye a hacer real la ministerialidad global de la Iglesia. Se debe evitar que un ministerio absorba otras funciones ministeriales, pues deformaría la figura y la misión de la Iglesia generando la figura clerical de la Iglesia.

Esta doble dialéctica coloca en el centro la *comunidad-sujeto*, abriendo el espacio para que todos se sientan sujetos y protagonistas. La Iglesia de personas es un edificio de piedras vivas (1Pe 2,4), en el que cada uno de los bautizados es reconocido como “pieza” esencial porque está permanentemente en construcción y en proceso continuo de rejuvenecimiento y embellecimiento. Es iluminador el símbolo del Pastor de Hermas en la tercera *Visión*: la Iglesia se eleva como una torre en medio del agua, y se hace más joven gracias a las nuevas piedras que la van integrando. Una Iglesia de personas se hace visible en el espacio público y solidaria con los dramas de la humanidad en la difícil aventura de vivir juntos sin violencias ni exclusiones.

4. Un acontecimiento paradigmático: devenir Iglesia sinodal y misioneramente

Estas afirmaciones no se levantan sobre el vacío, brotan de la historia real de la Iglesia desde su origen: la Iglesia concreta se hace sujeto en el ejercicio de la misión y de la sinodalidad. Un caso paradigmático lo ofrece la Iglesia de Antioquía, según Hech 13,1-3.: es un acontecimiento sinodal en el que la Iglesia apostólica, en un momento de encrucijada, se consagra a la misión. Estaba en juego (aunque vivido de modo inconsciente) el futuro de la Iglesia

misma: o reducirse a ser un grupo más en el seno del judaísmo o asumir otro camino, el de la misión a todas las naciones y razas. Es en realidad un proceso de *eclesiogénesis* como salvaguarda de la osadía y de la paradoja cristiana: precisamente en aquella ciudad comienzan a ser designados “cristianos”; una palabra aplicada por los de fuera, en base al hecho de que confesaban como *cristo*, como *mesías*, al Jesús crucificado. Esta es la novedad, escandalosa para muchos, que los identifica y que los empuja al anuncio y al testimonio del núcleo del Evangelio.

Protagonista de aquel acontecimiento es un “nosotros”, la Iglesia de Antioquía, que va profundizando su *autoconciencia eclesial al ritmo de la misión*. En aquel momento la misión no era un concepto o un criterio pastoral, sino una realidad que permeaba la existencia entera de cada uno de los bautizados. La misión sale al encuentro de aquella Iglesia, en una ciudad cosmopolita, cruce de caminos y de ideologías, centro de comunicaciones y de intercambio cultural. Ello obliga a un primer proceso de discernimiento. Aquella incipiente comunidad gozaba de algunos ministerios, lo que refleja que era una *comunidad-sujeto*, que va a ser profundizada ante nuevos desafíos. El discernimiento se desarrolla, dice textualmente el autor, en *ekklesía*, es decir, en una reunión comunitaria, lo cual supone un ambiente litúrgico, signo de que todo discernimiento comunitario se realizaba en el Señor y a la escucha del Espíritu. La dimensión misionera y sinodal se despliegan a la par con toda su pujanza.

El tema a debate era la participación y la responsabilidad de la Iglesia de Antioquía en la proclamación del Evangelio: había llegado a Antioquía desde Jerusalén gracias a la actividad de personas conocidas; ahora surge la pregunta interpeladora: ¿ese Evangelio debe ir más allá de las propias fronteras, hacia otras regiones y culturas?

En el caso de una respuesta afirmativa, la Iglesia abrirá un segundo momento de discernimiento: determinar la(s) persona(s) que realice(n) en lo concreto esa tarea *que es de todos*. Se despliega la doble dialéctica mencionada al ritmo de la misión, y así la comunidad-sujeto deja espacio a diversos sujetos protagonistas.

En este momento se hace especialmente activo el Espíritu, que va seduciendo las libertades humanas para hacer posible el futuro, que no puede advenir de modo automático o determinístico. El Espíritu interviene recordando su propia misión: su obra (su misión) consiste en hacer que el Evangelio siga

siendo comunicado a todos los seres humanos en todas las regiones de la tierra; para ello necesita colaboradores, “llamados” y “capacitados” en virtud del carisma que se les otorga. La lógica sinodal y misionera brilla de modo esplendoroso en sus palabras: “Escoged a Pablo y Bernabé para la obra que traigo entre manos”. El discernimiento comunitario es escucha atenta y fiel del Espíritu. La “conversación en el Espíritu” es exigida y sostenida por la urgencia de la misión.

Este proceso y estas decisiones encuentran su punto culminante cuando todos los presentes imponen las manos a *algunos*, Bernabé y Pablo. Este gesto ritual muestra que en Pablo y Bernabé convergen todos los miembros de la comunidad; esta se prolonga en ellos, que asumen como tarea propia lo que en realidad es responsabilidad de todos.

El relato se cierra con una salida, que es consecuencia y expresión del envío. De este modo queda sellada la fidelidad a la misión, lo cual contribuye a la edificación de la comunidad. De este modo además la comunión se amplía y enriquece: la misión une a la Iglesia de Antioquía con todas las iglesias que se dejan dinamizar por el Espíritu para servir a la misión de la Trinidad.

5. El modo genuino de la *ekklesía*: convocados y enviados

Este modo de actuar supone una experiencia del *ser eclesial* propia de una Iglesia de personas, que se produce cuando no existe una distancia subjetiva entre la propia experiencia religiosa y la objetividad de la institución Iglesia. Esa distancia constituye un cáncer que debilita o socava cualquier proyecto evangelizador. En una Iglesia de personas adquiere todo su relieve lo que se denominará *alma ecclesiastica* o *vir ecclesiasticus* (De Lubac 1952, 53; 288ss): el ser-Iglesia (y su misión en favor del mundo) constituye el factor fundamental de su personalidad y de su presencia en el mundo. No simplemente se *pertenece a* la Iglesia, sino que *se es Iglesia* asumiendo el protagonismo en el proyecto salvífico de la Trinidad en favor del mundo. El *ser Iglesia* constituye una modalidad antropológica singular y original, una auténtica personalización que se alimenta de la comunión y de la misión. Es lo mismo que se esconde en la condición de *discípulo misionero*: entender la propia existencia desde la mirada de Dios y desde el seguimiento de Jesús. Entonces la Iglesia será la comunión de misiones personales (Scola 2002, 765).

Esta perspectiva debe ser asimilada por los cristianos europeos, precisamente cuando ha colapsado la situación de cristiandad y cuando ha mostrado su fragilidad la privatización de la religión en los últimos siglos. Este doble rasgo

ha bloqueado el dinamismo misionero europeo (Newbiggin 1966, 102ss). En el nuevo escenario debe desbloquearse ese obstáculo para facilitar el nuevo proceso de eclesiogénesis, misionero y sinodal.

La renovación misionera y sinodal supone re-descubrir lo que significa la palabra *Iglesia*. Resulta paradójico que los cristianos hayan recurrido a un término profano y político como autodesignación, si bien introduciendo una novedad singular. *Ekklesía* era una institución de larga tradición en el mundo griego que acabó desembocando en la figura democrática que adoptaron las *poleis* griegas para dar cauce a la difícil aventura de vivir juntos, “inventando” la igualdad de todos ante la ley y la capacidad para tomar la palabra en las asambleas ciudadanas; así creció la conciencia de ser un pueblo, protagonista y sujeto, haciendo sentir sus reivindicaciones y superando el entramado de poder establecido. Aquella admirable innovación se fue desplegando en paralelo con el desarrollo del *lógos*, un modo original de pensar y de situarse en la realidad (la filosofía).

Que los seguidores de Jesús recurrieran a ese término civil es un signo claro de su libertad y de su apertura para insertarse en las condiciones del mundo real y para mostrar su propia creatividad desde la lógica misionera y sinodal: a) prolongan la experiencia veterotestamentaria del *qahal*, destacando así la iniciativa de Dios, que establece una alianza con la humanidad y que alcanza su punto culminante en la Pascua de Jesús; b) en base a ello la novedad cristiana recrea las relaciones sociales: de la *ekklesía* griega formaban parte solo los ciudadanos varones y adultos; por tanto quedaban excluidos niños, mujeres, y quienes no tenían carta de ciudadanía en la *pólis*; en la *ekklesía* cristiana por el contrario eran admitidas también las mujeres, los niños y aquellos que carecían de “papeles”; esta socialidad no se apoya en la raza, en la sangre, en la tierra o en la lengua, sino en una *koinonía* diversa, regalada por el Dios Trinidad. Esta hospitalidad hacia los transeúntes y excluidos, una muestra de fraternidad universal, suscitó sorpresa y admiración en quienes la contemplaban desde fuera. La mera presencia en el espacio público de la *ekklesía* se convierte en acto misionero, en cuanto signo de novedad, de propuesta y de alternativa. La presencia pública de la Iglesia por tanto ofrece enormes posibilidades para restaurar la vida en común, atravesada por tensiones y conflictos.

La novedad brilla con más fuerza desde su significado etimológico: *ekklesía* designa una *asamblea*, una reunión de personas, originada porque han sido *convocadas*, porque han respondido a una invitación, a una propuesta, a una convocatoria. Se puede denominar “momento mágico” (Dianich 2002, 163ss)

el proceso en virtud del cual surge una *ekklesía* allí donde no existía. Quien vive o experimenta desde dentro ese dinamismo descubrirá que *vivir en y como Iglesia es lo mismo que vivir en y como asamblea*.

El Nuevo Testamento ofrece ejemplos abundantes de ese momento mágico, de modo especialmente vivo san Pablo. ¿Cómo comienza a existir por ejemplo una Iglesia en Corinto, una ciudad populosa, multi-étnica y multi-religiosa? La respuesta es clara: se constituye una asamblea (*ekklesía*) porque ha habido una convocatoria, un mensaje (*kerygma*), dirigido a muchas personas; ahora bien, de la multitud a la que iba dirigido, solo algunos lo acogen y se congregan: han escuchado una historia (la del Jesús resucitado y vivo) de la que desean ser protagonistas, porque se descubren comprendidos, acogidos, reconocidos, perdonados y amados. La *congregatio* y la *convocatio* viven de ese aliento, que es el núcleo del ser eclesial. Conviene recordar que normalmente ese *alguien* que proclama el anuncio viene de fuera, de otro lugar, enviado por otros y apoyado por ellos. La misión y la sinodalidad actúan simultáneamente en la *eclesiogénesis*, en el surgimiento de toda *ekklesía*. Por eso es tan importante que se conserve como memorial en cada diócesis.

¿Cuál es el sentido y la estructura de la *congregatio*?, ¿para qué se reúnen en asamblea? Subrayemos un triple aspecto que consolida el “nosotros” eclesial: a) escuchar de nuevo la historia de la misión de la Trinidad, para profundizar su significado y para identificar la función que corresponde a cada uno de los congregados; b) celebrar y hacer memorial de los acontecimientos fundadores de esa historia (la fracción del pan, la eucaristía); c) debatir y discernir las necesidades, las obligaciones, las posibilidades y recursos... Este triple aspecto permite decir que la asamblea se congrega *para ser enviada*.

6. La misión en el propio cuerpo: una Iglesia de puertas abiertas

La asamblea no existe para sí misma, sino para ser enviada, porque hay una misión que la precede. La *ekklesía* cristiana no puede clausurarse en un cenáculo aislado de la complejidad de la historia. Los congregados son *ekklesía* para retornar a sus lugares de procedencia: provenientes de diversos ámbitos de la ciudad regresan a ellos, *sin dejar de ser Iglesia*. La Iglesia de personas existe en estado permanente de misión.

Todo bautizado “lleva la eclesialidad” en sí mismo, *en el propio cuerpo*. Esta expresión recibe su sentido del mismo Pablo: sois templo de Dios porque el Espíritu habita en vosotros (1Cor 3,16-17), ¿no sabéis que vuestros cuerpos son

templo del Espíritu Santo? (1Cor 6,19); en consecuencia, todo lo que hagáis (comer, beber, trabajar, reír, llorar) será un acto misionero, glorificación de Dios e irradiación de un modo nuevo de existencia.

Cuerpo designa no un dato biológico, sino una dimensión constitutiva del ser humano, radicado en el mundo y con los otros, abierto a un haz de relaciones permanentemente cambiantes, en cercanía radical a los otros como encuentro, hospitalidad, acogida, diálogo, escucha, proyecto... Por su condición carnal el bautizado está siempre enviado a la realidad cotidiana, profana, mundana, de la existencia personal y colectiva. Y en ella adquiere vida y contenido el *sacerdocio común de los fieles*: todo bautizado queda constituido como mediador de la novedad cristiana en un mundo profano y secular, de modo que la gracia se hace presente en lo más cotidiano de la existencia humana. En el cuerpo de los creyentes Dios encuentra al mundo y el mundo es encontrado por Dios. Gracias a ello ni Dios se queda sin mundo ni el mundo se queda sin Dios.

La eclesialidad así vivida configura desde su raíz una “Iglesia en salida”, una “Iglesia de puertas abiertas”. En una Iglesia de personas la misionariedad no es un elemento añadido o suplementario sino una dimensión constitutiva del ser-Iglesia y de la biografía del creyente. El acto misionero forma parte de sus condiciones normales de existencia. El capítulo segundo de *Ad Gentes* (que presenta el acto misionero) adquiere así toda su actualidad; su redacción estaba pensada para los países “de misión”, y por eso su recepción fue muy escasa en los países de vieja cristiandad; actualmente, como vimos, ha sido revalorizado como paradigma de toda pastoral: en la cotidianeidad de la vida, en lo concreto de la existencia y de las relaciones humanas, en el “cuerpo”, allí donde se establecen las relaciones de la vida. Es el espacio humano en el que debe aparecer el testimonio y el diálogo de la vida, es decir, gestos y actitudes, hechos y palabras, que constituyen la evangelización “de persona a persona”; entonces puede surgir la invitación a la conversión y a la existencia eclesial. El kerygma resuena entonces como proyecto histórico que invita y acoge a todos los que consideran ilusionante el proyecto salvífico de la Trinidad: la reconciliación de todos los seres humanos y la armonía de la creación entera.

7. Una teología misionera y sinodal para revitalizar nuestras iglesias

La teología debe acompañar a las iglesias en Europa en el necesario proceso de reapropiación del ser eclesial, misionero y sinodal. De este modo el cansancio y la perplejidad podrán transformarse en ilusión y frescura ante la nueva experiencia de eclesiogénesis.

Este esfuerzo no podrá ser llevado adelante dentro del paradigma clerical. Habrá que contar con todos, con toda la diversidad de carismas existentes en la Iglesia. Ello requiere desarrollar instrumentos institucionales a través de los cuales el testimonio de los laicos pueda determinar el rostro de la Iglesia a partir de su extroversión, en los ámbitos profesionales y no sólo en las actividades de movimientos y asociaciones. Hay que evitar la concepción de los ministerios como atribución a los laicos de nuevas tareas o competencias. La sinodalidad y la convergencia de carismas pueden mostrar aquí todas sus posibilidades y su capacidad de invención. Se debe ante todo invertir la perspectiva: el conjunto de la Iglesia debe asumir en su figura visible la acción misionera de los laicos en su sacerdocio bautismal. Debería desarrollarse la potencialidad del c. 781, que habla de la obra de la evangelización como tarea fundamental del Pueblo de Dios (pues el ordenamiento jurídico se ha desarrollado hasta ahora en el seno de la sociedad cristiana para regular las relaciones internas).

El proyecto mágico de una transformación misionera de la Iglesia solo se podrá conseguir si los ministros ordenados adoptan como objetivo prioritario servir al sacerdocio bautismal, como presupuesto para la constitución de iglesias locales que actúen realmente como *sujeto que deja espacio a la subjetividad de los creyentes*. Sin la consolidación de iglesias locales en el pleno sentido de la palabra el *quién* de la misión quedaría difuminado. Signo de la incertidumbre en este punto es la escasez de diócesis que han repetido la práctica sinodal, seguramente por el esfuerzo que ello supone, o porque fueron planificados como momentos puntuales más que como estilo permanente.

Se requiere la conciencia de la novedad que los cristianos están llamados a aportar, desde una debilidad y fragilidad que paradójicamente hace más transparente el don de Dios. 1Pe 3,15 nos ofrece un punto de partida iluminador: el autor se dirige a cristianos que viven en un ambiente hostil, en el que se sienten extraños y marginados; precisamente en ese contexto son invitados a ofrecer un estilo peculiar de existencia: se les pide no reaccionar con resentimiento, sino *dando razón* de su esperanza; esta esperanza tiene un *lógos* (así dice el texto original), que debe hacerse explícito en una sociedad que (como decía Juan Pablo II en *Ecclesia in Europa*) reduce la esperanza al consumo o a la satisfacción de deseos inmediatos, despreocupados de la verdad y del sentido. La tradición cultural ha conjugado la revelación bíblica y el *lógos* griego en un acto misionero fundamental de su historia. En una cultura de la inmanencia la inculturación ha de ser vivida como acto misionero permanente, poniendo de relieve las aperturas que rasgan el dominio del reduccionismo naturalista.

Como Iglesia, insertos en las realidades mundanas, los cristianos se encuentran en el seno de un mundo irredento, solidarios con los dramas y las llagas de la humanidad peregrina y dolorida. No solo practican de modo magnífico el amor al prójimo, especialmente a los más vulnerables, sino que recogen el quejido y el sufrimiento humano para colocarlo en el altar de Dios, unido a la entrega del Hijo en su acción reconciliadora y restauradora. El *lógos* debe ir acompañado por el amor comprometido con la justicia y la defensa de los más débiles.

Dar razón de la esperanza sólo resulta creíble si brota del contacto con las situaciones de irredención, de la interpelación de *lo que falta* para la reconciliación universal, para la irrupción del Reino o de la Parusía; la ortopatía, la compasión y la *miseri-cord-ia* deben acompañar a nuestras iglesias para contemplar el mundo sufriente con los ojos de Dios: la hospitalidad y la acogida deben actuar como profecía que interpela, denuncia, consuela y abre horizontes nuevos. En la actual situación geopolítica, como tantas veces ha repetido Francisco, Europa deberá vencer sus miedos para convertirse en hogar de una humanidad reconciliada.

Tarea urgente es por tanto el discernimiento continuo de las fronteras y las periferias que hay que habitar, de los nuevos movimientos sociales con los que hay que entrar en diálogo, de los areópagos culturales en los que hay que hacer presente la novedad del Evangelio, de los escenarios que van generando la humanidad en los que hay que estar presentes. Son “lugares” (geográficos, culturales, existenciales...) en los que se entra en contacto con lo no cristiano y las situaciones de irredención. La historia de Europa permite identificar sorpresas del Espíritu que pueden actuar como estímulo para la creatividad en el presente y el futuro.

Conclusión

La actual situación de las iglesias de vieja cristiandad encuentra las coordenadas del discernimiento que necesitan. La mirada al pasado, junto con el redescubrimiento del misterio del que vive la Iglesia, ayudan a reconocer no sólo que la misión y la sinodalidad siempre han hecho posible el futuro, sino que siguen siendo la clave para las tareas del presente. La misión es fuente de rejuvenecimiento, y la sinodalidad es requisito imprescindible para configurar sujetos creyentes en comunidades-sujeto. A la luz de lo que hemos visto, algunas conclusiones brotan con claridad:

- a. cada Iglesia vive de la misión y para la misión, convicción que debe impregnar la autoconciencia, la espiritualidad y la acción de todos los bautizados;

- b. la misión reclama un *discernimiento continuo de las fronteras o periferias* a través de las que en cada momento histórico se despliega la misión;
- c. la prioridad de la misión reclama la *convergencia de la responsabilidad y de la misión* de todos con la contribución peculiar de algunos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno de la Fuente, E. (2004), *¿La sociedad post-cristiana, ámbito de la misión ad gentes?*, Estudios de Misionología 12, 23-54
- (2008) *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*, Monte Carmelo, Burgos
- (2018), *La ecclesiología del papa Francisco*, Monte Carmelo, Burgos
- (2023), *A vueltas con la pastoral: Cuando el cristianismo no es lo evidente*, Sal Terrae, 295-307
- Bueno, E. – Calvo (2000), R. *La Iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre*, San Pablo, Madrid
- Congar, Y. (1964), *Préface* a K. Delahaye, *Ecclesia Mater*, Cerf, París
- De Lubac, H. (1952) *Catholicisme*, Cerf, París
- Delsol, Ch. (2021), *La fin de la chretienté*, Cerf, París
- Dianich, S. (2009), *Diritto e Teologia*, EDB, Bolonia
- Dianich, S. – Nocetti, S. (2002) *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia
- Legrand, H. (1985), *Iniciación a la práctica de la teología III*, Cristiandad, Madrid 179-195
- Newbiggin, L. (1966), *Honest Religion for Secular Man*, SCM, Londres
- Rahner, K. (1966), *Misión y Gracia I*, Dinor, San Sebastián
- Ratzinger, J. (1972), *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona
- Riccardi, A. (2022), *La Iglesia arde. La crisis del cristianismo hoy: entre la agonía y el resurgimiento*, Arpa, Barcelona
- Scola, A. (2002) *Una ecclesiología “de misión”*, RET, 760-780
- Walldorf, F. (2002), *Die Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien in europäischen Kontext*, Brunen, Giessen
- Zizioulas, J. (2003), *El ser eclesial*, Sígueme, Salamanca

IV

Niveles, procesos y estructuras de la sinodalidad

LA SINODALIDAD EN LAS IGLESIAS LOCALES, EN LAS AGRUPACIONES NACIONALES Y REGIONALES DE IGLESIAS, Y EN LA IGLESIA ENTERA. PERSPECTIVAS TEOLÓGICO-CANÓNICAS

Alphonse Borras¹

Abstract

El Informe de síntesis de octubre de 2023 ya ponía en relieve los varios niveles de la vida eclesial dedicando un capítulo sobre el tema del “reagrupamiento de las Iglesias en la comunión de toda la Iglesia” (IS 19b.c). El presente estudio empieza pues con el primer nivel, el de la Iglesia local –“particular” (Código de 1983, c. 368), la diócesis siendo su prototipo (c. 369) y presente brevemente el sínodo diocesano (cc. 460-468), los Consejos pastorales (cc. 511-514 y c. 536) y el Consejo presbiteral (cc. 495-501), dejando de lado el colegio de consultores (c. 502) y el capítulo de canónigos (cc. 503-510). El segundo nivel es el de las Provincias y Regiones eclesiásticas (cc. 431-434), los Concilios particulares (cc. 430-446) y de modo especial las Conferencias episcopales (cc. 447-459), sin olvidar las Asambleas continentales. Desde la Iglesia entera, el estudio trata sólo del Sínodo de los Obispos (cc. 342-348), su actualización desde la Constitución apostólica *Episcopalis Communio* y la praxis sinodal en curso, en cuanto revelan su dinámica evolutiva: de ahora en adelante el Sínodo de acontecimiento puntual pasará pues a ser un proceso eclesial que se extiende en el tiempo y en el espacio (*Instrumentum laboris* 2024, n. 106) volviéndose así a ser *de facto* vector de la eclesiología de la comunión de las Iglesias.

Palabras clave: derecho canónico, sinodalidad, Consejos pastorales, Conferencias episcopales, Sínodo de los Obispos.

A la hora de tomar nota del *Instrumentum laboris* para la segunda sesión en octubre 2024, *Cómo ser una Iglesia sinodal misionera*, publicado el 9

¹ Alphonse Borras, presbítero de la diócesis de Lieja (Bélgica), fue vicario general de su diócesis de 2001 a 2020. Es profesor emérito de derecho canónico de la Universidad católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, UCLouvain); su labor desborda el derecho donde se le reconoce su competencia en materias como el derecho penal, la parroquia, los ministerios, etc. En cuanto eclesiólogo ha publicado mucho sobre la sinodalidad en sus distintas declinaciones institucionales. Desde enero 2024 es Consultor de la Secretaría general del Sínodo

de julio de 2024 (=IL 2024)², me toca tratar de la sinodalidad a varios niveles de la vida eclesial. El Informe de síntesis de la primera sesión de octubre de 2023³ ya ponía en relieve dichos niveles a partir de la realidad de las Iglesias locales y dedicaba un capítulo sobre el tema del “reagrupamiento de las Iglesias en la comunión de toda la Iglesia” (lat. *ecclesia tota*, IS 19b.c, véase también 7k, 11j, 13a y 14 j.k). Nótese el plural para designar las Iglesias locales así que la expresión “comunión de toda la Iglesia” y no la de “comunión de la Iglesia universal”.

Refiriéndose a la realidad de la Iglesia el IS mencionaba tanto a la Iglesia en su conjunto (*ecclesia integra/universa/tota*) como a la Iglesia local o particular (*ecclesia localis/particularis*).

Por ello, me alegro de que los organizadores de este congreso hablen no de “Iglesia universal” (lat. *ecclesia universalis*) sino de la “Iglesia entera” (lat. *ecclesia universa, integra, tota*). De hecho, expresarse con el adjetivo “universal” presupone, por lo menos tácitamente, el binomio “universal-particular”, lo particular siendo una parte del universal. Una Iglesia local no es una *pars*, sino una *portio* de la Iglesia entera (cf. CD 10): “en las Iglesias particulares y a partir de ellas existe la única Iglesia católica” (LG 23a). Esta afirmación constituye el término de referencia fundamental para entender la actual recepción del Concilio a la luz de la eclesiología del Pueblo de Dios. En efecto, “no existe otro pueblo de Dios que el que vive en cada *portio Populi Dei*. (...) El principio que funda y regula esta comprensión del pueblo de Dios ha sido fijado por el Concilio: este pueblo existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas, porque ‘en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única’. Fuera de este principio no se da la Iglesia”⁴. Cada Iglesia local es *verdaderamente* Iglesia, aunque nos sea toda la Iglesia⁵. Esta primera observación conlleva otras. Cada Iglesia “en su lugar” manifiesta concretamente el misterio o diseño divino.

² Por el momento, el 11 de agosto 2024, todavía no se dispone de indicaciones precisas sobre la metodología para debatir sobre el IL durante la sesión de octubre 2024. Cf. XVIª ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, CÓMO SER UNA IGLESIA SINODAL MISIONERA, DEL 9 DE JULIO 2024, [HTTPS://PRESS.VATICAN.VA/CONTENT/SALASTAMPA/IT/BOLLETTINO/PUBBLICO/2024/07/09/0560/01156.HTML#ES](https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0560/01156.html#ES)

³ XVIª Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Una Iglesia sinodal en misión. Informe de síntesis, introducción; https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf

⁴ Card. Mario Grech, “La consulta al Pueblo de Dios en las Iglesias particulares”, R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC-editorial, 2022, 9.

⁵ Cf. J.-M.R. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Cogitatio fidei» n° 143, 1987.

El IS de octubre de 2023 hablaba en efecto del misterio de la Iglesia -ese misterio que es la Iglesia- como el desvelamiento/desenvolvimiento en la historia del plan benévolo de Dios (cf. Ef 15,9.23). Este se revela como el “proyecto” de convocar a toda la humanidad a la alianza. (gr. *ek kaleô*). Así pues, la finalidad de la Iglesia es anunciar el Reino de Dios, que (sobre)viene al seno de la historia para llevarla a término. O, en palabras de Pablo, para dar testimonio de la gracia inmerecida de Dios, que la literatura joánica traduce también como manifestación de la plenitud de la vida. La Iglesia camina en la historia de los hombres entre lo que *ya* ha sido manifestado en Cristo por su Espíritu y lo que *todavía* no lo es en su plenitud. Y esto siempre “en sus lugares”.

Sea como fuere, en una dinámica histórica y encarnatoria que asume tanto el tiempo como el espacio, el misterio que es la Iglesia se revela *en este lugar*, “en un lugar” siempre histórica y culturalmente situado. Notemos a este propósito que el IL 2024 habla de “lugares” consagrando a este tema la tercera parte del documento (n. 80-108). Ese enfoque se refiere a la necesaria aculturación de la fe, por utilizar el lenguaje de los sociólogos, o a su inculturación en el lenguaje de los teólogos. Desde este punto de vista, lo que está en juego es la catolicidad del anuncio de la fe y, por consiguiente, la de la comunidad eclesial. No es ocioso señalar esto, subrayando al mismo tiempo que el actual proceso sinodal “constituye un verdadero acto de una ulterior recepción del Concilio, que prolonga su inspiración y vuelve a lanzar en el mundo de hoy su fuerza profética” (IS, introducción).

Mi ponencia será tanto eclesiológica como canónica distinguiendo sin embargo la peculiaridad de ambas disciplinas⁶. En el campo eclesial, el derecho tiene a este efecto una triple finalidad: proteger la adhesión de los creyentes, el anuncio del Evangelio que supone y la incorporación eclesial que implica. Esta triple finalidad se realiza en vista de la protección de la unidad católica, es decir de la diversidad orientada hacia la unidad, integrando las particularidades legítimas. Al fin y al cabo, esa tensión entre unidad y diversidad integrada en la unidad católica podría corresponder, bajo ciertos aspectos, a lo que

6 La eclesiológia participa de una consideración especulativa y práctica de las ciencias teológicas; su enfoque se basa en la lógica de la “causa-efecto” tratando de entender la razón de las cosas; tiene que ver con el ser o su representación. El derecho se sitúa más en el ámbito de la ética en sentido amplio, que se enmarca en la lógica de la finalidad, donde la causa final es el factor determinante; tiene que ver con la acción y en particular la regulación de la interacción entre las personas, físicas y morales, y las instituciones.

anima sociológicamente toda colectividad humana, ¡la tensión entre antagonismos e integración! Se entiende en ese sentido que el derecho eclesial pretenda buscar la *salus animarum* tanto individual como colectivamente, pero sin prescindir de la violencia y de la necesidad de canalizarla mediante la regulación en el fuero externo de las relaciones entre las personas físicas -los individuos- y morales -las instituciones.

1. La sinodalidad en sus declinaciones institucionales

De manera recurrente desde el principio del proceso sinodal en octubre de 2021, incluso ya antes con el Documento preparatorio, y durante estos años, hasta el IS de octubre de 2023, el concepto de “sinodalidad” que, de por sí es abstracto, ha sido varias veces explicitado y al mismo tiempo, a pesar de ello, se solicitaba a menudo su definición. Cosa curiosa y hasta paradójica ya que se podía legítimamente suponer que los participantes al proceso, y en particular los Padres y Madres sinodales de octubre de 2023, sabían de que se tratase recurriendo a dicho concepto. Así mismo sacando las conclusiones de tal “ignorancia” expresada en el aula sinodal, el IS dedicó su primer capítulo a ello presentando la definición siguiente:

La sinodalidad puede entenderse como el caminar de los cristianos con Cristo y hacia el Reino, junto con toda la humanidad; orientada a la misión, la sinodalidad comporta reunirse en asamblea en los diversos niveles de la vida eclesial, la escucha recíproca, el diálogo, el discernimiento comunitario, la creación del consenso como expresión del hacerse presente el Cristo vivo en el Espíritu y el asumir una corresponsabilidad diferenciada (IS 1h).

Obviamente el sentido amplio del concepto tal como viene expuesto incluye varios aspectos de la realidad que la palabra entiende recubrir: no sólo el caminar juntos y el reunirse en asamblea, sino también las modalidades (“con Cristo” y “junto con toda la humanidad”), la finalidad a largo plazo (“hacia el Reino”) y a corto plazo (“la misión”), sus niveles o espacios de actuación (“diversos niveles de la vida eclesial”), los requisitos (“escucha”, “diálogo”, “discernimiento”)

⁷ Secretaría general del Sínodo de los Obispos, Documento preparatorio [DP], Para una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión, septiembre de 2021, n. 1; <https://www.synod.va/content/synod/es/documents/version-en-espanol-del-documento-preparatorio.html>.

y objetivo (“creación del consenso”) sin descuidar lo que expresa todo ello (“presencia de Cristo en su Espíritu” y “el asumir una corresponsabilidad diferenciada”).

Así pues ¡el concepto resulta semánticamente muy rico! Con el riesgo que, más allá de lo apenas expresado, se vea aplicado a muchísimos aspectos de la vida eclesial acabando así mismo por ser un concepto omnicomprensivo: ¡todo en la Iglesia vuelve a ser “sinodal”!⁸ Asistimos asimismo a una verdadera dilatación del campo semántico de la sinodalidad⁹. Con el sentido de la historia de las instituciones que no deja de tener por oficio, el canonista se queda un poco molesto con tal retórica inflacionista y destaca con insistencia que la palabra griega *sunodos* servía ante todo a designar asambleas eclesiales de tal modo que nunca hay que perder de vista la realidad institucional que de facto asume el sentido nuclear del concepto (¡abstracto!) de “sinodalidad”. Por supuesto la realidad pasada y presente de las asambleas eclesiales incluyen en principio los varios aspectos destacados en el IS de octubre 2023.

En ese sentido, con mucha sobriedad – y sin caer en el (ab)uso inflacionista –, el documento de la Comisión teológica internacional (CTI) de 2018 se centraba en lo que, desde mi punto de visto, resulta esencial en la “sinodalidad” recordando que es ante todo un “estilo peculiar”, un “modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia”, antes de traducirse en procedimientos e instituciones que expresan su naturaleza sinodal “en los varios niveles de su realización: local, regional, universal”¹⁰. Esas traducciones institucionales van pues más allá de la sinodalidad informal de un estilo o de un modo de ser y actuar. Junto a ella, siempre hubo en el pasado, y aún más en la actualidad, una práctica más formal de la sinodalidad en modos más o menos formalizados y en diferentes niveles de institucionalización. Es a este estadio que han tomado forma o se están implementando los “procesos participativos”, para usar la expresión acuñada por el Papa Francisco, quien se apresura a decir que

8 Se leerá al respecto el análisis muy sagaz de nuestro colega canonista de la Universidad de Roma Tre, Carlo Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venecia, Marcianum Press, 2023, en particular p. 69-75 y sobre todo p. 75-95 (los aspectos problemáticos de la nueva sinodalidad), concluyendo con “las precauciones para el uso” (p. 95-103).

9 La metáfora de la dilatación la retomo de J.R. Villar, “La sinodalidad en la reflexión teológica actual”, *Ius Canonicum* 58 (2018), p. 70.

10 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, del 2 de marzo 2018 (= CTI 2018), cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

su objetivo “no es principalmente la organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos” (cf. EG 31 *in fine*).

La sinodalidad difícilmente puede existir sin estructuras institucionales y procedimientos de aplicación que necesitan a la vez ese “estilo sinodal” en las relaciones interpersonales y en la elaboración de proyectos colectivos y su implementación comunitaria. Pasando así de un imprescindible “estilo” a su concretización y actuación con los demás, no se trata simplemente de escuchar, sino de consultar, de solicitar un parecer o un sufragio, de asesorarse para discernir y decidir de manera más formalizada por parte tanto de la autoridad competente como de la comunidad eclesial cual quiera que sea, mediante disposiciones institucionales y de procedimiento.

El marco primario de la sinodalidad es la comunidad en este lugar, lo cual merece hoy día un esclarecimiento por no poder este término limitarse a la pura territorialidad. Trataré asimismo por primero de las instituciones sinodales desde la Iglesia diocesana local, pasando por los organismos intermediarios, hasta el nivel de la Iglesia entera, a nivel global, limitándome al Sínodo de los obispos. En su famoso discurso del 17 de octubre del 2015 el Papa Francisco previó el despliegue del camino sinodal en tres etapas: empezando pues con la escucha del pueblo de Dios en este lugar, siguiendo luego con la escucha de los obispos y, finalmente, acabando con la escucha del obispo de Roma¹¹.

El Papa Francisco reiteró estas tres fases en la Constitución apostólica *Episcopalis Communio* (EC) del 15 de septiembre de 2018¹², en cuyo preámbulo afirmaba expresamente que esta dinámica sinodal de escucha, discernimiento y decisión tiene su punto de partida y su punto de llegada en el pueblo de Dios en este lugar (preámbulo de la EC, n. 6c). Este es uno de los grandes principios que inspiran esta constitución

11 Francisco, Discurso para el 50 aniversario del Sínodo de los obispos, del 17 de octubre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Así pues, el camino de la sinodalidad comienza con la escucha del pueblo de Dios, que “participa también de la función profética de Cristo” - y el Papa añadió: “hasta el punto de respirar la voluntad a la que Dios nos llama” (LG 12). El camino sinodal continúa con la escucha de los obispos, auténticos custodios, intérpretes y testigos de la fe de toda la Iglesia, para “escuchar con Dios” al pueblo de Dios y discernir la voluntad de Dios. Por último, el camino sinodal culmina con la escucha del Obispo de Roma, llamado a pronunciarse como “pastor y maestro de todos los cristianos” (Vaticano I, Pastor Aeternus, Dz 3074), no sobre la base de sus convicciones personales, sino como testigo supremo de la fe de toda la Iglesia.

12 Francisco, Constitución apostólica *Episcopalis Communio* (EC) sobre el Sínodo de los obispos, del 15 de septiembre 2018; https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_constituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html

y que se aplican al sínodo de los obispos, pero que, por la naturaleza de las cosas, debe verificarse también en todas las demás expresiones o actividades sinodales, y especialmente en las diversas variantes institucionales de la sinodalidad.

Presentaré brevemente las principales formas institucionales de la sinodalidad en los niveles locales y regionales, incluso continentales, abordando el nivel universal a partir de la dinámica evolutiva del Sínodo de los obispos¹³. El primer nivel es pues el de la Iglesia local –“particular” como dice el Código de 1983¹⁴ (c. 368), la diócesis siendo su prototipo (c. 369). Presentaré brevemente el sínodo diocesano (cc. 460-468), los Consejos pastorales (cc. 511-514 y c. 536) y el Consejo presbiteral (cc. 495-501) dejando de lado el colegio de consultores (c. 502) y el capítulo de canónigos (cc. 503-510). El segundo nivel es el de las Provincias y Regiones eclesiásticas (cc. 431-434), los Concilios particulares (cc. 430-446) y de modo especial las Conferencias episcopales (cc. 447-459); sólo mencionaré éstas sin descuidar las Asambleas continentales, de las que también diré una palabra. No trataré pues del Concilio Ecuménico (cf. cc. 338-341) ni de los diversos organismos al servicio del primado, pero me centraré en el Sínodo de los Obispos (cc. 342-348), su actualización desde EC y la praxis sinodal en curso, en cuanto revelan su dinámica evolutiva.

2. A nivel local: catolicidad y sinodalidad de la *communio ecclesiae localis*

En la introducción a su tercera parte intitulada “Lugares” (sin más), el IL 2024 invita a superar una visión estática de dichos “lugares”, lo cuales no se reducen a una comprensión geográfica basada en la división o cuadrícula del territorio, sino que integran, desde y más allá de él, una comprensión relacional o mejor dicho reticular basada

¹³ Para ello, hay que atenerse no sólo al discurso del papa Francisco del 17 de octubre de 2015, en el que habló de un triple nivel de sinodalidad, sino también a la EC de 2018, por una parte, y al IS así que, a las indicaciones del secretario general del Sínodo, el Cardenal Mario Grech de marzo de 2024.

