

SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO SOBRE LA IGLESIA SINODAL MISIONERA: APORTACIONES TEOLÓGICAS, CANÓNICAS, PASTORALES (agosto de 2024)

Sobre la Iglesia sinodal misionera: aportaciones (agosto de 2024)

Presentación

En los meses posteriores a la Primera Sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (4-29 de octubre de 2023), la Secretaría General del Sínodo ha promovido varios momentos de trabajo conjunto entre expertos teólogos, biblistas, canonistas, hombres y mujeres de diferentes continentes. Se conformaron inicialmente cinco grupos de trabajo, centrados en las siguientes perspectivas: el rostro sinodal misionero de la Iglesia local (1), de los agrupamientos de Iglesias (2), de la Iglesia universal (3); el método sinodal (4); y el "lugar" de la Iglesia sinodal en misión (5). Posteriormente, algunos de ellos, junto con otros convocados especialmente en Roma del 5 al 13 de junio de 2024, examinaron los informes de las Conferencias Episcopales (108 de 114) y de las Iglesias Católicas Orientales (9 de 14), el informe de la Unión Internacional de Superiores Generales y de la Unión Internacional de Superiores Generales, más de 200 observaciones provenientes de realidades internacionales, facultades universitarias, asociaciones de fieles, comunidades y personas individuales, así como las relaciones presentadas por los párrocos que participaron en el encuentro "Párrocos para el Sínodo". El trabajo de los expertos se concretó en la redacción de numerosos aportes de carácter bíblico, teológico, canónico, espiritual y pastoral, acompañando así la preparación del *Instrumentum laboris* para la Segunda Sesión.

Para dar cuenta de este recorrido y fomentar su continuidad, la Secretaría General del Sínodo ha considerado útil recopilar y reelaborar algunos textos de todo el material producido por los expertos. Son reflexiones que, en su variedad y libertad de enfoque, expresan opiniones que no pretenden constituir un paradigma vinculante ni integrarse en el cuerpo de los documentos oficiales.

Estos textos, ofrecidos como servicio a la reflexión y al debate, han sido seleccionados siguiendo el desarrollo del *Instrumentum laboris*. La pluralidad de las contribuciones originales explica la diversidad de estilo y, a veces, de sensibilidad. El horizonte eclesiológico común de referencia es el Concilio Ecuménico Vaticano II, con sus posteriores retomadas, hasta las directamente vinculadas al Sínodo 2021-2024. Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión.

La presentación del material aquí recopilado me permite también expresar un sincero agradecimiento a todos los expertos que, de diversas maneras y en distintos

momentos, han ofrecido y continuarán ofreciendo su valiosa contribución al camino sinodal¹.

Card. Mario Grech Secretario General del Sínodo

¹ Los miembros de los cinco Grupos de Trabajo y los expertos que han contribuido a la preparación del Instrumentum laboris son: Antonio Autiero, Riccardo Battocchio, Nathalie Becquart, Paul Béré, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Giuseppe Bonfrate, Philippe Bordeyne, Alphonse Borrás, Pedro Brassesco, Pasquale Bua, Ana Maria Celis Brunet, Maria Cimperman, Catherine E. Clifford, Piero Coda, Giacomo Costa, Timothy J. Costelloe, Kim Daniels, Clarence S. Davedassan, Hacynthe Destivelle, Jean-Marc Eychenne, Paolo Foglizzo, Gloria Liliana Franco Echeverri, Carlos M. Galli, Gaby A. Hachem, Rafael Luciani, Shane A. Mackinley, Luis Marin de San Martin, Lúcio A. Muandula, Josée Ngalula, Roberto Repole, Gilles Routhier, Anna Rowlands, Ormond Rush, José San José Prisco, Péter Szabó, Christoph Theobald, Matteo Visioli, Dario Vitali, Birgit Weiler, Myriam Wijlens, Felix Wilfred.

Índice

Presentación	
El Pueblo de Dios: sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad	
Iglesia sacramento de los vínculos, las relaciones y la comunión	
La conexión sinodalidad-comunión-misión	
Formas de la Communio (Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum)	
Carismas y ministerios	
Obispo, presbíteros, diáconos: el ministerio ordenado	
El Espíritu Santo, el sensus fidei, el discernimiento eclesial	
El discernimiento eclesial a la luz de la Constitución pastoral Gaudium et Spes	
Cómo vivir el discernimiento eclesial	
Captar las "resonancias" del Espíritu, para gobernar de manera sinodal	
Consulta y deliberación en los procesos decisorios	
La participación de las mujeres en los oficios eclesiásticos: perspectiva canónica	
La elaboración de la norma canónica	
Transparencia, rendición de cuentas, evaluación (Accountability)	
Líneas de una teología cristiana de la administración (Stewardship)	
La dimensión cultural del Pueblo de Dios, la noción de "lugar" y sus transformaciones	
Communio ecclesiarum, cuestiones morales y pastorales. Perspectiva canónica	

El estatuto de las Conferencias	
Las Conferencias Episcopales, a la luz de Ad Gentes	
Agrupamientos continentales y subcontinentales de Iglesias	
Los Concilios Provinciales	
Formas de ejercicio del Ministerio Petrino	
La Curia Romana y el "saludable descentralizamiento"	
Identidad peculiar del Sínodo de los Obispos	
Apéndice. Documentos sobre el tema "Iglesia sinodal misionera"	

1. El Pueblo de Dios: sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad

1. La teología de la Iglesia sinodal misionera representa un desarrollo homogéneo de la eclesiología propuesta por el Concilio Vaticano II sobre el "misterio" del Pueblo de Dios en camino en la historia. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* se estructura sobre la conexión entre los dos primeros capítulos: El Misterio de la Iglesia (cap. I: LG 1-8) y El Pueblo de Dios (cap. II: LG 9-17). El primero presenta "el Misterio de la santa Iglesia" (LG 5), el segundo su realización social e histórica "en un pueblo" (LG 9). El Pueblo de Dios es el sujeto comunitario que atraviesa la historia de la salvación en todas sus etapas, en camino hacia su plenitud. Su identidad es teológica – es "de Dios" – y no puede ser comprendida en términos puramente sociológicos: «vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. En otro tiempo no erais pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios...» (1 Pe 2,9-10).

La Constitución *Lumen Gentium* no quiso definir la Iglesia, sino que la describe con varias imágenes bíblicas (LG 6) y le asocia los títulos de Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Dedicó un número a la Iglesia como semilla del Reino de Dios (LG 5) y otro al Cuerpo de Cristo (LG 7). El capítulo II, en cambio, hace una elección decisiva y está enteramente dedicado al Pueblo de Dios en la Nueva Alianza. Muchos teólogos ven en esta elección una de las mayores novedades no solo de la Constitución, sino también del Concilio.

Comentando el n. 6, dedicado a las imágenes bíblicas de la Iglesia, Gérard Philips, principal redactor de la *Lumen Gentium*, se pregunta por qué no aparece la noción de pueblo. Él responde evidenciando que un capítulo entero está dedicado a ella y afirma: «la expresión "Pueblo de Dios" no se puede aplicar a la Iglesia como una similitud, porque designa su misma esencia. No se puede decir: la Iglesia es

semejante a un pueblo de Dios como se diría: el Reino es semejante a un grano de mostaza. Se debe afirmar: la Iglesia es el pueblo de Dios en la Nueva y Eterna Alianza. Aquí, no más figuras, sino la realidad plena y total»².

La novedad no reside solo en el uso del título "Pueblo de Dios" sino también en su colocación: el capítulo II se encuentra entre el primero (el Misterio de la Iglesia, desde sus orígenes trinitarios hasta su cumplimiento escatológico) y el tercero (la jerarquía y su servicio pastoral), destacando lo que en la Iglesia es común a todos los fieles (*christifideles*). En este sentido, Yves Congar y otros han hablado de una "revolución copernicana".

2. La noción de Pueblo de Dios identifica a la Iglesia como sujeto. En 1985, la Comisión Teológica Internacional, presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, se expresó en estos términos en el documento *Temas seleccionados de eclesiología*: «El Pueblo de Dios es simultáneamente misterio y sujeto histórico; de modo que el misterio constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico revela el misterio» (3, 1). La Iglesia es un sujeto totalmente singular porque es una comunidad teológica e histórica, una unidad compleja (cf. LG 8), una Iglesia de iglesias (cf. LG 23): no es ni un individuo, ni una persona moral, ni un sujeto ontológico, ni un sujeto colectivo interpuesto entre Dios y los seres humanos. No existe separadamente de aquellos que la forman en comunión con Cristo y entre ellos.

El concepto de Pueblo de Dios designa a la Iglesia como sujeto o portador de los dones de Dios. Otras imágenes y otros conceptos expresan predicados que se refieren a lo que la Iglesia es: misterio, sacramento, comunión, reino, cuerpo, templo, familia, misión, sinodalidad. La fuerza semántica de la noción de Pueblo de Dios radica en su capacidad de articular las demás categorías que designan dimensiones complementarias de la Iglesia en un horizonte de integración.

3. El Pueblo de Dios es el sujeto común de la fe y de la liturgia. La Iglesia es el "nosotros" en la fe. La fe es al mismo tiempo un acto personal y eclesial (cf. CIC 166-169). Por esto, «quien dice "Yo creo", dice: "Yo adhiero a lo que nosotros creemos"» (CIC 185). En el bautismo confesamos: «Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia y nos gloriamos de profesarla». El Símbolo de fe puede ser recitado en primera persona del singular (yo creo) y en primera persona del plural (nosotros creemos).

La *ecclesia* o asamblea pública del Pueblo de Dios es el sujeto integral de la acción litúrgica. Todos los bautizados participan en la celebración con una participación activa (SC 14: *actuosa participatio*). La fe, el bautismo y la iniciación cristiana son el fundamento de la pertenencia visible al Pueblo de Dios peregrino. Todos los bautizados son sujetos de la vocación universal a la santidad y a la misión porque participan del único sacerdocio de Cristo y están enriquecidos con los dones del

Espíritu. La expresión *universitas fidelium* designa la condición de todo el Pueblo de Dios como sujeto de la fe.

² G. PHILIPS, *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución Lumen Gentium*, Jaca Book, Milán 1986, p. 99.

2. Iglesia sacramento de los vínculos, las relaciones y la comunión

1. El único Pueblo de Dios, en sus diversas fases históricas, en camino hacia su plenitud, es el sacramento del Reino de Dios en el mundo. Este «está en Cristo como sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Todo el Pueblo está llamado a ser sacramento de comunión, de salvación, de fraternidad y de esperanza en y para toda la familia humana.

La noción de sacramento (*mysterium - sacramentum*) ha conocido múltiples desarrollos a lo largo de la historia. Aunque el uso más común en la tradición doctrinal y teológica del Segundo Milenio se refiere a aquellos que son por excelencia los siete “signos eficaces de la gracia” (los siete sacramentos), esta es útil para recordar tanto una forma particular de ser de una realidad específica (como cuando se aplica a la Iglesia), como una dimensión de la realidad creada en su conjunto. La idea de sacramento puede asociarse al carácter positivamente relacional de todo lo bueno que existe en el mundo.

La acción de Dios creador imprime a la creación una naturaleza relacional. Todo en ella es un llamado a la relación, contiene en sí el deseo y la invocación del otro. En la fe, reconocemos la no autosuficiencia de las realidades creadas. Toda la realidad, cuando es vista con una mirada educada por la Revelación cristiana, aparece como un signo de una presencia que no le pertenece, que se encuentra en ella y que mueve todas las cosas para conducir las al encuentro definitivo con Dios. La encíclica *Laudato si'* lo expresa en estos términos: «El universo se despliega en Dios, quien lo llena todo. Por lo tanto, hay un misterio que contemplar en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro de un pobre. El ideal no es solo pasar de la exterioridad a la interioridad para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas» (n. 233).

Estamos en camino, orientados hacia una meta que une a personas y cosas, cada una con su propia identidad y particularidad en una comunión de destino. El caminar juntos, sinodalmente, constituye la Iglesia con el mismo dinamismo del Éxodo, compuesto de etapas, de dones y de heridas, para la constitución del Pueblo de Dios.

En esta perspectiva, la categoría de "elección" no puede ser interpretada como un privilegio identitario, sino como una misión que se comprende – sacramentalmente – según la naturaleza del signo y del instrumento. El Pueblo "representa-manifiesta" el deseo de Dios de constituir como su pueblo a todos los pueblos.

2. De esto proviene la "responsabilidad sacramental" que determina la necesidad y la calidad de la misión. «La luz de las naciones es Cristo, y este santo concilio, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo que se refleja en el rostro de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15). Y puesto que la Iglesia está en Cristo como sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano...» (LG 1). Estamos ante el tema patristico de la relación sacramental Cristo-luz de las naciones, recogido en la imagen del *mysterium lunae*. La referencia al par Cristo/Iglesia-Sol/luna suscita en quien es llamado a iluminar – siendo a su vez alcanzado por la luz – una saludable inquietud y la vigilancia sobre su capacidad de hacerlo, en la perspectiva de la mediación, del testimonio, de la ejemplaridad. También suscita la conciencia de ser sacramento de las conexiones, de las relaciones que están en la base de la unidad de todo el género humano. A la Iglesia, con su capacidad inclusiva, se le confía la tarea de expresar la espera de Dios de unir a toda la humanidad en la salvación, purificando y sanando aquello que se opone a ella, llevando a cabo su designio de comunión. Todo esto se refleja en el camino sinodal: la sinodalidad es en sí misma signo e instrumento de la posibilidad concreta de que los múltiples y diversos caminos de la humanidad no transcurran sin que se reconozcan y valoren las buenas relaciones que los unen. Más aún en un tiempo en el que se cierne la crisis de la participación (del sentirse parte de un destino común), la búsqueda individualista de la felicidad, a la cual se asocia también la percepción individualista de la salvación (como si esta consistiera solo en "salvarse el alma").
3. Lo que se lee en LG 3 nos ayuda a estar vigilantes ante la tentación de pensar en la Iglesia como "sustituta" de Cristo, separándola de su Sol e interpretando la elección como un privilegio identitario: «La Iglesia es el reino de Cristo ya misteriosamente (*in mysterio*) presente: ella crece en el mundo por el poder de Dios». La palabra "misterio" es la palabra bíblica que evoca el "sacramento" en toda su profundidad cristológica. El Reino llama a través de la Iglesia, no coincide con ella, sino que se difunde en el mundo, por tanto, más allá de ella.

El dinamismo sacramental, referido a la Iglesia, se expresa en el *como*: así como Cristo es en su humanidad el sacramento de Dios para todos, de la misma manera la Iglesia es en el mundo el sacramento de Cristo, en una dinámica relacional, no sustitutiva, fija, estática, identitaria.

También la misión, en consecuencia, tiene una estructura sacramental: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús Señor» (2 Cor 4,5). La Iglesia no se anuncia a sí misma, sino al Reino de Dios: vale también para la Iglesia que quien se mira a sí mismo y habla de sí, en verdad se pierde a sí mismo.

Los sentimientos de Cristo (cf. Fil 2,5-11) constituyen también para la Iglesia, que es tal “en Cristo”, la forma-señal visible de la gracia invisible.

De las consideraciones sobre la sacramentalidad de la Iglesia derivan, según la misma ‘economía’: la sacramentalidad del Pueblo de Dios, de cada Bautizado, del Obispo.

La Iglesia, constituida por Cristo como «sacramento universal de salvación» (LG 48), es un instrumento que encarna la salvación de Cristo para la humanidad, orientada no hacia la Iglesia, sino hacia el mismo Cristo.

La Iglesia hace presente en la historia el amor salvífico de Dios *totum, sed non totaliter* (“en su totalidad, pero no completamente”). En este sentido: nada falta para la salvación, aun cuando la Iglesia por su imperfección no la realiza completamente (la Iglesia es *semper reformanda*).

El horizonte de la sacramentalidad de la Iglesia está expresado de manera efectiva desde el inicio de la predicación de Jesús. Él comienza a predicar en Galilea, señalando así el destino abierto y universal de su mensaje y de su misión. Si la Galilea es su hogar, lo es porque es un hogar abierto a los demás, abierto a todos. Y será en Galilea el encuentro que fija el Resucitado con sus discípulos, para enviarlos en misión según una dirección universal (Mc 16,7). La Galilea recuerda que la fe cristiana y la misión comienzan y continúan bajo el signo de la contaminación (la Galilea es tierra de relaciones entre diferencias culturales y religiosas), advirtiendo contra cualquier tentación de “purismo” por miedo a lo diferente.

La encíclica *Fratelli tutti* también puede ayudar a comprender la perspectiva sacramental como una perspectiva relacional (cf. en particular los n. 1, 32, 16, 117).

3. El nexo sinodalidad-comunión-misión

El Pueblo de Dios es el sujeto de la misión en camino hacia el Reino pleno que ya ha venido y está viniendo a nosotros. En el capítulo III de la exhortación *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco presenta al Pueblo de Dios como sujeto colectivo del anuncio de la Buena Nueva. El título del capítulo es: Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio (EG 111-134). Este Pueblo «es un misterio que tiene sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, que siempre trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). La Iglesia es el gran sujeto evangelizador donde cada bautizado está llamado a ser

protagonista de la misión en primera persona. Todos los fieles son y deben ser evangelizadores porque «siempre somos discípulos misioneros» (EG 120).

El Pueblo de Dios peregrino es esencialmente misionero. Ser peregrino no significa solo ser itinerante, sino participar en la misión de las personas divinas en la historia de la salvación. «La Iglesia peregrina es por su naturaleza misionera porque tiene su origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). La misión constituye el horizonte dinámico desde el cual la Iglesia sinodal sigue el impulso del Espíritu para salir de sí misma e ir al encuentro de todos.

«El único Pueblo de Dios está presente entre todos los pueblos de la tierra» (LG 13). En la asamblea de Jerusalén (cf. Hch 15,1-35) el Espíritu Santo guió el discernimiento de la Iglesia apostólica para extender la tienda del Pueblo de Dios a todos los pueblos. En su discurso, el apóstol Santiago confirmó la vocación “católica” de la comunidad iniciada por Jesús a convertirse en el único pueblo santo de Dios tomado de entre los pueblos de la tierra (ἐξ ἔθνῶν λαόν: Hch 15,14). Camina junto al pueblo en la esperanza de un mundo más humano. Desea compartir las alegrías y esperanzas, los dolores y angustias de los seres humanos, especialmente de los pobres y los afligidos (cf. GS 1). La Iglesia sinodal en misión acompaña, escucha y aprende de los pueblos con sus culturas y religiones, y en sus situaciones y contextos.

Lo que es todo el Pueblo de Dios se aplica a todos en el Pueblo de Dios, tanto individuos como comunidades. La comunión eclesial se realiza y se expresa en la comunión de los fieles y en la comunión de las iglesias. El sujeto comunitario comprende muchas comunidades de sujetos y sujetos comunitarios. El Vaticano II puso el énfasis en las iglesias locales o particulares: «en ellas y a partir de ellas se forma la una y única Iglesia católica» (LG 23). Las Iglesias locales son, y deben ser, sujetos activos con su capacidad de iniciativa, su participación diferenciada, su corresponsabilidad en la solidaridad.

El Pueblo de Dios peregrino es el sujeto de la sinodalidad misionera. La síntesis eclesiológica abierta por el Concilio nos pide no separar la teología del Pueblo de Dios de la comunión, de la sinodalidad y de la misión. No se pueden contraponer teología del Pueblo de Dios y teología de la comunión, teología de la sinodalidad y teología de la misión. Las simplificaciones no expresan la riqueza de la Iglesia: es necesario, también en este caso, un pensamiento consciente de la complejidad de lo real.

La sinodalidad es misionera, la misión es sinodal. La expresión Iglesia sinodal misionera significa que todo el Pueblo de Dios, en sus comunidades y en sus miembros, es misionero porque es sinodal y es sinodal porque es misionero. El

Pueblo de Dios no hace o tiene sínodos: es sinodal. No lleva a cabo o tiene una misión, es misionero.