¹⁴ En este estudio me limito al Código de derecho canónico de 1983 de la Iglesia latina; sería interesante examinar la normativa del Código de los cánones de las Iglesias orientales de 1990, me remito a los estudios de Péter Szabo, “IL SINODO EPISCOPALE DELLA CHIESA PATRIARCALE IN RAFFRONTO ALLA CONFERENZA EPISCOPALE: POSSIBILITÀ E LIMITI DI UNA “OSMOSI” TRA I DUE ISTITUTI”, EN G. RUYSEN (ED.), IL DIRITTO CANONICO ORIENTALE A CINQUANT’ANNI DAL CONCILIO VATICANO II. ATTI DEL SIMPOSIO DI ROMA, 23-25 APRILE 2014, ROMA, PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D’AQUINO “ANGELICUM”, COL. KANONIKA 22, 2016, 335–370; P. SZABO (ED.) PRIMACY AND SYNODALITY. DEEPENING INSIGHTS. PROCEEDINGS OF THE 23RD CONGRESS OF THE SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES, DEBRECEN, SEPTEMBER 3-8, 2017, NYIREGYHAZA, ST ATHANASIOS THEOLOGICAL INSTITUTE, 2019; EPISCOPAL CONFERENCES, PARTICULAR COUNCILS, AND THE RENEWAL OF INTER-DIOCESAN “DELIBERATIVE SYNODALITY”, IN STUDIA CANONICA 53 (2019/1), 265–295.

en los vínculos que (re)unen individuos y grupos; se pasa pues de una visión meramente territorial a una visión reticular que, sin descartar el arraigo espacial, tiene en cuenta el entramado de relaciones. Visto la profunda alteración de la experiencia vivida del arraigo territorial, el IL 2024 afirma en consecuencia que

el lugar ya no puede entenderse en términos puramente geográficos y espaciales, sino que se refiere a la pertenencia a una red de relaciones y a una cultura con un anclaje territorial más dinámico y elástico que en el pasado. Esto no puede dejar de cuestionar las formas organizativas de la Iglesia que se han estructurado sobre la base de una concepción diferente del lugar, y también requiere asumir criterios diferentes, si bien no contradictorios, para encarnar la verdad única en la vida de las personas (IL 2024, n. 82).

Dicha situación se explica principalmente por el fenómeno de la urbanización masiva del planeta (ib. n. 83), la movilidad humana en un mundo globalizado (ib. n. 84) y la cultura del entorno digital (ib. n. 85). Cabe pues “alejarse de una interpretación puramente espacial del lugar: los lugares, también y sobre todo los de la Iglesia, no son sólo espacios, sino ámbitos y redes en los que pueden desarrollarse relaciones, que ofrecen a las personas una oportunidad de arraigo y un apoyo para la misión, que llevarán a cabo dondequiera que se desarrolle su vida” (ib. n. 86).

Ahí está pues el desafío frente a los “lugares eclesiales” de los cuales la dimensión territorial no puede en ningún caso ser descartada, sino que tiene que articular(se) (con) la dimensión relacional. Concretamente al nivel de la Iglesia local, es decir canónicamente la Iglesia particular (c. 368) en cuanto *portio populi Dei* (cf. LG 23a y CD 10) cuya referencia normativa es la Iglesia diocesana (c. 369), todo ello significa una atención particular a la diversidad de comunidades, parroquiales (IL 2024 n. 89) y asociativas de cualquier tipo (ib. n. 90), y al entramado de vínculos que tejen *nolens volens* entre ellas y cuyo intercambio de dones incumbe al obispo diocesano potenciar en vista a la misión de la Iglesia “en este lugar”, la expresión adquiriendo asimismo complejidad e intensidad (cf. ib. n. 86).

Para promover esa variedad de formas en la Iglesia local, la pluri-pertenencia que supone y expresa de parte de los fieles de la diócesis y su compromiso misionero en su entorno, cabe valorizar “los distintos

tipos de Consejos (parroquiales, zonales, diocesanos o eparquiales) como instrumentos esenciales para la planificación, organización, ejecución y evaluación de las actividades pastorales” (ib. n.91). Desde el principio del proceso sinodal 2021-2024, dicha necesidad ha sido frecuentemente recordada: por ello importa que se revisen esos organismos de participación ya previsto por el derecho para que, a partir de la configuración actual de las Iglesias locales, vuelvan a ser “instancias de procesos de discernimiento eclesial y de procesos de toma de decisiones sinodales”, así como de práctica de la rendición de cuentas y la evaluación de quienes ocupan cargos de autoridad, sin olvidar que estos, a su vez, deberán rendir cuentas del modo en que desempeñan sus funciones” (ib. n. 91).

El mismo IL 2024 subraya el aspecto prometedor de este campo de reforma institucional tanto para una rápida aplicación de las orientaciones sinodales como para una percepción igualmente rápida de los cambios (cf. ib, n. 91 *in fine*). Veamos pues cuales son en la legislación vigente esas instituciones de participación.

La primera institución sinodal de la diócesis es, en principio, el Sínodo diocesano. Presentándola en primer lugar (cc. 460-468), el Código le da así toda su importancia en la organización interna de las Iglesias particulares (cc. 460-572). Mientras que en el pasado era una institución compuesta de sólo clérigos, el sínodo diocesano está desde 1983 compuesto por clérigos y laicos, miembros de derecho según el Código o elegidos según los reglamentos diocesanos (c. 463), que “asisten al obispo diocesano para el bien de toda la comunidad diocesana” (c. 460). El Directorio *Apostolorum successores* para el ministerio pastoral de los obispos (DMPO) de 2004 lo consideraba incluso como “el instrumento por excelencia para ayudar al obispo diocesano a determinar la organización canónica de la Iglesia diocesana”¹⁵, describiendo su celebración como “un acto de gobierno y evento de comunión” (n. 166).

El Sínodo diocesano expresa un modo original y tradicional de ejercer el poder legislativo a nivel diocesano. Y, de hecho, es vivido generalmente por los participantes, en todas las etapas del proceso, como un “acontecimiento de Iglesia”. En él se plasma algo de la realidad de la Iglesia local y se consolida tanto la conciencia eclesial de todos los fieles, incluidos

¹⁵ Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos, 2004, n. 67a, *in fine*, citando el c. 460 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html

los pastores, como la relación del obispo con su diócesis, sobre todo porque, a través de esta institución, se vuelve a las prácticas del primer milenio, cuando los obispos estaban obligados a no tomar decisiones “sin el consejo de los presbíteros o el sufragio de todo el pueblo”.

Desde el punto de vista del proceso de toma de decisiones, cabe señalar que, dado que el sínodo no es un colegio deliberante, sus votaciones no tienen por objeto alcanzar un acuerdo mayoritario, sino “verificar el grado de concordancia de los sinodales sobre las propuestas formuladas, y así debe ser explicado”¹⁶. Esta institución es un buen ejemplo de la cooperación de los fieles en el ejercicio de la potestad legislativa inherente al gobierno episcopal propiamente dicho (c. 129 § 2; cf. c. 135 § 2 y c. 391 § 2).

En la práctica sólo unas mil diócesis, es decir una minoría de diócesis por el mundo, han celebrado un sínodo diocesano a pesar de que en general se haya por ese canal favorecido una mayor conciencia de la pertenencia a la Iglesia local y una mejor apropiación de sus conclusiones a la hora de su recepción. Sin embargo, varios factores pueden explicar que a pesar de su renovación conciliar y canónica el sínodo diocesano no conozca mayor éxito: el peso de la maquinaria sinodal, los costes y recursos que presupone su organización, la relativa pobreza de los resultados, la inadecuación del marco canónico frente a requisitos de la base, la división, aunque no deseada entre los fieles involucrados y los demás, el clericalismo como freno frente a una eventual convocatoria sinodal, etc.¹⁷ También hay que tener en cuenta un factor que interviene de modo paradójico: la eclesiología sinodal propugnada por el actual pontificado, abriendo como tal un espacio de debate, podría ser un freno frente no sólo a los riesgos de contestación y disenso, sino a la falta de experiencia en el mundo católico de gestionarlos¹⁸.

16 Congregación para los Obispos & Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción sobre los sínodos diocesanos, 1997, IV, 5^a, la letra cursiva es del texto; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_diocesan-synods-1997_sp.html#Fases%20de%20preparación%20del%20sínodo

17 Véase el estudio de A. Join-Lambert, “la inacabada innovación del sínodo diocesano según el Concilio Vaticano II y después de él”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC editorial, 2022, 451-469, aquí 458-459.

18 Como el mismo Arnaud Join-Lambert lo sugiere (art. cit., 459-460), vale la pena tomar en serio la hipótesis de nuestra colega de Lovaina (Leuven), Judith Gruber que demuestra que la eclesiología sinodal se encuentra en oposición con prácticas eclesiales vigentes hasta poco, incluso en el último concilio, que buscaban el consenso y lo obtenían, tal vez excluyendo la diferencia, a veces de forma invisible, y acallando las voces de las opiniones divergentes. Cf. J. Gruber, “Consensus or Dissensus? Exploring the Theological Role of Conflict in a Synodal Church”, *Louvain Studies* 43 (2020), 239-259. La promoción relativamente reciente de esta eclesiología ha sido curiosamente tomada por sorpresa por la falta de experiencia en la gestión de conflictos, o al menos de desacuerdos doctrinales. A este respecto, es interesante observar la gestión de los «irritantes» durante el actual proceso sinodal, hasta el punto de que algunos atribuyen a quienes los promueven la intención de promover su propia agenda y no los intereses generales.

Veamos ahora los Consejos pastorales, tanto a nivel diocesano (cf. CD 27d; cc. 511-515) (511-515) como parroquial (c. 536). En su composición, el Consejo pastoral diocesano debe reflejar realmente (cf. c. 512 § 2, lat. *revera configuretur*) toda la porción del pueblo de Dios en ese lugar: es más una cuestión de representación de las varias facetas de la comunidad diocesana que de representatividad. Esto se aplica también por analogía al Consejo parroquial. La misión del Consejo pastoral diocesano es triple: estudiar lo que afecta a la acción pastoral, evaluarla y proponer conclusiones prácticas (c. 511; cf. CD 27). Por analogía, esta triple misión puede ser también la del consejo parroquial.

Lamentablemente, el Código no alude a la finalidad del Consejo pastoral diocesano, tal como la expresó Pablo VI tras el último concilio, a saber, promover la conformidad de la vida y la actividad diocesanas con el Evangelio¹⁹.

Mientras que el Concilio Vaticano II recomendaba vivamente su creación (CD 27d, lat. *valde optandum est*), el Código de 1983 lo presenta como obligatorio (c. 511, lat. *constituatur*). Sin embargo, su obligatoriedad quedaba condicionada por la valoración de las circunstancias pastorales que dependía del poder discrecional del obispo diocesano. Lo cual hace que de hecho su obligatoriedad acabó por ser totalmente *relativizada*. ¡Así fue cómo se interpretó su vigencia! lo mismo vale para el Consejo pastoral parroquial, cuya existencia depende de la voluntad del obispo diocesano (c. 536). Por lo que se refiere al consejo pastoral diocesano, el Código dio ciertamente un paso más allá que el Vaticano II. Pero esto no bastó de tal modo que no se favoreció la generalización de esta institución sinodal. De ahí la insistencia creciente a lo largo del proceso sinodal para que el Consejo pastoral diocesano sea claramente declarado obligatorio (cf. IS 12k y 18h). El IL 2024 encaja en esa dirección (n. 93).

Recordemos aquí mismo que la EC de 2018 afirmaba en su preámbulo que el Consejo pastoral (diocesano) es un órgano participativo a partir del cual “ciertamente «puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal»”²⁰. Nótese la insistencia del propio Papa Francisco en el “ciertamente”, ¡pero sobre todo en el hecho de que la sinodalidad de

19 Pablo VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, normas de aplicación de algunos decretos del Concilio Vaticano II, 6 de agosto 1966, I, 16 § 1; https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html

20 Cn. 7a, citando a este respecto EG 31 y su discurso del 17 de octubre de 2015.

la Iglesia local puede “comenzar” allí! Ocurre subrayar aquí la función eclesiogenética de este órgano: es capaz de generar eclesialidad, concretamente fomentando una mayor conciencia eclesial de los fieles. En comparación con el Sínodo diocesano, su funcionamiento resulta menos pesado y más flexible y sus miembros pueden sentirse responsabilizados por su cargo de reflejar la comunidad diocesano, sobre todo si a su vez alientan su sentido misionero “en este lugar”.

El Consejo presbiteral (cc. 495-502) es un cambio un órgano indudablemente obligatorio (cf. c. 495 § 1, usando también el verbo latín *constituatur* [cf. c. 512 § 2], pero en este caso ¡sin ninguna restricción!). El Consejo presbiteral es el heredero lejano del presbiterio de la Iglesia de los cuatro primeros siglos que, luego, asumió su papel de Consejo del obispo de la ciudad, sede de la Iglesia local, y asimismo al final del primer milenio funciones de gobierno asumidas por el cabildo catedralicio²¹. Por ello conviene decir que el Consejo presbiteral es una institución *relativamente* nueva. Existe en la inmensa mayoría de las diócesis, pero sigue luchando por encontrar su camino. Se trata de un órgano consultivo de gobierno (lat. *in regimine dioceseos*, cf. 495 § 1; PO 7) que se sitúa más bien *frente a* la función episcopal en una postura de alteridad, pero no de exterioridad ya que los presbíteros comparten con el obispo una intrínseca unión de consagración y de misión (cf. PO 2a). Le toca ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis, con el fin de promover lo más eficazmente posible el bien pastoral de la porción del pueblo de Dios “en este lugar” (cf. c. 495 § 1). Según el Código actual, el obispo tiene obligación de consultar al Consejo presbiteral para solicitar su parecer sólo en siete casos (cf. cc. 461 § 1, 515 § 2; 531; 536 § 1; 1215 § 2; 1222 § 2 y 1263). La normativa actual prevé que el Consejo dé su consentimiento “en casos determinados expresamente por el derecho” (c. 500 § 2), pero hasta hoy en día ¡todavía no se han dado estos casos! Se entiende por ello que el actual proceso sinodal dé lugar a una revisión de esta limitación de la participación del Consejo presbiteral al gobierno de la diócesis²², ya que el IS de octubre 2023 subrayaba la

21 En muchos casos, el cabildo catedralicio acabó por ser un verdadero contrapeso al ministerio del obispo con a menudo una relación conflictual que fue causa de su marginalización del gobierno de la diócesis. El Código se ocupa de las funciones delegadas al cabildo catedralicio, en general limitadas al campo litúrgico (cc. 503-510).

22 Aquí como en la mayoría de los órganos de participación, se ha tratado hasta hoy en día más bien de proteger la libertad de la autoridad pastoral que de favorecer una participación máxima de los miembros: en este caso no hay que olvidar que los presbíteros son los primeros colaboradores del obispo diocesano (cf. PO 2a). Cf. C. Schickendantz, “Una teología y praxis eclesial carente de accountability. Análisis de una forma de proceder en el posconcilio”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC-editorial, 2022, en 427-449, aquí 435-436.

necesidad de “hacer más operativos, también a nivel de derecho, los organismos de corresponsabilidad”, ¡lo cual es obviamente el caso con el Consejo presbiteral! (cf. IS 12k). El obispo siendo llamado a ser, para todos un “ejemplo de sinodalidad” (IS 12c) tiene que integrar en su modo de gobernar la aportación de “algunos” para su discernimiento y su toma de decisión (ib.); como lo prospecta el mismo IS, se verificará de ese modo a nivel local la articulación “sinfónica” con su gobierno personal (“uno”) de la dimensión colegial (“algunos”) al servicio de la comunidad diocesana (“todos”). Sólo en esta hipótesis el Consejo presbiteral cumplirá también una función eclesiogenética (cf. EC 7a).

En su tiempo, unos años después del último concilio, una circular de la Congregación para el Clero del 11 de abril de 1970, *Presbyteri sacra ordinatione*, calificó al Consejo presbiteral de “órgano consultivo de carácter especial”, y hacía dos precisiones²³. Por una parte, las deliberaciones se tienen que llevar a cabo en unión con el obispo y nunca sin él, mediante un trabajo conjunto (cf. n. 9c). En segundo lugar, la decisión corresponde al obispo, que es personalmente responsable (cf. n. 9d). Estas precisiones son esclarecedoras: la deliberación en la Iglesia tiene lugar con la participación de todos, *nunca sin* la autoridad pastoral que toma personalmente la decisión. Por medio del presbiterio, que *no es sin* el obispo, el Consejo presbiteral se refiere al ministerio episcopal y a las comunidades de la diócesis; por tanto, indirectamente se refiere a la sinodalidad de éstas y a la colegialidad de aquél²⁴.

Para concluir lo expuesto al nivel local, conviene señalar que el IL 2024 hace hincapié sobre el perfil y funcionamiento de los Consejos a nivel diocesano en cuanto a la designación de sus miembros (n. 92) y a su composición (n. 93). Es necesario que la mayoría de sus miembros no sean designados por la autoridad pastoral y que reflejen su comunidad de referencia (diócesis, parroquia, presbiterio) – ya lo pide el Código para el Consejo pastoral diocesano (cf. c. 512 § 2, lat. *configuretur*). El IL considera que tales cambios podrán “contribuir de forma creíble a la promoción de una cultura de transparencia y responsabilidad” (ib. n.

²³ No he logrado encontrar su traducción española, véase la versión francesa en *La Documentation catholique* 67 (1970) [n. 1564], p. 529.

²⁴ Desgraciadamente, en un buen número de diócesis, este Consejo se reduce a ser una Comisión del presbiterio: esto no ayuda a este último a redescubrir su articulación, como orden, con el ministerio episcopal; ni ayuda a este último a superar su tendencia autocrática en la Iglesia latina. Quisiéramos aquí unirnos al Papa Francisco en su optimismo de que, a través de este órgano, “pueda comenzar a configurarse verdaderamente una Iglesia sinodal” (EC 7a).

92). Desde su principio, el proceso sinodal actual ha ido subrayando la necesidad de “una mayor participación de las mujeres, de los jóvenes y de las personas que viven en condiciones de pobreza o marginación”. Lo cual se evidenció en la sesión de octubre 2023 al mismo tiempo que los Padres y Madres sinodales requerían “que estos órganos incluyan a hombres y mujeres comprometidos con el testimonio de la fe en las realidades ordinarias de la vida y de las dinámicas sociales, con una reconocida disposición apostólica y misionera” (IL 2024, n. 93 citando IS 18d). Todo ello para favorecer un discernimiento enriquecido de una mayor apertura y pluralidad tanto en su capacidad de análisis como en la de proyección pastoral y misionera (ib.).

Cabe alegrarse de tal insistencia para evitar o por lo menos limitar la deriva burocrática de instancias de “peritos” o “expertos” más bien involucrados en la organización y los servicios de la comunidad de referencia. Ello no significa que peritos en teología y derecho canónico tengan que ser apartados de dichas instancias participativas. Su papel es importante para asegurar una reflexión crítica a la luz de la tradición viva teniendo en cuenta los signos de los tiempos criterio intrínseco de su hermenéutica, por parte de los teólogos, y mantener una mirada igualmente crítica sobre el funcionamiento de las instituciones por parte de los canonistas, sin limitarse a la mera conformidad legal, sino velando a la mayor participación del pueblo de Dios y a la regulación del *sensus fidei fidelium*.

Lo expuesto aquí se ha referido a las disposiciones del Código teniendo en cuenta impulsos expresados en el IL 2024. Este mismo documento alude al hecho de que algunas Conferencias episcopales hayan compartido experiencias, *good practices*, como por ej. “la creación de redes de Consejos pastorales a nivel de comunidades de base, zonas y parroquias, hasta llegar al Consejo pastoral diocesano” (n. 94).

Cabe recordar a este propósito que *praeter codicem* pueden existir y existen otras formas de sinodalidad en la Iglesia local²⁵. El mismo IL 2024 hace referencia a la celebración de asambleas eclesiales a todos los

25 Véase por ej. el estudio de R. Puza et A.P. Kustermann (éd.), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche, Freiburg, Universitätsverslag*, col. “Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat” n° 44, 1996. Nuestro colega de Lovaina-la-Nueva, Arnaud Join-Lambert habla a este propósito de “parasinodalidad” (cf. A. Join-Lambert, “la inacabada innovación del sínodo diocesano”, 457, citando en su n.16, su estudio “Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: une double expérience de l’Église et de l’Esprit Saint”, en *Cristianesimo nella Storia* 32 (2011/3), 1137-1178, aquí 1161-1165.

niveles de tal forma que la consulta no se limita a la Iglesia católica, sino que se abre a la aportación de otras Iglesias y Comunidades eclesiales y de otras religiones (IL 2024, n. 94). Estas últimas décadas, a veces para evitar el peso organizacional de un sínodo diocesano, varias diócesis por ej. en Bélgica convocaron asambleas diocesanas con motivo de impulsar un plan pastoral diocesano. Más frecuentes son las asambleas parroquiales que, más allá de lo instituido en un Consejo pastoral de parroquia, reúnen ampliamente a los fieles por ejemplo para evaluar un año pastoral o el desenvolvimiento del proyecto catequético.

3. A escala regional: *communio ecclesiarum* y *communio episcoporum*

Incluyo aquí la sinodalidad a nivel de “agrupaciones de Iglesias particulares” (lat. *coetus ecclesiarum*, cc. 431-459), presentes a nivel interdiocesano en una misma región: una provincia eclesiástica, una nación, un continente o una parte de él. Estas agrupaciones tienen por objetivo promover orgánicamente el bien común de las Iglesias interesadas y su proyección misionera, reforzando sus vínculos espirituales e institucionales y armonizando sus opciones pastorales, mediante el intercambio de dones y el discernimiento común (cf. CTI 2018, n. 95; véanse también los n. 71 y 87). El Código se refiere concretamente aquí a las provincias y regiones apostólicas (cc. 431-434), pero también a las Conferencias episcopales (cc. 447-459). Recordemos que, al igual que para las instancias a nivel local, el objetivo de estos organismos participativos “no es ante todo la organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos” (EG 31) que se concreta en varios ambientes según sus propios contextos culturales a través de una diversidad de formas institucionales²⁶.

El Código se refiere aquí a los “concilios particulares”, categoría genérica que incluye el concilio provincial correspondiente a una provincia (c. 440) y el concilio plenario en el ámbito de una conferencia episcopal (c. 439). Estos concilios son instituciones antiguas (cf. desde el siglo II, volviendo a ser obligatorios en el concilio de Nicea de 325). Su finalidad es de “proveer a las necesidades pastorales del pueblo de Dios” (c. 445). Parecen sin embargo

²⁶ Esas formas son las previstas por el Código como las delineadas por el derecho particular de las diócesis o de una Conferencia episcopal, e incluso a través de formas nuevas como la Conferencia eclesial de la Amazonia. Bien se sabe que el último concilio alienta la celebración de concilios particulares (cf. CD 36) al mismo tiempo que obligó a la creación de Conferencias episcopales nacionales (cf. CD 37-38), institución que ya existía anteriormente bajo diversas formas en algunos países como Bélgica, Alemania y Estados Unidos de América.

volverse instituciones obsoletas en comparación con las Conferencias episcopales²⁷. Por su naturaleza y finalidad, los Concilios particulares se basan en la comunión entre sí de las Iglesias locales interesadas. Son propiamente agrupaciones de Iglesias y de sus pastores, incluyendo así a otros miembros del pueblo de Dios. Esto los distingue de la Conferencias episcopales, que son reuniones de obispos sin la participación de otros miembros del pueblo de Dios.

El doble modo de sufragio, deliberativo y consultivo según los miembros (cf. c. 443), es indicativo del hecho de que los concilios particulares ponen en marcha “procesos participativos” que implican tanto a obispos como a no obispos. Implican por cierto a los jefes de la Iglesia, en virtud de su ordenación episcopal (y no principalmente la potestad de jurisdicción, pues no todos los obispos la tienen, ¡por ejemplo los obispos eméritos!) y a los miembros de las Iglesias particulares interesadas. El principio jerárquico o ministerial predomina, pues, en la composición de las asambleas, pero no se basa en el poder de jurisdicción que sólo tienen los obispos diocesanos y ordinarios del lugar (c. 446).

278

La celebración de un concilio plenario necesita la aprobación de la Sede apostólica (c. 439 § 1) y la de un concilio provincial es a juicio de la mayoría de los obispos diocesanos de la provincia (c. 440 § 1). En la práctica, existen reticencias por parte de los obispos latinos en celebrar concilios particulares²⁸. Todo ello puede explicar que, desde el Vaticano II, ha habido muy pocos concilios. Para superar las reticencias y promover la celebración de dichos concilios, no sería sin interés inspirarse de las asambleas patriarcales del derecho oriental, incluso de ciertas prácticas de Iglesias reformadas en cuanto puedan ser coherentes con la eclesiología católica.

A nivel de agrupaciones de Iglesias particulares, suele ser la Conferencia episcopal (cc. 447-459) el lugar de la sinodalidad en sentido amplio, es decir, con referencia a la realidad de comunión

27 Nótese que desde el Vaticano II, sólo se han celebrado catorce concilios extraordinarios (cinco provinciales, dos regionales [en Italia] y nueve plenarios). Juan Pablo II pidió también que se impulsaran los concilios particulares (véase PG 62c). A estos corresponden las Asambleas patriarcales cuya composición es igualmente amplia (CCEO cc. 140-145).

28 Las razones son múltiples: la tendencia a un mayor individualismo, un menor sentido intereclesial, la tentación del entre sí episcopal para tratar cuestiones delicadas, la engorrosa organización de estos concilios debida a las autorizaciones previas, la necesidad de una recognitio posterior de la Sede Apostólica, etc. Sin olvidar la dificultad de compaginar lo consultivo y lo deliberativo que no siempre se ajustan, lo cual da luego lugar a decepciones y frustraciones. Véase A. Join-Lambert, “Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l’Église”, *Recherches de Science Religieuse* 107 (2019/2), 301-320.

de un grupo de Iglesias particulares. Aquí la sinodalidad se cruza con la colegialidad. En efecto, es un caso de ejercicio “conjunto” (lat. *coniunctim*) del oficio pastoral (cf. CD 38, 1; c. 447) por parte de los “jefes de las Iglesias particulares” interesadas (cf. c. 448 § 1, cf. c. 450). A diferencia de los Concilios particulares, la Conferencia episcopal, una vez erigida, es una institución permanente (c. 447). La competencia de una Conferencia episcopal está determinada por el canon 455 según lo que prescribe el derecho universal o por mandato especial de la Santa Sede.

El Motu proprio *Apostolos suos* de 21 de mayo de 1998 delimitó la potestad doctrinal del magisterio auténtico de las Conferencias episcopales exigiendo la aprobación unánime de los obispos miembros (sin *recognitio* obligatoria) o la aprobación en sesión plenaria por dos tercios de los prelados con derecho a voto (sujeta a la *recognitio* de la Santa Sede). Las demás decisiones de la Conferencia que no cumplan todas las condiciones sólo tienen fuerza legal como actos propios del obispo diocesano. Subyacente a esta determinación restrictiva de la competencia de las Conferencias episcopales está la rígida distinción de “todo o nada” entre colegialidad *efectiva* y colegialidad *afectiva*²⁹.

279

Dicha distinción induce una comprensión minimalista de la colegialidad episcopal. la colegialidad no se limita ni se reduce a la colegialidad en sentido jurídico, es decir en prerrogativa del colegio y del papa de poner actos colegiales en sentido estricto, en cuanto colegio o cuando el papa lo concede, por ejemplo, en la normativa actual a las conferencias episcopales bajo ciertas condiciones. Esa colegialidad en sentido jurídico ha llegado a llamarse “colegialidad efectiva” dejando a las demás manifestaciones colegiales entre obispos de ser expresión del *affectus collegialis*, del sentido o espíritu colegial³⁰. Dentro de esa perspectiva, el Motu proprio *Apostolos suos* acababa por considerar las conferencias episcopales como manifestaciones del *affectus*

29 No es éste el lugar para entrar en esta discusión. Vale sin embargo la pena notar que dicha distinción no se encuentra en la Constitución apostólica EC de 2018. Y el mismo papa Francisco consideraba ya en 2015 que, de acuerdo con el deseo “aún no plenamente realizado» del Concilio Vaticano II, las Conferencias episcopales “puedan contribuir a acrecentar el espíritu de colegialidad episcopal. Estamos a mitad de camino” (Discurso del 17 de octubre de 2015, citando aquí EG 16 y 32 del 2013)

30 El *affectus* colegial no debe entenderse como un simple sentimiento, ya que emana de un carisma, comunicado a los obispos por el sacramento, y lleva espontáneamente a la acción. Véase A. Antón, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid, 1970, 103. La traducción lamentablemente minimalista del *affectus* pasando de sustantivo a adjetivo, es decir colegialidad *afectiva*, llevó a un debilitamiento del significado del sustantivo, el binomio induciendo de esa forma una oposición entre ellas y reforzando así la comprensión jurídica de la colegialidad.

*collegialis*³¹ ya que, a pesar de ser constituidas de obispos, no cumplían los requisitos de la “verdadera” colegialidad, ¡es decir la jurídica! El binomio “colegialidad efectiva – colegialidad afectiva” ponía la reflexión teológica en el callejón sin salida del “todo o nada”³². Basta recordar que resultaba de un enfoque de eclesiología universalista que conllevaba la doble negación a la vez de la verdadera catolicidad de la Iglesia “en este lugar” y de una colegialidad verdadera, aunque no plena – local, nacional, regional – en base de la *communio ecclesiarum* por la cual los pastores interesados expresan su solicitud por las *ecclesiae viciniores*.

En cambio, desde una eclesiología de la comunión de las Iglesias que honra la relación entre obispos en cuanto pastores, la colegialidad entre ellos asume diferentes grados de realización. Según esa perspectiva, el *affectus collegialis*, sentido o espíritu colegial, incluye una verdadera colegialidad en virtud de la solidaridad que resulta de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* de todos los obispos, ejercida en un marco nacional o regional, aunque por ese motivo no se trate de una colegialidad *plena*.

280

Por ese motivo el *affectus collegialis* – ¡y no la “colegialidad afectiva”! – tendría que ser el concepto global en el sentido comprensivo que incluye el sentido jurídico. A su raíz se despliega la solidaridad episcopal a partir de su ministerio en la *portio populi Dei* que les ha sido confiada y se concretiza prácticamente la responsabilidad común de los obispos interesados en el territorio de su Conferencia episcopal. Por ello conviene superar la *recognitio* entendida *de facto* como un control o una limitación del papel de la Conferencia episcopal y concebirla como una garantía de unidad.

El papa Francisco que nos invita a “invertir pirámides”: así pues, desde esa inversión de enfoque, el *affectus collegialis* viene antes de los actos colegiales, como la sinodalidad como estilo viene antes de la sinodalidad

31 El *Motu Proprio* *Apostolos suos* consideraba la relación entre las Iglesias de una Conferencia como algo de “muy diferente de la relación de mutua interioridad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares” (ApS 13a). Ahora bien, se trata precisamente de saber si la interioridad mutua esta entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o entre la única Iglesia de Dios, la católica, y ellas.

32 Remito a las reflexiones de A. Antón, “Le ‘status’ théologique des conférences épiscopales”, en H. Legrand (e.a.), *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Éd. du Cerf, col. “*Cogitatio fidei*” n° 149, 1988, p. 275. Véase A. Borras, “Évolutions souhaitables en matière de synodalité sur le plan des «instances intermédiaires»”, en L. Baldisseri (éd.), *A cinquant’anni dell’Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei vescovi* (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, 263-296.

como institución, procedimiento o acontecimiento; la colegialidad en el sentido jurídico presupone en efecto el *affectus collegialis*, como las figuras formalmente institucionalizadas de la sinodalidad la presuponen como estilo, es decir como *habitus*.

Desde esta perspectiva, la actuación colegial de una Conferencia episcopal se entiende como una verdadera realización, aunque parcial de la colegialidad episcopal. En virtud de las Iglesias locales cuyos pastores forman parte de la conferencia episcopal, se trata nada menos de reconocer la valencia eclesiológica de su comunión. Sólo desde este punto de vista de la *communio ecclesiarum* se puede hablar de la *communio episcoporum* sin caer en un voluntarismo jurídico que pretendería por falta de una colegialidad en sentido estricto reducir la actuación de los obispos a un mero nivel “pastoral”.

Nótese que el IS de octubre 2023 no descartaba la participación de fieles “no obispos” en la reflexión de la Conferencia episcopal sobre las cuestiones examinadas y la elaboración de sus orientaciones pastorales o inclusive de sus decretos generales. Su presencia evitaría el “entre-soi”, es decir el ensimismamiento episcopal muy criticado a la hora de hacer frente a los abusos de todo tipo en la Iglesia. La presencia de fieles favorecería además un espíritu de colaboración ya presente al nivel de las Iglesias locales interesadas. Permitiría también la evaluación crítica de las prácticas de la Conferencia y por ende una mayor transparencia de su funcionamiento y una mejor *accountability* de sus miembros, lo cual supone eficaces formas de regulación y de control, tanto en materia financiera como a nivel de su gobernanza, tal como el IL 2024 lo promueve dando echo a numerosos requisitos expresados durante la consulta (cf. IL, n. 73, 76-78).

El IL 2024 recuerda lo que fue expresado a lo largo del proceso sinodal, es decir una doble propuesta. La primera consiste en “reconocer a las Conferencias Episcopales como sujetos eclesiales dotados de autoridad doctrinal, asumiendo la diversidad sociocultural en el marco de una Iglesia polifacética y favoreciendo la valoración de las expresiones litúrgicas, disciplinares, teológicas y espirituales adecuadas a los diferentes contextos socioculturales” (IL, n. 97)³³. Correlativamente a

³³ EL IS de octubre 2023 recordaba la necesidad de “una profundización de la naturaleza doctrinal y jurídica de las Conferencias Episcopales, reconociendo la posibilidad de una acción colegial, también respecto a las cuestiones de doctrina que surgen en ámbito local, reabriendo así las reflexiones sobre el motu proprio Apostolos suos” (IS 19g).

esta primera propuesta, se propone de “proceder a una evaluación de la experiencia vivida del funcionamiento de las Conferencias episcopales y de las Estructuras Jerárquicas Orientales, de las relaciones entre los episcopados y con la Santa Sede, con el fin de identificar las reformas concretas que deben aplicarse; las visitas *ad limina*, que forman parte del Grupo de Estudio núm. 7, podrían constituir una ocasión propicia para esta evaluación” (ib.).

Lo dicho a nivel de conferencias episcopales, en general nacionales, vale *mutatis mutandis* para las asambleas o conferencias continentales. A nivel continental – o subcontinental, según los casos – estas instancias Conferencias o asambleas de obispos son auténticas expresiones, aunque parciales, de colegialidad. La reflexión doctrinal permitirá así ir más allá de una consideración meramente “pastoral” de estas conferencias y asambleas. Tanto las unas como las otras conciernen a las Iglesias particulares a través de los prelados que las componen. Contribuyen a la comunión de las Iglesias mediante la colegialidad episcopal. En este sentido, a través de sus responsables, promueven la sinodalidad de las Iglesias particulares, reforzando el protagonismo de cada una *en su lugar* y fomentando la corresponsabilidad diferenciada de todos los bautizados en orden a la imprescindible inculturación de la fe.

Obviamente, a estas Conferencias o Asambleas a pesar de que no tengan las competencias de las Conferencias episcopales que sin embargo federan, se les puede asignar como “fin promover y asegurar un bien mayor” (c. 459 § 1 *ad maius bonum promovendum ac tuendum*). Estas instancias continentales generan también procesos que construyen pueblo (cf. EG 224). El caso del CELAM es emblemático de la capacidad eclesiogenética de este tipo de asambleas que contribuyen en modelar la identidad eclesial y misionera de un continente. Notemos a este propósito que una asamblea *sui generis* como la Conferencia eclesial para la Amazonia (CEAMA) pretende asumir dicha finalidad relativamente a las Iglesias locales de los países amazónicos, incluyendo por su carácter mixto a no-obispos, para diseñar el rostro amazónico y sinodal de una Iglesia en salida, comprometida con la defensa de la casa común y de los pobres³⁴.

34 Véase mi estudio, A. Borras, “La Conférence ecclésiale de l’Amazonie : une institution synodale inédite”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 97/2 (2021), 223-292.

El actual proceso sinodal ha dado “una aplicación más coherente a la indicación conciliar de tomar en serio la peculiaridad «en cada gran territorio sociocultural” en busca de «una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana» (AG 22)” (IL 2024, n. 32). Ha favorecido el nivel continental mediante las Asambleas continentales que se celebraron al final de la consulta planetaria, principalmente en base del Documento para la etapa continental (DEC)³⁵. Las Asambleas continentales del actual proceso han permitido no sólo el correcto desarrollo de la primera fase de su celebración, como lo subrayaba el IS (n. 19b *in fine*), sino que han sido momentos y lugares de mayor toma de conciencia de la inculturación del anuncio evangélico al nivel continental (cf. IS 19d).

Ya existían coordinaciones o federaciones de Conferencias episcopales en cada continente³⁶, pero las asambleas propugnadas en el marco del proceso sinodal para finalizar la fase de preparación y prepararse para la fase de celebración han fortalecido la conciencia eclesial de la misión al nivel continental en ciertos casos como el CELAM o la han despertada y estimulada, en casos como la Asamblea de Praga a la escala de Europa. EC preveía asambleas regionales continentales, pero en cuanto “reuniones pre-sinodales” antes de arrancar el proceso sinodal en su fase de preparación (cf. EC, art. 8). La novedad del actual proceso ha sido la organización de las Asambleas que, sacando los frutos mayores de la consulta, en particular del DEC, han favorecido la *restitutio* del discernimiento sinodal en cada una de sus etapas³⁷, al mismo tiempo que su dinamismo sinodal y colegial más allá del actual proceso, concretizando la encomienda de “tareas coordinadas de elaboración y toma de decisiones, en un contexto continental o regional” (IL 2024, n. 98) y la inclusión de “una diversidad de actores eclesiales en los procesos de elaboración de documentos y de toma de decisiones” (ib.).

35 Secretaría General del Sínodo, “Ensancha el espacio de tu tienda”. Documento de trabajo para la etapa continental, octubre de 2022, véase en el sito de Synod.va.

36 Véase en el *Anuario Pontificio*: Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae* (CCEE), *Secretariado Episcopal de América Central y Panamá* (SEDAC), *Commissio Episcopatum Communitatis Europensis* (COMECE), *Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale* (ACEAC), *Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar* (SCEAM), *Interregional Meeting of Bishops of Southern Africa* (IMBSA), *Southern African Catholic Bishops' Conference* (SACBC), *Conférences Episcopales de l'Afrique de l'Ouest Francophone* (CERAO), *Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa* (AECAWA), *Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa* (AMECEA), *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), *Federation of Catholic Bishops' Conferences of Oceania* (FCBCO).

37 El concepto de *restitutio* es uno de los frutos del proceso actual: ha servido a subrayar el proceso de recepción de la consulta en su circularidad, es decir el fruto del discernimiento a cada de sus etapas, al mismo tiempo que su capacidad de interpelar los niveles interesados involucrados en la consulta. El recibir a cada nivel (local, nacional, regional, continental) ha generado interpelaciones a cada etapa tanto hacia las propias Iglesias locales como con miras a la fase de celebración.

No cabe duda de que, a largo plazo, las coordinaciones continentales de las Conferencias episcopales y sus asambleas continentales, en particular mediante el impulso dado a estas por el actual proceso sinodal, contribuirán a dar forma a una Iglesia policéntrica, si tal es el modelo que, según una eclesiología sinodal, adquirirá la unidad católica de la comunión de las Iglesias locales. En virtud de la catolicidad de la fe y de la imprescindible inculturación del Evangelio que presupone, todo ello nos convence que hay que partir de una consideración teológica de la Iglesia local y tomar en serio la comunión que existe entre ellas, en una dinámica circular que en la *catholica* parte de las Iglesias locales y vuelve a ellas.

4. A nivel universal: “para el bien de todas las iglesias”

En palabras del Papa Francisco, el tercer nivel es el de “la Iglesia universal” (discurso del 17 de octubre de 2015) mientras que Pablo VI hablaba de “preocupación por toda la Iglesia” (cf. preámbulo del Mp *Apostolica Sollicitudo*; CD 5; notemos aquí la expresión *ecclesia tota*). Este tercer nivel no se reduce, pues, pura y simplemente al nivel “romano”. Se refiere a la solicitud de todos los obispos tal como la expresa también en EC- es más bien el nivel de “(la comunión de) todas las Iglesias”, expresión que merece toda nuestra atención (cf. EC 2c, 4c, 7a.c, 10a)³⁸. Esa solicitud por todas las Iglesias resulta pues ser un aspecto constitutivo del ministerio del obispo como pastor de una Iglesia (cf. IS 19c *in fine*).

Quiero concluir mi aporte centrándome sobre el Sínodo de los obispos. Por supuesto tendría que tratar a este nivel el concilio ecuménico. Cabría también abordar cuestiones relativas al funcionamiento de la Curia romana. No me da tiempo. Si me detengo sobre el Sínodo de los obispos es para subrayar su dinámica evolutiva gracias al proceso sinodal actual.

El canon 334 nos indica que el Sínodo de los obispos presta su cooperación al Papa en el ejercicio de su oficio³⁹. Nótese que este mismo

³⁸ El plural es significativo. Señala una sensibilidad del papa Francisco hacia esta eclesiología de la comunión de todas las Iglesias. Véase A. BORRAS, “LA COSTITUZIONE EPISCOPALIS COMMUNIO”, *LA RIVISTA DEL CLERO ITALIANO* 99 (2018/11), 762-775; “EPISCOPALIS COMMUNIO, MÉRITES ET LIMITES D’UNE RÉFORME INSTITUTIONNELLE”, *NRT* 141 (2019/1), 66-88; “¿Qué caminos nos abre «Episcopalis Communio» de cara a una reforma sinodal de la Iglesia católica?», *ESTUDIOS ECLESIASTICOS* 97 (2022), 801-839.

³⁹ Canon 334: “En el ejercicio de su oficio están a disposición del Romano Pontífice los Obispos, que pueden prestarle su cooperación de distintas maneras, entre las que se encuentra el sínodo de los Obispos. Le ayudan también los Padres Cardenales, así como otras personas y, según las necesidades de los tiempos, diversas instituciones. Todas estas personas e instituciones cumplen en nombre del Romano Pontífice y con su autoridad la función que se les encomienda, para el bien de todas las Iglesias, de acuerdo con las normas determinadas por el derecho”.

canon se encuentra en el artículo 1º del capítulo relativo al Romano Pontífice y al colegio episcopal (cc. 330-341). En otras palabras, por su localización induce que el Sínodo es una de las principales instancias – sino la principal – de ayuda al ministerio petrino (cc. 342-348), los Cardenales siendo citados sólo en segundo lugar (cf. cc. 349-359) antes de la Curia romana (cc. 360-361). Dichas instancias cumplen su papel “para el bien de todas las Iglesias, de acuerdo con las normas determinadas por el derecho” (c. 334 *in fine*). Este canon resulta muy a menudo desapercibido. No me toca presentar aquí la normativa relativa al Sínodo de los obispos ni su reciente actualización en EC. Quiero sólo recordar lo esencial a este propósito.

Creado poco antes de la promulgación de *Christus Dominus* por el motu proprio de Pablo VI, *Apostolica sollicitudo* (AS), se entendía como un “Consejo de Obispos” que presta una asistencia más eficaz al Papa y, al mismo tiempo, participa en comunión jerárquica (con él) en la solicitud (de todos los obispos) por toda la Iglesia (CD 5). Desde sus inicios, el Sínodo ha tenido una dimensión colegial como asamblea compuesta principalmente -aunque no exclusivamente- por obispos que colaboran con el Obispo de Roma en su función primacial. Desde este punto de vista, nada ha cambiado con la Constitución EC. El Sínodo sigue siendo un órgano del gobierno central de la Iglesia al servicio del primado romano. Pero este primado no puede entenderse ni ejercerse sin los obispos como pastores de su rebaño y al mismo tiempo como miembros del cuerpo episcopal (“representante del episcopado católico” (AS I; CD 5; *Pastores Gregis* [PG] 58; EC 1, 3c).). Sin embargo, el Sínodo es un órgano externo a los Dicasterios de la Curia Romana (EC 2c). El Código de 1983 ya lo dejó claro al situar los cánones relativos al Sínodo de los Obispos (cc. 342-348).

Como su propio título lo expresa, EC aborda desde el principio la realidad del Sínodo de los obispos como manifestación particular de la comunión episcopal (EC 1a). Asimismo, esta institución tiene que ver con la primacía pontifical (ib.) y al mismo tiempo se refiere necesariamente a la colegialidad episcopal, siendo la solicitud apostólica de los miembros del colegio por y con toda la Iglesia (cf. preámbulo de AS; CD 5; EC nn. 2c, 4c, 7a.c, 10a). Muy felizmente el Papa subraya también la doble faceta del ministerio episcopal, siendo cada obispo (diocesano) responsable de su Iglesia particular y al mismo tiempo miembro del cuerpo episcopal (cf. EC 2a cf. LG 23a, CD 3a).

De acuerdo con EC, la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (SGSE, desde 2022 SGS) -en este caso el secretario general y el subsecretario- y sus Consejos ordinarios y especiales se convierten así en el verdadero motor de la maquinaria sinodal (EC 9 y art. 22 a 25, es decir, ¡cuatro artículos, mientras que el Código se limitaba al canon 348!) que desempeña su papel de órgano intermediario entre las distintas Asambleas sinodales y garantiza la perennidad institucional del Sínodo. Hasta ahora, la función del Sínodo era sin embargo ejercida temporal y ocasionalmente (cf. EC 3c *in fine*; AS 1). Con EC, la Secretaría, antes, durante y después de cada Asamblea, ha adquirido una mayor importancia operativa hasta el punto de reforzar la comprensión del Sínodo como órgano al servicio del primado pontificio no sólo desde (el colegio de) los obispos para la comunión de toda la Iglesia, sino desde las Iglesias particulares de las que son pastores en la comunión que las une entre sí y con la Sede de Roma. Asimismo, el Sínodo se hace *de facto* vector de la eclesiología de la comunión de las Iglesias.

El actual proceso sinodal tanto en su fase de preparación con la consulta a diferentes niveles de la vida eclesial, incluso con las Asambleas continentales⁴⁰, como en la fase de celebración, ha puesto de relieve la escucha del pueblo de Dios y de todas las categorías de fieles en el discernimiento en vista de la misión y dado mucha importancia a la participación de los fieles “no obispos”, siendo una expresión elocuente de la sinodalidad constitutiva de la Iglesia (cf. EC 6b). El pueblo de Dios “en sus lugares” – desde las Iglesias locales – es el punto de partida y de llegada del proceso sinodal (cf. EC n° 7c).

El pueblo de Dios, sus pastores y el obispo de Roma vuelven pues a ser a los diferentes niveles de la comunión de toda la Iglesia los sujetos del discernimiento de la acción del Espíritu en su entorno para la inculturación del Evangelio (cf. EC n° 9b). Asimismo, favorecen tanto la catolicidad de la fe como de la Iglesia “en sus lugares”. Esto nos remite a una eclesiología de comunión de las Iglesias particulares en la que la catolicidad no es exterior a ellas, sino que constituye una dimensión

40 EC apela aquí a la historia de la Iglesia, que “atestigua ampliamente la importancia del proceso consultivo para conocer la opinión de los pastores y de los fieles respecto al bien de la Iglesia” (EC 7a). El discernimiento de los pastores se realiza escuchando el *sensus fidei* del pueblo de Dios con vistas a un consenso eclesial, fruto de una unanimidad moral cuyo peso supera el aspecto meramente formal de la consulta (EC n° 7b). Por tanto, es muy importante que se consulte a todas las Iglesias particulares y a todas las categorías de fieles, especialmente cuando se preparan las asambleas sinodales (EC 7a), por medio de los «órganos de participación previstos por el derecho», a saber, como mínimo, el Consejo presbiteral (c. 495) y el Consejo pastoral diocesano (cf. 511), sin excluir otras formas de consulta que los Obispos consideren oportunas (art. 6 § 1). Sobre esta base se lleva a cabo la celebración de la asamblea sinodal, seguida de su realización y de la recepción de sus conclusiones, teniendo en cuenta la inculturación de las Iglesias respectivas (EC 7c).

intrínseca, de modo que todas y cada una de ellas viven “en su lugar” su vocación a la plena catolicidad.

El proceso sinodal en el momento presente – a las vísperas de la segunda sesión de octubre 2024 – es ya de por sí expresión de una eclesiología de la comunión de las Iglesias locales. Se inscribe en el desarrollo marcado por EC: el Sínodo de los Obispos, como acontecimiento puntual, va pasando a ser un proceso eclesial que se extiende en el espacio y en el tiempo (IL 2024, n. 106).

Este es el desafío que se vislumbra en el horizonte más allá de la sesión de octubre de 2024, el documento final que surgirá y las conclusiones que el Obispo de Roma extraerá de él para todas las Iglesias extendidas por toda la tierra. Tocaré a sus pastores concretar dicha eclesiología favoreciendo la corresponsabilidad diferenciada de los fieles en su respectiva *communio localis* y compartiendo en la *communio ecclesiarum*, mediante su *communio episcopalis*, su testimonio del Evangelio y los dones del Espíritu, su catolicidad no dejando de enriquecerse con la catolicidad de los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- Antón, Ángel, “Le ‘status’ théologique des conférences épiscopales”, en H. Legrand (e.a.), *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
- Antón, Ángel, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid, 1970.
- Borras, Alphonse, “Évolutions souhaitables en matière de synodalité sur le plan des « instances intermédiaires »”, en L. Baldisseri (éd.), *A cinquant’anni dell’Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei vescovi (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016)*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2016, 263-296.
- Borras, Alphonse, “La Costituzione *Episcopalis communio*”, *La Rivista del Clero Italiano* 99 (2018/11), 762-775.

- Borras, Alphonse, “*Episcopalis communio*, mérites et limites d’une réforme institutionnelle”, *Nouvelle revue théologique* 141 (2019/1), 66-88.
- Borras, Alphonse, “La Conférence ecclésiale de l’Amazonie : une institution synodale inédite”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 97/2 (2021), 223-292.
- Borras, Alphonse, “¿Qué caminos nos abre « Episcopalis Communio » de cara a una reforma sinodal de la Iglesia católica? », *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022), 801-839.
- Comisión teológica internacional, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, del 2 de marzo 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
- Congregación para el Clero, *Presbyteri sacra ordinatione*, 11 de abril de 1970, en *La Documentation catholique* 67 (1970) [n. 1564], p. 529.
- Congregación para los obispos & Congregación para la evangelización de los pueblos, *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, 1997, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_diocesan-synods-1997_sp.html#Fases%20de%20preparación%20del%20sínodo
- Congregación para los Obispos, *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos*, 2004, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html
- Fantappiè, Carlo, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venecia, Marcianum Press, 2023.
- Francisco, *Constitución apostólica Episcopalis Communio (EC) sobre el Sínodo de los obispos*, del 15 de septiembre 2018; https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html
- Francisco, *Discurso para el 50 aniversario del Sínodo de los obispos*, del 17 de octubre de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- Grech, Mario, “La consulta al Pueblo de Dios en las Iglesias particulares”, R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC-editorial, 2022, 9.
- Gruber, Judith, “Consensus or Dissensus? Exploring the Theological Role of Conflict in a Synodal Church”, *Louvain Studies* 43 (2020), 239-259.

- Join-Lambert, Arnaud, “Le concile provincial, une chance pour la synodalité de l’Église”, *Recherches de Science Religieuse* 107 (2019/2), 301-320.
- Join-Lambert, Arnaud, “Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: une double expérience de l’Église et de l’Esprit Saint”, *Cristianesimo nella Storia* 32 (2011/3), 1137-1178.
- Join-Lambert, Arnaud, “la inacabada innovación del sínodo diocesano según el Concilio Vaticano II y después de él”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC-editorial, 2022, 451-469.
- Juan Pablo II, Carta apostólica en forma de Motu Proprio *Apostolos suos*, 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html.
- Pablo VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae, normas de aplicación de algunos decretos del concilio Vaticano II*, 6 de agosto 1966, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html
- Puza, R. et A.P. Kustermann (éd.), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche*, Freiburg, Universitätsverlag, 1996.
- Schickendantz, Carlos, “Una teología y praxis eclesial carente de *accountability*. Análisis de una forma de proceder en el posconcilio”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz [eds.], *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid, PPC-editorial, 2022, 427-449.
- Secretaría general del Sínodo de los Obispos, *Documento preparatorio [DP], Para una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, septiembre de 2021, <https://www.synod.va/content/synod/es/documents/version-en-espanol-del-documento-preparatorio.html>.
- Secretaría general del Sínodo, “*Ensancha el espacio de tu tienda*”. *Documento de trabajo para la etapa continental*, octubre de 2022, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-ES.pdf>.
- Szabo, Peter (ed.), *Primacy and Synodality. Deepening Insights. Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, Debrecen, september 3-8, 2017*, Nyiregyhaza, St Athanasius Theological Institute, 2019.
- Szabo, Peter, “Il Sinodo episcopale della Chiesa patriarcale in raffronto alla Conferenza episcopale: possibilità e limiti di una “osmosi” tra i due istituti”, en G. Ruysen (ed.), *Il diritto canonico orientale a cinquant’anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio di Roma, 23-25 Aprile 2014*, Roma, Pontificio Istituto orientale – Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino “*Angelicum*”, 2016, 335-370.

- Szabo, Peter, Episcopal Conferences, Particular Councils, and the Renewal of Inter-Diocesan «Deliberative Synodality», *Studia canonica* 53 (2019/1), 265–295.
- Tillard, Jean-Marie, Église d'Églises. *L'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, 1987.
- Villar, José Ramón, “La sinodalidad en la reflexión teológica actual”, *Ius Canonicum* 58 (2018), p. 70.
- XVIa Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos, *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de síntesis*, https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf

SINODALIDAD, DESAFÍOS ESTRUCTURALES
PARA SU RECEPCIÓNRodrigo Polanco¹

Abstract

El artículo estudia algunos desafíos estructurales y canónicos que el proceso sinodal emprendido por el papa Francisco está planteando a la Iglesia. La sinodalidad está siendo comprendida de manera nueva, no carente de ambigüedad, pero de mucha sintonía con la sensibilidad actual. Sin embargo, necesita un correlato estructural para una mayor incidencia y estabilidad en la vida eclesial. El autor estudia dos temas especialmente urgentes: relación sinodalidad-colegialidad y una necesaria renovación del CIC.

Palabras clave: sinodalidad, colegialidad, CIC, estructuras eclesiales, renovación canónica.

1. Un concepto nuevo

El Papa Francisco ha planteado, como uno de los ejes fundamentales de su pontificado, incorporar con mayor fuerza en la vida eclesial una praxis sinodal. El concepto de sinodalidad y la praxis sinodal se están transformando así en una clara novedad de este pontificado, debido a la insistencia y centralidad en su mensaje. Sin embargo, esta praxis, para que pueda ser *recibida* en la Iglesia de manera más profunda y con mayor fecundidad, implica importantes desafíos (Polanco, 2013, 220). En efecto, 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 (Grohe, 2022). En ese sentido, la propuesta sinodal del papa Francisco parece alejarse de esa praxis más tradicional y orientarse más hacia la comunión y participación de todo el Pueblo de Dios en el caminar como Iglesia y en el cumplimiento de su misión

¹ Rodrigo Polanco es profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se ha especializado en eclesiología, Trinidad, cristología y antropología teológica. Tiene numerosas publicaciones en torno al concilio Vaticano II, eclesiología y ecumenismo latinoamericano, y la teología sistemática contemporánea. Sobre esto último, acaba de publicar dos volúmenes sobre la teología de Hans Urs von Balthasar.

evangelizadora. Es diverso en su significación, en su proceso y en su dinámica interna (Faggioli, 2024, 78-84).

Por otra parte, la novedad y la fuerza con la que se está implementando, tanto la conciencia como la praxis sinodal, han sacado a luz una cierta ambigüedad en lo que se ha entendido por sinodalidad, desde el Concilio Vaticano II en adelante (Ingunez & Froehle, 2024, 4; de Salis, 2022, 283). La literatura teológica y canónica ha oscilado entre diversos significados. Esto se debe, en parte, a que el mismo Concilio Vaticano II casi no habló de sinodalidad y ciertamente no la definió (Fantappiè, 2023, 15-18). En efecto, en los años inmediatamente posteriores al acontecimiento conciliar, la sinodalidad se comprendió íntimamente vinculada a la idea de colegialidad y, por lo tanto, a la tarea episcopal. Prontamente se la asoció a la Iglesia local, como expresión de su comunión interna, con la participación de todos. De allí la numerosa realización de sínodos locales en los años inmediatamente posteriores al Concilio. Más adelante se comprendió como el aspecto más estructural de la eclesiología de comunión, algo así como corresponsabilidad y comunión. Y con el Papa Francisco, apoyado luego por el documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018), se ha comprendido más bien como un elemento esencial de la Iglesia, propio de su misma naturaleza trinitaria y eucarística, y que se ha de expresar en la participación de todos los fieles en su tarea evangelizadora. Una Iglesia sinodal y misionera. También, el mismo Papa Francisco ha evolucionado en su concepto, que actualmente es el que acabamos de mencionar, pero que perfectamente podría seguir siendo desarrollado (Fantappiè, 2023).

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 (Luciani, 2021, 40-42). Es lo que se ha llamado la institucionalización de la Iglesia (Kehl, 1996, 243-293). Desde sus inicios, la comunidad eclesial buscó las formas que mejor se adaptaran a las necesidades sociológicas de la comunidad naciente, pero que al mismo tiempo expresaran auténticamente su estructura interna y su razón teológica. Así surgió, precisamente, el principio sinodal –ya en el siglo II– como una forma de resolver los conflictos que desbordaban a las iglesias locales (Kehl, 1996, 298-301). Por lo tanto, una praxis sinodal renovada y misionera

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 y ciertamente debería ser –al menos inicialmente– uno de los frutos del sínodo en curso, si éste quiere ser algo más que una simple exhortación a la buena voluntad y una motivación espiritual, por necesarias que estas también sean.

El documento de la CTI (2018) –estudio que se ha transformado en una cierta interpretación auténtica del pensamiento de Francisco (Pié-Ninot, 2023, 213)– y la teología contemporánea han entregado ciertos criterios teológicos que, junto con fundamentar la centralidad de la sinodalidad en la Iglesia, como elemento estructurante de ella misma, tendrían entonces que orientar también esta necesaria renovación estructural. Existe un extendido consenso en que el fundamento de la sinodalidad está en el origen mismo del misterio cristiano. De una parte, nace de la convocatoria trinitaria del pueblo de Dios, como un pueblo peregrino camino a su plenitud, cuya expresión más lograda es la celebración eucarística, en donde las diversas iglesias locales confluyen en una única Iglesia, cuerpo de Cristo. Este origen trinitario y comunional, le concede a cada bautizado su primera y máxima dignidad y vocación, lo que implica una común responsabilidad en la misión de la Iglesia, cuya expresión más genuina es el *sensus fidei fidelium* y la irrenunciable misión evangelizadora de todos los fieles, como pueblo misionero y servidor (CTI, 2018, n. 42-70). Este fundamento sinodal –originario y originante– debe estar presente y estructurar la forma concreta como se ejercen los cuatro aspectos en los que se manifiesta la realidad eclesial: kerigma, liturgia, koinonía y diaconía (Martínez, 2021, 239-245). De otra parte, la sinodalidad está íntimamente vinculada con el ministerio ordenado, pero de tal manera que este último está al servicio de la sinodalidad. La forma de ejercicio del ministerio ordenado es básicamente sinodal –en lo que se llama colegialidad–, pero, ante todo, debe ser comprendida –en su razón de ser y en su modo de actuar– al servicio de la sinodalidad global de la Iglesia (de Salis, 2022, 287).

2. Sintonía con la sensibilidad actual

Existen muchas razones para que el papa Francisco haya dicho que “el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio” (Francisco, 2015). Las más importantes son de orden teológico –como acabamos de ver–, pero no son poco importantes las de orden sociológico, que nos hablan de un *kairós* histórico para

el desarrollo de la sinodalidad eclesial (Faggioli, 2022, 90-93). Entre estas últimas, está la sensibilidad democrática actual, que no puede ser desatendida en la Iglesia, porque expresa el valor irreductible de la libertad y la consciencia del propio sujeto acerca de sus posibilidades (Bueno, 2021, 306.313-316)..

No cabe duda de que la estructura constitucional de la Iglesia proveniente de la revelación realizada en y por Jesucristo. En ella, la autoridad jerárquica es de orden sacramental, es decir, no se recibe de los sujetos ni del pueblo, sino de Dios mismo, que es el auténtico poseedor de la autoridad en la Iglesia. Además, sabemos que la democracia ha tenido muchas formas de expresión a lo largo de la historia, desde una oligocracia en la *polis* griega (solo los varones, adultos, libres y naturales del lugar, decidían) hasta las múltiples formas de democracia en la modernidad (unitarias o federales, presidenciales o parlamentarias, proporcionales o mayoritarias, etc.) (Ferrari, 2022, 480). Sin embargo, nada de eso exime a la Iglesia de acoger todo el desarrollo democrático de la sociedad actual –que claramente ha sido un bien para la convivencia humana–, como un bien también para la misma Iglesia –que en este sentido es una sociedad humana completamente igual a cualquiera otra–. Pero, sin desconocer sus limitaciones e, incluso, sus importantes problemas actuales (populismos de toda índole, corrupción, etc.).

Además, la Iglesia, a lo largo de su caminar histórico, en sus estructuras de convivencia y gobierno, siempre ha acogido en su interior diversos aspectos sociológicos de su entorno y cultura. Incluso, la misma institución del sínodo de obispos –tan pronto como en el siglo II y III– se originó asumiendo, sin mayor problema, dos instituciones de la sociedad romana y griega: el Senado y las discusiones de las escuelas filosóficas (Fernández, 2024). Y luego, a lo largo de su bimilenaria historia, en cuanto a su organización, la Iglesia ha acogido innumerables e importantes instituciones del modelo feudal, y en cuanto a muchas de sus formas culturales y organizativas, se ha revestido del modelo monárquico (Retamal, 2004, 326-327). ¿Cuál podría ser el problema si se acogiese hoy todo lo que nos ofrece la democracia para una mejor comprensión y estructuración de la sinodalidad? Sobre todo, si pensamos que en la estructuración de la Iglesia siempre han existido momentos plenamente democráticos, como podemos ver actualmente en la misma elección del Sumo Pontífice. Y, de hecho, el sentir democrático actual 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” (de Salis, 2022, 298). Es un apoyo más estructural, tanto al desarrollo de la igualdad fundamental de todos los fieles, como a la *communio ecclesiarum* – tanto diacrónica como sincrónica– en la tradición eclesial (Pié-Ninot, 2023, 211-213). Nada de esto se opone a la finalidad de la *praxis* sinodal, que es el discernimiento, muy por el contrario, la apoya. No se trata simplemente de discutir y alcanzar mayorías relativas o relevantes, sino de discernir lo que el Espíritu nos quiere decir a todos, como el papa Francisco ha insistido (Spadaro, 2020, 355-356). Pero en ese proceso, el momento democrático, en su amplio sentido, no puede faltar.

Para una mejor implementación de la sinodalidad es importante considerar que, en la sociedad moderna, la estructuración más democrática de los órganos de gobierno se desplegó justamente cuando, en la comunidad, se asumió con mayor fuerza la idea del ciudadano, en cuanto sujeto autónomo, capaz de decidir por sí mismo lo que era bueno para él y la sociedad en la que habitaba; y cada sujeto tomó conciencia de su responsabilidad por este mismo bien común. Además, a ello se unió la clara conciencia de que cada persona puede y debe influir en las decisiones sobre el bien común a través de sus representantes elegidos (Ferrari, 2022, 480-481). Por otra parte, sinodalidad y democracia coinciden en que ambos influyen y son influidos por la “opinión pública”, en cuanto ambos son acontecimientos de comunicación y de discernimiento, que ayudan a una mejor y más consciente actuación de la libertad del sujeto, a fin de que pueda tomar sus propias decisiones y aportar con su particularidad al conjunto de la sociedad y de la Iglesia (González & Pérez, 2022, 496-501). Sinodalidad y democracia, teniendo origen y finalidad diversa, coinciden en potenciar al individuo y en beneficiar a la comunidad, responden a una semejante sensibilidad actual y están fundados en los derechos humanos básicos de la libertad y responsabilidad común por el bien de todos.

3. Necesidad de una correlación estructural

En la Sagrada Escritura encontramos importantes principios teológicos que pueden orientar de buena manera, tanto las estructuras como los procesos sinodales (CTI, 2018, nn. 11-23). Entre otros, son importantes la convocación del Pueblo de Dios como *ἐκκλησία*; la *ἐξουσία*, dada

por el Resucitado a los discípulos y a todos los y las bautizados/as, para que continúen con su misión; y los abundantes testimonios de deliberaciones y decisiones realizadas y asumidas en conjunto por la comunidad eclesial (cf. Hch 15,22), si bien, a partir de la diversidad de dones y ministerios. El así llamado “Concilio apostólico de Jerusalén” (Hch 15) ha sido considerado “como la figura paradigmática de los Sínodos celebrados por la Iglesia” (CTI, 2018, n. 20), a pesar de que “en las actas de los sínodos sucesivos, no se menciona ninguna referencia a la reunión de Jerusalén” (Wygralak, 2022, 337). La Iglesia Ortodoxa, en cambio, parece encontrar un principio más evidente y significativo en Mt 18,15-20, en donde Cristo mismo es el que estructura la Iglesia naciente de una manera sinodal o conciliar: decídanlo en ἐκκλησία (v. 17) (Documento de Ravena, 2007, n. 10).

De otra parte, la reflexión teológica contemporánea ha recuperado, de una manera importante, dos principios teológicos que son centrales para comprender la sinodalidad y darle a ella su verdadero lugar dentro de la Iglesia. Por un lado, el sacerdocio común –nacido del bautismo–, que hace a todos los bautizados iguales en dignidad, y la dimensión profética de todo el Pueblo de Dios, expresada de manera especial en el *sensus fidei fidelium* (LG 12). Y, por otro lado, la pertenencia al Pueblo de Dios, que es uno, único y universal (LG 13), en donde todos sus miembros son responsables de su vida y estructura, como también de su misión (Puig, 2022, 448-452). Estos principios expresan con claridad que todo el Pueblo de Dios y cada uno de sus miembros –como unidad diversificada en sus tareas– es el responsable (y dentro de él, todos son entonces igualmente responsables), tanto de su propia identidad como Iglesia, como también de su caminar, de su estructura y de su misión. Es una corresponsabilidad que debe ser ejercida por cada uno de sus miembros de manera efectiva, a partir de su propia vocación y de su carisma particular.

Sin embargo, estos principios bíblicos y teológicos deben encontrar necesariamente estructuras operativas, que le permitan a la comunidad llevar a cabo esa praxis sinodal permanente, que vayan conformado una verdadera cultura sinodal y que estructuren un corpus canónico sinodal que le dé fortaleza y permanencia a esa misma praxis. Este es el mayor desafío que enfrenta el proceso sinodal que está llevando a cabo el papa Francisco (Faggioli, 2024, 94). No cabe duda de que la exhortación y el buen ejemplo, además de la invitación a la praxis, son

indispensables, pero la experiencia sinodal actual no perdurará en el tiempo ni alcanzará la universalidad esperada, si no va acompañada de importantes cambios en las estructuras y en la legislación eclesial, particularmente a nivel organizativo y disciplinar. La buena voluntad del superior siempre es bienvenida y esperable, pero nunca es suficiente si no va acompañada de una estructura –también canónica– que la apoye, la mantenga en el tiempo, eduque a las nuevas generaciones, y la haga más operativa. Dos aspectos de la sinodalidad necesitan una adaptación estructural más urgente y merecen una especial reflexión para que la sinodalidad pueda desarrollarse de forma más expedita. Los veremos a continuación.

4. Distinción e integración de sinodalidad y colegialidad

El Concilio Vaticano II recuperó la noción y la importancia de la colegialidad episcopal, equilibrando así el fuerte acento en el primado que, luego del concilio Vaticano I, la eclesiología había estado desarrollado. La creación del Sínodo de los obispos, por parte de Pablo VI, en el año 1965 (*Apostolica sollicitudo*), fue una manera de operacionalizar –de algún modo (afectivo)– esa colegialidad, si bien fue todavía poco (no es un ejercicio de la colegialidad en sentido estricto). Esta forma concreta de poner en práctica la colegialidad episcopal hizo que, con cierta imprecisión teológica, fácilmente se identificaran los conceptos de colegialidad y sinodalidad (se le llamó sínodo a una forma concreta de ejercitar el afecto colegial). Sin embargo, no son lo mismo, ni tienen el mismo significado ni origen. Colegialidad se refiere a la naturaleza comunitaria y compartida con la cual fue constituido el ministerio episcopal, para que todos los obispos del mundo –con y bajo Pedro– ejerzan su tarea ministerial a modo de colegio. Es un elemento constitutivo del sacramento del orden (LG 22-23). En cambio, la sinodalidad es una nota constitutiva de toda la Iglesia –como tal– y, por lo tanto, implica a todo el Pueblo de Dios, en conjunto. De esta manera, la colegialidad debe ser concebida como una forma (más) de concretizar la sinodalidad, siendo esta última el fundamento y el lugar de origen de la colegialidad, y no al revés (Galli, 2020, 122-125).

La sinodalidad es una “noción omnicomprensiva de la actividad llevada a cabo en conjunto por los fieles en el ámbito litúrgico, sacramental, organizativo y de gobierno de la Iglesia y representa una dimensión básica de la misma Iglesia (Fantappiè, 2023, 47).

En consecuencia, si la sinodalidad es una nota constitutiva de la Iglesia, ella no puede reducirse a una actividad particular, como es el Sínodo de los obispos, aun cuando éste se entienda ahora como un proceso más extenso (Francisco, 2018). Además, esta institución –el sínodo instituido por Pablo VI– está fundada directamente en la colegialidad y no principalmente en la sinodalidad, aunque, como dijimos, ambas cosas no puedan ser distinguidas totalmente. La sinodalidad eclesial debería hallarse estructurada de manera normal y ordinaria en los diversos aspectos básicos de la vida eclesial: kerigma, liturgia, koinonía y diaconía. Por otra parte, si la sinodalidad es el momento primero, que fundamenta la colegialidad (como momento segundo) –y no al revés–, entonces se requieren nuevas estructuras que lo lleven a cabo. Estas estructuras han de procurar que, en la elaboración de las decisiones jerárquicas, participe *efectivamente* el pueblo de Dios –completo y diferenciado–, de tal manera que, en su tarea propia, el colegio episcopal no pueda prescindir de lo que, a través de diversas formas institucionales, haya sido discernido y elaborado en medio del Pueblo de Dios, con la interacción de todos los fieles (Luciani, 2021, 51-53).

En efecto, la conducción de la Iglesia, presidida por los obispos –que en su raíz más profunda es conducida y presidida por Cristo–, se debe llevar a cabo precisamente a partir de la palabra del mismo Cristo, a través del Espíritu Santo. Esa Palabra se escucha, en primer lugar, en su Iglesia y a través de su Iglesia, en todos sus miembros, actividades y estructuras. Es un auténtico proceso de discernimiento en comunidad (comunitario). De este modo, se dejan ver como necesarias nuevas estructuras eclesiales y canónicas, que hagan posible y operativo este escuchar propio del *sensus fidei fidelium* en lo que respecta a la fe, y canalicen la corresponsabilidad que todo el pueblo de Dios tiene en la misma conducción de la Iglesia en cuanto a su responsabilidad por la misión e identidad de la Iglesia. Y deben ser estructuras permanentes. Es conocido lo ocurrido en el Concilio Vaticano II con respecto a la misma institución del Sínodo de los obispos. Durante la segunda y tercera sesión de la asamblea conciliar, en una mayoría de los padres conciliares fue surgiendo el deseo de establecer, en Roma, un órgano episcopal permanente y representativo, que tuviera la tarea de ayudar y aconsejar al Papa en su tarea de Pastor universal (Famerée, 2006, 123). Sería una manifestación bastante concreta de la colegialidad episcopal, y mostraría así las bondades del “redescubrimiento” del colegio como sujeto de la potestad plena, suprema y universal de la Iglesia (LG 22).

En lugar de eso, al comenzar la cuarta sesión, el Papa Pablo VI creó la institución que conocemos como Sínodo de los obispos, de carácter meramente consultivo y no permanente, el cual, finalmente, ha tenido baja influencia en la conducción de la Iglesia (Routhier, 2008, 65-69). En vez de una estructura propiamente colegial, es, más bien, un órgano consultivo del Papa, para un mejor ejercicio de su tarea primacial. Sin negar los frutos que las sucesivas asambleas sinodales han aportado, Francisco ha querido renovar esta institución, otorgándole un carácter algo más permanente y abriendo la participación a laicos y laicas, pero manteniendo básicamente –al menos hasta ahora– su carácter consultivo y muy dependiente del primado pontificio (Francisco, 2018; Faggioli, 2024, 84-88). En todo caso, se percibe un importante cambio al intencionarlo mucho más decididamente hacia una tarea de discernimiento conjunto, que no es lo mismo que una mera elaboración de proposiciones (Faggioli, 2020, 358). Lo importante y novedoso de Francisco es el giro desde un acto de colegialidad episcopal hacia un ejercicio de la sinodalidad de todo el pueblo de Dios. Este ejemplo nos ilustra sobre el hecho de que todas las iniciativas necesitan estructuras para ser llevadas a cabo. Pero también nos advierte que esas estructuras deben ser coherentes con los objetivos buscados y deben estar dotadas de suficiente autoridad dentro del marco legal de la institución eclesial, para poder así cumplir con su tarea, según el deseo y la orientación profunda en la cual fueron concebidas. La sinodalidad, como elemento estructurante de la Iglesia, necesita hoy dichas estructuras para una mucho mejor integración con la tarea del colegio episcopal y de cada obispo en particular.

5. Cambios en el Código de Derecho Canónico

La sinodalidad, como nuevo modelo de Iglesia, debe ir más allá del evento sinodal, por amplio que éste sea. Y no solo debe crear nuevas estructuras, sino que también debe cambiar aquellas existentes que –con o sin razón– fueron concebidas desde una óptica menos sinodal. Efectivamente, la sinodalidad es también una cuestión sociológica. En ese sentido, siendo verdad que un actor social –individuo o grupo– puede ir más allá de las estructuras –incluso, en parte, actuar en contra de ellas–, sin embargo, el poder coercitivo y performativo de las instituciones y su cuerpo legal nunca debe ser desestimado. En muchos casos no basta la intención. Además, dentro de las mismas instituciones siempre existen fuerzas poderosas que se resisten a

los cambios, en donde, además, la buena voluntad de todos no está siempre asegurada (Ingunez & Froehle, 2024, 2-7). Esto se aplica también a las instituciones y procedimientos que el Código de derecho canónico (CIC) ha establecido, muchas de las cuales fueron concebidas desde una perspectiva clerical, más que propiamente sinodal y de auténtica participación laical. Numerosos teólogos y canonistas, en la actualidad, han constatado esta realidad (Moons & Álvarez, 2023, 32-37). Dos aspectos son ineludibles y centrales, y nos servirán aquí como ejemplo de otros cambios posibles.

En primer lugar, “es necesario reducir los espacios de discrecionalidad en distintos ámbitos de la Iglesia”, ya que “queda demasiado espacio para la discrecionalidad en el nivel de la decisión” (Bueno, 2021, 304). La eclesiología del Concilio Vaticano II quiso expresamente evitar un lenguaje muy jurídico y la Constitución dogmática sobre la Iglesia, a pesar de sus esfuerzos, se redactó principalmente desde una perspectiva todavía muy universalista, y bastante menos desde una *communio ecclesiarum* (Polanco, 2020, 36-42). Esto dificultó la plasmación de una perspectiva más sinodal en la redacción del CIC. Así, el actual CIC sobredimensiona el aspecto jerárquico de la Iglesia, en donde el obispo diocesano goza de muchísima libertad y discrecionalidad para conducir tanto la diócesis como algún eventual sínodo diocesano. El obispo posee “toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral” (can. 381; cf. can. 466). De otra parte, esta considerable autoridad no encuentra, en el mismo CIC, una semejante obligación o una institucionalidad adecuada para “rendir la debida cuenta del ejercicio de esa autoridad concedida” (Ingunez & Froehle, 2024, 8).

La autoridad tiene amplia autonomía para nombrar personas y convocar instituciones, pero al mismo tiempo, existen mucho menos instancias donde él deba dar cuenta a la comunidad de las razones de sus decisiones y nombramientos (Ingunez & Froehle, 2024, 8-9). Esta amplia discrecionalidad, además de impedir una mayor sinodalidad, imposibilita mejores procesos de *accountability*. Es innegable que detrás muchos de los abusos sexuales, de poder y de conciencia, perpetrados por clérigos, se encuentra esta cultura de la opacidad en las decisiones, discrecionalidad en su actuar y de falta de *accountability* frente a la comunidad (y no solo frente a su superior jerárquico) (Bueno, 2021, 308-310). Lo mismo puede ser afirmado de muchos de

los escándalos financieros que se repiten una y otra vez en diversas iglesias y comunidades.

Y, además de una mayor y mejor codificación de los procesos de rendición de cuentas a la comunidad de parte de toda autoridad, sería esperable que el CIC le diera mucho más espacio a la misión de los laicos en la Iglesia, a su servicio sacerdotal en el mundo, a su corresponsabilidad en la organización y en la conducción de la Iglesia. El hecho de formalizar jurídicamente el ser y la misión de los bautizados –laicos y laicas– fortalece su subjetividad eclesial y le da un cauce institucional a su vocación bautismal. Esto es una tarea pendiente y ayudaría a una mucho mejor realización de las tareas clericales que han mostrado falencias, al integrarse mejor (canónicamente) con la misión de los laicos y laicas (Bueno, 2021, 306-307; cf. Borrás 2022).