La categoría de sinodalidad no se presenta como alternativa a la de comunión. Para comprender el nexo entre “sinodalidad” y “comunión” es conveniente referirse al documento de la Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. En el n. 6 se lee:

Aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad está en el corazón de la obra de renovación por él promovida. La eclesiología del Pueblo de Dios subraya de hecho la común dignidad y misión de todos los Bautizados, en el ejercicio de la multiforme y ordenada riqueza de sus carismas, de sus vocaciones, de sus ministerios. El concepto de comunión expresa en este contexto la sustancia profunda del misterio y de la misión de la Iglesia, que tiene en la sinaxis eucarística su fuente y su culmen³. Designa la *res* del *Sacramentum Ecclesiae*: la unión con Dios Trinidad y la unidad entre las personas humanas que se realiza mediante el Espíritu Santo en Cristo Jesús (cf. LG 1). La sinodalidad, en este contexto eclesiológico, indica el específico *modus vivendi et operandi* de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en reunirse en asamblea y en participar activamente todos sus miembros en su misión evangelizadora.

4. Formas de la *Communio* (*Fidelium, Ecclesiarum, Episcoporum*) en la Iglesia Pueblo de Dios

La igualdad de dignidad de todos aquellos que, por la fe y el Bautismo, forman parte del Pueblo de Dios se traduce en una fraternidad que cancela todo tipo de desigualdad – de raza o nación, de condición social o de sexo –, porque «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; cfr. LG 32).

El lenguaje de la Tradición ha expresado esta fraternidad como *communio fidelium*: todos los miembros de la Iglesia están unidos por vínculos que no son de la carne, sino del Espíritu; son miembros del único cuerpo de Cristo y por tanto son parte unos de otros (cfr. 1Cor 12,12; Rm 12,6); son piedras vivas del único Templo del Espíritu (cfr. 1Pt 2,4); son hijos que pertenecen a la única familia, que se reúne alrededor de la mesa eucarística, para alimentarse de la doble mesa de la Palabra y del Cuerpo y Sangre del Señor. En ella, el Pueblo santo de Dios, reunido en asamblea, ejerce el culto espiritual en unión con Cristo glorificado, ofreciendo al Padre sacrificios espirituales que le son agradables (cfr. Rm 12,1).

La estrecha relación entre Eucaristía e Iglesia muestra cómo la *communio fidelium* es también una *communio Ecclesiarum*. El sacramento de la Nueva Alianza que fortalece a los creyentes en los vínculos de la fraternidad en Cristo, ha sido entregado a la Iglesia a través del ministerio apostólico. En la conciencia de la Iglesia está arraigada la convicción de que la estrecha unidad entre la Eucaristía y la Iglesia depende del Obispo como sucesor de los Apóstoles: en virtud de su ministerio de

unidad, los bautizados son Pueblo de Dios y no una suma de individuos aislados entre sí. Dado que él reúne al Pueblo confiado a él «en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía», este Pueblo puede decirse verdaderamente Iglesia (cfr. CD 11), y la Iglesia es verdaderamente una comunión de Iglesias, «en las cuales y a partir de las cuales existe la única y única Iglesia católica» (LG 23).

La *communio Ecclesiarum* se manifiesta en la *communio Episcoporum*, en razón del principio antiquísimo de que «la Iglesia está en el Obispo y el Obispo está en la Iglesia» (S. Cipriano, Ep. 66.8). Por esto, cada Obispo en el concilio ecuménico "representa" su Iglesia. La asamblea sinodal, tal como emerge de la constitución apostólica *Episcopalis Communio*, se convierte en manifestación visible de toda la Iglesia. De este modo, la comunión de los Fieles, la comunión de las Iglesias y la comunión de los Obispos no son tres formas de comunión, sino la única comunión expresada en tres modalidades distintas pero inseparables, que el único Espíritu siempre custodia y recompone en la Iglesia como «Pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

Al servicio de la comunión, el mismo Señor ha puesto al apóstol Pedro (cfr. Mt 16,18) y a sus sucesores. En virtud del ministerio petrino, el Obispo de Roma es «principio y fundamento perpetuo y visible» de la unidad de la Iglesia, expresada en la comunión de todos los Fieles, de todas las Iglesias, de todos los Obispos. A él le compete garantizar las legítimas diversidades de las Iglesias y al mismo tiempo velar para que lo particular no dañe la unidad, sino que la edifique y la enriquezca, en un continuo intercambio de dones.

Toda la vida de la Iglesia está llamada a orientarse según esta visión eclesiológica: la *communio Ecclesiarum*, donde el Pueblo de Dios no es una abstracción sino un sujeto verdadero, que participa en la vida y la misión de la Iglesia.

Para comprender todo esto es oportuno referirse a la eclesiología de los Padres de la Iglesia. En el primer milenio, toda la vida de la Iglesia giraba en torno a la *communio*, declinada *ad intra*, en las relaciones entre los miembros de las Iglesias individuales (el Pueblo de Dios con su Obispo, siempre asistido por su Presbiterio y los Diáconos) y *ad extra*, en la relación entre las Iglesias, traducida en las formas institucionales de las provincias y regiones eclesiásticas y de los patriarcados. El uso del término disminuyó en el segundo milenio en Occidente, que prefirió describir a la Iglesia como *corpus mysticum*; resurgió antes del Concilio como una de las categorías eclesiológicas que podían permitir una recuperación de la dimensión teológica de la Iglesia, y entró en la propuesta eclesiológica del Concilio como uno de los términos más ricos en significado. Las referencias, de hecho, son a la comunión trinitaria, a la comunión de todos los Fieles en Cristo, a la comunión alimentada por la Eucaristía, a la comunión de las Iglesias, a la comunión de los Obispos *cum et sub Petro*, a la comunión ecuménica y a la comunión de los Santos: todos estos aspectos sirvieron al Concilio para ilustrar a la Iglesia como Pueblo de Dios, que no se reduce a una «sociedad jerárquicamente organizada», sino que es «realidad una y compleja» (LG 8), donde lo visible remite a lo invisible, lo humano a lo divino, la realidad presente a la definitiva del Reino (cfr. SC 2).

Para evitar una interpretación solo sociológica de la categoría de Pueblo de Dios, la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos a los veinte años del concilio (1985) identificó en la eclesiología de comunión «la idea central y fundamental en los documentos del Concilio» (Relatio finalis, C/1), afirmando que "comunión", además de ser una categoría que explica en profundidad la vida de la Iglesia, es también «fundamento para el orden en la Iglesia y sobre todo para una correcta relación entre unidad y pluralidad en la Iglesia». A partir de entonces, la eclesiología de comunión ha sido la clave de lectura que ha guiado a la Iglesia durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes han intentado fundar la unidad del cuerpo eclesial en la unidad del cuerpo episcopal en torno al Obispo de Roma, «principio y fundamento visible de la unidad de todos los obispos y de la multitud de los fieles» (LG 23). La elección de declinar el principio de la comunión principalmente en la línea de la *communio hierarchica*, necesaria para un proyecto de reforma apoyado en la centralidad del ministerio petrino y de su Curia, llevó a una reducción radical de la *communio Fidelium* como consecuencia del silencio sobre la categoría eclesiológica de Pueblo de Dios, considerada de carácter demasiado sociológico, y de la *communio Ecclesiarum*, que parecía debilitar la unidad de la Iglesia sin la fuerte subrayado de la «precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares» (CN 9).

Con el Papa Francisco, se ha retomado el hablar de la Iglesia como Pueblo de Dios, sin que esto signifique de ninguna manera un rechazo de la eclesiología de comunión. Si la eclesiología de comunión siempre parte de la comunión trinitaria, basta con la afirmación de que «ser Iglesia significa ser Pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre» (EG 114), para comprender la gran consonancia entre las dos perspectivas. La diferencia radica en la referencia a la Iglesia como «un Pueblo de mil rostros», que realiza su camino hacia Dios a partir de la diversidad de contextos históricos y culturales en los que vive y opera (EG, cap. III).

El retorno a la categoría de Pueblo de Dios está motivado por la fidelidad a la Iglesia propuesta por el concilio, la misma que había llevado a San Juan Pablo II y Benedicto XVI a insistir en la eclesiología de comunión. En lugar de contraponer las dos visiones eclesiológicas, es necesario subrayar cómo todas las articulaciones de la *communio* – *Fidelium*, *Ecclesiarum*, *Episcoporum* – pueden predicarse del único Pueblo de Dios «en camino hacia Dios» (EG 111).

Esta visión eclesiológica está en la base de la comprensión de la «sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia». En el Discurso con ocasión del cincuentenario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015), el Papa mostró cómo en una Iglesia sinodal los grandes temas de la eclesiología conciliar pueden traducirse en un camino de Iglesia, donde todos son verdaderamente partícipes: el Pueblo de Dios, el Colegio episcopal y el Obispo de Roma. El Papa indica a la Iglesia un camino por etapas articulado en diferentes niveles de ejercicio de la sinodalidad, que «es solo la manifestación más evidente de un dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales». El primer nivel se realiza en las Iglesias particulares; el segundo nivel en los agrupamientos de Iglesias; el último es el de la Iglesia universal: «aquí el Sínodo de los Obispos, representando el episcopado

católico, se convierte en expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia toda sinodal».

En línea con esta perspectiva, la constitución apostólica *Episcopalis Communio* (15 de septiembre de 2018) ha transformado el Sínodo de los Obispos de un evento circunscrito a una asamblea de obispos en un proceso que involucra a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia.

El proceso sinodal es la vía privilegiada para realizar la comunión en todos los niveles de la Iglesia. Se puede decir, incluso, que el proceso sinodal es posible a condición de la *communio fidelium*, de la *communio Ecclesiarum* y de la *communio Episcoporum* como expresiones de la Iglesia-Pueblo de Dios y como condiciones necesarias para «“caminar juntos” por los caminos de la historia hacia Cristo Señor» (Discurso en el 50° del Sínodo). El proceso sinodal demuestra – si acaso fuera necesario – que la sinodalidad es la forma de la comunión de la Iglesia-Pueblo de Dios. No hay contraste entre comunión y sinodalidad, porque no hay contraste entre Iglesia-comunión y Iglesia-Pueblo de Dios. La distancia entre los dos modelos depende de una comprensión parcial de la categoría bíblica de Pueblo de Dios, irreductible a cualquier interpretación sociológica: la Iglesia es el Pueblo santo de Dios, que se puede comprender en su íntima constitución a la luz de la comunión y de todas sus dimensiones. Todos estos aspectos encuentran una ordenada composición cuando se comprende la Iglesia-Pueblo de Dios en el marco del triple nivel de la *communio*: *Fidelium*, *Ecclesiarum*, *Episcoporum*. Esta articulación no disminuye de ninguna manera el ministerio petrino, sino que lo refuerza, manifestando con mayor evidencia cómo él es principio y fundamento visible de unidad de la Iglesia a todos los niveles.

5. Carismas y ministerios

1. **La dimensión trinitaria de los carismas.** Mirando a la Iglesia como pueblo de Dios en camino de conversión sinodal para la misión, un retorno a la enseñanza paulina sobre los carismas y los ministerios, a partir de la primera carta a los Corintios (1Cor 12,4-7) y a los Efesios (Ef 4,4-6), es esencial para proceder a un profundización teológica de su relación. No se trata de negar la recepción histórica en la tradición eclesial, sino de afinar nuestra recepción de la Sagrada Escritura, que sigue siendo la norma suprema. Frente a la constante amenaza de la división, el apóstol invita a la comunidad eclesial a verse como una realidad única y múltiple, basada en la imagen del cuerpo y sus miembros. Él fundamenta esta articulación de unidad y diversidad en la Trinidad (el Espíritu, el Señor y Dios Padre). La relación entre los bautizados que forman la Iglesia y la Trinidad se basa en el bautismo, según la fórmula revelada en el Evangelio de Mateo: «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Según el apóstol, sin embargo, esta participación en la vida trinitaria, que configura a los bautizados como hijos de Dios, ocurre «en Cristo» (cfr. Ef 4,5). Pero los bautizados no son individuos aislados unos de otros: utilizando la imagen del cuerpo y sus miembros, Pablo nos recuerda el carácter orgánico de la Iglesia, en la que los miembros están al servicio unos de otros para el bien de todo el

cuerpo (1Cor 12,13-27), para combatir la autorreferencialidad, el individualismo o el espíritu de clan.

2. **Los ministerios como manifestaciones de los carismas.** Partiendo de este fundamento, el apóstol nos hace entender que la tensión entre diversidad y unidad tiene su origen en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (1Cor 12,4-7; Ef 4,4-6). Por eso atribuye los “carismas”, traducidos también como “dones” (χαρισμάτα), al Espíritu Santo (12,4; Ef 4,4), y los “ministerios”, es decir, los “servicios” (διακονία) en beneficio de los demás al Señor Jesús (12,5; Ef 4,5), y subraya que los “efectos” producidos (ἐνεργήματα) son obra de Dios (el Padre) que opera todo en todos (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) (1Cor 12,6; Ef 4,6).

Los carismas y los ministerios son “manifestaciones del Espíritu” (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) en beneficio de todos (1Cor 12,7).

Esto podría dar la impresión de una división en relación con las personas de la Trinidad. En realidad, el apóstol se opone a cualquier forma de división (cfr. 1Cor 1,11-13). Su enseñanza sobre los carismas y los ministerios/servicios, ligado a la metáfora del cuerpo, tiene por tanto el objetivo de mostrar que los ministerios/servicios son manifestaciones concretas de los carismas recibidos. Él ha recordado a los Romanos que, a pesar del número de los miembros, no se trata de un solo cuerpo en Cristo, sino que los miembros no tienen la misma función (Rm 12,4-5). Todos nosotros tenemos “carismas” (χαρισμάτα) que difieren unos de otros. Por ello, dice el apóstol, quien tenga, por ejemplo, el carisma de presidir (προϊστάμενος) lo haga con celo (Rm 12,8). En resumen, todos los ministerios, sin excepción, son carismas de los que están dotados los miembros del pueblo de Dios, con el fin de equiparlos para las obras de servicio (διακονία) en la edificación del Cuerpo de Cristo (Ef 4,12). Los ministerios son la encarnación de los carismas. Su fecundidad, sin embargo, depende de la acción de Dios en los creyentes que los ponen en práctica.

La diferenciación en términos de “dones carismáticos y dones jerárquicos” (cfr. LG 4) parece por lo tanto imprecisa, porque el servicio de la presidencia o de la enseñanza provienen del Espíritu Santo y son también carismas.

3. **La argumentación paulina.** En las dos cartas de Pablo, Primera a los Corintios y Efesios, la preocupación pastoral del apóstol es pedir la unidad de comunidades cuyas múltiples formas de diversidad son fuente de división. Los argumentos del apóstol son teológicos (trinitarios), cristológicos, eclesiológicos y pneumatológicos y permiten afirmar que los ministerios (servicios) son manifestaciones de los carismas de los que el Espíritu Santo ha dotado a todos los miembros del cuerpo de Cristo, es decir, a los bautizados.

a) **Aspecto teológico.** Los tres elementos, es decir, “carismas - ministerios/servicios - efectos”, se articulan en torno a las personas de la Trinidad, partiendo de la tercera persona, el Espíritu (Santo), seguida de la segunda persona, el Señor (Jesús), para terminar con la primera persona, Dios (el Padre). Esta referencia a la Trinidad se encuentra no solo en Ef 4,4-6, sino también en el mismo orden de enunciación. Si dudamos de que el Señor sea Jesús o que Dios se refiera al Padre, otros textos que

nombran a dos o a las tres personas de la Trinidad (por ejemplo, Ef 4,6; 1Ts 3,11,12) hacen explícita la paternidad de Dios y la señoría de Jesús.

La cuestión que nos interesa aquí es si los “carismas” son diferentes de los “ministerios/servicios” y de los “efectos” (un término difícil de conceptualizar en la literatura de Pablo) y cómo explicar los vínculos con las personas de la Trinidad. 1Cor 12,7 afirma que Dios Padre es quien hace eficaces todas las cosas y opera en todos. Además, también afirma que es la palabra de Dios la que opera en los creyentes (καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν; 1Ts 2,13). Ahora bien, según el apóstol, la acción trinitaria es unitaria a través de la dimensión participativa del ser-en-Cristo del cristiano.

b) **Aspecto cristológico.** El apóstol Pablo utiliza diversas imágenes para ilustrar su comprensión de la Iglesia, dependiendo del tema que esté tratando. En este caso particular, en el que la diversidad amenaza la unidad, el apóstol usa la imagen del cuerpo para hablar de la organicidad de la Iglesia. Pablo regresa a la “ministerialización” de los carismas dados por el Espíritu invocando al Señor Jesús (cfr. Jn 13,14). Estar en Cristo significa, por tanto, participar en la dinámica trinitaria, de la cual la Iglesia debe ser el reflejo y el instrumento en la historia a través de su misión.

c) **Aspecto eclesiológico.** Las dos cartas, a las que se debe añadir la carta a los Romanos (12), no hablan de carismas y ministerios como “facultades” de los cristianos individuales, sino en una perspectiva relacional, orientada a la vida de la comunidad que es la Iglesia (1Cor 12,7.26). En cuanto a la Iglesia entendida como “pueblo de Dios”, esto se manifiesta en la forma en que Pablo utiliza la relación Yhwh-Israel y la aplica a Cristo-Cristianos, mostrando así la divinidad de Cristo. La designación de Israel como “pueblo de Dios” se vuelve así relevante en la nueva economía de la salvación (sin que esto nos deslice hacia una “teología de la sustitución”: la Iglesia no “reemplaza” al pueblo de la Primera Alianza).

d) **Aspecto pneumatológico.** Refiriéndose al Espíritu Santo, el apóstol afirma claramente que es la tercera persona de la Trinidad quien da los carismas o los despierta en los bautizados. En su fórmula trinitaria en 2Cor 13,13, Pablo comienza con “el Señor Jesucristo”, luego sigue “Dios” y finalmente el Espíritu. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es lo que Pablo invoca en relación con cada persona: la “gracia” (χάρις) proviene del Señor Jesucristo; el “amor” (ἀγάπη) tiene su origen en Dios (el Padre) y la “comuni3n” (κοινωνία) proviene del Espíritu (Santo). Este *hapax* de la fórmula de bendici3n conecta el don de la comuni3n con el Espíritu Santo. En la teología paulina, por lo tanto, el Espíritu Santo es el artífice de la unidad de los miembros de la Iglesia.

e) **Aspecto antropológico.** La argumentaci3n, en la ret3rica de Pablo, no se limita a la dimensi3n teol3gica, en todas sus variantes. Continuando el discurso, apela tambi3n a la experiencia humana de sus oyentes (1Cor 12,11-27). Si los Corintios no logran comprender el recurso al misterio de la Trinidad para explicar la organicidad, es decir, la articulaci3n de la diversidad en la unidad, entonces su ejemplo cotidiano, o incluso ninguno, puede convencerlos. De ah3 el recurso al

cuerpo y sus miembros. Pablo dice: «Porque así como el cuerpo es uno solo, pero tiene muchos miembros, así todas las miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo: así es Cristo» (1Cor 12,12). Luego concluye su demostración diciendo: “Ahora bien, ustedes son el cuerpo de Cristo y son miembros de él, cada uno por su parte” (1Cor 12,27). Ninguno de los que han sido bautizados es el cuerpo de Cristo y ninguno puede actuar solo en su nombre. Si actúa, es movido por la cabeza al servicio de todo el cuerpo, que representa a Cristo.

4. En conclusión, debe redescubrirse la idea fundamental de que todos los bautizados están dotados de carismas y que la “ministerialización” de estos carismas tiene como finalidad la edificación de la Iglesia. La fecundidad del servicio (o ministerio) depende en última instancia de la acción de Dios mismo. Corresponde a la Iglesia garantizar que cada don o carisma de los bautizados sea utilizado. Además, parece importante ir más allá de la distinción entre “jerarquía” y “carisma” porque, independientemente de cómo entendamos la jerarquía, la presidencia o la enseñanza, las Escrituras los consideran “carismas” cuyo origen es el Espíritu Santo y cuyo propósito es la edificación de la comunidad a través del servicio (diaconía) que llamamos “ministerio”. Ordenados, consagrados o laicos, todos tenemos “carismas” que, dependiendo de las circunstancias, se traducen o pueden traducirse en “ministerios”.