En segundo lugar, es importante revisar la actual tensión existente entre las personas y organismos con poder decisional y aquellos órganos con *voto meramente consultivo*. Si la sinodalidad es un proceso *comunitario* de discernimiento, en donde se alienta la participación *efectiva* de todos –cada uno desde su propio lugar en la Iglesia– (CTI, 2018, n. 70), esto necesariamente debe estar formalizado a través de cauces jurídicos. Entonces, no parece del todo adecuado que, en el CIC, la inmensa mayoría de las veces, los órganos consultivos tienen solo derecho a voz y carezcan de poder decisional. No se trata de desconocer el rol del ministerio jerárquico, sino simplemente de evitar una suerte de dicotomía, en donde, aunque se espera que el jerarca actúe de acuerdo con el consejo recibido, “no tiene ninguna obligación de seguir ese parecer, aún unánime” (Can. 127, 2,2). No queremos desconocer la autoridad final del superior, sino simplemente hacer ver que la legislación plantea el tema de una manera más dicotómica que sinodal, en donde más bien sería deseable un proceso conjunto. En donde existe una fuerte asimetría entre ambas partes –autoridad vs. consejo–, la adecuada solución a los eventuales temas planteados queda finalmente entregada a la buena voluntad del superior. Con mayor razón todavía, si no existen efectivos procedimientos de *accountability*.

Pensamos que la corresponsabilidad no puede ser meramente consultiva. Tampoco se trata de intentar una estricta democracia, con voto de mayoría. Eso ocasionaría otro problema: las minorías allí

desaparecen, porque al no haber un trabajo y acuerdo conjunto, quien pierde el escrutinio, o bien, no queda representado, o bien, sus ideas no se integran en la decisión final. Es lo que el Papa alguna vez ha denunciado (Spadaro, 2020, 355-356). Se trata, más bien, de un proceso de discernimiento conjunto, en donde la decisión se vaya elaborando paulatinamente, sin desconocer el papel final de la autoridad (Borras, 2021, 99-105). Y eso debe estar formalizado jurídicamente en algo distinto a un órgano meramente consultivo, ya que al estar diseñado como una “obligación de escuchar”, pero “ninguna obligación de seguir” (canon 127), el planteamiento es básicamente dicotómico y, al final, proyectado desde la discrecionalidad del superior. Sería mucho más adecuado pensaren un proceso de ‘ida y vuelta’: algo así como (1) discernimiento en común, (2) decisión preliminar de la autoridad, (3) *recepción* activa en la comunidad (de la decisión preliminar), (4) decisión final de la autoridad (cf. Luciani, 2021, 51-53). Tal vez, un proceso así sea más largo y complejo, pero es más comprometido e implica la participación de todos. Por lo demás, no solo es importante la eficacia de las decisiones, sino el compromiso activo de todos en el proceso de decisión, ya que eso facilita la corresponsabilidad y reafirma el compromiso futuro. Pero, sobre todo, tiene una raíz teológica: el Espíritu Santo habla a través de su Iglesia y “cada obispo *representa* a su Iglesia” (LG 23) y, por lo tanto, no puede prescindir del sentir de su Iglesia particular. El obispo nunca debe olvidar que él es miembro del colegio episcopal precisamente *porque* es cabeza de una Iglesia particular a la cual re-presenta (Polanco, 2020, 36-40). Todo esto no es fácil, pero la literatura canónica actualmente está proponiendo diversos cambios en este sentido y es importante escucharlos. Es necesario y urgente replantearse esta nueva perspectiva en una reelaboración de la normativa canónica, a fin de que la sinodalidad se consolide verdaderamente en “la Iglesia de todos los días” (E. Gumucio) (Peña, 2019; 2023).

BIBLIOGRAFÍA

- Borras, A. (2021, agosto). La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*, *Revista Teología*, tomo 58 (135), pp. 93-111.
- Bueno, E. (2021). Sinodalidad y Derecho Canónico. *Salmanticensis* 68, pp. 301-331.
- Comisión Teológica Internacional (2018, marzo 2). La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Recuperado de https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302sinodalita_sp.html.
- [Documento de Ravena] (2007, October 13) = *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial communion, conciliarity and authority*. Recuperado de <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezioneorientale/chieseortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2007-documento-di-ravena/testo-in-inglese.html>.
- Faggioli, M. (2020). From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis's 'Listening Primacy'. *Irish Theological Quarterly*, 85 (4), pp. 352-369.
- Faggioli, M. (2022). Synodality as Kairos in the Present Ecclesial and Global Situation. *Perspectiva Teologica*, vol. 54, n. 1, pp. 89-104.
- Faggioli, M. (2024, April). The Synod on Synodality (2021-2024) as an Institution. Historical-Theological Perspectives and Questions. *Revista Teología*, Tomo 61 (143), pp. 77-96.
- Famerée, J. (2006). Obispos y diócesis, y los medios de comunicación (5-25 noviembre 1963). *Historia del concilio Vaticano II*, vol. III (117-172), Salamanca, España, Sígueme.
- Fantappiè, C. (2023). *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia, Italia, Marcianum Press.
- Fernández, S. (2024). *Nicaea 325. The Theological Discussion in its Historical and Institutional Context*. Paderborn, Deutschland, Brill-Schöningh. (En imprenta).
- Ferrari, M. A. (2022). Sinodalità e democrazia: Punti di contatto e differenze. *Annales Theologici*, 36, pp. 475-493.
- Francisco (2015, octubre 17). Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos. Recuperado de https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papafrancesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

- Francisco (2018, septiembre 15). Constitución apostólica *Episcopalis communio* sobre el Sínodo de los obispos. Recuperado de https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papafrancesco-costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.
- Galli, C. M. (2020). La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional. En *camino hacia una Iglesia sinodal de Pablo VI a Francisco* (111-132). Madrid, España: PPC.
- González, G. & Pérez, V. M. (2022). Synodality and Public Opinion. *Annales Theologici*, 36, pp. 495-517.
- Grohe, J. (2022). Sinodi e sinodalità della Chiesa nella storia. *Annales Theologici*, 36, pp. 359-383.
- Inguanez, J. & Frohle, B. (2024, June 26). The Challenge of Synodality. *Religions* 15: 770. <https://doi.org/10.3390/rel15070770>.
- Kehl, M. (1996). *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, España, Sígueme.
- Luciani, R. (2021, March 1). Situating Collegiality within Synodality. *Asian Horizons*, vol. 15, pp. 34-55.
- Martínez, C. (2021). Sinodalidad: fundamentos teológicos del *modus Ecclesiae*, *Salmanticensis*, 68, pp. 213-249.
- Moons, J. & Álvarez, R. (2023, September). Theological Briefing Papers for the Synod 2023. Recuperado de https://www.synodresources.org/newsletter_post/theological-briefing-papers-for-the-synod-assembly-2023/.
- Peña, C. (2019). Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia. *Ius canonicum*, vol. 59, pp. 731-765.
- Peña, C. (2023). La corresponsabilidad de los fieles laicos. Ámbitos y modalidades de ejercicio (Texto provisional). Recuperado de https://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Eventi/pastoriefedelilaiciz2023/Relazioni/Relazioni_16%20febbraio_PEÑA%20GARCIA.pdf.
- Pié-Ninot, S. (2023). Nota sobre la sinodalidad. *Revista Catalana de Teologia*, 48 (1), pp. 209-221.
- Polanco, R. (2013). Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II. *Teología y Vida*, 54, pp. 205-231.
- Polanco, R. (2020, marzo). Necesidad de una perspectiva “polar” para recuperar teológica y estructuralmente las Iglesias locales. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95 (372), pp. 31-68.
- Puig, F. (2022). Sinodalità, forme di corresponsabilità e funzione consultiva nella Chiesa. *Annales Theologici*, 36, pp. 447-460.
- Retamal, F. (2004). El ejercicio del poder en la Iglesia. *Teología y Vida*, vol. 45, pp. 318-252.

- Routhier, G. (2008). Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto periodo, una experiencia que ponía a prueba. *Historia del concilio Vaticano II*, vol. V (59-177), Salamanca, España, Sígueme.
- Salis, M. de. La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione. *Annales Theologici*, 36, pp. 283-316.
- Spadaro, A. (2020). Il governo di Francesco. É ancora attiva la spinta propulsiva del Pontificato? *La Civiltà Cattolica*, vol. III (4885), pp. 350-364.
- Wygralak, P. (2022). La sinodalidad de la Iglesia en la época de los Padres. *Annales Theologici*, 36, pp. 337-358.

A VIDA SINODAL NAS DIOCESES E NAS PARÓQUIAS

Antonio José de Almeida¹

Síntese

A vida sinodal pode se expressar em diversas maneiras. Uma delas são as instituições de corresponsabilidade nos vários níveis da estrutura eclesial. Nas Dioceses, são o sínodo diocesano, as assembleias diocesanas, o conselho presbiteral, o colégio de consultores, o conselho de assuntos econômicos, o conselho para assuntos econômicos e o conselho pastoral; nas paróquias, as assembleias paroquiais, o conselho para assuntos econômicos e o conselho pastoral. Algumas são obrigatórias; outras, analisadas as circunstâncias e as necessidades da Igreja, ficam a critério do bispo. A sinodalidade, que, segundo o Papa Francisco, é o que Deus espera da Igreja no Terceiro Milênio, exige um salto adiante. Nossa reflexão prospecta uma nova configuração, uma composição mais orgânica e, dentro de precisas condições, a obrigatoriedade e o caráter decisório desses órgãos.

Palavras-chave: sinodalidade; dioceses; paróquias; conselhos; concílio; código.

Introdução

Coerentemente com as noções eclesiológicas de Povo de Deus, Corpo de Cristo, Templo do Espírito e Sacramento da unidade de todo o gênero humano, assumidas pelo Concílio Vaticano II, emergiu na Igreja a necessidade de se dotar as dioceses e paróquias de espaços de corresponsabilidade entre os ministros ordenados e as outras categorias de fiéis, particularmente leigos e leigas, na análise, no discernimento e na tomada de decisão sobre questões relativas à vida e à missão da Igreja.

A história da Igreja documenta situações em que se verificou, por diversas razões, presença de leigos e leigas, religiosos e religiosas em

¹ Nascido em 4 de agosto de 1949 em Marapoama, São Paulo, Brasil; presbítero da Diocese de Apucarana, Paraná, Brasil; doutor em teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana; ex-professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Campus de Curitiba; autor de vários livros e artigos na área de eclesiologia, especialmente sobre laicato e ministérios eclesiais.

eventos sinodais. O Vaticano II foi além. Em alguns dos seus documentos, exorta a que se constituam conselhos, em todos os campos da missão da Igreja, nos quais colaborem ministros ordenados, religiosos e religiosas, leigos e leigas (cf. AA 26). Este apelo tomou as mais variadas formas em dioceses, paróquias, comunidades e em outros níveis de Igreja. O Código de Direito Canônico de 1983 deu expressão jurídica a esta matéria. Mas é necessário e urgente, em nome do próprio Concílio, ir além.

O Concílio, diz *Evangelii Gaudium*, “apresentou a conversão eclesial como abertura a uma reforma permanente de si mesma para a fidelidade a Jesus Cristo: “toda renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação... A Igreja peregrina é chamada por Cristo a esta reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma” (UR 6). Há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador; de igual modo, as boas estruturas servem quando há uma vida que as anima, sustenta e avalia. Sem vida nova e espírito evangélico autêntico, sem “fidelidade da Igreja à própria vocação”, toda e qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo” (EG 26).

1. Dioceses e paróquias no Concílio Vaticano II

O que diz o Concílio?

“Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério, de tal modo que, unida a seu pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua uma Igreja particular, na qual está verdadeiramente presente e opera a una santa católica e apostólica Igreja de Cristo” (CD 11).

A *Sacrosanctum Concilium*, por sua vez, descreve a paróquia por sua relação com o bispo e com a eucaristia: “Como nem sempre e em todos os lugares o bispo, em sua Igreja, pode estar pessoalmente à frente do rebanho, deve necessariamente organizar comunidades de fiéis. Entre elas, sobressaem as paróquias, confiadas a um pastor local, que as governe, fazendo as vezes do bispo: pois de algum modo elas representam a Igreja visível estabelecida por toda a Igreja” (SC 42,1). E prossegue: “Por isso a vida litúrgica da paróquia e sua relação para com

o bispo devem ser favorecidas na mente e na praxe dos fiéis e do clero. Haja esforço para que floresça o espírito de comunidade paroquial, mormente na celebração comunitária da missa dominical” (SC 42,2).

Estes dois textos contêm “*in nuce*” elementos de eclesialidade e sinodalidade que o Concílio retoma e desenvolve em outros textos e contextos: a) a noção de “povo de Deus”; b) a Igreja como “criatura do Espírito” mediante a Palavra e a Eucaristia, sendo central a eucaristia dominical; c) a plena eclesialidade da Igreja local na comunhão universal das Igrejas: na Diocese está presente e opera a Igreja de Cristo uma santa católica e apostólica; as paróquias “representam a Igreja visível estabelecida por toda a terra”; e) a categoria de “porção” (*portio*), que não anula, mas supera a de “parte” (*pars*); f) a ênfase na figura do bispo, de um lado, e do presbitério, do outro: a Igreja local é pastoreada pelo bispo em cooperação com o presbitério; as paróquias são confiadas a um pastor local que deve governá-las fazendo as vezes do bispo; g) o bispo deve organizar “comunidades de fiéis” entre as quais sobressaem as paróquias; h) deve haver um esforço para que o espírito de comunidade paroquial floresça na mente dos fiéis e do clero.

O Concílio, apesar de colocar as suas bases, não fala de sinodalidade; fala, porém, de sínodos e manifesta o desejo de que esta veneranda instituição “retome novo vigor, para prover mais adequadamente e mais eficazmente ao incremento da fé e à tutela da disciplina nas várias dioceses, segundo as circunstâncias dos tempos” (CD 36). O tema da sinodalidade vai emergir na reflexão teológica sobretudo a partir da década dos 90 do século passado e receber forte impulso a partir da segunda década do século XXI; em nível universal, são marcos miliares o documento *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja* da Comissão Teológica Internacional (2 de março de 2018) e o discurso do Papa Francisco no 50º aniversário da criação do Sínodo dos Bispos (19 de outubro de 2015), e, agora, em curso, o Sínodo sobre a sinodalidade (2021-2024).

No Vaticano II, o tema “conselhos”, ao mesmo tempo com amplitude de âmbitos e detalhamento de objeto, aparece explicitamente, salvo melhor juízo, no decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos, promulgado em 18.11.1965.² Diz *Apostolicam actuositatem*:

2 As outras menções a “conselhos” no Vaticano II são mais pontuais (cf. CD 28,2 e 5; PC 23; AG 30; PO 7).

“nas dioceses, na medida do possível, haja conselhos que ajudem o trabalho apostólico da Igreja, seja no campo da evangelização e da santificação, seja em campo caritativo, social e outros, nos quais colaborem convenientemente clero e religiosos com leigos; estes conselhos podem contribuir à mútua coordenação das várias associações e iniciativas dos leigos, salva restando a índole própria e a autonomia de cada uma” (AA 26,1). Em apoio a tais conselhos, recorre-se, em termos magisteriais, a Bento XIV, *De Synodo Diocesano*, 1. III, c. IX, nn. VII-VIII. E acrescenta: “Conselhos de tal gênero, haja também, se possível, no âmbito paroquial ou interparoquial, interdiocesano, bem como em nível nacional ou internacional” (AA 26,2). *Apostolicam actuositatem* 26 deixa transparecer que aos leigos se reconhece particular espaço na constituição destes conselhos justamente para garantir uma sua participação canonicamente garantida no processo de tomada de decisão em matéria missionária, pastoral e econômica. Argumentando em seu favor, recorre-se à encíclica *Quamvis Nostra*, do Papa Pio XI, grande impulsionador do apostolado dos leigos, de 30 de abril de 1936 (AAS 28 [1936], pp. 160-161).

O decreto *Christus Dominus* insiste nos conselhos diocesanos: “Entre os colaboradores do bispo no governo da diocese devem ser elencados também os sacerdotes que constituem o seu senado ou conselho: tais são o cabido catedral, o colégio dos consultores ou outros conselhos, segundo as circunstâncias e as características dos diversos lugares. A tais instituições, especialmente aos cabidos catedrais, deem-se, quando for necessário, novos regulamentos, correspondentes às exigências dos nossos tempos...”.

E mais adiante: “É muito desejável que em cada diocese se constitua um especial conselho pastoral presidido pelo próprio bispo diocesano, e do qual façam parte clérigos, religiosos e leigos escolhidos com particular cuidado.

Será tarefa deste conselho estudar e examinar o que se refere às obras de apostolado, e propor a respeito práticas conclusões” (CD 27). Merece especial atenção por parte do Concílio o conselho presbiteral: “Os bispos, portanto, pelo dom do Espírito Santo conferido aos presbíteros na sagrada ordenação, têm neles necessários colaboradores e conselheiros no ministério e na tarefa de instruir, santificar e pastorear o povo de Deus.

Isto é vigorosamente afirmado pela Igreja desde a antiguidade nos documentos litúrgicos, lá onde imploram solenemente de Deus sobre

o ordenando presbítero a infusão do “Espírito da graça e do conselho para ajudar e governar o povo com coração puro”, da mesma forma que no deserto o espírito de Moisés foi transmitido a setenta homens prudentes (cf. Nm 11,16-25), “com a ajuda dos quais ele pôde governar a inumerável multidão do povo” ... (Os bispos) escutem de bom grado seu parecer, aliás tomem eles próprios a iniciativa de consultá-los e dialogar com eles sobretudo no que diz respeito às necessidades do trabalho pastoral e o bem da diocese. Para que isto seja possível na prática, constitua-se – no modo mais adequado condizente com as hodiernas circunstâncias e necessidades, na forma e segundo normas jurídicas a serem estabelecidas – um grupo ou senado de sacerdotes, em representação do presbitério, o qual com seus conselhos possa ajudar eficazmente o bispo no governo da Diocese” (PO 7).

2. Dioceses e paróquias no código de direito canônico

O que diz o Código de Direito Canônico?

O Código de Direito Canônico define a diocese inspirado no decreto *Christus Dominus* 11: “A diocese é a porção do povo de Deus que é confiada ao cuidado pastoral de um bispo com a cooperação do presbitério, de modo que, unindo-se ao seu pastor e por ele reunida no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua uma Igreja particular na qual está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo uma, santa, católica e apostólica”

(Cân. 369). Pouco adiante, se lê: “Toda diocese ou outra Igreja particular seja dividida em partes distintas ou paróquias. Para favorecer o cuidado pastoral mediante uma ação comum, diversas paróquias próximas podem ser reunidas em agrupamentos peculiares, como são os vicariatos forâneos” (Cân. 374).

São previstos vários institutos para a promoção da cooperação, da ação comum ou, mais amplamente, da sinodalidade nestas Igrejas particulares.

2.1 Sínodo diocesano

Convém notar, preliminarmente, que os documentos do Concílio Vaticano II usam, de modo geral, indistintamente os termos sínodo e concílio para designar os concílios ecumênicos e congêneres em outros

níveis de Igreja. O Código de Direito Canônico, por sua vez, usa o termo “concílio” para os eventos sinodais de maior amplitude – concílio ecumênico (cf. Cân. 337) e concílios particulares (plenário e provincial) (cf. Cân. 439) – e o termo “sínodo” para eventos mais restritos: sínodo dos bispos (cf. Cân. 342) e sínodo diocesano (cf. Cân. 460).

Os concílios e organismos sinodais têm um componente importantíssimo de cunho teológico, espiritual e jurídico que é a comunhão, e - com base nesta e sob sua inspiração - expressões e procedimentos determinados pelo direito.

Os sínodos diocesanos remontam aos primeiros séculos do cristianismo, mais precisamente, ao século II, quando Igrejas locais se reúnem, com a assessoria de especialistas de outras Igrejas locais, para tratar de problemas como a crise montanista e a data da Páscoa.³ Na Idade Média, foram muito frequentes. O Lateranense IV (1215) estabeleceu que se celebrasse um por ano (cf. Const. 6).

O Código de 1917 conservou a instituição dos sínodos diocesanos – restritos, porém, aos clérigos – e estabeleceu que fossem celebrados a cada dez anos (Cân. 356-362), o que, na verdade, pouco aconteceu. O Código de 1983 define o sínodo diocesano como “uma assembleia de sacerdotes e de outros fiéis escolhidos de uma Igreja particular, que prestam sua ajuda ao bispo da diocese para o bem de toda a comunidade diocesana” (Cân. 460), ampliou seus objetivos e os critérios de participação (Cân. 460-468). Deve ser convocado “quando o aconselham as circunstâncias a juízo do bispo da diocese, depois de ouvir o conselho presbiteral” (Cân. 461). Participam dele os que devem ser convocados como membros e os que podem ser convidados (Cân. 463). O espírito do direito é que seja amplamente representativo da diocese, podendo incluir também observadores de outras Igrejas (Cân. 436, 3). Embora o bispo seja o único legislador da diocese e os decretos devam ter a sua aprovação (Cân. 466), ele não deve opor-se sem graves razões à opinião do sínodo (Cân. 127,2). A *Instrução sobre os sínodos diocesanos* (1997) emanada do Dicastério para os bispos e do Dicastério para a evangelização dos povos, depois de afirmar que os sínodos diocesanos são “um importante meio para a colocação em prática da renovação conciliar”, detalha o estabelecido pelo Código: descreve a natureza e a finalidade do sínodo diocesano,

3 Cf. Eusébio de Cesareia, *Historia ecclesiastica*, V, 16,4 e 10.

sua composição, convocação e preparação, seu desenvolvimento, seus decretos e declarações. Os aspectos mais inovadores desta Instrução são: 1) a assimilação dos sínodos a “outras formas de expressão da comunhão diocesana”, também conhecidas como “assembleias diocesanas”, que, “embora apresentando aspectos em comum com os sínodos, carecem de uma precisa configuração canônica”; 2) o fato de o voto ser consultivo “não significa ignorar sua importância, como se se tratasse de um mero “assessoramento externo”; com efeito, “com sua experiência e conselhos, os sinodais colaboram ativamente na elaboração das declarações e decretos, que serão justamente chamados “sinodais” e nos quais o governo episcopal encontrará inspiração no futuro” e, deste modo, “o poder episcopal se exerce conforme seu significado autêntico, a saber, não como uma imposição arbitrária, mas como um verdadeiro ministério... na busca comum do que o Espírito pede à Igreja particular no momento presente” (I: 2). Em nível de paróquia, evidentemente, não existe a figura de um “sínodo” paroquial.

2.2 Assembleia diocesana

“É desejável”, afirma o Diretório para o ministério pastoral dos bispos *Apostolorum Successores* (2004), “que as normas do Código de Direito Canônico sobre o sínodo diocesano e as indicações da Instrução sobre os sínodos diocesanos, *servatis servandis*, sejam observadas também nos fóruns e em outras assembleias eclesiais de tipo sinodal. O bispo, com grande sentido de responsabilidade, deve guiar tais assembleias e vigiar a fim de que não se adotem propostas que sejam contrárias à fé e à disciplina da Igreja” (ApS 175).

Embora muito semelhante ao sínodo diocesano, a assembleia diocesana, por não ter uma estrutura canonicamente estabelecida, permite uma organização e configuração mais flexíveis seja quanto aos membros seja quanto aos procedimentos.

Convém que o bispo possa contar com o apoio e a assessoria dos diversos órgãos consultivos da diocese – especialmente o conselho presbiteral e o conselho diocesano de pastoral – bem como de organismos apropriados para animar a assembleia, como uma secretaria geral, grupos de estudo e outros.

A assembleia diocesana pode ser definida como uma reunião representativa do Povo de Deus – leigos, vida consagrada, diáconos,

presbíteros – que auxilia o bispo em seu ofício de pastorear o Povo de Deus em vista do bem de toda a comunidade diocesana. Dela participa grande número de agentes pastorais; é particularmente importante para avaliar a ação evangelizadora em curso e preparar os projetos e programas para um novo período.

O ideal seria que normalmente, em representação do clero, dela fizessem parte o coordenador diocesano de pastoral, os decanos das zonas pastorais da diocese, e, em representação das pastorais, os coordenadores diocesanos e zonais das várias pastorais existentes na área; em dioceses de pequeno porte, seria aconselhável que participassem todos os párocos. Quando sua duração for de dois a três dias, poderia ser iniciada e concluída pela celebração da Eucaristia pelo bispo.

Configurada à semelhança do sínodo diocesano, cabe ao bispo convocá-la e presidi-la, aprovar seus procedimentos e seu conteúdo, bem como autorizar a publicação das suas conclusões.

As etapas são as mesmas do sínodo diocesano, embora com menos temas e uma duração menor: *preparação* por uma comissão preferencialmente multidisciplinar; consulta aberta a “*todos*”; sessões de discussão e discernimento com “*alguns*”; elaboração e publicação dos resultados dirigidas por “*um*”.

A assembleia diocesana não substitui o sínodo diocesano ou o conselho diocesano de pastoral, mas é muito útil para uma consulta atualizada, geral, direta e participativa graças à ampla representação da comunidade diocesana, podendo alimentar, incrementar e atualizar decisões tomadas naquelas instâncias bem como aportar novas sugestões.

Deveria ser composta pelo Bispo diocesano, o Vigário Geral, o Coordenador Diocesano de Pastoral, os Coordenadores diocesanos (leigos e leigas) dos vários Serviços, Pastorais e Movimentos, os Coordenadores zonais (leigos e leigas) dos vários Serviços, Pastorais e Movimentos – garantindo, assim, a organicidade entre os vários níveis de Igreja – e seus respectivos assessores (leigos, religiosos, presbíteros).

É necessário aprofundar a natureza, a finalidade, a composição e o funcionamento deste organismo em nível diocesano e – levando em conta uma prática já consolidada – em outros níveis de Igreja (decanatos, paróquias, comunidades de base).

2.3 Conselho presbiteral

Presbyterorum ordinis, depois de afirmar que os bispos devem “ouvir de bom grado o parecer, aliás, tomar eles próprios a iniciativa de consultá-los e dialogar com eles [os presbíteros] sobre tudo o que concerne às necessidades do trabalho pastoral e o bem da diocese”, afirma, como já mencionamos: “para que isto seja possível na prática, constitua-se – no modo mais apropriado às hodiernas circunstâncias e necessidades, na forma e segundo normas jurídicas a serem estabelecidas – um grupo ou senado de sacerdotes, em representação do presbitério, o qual com os seus conselhos possa ajudar eficazmente o bispo no governo da diocese” (PO 7).

O conselho presbiteral é, portanto, uma forma institucional e canônica de manifestar a fraternidade e a corresponsabilidade entre os presbíteros e o bispo – princípio e fundamento visível da unidade na Diocese – no serviço à vida e à missão da Igreja local. Radicada no sacramento da ordenação, manifesta a variedade e complementariedade de ministérios, situações pastorais e sensibilidades presentes na Diocese (cf. Cân. 499). Dada a doutrina conciliar sobre a natureza do presbitério (cf. CD 27,2), assume a função antes desempenhada pelo cabido catedral ou cabido de cônegos.

O conselho presbiteral é necessário para o governo da diocese; portanto, sua instituição não é facultativa, mas obrigatória, ou seja, o bispo tem obrigação de tê-lo e de usá-lo (cf. Cân. 495, 1; 500, 2; 501, 2-3), “pois lhe permite adquirir uma visão de conjunto da situação diocesana para discernir o que o Espírito suscita por meio de pessoas ou de grupos, para intercambiar pareceres e experiências, para determinar, finalmente, objetivos claros do exercício dos diversos ministérios diocesanos, propondo prioridades e sugerindo métodos” (ApS 182); é composto exclusivamente por presbíteros tanto diocesanos como religiosos ou membros de uma prelatura pessoal ou sociedade de vida apostólica, desde que estejam incardinados na diocese, tenham nela domicílio ou quase-domicílio e exerçam o ministério nela ou nela residam. Se o efetivo

de presbíteros na diocese for pequeno, nada impede que todos sejam convocados; neste caso, a assembleia de todo o presbitério substitui o conselho presbiteral (cf. *Ibidem*).

No que diz respeito à designação dos membros do conselho presbiteral, o Código estabelece que “cerca metade destes seja livremente eleita pelos próprios presbíteros”; alguns, de acordo com os estatutos, “devem ser membros de direito”, ou seja, que “pertencem ao conselho em razão do ofício a eles confiado”; o “número dos membros de livre designação por parte do bispo é definido pelos estatutos” (cf. Cân. 497). Na designação concreta dos membros do conselho presbiteral reside um dos maiores problemas, fonte de tensões e mal-estar. Com efeito, a metade a ser eleita pelos presbíteros vai depender cada vez do número total de membros do conselho, que não é dada a priori; o número de membros natos em razão do ofício depende dos ofícios efetivamente preenchidos por presbíteros na diocese (vigário geral, vigários episcopais, presidente do cabido da catedral, reitor(es) de seminário, vigários zonais etc.); não está estabelecido o número de membros de livre designação pelo bispo. Tudo isso deve estar definido nos estatutos, que devem ser fruto de um consenso que, como é sabido, não é fácil atingir quando se trata de direitos.⁴

Das várias menções que o Código faz aos estatutos, é necessário que o Conselho presbiteral tenha um estatuto, o mais simples possível para que possa desenvolver sua função de modo eficaz; poderá ser elaborado pelo próprio conselho e aprovado pelo bispo, tendo em conta as normas dadas pela conferência episcopal (Cân. 496); deve conter as normas sobre sua composição, a eleição dos membros, as principais matérias de estudo, a frequência das reuniões, os cargos internos (moderador, secretário etc.), as eventuais comissões para tratar determinados assuntos, o modo de proceder nas sessões etc.⁵ Em não poucas dioceses o conselho presbiteral funciona sem estatuto, pautando-se por regras não escritas ou cada vez de novo discutidas, acarretando desgastes de não pouca monta.

Cabe ao bispo convocá-lo, presidi-lo e fixar as questões a tratar ou aceitar as propostas pelos membros; o bispo deve ouvi-lo nas questões de maior importância; tem necessidade do seu consenso só nos casos expressamente determinados pelo direito (cf. Cân. 500, 2). Por direito

4 Cf. Luigi Chiappetti, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Dehoniane, Napoli, 1988, p. 586.

5 Cf. José San José Prisco, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 115.

universal, o Conselho deve ser convocado e manifestar sua opinião: para celebrar o sínodo diocesano (Cân. 461,1); para erigir, suprimir ou modificar notavelmente as paróquias (Cân. 555,2; 813); para determinar o destino das ofertas paroquiais e a retribuição dos clérigos que nela trabalham (Cân. 531); para estabelecer em cada paróquia o conselho de pastoral (Cân. 536, 1); para a construção de uma igreja ou para reduzir ao uso profano um templo que já não seja apto para o culto (Cân. 1215, 2); para impor um tributo a pessoas jurídicas públicas sujeitas à sua jurisdição (Cân. 1263); para designar, sob proposta do bispo, dois clérigos membros do conselho para examinar o expediente de remoção e transferência de um pároco (Cân. 1742,1; 1745,2; 1750).

Tendo obtido o parecer do Conselho, o bispo é livre de tomar as decisões que considere oportunas “avaliando e decidindo *coram Domino*” (ApS 182). O bispo, na verdade, não deveria se afastar da opinião concorde dos conselheiros sem uma séria motivação (cf. Cân. 127, 2, 2).

Embora o Código diga que o bispo “necessita de seu consentimento [isto é, do consentimento do Conselho] unicamente nos casos determinados expressamente pelo direito” (Cân 500, 2), a legislação universal, que se saiba, não menciona nenhuma circunstância em que seja necessário o voto deliberativo do conselho presbiteral. Poderia, porém, servir de referência para tal o modo de proceder estabelecido pelo Papa Bento XVI ao criar os ordinariatos pessoais para os anglicanos, onde se exige o consentimento do chamado “conselho de governo” (equivalente ao nosso conselho presbiteral), para os seguintes temas, importantes na vida do ordinariato: para admitir um candidato às ordens sacras; para erigir ou suprimir uma paróquia pessoal; para erigir ou suprimir uma casa de formação e aprovar o projeto formativo; para formar a terna de nomes a ser enviada à Santa Sé para a nomeação do ordinário; para redigir os estatutos do conselho de governo, do conselho pastoral e do regulamento das casas de formação.⁶

2.4 Colégio de consultores

O colégio de consultores deve contar com ao menos seis membros e não mais que doze membros do conselho presbiteral, escolhidos pelo bispo. Pode assumir as obrigações não litúrgicas do cabido catedral, e as

6 Cf. Bento XVI, Constituição apostólica *Anglicorum coetibus* IX, § 2; Congregação Para a Doutrina da Fé, Normas complementares à Constituição apostólica *Anglicorum coetibus*, artigo 12, aprovadas pelo Papa Francisco em 8 de março de 2019 e publicadas em 19 de março de 2019.

conferências episcopais podem determinar que o cabido funcione como colégio de consultores (cf. Cân. 502).

Sobre suas obrigações e prerrogativas o Código estabelece o seguinte: “sede vacante”, eleger o Administrador diocesano coma tarefa de dirigir interinamente a diocese (Cân. 421, § 1; cf. Cân. 413, 419, 422, 494); é necessário o consenso do colégio dos consultores para que o administrador diocesano possa conceder a um presbítero excardinação e incardinação, ou licença para transferir-se para outra Igreja particular (Cân. 272); o bispo diocesano, para realizar atos de maior importância na administração econômica da diocese, deve ouvir não só o conselho para assuntos econômicos, mas também o colégio dos consultores (Cân. 1277); em certas circunstâncias, para a alienação de bens de alto valor de uma pessoa eclesiástica jurídica pública, a autoridade competente é o bispo diocesano com o consenso do conselho para assuntos econômicos e do colégio de consultores, além dos próprios interessados (Cân. 1292, § 1).

2.5 Conselho para assuntos econômicos

Em cada diocese, deve ser constituído o conselho para assuntos econômicos: composto por ao menos três fiéis comprovadamente íntegros, peritos em economia e direito civil; presidido pelo bispo diocesano ou um seu delegado; excluídos parentes do bispo até o quarto grau de consaguinidade e afinidade (Cân. 492); um ecônomo nomeado pelo bispo após ouvir o colégio dos consultores e o conselho para assuntos econômicos (Cân. 494). O conselho econômico é obrigatório não só para as dioceses e paróquias (Cân. 537), mas também para todas as pessoas jurídicas canônicas (cf. Cân. 1280)

2.6 Conselho pastoral

O Concílio recomenda vivamente o estabelecimento do conselho pastoral em cada diocese: “É muito desejável que em cada diocese se constitua um peculiar conselho pastoral presidido pelo próprio bispo diocesano, e do qual façam parte sacerdotes, religiosos e leigos escolhidos com particular cuidado. Será tarefa deste conselho estudar e examinar tudo o que se refere às obras de apostolado, e propor a respeito conclusões práticas” (CD 27,5). Um ano após o Concílio, o Papa Paulo VI estabeleceu, através do motu proprio *Ecclesiae sanctae*⁷, normas para a aplicação desta recomendação conciliar.

7 Cf. AAS 58 (1966) 766-767.

O Código de Direito Canônico recolhe e desenvolve estas normas em quatro cânones: a instituição do conselho pastoral diocesano não é obrigatória, como o é a do Conselho presbiteral (Cân. 495, § 1), mas também não é totalmente facultativa no sentido de que o bispo possa decidir a seu bel prazer; o bispo deve analisar as circunstâncias e, se a situação local exigir a existência do Conselho pastoral, seja instituído (*constituatur*) (cf. Cân. 511, § 1); é composto por fiéis (clérigos, vida consagrada, sobretudo leigos) (Cân. 512, § 1) que representem verdadeiramente “toda a porção do Povo de Deus que constitui a diocese”, especialmente graças ao “papel que têm no apostolado” (Cân. 512, § 2); seus membros não só devem estar “em plena comunhão com a Igreja católica” (Cân. 512, § 1), mas se distinguir por “fé segura, bons costumes e prudência” (Cân. 512, § 3); compete unicamente ao bispo – “de acordo com as necessidades do apostolado” – convocá-lo e presidi-lo (Cân. 514, § 1); o voto do conselho é somente consultivo (*ibidem*). O Código, na verdade, faz uma leitura restritiva do dado conciliar e da normativa papal.⁸

Sobre o conselho pastoral paroquial, diz o Código: “A juízo do bispo diocesano, ouvido o conselho presbiteral, se for oportuno, seja constituído em cada paróquia o conselho pastoral, presidido pelo pároco, no qual os fiéis ajudem a promover a ação pastoral, juntamente com os que participam do cuidado pastoral em função do próprio ofício” (Cân. 536, §1). E, se não bastassem todos estas pré-condições, acrescenta: “O conselho pastoral tem somente voto consultivo e se rege pelas normas estatuídas pelo bispo diocesano” (Cân. 536, § 2).

3. Indicações sobre os conselhos pastorais e econômicos

O que diz o Papa Francisco?

“Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de “saída” e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Cristo oferece a sua amizade.

⁸ Cf. Salvador Pié-Ninot, *La sinodalidad eclesial*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1993.

Como dizia João Paulo II aos bispos da Oceania: “Toda a renovação na Igreja há de ter como alvo a missão, para não cair vítima de uma espécie de introversão eclesial” (EG 27). E, como a fazer-lhe eco, diz o documento da Comissão Teológica Internacional *O sensus fidei na vida da Igreja* (2014):

“Em matéria de fé, os batizados não podem ser passivos. Eles receberam o Espírito e, como membros do corpo do Senhor, estão dotados de dons e carismas “úteis para a renovação e maior incremento da Igreja” (LG 12), de modo que o Magistério deve estar atento ao *sensus fidelium*, que é a voz viva do Povo de Deus. Os batizados não só têm o direito de serem ouvidos, mas também as suas reações ao que está sendo proposto como pertencente à fé dos Apóstolos devem ser consideradas com a maior seriedade, porque é por toda a Igreja que a fé é sustentada no poder do Espírito. O Magistério não tem a responsabilidade exclusiva. Ele deve, portanto, referir-se ao senso da fé de toda a Igreja. O *sensus fidelium* pode revelar-se um fator importante no desenvolvimento da doutrina, e, por consequência, o Magistério precisa ter meios pelos quais possa consultar os fiéis” (n. 74).

O que dizem pastores, teólogos e canonistas?