6. Obispo, presbíteros, diáconos: el ministerio ordenado

Desde la fase de transición de la fase apostólica a la post-apostólica (cf. Hechos 20), en el origen de lo que hoy se conoce como “ministerio ordenado” (un ministerio ejercido en virtud del sacramento del orden) se establece un ministerio conferido por la imposición de manos y la invocación del Espíritu. Siempre se ha visto como un servicio esencial a la Iglesia y para su propia existencia, no solo para su buen funcionamiento. Pero la forma en que ha sido pensado a lo largo de la historia (su “teología”) ha conocido variaciones. El Concilio Ecuménico Vaticano II, recogiendo el legado de la teología de los siglos XIX y XX y beneficiándose de un regreso masivo a la Escritura y a la rica Tradición de la Iglesia, ha ofrecido elementos de indudable novedad.

El esquema con el que se interpretaba la realidad del ministerio de los presbíteros y los obispos en la teología preconiliar estaba ligado a la distinción entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*. En tal horizonte, el episcopado resultaba inteligible en su distinción del sacerdocio de los presbíteros por la mayor potestad jurisdiccional que le correspondía.

El cambio ocurrido en el Vaticano II puede sintetizarse de la siguiente manera: del sacerdocio que tenía como ejemplar el presbiterado y estaba esencialmente orientado a la eucaristía, se pasa a la concepción del ministerio ordenado que tiene

como ejemplar el episcopado, se presenta dividido en tres grados y está orientado al anuncio, la celebración y la guía pastoral. A través de esta formulación sintética se destaca un triple cambio fundamental operado por el Vaticano II: 1. No considerar como efecto del sacramento del orden solo la dimensión sacerdotal (*munus sanctificandi*), ya que del sacramento derivan también el llamado *munus docendi* y el *munus regendi* (cf. LG 25-27); 2. No considerar el episcopado como una realidad calificada ante todo por una jurisdicción, ya que es la plenitud del único sacramento del orden, que existe en tres grados; 3. Restablecer el diaconado en su forma permanente. En cuanto al episcopado, es decisivo uno de los pasajes más comprometidos del Vaticano II: «El santo concilio enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, es decir, lo que por la costumbre litúrgica de la Iglesia y por la voz de los santos padres se llama el sumo sacerdocio, el ápice del sagrado ministerio (*summum sacerdotium, sacri ministerii summa*)» (LG 21).

Uno de los temas principales que animó la discusión conciliar fue la necesidad de equilibrar las afirmaciones del Vaticano I respecto al Romano Pontífice a través de la reflexión sobre la colegialidad. No sorprende, por lo tanto, que aunque haya textos que orienten decididamente hacia un modelo más sinodal en el ejercicio del ministerio ordenado, también existan otros que se detienen en un modelo más individualista/solitario. De los obispos se trata ampliamente la colegialidad episcopal, pero existen ambigüedades respecto a un ejercicio del ministerio episcopal en forma más sinodal en el contexto de las Iglesias locales que ellos presiden. Se habla a menudo de “presbíteros” en plural y de “presbiterio”: esto sin duda orienta a un ejercicio más sinodal del ministerio presbiteral, en comunión con el obispo. Pero los pasos conciliares que hablan de presbiterio son relativamente pocos (SC 41, LG 28 y 29, CD 11, 15 y 28, PO 7 y 8, AG 19 y 20) y una visión del ministerio pensada en este horizonte está apenas esbozada. En uno y otro caso, es necesario además tener en cuenta que el modelo de referencia en cuanto a la revalorización de la realidad del obispo y de los presbíteros es el ignaciano (véanse especialmente las notas de referencia a los textos conciliares, desde SC a LG): aplicado, sin embargo, ahora en situaciones de Iglesias de dimensiones muy diferentes a las que se refería Ignacio de Antioquía. En cuanto al ministerio diaconal, los textos de referencia – LG 29 y AG 16 – son bastante escasos; y no hay menciones sobre la forma sinodal en la que puede ser pensado y vivido, tanto en la relación de los diáconos con el obispo y el presbiterio, como entre diáconos.

A sesenta años del Vaticano II, persisten en particular algunas ambigüedades que pueden resolverse basándose en las ideas ofrecidas por los propios textos conciliares, en la escucha surgida del proceso sinodal y en lo ya aclarado en la primera sesión. Pasos que pueden sugerir un estilo más sinodal en la concepción y el ejercicio del ministerio ordenado.

Es conveniente señalar tres cuestiones que ahora, a la luz del camino recorrido hasta aquí, pueden encontrar aclaración.

1. La primera concierne a la interpretación que se debe dar a la ya citada “plenitud del sacramento del orden” del obispo. En un horizonte aún tendencialmente jerárquico y sobre la base de la misma *Relatio* en el n. 21 de LG, se ha concebido de hecho como si todo descendiera del obispo. Esto lleva a un ministerio concebido como tendencialmente solitario/individual, que produce, en cascada, una forma similar de concebir el ministerio presbiteral y diaconal. Es posible asumir otra interpretación, coherente con el dato bíblico y con la Tradición eclesial: la “plenitud” debe entenderse como habilitación para reunir en armonía y coordinar los diferentes dones carismáticos y ministeriales que el Espíritu derrama en una Iglesia.
2. La segunda concierne a la pertenencia del obispo al presbiterio. Algunos textos (por ejemplo, LG 28) van en esta dirección (obispo en el presbiterio y con el presbiterio); otros en dirección opuesta (obispo y presbiterio, frente al presbiterio). Asumir la primera perspectiva como más acorde con la enseñanza del Vaticano II y con el camino recorrido por las Iglesias y la teología en los seis decenios transcurridos desde el concilio significa afirmar que un obispo preside una Iglesia presidiendo ante todo un sujeto colectivo llamado a ejercer el ministerio de manera sinodal, es decir, el presbiterio presidido por el obispo.
3. La tercera consiste en asumir el diaconado como un ministerio “no sacerdotal” que forma parte del mismo ministerio ordenado, implicando una interdependencia (aunque distinta en el ministerio) entre el ministerio episcopal, presbiteral y diaconal. La práctica, que se desprende de la escucha de las diferentes Iglesias, de un ministerio que se desarrolla en diversas funciones, puede ser recogida para entender cómo el diaconado también debe ser vivido en un estilo de dependencia y corresponsabilidad mutua entre los diferentes diáconos.

7. El Espíritu Santo, el *sensus fidei*, el discernimiento eclesial

1. Las numerosas llamadas a la “formación” en la sinodalidad formuladas durante el camino sinodal expresan el deseo de una comprensión más profunda del lugar de cada uno en una Iglesia sinodal. Para saber “cómo” ser una Iglesia sinodal en misión, es necesario preguntarse sobre el “por qué” ser una Iglesia sinodal.

Para que exista una formación sinodal, las nociones de “dignidad bautismal” y el don del *sensus fidei* deben ser mejor explicados. Pero, antes de esto, es necesario una comprensión más profunda del papel del Espíritu Santo en la Iglesia.

En sus observaciones finales al cierre de la Primera Sesión, el Papa Francisco dijo a la asamblea: «Quiero recordarles que el protagonista de este Sínodo es el Espíritu Santo». Reflexionar sobre el tema de este año sobre “cómo” convertirse en una Iglesia sinodal en misión, por lo tanto, requiere una reflexión más profunda sobre “cómo” el Espíritu Santo opera dentro de la Iglesia.

Entre las múltiples actividades del Espíritu (como el otorgamiento de diversos carismas) está la de guiar a la Iglesia hacia la plenitud de la verdad divina (Jn 16,13; DV 8); a lo largo de las vicisitudes de la historia, el Espíritu Santo guía a la Iglesia a «leer y discernir los signos de los tiempos a la luz del Evangelio» (GS 4, 11, 44) en los diferentes contextos. Para esta tarea eclesial de discernimiento y aplicación, el Espíritu Santo otorga un don especial, esa «capacidad instintiva de discernir los nuevos caminos que el Señor está revelando a la Iglesia».

Siempre habrá necesidad en las comunidades locales de una formación permanente sobre el “por qué” ser una Iglesia sinodal – para laicos, religiosos consagrados, sacerdotes, diáconos y obispos. El papel del Espíritu Santo y su donación bautismal a todos del *sensus fidei* deben ser constantemente reiterados para que la comunión en la Iglesia sea realmente vivida.

2. La Iglesia ha proclamado durante mucho tiempo que es el Espíritu quien otorga el don de la *fides* (fe), la capacidad de acoger en el propio corazón el amor de Dios en la revelación. El Vaticano II subraya cómo, junto con el don de la *fides*, el Espíritu también otorga el don del *sensus fidei*, el sentido de la fe: la capacidad de interpretar y aplicar en el contexto específico de la propia vida y de la comunidad local en misión el significado y las implicaciones de la fe cristiana para las nuevas preguntas y perspectivas de este tiempo, lugar y cultura. Este don se otorga por igual a todos los bautizados de la Iglesia, los *christifideles* - mujeres y hombres laicos, así como los ordenados. Gracias al «sentido sobrenatural de la fe [*sensus fidei*] de todo el pueblo [*totius populi*]», todo el pueblo es infalible en el creer [*in credendo*] (LG, 12). En consecuencia, todo el pueblo de Dios participa en el *munus propheticum* y participa en el discernimiento de la continua autorrevelación de Dios en la historia a través de su *sensus fidei*. Esta continua autorrevelación divina en el presente, como enseña la *Dei Verbum*, es la oferta de Dios de una relación personal; este encuentro divino-humano en el presente es siempre específico del contexto. Dios busca salvar a esta persona, a este pueblo, en este tiempo, lugar, cultura y circunstancia. La tarea de los obispos, desde dentro y junto a todo el Pueblo de Dios, es escuchar y discernir este continuo encuentro divino y el diálogo con los seres humanos, en la “obediencia común al Espíritu de Cristo” (*Episcopali Communio*, 7). El don a todos los *christifideles* de un *sensus fidei* es, por tanto, el instrumento del Espíritu para asegurar una fiel interpretación y aplicación de

la revelación divina. Escuchando y discerniendo juntos esta “voz” del Espíritu Santo, la Iglesia sinodal busca “escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias”.

El Vaticano II incorpora la enseñanza del Vaticano I sobre el primado del Papa en una visión del episcopado en términos de colegialidad. Al hacerlo, incorpora tanto el primado como el episcopado en una noción más amplia de todo el pueblo de Dios, sin presentar una teología plenamente integrada de este nuevo marco. El término “sinodalidad” captura el nuevo marco de toda la visión conciliar y ofrece una realineación de la función eclesial de todos los carismas y ministerios en la Iglesia. Todo esto requiere una nueva forma de concebir la teología del laicado, del sacerdocio, del episcopado y del primado del obispo de Roma, reuniendo - a través de una síntesis sinodal - los diversos elementos de la visión del Vaticano II, una visión que el concilio mismo no llevó a una expresión sistemática. En el centro de esta renovada comprensión está una nueva teología de la “dignidad bautismal” y de la sacralidad del *sensus fidei* que el Espíritu confiere a cada uno de los bautizados y a todo el pueblo de Dios a través de la unción con el crisma en el momento del bautismo. Hay varios fundamentos que componen esta visión.

3. Transmitir «el tesoro de la revelación confiado a la Iglesia» (DV 26) es un aspecto fundamental de la misión de la Iglesia. Esta revelación no es simplemente una articulación verbal del mensaje de salvación y de los contenidos que Dios ha comunicado en la revelación (como se encuentran en las Escrituras y en las doctrinas de la tradición). La revelación divina es, ante todo, la oferta personal de salvación y de revelación de Dios en la relación con los seres humanos y la creación: “Con esta revelación, por tanto, el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), por la plenitud de su amor, se dirige a los hombres como a sus amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), y vive en medio de ellos (cf. Bar 3,38), para invitarlos y acogerlos en su propia compañía” (DV 2). Esta invitación ocurre para siempre en el aquí y ahora, no solo en el pasado, y siempre está abierta al futuro de Dios hacia el cual el Espíritu Santo conducirá a la Iglesia (Jn 16,13). «La verdad más íntima así revelada sobre Dios y sobre la salvación humana resplandece para nosotros en Cristo, que es él mismo el mediador y la suma de la revelación» (DV 2). Sin embargo, este Evangelio es un “Evangelio vivo” (DV 7) que requiere una “tradición viva” (DV 12; 8b), para ser interpretado y aplicado fielmente en los diversos contextos en los que ha sido recibido a lo largo de la historia. Para esto, Jesucristo envió al Espíritu Santo, “el Espíritu de Verdad”.
4. Para entender el “por qué” y luego el “cómo” de una Iglesia sinodal, es necesario comprender el vínculo inextricable entre la obra de Cristo y la obra del Espíritu Santo en la historia humana. Cristo y el Espíritu trabajan lado a lado, nunca por separado y nunca en oposición; San Pablo habla del “Espíritu de Cristo” (Rm 8,9). Esto es esencial para comprender la naturaleza de una “Iglesia en misión”. Como enseña AG 2: «La Iglesia en la tierra es por su naturaleza misionera ya

que, según el diseño del Padre, tiene su origen en la misión del Hijo y del Espíritu Santo». El Vaticano II subraya a menudo el papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia en misión. «Es el Espíritu Santo, que habita en los que creen y que impregna y reina sobre toda la Iglesia, quien realiza esa maravillosa comunión de los fieles (*communio fidelium*) y los une tan íntimamente en Cristo que es el principio de la unidad de la Iglesia. Distribuyendo varios tipos de dones espirituales y ministerios, el Espíritu enriquece a la Iglesia de Jesucristo con funciones diversas “para equipar a los santos para la obra del servicio, de modo que edifique el cuerpo de Cristo’ (Ef 4,12)» (UR 2).

5. Durante el rito del Bautismo, la oración de unción por parte del Espíritu Santo a través del óleo de crisma dice: «Así como Cristo fue ungido Sacerdote, Profeta y Rey, así puedas tú vivir siempre como miembro de su cuerpo, participando en la vida eterna». Esta rúbrica de los “tres oficios de Cristo”, como Sacerdote, Profeta y Rey, antes del Vaticano II se aplicaba solo a los obispos. El Concilio, sin embargo, enseña que todos los bautizados, debido a la unción bautismal con el crisma, también participan en los oficios de enseñar (oficio profético), santificar (oficio sacerdotal) y gobernar (oficio real). En relación con la participación de la *universitas fidelium* (todo el cuerpo de los fieles) en el oficio profético (el oficio de la enseñanza), *Lumen Gentium*, 12 habla del significado especial del «sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo (*supernaturalis sensus fidei totius populi*)». Gracias a esta capacidad donada por el Espíritu, «el pueblo se adhiere inquebrantablemente a esta fe, la penetra más profundamente a través del juicio recto y la aplica más plenamente en la vida diaria». En cierto sentido, estas características del *sensus fidei* reflejan las de la “conciencia” en la vida del individuo (GS 16). Es esta sabiduría práctica (*phronesis*) que el Espíritu hace emerger en la Iglesia lo que una Iglesia sinodal busca escuchar y aprender. Este escuchar al Espíritu Santo procede a través de la oración, el diálogo y el discernimiento comunitario en todos los “niveles” de la vida eclesial, desde la Iglesia local hasta la Iglesia mundial.
6. DV 8 enseña que la tradición apostólica “se desarrolla” a lo largo de la historia con la ayuda del Espíritu Santo, llevando a nuevas percepciones y perspectivas. Enumera tres medios a través de los cuales se produce este desarrollo, tres medios que se relacionan de manera circular y dialógica: el trabajo de los teólogos; «la comprensión penetrante de las realidades espirituales que [los creyentes] experimentan» (el *sensus fidei fidelium*); la predicación y supervisión de los obispos. El diálogo entre estos tres “vehículos” del Espíritu constituye un diálogo con Dios: «Dios, que ha hablado en el pasado, continúa dialogando con la esposa de su amado Hijo. Y el Espíritu Santo, a través del cual la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia - y a través de ella en el mundo - conduce a los creyentes a la plena verdad y hace que la palabra de Cristo habite en ellos en

toda su riqueza (cf. Col 3,16)» (DV 8). El *leitmotiv* del “diálogo” del Vaticano II, descrito en GS 92, capta aquí el espíritu y el estilo de este diálogo sinodal. «En virtud de su misión de iluminar al mundo entero con el mensaje del Evangelio y de reunir en un solo espíritu a todas las mujeres y hombres de toda nación, raza y cultura, la Iglesia se muestra como un signo de esa amistad que hace posible el diálogo sincero y lo fortalece. Esta misión requiere, en primer lugar, crear en la misma Iglesia estima, reverencia y armonía mutuas, y reconocer todas las legítimas diversidades; de este modo, todos los que constituyen el único pueblo de Dios podrán dialogar de manera cada vez más provechosa, ya sean pastores u otros fieles. Porque los lazos que unen a los fieles entre sí son más fuertes que los que los separan: que haya unidad en lo que es necesario, libertad en lo que es dudoso y caridad en todo».

7. En una Iglesia sinodal, en una Iglesia que escucha, existe, por tanto, una circularidad dentro de todo el Pueblo de Dios entre la *communio fidelium* y su *sensus fidelium*, la *communio ecclesiarum* y las Iglesias locales y su sentido de la fe, y la *communio episcoporum* y su sentido de la fe, en el momento en que ejercen su responsabilidad apostólica de promover una «obediencia común al Espíritu de Cristo» (*Episcopali Communio*, 7) y llevan a una expresión fiel un *consensus ecclesiae* respecto a cuestiones particulares. A través de esta circularidad, el mismo Espíritu Santo guía a la Iglesia por medio de esta “conversación en el Espíritu” mundial.
8. Hay una simple consecuencia para el “cómo” de una Iglesia sinodal en misión: El proceso de toma de decisiones y la formulación de la enseñanza de la Iglesia en materia de doctrina y moral requieren la participación de todos los *christifideles*, incluidos los laicos, a nivel local, regional y mundial.

8. El discernimiento eclesial a la luz de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*

1. Consideraciones introductorias. El discernimiento de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, cuestión central para clarificar el contexto de la misión, tiene sus raíces en el vínculo entre las dos constituciones sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II: *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. Todo el pueblo de Dios, reunido en Cristo, es el sujeto de este discernimiento que lo llama a mirar, junto al Padre y en el Espíritu consolador, a toda la familia humana en espera del cumplimiento de la fraternidad universal inaugurada por Jesucristo. El método del Ver, Juzgar, Actuar, promovido por algunos expertos, especialmente laicos, ha permitido que las cuestiones morales se conviertan en parte integral del discernimiento de los signos de los tiempos, dándole una dimensión performativa: se parte del contexto y se vuelve a él para que la acción pueda contribuir a transformarlo. El discernimiento implica trabajar «para armonizar los valores permanentes y los

descubrimientos recientes» (GS 4,5) de la humanidad, que interactúan con «juicios, deseos individuales y colectivos, formas de pensar y actuar» (GS 4,2). El discernimiento implica una fidelidad creativa a la Tradición viva.

Gracias al proceso sinodal y a la contribución particular de las Iglesias orientales, hemos tomado mayor conciencia de que la liturgia, que es la acción del pueblo de Dios, se une a la Escritura en el discernimiento de los signos de los tiempos, porque nutre la memoria de los fieles y la hace más ágil. A través de la pluralidad de las acciones litúrgicas, siempre marcadas por un contexto histórico y cultural, el Espíritu trae a la memoria las palabras de Jesús para que modelen la conciencia y la voluntad en vista de la acción personal y colectiva. El llamado universal a la santidad y la devoción popular a los santos enriquecen el imaginario cristiano con figuras concretas de creyentes, de modo que la espera de la nueva tierra despierte en nosotros el deseo de transformar el mundo actual (GS 39). Por eso el pueblo de Dios en la obra de discernimiento conserva celosamente la memoria de la obra de Dios realizada en las vidas individuales y en los destinos colectivos que se han dejado transformar por el Espíritu de Cristo.