O pressuposto teológico e, consequentemente, pastoral e canônico das indicações e recomendações que seguem é a compreensão da Igreja como Mistério de comunhão, Povo de Deus e Sacramento de unidade, com fundamento na Tradição viva da Igreja, à luz da eclesiologia de totalidade do Concílio Ecumênico Vaticano II. Em relação especificamente à sinodalidade nas Dioceses e nas Paróquias, o pressuposto eclesiológico imediato é fundamentalmente a compreensão da Diocese como “*populi Dei portio*” e da paróquia, por sua vez, como “*certa communitas fidelium in Ecclesia*”⁹, servidas ministerialmente por um bispo e, respectivamente, por um presbítero, mais do que por sua “submissão” a um bispo e, respectivamente, a um presbítero. É fundamental a relação dos párocos com o bispo: são seus cooperadores (cf. LG 28; PO 7.8.10) em virtude da ordenação presbital que os tornou participantes da plenitude

9 Ainda que o Concílio não afirme que a paróquia seja “*populi Dei portio*”, é importante ter em conta a afirmação de *Presbyterorum ordinis* 5: “no realizar todos os sacramentos, os presbíteros, como já no tempo da Igreja primitiva, atestada por Santo Inácio mártir, são hierarquicamente unidos sob muitos aspectos ao bispo, e, desta maneira, o tornam num certo sentido (*quodammodo*) presente em cada uma das comunidades dos fiéis” (PO 5; cf. LG 28). Comenta Ziviani: “No retorno do advérbio *quodammodo*, emerge novamente a diversidade entre a Igreja local e a sua forma paroquial, análoga àquela entre a celebração do bispo e a dos presbíteros que presidem em seu nome *in singulis fidelium congregationibus*, mas a diferença não deve fazer perder de vista o elemento comum: graças ao seu ministério hierárquico, cada assembleia local está unida diretamente ao cabeça da Igreja diocesana *diversis rationibus*, portanto, numa comunhão que se realiza mediante diversos requisitos, um dos quais é sempre a imposição das mãos sobre o presbítero por parte do bispo” (Giampietro Ziviani. *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna, 2022, p. 209).

do ministério própria do bispo (cf. LG 21); dependem do bispo para o exercício pastoral, porque é o bispo que preside a Igreja local e goza da “*potestas iurisdictionis*” (poder de jurisdição) cujo fundamento é a “*plena potestas ordinis*” (pleno poder de ordem) conferida com a ordenação episcopal; aos párocos é confiado o cuidado pastoral em uma parte (*pars*) determinada da diocese¹⁰. Os leigos, por sua vez, são exortados a cultivar constantemente “o sentido de diocese (*sensus dioecesis*) – da qual a paróquia é como que uma célula (*cellula*)” (AA 10,3)¹¹ – e a expor à comunidade da Igreja os próprios problemas e os problemas do mundo, “para que sejam examinados e resolvidos com a colaboração de todos” (AA 10,2).

O princípio da sinodalidade exige que todos, cada um com seu carisma e seu ministério, participem de todo o processo sinodal, desde o estabelecimento da agenda, a análise e o discernimento, até a tomada de decisão, que não deveria ser prerrogativa exclusiva de “um” ou de “alguns”, mas de “todos”, salvaguardado as prerrogativas da “graça dos apóstolos, à cuja autoridade o Espírito submete também os carismáticos (cf. 1Cor 14)” (LG 7, 3).

Cipriano de Cartago é um modelo neste sentido: “*nada sem o bispo, nada sem o vosso conselho e o consenso do povo*” (Epístola 14,4). Aconselhar-se com o presbitério e construir consenso com todos os fiéis balizaram seu ministério em Cartago e, semelhantemente, na África romana, onde, no espaço de apenas cinco anos, do ano 251 ao 256, convocou e presidiu uma série de concílios.

Como nos reapropriar daquele princípio do direito romano segundo o qual “o que diz respeito a todos deve ser tratado e aprovado por todos”¹² que a Igreja medieval fez seu na abordagem das questões novas, complexas e, por vezes, controversas, que se lhe apresentavam?

10 Convém notar a sutileza no uso da palavra “parte” (*pars*) em *Christus Dominus* 30,1; não afirma que a paróquia seja uma parte da diocese, mas que aos párocos é confiado o cuidado pastoral em uma parte (*pars*) determinada da diocese (Cf. Massimo Faggioli - Serena Noceti. *Christus Dominus*. In: Serena Noceti e Roberto Repole (org.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 4, *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, EDB, Bologna, 2017, pp. 141-146.

11 “O sentido mais imediato é o de interpretar a relação entre paróquia e diocese como uma relação vital, a participação num único corpo no qual circula uma linfa vital que o mantém unido e vivo, afirmando que o conjunto do organismo tem a prioridade respeito ao elemento individual... Hoje, a metáfora é enriquecida pelos conhecimentos biológicos e genéticos sobre a estrutura da célula, que reproduz as características próprias do organismo de que faz parte” (Giampietro Ziviani. *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, Op. cit., p. 218).

12 Yves-Marie Congar. “*Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*”, in: *Revue historique du droit français et étranger*, 36 (1958), pp. 210-259.

“*Quae cum ita sint*”, faz-se necessária uma revisão global e orgânica da legislação canônica relativa às Dioceses e às Paróquias, que – sem prejuízo da identidade e autoridade dos Pastores em nível diocesano e paroquial – promova verdadeira e efetivamente a sinodalidade na Igreja em função e em vista da comunhão, da missão e da participação de todos os fiéis: o sínodo diocesano (Cân. 460-468), os vigários gerais e episcopais (Cân. 475-481), o conselho para os assuntos econômicos (Cân. 492-494), o conselho presbiteral e o colégio de consultores (Cân. 495-503), o conselho pastoral (Cân. 511-514), as paróquias, os párocos e os vigários paroquiais (Cân. 515-552), os vigários forâneos (Cân. 553-555).

Particularmente necessárias e urgentes são: 1) a obrigatoriedade dos Conselhos Pastorais Diocesanos, Paroquiais e Comunitários; 2) cumprir o mandado do Código de Direito Canônico segundo o qual “em cada diocese seja constituído o Conselho de Assuntos Econômicos, presidido pelo bispo diocesano ou por um seu delegado, e composto por pelo menos três fiéis, verdadeiramente versados em economia e direito civil e eminentes por integridade (...) nomeados pelo bispo” (Cân. 492, §); 3) a busca sistemática do consenso, expresso por ao menos 2/3 dos votos favoráveis dos membros destes Conselhos; 4) “fazer com que todos os fiéis, diretamente ou através de representantes eleitos, participem, quanto possível, não só da execução, mas também do planejamento e das decisões relativas à vida eclesial e à ação pastoral; para isso podem promover-se periodicamente assembleias e sínodos do povo de Deus, devendo manter-se, em todos os níveis, conselhos pastorais, como recomenda o Concílio (cf. CD 27; AA 26), e Puebla (cf. DP 645) o reafirma”¹³; 4) cuidar, “nos Conselhos, de não buscar simplesmente a vontade da maioria, mas, quanto possível, o consenso de todos ou soluções que conciliem direitos e interesses da maioria e dos grupos minoritários; diante do consenso do Conselho, o Pároco assumam sem hesitar a decisão, a não ser que motivos de consciência lhe imponham um momento de reflexão ou consulta ao bispo diocesano, para voltar novamente a dialogar com o Conselho”¹⁴; 5) garantir a “organicidade” na composição dos Conselhos nos vários níveis da estrutura eclesial

13 Cf. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Vida e ministério do presbítero - Pastoral vocacional*, Paulinas, São Paulo, 1981, n. 152; IDEM, *Rumo ao Novo Milênio: Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao Grande Jubileu do ano 2000*, Paulinas, São Paulo, 1995, n. 88.

14 Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, Paulinas, São Paulo, 1999, n. 122.

(o *conselho comunitário* seria formado por seu animador geral, pelos animadores dos grupos de vivência e pelos coordenadores dos serviços e pastorais atuantes na comunidade; o *conselho paroquial* seria formado pelo pároco, pelos coordenadores dos serviços e pastorais atuantes em nível paroquial; o *conselho decanal*, pelo vigário zonal, pelos párocos da zona pastoral, pelos coordenadores dos serviços e pastorais em nível zonal; finalmente, desta forma, o *Conselho Pastoral Diocesano* seria integrado pelo bispo, pelos vigários zonais e pelos coordenadores e assessores dos serviços e pastorais em nível diocesano, evitando-se, assim, a baixa representatividade dos seus membros e/ou a arbitrariedade na escolha dos seus componentes; 6) dotar as comunidades infraparoquiais, especialmente as Comunidades Eclesiais de base (CEBs) de Conselhos pastorais e de Conselhos de Assuntos econômicos.

4. Sonho uma Igreja¹⁵

Além de rever a legislação canônica e as diretrizes pastorais sobre Conselhos e Assembleias, a Igreja precisa debruçar-se sobre outras matérias, algumas já levantadas na primeira sessão do Sínodo sobre a sinodalidade (2023), outras ainda não, mas não menos necessárias.

4.1 Nomeação de bispos

4.1.1 Disposições canônicas atuais

“O Sumo Pontífice nomeia os bispos livremente, ou confirma os que foram legitimamente eleitos” (Cân. 377, § 1; cf. CD 20). O processo de seleção de “presbíteros mais aptos para o episcopado” envolve os seguintes atores e passos: os bispos das províncias eclesiásticas ou, onde as circunstâncias o aconselhem, os bispos de uma Conferência Episcopal (Cân. 377, § 2); mantém-se o direito de cada bispo diocesano de apresentar à Sé Apostólica os nomes de presbíteros que julgar dignos e idôneos para o múnus episcopal” (Ibidem); o bispo diocesano pode também propor à Sé Apostólica “uma lista de pelo menos três presbíteros mais idôneos” para o ofício de bispo auxiliar (Cân. 377, §

¹⁵ Esta expressão tornou-se recorrente em vários documentos e falas de relevantes autoridades na Igreja, como o Cardeal Martini (Carlo Maria Martini, *Il sogno di una vita. Una Chiesa e una città da incontrare e da amare*. Milano, Centro Ambrosiano, 2023) e o Papa Francisco (cf. Antonio Dall'Osto (org.), *I sogni di Papa Francesco*, Roma, Settimana News, Bologna, EDB, 10 de agosto de 2023).

4); as diversas consultas promovidas pelos legados pontifícios (cf. Cân. 377, § 3); não é abolido “o direito de eleição de que gozam alguns cabidos catedralícios” (cf. Cân. 377, § 3).

4.1.2 Numa Igreja “constitutivamente sinodal”¹⁶

Propõe-se que se faça uma releitura atualizadora do processo praticado pela Igreja antiga na escolha do bispo – que envolvia quatro atores: a) os cristãos e cristãs da Igreja local; b) os responsáveis das Igrejas vizinhas; c) a condição e as prerrogativas do novo ordenado; d) o Espírito Santo – adaptando-o e enriquecendo-o coerentemente com novos elementos, visando a escolher o presbítero idôneo nas dimensões humana, intelectual, espiritual e pastoral a assumir o episcopado naquela Igreja local.¹⁷

Do processo participariam: a) os fiéis, homens e mulheres, da Igreja local representados pelos presbíteros, diáconos, leigos e leigas responsáveis pela coordenação dos serviços, pastorais, associações e movimentos regularmente existentes e ativos em nível paroquial e diocesano; b) os bispos das Igrejas vizinhas (província eclesiástica), visando a garantir a correção do processo e a efetiva idoneidade pessoal, intelectual, pastoral e espiritual do eleito, com direito a veto, podendo, dado o caso, devolver ao grupo acima descrito uma análise mais atenta do perfil e do candidato apresentado; c) a confirmação do resultado da eleição pelos bispos da Província eclesiástica, do Regional da Conferência Episcopal e, finalmente, da própria Conferência Episcopal nacional; d) a aprovação do eleito pela Congregação para os bispos; e) a nomeação pelo Papa; f) ordenação na Igreja local para a qual foi nomeado.

4.2 Nomeação de párocos

4.2.1 Disposições canônicas atuais

“Ponderando todas as circunstâncias, o bispo diocesano, evitando qualquer discriminação de pessoas, entregue a paróquia vacante àquele que julgar idôneo para desempenhar nela o cuidado paroquial;

¹⁶ Cf. *Sínodo Sobre a Sinodalidade. Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão. Documento preparatório.*

¹⁷ H.-M. Legrand, *La Iglesia local*. In: Bernard Lauret e François Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 175-269.

a fim de julgar se sua idoneidade, ouça o vigário forâneo e faça as devidas indagações, ouvindo, se for o caso, determinados presbíteros e fiéis leigos” (Cân. 524)

4.2.2 Numa Igreja “constitutivamente sinodal”

Semelhantemente à participação da comunidade diocesana na escolha do seu bispo, deveria ser possível adotar, *mutatis mutandis*, os mesmos procedimentos, na escolha do pároco, acrescentando-se lhes uma consulta à comunidade paroquial sobre o perfil que esta julgaria adequado para seu pastor e sobre nomes de pessoas que a comunidade indicaria; o Conselho presbiteral discerniria sobre os nomes propostos e, tendo alcançado o consenso, o submeteria ao bispo, que, a não ser que tenha graves objeções sobre o indicado, acolheria a decisão do Conselho, nomeando-o.

4.3 Conselho presbiteral

4.3.1 Disposições canônicas atuais

O Código define o Conselho Presbiteral como “um grupo de sacerdotes que, representando o presbitério seja como o senado do bispo” (Cân. 495); “aproximadamente a metade (do Conselho) seja eleita pelos próprios sacerdotes...” (Cân. 497,1); “ao bispo diocesano compete nomear alguns livremente” (Cân. 497,3). Salta à vista a imprecisão da norma, o que provoca recorrentes tensões. A proporção que prevaleceu em muitos lugares é “a de que aproximadamente dois terços dos membros do Conselho Presbiteral sejam eleitos (pelo presbitério), um terço *ex officio* ou nomeados pelo bispo.¹⁸ A imprecisão continua. “O Conselho tem voto somente consultivo; o bispo diocesano ouça-o nas questões de maior importância, mas precisa do seu consentimento só nos casos expressamente determinados pelo direito” (Cân. 500, § 2). Como pode o Conselho ter voto somente consultivo e o bispo precisar do seu consentimento nos casos expressamente determinados pelo direito? “O § 2 do Cân. 500 dá à expressão “voto consultivo” um sentido que ordinariamente não tem. Quando o Código fala, por exemplo, dos superiores religiosos e diz que precisam do consentimento do seu

¹⁸ Jesús Hortal (org.), *Notas, comentários e índice analítico do Código de Direito Canônico*, Edições Loyola, São Paulo, 1987, p. 235.

conselho, chama a isso de “voto deliberativo”. É exatamente isso o que está previsto na parte final do citado parágrafo. A única coisa que a Comissão [de Redação] quis evitar, ao dizer *somente voto consultivo*, foi que o Conselho Presbiteral se substitua ao Bispo no governo da Diocese (cf. *Communicationes* 13, 1981, p. 131-133). Não teria sido melhor dar nova redação ao Cân. 500, § 2, como Papa Francisco tem feito em relação a outros cânones, alterando não (só) a forma, mas o próprio conteúdo da norma?

4.3.2 Numa Igreja “constitutivamente sinodal”

Embora possam parecer, à primeira vista, problemas meramente pessoais ou morais, algumas normas poderiam ser estabelecidas juridicamente: uma redação unívoca sobre a representação da totalidade do presbitério; uma quantificação dos membros escolhidos pelo presbitério e dos membros “*ex officio*” ou nomeados pelo bispo; uma redação clara do que teria em princípio caráter consultivo e do que teria em princípio caráter deliberativo; a busca do consenso como princípio norteador das dinâmicas e estratégias de condução do processo; a quota de 2/3 dos votos como critério para tornar um resultado deliberativo, ressalvado sempre o direito de o bispo pautar o mesmo assunto em nova reunião, de recorrer aos bispos da Província eclesiástica, à Conferência episcopal e, nos casos mais graves, à Santa Sé.

4.4 Colégio de consultores

4.4.1 Disposições canônicas atuais

Obrigatório em todas as dioceses, é formado por “não menos de seis não mais de doze” membros do Conselho Presbiteral, mais membros livremente escolhidos pelo Bispo (Cân. 502).

4.4.2 Numa Igreja “constitutivamente sinodal”

Definir exatamente o quantitativo de membros do Colégio de Consultores; manter o número de membros advindos do Conselho Presbiteral, atribuindo, porém, sua escolha aos membros do próprio Conselho; distribuir paritariamente a escolha dos demais membros entre o bispo e a totalidade do Presbitério.

4.5 Conselho Diocesano de Pastoral

4.5.1 Disposições jurídico-pastorais

Não é obrigatório, mas pode ser instituído, “enquanto a situação pastoral o aconselhar”, para “examinar e avaliar as atividades pastorais na diocese e propor conclusões práticas sobre elas (cf. Cân. 511). Deve constar “principalmente de leigos designados de acordo com o modo indicado pelo bispo diocesano” (Cân. 512, § 1); sua composição deve ser tal que “configurem realmente a porção do povo de Deus que constitui a diocese, levando-se em conta as diversas regiões da diocese, as condições sociais e as profissões, bem como a parte que eles têm no apostolado individualmente ou associados a outros” (Cân. 512, § 2); só “voto consultivo” e relatório publicado pelo bispo (Cân. 512, § 3).

4.5.2 Numa Igreja “constitutivamente sinodal”

A ação pastoral (expressão que deveria ser alterada para “ação evangelizadora”) – cada vez mais complexa e desafiadora – de uma Diocese exige, por sua própria natureza, um órgão de nível diocesano que responda colegialmente pela análise da realidade, discernimento, tomada de decisão e retorno (*accountability*) à comunidade diocesana. O Conselho Diocesano de Pastoral (cujo nome deveria ser alterado para Conselho Diocesano de Ação Evangelizadora) deve ser obrigatório; deve ser constituído principalmente por leigos e leigas; deve ser representativo da complexa e dinâmica realidade social, cultural, religiosa e eclesial da Diocese; deve ter uma composição orgânica, ou seja, envolver todos os serviços, pastorais, associações e movimentos eclesiais existentes na diocese, através de seus respectivos coordenadores; deve ser deliberativo desde que as propostas sejam aprovadas por ao menos 2/3 dos seus membros regularmente constituídos. Neste sentido, deixar a criação do Conselho Diocesano de Ação Evangelizadora a critério do Bispo, “enquanto a situação pastoral o aconselhar”, beira o absurdo, pois seu objeto é a própria missão da Igreja, que nenhum ser humano, por mais iluminado e clarividente que seja, pode conhecer, interpretar e gerir sozinho.

Conclusão

De pouco adiantam a reflexão teológica sobre a sinodalidade, a partir, sobretudo, das duas últimas décadas do século passado, e o impulso que

vem recebendo no pontificado do Papa Francisco, se a sinodalidade não se tornar espírito, consciência, mentalidade, convicção, estilo da Igreja toda e de todos na Igreja, em todas as suas expressões, e se não for traduzida institucionalmente em procedimentos, processos, espaços e estruturas canonicamente instituídas de exercício da sinodalidade.

À base, porém, deste espírito, consciência, mentalidade e convicção das comunidades eclesiais – sejam elas dioceses, paróquias e outras comunidades – se não bebermos na “sagrada Tradição e na sagrada Escritura entre si estreitamente unidas e comunicantes” (DV 9) o mistério da Igreja declinada como comunhão, povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito, “sacramento da íntima unidade com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1), teremos corrido em vão (cf. Gl 2,2). Ou a Igreja passa por uma radical e transformadora experiência espiritual do Mistério que a habita ou em vão se dará novas definições conceituais, novas estruturas pastorais e evangelizadoras, novas instituições jurídicas e novos procedimentos.

328

À base do Concílio Ecumênico Vaticano II não estiveram a intuição de um papa e a cooperação maciça do colégio universal dos bispos, mas um sopro do Alto que foi conduzindo a Igreja por um processo amplo, profundo e complexo de renovação que só poderia desembocar em um concílio.

Não estando madura para um novo concílio, a Igreja é chamada a abeirar-se sempre de novo ao oásis do Vaticano II, para que este deixe, na força do Espírito Santo, de ser o concílio frustrado¹⁹, o concílio traído²⁰, o concílio desconhecido²¹. O Concílio, que continua vivo num papa como Francisco, precisa ser urgentemente semeado em todos os bispos, presbíteros, diáconos, religiosos e religiosas, consagrados e consagradas, e nos milhões e milhões de leigos e leigas deste mundo, que não é mais o breve século XX, mas o inquietante século XXI. Este é o terreno em que a sinodalidade poderá ser, de fato, o que Deus espera da Igreja do século XXI.

19 Cf. Félix Placer Ugarte, 60 após o início do Vaticano II: um concílio frustrado? Em: *Religión digital* (11.10.2022).

20 Karl Rahner, *Interpretação teológica fundamental do Concílio Vaticano II*. In: *Religión digital* (20.10.2015); Cf. Giovanni Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*. Verona, Fede & Cultura, 2009

21 Ralph Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre, Les éditions du Cèdre, Paris, 1974*; Antonio José de Almeida, *Lumen gentium: a transição necessária*, Paulus, São Paulo, 2005.

Ir ao Concílio para, como Igreja a serviço do Reino de Deus, fazer das “alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos seres humanos de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem” “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias” (GS 1) de todos nós, cristãos e cristãs, discípulos e discípulas de Cristo.

A ingente e preciosa reflexão sobre o Concílio produzida nestes últimos 60 anos não pode ficar nos escritórios dos profissionais da teologia e dos guardiães da tradição, nas bibliotecas dos seminários e das faculdades de teologia, mas, tornada acessível e atraente, contagiar todo o santo Povo fiel de Deus, “desde os bispos até os últimos fiéis leigos” (LG 12, citando Santo Agostinho, *De praedestinatione sanctorum*, 14,27).

Mas ir ao Concílio não basta. É obrigatório ir ao Novo Testamento e testemunhar a eleição de Matias em Jerusalém pelos irmãos e irmãs (cf. At 1,15-26), assistir ao Concílio de Jerusalém com os irmãos e irmãs (cf. At 15,1-30), acompanhar a escolha dos “Sete” com os irmãos e irmãs para servir à porção helenista da Igreja em Jerusalém (cf. At 6,1-6), entusiasmar-se com a Igreja de Deus em Corinto (cf. 1Cor 12,1-30), mas, sobretudo, deixar-se transformar não pelo caminho sinodal, mas pelo caminho mais excelente (cf. 1Cor 12,32) do amor-ágape (cf. 1Cor 13,1-12), pois “agora subsistem a fé, a esperança e a caridade, estas três; mas a maior delas é a caridade” (1Cor 13,13).

LISTA BIBLIOGRÁFICA

- Bento XVI, Constituição apostólica *Anglicorum coetibus* 4.11.2009, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus.html
- Cavalcoli, Giovanni, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona, Fede & Cultura, 2009.
- Chiappetti, Luigi, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Dehoniane, Napoli, 1988.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Vida e ministério do presbítero - Pastoral vocacional*, Paulinas, São Paulo, 1981.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Rumo ao Novo Milênio: Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao Grande Jubileu do ano 2000*, Paulinas, São Paulo, 1995.

- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas, Paulinas, São Paulo, 1999.
- Congar, Yves-Marie, “*Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*”, in: *Revue historique du droit français et étranger*, 36 (1958) 210-259.
- Congregação para Doutrina da Fé, Normas complementares à Constituição apostólica *Anglicorum coetibus*, artigo 12, aprovadas pelo Papa Francisco em 8 de março de 2019 e publicadas em 19 de março de 2019, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_po.html
- Dall’Osto, Antonio (org.), *I sogni di Papa Francesco*, Roma, Settimana News, Bologna, EDB, 10 de agosto de 2023, <https://www.settimananews.it/reportage-interviste/sogni-papa-francesco/>
- De Almeida, Antonio José, *Lumen gentium: a transição necessária*, Paulus, São Paulo, 2005.
- Faggioli, Massimo, Serena Noceti, “*Christus Dominus*”, em Serena Noceti; Roberto Repole (org.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 4, *Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, EDB, Bologna, 2017, 13-189.
- Hortal, Jesús (org.), *Notas, comentários e índice analítico do Código de Direito Canônico*, Edições Loyola, São Paulo, 1987.
- Legrand, Herve, *La Iglesia local*, in Bernard Lauret; François Refoullé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 175-269.
- Martini, Carlo María, *Il sogno di una vita. Una Chiesa e una città da incontrare e da amare*. Milano, Centro Ambrosiano, 2023.
- Paulo VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, 6.08.1966, AAS 58 (1966) 766-767, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html
- Pié-Ninot, Salvador, *La sinodalidad eclesial*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1993.
- Placer Ugarte, Félix, 60 após o início do Vaticano II: um concílio frustrado? Em: *Religión digital* (11.10.2022), <https://www.ihu.unisinos.br/622940-60-anos-apos-o-inicio-do-vaticano-ii-%20um-concilio-frustrado>
- Rahner, Karl, *Interpretação teológica fundamental do Concílio Vaticano II*. In: *Religión digital* (20.10.2015), <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/169-noticias-2015/548511-interpretacao-teologica-fundamental-do-concilio-vaticano-ii-artigo-de-karl-rahner>
- San José Prisco, José, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canônicas y pastorales*, Sígueme, Salamanca, 2022.
- Wiltgen, Ralph, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Les éditions du Cèdre, Paris, 1974.
- Ziviani, Giampietro, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna, 2022.

DIMENSIONES PASTORALES DE LA CONVERSIÓN SINODAL: CONSENSOS ALCANZADOS Y ALGUNOS DESAFÍOS PENDIENTES PERCIBIDOS DESDE AMÉRICA LATINA

Carolina Bacher Martínez¹

Abstract

La reflexión realiza una lectura interpretativa del Instrumento de Trabajo para la Asamblea 2024 del Sínodo sobre la Sinodalidad, considerando las cuatro áreas pastorales: la comunión, el anuncio, la celebración y el servicio. El texto destaca los puntos de partida, los acuerdos alcanzados, y recupera algunos tópicos de las conversaciones sinodales antecedentes que la autora considera significativos en el horizonte de América Latina.

Palabras clave: Áreas pastorales, corresponsabilidad diferenciada, instrumento de trabajo, conversión pastoral, América Latina.

El Espíritu Santo es el verdadero protagonista de la pastoral. Su presencia constituye y renueva la experiencia cristiana de quienes lo acogen. Como en Pentecostés, las y los discípulos en procesos de sinodalidad están convocados a no sentirse temerosos y a confiar; a no ensimismarse sino a celebrar la vida compartida; a dejar el silencio que resguarda y proclamar la profecía del evangelio; a no protegerse en el encierro y abrir las puertas para acoger y caminar con todo y todos al servicio de la vida buena con la cual Dios está comprometido. La conversión pastoral es, al mismo tiempo, fruto del Espíritu y el gran signo de un Pueblo de Dios que se deja guiar por Él. En este punto del camino sinodal la Iglesia expresa la gratitud por el camino recorrido y, sobre todo, el deseo de avanzar (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: p. 5).

Este dinamismo transformador será posible si la sinodalidad misionera propuesta por el Papa Francisco, además de reconocerse como constitutiva de la Iglesia, opera como un criterio que incide en la opción, configuración y evaluación de las interacciones pastorales cotidianas.

¹ Dra. en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, donde se desempeña como Profesora Asociada en la Maestría de Teología Pastoral, y Coordinadora del Grupo Prácticas Pastorales Urbanas: experiencia/s y método/s. Especialista en Organizaciones Sociales y Educativas (San Andrés/Flacso). Profesora Invitada Cebitepal/Celam, y en otras instituciones teológicas de América Latina. Vicepresidenta Sociedad Argentina de Teología (2019-2025), e Integrante Fundadora de Teologanda.

Ahora bien, estas interacciones pastorales son multidimensionales y corresponden a cuatro categorías antropológicas constitutivas de la humanidad: la relación, el pensamiento, la celebración y la acción. Los cristianos están llamados a vivir su humanidad en clave de hermandad, proclamando el sentido vital actual que les ofrece el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, expresándolo en las fiestas que configuran y proclaman la vida nueva, y en salida, es decir, constituyéndonos en servidores de todos, especialmente de los más pobres y sufrientes. Esta multidimensionalidad quedó reflejada en el sumario de Hch 2,42-47.

El texto focaliza en la conversión sinodal y misionera de las cuatro dimensiones pastorales referidas: comunitaria, litúrgica, de anuncio y de servicio. Para ello considera lo propuesto en el Instrumento de Trabajo para la Asamblea Sinodal de octubre 2024, destacando los puntos de partida, los acuerdos alcanzados, y algunos tópicos de las conversaciones sinodales antecedentes. La reflexión busca favorecer la apertura de todos al don del Espíritu que invita a horizontes que aún no se han tenido suficientemente en cuenta o vislumbrado (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: 110).

1. Ser comunidad cristiana a la luz de la sinodalidad misionera

La reflexión realizada hasta el momento alcanzó algunos consensos sobre la conversión sinodal de la experiencia comunitaria.

El texto reconoce tanto la falta de participación de muchos bautizados como la ausencia en ocasiones de “una sana relacionalidad entre hombres y mujeres, entre generaciones y entre personas y grupos de diferentes identidades culturales y condiciones sociales, en particular, los pobres y excluidos” (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: 12). Indica también al cansancio de muchos ministros ordenados, vinculado con la dificultad de obispos y presbíteros de avanzar verdaderamente juntos en su ministerio compartido (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: 36).

Por ello, el texto propone un cambio de mentalidad, una transformación comunitaria con énfasis en la relacionalidad, interdependencia y reciprocidad, interpersonal y estructural a distintos ritmos (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 13 y 14). Se propone una conversión en la relación:

- entre varones y mujeres, priorizando la inclusión de las mujeres en las instancias pastorales cualificadas, de discernimiento, y en la toma de decisiones (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 13, 14, 15, 16 y 71);
- entre formas de vida cristiana, ya que es necesario que se exprese la variedad de ministerios. Promover los discernimientos compartidos, implicando especialmente a los que están al margen de la comunidad cristiana y de la sociedad; a las mujeres y los jóvenes, sin oponer discernimiento y toma de decisiones, y articulando estructuras sinodales y colegiales; realizando Asambleas, constituyendo Consejos y redes, asumiendo la transparencia y rendición de cuentas (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 21, 29, 60, 61, 70, 72, 76, 77, 91, 94 98, 99)
- entre ministros ordenados, se ve la necesidad de una nueva visión en clave de servicio de la misión de todo el Pueblo de Dios, y de sinodalidad entre ministros; como así también reconocer a las Conferencias Episcopales como autoridad doctrinal (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 8, 10, 97)
- entre iglesias cristianas, creciendo en la conciencia y práctica de intercambio de dones (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 49)
- entre cristianos y el resto de la humanidad, poniéndose a su servicio a través de procesos de escucha y acompañamiento. El texto expresa un consenso para reconocer y, quizás instituir, un ministerio de la escucha (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 31 y 34)

El Instrumento de Trabajo prioriza la modalidad de diálogo y reflexión a través de la Conversación en el Espíritu, refiriendo que también son útiles otros procesos de discernimiento utilizados en diversos contextos (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 7 y 65).

También reconoce que está aconteciendo una verdadera transformación en nuestras comunidades por los procesos de urbanización, de movilidad humana y por la cultura digital, la cual involucra especialmente a los jóvenes (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 83, 84 y 85).

Ahora bien, luego de describir como el texto refiere a la dimensión comunitaria de la sinodalidad misionera, me interesa subrayar algunos aspectos.

En primer lugar, si bien el Instrumento de Trabajo lamenta la ausencia de una sana relacionalidad entre generaciones y refiere al entrelazamiento

de generaciones como escuela de sinodalidad (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 55), se extraña un mayor énfasis en las juventudes como un sujeto destacado, en el marco de lo ya expresado en informes antecedentes sobre la disminución sostenida de la participación juvenil en las comunidades, y el pedido de acompañamiento de los jóvenes que sí participan en los espacios eclesiales. El Informe de Síntesis de la Asamblea 2023 proponía realizar una opción preferencial por los jóvenes, y que la cultura sinodal se convirtiera en intergeneracional.

La alianza entre generaciones constituye una matriz necesaria para el dinamismo evangelizador cotidiano, ya que en los jóvenes acontecen procesos de transformación cultural, y las comunidades cristianas necesitan descubrir:

cómo sustentar estilos de convivencia intergeneracional que, de un lado, permitan a las nuevas generaciones desarrollar una actitud libre y crítica frente al patrimonio cultural recibido y, de otro, hagan posible la transmisión de la cultura, es decir, de la sabiduría y de la “memoria histórica”, de una generación a otra... (Celam/Blake, 2023).

En segundo lugar, preciso otra acentuación que podría indicarse: la necesidad de crecer en la explicitación de que no sólo las Iglesias locales son diversas entre sí, sino que están constituidas por experiencias sociales y cristianas diferentes y, por lo tanto, cada una de ellas está llamadas a imaginarse con modalidad intercultural, de comunidades y de ámbitos. Este aspecto toma más relieve, si se consideran los procesos sociales oportunamente referidos y que también se dan en las comunidades eclesiales, esto es: las migraciones, la urbanización y la cultura digital. En este punto es ilustrativo el antecedente de la llamada Pastoral de Conjunto, surgida en el marco del proceso Conciliar del Vaticano II. En su origen, la experiencia se configuró a partir de la conciencia de los nuevos desafíos colectivos que desafiaban las instancias pastorales tradicionales, y la conciencia de la inadecuación entre los esfuerzos realizados y los resultados alcanzados, por lo que se requería una organización que permitiera pensar y acompañar pastoralmente dichos procesos (cf. Houtart y Goddijn, 1965: 27-28).

2. Celebrar desde la sinodalidad misionera

La reflexión alcanzó algunos consensos sobre la conversión sinodal de las celebraciones cristianas, sin que el texto evidencie algún tipo de diagnóstico sobre las modalidades actuales.

El Instrumento de Trabajo reconoce que el bautismo configura la mística y la dinámica comunitaria y misionera del Pueblo de Dios Trino (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 1 Y 24). Y pone el énfasis en la asamblea eucarística como manifestación y alimento de la vida sinodal misionera de la Iglesia, que se realiza en una corresponsabilidad diferenciada de todos por la misión. También refiere a la liturgia como fuente de la vida sinodal de la Iglesia y el prototipo de todo acontecimiento sinodal (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 10 y 25), e invita a los cristianos y las comunidades a dejarse transformar por el Espíritu (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 19).

El Instrumento de Trabajo propone:

- el deseo de ampliar la participación en el ejercicio de la corresponsabilidad de todos los bautizados, también en la vida litúrgica y sacramental, por ejemplo, ofreciendo la predicación de la Palabra de Dios durante la celebración Eucarística a laicos y laicas formados (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 12 y 17);
- afianzar la variedad de ministerios que pueden ser ejercidos por cualquier bautizado, varón o mujer: el ministerio extraordinario de la comunión o del bautismo, la asistencia al matrimonio, el lectorado y el acolitado (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 30 y 49). En particular, el texto refiere que “mientras que algunas Iglesias locales piden la admisión de las mujeres al ministerio diaconal, otras reiteran su oposición” (*Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 17).
- que el intercambio de dones tiene lugar en la puesta en común de la oración, en la que los cristianos se abren a las demás tradiciones espirituales, rezan por las víctimas de la violencia y la injusticia, y se descubren acompañados por la Virgen María, los apóstoles, los que dan la vida por testimoniar la fe, los santos reconocidos y los “de la puerta de al lado” (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 24, 49, 80, e introducción).

Ahora bien, en este marco, me interesa poner a consideración dos aspectos.

En primer lugar, si bien la liturgia es fuente y prototipo de la sinodalidad a la luz de la Trinidad, también es cierto que es expresión de la experiencia de la misma comunidad. Por tal motivo, como afirma la teóloga Paula Depalma:

No está de más recordar que los ritos traducen las relaciones de sus participantes, es decir, son expresión de los modelos relacionales del grupo al que pertenecen. (...) En este sentido, si la autocomprensión eclesial está siendo analizada en cuanto a sus modelos participativos y relacionales, la visibilización cultural también ha de hacerse eco de esta perspectiva (Depalma, 2023: 206).

Esto implica la comprensión de que la *corresponsabilidad diferenciada* aludida en el Instrumento de Trabajo está en movimiento -en conversión-, es decir, que la recuperación de la nota de sinodalidad está resignificando la diferenciación atribuida a los componentes de la corresponsabilidad: las subjetividades pastorales están en correlación y es esa misma dinámica la que se está transformando en la sinodalidad misionera del Pueblo de Dios a la luz de la relectura de las fuentes, tanto en su conceptualización como en su práctica, alcanzando algunos consensos y permaneciendo abiertos sobre otros aspectos.

En segundo lugar, en el Instrumento de Trabajo la reflexión sobre la dimensión celebrativa de la sinodalidad está focalizada en la apertura de la práctica litúrgica a la diversidad de ministerios o servicios eclesiales. Este aspecto que es necesario, en mi opinión, está llamado a complementarse con la necesidad de reconocer y promocionar más las expresiones de la piedad popular en la cual habitualmente la animación o presidencia está a cargo de un laico o una laica, y muchas veces se sitúa en los territorios cotidianos de las comunidades. Como bien dice el teólogo Diego Irarrázaval:

Es el Espíritu quien va «introduciendo en la plenitud de la verdad» (DV 20). Esto no puede limitarse a ámbitos rituales y estructurales; porque la salvación divina no va dirigida a las religiones; más bien es un diálogo salvífico con pueblos, que tienen sus luces y sombras. (Irarrázaval, 2015: 390).

Algo semejante podemos decir sobre ofrecer más espacio de participación a los laicos en las prácticas de los sacramentales entre hermanos y hermanas, como ser, la realización de las bendiciones. De manera semejante, también las celebraciones ecuménicas o interreligiosas a favor de la paz constituyen una oportunidad para favorecer de manera creativa la animación de los bautizados en general.

3. La dimensión sinodal del anuncio del evangelio

La reflexión alcanzó algunos consensos sobre la conversión sinodal del anuncio del Evangelio. Ante el reconocimiento de que el mensaje del evangelio adopta una forma plural que se expresa en diversidad de culturas, tradiciones y lenguas, es necesario reconocer la pluralidad de comprensiones de la vida eclesial y de las expresiones litúrgicas, pastorales o morales (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 81).

El Instrumento de Trabajo propone:

- la necesidad de actualizar la capacidad de anunciar y transmitir la fe con modalidades y medios adecuados al contexto, y de formar para la cultura del discernimiento (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 12, 57, 58 y 66);
- discernir a partir de la escucha de la Palabra de Dios en todas sus presencias:

El punto de partida y el criterio de referencia de todo discernimiento eclesial es la escucha de la Palabra de Dios. Las Sagradas Escrituras constituyen el testimonio por excelencia de la comunicación de Dios con la humanidad. Atestiguan que Dios ha hablado a su pueblo y sigue haciéndolo, y presentan distintos canales a través de los cuales se produce esta comunicación. Dios habla a través de la meditación personal de las Escrituras, en la que resuena “algo” del texto bíblico sobre el que se reza. Dios habla a la comunidad en la liturgia, lugar hermenéutico por excelencia de lo que el Señor dice a su Iglesia. Dios habla a través de la Iglesia, que es madre y maestra, a través de su tradición viva y sus prácticas, incluidas las de la piedad popular. Dios sigue hablando a través de los acontecimientos que tienen lugar en el espacio y en el tiempo, siempre que sepamos discernir su significado. De nuevo, Dios se comunica con su Pueblo a través de los elementos del cosmos, cuya existencia misma remite a la acción del Creador y que está lleno de la presencia del Espíritu Santo “que da la vida”. Por último, Dios habla en la conciencia personal de cada uno, que «es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla» (GS 16). Un auténtico discernimiento no puede descuidar ninguno de estos canales de comunicación (*Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 61).

- la reconfiguración del contenido de la evangelización (la dimensión sinodal de la evangelización o mayor énfasis en el Espíritu Santo, por ejemplo, *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 4 y 51); del lenguaje (por ejemplo, prestando atención a las implicancias de las imágenes utilizadas, *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 16);
 - énfasis en el sujeto, focalizando en la iniciación cristiana de adultos (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 23), incorporando el Ministerio del Catequista (*Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 30), y a las mujeres como formadoras y profesoras en los Seminarios (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 16), y la formación en común de personas de distintas vocaciones cristianas (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 57);
 - subraya la dimensión integral de toda la formación: intelectual, afectiva y espiritual, junto a la necesidad de la renovación de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* en clave de sinodalidad misionera (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 56 y 57).
- a) y enfatiza especialmente en la necesidad de formar en la escucha, desde la diversidad y la articulación de sus posibles enfoques (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 54).

338

Ahora bien, me interesa puntualizar que se requiere redescubrir a la teología como mediación necesaria en las Iglesias Locales para la articulación y profundización de la inculturación e interculturalidad que el Espíritu va suscitando en los pueblos. En particular, resulta un servicio significativo para que las comunidades alcancen una conciencia de su propia situación histórica dentro de la tradición cristiana (Theobald, 2024: 25). La teología ofrece el servicio de la argumentación, en orden a poner en diálogo, los distintos lugares de manifestación de la Palabra referidos en el Instrumento de Trabajo. Sólo una reflexión pastoral integral, que integre la dimensión intelectual, y que también está abierta a los aportes de otras disciplinas, favorece una formación integral. En particular, esto puede acontecer a partir de la articulación del enfoque de la Conversación Espiritual con métodos que permiten prestar atención a la complejidad de los discernimientos pastorales, todos ellos abiertos al dinamismo vivificador del Espíritu.

4. Hacia un servicio en clave sinodal y misionera

La reflexión alcanzó un consenso sobre la dimensión de *diakonía* en clave de sinodalidad misionera.

Ante los procesos de urbanización, la movilidad humana -en particular, las migraciones- la cultura digital, las violencias y polarizaciones,

refugiados, casa común y una gran necesidad de sanación y reconciliación que restablezca la confianza, tanto social como eclesial (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 21, 84, 85, 86, y 111).

El Instrumento de Trabajo propone:

- que el caminar juntos de la Iglesia sinodal y misionera, y el intercambio de dones no se limite solamente a los cristianos, ya que el diálogo con las culturas y creyentes de otras religiones es constitutivo del camino sinodal, y está en pro de una auténtica catolicidad que promueva la vida, la paz, la justicia y el desarrollo humano integral (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 50). Esto implica escuchar a los más pobres y sufrientes (cf. *Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 6);
- que la Iglesia tiene la oportunidad de ser “el sacramento de los vínculos, de las relaciones y de la comunión con vistas a la unidad de todo el género humano, incluso en nuestra época tan dominada por la crisis de la participación, de sentirse parte de un destino común” (*Instrumentum Laboris* 2, 2024: n° 8)

Ahora bien, percibo tres desafíos que enuncio brevemente. Por una parte, es importante afianzar una mirada contemplativa de la realidad que permita percibir la presencia del Espíritu generando vida en medio de las dramáticas tramas históricas. Esto supone recuperar el discernimiento de los signos de los tiempos en las reflexiones sinodales, buscando percibir la presencia de Dios y de sus planes.

Por otra parte, constituye aún un desafío que los hermanos y hermanas más pobres y sufrientes sean no sólo escuchados, sino acogidos en las comunidades de las que forman parte, en un horizonte de amistad, valorando sus aportes tanto a procesos de promoción humana como su experiencia creyente.

Y, por último, las comunidades cristianas están convocadas a hacerse compañeras de camino de las luchas sociales en las que discernimos que el Espíritu ha suscitado el deseo de una vida digna. Al bien decir de Pedro Trigo: no vivir ensimismado, ni corporativamente, sino en la realidad. Me entero de lo que sucede, me intereso en ello, adopto una postura desde la perspectiva del bien común y hago lo posible para que estén bien, sobre todo, los más vulnerables, los pobres y los excluidos” (Trigo, 2021 :258).

A modo de conclusión

En vistas a la próxima Asamblea de octubre 2024 interesa destacar que, en los procesos consultivos, las conversaciones sinodales y las síntesis alcanzadas es necesario sostener la articulación de dos agendas:

Una, que corresponde a los agentes cualificados del día a día eclesial, con los desafíos que comportan las responsabilidades institucionales. En dicho marco, se ubican las reflexiones que buscan propiciar instancias orgánicas, estructuras y ministerios; la necesaria conversión de las relaciones entre ministros ordenados; y la inclusión de las mujeres en funciones de liderazgo y decisión pastoral, por poner algunos ejemplos. Estos aspectos son importantes, ya que las situaciones conllevan en ocasiones muchos sufrimientos en los agentes pastorales, pero no son tópicos extensivos.

La otra agenda corresponde más a los desafíos que experimentan los demás integrantes del Pueblo de Dios. Ésta comporta una agenda extensiva, ya que estamos pensando en más del 90 % de los bautizados, y requiere una interlocución que se deje interpelar por los emergentes culturales contemporáneos y su discernimiento a la luz de la Palabra. Aquí corresponde ubicar las propuestas de conversión de las prácticas de abuso, ya sea sexual, de conciencia y de poder, la necesidad de rendición de cuentas y transparencia comunicativa, las desafectaciones de las nuevas generaciones, el rol de los cristianos en estas transformaciones sociales excluyentes, y el desafío aún poco explorado de la resignificación del Kerigma a la luz de la presencia de Dios en las transformaciones culturales de nuestra época.

La próxima Asamblea del Sínodo de la Sinodalidad 2021-2024 a realizarse en octubre en Roma comporta el desafío de no desatender ninguna de estas dos agendas. Y, si quiere afianzar su dimensión misionera, enfatizar la agenda del Pueblo de Dios peregrino en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Bacher Martínez, Carolina (2023). El ministerio del catequista como oportunidad: los liderazgos situacionales en una iglesia sinodal. *Medellín* 186 p. 125-142.
- Bacher Martínez, Carolina (2015). Emergencia de sujetos, discursos e imaginarios eclesiales. En Trejo Marcelo y Rosario Hermano (orgs.), *La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento*. Montevideo: Fundación Amerindia, p. 91-105.
- Borrás, Alphonse (2009). Unidades pastorales y pastoral de conjunto: la participación de los fieles junto con los pastores en la actividad evangelizadora. *REDC* 66 p. 645-666.
- Blake, Jorge y Ariel Fresia (2023). Documento de Trabajo Imaginarios y rasgos de las culturas juveniles en América Latina y el Caribe. Bogotá: Celam.
- De Mori, Geraldo (2010). El carácter práctico de la teología. *Teología y Vida* LI p. 501-519.
- Francisco (2015). Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17/10/2015), *L'Osservatore romano* 23/10/2015.
- Floristán, Casiano (1991). *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca.
- Prat i Pons, Ramón (1995). Tratado de Teología Pastoral. Compartir la alegría de la fe. Secretariado Trinitario, Salamanca.
- Houtart, Francois y Goddjin, Walter (1965). Pastoral de conjunto y planes de pastoral. *Concilium* 3 p. 27-47.
- Irrarrazaval, Diego (2015). Verbo de Dios y mediaciones religiosas en el pueblo. *Perspectiva Teológica* v. 47 n. 133 (Belo Horizonte), p. 387-397.
- Theobald, Chistoph (2024). La premiér session de la XVI^e assamblée générale ordinaire du Synode des éveque. *RSR* 112/1 p. 15-31.
- Trigo, Pedro (2021). Caminar juntos hacia la fraternidad de hijas e hijos de Dios por el camino que es Jesús de Nazareth. *Revista Latinoamericana de Teología* 114 p. 231-265.

OTRAS CLAVES PARA PENSAR LA VIDA SINODAL DIOCESANA Y PARROQUIAL

Jaime Alberto Mancera Casas, pbro.¹

Abstract

La reflexión sobre la conversión misionera sinodal ha venido desarrollando algunos aspectos centrales en su desarrollo. Pero es necesario ampliar el horizonte para reconocer otros campos y aspectos en la vida diocesana y parroquial sobre los cuales hay que volver la atención en este desafío. Algunos de esos campos claves, que deben entrar en la reflexión sinodal serían: el desafío de la comunicación eclesial, la necesidad de renovar de forma integral los procesos de la evangelización, el hecho de la multiculturalidad y la necesaria inculturación que nos pide, y el desafío de cultivar relaciones interpersonales. Cada uno de estos aspectos influye significativamente en el desarrollo de un rostro más sinodal de la Iglesia.

Palabras clave: Sinodalidad, comunicación, proceso de evangelización, multiculturalidad, cultura del buen trato.

343

A partir de la experiencia sinodal que vivió la arquidiócesis de Bogotá (Arquidiócesis de Bogotá, 1998), así como de los planes de evangelización que han buscado hasta hoy la implementación de sus discernimientos fundamentales², con el propósito de una verdadera renovación de la vivencia de la comunión y misión arquidiocesanas en las nuevas circunstancias sociales y culturales de la ciudad región de Bogotá, se pueden reconocer algunas claves o dinámicas que tienen un papel significativo en las mediaciones necesarias para impulsar la conversión misionera sinodal de las diócesis y las comunidades parroquiales.

A continuación, se presentan algunas de estas claves y su aporte a la conversión misionera sinodal:

¹ Jaime Alberto Mancera Casas es presbítero de la Arquidiócesis de Bogotá, magister en teología pastoral de la Universidad Pontificia de México. Párroco en varias parroquias. Profesor del Seminario Mayor y del Cebitepal. Asesor, conferencista y escritor de varios artículos sobre pastoral urbana. Miembro del Equipo de Reflexión Teológica Pastoral del Celam en varios periodos, y del consejo del Centro de Gestión del Conocimiento. Vicario episcopal de evangelización (2010-2015), para la pastoral social (2016-2021) y en la Vicaría de San José (2021-2024).

² Plan Global de Pastoral (1998-2008); Plan de Evangelización (2013-2022) y Camino Discipular Misionero (2023-2031).

1. Comunicación y gestión de la información

Un gran desafío que se ha tenido en la animación y acompañamiento de la vida de la arquidiócesis de Bogotá es la gestión de la comunicación. El cultivo de una auténtica comunicación para el desarrollo de la vida de comunión y misión, de acuerdo con los criterios del Evangelio, aún sigue siendo una tarea pendiente; tanto por la falta de reconocimiento de la dimensión comunicativa de la evangelización y las preguntas que demanda su dinámica, como por la falta de estrategias comunicativas que permitan asumir la complejidad del contexto urbano, y la complejidad misma de la cantidad de interlocutores, intereses, contextos, procesos y espacios eclesiales.

La dinámica comunicativa, muchas veces comprendida de forma reductiva como simple flujo de información, está a la base de los procesos de construcción de comunidades, de la creación y fortalecimiento de los vínculos y el sentido de pertenencia, de la promoción y acompañamiento de la participación, de la apropiación de aprendizajes y generación de nuevos conocimientos, del impulso de procesos de transformación, de la capacidad de incidencia en los contextos. De ahí la importancia de desarrollar esta perspectiva en el momento de pensar los caminos hacia una Iglesia más misionera y sinodal.

La Iglesia particular, como sujeto primero de la evangelización (cf. EG 30), está llamada a generar un verdadero sistema de comunicación que propicie y sostenga un modo de vivir y de obrar más sinodal, que le permita llegar a cohesionarse como una verdadera comunidad de discípulos misioneros, en la cual todos se reconozcan corresponsables, discernan la obra del Espíritu, y caminen juntos, desde la diversidad de formas de participación, en el cumplimiento de la misión evangelizadora. De ahí la necesidad de pensar y evaluar los protocolos de comunicación durante los procesos de discernimiento, construcción e implementación de los planes diocesanos de evangelización, para que asuman un carácter más sinodal las formas de convocación, participación, toma de decisiones, acompañamiento y evaluación de los proyectos concretos, los cuales siempre involucran dinámicas comunicativas. Un desafío que se aumenta, cuando crece el número de bautizados, el territorio que se abarca, y las dinámicas de la vida social y cultural se hacen más complejas, como en las grandes ciudades. Hecho que demandan de la dinámica comunicativa mantener la articulación entre las visiones de

conjunto y discernimientos globales, con las visiones y discernimientos locales, recordando que el todo es superior a las partes (cf. EG 234-237), que la diócesis es más que la suma de las comunidades parroquiales y otros espacios eclesiales.

Es también necesario revisar y pensar en la buena comunicación del obispo, vínculo de comunión y unidad, con todos los miembros del pueblo de Dios; en la necesidad de generar una comunicación que lleve al encuentro, la escucha mutua y el diálogo fraterno entre los fieles y su obispo; en la comunicación con los consejos arquidiocesanos (episcopal, pastoral, de asuntos económicos, presbiteral etc.) y con los consejos vicariales y parroquiales; en la comunicación entre él y los distintos organismos mediante los cuales lleva a cabo su misión: la vicaría general, la vicaría de evangelización, la vicaría judicial, las vicarías territoriales o zonas pastorales; en la comunicación con los presbíteros, con la vida consagrada, con las asociaciones de fieles laicos, con la sociedad en general.

Saber establecer los contenidos necesarios y suficientes de las comunicaciones, los destinatarios específicos, los estilos adecuados, los canales físicos y digitales de difusión, el impacto buscado, las formas de verificación de la apropiación de la información, son cuestiones a resolver todos los días en la vida eclesial, y que posibilitan u obstaculizan la vivencia de la sinodalidad. De igual manera los procesos comunicativos están a la base de las pedagogías y metodologías necesarias para los encuentros, los procesos de formación, la multitud de actividades que se generan en la vida diocesana, y que deben ser coherentes con la visión eclesiológica sinodal.

Con las debidas diferencias, estos problemas igualmente acompañan la vida de las comunidades parroquiales, como lo puso en evidencia el tiempo de cuarentena durante la pandemia del COVID 19. La imposibilidad de un flujo de la información directa por la participación en la eucaristía abrió el debate sobre las formas y canales de la comunicación, puso en evidencia la falta de un mayor sentido de pertenencia de muchos feligreses, quienes se marginaron de la vida parroquial, así como generó crisis en muchos párrocos, por cuanto sintieron los efectos de su insuficiente comunicación con las comunidades. También, por supuesto, se acudió a las redes sociales y a los canales digitales, que ocuparon un papel protagónico en ese

momento, y que aún hoy reconocemos y hemos aprendido a fomentar. Es necesario, entonces, aprender a plantear los problemas de la dimensión comunicativa de la evangelización, en el ámbito diocesano y en el de las comunidades parroquiales, en sus relaciones ad intra y ad extra, y con creatividad y desde un diálogo interdisciplinar crear formas de comunicación y de difusión de la información más adecuados a los distintos contextos y propósitos, que permitan una vivencia más clara de la sinodalidad.

2. Proceso integral de evangelización

Los discernimientos sobre los desafíos de la evangelización en la ciudad región de Bogotá señalaron la necesidad de impulsar de forma renovada e integral el proceso evangelizador, por cuanto hay una débil adhesión a la persona de Jesucristo y su Reino, un frágil sentido de pertenencia eclesial, y una falta de proyección social de los bautizados (Arquidiócesis de Bogotá, 2013).

Este discernimiento exigió reconocer, en primer lugar, que la fe ya no se transmite culturalmente, como ocurría antes, por medio de la familia, la escuela y la vida social, y que era necesario asumir el reto de ofrecer y realizar, desde las comunidades parroquiales, y en articulación con la vida diocesana, la integralidad del proceso evangelizador, es decir, tanto el itinerario para formar la comunidad de discípulos misioneros con rostro sinodal, como el proceso de acompañamiento y proyección en el compromiso de todos los fieles laicos en la transformación y construcción de la sociedad, y en el servicio a quienes están en las periferias del sufrimiento, como lo hicieron las primeras comunidades cristianas (cf. DAp 14).

Sin duda, la conversión sinodal va de la mano de esta conversión misionera; la sinodalidad, como forma de vivir y de obrar, debe aprenderse en cada una de las etapas del proceso de evangelización: en la acción misionera, en la acción catequístico - iniciatoria, en la acción pastoral (cf. DC 31-37). Cada etapa, mediante pedagogías adecuadas y coherentes con el espíritu sinodal, debe ir introduciendo al discípulo en la conversión y seguimiento de Cristo, en la docilidad al Espíritu Santo, en la vida de la comunidad y en el compromiso misionero con el mundo, generando un auténtico sentido de pertenencia y corresponsabilidad en la comunión y en la misión, así como desarrollando las capacidades

para vivir en la cultura del encuentro, de la escucha, del diálogo, del discernimiento comunitario, y para la participación, desde los propios carismas, en la tarea evangelizadora, ad intra y ad extra de la comunidad.

Al afirmar esta convicción lo primero que muchos han pensado es que es una tarea demasiado grande y que no se tienen los fieles colaboradores necesarios para llevarla a cabo. Pero es precisamente la implementación gradual del mismo proceso integral de la evangelización lo que va a asegurar nuevas conversiones al Señor y el crecimiento de una comunidad parroquial corresponsable y comprometida. Además, es necesario recordar que cuando se piensa que todo depende del párroco siempre se verá como una misión poco realizable; pero cuando se comprende que la misión es de toda la comunidad: párroco, laicos y consagrados, el proceso se promueve con espíritu de corresponsabilidad y confianza en la obra del Espíritu a través de todos los fieles de la comunidad. Así lo decían los obispos en Aparecida:

Todos los miembros de la comunidad parroquial son responsables de la evangelización de los hombres y mujeres en cada ambiente. El Espíritu Santo, que actúa en Jesucristo, es también enviado a todos en cuanto miembros de la comunidad, porque su acción no se limita al ámbito individual, sino que abre siempre las comunidades a la tarea misionera, así como ocurrió en Pentecostés (Dap 171).

Sin duda se experimenta en el tiempo presente, a pesar de tantos esfuerzos e iniciativas, la fragilidad y fragmentación de los procesos evangelizadores, la dificultad para pasar del pasivo recibir al activo aportar de muchos fieles, las nuevas exigencias a la hora de convocar a nuevos fieles y para que perseveren en los itinerarios formativos. Sin embargo, la historia de las parroquias es la historia de múltiples procesos de renovación y adaptación a las nuevas circunstancias que se fueron dando, mostrando así la capacidad que tiene para transformarse y responder a los desafíos de la evangelización actual, como lo recuerda el Papa Francisco (cf. EG 28).

El desafío de la conversión misionera sinodal es entonces un llamado, no para hacer cosas extraordinarias, sino precisamente para que las comunidades parroquiales, con pocos o muchos fieles, hagan lo que están llamadas a hacer: convertirse en el espacio, el ambiente, el

instrumento, la casa y escuela del encuentro con Cristo y del discipulado misionero sinodal (cf. DAp 278). Que la parroquia, como manifestación de la universalidad de la misión de la Iglesia (cf. AA 10; CFL 26), convoque a todos, esté abierta para todos, desarrolle e impulse la vida cristiana en todas sus dimensiones, promueva la participación de todos en la vida comunitaria y en la misión, y en todo sea un signo de la presencia del Reino en medio de su territorio y de las culturas sobre las cuales puede tener incidencia, incluso en el ecosistema digital, en las actuales circunstancias sociales que vivimos.

3. Multiculturalidad e inculturación

La multiculturalidad que reconocemos en las ciudades, pero que poco a poco está llegando a nuestros pueblos y regiones lejanas, por la presencia de los medios de comunicación, las nuevas tecnologías de la información, y en los últimos tiempos, por los procesos migratorios, se convierte también en un desafío para la vida sinodal de las diócesis y parroquias.

348

La convivencia simultánea de tantas culturas, y dentro de la búsqueda de marcos jurídicos democráticos más incluyentes, se ha convertido para la tarea evangelizadora en un gran llamado a la conversión; por cuanto las mediaciones y procesos se han venido desarrollando bajo el supuesto de una uniformidad cultural, de una monoculturalidad. Pero las comunidades que encontramos hoy en los territorios urbanos, en los barrios, en los conjuntos de apartamentos, así como en las veredas o en el casco urbano de los municipios, ya no son una sociedad homogénea, monocultural, donde todos piensan y actúan de manera semejante, sino por el contrario son una sociedad en la cual conviven distintas maneras de pensar, tendencias, posiciones o creencias, en los distintos campos de la vida social: la política, la economía, las costumbres, la religión etc.; una sociedad en la cual conviven e interactúan múltiples formas de ver la vida, de analizar, juzgar, actuar y expresarse (Arquidiócesis de Bogotá, 2014).

Las parroquias son herederas de una manera de evangelizar que correspondía a una sociedad monocultural, y en la cual la Iglesia católica era el único punto de referencia social y religioso; que generó, por tanto, acciones evangelizadoras uniformes, iguales para todos, bajo el presupuesto de que todos éramos de una misma cultura católica. El catecismo de la “primera comunión” fue el mismo para todos; el libro de

oraciones, los folletos para las reuniones de los grupos, las celebraciones, no necesitaban adaptarse a los distintos contextos, porque había una sola cultura y, por tanto, había un lenguaje común y una sola forma de hacer las cosas.

Hoy se hace necesario, en el contexto de la conversión misionera y sinodal, un cambio de mentalidad en la tarea evangelizadora, que reconozca el pluralismo y la diversidad cultural en que vivimos, al interior de la comunidad eclesial, y en el contexto donde somos enviados a evangelizar y ser fermento de transformación. Una cosa es vivir la sinodalidad en un contexto aparentemente monocultural, y otra es la sinodalidad en el contexto multicultural actual.

El Papa Francisco lo ha señalado así, al referirse a los desafíos de la evangelización en las grandes ciudades:

Primero, tal vez el más difícil: realizar un cambio en nuestra mentalidad pastoral. ¡Se debe cambiar! En la ciudad necesitamos otros “mapas”, otros paradigmas, que nos ayuden a volver a ubicar nuestros pensamientos y nuestras actitudes. (...) Venimos de una acción pastoral secular, donde la Iglesia era la única referencia de la cultura. Es verdad, es nuestra herencia. Como auténtica maestra, la Iglesia sintió la responsabilidad de delinear y de imponer, no sólo las formas culturales, sino también los valores, y más profundamente trazar el imaginario personal y colectivo, es decir las historias, los fundamentos donde las personas se apoyan para encontrar los significados últimos y las respuestas a sus preguntas vitales. Pero ya no estamos en esa época. Ha pasado. No estamos en la cristiandad, ya no. Hoy ya no somos los únicos que producen cultura, ni los primeros, ni los más escuchados. Necesitamos, por lo tanto, un cambio de mentalidad pastoral (...) (Francisco, Discurso en el Congreso internacional de pastoral de las grandes ciudades, 2014).

Este cambio de mentalidad lleva al reconocimiento de la necesidad de salir al encuentro de los hermanos en la fe para escuchar, dialogar, reconocer, discernir juntos lo que el Espíritu pide de las comunidades, y de la participación de cada uno en la tarea evangelizadora, ayudando a superar una visión clericalista de la misma y abriendo el espacio a la corresponsabilidad.

De igual manera este cambio de mentalidad nos lleva a una actitud más misionera, a salir de nuestros contextos eclesiales y a dialogar en los barrios, en los ambientes, en toda la ciudad, en los contextos rurales, en el ecosistema digital, con las personas que piensan distinto a nosotros, para identificar sus culturas, sus pensamientos, sus historias, sus dolores, sus valores presentes, y así poder discernir e identificar la obra que Dios está realizando en medio de las gentes y lo que podemos hacer para contribuir a la extensión de su proyecto de amor y justicia para todos, mediante el desarrollo de acciones evangelizadoras diferenciadas, adaptadas a los distintos interlocutores y destinatarios del Evangelio.

El Papa Francisco lo expresa así:

El diálogo con la multiculturalidad. (...) las grandes ciudades son multipolares y multiculturales. Y debemos dialogar con esta realidad, sin miedo. Se trata, entonces, de adquirir un diálogo pastoral sin relativismos, que no negocia la propia identidad cristiana, sino que quiere alcanzar el corazón del otro, de los demás distintos a nosotros, y allí sembrar el Evangelio. Necesitamos una actitud contemplativa que, sin rechazar la aportación de las diversas ciencias para conocer el fenómeno urbano, busca descubrir el fundamento de las culturas, que en su núcleo más profundo están siempre abiertas y sedientas de Dios.

Nos ayudará mucho conocer los imaginarios y las ciudades invisibles, es decir, los grupos o los territorios humanos que se identifican en sus símbolos, lenguajes, ritos y formas para contar la vida. Muchas veces pienso en la creatividad y la valentía que tuvo Pablo en su discurso en Atenas (...) Él buscaba hacerse entender por esa multiculturalidad que estaba muy lejos de la mentalidad judeocristiana. (Francisco, Discurso en el Congreso internacional de pastoral de las grandes ciudades, 2014).

Fruto de estos diálogos y discernimientos, en el contexto diocesano y parroquial, será la creación de acciones evangelizadoras diversificadas, y por tanto más abiertas a la participación y la corresponsabilidad; es decir, que entren en diálogo con los distintos grupos culturales presentes en la diócesis y en las parroquias, como por ejemplo los jóvenes, los trabajadores, los migrantes, los que proceden de una región particular

del país, los adultos mayores, etc. Y así, se puede llevar el Evangelio al corazón de esas culturas, de tal manera que se transformen, se eleven, se purifiquen y surjan nuevas formas de relación, nuevos modos de vida que curen y eleven la dignidad de las personas y comunidades, promuevan la búsqueda del bien común en la sociedad e impregnen la actividad diaria de los ciudadanos de un sentido mucho más profundo, en la dinámica de una auténtica interculturalidad (Arquidiócesis de Bogotá, 1998).

Promover entonces una vida diocesana y parroquial más sinodal, que congregue los distintos rostros de la comunidad eclesial, como un auténtico poliedro, y los haga caminar juntos, exige enseñar a seguir y servir eclesialmente a Jesús en y desde la multiculturalidad y la interculturalidad, valorando la propia identidad de fe, pero en el respeto por las demás creencias y estilos de vida. Al pluralismo cultural del contexto social actual será necesario responder con el pluralismo de acciones evangelizadoras, y de formas de participación, para cumplir el mandato misionero de Jesús de ir a todos (cf. Mt 28, 16-20; 1Cor 9,19-23).

4. Calidad de relaciones interpersonales

Cuando se habla de la vida sinodal se habla fundamentalmente de relaciones interpersonales, de un estilo de relaciones fundadas en la comunión de amor con Cristo, cultivadas en la comunidad eclesial y proyectadas en espíritu misionero en los distintos contextos sociales.

Pero estas relaciones sinodales están llamadas a cultivarse en un contexto particular que vive la sociedad contemporánea, en ocasiones contrario a la propuesta evangélica. La vida social actual, particularmente en las ciudades, trae consigo el aumento de relaciones e interacciones entre los habitantes, multiplicando las posibilidades de encuentros y comunicaciones. Gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación surgen nuevas formas de relación y oportunidades de estar con otros, que se proyectan también en la vida de los municipios rurales y en las mismas veredas, ahora “conectadas” con el resto del mundo. Sin embargo, simultáneamente, la exaltación de la individualidad, el materialismo, el consumismo, la avaricia, así como el aumento de las desigualdades sociales, han generado una gran crisis en la convivencia ciudadana; competitividad, manipulación, instrumentalización, exclusión, intolerancia, desconfianza, engaño, agresividad, violencia, están presentes en todos los espacios comunitarios.

La violencia promovida por el narcotráfico genera ambientes de terror, fronteras invisibles y manipulación; y la corrupción destruye la confianza en las instituciones que nos representan y regulan socialmente. El trabajo y liderazgo comunitario no llama la atención ante la alta conflictividad, o congrega a aquellos que lo ven como una oportunidad para obtener beneficios personales. Dado este contexto, las relaciones tienden a ser superficiales, poco generadoras de vínculos profundos, llevan a un manejo inadecuado de la soledad y desestimulan el compromiso comunitario (Arquidiócesis de Bogotá, 2013).

Es por esto que la vida parroquial tiene una gran misión profética y mucho que aportar. La promoción y el cultivo apropiado de la vida comunitaria y sinodal parroquial, que brota de la experiencia de fe en Jesucristo, con la participación y el aporte de todos, puede iluminar y fermentar nuevos modos de relación con los otros y con el territorio, y suscitar los valores fundamentales de la convivencia social y la restauración del tejido social (Congregación para el clero, 2020)³.

Hay que pensar entonces la conversión sinodal desde la revisión y transformación del estilo de relaciones que se aprenden y cultivan al interior de la comunidad, pues son ellas las que terminan construyendo, dando una identidad, generando una participación y una proyección a la vida comunitaria parroquial.

La parroquia sinodal, animada por el ministerio del párroco y el consejo pastoral (Arquidiócesis de Bogotá, 2017), está llamada a ser una casa y escuela de comunión y participación en la misión; es decir, una comunidad donde todos aprenden a tratarse con igual dignidad, a convivir, a comunicarse, a escucharse, a cuidar unos de otros, a resolver las diferencias y conflictos de manera evangélica, a ejercer la autoridad como un servicio, y a discernir, decidir, planear y trabajar juntos por la evangelización.

En la oficina parroquial, en las celebraciones en el templo, en los grupos

3 «En la hora presente, caracterizada a veces por situaciones de marginación y soledad, la comunidad parroquial está llamada a ser signo vivo de la cercanía de Cristo, a través de una red de relaciones fraternas, proyectadas hacia las nuevas formas de pobreza. (...) La “cultura del encuentro” es el contexto que promueve el diálogo, la solidaridad y la apertura a todos, resaltando la centralidad de la persona. Es necesario, por tanto, que la parroquia sea un “lugar” que favorezca el “estar juntos” y el crecimiento de relaciones personales duraderas, que permitan a cada uno percibir el sentido de pertenencia y ser amado», Congregación para el Clero, Instrucción sobre la conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia (2020), 19. 25.

o actividades desarrolladas, cada persona debe sentirse respetada y valorada por lo que es como ser humano y como hija de Dios, debe sentirse acogida e invitada a aportar desde sus propios valores y cualidades. La comunidad debe saber acompañar con paciencia y comprensión los procesos de conversión que cada uno vive, sin faltar a la verdad y la justicia, pero sin dejar de ser en todo misericordiosa. La parroquia debe ser una comunidad que viva y refleje en todo un trato evangélico para con la mujer, con los niños y con los más débiles y vulnerables, en medio de una sociedad que reclama esto con vigor.

Debe ser espacio de acogida y de sanación de las heridas, espacio de reconciliación y restauración del sentido de la vida. Y esto debe ser cultivado desde las relaciones cercanas y sencillas que comienzan por la misma forma de saludar, hasta las relaciones de trabajo en equipo, de liderazgo, de interacción con otras personas ajenas a la comunidad, con los organismos del estado y participación en la sociedad; desde las relaciones a la hora de hacer consensos, de resolver problemas juntos, de ejercer la autoridad, de integrar las diferencias, de atender el despacho parroquial.

Una calidad de relaciones que brota, sin duda, de la experiencia personal de encuentro con Cristo y de la voluntad de ser su discípulo misionero, pero que también se va aprendiendo en la convivencia diaria de la vida parroquial.

La calidad y el estilo de relaciones que irradia la comunidad parroquial suscita deseos de pertenecer y de participar en ella. De ahí el necesario esfuerzo del párroco y el consejo pastoral para que en la parroquia se desarrollen, promuevan y acompañen múltiples espacios de encuentro y participación, desde donde los fieles laicos puedan empezar a generar sentido de pertenencia a la comunidad, y discernir sus carismas, su vocación, su lugar propio en la Iglesia y en el mundo, y se formen para ello. De igual manera es necesario generar los espacios de encuentro y participación con los miembros de la vida consagrada y con las asociaciones de fieles y movimientos. Esto es un deber permanente del párroco y del consejo pastoral, así como de los coordinadores de los grupos y espacios eclesiales, quienes no pueden ser un muro, un obstáculo, un filtro, una aduana, como dice el Papa Francisco, que impida la participación de los fieles, o que genere su exclusión. Todo lo contrario, deben ser los mayores promotores de la participación, que irá siendo alimentada y madurada desde los proyectos de la acción misionera y la iniciación cristiana, que convocará nuevos fieles a la vida

parroquial. Sin duda esto requiere de creatividad e iniciativa, así como de una visión de conjunto de la acción evangelizadora (Arquidiócesis de Bogotá, 2017).

Hay que cuidar también las relaciones que se generan desde los canales digitales y que crean o acrecientan el ecosistema digital. Sin duda el uso de las tecnologías de la información y la comunicación también son generadoras de un tipo particular de vínculos, de formas de participación, que hay que cultivar desde cada parroquia, para conducirlos del encuentro a la comunidad (Dicasterio para la comunicación, 2023). No reemplazarán las relaciones desde la presencialidad física, pero sin duda, son un espacio de encuentro donde también la gente busca vida de comunión, pertenencia y crecimiento para su vida.

Sin duda caminar hacia un liderazgo y animación de equipo, más sinodal y menos individual, realizado entre el párroco y el consejo pastoral, requiere una conversión en primer lugar del mismo párroco, como ya se ha señalado desde muchos espacios, puesto que hay la tendencia hacia una forma de actuar muy individual, que pone en crisis a las comunidades cada vez que llega un nuevo párroco. Es necesario caminar hacia una nueva comprensión del ministerio de animación y presidencia de la comunidad parroquial, desde la espiritualidad de la comunión, la sinodalidad y la corresponsabilidad (Francisco, Carta a los párrocos, 2024).

Conclusión

Podemos tener buenos propósitos, pero si no sabemos comunicarlos, si no llegan a quienes lo necesitan escuchar, si no son comprensibles para ellos, sino despiertan una respuesta comprometida, no los podremos lograr.

La sinodalidad se va aprendiendo como fruto de un proceso de evangelización integral, arraigada en la experiencia de encuentro con Cristo, y en una vida de comunidad que va enseñando a los fieles el sentido de pertenencia, la corresponsabilidad de todos en la misión, las distintas formas de participación, la necesidad del discernimiento comunitario y el compromiso misionero concreto.

La multiculturalidad es una realidad aún no suficientemente asumida en nuestra sociedad, y que pone retos a la tarea evangelizadora, en su misión de construir una comunidad eclesial sinodal.

Una parroquia es lo que son sus relaciones, por tanto, el desafío de la sinodalidad comienza por la calidad de relaciones que cultivamos y brindamos en la comunidad. Relaciones que generan la credibilidad del Evangelio y dan fundamento a la vida eclesial.

La importancia que revisten las cuatro claves presentadas está en que se refieren a condiciones previas, de base, de posibilidad, para llevar a cabo otros aspectos que se están señalando en la reflexión sinodal. Estas claves no agotan, sino por el contrario abren el diálogo sobre muchos aspectos colaterales que conlleva la conversión misionera sinodal.

BIBLIOGRAFÍA

- Arquidiócesis de Bogotá. (1998). *Sexto Sínodo Arquidiocesano de Bogotá. Declaraciones Sinodales*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.
- Arquidiócesis de Bogotá. (2013). *Plan de evangelización 2013-2022*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.
- Arquidiócesis de Bogotá. (2014). *El paradigma de evangelización en la arquidiócesis de Bogotá. Fundamentos teológicos y pastorales*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.
- Arquidiócesis de Bogotá. (2017). *Equipo parroquial de evangelización misionera y Consejo parroquial de asuntos económicos*. Arquidiócesis de Bogotá.
- Congregación para el clero. (2020). *La conversión pastoral de la comunidad parroquial*. BAC.
- Dicasterio para la comunicación. (2023). *Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las redes sociales*. BAC.
- Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Postsinodal Evangelii Gaudium*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2014). Discurso en el Congreso internacional de pastoral de las grandes ciudades. *La pastoral de las grandes ciudades* (págs. 371-377). PPC.
- Francisco. (2024). *Carta a los párrocos*.

LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES A LA LUZ DE LA PERSPECTIVA MISIONERA DE AD GENTES INCULTURACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y CATOLICIDAD

Carlos Schickendantz¹

Abstract

El complejo debate del posconcilio sobre las conferencias episcopales centró las discusiones en torno a la naturaleza teológica, el estatus jurídico y la potestad de enseñar; con ello focalizó la atención particularmente en *Lumen gentium* 23 y *Christus Dominus* 37-38 y sus desarrollos posteriores. La presente contribución, por el contrario, presta atención a la problemática planteada en el proceso conciliar con ocasión de la redacción del decreto *Ad gentes*. Con el propósito de la adaptación como hilo conductor, AG 22 pone en relación dos asuntos que interesan aquí: por una parte, algunas importantes responsabilidades de las conferencias episcopales y, por otra, el problema de la interpretación de la tradición cristiana en nuevos contextos culturales bajo el signo de la catolicidad (LG 13) y en el marco del proceso eclesiogenético de las iglesias particulares o locales (AG 19-22). Desde esta perspectiva se ofrece un relevante marco conceptual para reflexionar sobre las conferencias episcopales en el programa de una sinodalización misionera de las instituciones.

Palabras clave: *Ad gentes*, inculturación, interculturalidad, catolicidad, sinodalidad misionera.

A la luz de los documentos del Vaticano II y de los debates posconciliares una reflexión acerca de las conferencias episcopales puede seguir desarrollos diversos, naturalmente. Acorde a una interpretación fundamental del Concilio, que se explicita más adelante, y a enseñanzas contenidas en el decreto *Ad gentes* (AG) sobre la actividad misionera de la Iglesia estas páginas ofrecen, particularmente, una reflexión que propone el significado de esta institución eclesial en el marco de las perspectivas de inculturación, interculturalidad y catolicidad.

¹ Doctor en Teología, Universidad de Tübingen, Alemania. Académico e investigador del Centro Teológico Manuel Larraín, Instituto de Teología y Estudios Religiosos (ITER), Universidad Alberto Hurtado (Chile). Dirige y participa en proyectos de investigación en Chile y en red internacional. Miembro del Editorial Board de *Concilium*. Tiene publicaciones en temas de feminismos y género, reforma de la Iglesia, Concilio Vaticano II, teología latinoamericana, método teológico, etc. <https://independent.academia.edu/CarlosSchickendantz>

AG 22, perteneciente al capítulo tercero dedicado a las iglesias particulares, describe una forma de proceder gracias a la cual se espera que se abran “camino para una adaptación más profunda [del Evangelio] en todo el ámbito de la vida cristiana”. Los últimos renglones de AG 22 incluyen una referencia explícita a las conferencias episcopales.