2. El discernimiento sinodal se lleva a cabo en la fe del Pueblo de Dios reunido por Cristo. Para explicar el método sinodal de discernimiento en el Espíritu, se ha hablado mucho de *Lumen Gentium*. Sin embargo, la decisión del Concilio Vaticano II de producir una segunda constitución pastoral sobre la Iglesia también arroja luz sobre la cuestión del método sinodal, especialmente porque el término “discernir” está ausente en la LG, mientras que aparece cinco veces en *Gaudium et Spes*. A menudo citamos la primera frase de GS, que ciertamente es esencial porque indica que el discernimiento sobre los “problemas” del día es estimulado por la atención a toda la humanidad, «especialmente a los pobres y a todos los que sufren». También debe releerse GS 3, que cierra el Preámbulo y donde, como «testimonio y guía», el Concilio sitúa su discernimiento en estrecha relación con «la fe de todo el pueblo de Dios reunido por Cristo». Esta fe constituye no solo el marco, sino la norma fundamental del discernimiento en la Iglesia sobre cuestiones éticas y antropológicas, el eje de la presentación de GS.

GS 3 también nos recuerda que el método sinodal de discernimiento en el Espíritu, aunque se estructura en prácticas típicamente eclesiales en cuatro dimensiones (espiritual, institucional, procedimental, litúrgica), va más allá de la Iglesia, ya que concierne a «toda la familia humana» a la que pertenece «el Pueblo de Dios reunido por Cristo». Para expresar esta salida de sí misma, GS 3 hace referencia a la misma “obra” de Cristo que el Pueblo de Dios está llamado a «continuar»: testimoniar la verdad, salvar, servir. Esta finalidad fundamentalmente misionera, expresada en actitudes cristianas, coloca a la Iglesia en la condición de «dialogar» y «colaborar» con «toda la familia humana» para «el establecimiento de la fraternidad universal». El discernimiento sinodal, por tanto, tiene lugar «bajo el impulso del Espíritu

consolador» y busca la conformidad con la misión universal de salvación de Cristo, según un movimiento recíproco entre cristología y pneumatología.

Sentadas estas bases, es instructivo releer en qué consiste el discernimiento según la GS. En primer lugar, busca distinguir «lo que es eterno de lo que cambia» (GS 11,1), tratando de «armonizar» los «valores permanentes» con los «descubrimientos recientes» (GS 4,5). La Iglesia cree «que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentran en su Señor y Maestro» (GS 10,2).

«En una situación tan compleja, muchos de nuestros contemporáneos tienen grandes dificultades para discernir los valores permanentes y, al mismo tiempo, no saben cómo armonizarlos con los descubrimientos recientes» (GS 4,5).

«Los cristianos, aprovechando el tiempo presente y discerniendo bien lo que es eterno de lo que cambia, deben promover activamente los valores del matrimonio y la familia; lo harán tanto con el testimonio de su vida personal como con la acción concertada con todos los hombres de buena voluntad» (GS 52,3).

El discernimiento, por tanto, consiste en un «servicio» a la humanidad que obliga a la Iglesia «a escrutar en todo momento los signos de los tiempos y a interpretarlos a la luz del Evangelio, para poder responder, de manera adecuada a cada generación, a las preguntas eternas de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre sus relaciones mutuas» (GS 4,1). La fe del Pueblo de Dios aparece una vez más como la matriz para discernir los signos de los tiempos a la luz del Evangelio:

«Impulsado por la fe, sabiendo que está guiado por el Espíritu del Señor que llena el universo, el Pueblo de Dios se esfuerza por discernir en los acontecimientos, en las necesidades y en las demandas de nuestro tiempo, a los que participa con los demás hombres, cuáles son los verdaderos signos de la presencia o del designio de Dios. La fe, de hecho, arroja nueva luz sobre todas las cosas y nos hace conscientes de la voluntad de Dios con respecto a la vocación integral del hombre, orientando así la mente hacia soluciones plenamente humanas» (GS 11,1).

Todo el Pueblo de Dios es nuevamente objeto de un discernimiento que se centra en los «lenguajes» del presente, que contribuyen, a la luz de la “palabra divina”, a la obra de evangelización «utilizando los conceptos y lenguajes de los distintos pueblos» (GS 44,2): «Es tarea de todo el pueblo de Dios, especialmente de los pastores y teólogos, con la ayuda del Espíritu Santo, escrutar, discernir e interpretar los múltiples lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la verdad revelada sea cada vez más percibida, mejor comprendida y presentada de una forma más adecuada» (GS 44,2).

La multiplicidad de verbos (escrutar, discernir, interpretar, juzgar) muestra que el discernimiento interactúa con otras operaciones más técnicas, que reflejan el papel

específico de los pastores y teólogos, sin reemplazar al sujeto principal del discernimiento, que sigue siendo todo el pueblo de Dios. Esto es tanto más cierto en cuanto que, cuando las cosas cambian rápidamente, la Iglesia «necesita especialmente el aporte de quienes viven en el mundo y adoptan sus formas de pensar, ya sean creyentes o no creyentes» (GS 44). La expresión «palabra divina», en relación con los teólogos y pastores, se refiere implícitamente a DV 23, donde aparece 2 veces (de las 3 en DV): este párrafo trata de la «tarea apostólica de los teólogos católicos» que, «unidos» entre sí y «bajo la vigilancia del sagrado Magisterio», tienen la vocación de «alimentar al pueblo de Dios» mediante el estudio de las Escrituras, de los Padres y de la liturgia. La asimilación de la verdad revelada en el pueblo de Dios remite al movimiento de la Revelación con la que «el Dios invisible en su amor sobreabundante se dirige a los hombres como amigos y conversa con ellos» (DV 2).

Finalmente, el discernimiento concierne a los bautizados en el ejercicio de las «responsabilidades» que forman parte de su vocación específica, como en el caso de los esposos en lo que respecta a la procreación y la educación (GS 52). Discernir significa «cooperar» con Dios para «interpretar» su voluntad ante decisiones complejas que requieren la consideración de una serie de personas y criterios que pueden competir entre sí: «En su deber de transmitir la vida y de ser educadores (que debe ser considerado como su misión propia), los esposos saben que son cooperadores del amor de Dios Creador e intérpretes de este. Por lo tanto, llevarán a cabo su tarea con plena responsabilidad humana y cristiana y, con una docilidad respetuosa hacia Dios, con un acuerdo y un esfuerzo comunes, formarán un juicio recto: tendrán en cuenta tanto su propio bien como el de los hijos ya nacidos o por nacer; discernirán las condiciones materiales y espirituales de su tiempo y de su situación; considerarán, finalmente, el bien de la comunidad familiar, las necesidades de la sociedad temporal y de la misma Iglesia. En última instancia, son los propios esposos quienes deben tomar este juicio ante Dios» (GS 50).

3. El discernimiento sinodal tiene como objetivo un crecimiento en la fe que se manifiesta en las obras (cf. St 2,18). Como todas las disciplinas teológicas, la teología moral, en cuanto ciencia de la fe, es una actividad racional que se arraiga en la fe alimentada por prácticas personales y comunitarias en la Iglesia (la escucha de la Palabra de Dios, la celebración de la Eucaristía, el compromiso en la misión y en la diaconía de la Iglesia) y que tiene como objetivo el crecimiento del Pueblo de Dios en esa misma fe a través del conocimiento de Dios y un compromiso maduro en las prácticas que emanan de la fe y la sostienen.

La teología moral se ejerce en medio de un pueblo que no cesa de actuar moralmente impulsado por la acción de la gracia de Dios. Esta gracia está en acción no solo en los bautizados, sino también en todos los hombres, a quienes el Creador permite no solo descubrir su voluntad a través del discernimiento formado en

conciencia, sino también aplicar sus energías para poner en práctica, en su propia vida, lo que han descubierto que es bueno y para rechazar lo que es malo (GS 16). Por lo tanto, el método sinodal busca reunir la acción moral del pueblo de Dios y de la humanidad. A pesar de sus limitaciones, esta acción moral alimenta el agradecimiento y la admiración por Dios, quien la hace nacer. Los teólogos morales son sensibles al genio de los pueblos que, en el encuentro de las culturas con el Evangelio, producen respuestas originales y creativas a los llamados del Evangelio en el discernimiento de los signos de los tiempos. Jesús mismo se conmovió a menudo por la capacidad de los extranjeros para acoger la Buena Nueva de la salvación en su persona, a través de actos que manifiestan su fe y su camino de conversión.

Al acompañar los trabajos del Sínodo, el papel de los teólogos morales es ante todo escuchar y apropiarse de los frutos del discernimiento que está ocurriendo en el pueblo de Dios unido a sus pastores.

Bien coordinado con el discernimiento racional y espiritual de los teólogos, el método sinodal contribuye al discernimiento de los pastores en el ejercicio de su oficio de enseñanza. Por lo tanto, se puede afirmar que alimenta el proceso de toma de decisiones y que la decisión en materia magisterial corresponde al colegio episcopal unido al Papa. En el ámbito práctico de la acción humana, el Magisterio afirma con certeza (inerrancia) lo que la razón humana es capaz de conocer sobre el bien y el mal (sinderesis), así como el nivel de gravedad del mal objetivo, sobre el cual las evaluaciones pueden variar a lo largo de la historia. Por otro lado, «en su formulación, las normas generales no pueden abarcar en absoluto todas las situaciones particulares»; por el contrario, «el discernimiento práctico frente a una situación particular», que corresponde a la conciencia personal, «no puede elevarse a la categoría de norma» (AL 304). La aplicación del método sinodal plantea hoy una nueva cuestión respecto a la forma y el estatus de las formulaciones magisteriales que tengan en cuenta fenómenos culturales específicamente ligados a una región o un continente, y que produzcan efectos específicos en su encuentro con el Evangelio, como la poligamia en África (cf. RdS 16.q). Una perspectiva así requeriría aclarar la relación entre sinodalidad, magisterio episcopal y primado en sus diversos niveles (local, regional, universal, cf. RdS 13.a), incluidas sus implicaciones ecuménicas (cf. RdS 7.h).

4. El discernimiento sinodal moviliza los recursos éticos de la fe cristiana. El método sinodal no se contenta con formar un discernimiento sobre la acción que procede de la fe cristiana aquí y ahora. Ayuda a destacar los recursos de la fe que favorecen el compromiso ético de los bautizados.