La reflexión sobre la naturaleza y las tareas que se adjudican a las conferencias, por tanto, hay que precisarlas, no solo a la luz de las importantes enseñanzas de *Lumen gentium* 23 (LG) y *Christus Dominus* 37-38 (CD), sino también bajo las perspectivas de AG 22. Es interesante que AG, con el “propósito de adaptación” como hilo conductor, ponga en relación estos dos asuntos: las responsabilidades de las conferencias episcopales y el problema de la interpretación de la tradición cristiana en nuevos contextos culturales, esencialmente plurales, bajo el signo de la catolicidad, entendido como proceso de intercambio de dones y mutuo enriquecimiento (LG 13), y en el marco del proceso eclesiológico de una iglesia particular (AG cap. III).

358

En este sentido, este aporte pretende releer los debates eclesiológicos sobre la naturaleza de las conferencias episcopales de las décadas pasadas desde la perspectiva de la llamada pastoralidad del Concilio. Lo que estaría en juego en los debates sobre la naturaleza teológica, el estatus jurídico y la capacidad de enseñar, no es, ante todo, una discusión sobre el lugar y las potestades de esta institución particular en relación con el primado del obispo de Roma y con la autoridad de los obispos diocesanos, un debate intraeclesial, sino, más bien, una disputa que involucra el meollo del proyecto conciliar caracterizado con la categoría de pastoralidad.

Un asunto mayor acerca de la interpretación del Concilio en relación con nuestros contextos culturales occidentales está en la base de las reflexiones de estas páginas, sin que podamos detenernos en él. Me explico. Debido a un doble motivo, al menos, el decreto *Ad gentes* está recibiendo una importante reconsideración. Por una parte, deben tenerse en cuenta los debates ya presentes en la fase conciliar acerca del concepto mismo de misión, en concreto, acerca de la distinción de una noción de misión de tono *más geográfico-jurídica* –acorde a una perspectiva más territorial que se focaliza en la misión *ad extra* en relación a contextos fundamentalmente europeos y que tendía a

perpetuar el movimiento unidireccional de las iglesias antiguas y ricas hacia las jóvenes y pobres, reafirmando la centralidad de las primeras y la marginalidad de las segundas– de otra noción de misión de tono *más antropológico-sociológico*, crecientemente relevante, que refiere sobre todo a personas y grupos sociales en condiciones de incredulidad con relación a Jesucristo. En este sentido, en el posconcilio la actividad misionera aparece reconocida, cada vez más, como horizonte y paradigma para la vida ordinaria de la Iglesia. En escenarios multiétnicos, multiculturales y multireligiosos se habla de una misión *inter-gentes*, en términos de diálogo, no solo *ad gentes*.²

Por otra parte, es cada vez más vivo y fundado un diagnóstico actual que tiene conciencia de la llamada exculturación del cristianismo; diagnóstico que invita a relativizar la clásica distinción entre países cristianos y países de misión, sin que puedan opacarse las diferencias que existen entre espacios marcados por el cristianismo y otros largamente influenciados por otras tradiciones religiosas.³ En este contexto temático Christoph Theobald ha propuesto que al decreto *Ad gentes* hay que “atribuirle la función de clave de interpretación de las dos grandes constituciones dogmática y pastoral..., díptico eclesio-antropológico que ha dominado hasta hoy la recepción del Vaticano II”; AG “es el primer documento oficial que desarrolla una *eclesiogénesis*”⁴ en una perspectiva misionera y descentrada. El teólogo de París advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas, aunque presente en el documento, no ejerce una función estructurante en la constitución sobre la Iglesia. De allí su invitación a interpretar la visión global de *Lumen gentium* a partir de la perspectiva eclesio-genética del documento sobre las misiones.⁵ Estas consideraciones, que aquí no pueden desarrollarse, otorgan una nueva y diferente cualidad a los asuntos concretos que se tratan en las páginas siguientes.

Por razones de espacio omito en esta presentación tres análisis que ofrecerían un panorama de lo que podría calificarse como situación

2 Cf. M. Antonelli, “*Ad gentes. Introduzione e commento*”, en M. Antonelli, P. Coda, et al., *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. 6., EDB, Bologna 2018, 13-479, 39, 71-74.

3 P. Hünemann, “*Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes*”, en P. Hünemann – B.-J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Herder, Freiburg i.Br. 2005, 219-336, 241.

4 Cf. C. Theobald, *Urgences pastorales du moment présent*, Montrouge: Bayard Editions, 2017, 431.

5 Cf. C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?* Paris: Cerf, 2015, 167, 212, 214, 208, 209.

actual del debate, particularmente a partir de la doctrina conciliar y los progresos –o también retrocesos– en las décadas siguientes. Se trata de la información referida a algunos momentos clave en el desarrollo de las conferencias episcopales, en especial los diversos argumentos en torno al polémico *motu proprio* *Apostolos suos* (1998) y, en tercer lugar, a lo que representa a ojos de muchas personas una “nueva” situación en el pontificado de Francisco sobre este asunto particular. Al respecto, hace unos años he publicado un texto en el cual se ofrece ese material de manera más o menos detallada; la publicación incluyó, además, abundante bibliografía que daba cuenta de las importantes discusiones del posconcilio.⁶

1. Acerca de la inclusión de las conferencias episcopales en AG 22

Las conferencias episcopales aparecen referidas en 16 oportunidades en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Los contextos en que se incluyen son diversos: en torno a la restauración del diaconado permanente (AG 16); en relación con las congregaciones de la vida religiosa (AG 18); en el marco del fomento de los estudios bíblicos, teológicos y pastorales (AG 20) y de la formación en institutos y universidades; se recomienda que las conferencias cuenten con personal experto (AG 26); en la propuesta acerca la coordinación pastoral regional en personal, recursos, incluso entre los diversos institutos (AG 31, 32, 33); en general, en relación con la tarea de cooperación organizada en el propio país (AG 38); etc. Particular interés tiene en el tema de este texto la inclusión de las conferencias en AG 22, al final del capítulo tercero acerca de “las iglesias particulares” (AG 19-22). Incluida casi al final del proceso de redacción del documento, en el *textus emendatus* de noviembre de 1965 (AS IV, 6, 207-261, 240-241),⁷ la idea propuesta por varios obispos se explicita en estos términos: “Por lo tanto, es deseable, más aún totalmente adecuado, que las Conferencias Episcopales dentro de los límites de cada gran territorio sociocultural

6 Cf. C. Schickendantz, “Las conferencias episcopales: situación y perspectivas de un debate inconcluso”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016) 77-101. De bibliografía reciente puede mencionarse, A. Brighenti, “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las Conferencias Episcopales”, en R. Luciani (ed.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020; G. Routhier, “La reforma de las conferencias episcopales”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz (eds.), *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, PPC, Madrid, 2022, 471-492. Información detallada sobre los debates conciliares y sus resultados en referencia a *Christus Dominus* ofrece el trabajo de S. Noceti, “*Christus Dominus. Commento*”, en E. Castellucci et al., *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. 4., EDB, Bologna 2017, 43-189, 168-180.

7 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1970ss.; en adelante AS; se cita primero el volumen, luego, la parte y, finalmente, la página.

se unan entre sí de tal manera que, con un ánimo concorde y planes comunes, puedan llevar adelante este propósito de adaptación”.

Xavier Geeraerts, vicario apostólico de Bukavu, Congo (Rep. Democrática), junto a otros, tuvo una responsabilidad especial en esta inclusión. Ya se había referido a la importancia de la colegialidad episcopal y de las conferencias en la sesión conciliar de 1964. Se encuentran allí ya explicitadas algunas ideas principales que solo un año más tarde aparecerían en el borrador de la futura AG, ante todo, el concepto de adaptación.

Es necesario prever la maduración de las nuevas Iglesias, porque allí la tradición cristiana es generalmente sólo superficial. Debe ser asimilado más profundamente con la ayuda de una comunión vital con las Iglesias más antiguas. Pero, en la unidad permanente de la Iglesia, la catolicidad debe hacerse explícita en su legítima diversidad. Por tanto, la madurez de las nuevas Iglesias debe hacerse según su individualidad determinada por su cultura, su propio talento y las tradiciones de los pueblos. Aunque este trabajo sigue siendo difícil, será posible obtener mayores beneficios si lo aporta el Concilio. (AS III, 6, 749).

361

De allí la propuesta explícita que sigue a continuación:

1. Que las conferencias episcopales se unan en los territorios de las misiones según el ámbito de las grandes culturas; sin la cooperación de todas las fuerzas, la adaptación no puede producirse de forma sana y profunda, alcanzando los elementos esenciales. 2. Que la Santa Sede fomente las actividades de las conferencias episcopales con el fin de promover la legítima diversidad en la unidad católica. (AS III, 6, 749).

En el marco del debate sobre el título mismo del decreto –la actividad misionera de la Iglesia– y el cuestionamiento a la idea de misión solo atribuidas a determinadas regiones e iglesias, Xavier Geeraerts destacó el valor de la idea de colegialidad en la sesión del 9 de noviembre de 1964, hablando en nombre de 75 padres conciliares:

Finalmente, debería demostrarse que esta índole misionera, esta unidad de la misión, se amalgama con la *colegialidad episcopal*. Cuando se trata de la cuestión del colegio de los apóstoles en la constitución de la Iglesia, se cita un texto del Evangelio de Mateo

28, 19: «Id y enseñad a todas las naciones, etc.» La colegialidad episcopal no es solo una estructura perteneciente a la constitución divina de la Iglesia y estática: en sí misma es misionera y está orientada a la evangelización universal (AS III, 6, 432).⁸

Una preocupación importante que motivaba a varios obispos eran los asuntos prácticos, esto es, la concreción en la vida de las iglesias de las ideas plasmadas en el decreto. En nombre de 10 padres conciliares, en su mayoría de origen europeo, pero obispos en Congo, Pakistán, China, etc., Geeraerts, en un texto escrito de octubre de 1965, expresó:

Si podemos decir que el esquema de la actividad misional de la Iglesia, tal como se nos propone ahora, expone bien diversas cuestiones desde todos los aspectos y, por lo tanto, es muy digno de alabanza, no podemos sin embargo dejar de lamentar que en algunas cuestiones los medios prácticos de realización no se indiquen, o al menos no se indiquen suficientemente. Nuestro esquema ofrece una oportunidad única en nombre de toda la Iglesia para mostrar el camino a seguir, de manera que las teorías no permanezcan estériles, sino que se lleven ordenadamente a la práctica. En este sentido, me parece necesario proponer tres adiciones al texto. (AS IV, 4, 513).

La primera propuesta contenía varias de las frases que, posteriormente, es posible encontrar en el texto definitivo de AG:

1. Al final del n. 20 en la pág. 18, donde se trata de la diversidad en la unidad en las Iglesias particulares, añádase esta sentencia: ‘Por tanto, es deseable que las conferencias episcopales dentro de los límites de cada territorio sociocultural se unan de tal manera que, con consejos comunes, puedan seguir este propósito de adaptación con un ánimo concorde’. Esto se enuncia teóricamente ya en el mismo n. 20, pero en la adición se muestra mediante qué autoridad debe perseguirse esta unidad en la diversidad para que se pueda lograr la unidad para toda la región. (AS IV, 4, 514).⁹

8 Esta preocupación condujo en la tercera sesión a que las Conferencias episcopales de Ruanda y Burundi solicitaran una aclaración teológica: “Nous demandons que le Concile définisse clairement le statut des Conférences épiscopales et que ce statut soit universellement appliqué” (AS III, 6, 858-862, 861).

9 Cf. la sugerencia del vicario apostólico de Lang Són et Cao Bang, Vietnam, el dominico francés, Reginald André Jacq: “Sobre las conferencias episcopales. Como se nota, se plantean problemas muy diversos incluso en la misma nación o región que no pueden tener una solución común para todos. A veces, las conferencias episcopales pueden realizarse de otra forma: todos los obispos que tienen problemas similares se reúnen entre sí, incluso si no son de la misma nación o región” (AS III, 6, 765).

En nombre de los obispos de Ruanda y Burundi, André Makarakiza, obispo de Ngozi, Burundi, presentó otro buen texto teológico sobre el asunto; incluía la misma preocupación que Geeraerts.

El esquema que se nos ha presentado expone las orientaciones fundamentales mediante las cuales la actividad misional de la Iglesia puede responder a las necesidades de nuestro tiempo. Estas orientaciones, aunque ciertamente son adecuadas, están expresadas de manera demasiado teórica (...) Deben preverse los medios e instrumentos mediante los cuales estos principios puedan llevarse a la práctica de manera efectiva. En efecto, nuestro esquema se centra en la actividad misionera misma y debe establecer ordenanzas a modo de verdadero decreto. Por esta razón, no es suficiente delinear principios teóricos: también es necesario definir objetivos particulares y prácticos (AS IV, 4, 557).

La tercera indicación que propone se refiere al entonces número 20 del esquema y a la temática del capítulo tercero, en sus palabras, acerca de la “edificación de las Iglesias particulares”

- a. El esquema menciona la necesaria cooperación de todas las fuerzas interesadas. Para alcanzar este propósito, sería de gran ayuda si el mismo esquema incluyera un decreto o, al menos, formulara un deseo según el cual las conferencias episcopales, dentro de los límites de cada gran territorio sociocultural, se unan de tal manera que, con consejos comunes, puedan promover todas las adaptaciones por las cuales la vida cristiana pueda responder mejor al carácter y las tradiciones de los pueblos. (AS IV, 4, 558).

De allí su sugerencia precisa, similar a la de Geeraerts:

Al final del n. 20, cabe añadir unas palabras sobre la necesaria coordinación de las conferencias episcopales dentro de los límites de cada gran territorio sociocultural. (AS IV, 4, 559).

Interesante es también la siguiente “determinación práctica” que ofrece, pensando, sobre todo, en las temáticas de inculturación y catolicidad del texto final aprobado:

- b. En cuanto a los estudios teológicos que se deben promover para que se establezca una reflexión teológica original teniendo en cuenta los modos de pensar y las costumbres de los diferentes pueblos: Nuestro esquema, descendiendo a lo práctico, debería decretar que los estatutos de las Facultades eclesiásticas en las Nuevas Iglesias y su plan de estudios deben ser acomodados por las mismas conferencias episcopales, aunque manteniendo la aprobación o confirmación de la Sede Apostólica. (AS IV, 4, 558).

Como bien subraya Mario Antonelli,¹⁰ la aceptación de la propuesta (modo) que sugería destacar aún más la importancia de las conferencias episcopales en AG 22 –*imo omnino convenit*–, casi al final del proceso redaccional, es un dato que evidencia con claridad la intención de la comisión redactora: “Por lo tanto, es deseable, *más aún, sumamente conveniente*, que las Conferencias Episcopales...”.¹¹

Una condición esencial para la buena tarea de las conferencias fue expresada en el aula conciliar por el card. Paul-Émile Léger, arzobispo de Monréal, Canadá, en noviembre de 1964:

El Concilio no solo reconoció la legitimidad de la diversidad en la Iglesia, sino que también hizo posible esta diversidad, proporcionando a los episcopados nacionales la debida libertad en materia litúrgica y, en general, en varios emprendimientos pastorales. En ninguna parte será más necesaria esta nueva libertad de los obispos que en los territorios de misión: en ausencia de esa libertad, como es evidente por la propia historia, la adaptación del mensaje del evangelio a las diferentes regiones es imposible. (AS III, 6, 357).

Esta advertencia, formulada con ocasión del debate sobre las misiones, parece oportuna si se tiene presente el ambiente restrictivo y receloso hacia esta institución en varias décadas del posconcilio.

2. En el contexto de las iglesias particulares comprendidas como “la encarnación del Pueblo de Dios en un determinado ambiente social y cultural” (AS III, 6, 520)

¹⁰ Cf. M. Antonelli, “Ad gentes. Introduzione e commento”, 325.

¹¹ “17 - Pag. 37 lin. 38: post ‘ergo’ inseratur: ‘immo omnino convenit’ (2 Patres). R. Admittitur.” (AS IV, 7, 62).

Las frases sobre las conferencias episcopales se sitúan al interior de un capítulo nuevo sobre las iglesias particulares (AG 19-22) que, propiamente, tomó forma en el llamado *textus emendatus*. La justificación que ofrece la *Relatio particularis* (AS IV, 6, 266-290), del 10 de noviembre de 1965, es muy ilustrativa del sentido de una modificación tan importante que, por una parte, estaba en consonancia con el pedido de concretar los medios para llevar adelante la actividad misionera y, por otra, otorgaba una base teológica profunda a la responsabilidad que se adjudicaba a las conferencias episcopales:

La materia del artículo IV anterior constituye ahora un capítulo especial. En efecto, varios Padres, de casi todas las partes del mundo, solicitaron este cambio... Considerando las razones aportadas por ellos, parece evidente la gran importancia de esta enmienda. Porque, cuando se trata en un capítulo separado, las nuevas Iglesias ya no se presentan, como en el texto anterior, únicamente como el término de la obra misionera, sino como llamadas al trabajo de evangelización con el mismo título que los misioneros extranjeros, de los cuales se habla en el siguiente capítulo. La forma de hablar de las nuevas Iglesias, que se utiliza en el esquema anterior, ya no corresponde al estado actual de las misiones, ya que las nuevas Iglesias son una realidad que no se puede presentar simplemente como *un objeto de la obra misionera*; ellas mismas realizan obras misioneras y son *un sujeto activo*, es más, *el principal*, en estos tiempos, de la actividad misionera. (AS IV, 6, 280; cursivas mías).

Por su parte, el sentido del entonces número 20 (AS IV, 3, 677), después AG 22, al incluirse en el *textus prior* presentado en el aula conciliar el 7 de octubre de 1965, está explicado con precisión en la *Relatio* que acompañaba al documento. Pone en juego, y en relación, conceptos y perspectivas esenciales: indigenización de las Iglesias locales y trascendencia de la Iglesia, adaptación, unidad y diversidad, incluso la importante referencia a LG 13 presente en la versión final del documento:

Lo que se afirma a lo largo de todo el capítulo, aquí al final se resume, a saber, la indigenización de las Iglesias locales. La adaptación, ciertamente, no puede realizarse sin la colaboración de todas las partes interesadas, es decir, de todas las Iglesias

de la misma cultura, para evitar notables diversidades en la vida cristiana en un mismo ámbito cultural. Por lo tanto, llegamos a la noción de Iglesia particular, tal como se describe en la Constitución *De Ecclesia*, n. 13, cuyo significado misionero fue destacado por los Padres misioneros durante el debate sobre esa Constitución. Ellos, de hecho, pidieron constantemente que, salvaguardando la trascendencia de la Iglesia y su unidad, se tenga plenamente en cuenta la diversidad en el género humano. (AS IV, 3, 696).¹²

Un texto escrito presentado por Peter Han Kong-Ryel, entonces obispo de Jeonju, Corea del Sur, el 13 de octubre de 1965, suscrito por más de 70 padres conciliares y añadido a la intervención en el aula, aparecía como particularmente lúcido. Ponía de relieve la necesaria coherencia que debía existir entre puntos clave de *Lumen gentium*, entonces ya aprobada por el Concilio, y el texto de la futura *Ad gentes*, particularmente en relación con las iglesias particulares. Las cursivas del autor son muy expresivas:

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* (n. 17), así como el capítulo I de este esquema ‘sobre los principios doctrinales’ (cf. n. 5) afirman que toda la Iglesia, por su naturaleza, es *misiónera*. De manera similar, según la constitución *Lumen Gentium* (n. 23), la única Iglesia católica existe como un conjunto de Iglesias *particulares*. Por lo tanto, es notable la descripción ‘de la misma obra misional’ (cap. II) y de los ‘misioneros’ (cap. III) propuesta por este esquema. En ella, las Iglesias particulares se describen solo como *el fin* de la obra misional. El texto de este esquema no podrá ser aprobado por la misma mayoría de Padres que aprobaron la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la naturaleza de la Iglesia, a menos que ambos textos sean coherentes entre sí. Esta coherencia exige que se afirme clara y firmemente que la obra de evangelización *también* pertenece a las Iglesias autóctonas y que *mejor* les corresponde a ellas. (AS IV, 4, 322-323).

De modo análogo, con el apoyo de casi 30 obispos en su mayoría pertenecientes al Asia, y con gran precisión, se expresó también Laurentius Satoshi Nagae, obispo de Urawa, Japón. En su opinión, la perspectiva que destacaba unilateralmente la importancia de los aportes

¹² Muy ilustrativa es la *Relatio* de Johannes Schütte SVD en esta fase de la discusión del esquema (AS IV, 3, 699-707).

externos en la actividad misionera, no se correspondía ni con “el estado actual de las misiones, ni [con] el fin de este Concilio, ni finalmente [con] las expectativas del clero y fieles locales”; esto es, la primera responsabilidad corresponde a las iglesias locales, “*in quantum signum praesentiae Dei in medio socio-culturali societatis localis*” (AS IV, 4, 309).¹³

3. “Admirable intercambio” – Trascendencia e indigenización – Diversidad en la unidad

AG 22 se inicia con una imagen tomada de la biología vegetal que destaca la raíz profunda de la fe cristiana en los diversos pueblos. Incluye los elementos de la semilla, el jugo, la tierra buena, el rocío, finalmente, el fruto abundante. Esta imagen visibiliza el “intercambio admirable” (*admirabile commercium*) que se realiza “como en la economía de la encarnación”: en este caso, las iglesias “asumen” (*assumunt*) las “riquezas de las naciones” de modo que, de la “buena tierra” de las tradiciones de los pueblos, germina la palabra de Dios y da fruto abundante. Como se advierte también en AG 10, sin utilizar el lenguaje de la inculturación, el paradigma de la encarnación ilumina teológicamente la argumentación.¹⁴ Claro que, como advierte Antonelli,¹⁵ una diferencia mayor no debe pasar desapercibida: el Verbo, antes de la encarnación, no pertenece a ninguna cultura; en cambio, en este contexto, y en todo el esquema, es clave el diálogo intercultural releído teológicamente desde la categoría de catolicidad.

El primer párrafo de AG 22 se cierra con una frase que ilustra parte de los “frutos abundantes” del admirable intercambio descrito: “Ellas mismas [las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los Apóstoles], de las costumbres y tradiciones de sus pueblos, de la sabiduría y doctrina, de las artes y disciplinas, toman todo aquello que puede contribuir a confesar la gloria del Creador, a ilustrar la gracia del Salvador y a ordenar debidamente la vida cristiana.” Una referencia final es clave: la cita de LG 13 que sitúa la reflexión en el marco de la catolicidad; “el único Pueblo de Dios está presente en

¹³ Cf. André-Joseph Dupont, obispo de Bobo-Dioulasso, Burkina Faso: “La Iglesia local no es más que la encarnación del Pueblo de Dios en un determinado ambiente social y cultural...” (AS III, 6, 520).

¹⁴ Cf. Laurean Rugambwa, entonces cardenal obispo de Bukoba, Tanzania (AS III, 6, 362); Altino Ribeiro de Santana, obispo entonces de Sá de Bandeira, Angola (AS III, 6, 605); Jean Zoa, arzobispo de Yaoundé, Camerún (AS III, 6, 652); Hyacinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar, Senegal (AS III, 6, 630); etc.

¹⁵ Cf. M. Antonelli, “Ad gentes. Introduzione e commento”, 315.

todas las razas de la tierra... (...) cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad” (LG 13). Con palabras semejantes y variadas, la idea de una diversidad de personas, culturas y pueblos reunidos en la unidad católica aparece repetidas veces en el decreto sobre las misiones; incluso explica el mismo título de AG 22: *De diversitate in unitate*.

Entre otras contribuciones sobre la catolicidad, puede destacarse la exposición de Bernardin Gantin, entonces obispo de Cotonou, Benín, el 7 de noviembre de 1964:

La Iglesia está también por encima de todas las culturas, de manera que no se absorbe, ni esencialmente se asocia con ninguna cultura particular, sino que se abre a todas las culturas. (...) El diálogo entre la Iglesia y cualquier cultura se lleva a cabo según la ley del “comercio”, es decir, en francés, “*échange*”, según el dicho: “El encuentro del dar y recibir” (*Le rendez-vous du donner et du recevoir*), es decir, la donación mutua de valores propios así como la aceptación mutua de los valores del otro “para que el todo (cristiano) y cada una de las partes (o culturas diversas) crezcan de esta manera a través de la comunicación mutua y conspiran hacia la plenitud” (*De Ecclesia*, II, 13). (AS III, 6, 384).

El segundo y extenso párrafo de AG 22 representa lo que C. Theobald ha calificado como “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”. Refiere al *nuevo examen* (*novae investigationi subiiciantur*) de los hechos y las palabras reveladas por Dios (*facta et verba a Deo revelata*), esto es, la revelación misma, que implica, indudablemente, algo más que una mera adaptación o acomodación extrínseca o superficial. Una adaptación así imaginada representaría, argumenta Theobald, “una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico”, como da que pensar la expresión utilizada en GS 44, “*verbi revelati accommodata praedicatio*”.¹⁶ Sin desconocer los límites de la estructura hermenéutica de *Gaudium et spes* –el círculo hermenéutico aparece solo en algunos

¹⁶ Cf. C. Theobald. *La réception du concile, La réception du concile Vatican II*. 1. *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 314, 313, 318, 781.

pasajes–, Theobald afirma que GS 44, en donde se explicita el proceso de discernimiento de GS 11, constituye “el proceso hermenéutico codificado”,¹⁷ que “consiste en la interpretación contextual del Evangelio”¹⁸ delineada en AG 22. Ambos textos deben considerarse conjuntamente y ser valorados como un paso adelante en la conciencia hermenéutica en las fases finales del Vaticano II.

El debate conciliar mostró conciencia de la trascendencia del asunto. Las respuestas de la comisión de misiones a los modos –sugerencias y pedidos de corrección– presentadas en el aula conciliar en la congregación general 165, el 30 de noviembre de 1965, en buena medida revelan las dudas y dificultades que este parágrafo provocaba. El modo 3, por ejemplo, expresaba: “En lugar de ‘los hechos y palabras... sean sometidos’, se diga ‘el modo en que se expresan los hechos y palabras... sea sometido’; porque no son los hechos y palabras en sí mismos los que deben ser sometidos a investigación, sino más bien el modo y las fórmulas con que se expresan.” La comisión redactora no lo acogió: “No se admite. En efecto, el contenido de la revelación, es decir, los hechos y palabras, se somete a investigación para ser comprendido más profundamente” (AS IV, 7, 60).

El modo 9, con un argumento llamativo e interesante, buscaba atenuar el carácter de “nuevo” de la investigación (*novae investigationi subiiciantur*) que el borrador del documento proponía: que “en línea 19: se diga ‘a la investigación incansable (*indefessae*)’ para que no tengamos tantas teologías como pueblos.” La comisión rechazó la propuesta: “La idea del texto es clara y el peligro que se teme no está presente” (AS IV, 7, 61).

El modo 12 solicitaba: en “Pág. 37, línea 21, dígase ‘teniendo también en cuenta’ para que no parezca que el esquema hace suyos todos aquellos argumentos que ahora se oyen por doquier contra el valor universal, en el tiempo y en el espacio, tanto de la teología como de la filosofía que siguen a Santo Tomás como guía.” La comisión no admitió la solicitud acudiendo a la respuesta ya ofrecida para el modo 4, con la que había aceptado añadir una palabra importante: “*post ‘Patribus’ inseratur ‘et Magisterio’*” (AS IV, 7, 60-61).

¹⁷ Cf. C. Theobald. *La réception du concile*, 788, 318.

¹⁸ Cf. C. Theobald. *La réception du concile*, 781.

En síntesis, la forma de proceder propuesta en AG 22, que caracteriza en su núcleo la llamada pastoralidad del Concilio, encauzaba el doble movimiento que deseaba alentar. Por una parte, el dinamismo de la inculturación, en este contexto orientado por la categoría conciliar de adaptación: “De ahí se abrirán caminos hacia una adaptación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana.” Por otra parte, el dinamismo de catolicidad e intercambio de dones entre las iglesias de todo el mundo: “las tradiciones particulares, junto con los dones propios de cada familia de naciones, serán asumidas en la unidad católica, iluminadas por la luz del Evangelio” (AG 22).

Reflexión final

Si el extenso y complejo debate del posconcilio sobre las conferencias episcopales centró las discusiones y diferencias en torno a la naturaleza teológica, el estatus jurídico y la potestad de enseñar, y con ello focalizó la atención particularmente en LG 23 y CD 37-38, la atención a la problemática reflexionada en el marco de la actividad misionera de la Iglesia ofrece un panorama complementario, valioso y prometedor por los escenarios eclesio-teológicos y geográfico-culturales en que se plantea. Sin que sea posible separar ambos espacios, podría decirse que el sentido final del primer debate del posconcilio –más intraeclesial– se orienta particularmente al segundo ámbito de trabajo, centrado en una perspectiva misionera, esto es, la sinodalización de las instituciones de una Iglesia “en salida”. Nociones como inculturación, interculturalidad, catolicidad y, con ellas, importantes categorías actuales como colonialidad y decolonialidad ofrecen un relevante marco conceptual para los desafíos teológicos en curso en el proyecto de una sinodalidad misionera. En ese contexto, la importancia de la investigación teológica desarrollada en cada territorio sociocultural queda bien justificada, apropiadamente propuesta como esencial y pertinentemente confiada a la iniciativa y responsabilidad de las conferencias episcopales, sin menoscabar, por el contrario, sostenido por el rol fundamental e irremplazable de las iglesias locales o particulares de cada región.

BIBLIOGRAFÍA

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970ss.
- Antonelli, M. “Ad gentes. Introduzione e commento”, en M. Antonelli, P. Coda, et al., *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 6.*, EDB, Bologna 2018, 13-479.
- Brighenti, A. “Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las Conferencias Episcopales”, en R. Luciani (ed.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020.
- Hünemann, P. “Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*”, en P. Hünemann – B.-J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Herder, Freiburg i.Br. 2005, 219-336.
- Noceti, S. “Christus Dominus. Commento”, en E. Castellucci et al., *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 4.*, EDB, Bologna 2017, 43-189.
- Routhier, R. “La reforma de las conferencias episcopales”, en R. Luciani – S. Noceti – C. Schickendantz (eds.), *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, PPC, Madrid, 2022, 471-492.
- Schickendantz, C. “Las conferencias episcopales: situación y perspectivas de un debate inconcluso”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016) 77-101.
- Theobald, C. *La réception du concile, La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009.
- Theobald, C. *Le concile Vatican II. Quel avenir?* Paris: Cerf, 2015.
- Theobald, C. *Urgences pastorales du moment présent*, Montrouge: Bayard Editions, 2017.

IGLESIA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: RENOVACIÓN Y REESTRUCTURACIÓN DEL CELAM, NUEVAS INSTITUCIONES SINODALES E INTERCAMBIO DE DONES ENTRE IGLESIAS

Birgit Weiler, PUCP¹

Abstract

En este artículo se reflexiona sobre la renovación y reestructuración del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) y su significado para los procesos sinodales en América Latina y el Caribe, así como sobre las posibilidades y los retos que la implementación de las nuevas estructuras presenta. A continuación, se pregunta por los aportes de las nuevas instituciones sinodales, es decir, la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA) y de los aportes de la Fase Continental con su respectivo Documento de Síntesis, al proceso sinodal de la Iglesia entera. Por último, se presenta algunas deliberaciones acerca de la sinodalidad y el intercambio de dones entre las iglesias, su importancia y sus implicancias. Al final se saca varias conclusiones de las reflexiones expuestas.

Palabras clave: sinodalidad, renovación y reestructuración, nuevas instituciones sinodales latinoamericanas, intercambio de dones entre iglesias.

1. La reestructuración del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM), un paso imprescindible para fomentar la sinodalidad

La renovación y reestructuración del CELAM ha contribuido significativamente a impulsar y fortalecer procesos sinodales en la Iglesia de Latinoamérica y el Caribe. Es muy relevante que los dos ejes transversales de la reestructuración son: a) “Iglesia sinodal y en

¹ Pertenece a la Congregación de las Hermanas Misioneras Médicas, es profesora del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), integrante del equipo de reflexión teológico pastoral del CELAM, asesora teológica de la presidencia de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), miembro del Consejo de la Secretaría General del Sínodo.

salida”, b) “Desarrollo humano y ecología integral”². Ambos ejes están conectados e interrelacionados.

Con la necesaria renovación y reestructuración el CELAM, se quiso “poner las bases de una Iglesia sinodal en el continente para enriquecer la colegialidad”³ (p.10). Las nuevas estructuras son el fruto de un largo camino de discernimiento común que se inició en el 2018; en el 2021, el CELAM publicó los frutos del proceso en el Documento de trabajo “Renovación y reestructuración del CELAM”. Como lo muestra la línea de tiempo en dicho documento, “este itinerario de discernimiento ha sido ampliamente participativo y sinodal”⁴. El discernimiento se realizó en la conciencia de que la reestructuración es un proceso abierto que continúa y que se vive en el contexto de una Iglesia *semper reformanda*. Los cuatro Centros Pastorales, es decir, el Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe (Cebitepal), el Centro de Gestión de Conocimiento, el Centro para la Comunicación y el Centro para Redes y Acción Pastoral (CEPRAP) se han formado “ante las nuevas realidades y desafíos de nuestro continente. Ellos están llamados a trabajar de modo sinodal y por ello “de manera articulada y transversal”, generando sinergias, en base a “las prioridades pastorales de estos tiempos”⁵. El Documento nos recuerda algo que es clave: para lograr la implementación de lo planteado, se requiere “una mayor comprensión del proceso de renovación y de reestructuración, y una verdadera apropiación”⁶.

El respectivo Documento del CELAM ofrece una inspiración bíblico-teológica para el proceso al invitarnos a escuchar en nuestro contexto actual las palabras del profeta Isaías: “Miren que estoy haciendo algo nuevo, ¿no lo reconocen?” (Is 43,19). Estas palabras nos invitan a acoger con asombro, gratitud y corazón abierto la novedad de la acción de Dios y a dejarnos transformar a nivel personal y comunitario por el “desborde del amor creativo de su Espíritu”⁷ para conformar

2 CELAM (2021), Documento de Trabajo, p.10.

3 CELAM (2021), Documento de Trabajo, p. 10.

4 CELAM (2021), Documento de Trabajo, p.17.

5 CELAM (2021), Documento de Trabajo, p.10.

6 CELAM (2021), Documento de Trabajo, p.10.

7 Papa Francisco en su Mensaje a los participantes de la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe del 15 de octubre de 2021.

activamente entre todos el pueblo de Dios que peregrina en Latino América y el Caribe y otras partes del mundo,.

Un fin de la renovación del CELAM consiste en ampliar el horizonte al mirar “no solo a América Latina y el Caribe, sino [también] a la Iglesia en otros continentes”⁸. En este contexto conviene mencionar brevemente a otras asociaciones regionales de iglesias, muy significativas por su gran área de influencia como lo son la Conferencia Episcopal Regional de los Obispos de África del Norte (CERNA), el Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (SECAM), la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC) y el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas (CCEE). Aunque todavía no hay una asociación de las iglesias particulares de las Américas, periódicamente los presidentes de las Conferencias Episcopales de los EEUU y de Canadá así como los representantes de la presidencia del CELAM se reúnen para reflexionar juntos sobre los desarrollos recientes en la región y sobre un tema específico escogido con anticipación para cada reunión.

Los aportes de las nuevas instituciones sinodales latinoamericanas al proceso sinodal de la Iglesia

375

En su artículo, el Padre Pedro Brassesco describe ampliamente el proceso de escucha antes de **la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe** y el significado de la Asamblea como “un laboratorio de sinodalidad”. Por ello, deseo limitarme a reflexionar acerca de lo que en un sentido teológico-pastoral esta Asamblea ha aportado a la Iglesia mundial. Fue un hecho muy relevante que tanto el cardenal Mario Grech, secretario general de la Secretaría General del Sínodo, el cardenal Hollerich, relator general del Sínodo así como los cardenales Charles Bo, arzobispo de Rangun, Myanmar y hasta febrero de 2024 presidente de la FABC y el cardenal Oswald Gracias, arzobispo de Bombay, India, y miembro del Consejo de Cardenales que tiene la misión de ayudar al Papa Francisco en el gobierno de la Iglesia universal, participaron presencialmente en la Asamblea. Los cuatro cardenales expresaron desde el inicio de su presencia en la Asamblea Eclesial en México que estaban allí para escuchar y aprender. Ciertamente, el proceso de escucha que se había realizado antes de la Asamblea,

8 CELAM (2021), *Documento de Trabajo*, p.10.

inspiró a los Cardenales Grech y Hollerich a impulsar un proceso amplio de escucha en las iglesias locales en todo el mundo como una parte integral del proceso sinodal en camino al Sínodo de la sinodalidad en Roma (octubre 2023 y 2024). Los Cardenales Bo y Gracias llevaron la propuesta de que las consultas sinodales se hicieran en el modo de escucha y discernimiento comunitario, a la Asamblea de la FABC. La propuesta fue aceptada y enriquecida por la idea de reunirse alrededor de mesas redondas para el proceso de escucha y discernimiento común; esta idea, en cambio, fue acogida para la primera sesión del Sínodo de la Sinodalidad en octubre de 2023.

Para el proceso de escucha en camino a la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe se elaboró más el método de la escucha en clave de discernimiento espiritual que ya se había usado en la escucha territorial antes del Sínodo Amazónico. Al introducir este método en el proceso antes de la Asamblea y en la Asamblea misma, se acogió el deseo del Papa Francisco de dar más espacio al Espíritu de Dios y su actuar en la Iglesia. Se tuvieron muy presentes sus palabras: “Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión”.⁹ Los múltiples aportes de la escucha antes de la Asamblea fueron recogidos con mucho respeto y aprecio en su versión original, ordenados según temas y publicados en el Documento de la Síntesis Narrativa “La escucha en la 1ra Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe”. En este documento se expresa el *sensus fidei* de muchos miembros del pueblo fiel de Dios en América Latina y el Caribe. Por ello es un documento que merece mayor atención en un modo sinodal de hacer teología.

2. La Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), un nuevo organismo sinodal

El Sínodo Amazónico dejó el mandato y compromiso firme de progresar “hacia un estilo sinodal de vivir y obrar en la región amazónica”.¹⁰ En este Sínodo gracias al soplo del Espíritu, ya se había formado la

9 Papa Francisco (2013), *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, nro.119.

10 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019), *Documento final del Sínodo especial para la Amazonía*, cap. V, c.

convicción fuerte: “Para caminar juntos, la Iglesia desde hoy necesita una conversión a la experiencia sinodal”.¹¹

La CEAMA es una “escuela de sinodalidad” ya que en la presidencia participan con voz y voto representantes de las diversas vocaciones y ministerios en la Iglesia y un(a) representante de los pueblos originarios amazónicos. La presidencia convoca periódicamente a una Asamblea Plenaria que brinda a todos los bautizados presentes la posibilidad de ejercer su corresponsabilidad diferenciada por la vida y misión de la Iglesia, teniendo voz y voto. Eso es un paso muy esperanzador en camino hacia una Iglesia auténticamente sinodal. Lo es también el hecho de que se use el modo de tomar decisiones conjuntamente a través del diálogo y la escucha recíproca al discernir en comunidad así como la generación de consensos en el Espíritu para “responder a los desafíos pastorales”¹² del territorio. En las Asambleas se percibe que las personas participan con mucha generosidad, profunda convicción, entusiasmo y alegría, sintiéndose plenamente miembros del pueblo de Dios que peregrina en la Amazonía. También las autoridades eclesiales participan activamente en los procesos de discernimiento y generación de consenso; se identifican con las decisiones tomadas entre todos, obispos, laicos, laicas, religiosos y religiosas, ya que ellos han sido involucrados en todo el proceso y lo honran como un proceso de escucha común al Espíritu.

Todavía es un desafío lograr que cada vez más personas se sientan parte de la Iglesia de la Amazonía y por ello vinculadas con la CEAMA. Existe la necesidad de fomentar aún más la conciencia de que la Amazonía nos concierne a todos y no sólo a quienes viven en su territorio.

Es esperanzador percibir cómo se han dado y siguen dándose pasos concretos hacia una Iglesia sinodal de la Amazonía: a) que discierne continuamente los signos de los tiempos escuchando al Espíritu que “nos ayuda a reconocerlos comunitariamente y percibir en ellos la voluntad de Dios” para la Iglesia en el territorio amazónico y los nuevos caminos por donde Dios quiere llevar a su Iglesia en esa región; b) que acoge el llamado del Espíritu a ser “una Iglesia que opta por la defensa de

11 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019), Documento final del Sínodo especial para la Amazonía, nro. 88.

12 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019), Documento final del Sínodo especial para la Amazonía, nro. 88.

la vida, de la tierra y de las culturas originarias amazónicas”¹³, teniendo presente de modo preferencial a los “más pobres y olvidados”¹⁴, y que reconoce a las comunidades indígenas como los protagonistas en la defensa de los territorios frente a la masiva depredación y en la defensa de sus derechos frente a los múltiples abusos c) que acepta igualmente “la llamada a desaprender, aprender y reaprender, para superar así cualquier tendencia hacia modelos colonizadores que han causado daño en el pasado”¹⁵, d) que está tomando mayor conciencia de la realidad plurireligiosa de la Amazonía y por ello está haciendo esfuerzos mayores por fortalecer el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural, sobre todo para un compromiso común con una ecología integral, la superación del modelo extractivista y una economía al servicio de la vida de la Amazonía y sus pueblos, e) una Iglesia que vive un proceso de inculturación de sus ministerios y modos de vivir la fe y que está en proceso de crear un rito amazónico.

Es esperanzador percibir cuánto dinamismo y participación están generando los núcleos temáticos y el Programa Universitario Amazónico (PUAM) en la misión evangelizadora de la Iglesia en el territorio. Al ser un organismo sinodal joven, la CEAMA se comprende a sí misma como en camino para aprender a ser una Iglesia sinodal en la Amazonía con todo lo que ello implica. Está dispuesta a compartir con la Iglesia mundial sus aprendizajes en la vivencia de la sinodalidad. Las iglesias particulares amazónicas que son activamente parte de la CEAMA, dan testimonio de cuánto enriquece y fortalece una práctica sinodal a la comunidad eclesial, en otras palabras, a una Iglesia en la cual se aprecia la diversidad de carismas y ministerios y se fomenta la corresponsabilidad diferenciada por la vida y misión de la Iglesia. Eso sucede en la conciencia de la misma dignidad bautismal de todos los miembros del Pueblo de Dios.

3. Aportes de la Fase continental a la Iglesia presente universalmente

En su artículo en este libro, el Padre Pedro Brassesco presenta los múltiples aspectos temáticos en la Síntesis de la Fase Continental en nuestra región. Como él menciona, la Síntesis de América Latina y el

13 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019), *Documento final del Sínodo especial para la Amazonía*, nro. 78.

14 Papa Francisco (2020), *Querida Amazonía*, nro.63.

15 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019), *Documento final del Sínodo especial para la Amazonía*, nro. 81.

Caribe se caracteriza por contener numerosas citas literales de aportes generados en los espacios de escucha y discernimiento comunitario en las cuatro regiones establecidas por el CELAM. En ello se expresa la valoración del *sensus fidei* del pueblo de Dios. Es importante mencionar aquí que tanto en el caso de las “Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe”, tituladas “Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias” como también en el caso de la Síntesis de la Fase Continental en nuestra región, el equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM junto con otros colaboradores en el proceso, trató de elaborar el respectivo texto tratando de hacer juntos teología de modo sinodal. Se hicieron aprendizajes significativos. El fruto de ellos es un aporte a la Iglesia entera.

Desde América Latina y el Caribe se contribuyó también significativamente a mantener viva la conciencia de que una Iglesia sinodal debe tener presentes a los muchos hombres y mujeres en nuestro mundo que actualmente viven en condiciones de pobreza y pobreza extrema. Estamos llamados a caminar junto con ellos en la lucha por el reconocimiento de su dignidad ilimitada y sus derechos que no se deben violar. En una Iglesia sinodal estamos llamados a incluir a las personas en condiciones de pobreza, marginalización o exclusión social como sujetos, ya que tienen mucho que decirnos desde la vivencia de su fe en el día a día.

En la Síntesis se enfatiza que la sinodalidad exige “un compromiso socioambiental en un mundo fragmentado”. Bajo este título se reflexiona sobre el vínculo estrecho entre el cuidado de las personas, sobre todo de las más afectadas por la pobreza en sus múltiples dimensiones, y el cuidado de nuestra Casa común¹⁶. La íntima conexión entre ambos fue expresada en muchas contribuciones de nuestra región y también en muchos aportes de la Iglesia en Australia y Oceanía, ya que numerosos pobladores de las islas allí se experimentan amenazados en su existencia por los impactos cada vez más fuertes del cambio climático. Se aprecia también el aporte de nuestra Iglesia latinoamericana y caribeña al remarcar que la sinodalidad requiere no sólo una conversión personal, comunitaria y eclesial sino también un cambio estructural ya que la sinodalidad debe encarnarse en las diversas

16 Cfr. Papa Francisco (2015), *Encíclica Laudato Si'*, nros. 49 y 139.

realidades eclesiales. Por ello “*urge un cambio de mentalidad*” y “*un cambio de estructuras*”¹⁷ y procedimientos. La Iglesia de Latinoamérica y el Caribe expresó también con mucha claridad que hace falta “*una conversión al interior de la Iglesia que supere el clericalismo y el machismo que excluye a las mujeres de los procesos de discernimiento y toma de decisiones*”. Se reconoce que eso “*es algo cultural que tenemos que enfrentar, aunque haya que ir contra corriente. La fraternidad y la sororidad es lo que hay que cultivar*”¹⁸. En varios aportes se pide que se considere abrir a las mujeres el acceso al diaconado ordenado. Hay más aportes valiosos contenidos en el Documento de Síntesis que no se pueden mencionar en el marco de este artículo.

4. Sinodalidad y el intercambio de dones entre las iglesias

Como ya se recalcó en la primera sesión del Sínodo de la Sinodalidad, en un mundo donde el individualismo, la lucha competitiva, el afán por ganancias y beneficios personales son muy fuertes, se necesita el testimonio de compartir e intercambiar dones entre las iglesias a nivel local, regional y de toda la Iglesia¹⁹. Como discípulos de Jesús estamos llamados a testimoniar el amor generoso y solidario de Dios, que en Jesús se hace don a una humanidad herida. Siguiendo a Jesús, las iglesias particulares están llamadas a intercambiar sus dones con humildad, aprecio mutuo, respeto y generosidad. Un rol importante del CELAM consiste en fomentar este intercambio a nivel regional y global ya que eso contribuye mucho a generar y mantener “los vínculos que conforman la unidad de la Iglesia”²⁰. Como lo recalca el *Instrumentum Laboris* para la segunda sesión del Sínodo, el intercambio de los dones se realiza en el horizonte de la comunión entre las iglesias. En este intercambio se “combina el énfasis en los vínculos que conforman la unidad de la Iglesia con la valoración de las particularidades”²¹ ligadas a los contextos concretos.

El Espíritu suscita una variedad de carismas y vocaciones en la Iglesia; sus dones son para toda la Iglesia y su misión en el mundo actual. El

17 CELAM (2023), *Síntesis de la Fase Sinodal en América Latina y el Caribe*, nro.73.

18 *Ibid.*, nro. 87.

19 Ver Informe de Síntesis, Introducción.

20 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2024), *Instrumentum Laboris para la segunda sesión*, nro. 95.

21 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2024), *Instrumentum Laboris para la segunda sesión*, nro. 95.

ejemplo mencionado en el contexto de la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, en la cual participaron cuatro cardenales como representantes de otras iglesias regionales y de la Iglesia universal, muestra cuánto un intercambio de dones puede enriquecer a toda la Iglesia. La reestructuración del CELAM facilita el intercambio de dones entre las iglesias particulares de nuestra región por el bien de la misión de la Iglesia en este continente y posibilita también el intercambio de dones con iglesias en otras partes del mundo. Un ejemplo de ello son las diversas obras de la Iglesia a nivel mundial para fomentar vínculos de caridad y solidaridad entre iglesias particulares.

Estamos llamados a crecer en ello, conscientes de la llamada universal de Dios a participar en la misión que confió a toda la Iglesia, es decir, anunciar el Reino de Dios en palabras y hechos. Se trata de dar sinodalmente testimonio del Reino que es “justicia, paz y alegría en el Espíritu” (Rom 14,17). Por ello, el intercambio de dones debe practicarse en una espíritu ecuménico, caminando juntos con otras iglesias cristianas en el espíritu de la unidad en la fe.²² Los dones a intercambiar pueden ser espirituales – compartir, por ejemplo, experiencias y buenas prácticas de sinodalidad que pueden inspirar a otros – y materiales en forma de ayuda solidaria o mutua; incluyen también los dones de conocimientos y sabiduría necesarios en los compromisos compartidos por generar una cultura del buen trato y del cuidado de las personas y de la tierra ya que “todo está conectado y nadie se salva sólo”²³.

Es importante recordar que en la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, representantes de pueblos originarios y afrodescendientes expresaron su dolor por percibir a menudo que sus dones espirituales y culturales todavía no son reconocidos y valorados plenamente en la Iglesia. Por ello es importante tener presente que “el intercambio de dones tiene lugar en un contexto que aún siente los efectos del colonialismo y del neocolonialismo, que no han terminado. Una Iglesia que crece en la práctica de la sinodalidad está invitada a comprender el impacto de estas dinámicas sociales en el intercambio de dones y a buscar su transformación”²⁴.

22 Ver Routhier, Gilles (2019) *Thinking about the authority of Episcopal Conferences in the light of the Catholicity of the Church and the inculturation of the Gospel*, p.167.

23 Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Laudate Deum* (2023), nro. 19.

24 Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2024), *Instrumentum Laboris para la segunda sesión*, nro. 48.

En este contexto es importante reconocer el gran aporte de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas/os (CLAR) al intercambio de dones a nivel de nuestra región como a nivel de la Iglesia mundial. Muchos religiosos y religiosas de diversos países en el mundo, desde la comunión y participación en la misión, generan vínculos de solidaridad y unidad en la diversidad entre las iglesias desde las cuales proceden y las iglesias en Latinoamérica y el Caribe, en las cuales viven la misión que se los ha confiado. En muchos casos son tejedores creativos de vínculos afectuosos de hermanos y hermanas y de ayuda mutua, no sólo entre miembros de la Iglesia católica sino también con otras iglesias cristianas y grupos y organizaciones de la sociedad civil.

Conclusiones

De las reflexiones expuestas se pueden sacar las siguientes conclusiones:

- Las nuevas realidades en nuestro continente con sus desafíos, nos llaman a caminar juntos en la Iglesia y a crecer en sinodalidad (espíritu y práctica). La renovación y las nuevas estructuras del CELAM están al servicio de la sinodalidad y la fomentan pero requieren de “una mayor comprensión del proceso de renovación y reestructuración y una verdadera apropiación para su implementación” (CELAM). Ello nos compromete a todos, obispos, laicos, religiosas y religiosos que entre todos conformamos el pueblo de Dios en camino sinodal en América Latina y el Caribe.
- En los procesos de escucha antes y durante la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe y en las diferentes fases de las consultas sinodales, muchos participantes han experimentado y apreciado la riqueza espiritual de una escucha activa en un discernimiento comunitario. Estas experiencias llevaron a muchos a valorar más el *sensus fidei* del pueblo de Dios, algo que el Papa Francisco está impulsando mucho en la Iglesia. Estamos llamados a cultivar más la escucha discerniente como una parte integral de la sinodalidad. El CELAM puede contribuir mucho a ello a través de las prácticas correspondientes en sus Centros Pastorales y a través de espacios de formación continua en una escucha discerniente que se ofrece ampliamente al pueblo de Dios en esta región.
- En una Iglesia sinodal, el intercambio de dones es un modo concreto e importante de vivir la sinodalidad porque genera vínculos entre

las Iglesias conformando la unidad en la diversidad de contextos que marcan la vida de las Iglesias. El CELAM tiene un importante rol propulsor respecto al intercambio de dones entre las iglesias particulares en Latinoamérica y el Caribe así como entre ellas y las iglesias en otras partes del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAM (2021), Documento de Trabajo: Renovación y Reestructuración del CELAM, Bogotá: Editorial CELAM.
- CELAM (2023), Síntesis de la Fase Sinodal en América Latina y el Caribe. Recuperado de https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/celam.pdf
- Oficina de Prensa de la Santa Sede (2019) *Instrumentum Laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos. Recuperado de <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html>
- Papa Francisco (2013), Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Lima: Editorial Asociación Hijos de San Pablo.
- Papa Francisco (2015), Encíclica *Laudato Si'*, Lima: Editoriales Epiconsas y Paulinas.
- Papa Francisco (2020), Exhortación Apostólica *Querida Amazonía*, Lima: Editoriales Epiconsas y Paulinas.
- Papa Francisco (2021), Mensaje a los participantes de la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe del 15 de octubre de 2012. Recuperado de <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pontmessages/2021/documents/20211015-messaggio-ass-caribe.html>
- Papa Francisco (2023), Exhortación Apostólica *Laudate Deum*. Sobre la crisis climática. Madrid: Editorial San Pablo.
- Routhier, G. (2019), Thinking about the authority of Episcopal Conferences in the light of the Catholicity of the Church and the inculturation of the Gospel. *Studia canonica* 53, 165-182.
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos [Ed.]. (2019), Documento Final del Sínodo especial para la Amazonía. Recuperado de <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html>
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos [Ed.]. (2023), *Una Iglesia sinodal en misión*. Informe de Síntesis. Recuperado de https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf

Secretaría General del Sínodo de los Obispos [Ed.]. (2024), Cómo ser una Iglesia sinodal misionera. *Instrumentum Laboris* para la segunda sesión octubre de 2024). Recuperado de https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf

CELAM (Síntesis Narrativa. La escucha en la 1ra Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://www.consolataamerica.org/es/celam-presenta-sintesis-narrativa-de-la-escucha-de-la-asamblea-ecclesial/>

EL LAICADO, LOS ORGANISMOS Y PRÁCTICAS PASTORALES Y LAS RELACIONES CON LA IGLESIA LOCAL: CAMINOS, EXPERIENCIAS Y DESAFÍOS PARA LA SINODALIDAD

Cesar Kuzma¹

Abstract

Este artículo tiene como objetivo ofrecer una reflexión sobre la sinodalidad y la misionaridad desde la perspectiva del laicado, con vistas a su participación y acción en la práctica y misión de la Iglesia. Para ello, siguiendo una metodología de investigación bibliográfica y exploratoria, dividiremos nuestro trabajo en tres partes: primero, un reconocimiento del camino recorrido por la Iglesia de América Latina y el Caribe, en su práctica misionera y sinodal y la participación del laicado. Luego presentaremos la experiencia de la Iglesia en Brasil, en particular, desde las Comunidades Eclesiales de Base, pastorales sociales y organismos eclesiales. La intención es mostrar caminos sinodales y desafíos que aún deben ser alcanzados y superados.

Finalmente, ofreceremos una reflexión teológica a partir de la narrativa de los discípulos de Emaús, demostrando la importancia de un camino compartido, entre distintas vocaciones y carismas, pero en vista de un horizonte común. Creemos que hay muchos puntos por avanzar, pero que, a través de esta reflexión, se puede favorecer la vida sinodal en relación con las asociaciones nacionales y regionales y con los obispos, un camino de comunión, participación y misión.

Palabras clave: laicado, Iglesia de Brasil, representatividad eclesial, participación sinodal y misionera, carismas y ministerios.

¹ Brasileño. Teólogo laico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (PUC-Rio) y actualmente es profesor-investigador de la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR), en Curitiba. Miembro del Centro de Gestión de Conocimiento del CELAM. Miembro del Consejo Editorial de la Revista Concilium. Miembro de la Comisión Consultiva Teológica de Caritas América Latina y el Caribe, y miembro de Comité internacional y de metodologías del Foro Mundial de Teología y liberación. Fue presidente de la SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión, en Brasil, de 2016-2022).

1. Reconociendo caminos: experiencias participativas del laicado en América Latina y el Caribe

La Iglesia de América Latina y el Caribe tiene un movimiento único y su actividad y presencia en la sociedad caracteriza su dimensión profética y comunitaria. Si miramos, por ejemplo, los documentos conclusivos de las asambleas generales del episcopado, encontramos allí una riqueza que es testimonio de un camino recorrido. De manera audaz y creativa, esta experiencia eclesial hizo la opción por los pobres y ofreció a la Iglesia universal una rica dimensión participativa y operativa de su práctica pastoral. Es en este horizonte que comenzamos a mirar al laicado, entendiendo esta vocación y misión dentro de todo el pueblo de Dios, en comunión y articulación con otras vocaciones y con estructuras y organismos eclesiales. De esta manera, es posible percibir elementos de sinodalidad en nuestro itinerario histórico, así como desafíos y aspectos a seguir adelante.

El punto de partida, como sabemos, es tener presente la propuesta del Vaticano II y que se adopta en el pontificado de Francisco en la *Evangelii Gaudium* (EG 111): la comprensión de que la Iglesia es pueblo de Dios y que, como pueblo, caminamos todos juntos. Hay diversidad de dones y ministerios, hay riqueza de carismas, hay diferentes culturas y dinamismos, pero todo lo que tenemos y somos debe estar puesto en la participación y para la construcción del Reino de Dios, para la edificación de la Iglesia y para el servicio al mundo. Somos el pueblo de Dios, un pueblo que camina y está formado por mujeres y hombres, jóvenes y mayores, personas con diferentes experiencias de vida y que están tocadas por este misterio mayor, impulsado por el Espíritu. Esta gran novedad conciliar es la base de todo camino sinodal que debemos emprender y que estamos llamados a seguir. Como pueblo de Dios, todos somos bautizados y bautizadas y asumimos nuestro papel en la misión de toda la Iglesia, cada uno/una a su manera, según su vocación y especificidad.

Esta riqueza traída por el Vaticano II fue asumida por las Asambleas Generales del Episcopado de América Latina y el Caribe y está expresada en sus documentos².

En Medellín, el documento pone gran énfasis en los Movimientos de

2 Sobre lo que sigue: Kuzma, C. (2018), *O laicato na Igreja e no mundo segundo as Conferências Gerais*. En: Brighenti, A.; Passos, J. D. (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasil, Paulinas, Paulus.

laicos y les garantiza autonomía en el ejercicio de sus actividades, como agentes necesarios para la transformación de la sociedad. Medellín llama la atención sobre una nueva manera de ser Iglesia, en comunión participativa y comprometida en la transformación de la sociedad. En línea con el Concilio, el documento refuerza la cuestión de la autonomía y la responsabilidad de esta vocación, teniendo en cuenta lo que le es específico, al mismo tiempo que llama la atención sobre la cooperación de los laicos y laicas en toda la misión de la Iglesia. Los laicos y laicas, a su manera, hacen la Iglesia en las realidades en las que trabajan, y esto es característico de su condición bautismal, de su sacerdocio común y del *sensus fidei* que alimenta a todos. Puebla, siguiendo con Medellín, insiste en que la misión del laicado se forma con la misión de la Iglesia y refuerza la dimensión del pueblo de Dios. Los laicos y laicas actúan en el mundo, donde están llamados a situar y examinar las realidades e intervenir con vistas a la transformación. Insiste en la cuestión de un laicado organizado, que refuerce una dimensión comunitaria (y ahora podemos decir, sinodal), donde la participación de todos y todas es fundamental y necesaria.

El documento articula la vida comunitaria y la misión, diciendo que no puede haber un divorcio entre fe y vida. El documento de Santo Domingo aborda la cuestión del protagonismo y la formación, para que la acción del laicado favorezca la corresponsabilidad en la acción de la Iglesia, participando los laicos y laicas en los distintos niveles de la estructura eclesial. Aquí se insiste mucho en la formación de *Consejos de Laicos*, realidad que está presente en varios países del continente, pero no en todos. El documento insiste en que un laicado bien formado y articulado, maduro y comprometido es reflejo de una Iglesia que asume la causa de la nueva evangelización. Finalmente, Aparecida, trae la idea de que todos y todas somos discípulos misioneros, habla de una articulación entre las vocaciones y el servicio de la Iglesia a la sociedad. Respecto a los laicos y laicas, el documento afirma que son verdaderos sujetos eclesiales, por lo que deben asumir protagonismo y nuevos espacios en el ámbito eclesial, también en los puntos y toma de decisión. No son sujetos pasivos, sino activos. Se habla de autenticidad y coherencia y de una manera específica de ser Iglesia y actuar en sociedad.

En el continente está también la realidad de la Amazonia, impulsada por el Sínodo de 2019 y que favoreció la discusión de nuevos espacios de misión y ministerialidad, en términos de atender la vocación de las

mujeres y una forma inculturada de vivir y practicar la fe. También ahí se habló mucho de una Iglesia más laical y de nuevas formas de ser Iglesia.

Mirando estos documentos y acercándolos a nuestro tema, todos refuerzan la idea de autonomía y responsabilidad, de cooperación y participación, de caminar juntos, aunque haya algo específico en esta vocación. Los mismos documentos hablan de la importancia de la mujer, prestan atención a los caminos recorridos e invitan a algo nuevo. Hablan de juventud, de nuevos ministerios, de un laicado organizado y de su propia espiritualidad. Sin embargo, incluso observando criterios de sinodalidad en lo escrito, una mirada a la naturaleza concreta de nuestras realidades eclesiales/pastorales nos hace darnos cuenta de que el camino es aún largo y muy poco de lo documentado ha sido realmente asumido. Algunos ejemplos: 1) la realidad de una Iglesia pueblo de Dios es todavía utópica, no es asumida y no es vivida por todos y en todas las partes. Hay un problema estructural urgente y la estructura es todavía pesada y rígida y una percepción de los ministerios que responda a la diversidad de vocaciones y valores, especialmente del femenino y toda la cuestión de género, aún no se ha materializado en la práctica. 2) El clericalismo es una enfermedad que corroe y destruye nuestras experiencias, ya que está incrustada en nuestras estructuras y prácticas formativas. Es cierto decir que estamos formando hacia el clericalismo y no hacia la sinodalidad, y esto es un problema. Sin cambios, no avanzaremos. Donde hay clericalismo no hay sinodalidad. 3) La diversidad de vocaciones y ministerios no puede verse como un obstáculo para la sinodalidad, al contrario, la diversidad es necesaria y es un don del Espíritu. Las diferencias ministeriales deben constituir una experiencia comunitaria, y esto es un desafío. En este aspecto, el peso jerárquico es aún más fuerte que la comprensión de una Iglesia de hombres y mujeres bautizados y bautizadas (de una Iglesia pueblo de Dios), lo institucional es más evidente que lo comunitario y la fraternidad en las relaciones muchas veces se traduce en aspectos de obediencia.

Por otra parte, los documentos y la experiencia de la Iglesia en América Latina y el Caribe trajeron también aspectos valiosos, como la dimensión de una espiritualidad encarnada atenta a los signos de los tiempos, la participación y responsabilidad activa en aspectos de la vida pública, las fuertes experiencias formativas de una teología que se vuelve contextual y abre nuevas posibilidades. Esto se puede evidenciar en diversas experiencias producidas en nuestros países, en materia práctica, donde

la dimensión comunitaria y sinodal impulsa una Iglesia misionera y en salida, atenta a todas las periferias, existencias y sociales.

2. Construyendo experiencias: una mirada a la experiencia de la Iglesia en Brasil

Ofreciendo una reflexión desde la realidad de Brasil, podemos afirmar que, en su recorrido histórico, la Iglesia de Brasil tiene muchos espacios y condiciones de sinodalidad. Evidentemente somos un país continental, con cientos de diócesis y experiencias pastorales y comunitarias, y no todas van en la misma dirección, ni en comunión, en especial actualmente. Sin embargo, aquí es posible reconocer experiencias y compartirlas, como ciertamente también pueden ser reconocidas y destacadas en otros países. Al igual que otros lugares de América Latina y el Caribe, somos resultado de una colonización que impuso una forma de ser y destruyó culturas originarias. También a nivel de la fe, fuimos colonizados y contruidos por una práctica de fe dominante, a veces opresiva, que nos mantuvo sumisos y en aspectos devocionales, que aportan su valor, es cierto, pero que hoy es necesario superar a favor de una mayor representatividad y una postura decolonial que es urgente y necesaria. Las riquezas producidas por nuestras asambleas y documentos eclesiales y por nuestras teologías contextuales ofrecen ya un camino constructivo, más auténtico y liberador, y hoy reconocido mundialmente.

En el caso específico de la Iglesia en Brasil, quisiera presentar esta mirada a dos realidades específicas. No son los únicos ejemplos, pero constituyen una muestra de nuestra experiencia y en las cuales participan a los laicos y laicas.

1. *Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y las pastorales sociales.* Estas dos realidades, a veces juntas y otras separadas, constituyen el aspecto más evidente de la Iglesia en Brasil. Impulsadas por la recepción del Vaticano II y de las Conferencias Episcopales, estas prácticas eclesiales trajeron una nueva forma de ser Iglesia, plenamente participativa, con autonomía de organización y toma de decisiones, en el aspecto de comunión eclesial y de servicio a la sociedad. Cada comunidad eclesial de base es una Iglesia en su totalidad, valora a cada hombre y mujer, la diversidad de ministerios y tiene la palabra de Dios como centro de su espiritualidad. Cada

comunidad eclesial de base se constituye en una realidad específica, sea urbana o rural, grande o pequeña, pero se caracteriza por un compromiso efectivo con un Reino que estamos llamados a participar y construir. Ellas son misioneras porque son eclesiales y en la base donde se encuentran llevan a la naturaleza y la urgencia de su misión. Al mismo tiempo, existe una relación entre estas comunidades y la Iglesia local y sus instituciones y organismos. En el caso de la Conferencia Episcopal Brasileña, las CEBs están representadas en la Comisión del Laicado en la Conferencia y allí, en comunión y corresponsabilidad, ayudan a la Iglesia en su planificación y participación. Hay también la riqueza que producen los encuentros intereclesiales nacionales, que unen experiencias diversas, también ecuménicas, en vista de algo común que nos alimenta. Algo muy similar puede decirse de las pastorales sociales, que son diversas y responden a las necesidades de una sociedad que necesita atención y cuidado. Estas actividades pastorales pueden insertarse en comunidades y parroquias, como extensión de sus actividades, o articularse desde la diócesis. También están presentes en la coordinación con la Conferencia Episcopal y en algunos casos, a nivel continental, por parte del CELAM, debido al enfoque y naturaleza de la misión. En sus acciones se articulan diferentes vocaciones y ministerios que hacen del Reino de Dios el punto de encuentro, en una llamada que es para todos y que nos constituye, de manera sinodal y en salida. Sin embargo, llamo la atención sobre la gran participación de hombres y mujeres laicos, hombres y mujeres, que, firmes en su bautismo, aceptan esta propuesta como una auténtica forma de ser Iglesia, como sujetos eclesiales en una Iglesia-sujeto.

2. *Los organismos eclesiales de la Iglesia de Brasil.* Si las comunidades eclesiales de base y las pastorales sociales son ejemplos de sinodalidad y misión desde las bases, los organismos eclesiales constituyen algo más grande, donde se piensan y articulan la planificación, las estructuras y los espacios de toma de decisiones. Cada organismo tiene su autonomía, pero hay una historia (desde el Vaticano II) de trabajo conjunto y esto es quizás algo que caracteriza a la Iglesia en Brasil, en una dimensión colegiada y participativa de su planificación y toma de decisiones pastorales. Hay 6 organismos representados: 1) Conferencia Nacional de Obispos de Brasil; 2) Conferencia de Religiosos de Brasil; 3) Conferencia Nacional de

Institutos Seculares de Brasil; 4) Comisión Nacional de Diáconos; 5) Comisión Nacional de Sacerdotes; 6) Consejo Nacional del Laicado de Brasil. Las acciones de estos organismos incluyen un pensamiento participativo y organizado sobre la acción evangelizadora de la Iglesia en Brasil, a través de directrices y acciones conjuntas. También hay acción pública, a nivel social, para valorar los derechos democráticos y defender los derechos humanos y sociales. Una mirada a la historia nos hace ver momentos proféticos de gran acción y presencia. Está aquí el desafío de caminar juntos en una realidad eclesial cada vez más plural, y esta pluralidad se percibe en cada organismo. En el caso específico del Consejo Nacional del Laicado, realidad desde la que hablo, existe el desafío de acercar diferentes experiencias y espiritualidades, así como nuevas asociaciones y comunidades de vida y fe, no siempre dispuestas a seguir un camino comunitario. Hay avances, muchos resultados obtenidos, ricas experiencias, pero aún queda mucho camino por recorrer. Creo que aquí, la percepción de la Iglesia aportada por Francisco, ya evidenciada en *Evangelii Gaudium* y con más fuerza ahora en el camino sinodal, puede favorecer este camino y abrir nuevos horizontes.

Sin embargo, hay puntos para avanzar. Hay un hecho concreto de articulación entre los diferentes organismos y del intento de caminar juntos, en comunión. Sin embargo, esto no siempre es posible. Hay veces que sí, hay veces que no. La subordinación de unos a otros, las luchas de poder, la negación de la autonomía, el clericalismo, todas estas son realidades todavía existentes, ya sea en la Iglesia en Brasil, en América Latina y el Caribe o en el mundo como un todo. Está ahí el desafío de construir sentimientos y experiencias de corresponsabilidad, que no anulen subjetividades y autonomías, pero que puedan integrar todo y todas hacia una agenda común. La Iglesia es constitutivamente misionera y sinodal y nuestras estructuras deben favorecer este fin. Cuando esto no suceda, debemos tener el coraje de repensar nuestras estructuras, revisar nuestros métodos y plantearnos nuevas preguntas. No basta solamente escuchar, es necesario matizar lo que escuchamos, para que no tengamos filtros que nos distraigan de las preguntas y que no tengamos respuestas listas a preguntas que aún no han sido formuladas. Los organismos eclesiales de la Iglesia de Brasil constituyen un espacio de representatividad, objetividad y sinodalidad. No es perfecto, pero es un camino. Ellos tienen una historia y debemos

estar agradecidos por ella, pero también debemos estar abiertos y sentir lo que el Espíritu nos dice a cada tiempo.

3. Un aporte teológico: el compartir de carismas y ministerios hacia una Iglesia en salida y sinodal

La idea que me gustaría traer en este momento es del compartir de carismas y ministerios, en una misión compartida e integrada, algo que hace sentido para todos nosotros en este proceso y camino sinodal. Una realidad que estamos aprendiendo y descubriendo en estos últimos años. Una propuesta necesaria. Esto tiene a ver con la sinodalidad, pues la sinodalidad no es un camino apartado, como se fuéramos todos en una misma dirección solamente, pero cada cual en su ruta y en su camino, sin una interacción o algo común. No, la sinodalidad implica en caminar junto, en conjunto, en comunión, con el otro, con la otra, con todos y todas. Hay un modo de caminar para cada persona, es verdad, para cada vocación, para cada experiencia; sin embargo, todos hacemos la experiencia primera, y es esta experiencia que sostiene todo el dinamismo de la fe y toda la práctica ministerial: la experiencia del resucitado. Esta es la fuente. Una vez que vivemos esta experiencia, salimos para anunciar el Evangelio, que es cuando la particularidad de cada persona, de cada vida y condición va a hacer una percepción diferente del mismo misterio, del mismo carisma, pero en la base está Cristo, y él está para todos y todas.

Me gustaría ilustrar esta reflexión con el pasaje de los discípulos de Emaús. Creo que es una de las más bonitas del Evangelio y trae a nosotros la dimensión comunitaria del kerigma y de la misión. El pasaje es sinodal y es contemplada en el dolor y en la esperanza. Y el cambio (del dolor hacia la esperanza), aquella fuerza que impulsa a algo nuevo se da por la experiencia que se hace del resucitado, que ocurre en el partir del pan, en un ejercicio comunitario y de compartir lo que tenemos. Esta experiencia es lo que hace arder el corazón y que nos hace salir y caminar, y esta es una situación que puede ofrecer algo nuevo a la Iglesia y a las realidades que vivimos.

Trayendo para nuestra dinámica en este congreso y mirando hacia todo lo que hemos recorrido en este camino sinodal (un camino que aún sigue adelante y abierto), podemos encontrar una buena y fuerte fundamentación. En la base del carisma está una dimensión

crisocéntrica, que lleva a proponer vivir el misterio de Cristo como centro de la vida fraterna y fundamento e inspiración del servicio a la verdad y caridad. Cristo, entonces, es la palabra de vida, y frente a él se hace la escucha, la meditación y la contemplación, la profundización, la celebración, el compartir, la práctica y el testimonio.

Esta condición lleva a la pedagogía sinodal, que sigue la práctica del Evangelio, en amor y misericordia. Creo que todo esto, sobre todo mirando el compartir de carismas y ministerios tan necesario para el camino sinodal, creo que todo esto encuentra base en la experiencia de los discípulos de Emaús, podemos decir también, en la experiencia de los discípulos misioneros de Emaús, pues ellos escucharon a Jesús, meditaron sus palabras, contemplaron su presencia de forma nueva, salieron para compartir la experiencia y anunciar que estaba vivo, como verdaderos testimonios de su presencia en el mundo, en la práctica, en el servicio, fueran al encuentro de los que estaban con miedo y sin esperanza, de los que estaban vulnerables. Sí, creo que es posible hacer una relación y me arriesgo hacer esto aquí. En específico, lo mismo se puede decir de la experiencia de muchos laicos y laicas de nuestra América, que en los lugares donde están, son llamados a ser sal y luz, a ser testigos de esperanza, pues todos y todas son llamados a reconstruir una Iglesia “que está en ruinas” (como se dice en la mística franciscana y que el papa Francisco la asume), y esta Iglesia tiene muchos rostros y perspectivas, tiene desafíos que deben ser enfrentados para mejor servir al Evangelio.

Por todo lo que estamos proponiendo acá, se entiende que la capacidad de escuchar y de estar con el otro/otra posibilita una experiencia sinodal, algo nuevo, que se construye, que no divide, pero fortalece toda dimensión ministerial y pastoral: una Iglesia en salida y sinodal.

Algunas cuestiones importantes:

1. El llamado, a todos y todas: la misión
2. Lo que nos sostiene: el carisma de cada uno, pero un carisma que se comparte y que hace la experiencia del misterio.
3. Un punto de equilibrio: la relación comunitaria de todas las vocaciones y ministerios – algo a trabajar y a construir.
4. Límites: desafíos de buscar un camino común, en el compartir experiencias y en saber que nadie es dueño del misterio. El carisma que tenemos es un don de Dios, del Espíritu para la Iglesia. Él nos

alimenta y anima, y él no hace división. Dónde hay división no hay Espíritu, y si no hay Espíritu no hay Iglesia. No quiero decir con esto que no hay conflictos. Los conflictos hacen parte del camino de una Iglesia que quiere dialogar y que se abre a escuchar los signos de los tiempos, y trabaja con el Espíritu en el sensu de la fe.

5. Relacionalidad: respecto a la autonomía y especificidad de cada vocación/misión.
6. Un ejercicio: de cooperar y colaborar, sin someter el otro/otra como mío, tuyo, nuestro, como jefes y empleados. En la Iglesia somos todos discípulos misioneros.
7. La dinámica del anuncio y del fortalecimiento de cada carisma: la mirada al Reino y la atención al misterio siempre renuevan la experiencia.
8. El llamado a ser con el otro/otra, la dimensión comunitaria como esencia de la vida cristiana. Una comunidad que edifica a todos y sale en servicio, al Reino de Dios.

Conclusiones

1. Reconocer los caminos ya recorridos por la Iglesia en América Latina y el Caribe y ver en esos caminos aspectos y experiencias de una Iglesia sinodal y emergente. Hay muchos elementos y revisitarlos puede favorecer un encuentro con una práctica de fe auténtica y de corresponsabilidad. La Iglesia somos todos nosotros y todos asumimos esta llamada vocacional.
2. Mirar nuestras experiencias locales. He traído algunos pequeños aspectos de la Iglesia de Brasil, pero hay otros. Es posible observar lo mismo en otros países, planteándose siempre la pregunta: qué puntos hemos avanzado y dónde necesitamos avanzar más. Necesitamos estar atentos a escuchar al Espíritu y notar su voz en nuestras periferias, y aquí sabemos, muchas son las periferias eclesiales.
3. Abrirse a lo nuevo. El desafío de una Iglesia sinodal consiste en valorar profundamente las características de una Iglesia-Pueblo de Dios, valorando el bautismo como parte fundante y que es el origen de toda la condición eclesial. En la Iglesia hay diversidad de dones y carismas (1Cor 12,4-11), de vocaciones y ministerios, pero todos se convierten en una sola cosa, un solo Pueblo, una sola Iglesia por la acción del Espíritu, que nos reúne y nos pone en camino, en el camino de Jesús y hacia su seguimiento, y esta es la corresponsabilidad que debemos asumir. Así caminamos juntos, todos y todas, esto es sinodal.

BIBLIOGRAFÍA

- CELAM. (2004), *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968*, São Paulo, Brasil, Paulinas.
- CELAM. (1979), *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões da Conferência de Puebla, São Paulo, Brasil, Paulinas.
- CELAM. (2006), *Conclusões da Conferência de Santo Domingo*, São Paulo, Brasil, Paulinas.
- CELAM. (2007), *Documento de Aparecida*, São Paulo, Brasil, Paulinas.
- Francisco. (2013), *Evangelii Gaudium*, São Paulo, Brasil, Loyola.
- Francisco. (2020), *Querida Amazônia*, São Paulo, Brasil, Loyola.
- Kuzma, C. (2018), O laicato na Igreja e no mundo segundo as Conferências Gerais. En: Brighenti, A.; Passos, J. D. (Orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasil, Paulinas, Paulus.

Del 9 al 11 de agosto de 2024 celebramos el Congreso
Una teología en clave sinodal para una Iglesia sinodal
en la sede del Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM
en Bogotá, Colombia. Este volumen publica las veinte
exposiciones generales e intervenciones en paneles presentadas.

Este suceso manifiesta que caminamos juntos en la comunidad
teológica latinoamericana y caribeña, y que deseamos,
desde nuestra misión, servir a la sinodalidad misionera
del Pueblo de Dios.



EDITORIAL