GS guarda silencio sobre la relación entre la acción ética y la práctica litúrgica, un ámbito que la teología moral tanto protestante como católica ha estado explorando

durante medio siglo. Desde un punto de vista eclesiológico, esto nos lleva a resaltar la fructífera circularidad entre *leitourgeia*, *martyria* y *diakonia*. Las celebraciones de la fe (*leitourgeia*) son acciones de la Iglesia que, en la medida en que están abiertas a la iniciativa y precedencia de Dios, moldean al pueblo de Dios en el anuncio de la fe (*martyria*) y en el compromiso al servicio de los demás, comenzando por los más vulnerables (*diakonia*). La liturgia, por lo tanto, no es solo la cumbre de la vida de la Iglesia, sino que es su fuente. Desde un punto de vista antropológico, la liturgia eucarística conduce a un enfoque de la libertad que, con Jesús, se recibe de Dios y encuentra su sentido último en el don de sí mismo. Además, la celebración comunitaria, incluida la belleza del canto litúrgico, moviliza emociones y acciones de manera que integra la meditación personal o compartida sobre los textos de las Escrituras. De ahí la importancia de que el método sinodal sea alimentado por la oración litúrgica.

En un mundo lleno de imágenes y mensajes, la teología moral reflexiona sobre el poder movilizador de las Escrituras en cuanto nos da el gusto por la aventura ética. Esto nos lleva, en particular, a prestar atención al Antiguo Testamento, al Evangelio (a veces en forma de parábolas) y a los relatos apostólicos que nos enseñan a amar a un cierto tipo de persona particularmente adecuada para seguir a Cristo y responder a los llamados de Dios: los santos. La figura del Buen Samaritano, ampliamente comentada en *Fratelli tutti*, es examinada por los teólogos morales por su poder de atracción y provocación. El mandato «Ve y haz tú lo mismo» (Lc 10,37) es una llamada a la imaginación en el don de sí mismo. El método sinodal no solo tiene como objetivo discernir lo que es bueno, sino también estimular el deseo y la voluntad de realizarlo con referencia a los personajes de las Escrituras, como figuras éticas capaces de alimentar la imaginación colectiva del Pueblo de Dios.

Finalmente, el método sinodal se nutre, en particular en la ética, de la vocación universal a la santidad de todos los bautizados (LG 39-42), «cada uno según su condición y vocación» (San Francisco de Sales). De ahí la necesidad de velar para que se respete y valore un cierto pluralismo ético, tanto más legítimo cuanto que se alimenta de la escucha de los más vulnerables: una Iglesia sinodal es necesariamente diaconal. Escuchando con respeto cada voz humana y prestando generosa atención a la diversidad de los llamados de Dios en la diversidad de contextos, el método sinodal permite que la pluralidad de las elecciones éticas de los bautizados enriquezca el discernimiento de todo el Pueblo de Dios con vistas a la acción y la transformación del mundo, en lugar de dar lugar a divisiones. A nivel de decisión ética individual tomada en conciencia, la relación entre decidir y tomar decisiones se invierte respecto al proceso de desarrollo de la enseñanza magisterial en materia doctrinal. El método sinodal y los frutos del discernimiento del Sínodo de los Obispos presidido por el Papa sin duda alimentan el proceso de toma de decisiones de cada fiel en materia ética. Sin embargo, el proceso de toma de

decisiones ya no es, en última instancia, competencia del magisterio, sino de la conciencia individual de cada bautizado, sostenido por la gracia divina en su camino de santidad. Por eso una Iglesia sinodal permite que sus certezas sean sacudidas por las voces singulares que testifican la libertad de Dios cuando inspiran elecciones éticas, a veces hasta el martirio, en la complejidad de la realidad.

9. Cómo vivir el discernimiento eclesial

1. Es el Espíritu quien nos da el don del encuentro, la mística de la relación, del coloquio, del intercambio de dones y carismas, y esto presupone discernimiento, atención a la realidad, capacidad de escuchar el clamor de Dios en los clamores permanentes que resuenan en la historia. La experiencia de saberse habitado por el Espíritu nos hace ir más allá de nuestros análisis y reflexiones, nos pide situarnos en el contexto, dejarnos permear por la realidad y reconocer que Dios se manifiesta y actúa en ella.
2. La peculiaridad del Espíritu se percibe sobre todo a partir de la Pascua, en su íntima conexión con el Resucitado: el Espíritu es enviado por el Resucitado, como su gran don, y hace presente al Dios de las sorpresas, que abre a la Iglesia posibilidades nuevas e insospechadas. Es el Espíritu quien sostiene las polaridades, impidiendo que se enfrenten.

El Espíritu no tolera la uniformidad y por eso obra el milagro de la diversidad en todos y en todo (1 Cor 12,4-11). Lenguas, sensibilidades, colores, dones... Todos son diferentes y todos son llamados a la unidad, todos son plurales y necesitados de comunión. Es él quien desarrolla en la Iglesia conversiones, sueños, deseos, horizontes apostólicos. Nos lleva a salir y nos da la gracia de no sentirnos cómodos, de no quedar paralizados por lo que no conocemos o no podemos planificar o controlar. Su impulso nos lanza más allá, hacia la geografía desconocida, hacia la frontera donde viven los más pobres, los inmigrantes, los enfermos.

De aquí surge la necesidad de discernir para reconocer la voluntad de Dios en las voces de la realidad. Esta certeza impregna la eclesiología del Papa Francisco que, en línea con su formación ignaciana, da primacía al discernimiento y expresa en su cristología un claro matiz pneumatológico. Sin duda, el Espíritu está en el origen de la Iglesia, y es el Espíritu quien le permite fluir y atravesar la historia con actualidad y novedad.

3. La escucha es el imperativo (Dt 6, 4-9), la condición para que se realice un auténtico proceso de conversión y reforma. Será necesario superar el clericalismo y la jerarquización y generar dinámicas relacionales en las que la voz de todos pueda resonar en su peculiaridad, en su belleza y con suficiente fuerza como para generar una reflexión y una acción que movilice el cambio. La escucha requiere la disposición del corazón para salir de los propios esquemas

y de la cerrazón mental en la que a menudo están arraigadas las posiciones fundamentalistas.

La escucha moldea la identidad de las personas que se ponen en camino, porque saben que son llamadas, amadas y enviadas. Dar prioridad a la escucha activa como parte integrante del proceso de discernimiento y toma de decisiones debería llevar a prestar atención a las voces de todos los miembros, especialmente de aquellos que pueden estar marginados o ignorados en otros contextos. Esto implica el paso de dinámicas comunicativas unilaterales a procesos de escucha recíproca como la consulta, el diálogo, el discernimiento conjunto, la consulta, la toma de decisiones y la rendición de cuentas. Estas dinámicas comunicativas, participativas y decisorias construyen relaciones, permiten la participación de todo el pueblo de Dios, ayudan a caminar juntos y permiten que la sinodalidad sea una experiencia vital.

4. El discernimiento nos prepara para sopesar, con inteligencia espiritual y pies bien anclados, la realidad, los movimientos, para desvelar cómo actúa Dios, qué espera, cómo y dónde quiere a los seres humanos, de qué lógicas y criterios espera sus respuestas y compromisos. Para poder conjugar la atención a la realidad, en la que Dios ocurre, con respuestas audaces, innovadoras y sobre todo evangélicas.

El discernimiento requiere situarse ante la realidad sin resistencias, prejuicios, temores, partiendo de una profunda experiencia de libertad. El miedo y las actitudes defensivas quitan espacio al Espíritu y privan a la gracia de su papel.

El ejercicio del discernimiento, aunque implica un método, es sobre todo un estilo, una forma de situarse, una actitud vital que se coloca de manera particular ante la realidad: en la atención a los eventos de Dios en la historia.

5. Para vivir el discernimiento es entonces necesario:

1. Convertirse en expertos en la relación, en el vínculo, es decir, en la oración, en el arte del cara a cara, que nos hace más atentos a descubrir el paso de Dios en el día, en la vida; se trata de descubrir «a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Él».
2. Reconocer en la alabanza la vida cotidiana como lugar en el que Dios se manifiesta y darse cuenta de los sentimientos y movimientos, reconociendo su voluntad en la propia vida y en la de las comunidades y grupos a los que se pertenece.
3. Aceptar la libertad que el Espíritu dona y que nos permite buscar, sin miedos, resistencias o prejuicios, simplemente buscar lo que Dios quiere. Al movernos al ritmo del Espíritu, no es posible negar los desafíos y los clamores

que emergen de la realidad, mucho menos las preguntas. No hay parálisis donde hay silencio; el silencio es la condición para hacer fructificar lo fundamental y regenerar la vida.

4. Reconocer la realidad como lugar teológico de la manifestación de Dios y acercarse a ella con inmenso respeto... No es posible pensar la realidad solo desde un punto de vista geográfico y existencial, es necesario pensarla desde otras lógicas y perspectivas... preguntarse qué viven y sienten los que están del otro lado.
5. Sentirse partícipes, co-creadores con Dios de su plan de Vida para la humanidad, que quiere contar con los seres humanos para continuar su obra. La realidad es inédita y, inmersos en ella, habrá que buscar la mejor manera de ser las manos y el corazón de Dios.
6. El discernimiento no es algo externo a la persona, sino que la involucra existencialmente. Implica la toma de conciencia de emociones, sentimientos y pensamientos para darles un nombre y estar listos para escuchar la palabra liberadora de Dios, que seguramente requiere un mayor compromiso en la transformación de esta realidad, porque siempre es posible contribuir a hacer más clara la presencia y la acción del Señor en este mundo incompleto. El camino sinodal requiere diversas instancias de discernimiento que ayuden a crecer en la dinámica del proceso y dejen entrever los frutos a nivel de comunión, participación y decisión compartida. El desafío permanente es aprender a discernir, y para ello se deben valorar diversas metodologías: la conversación en el Espíritu, el ver-juzgar-actuar, y todas aquellas que ponen en el centro la cuestión del camino de Jesús. Los métodos son importantes, pero no bastan; es necesario madurar en la vida espiritual tanto a nivel personal como comunitario para estar listos para buscar la voluntad de Dios en cada circunstancia. La Iglesia en salida misionera es una Iglesia que escucha y alienta la expresión de todos sus miembros. Prioriza la formación para el discernimiento y en la práctica pastoral tiende naturalmente a una cercanía que humaniza. El discernimiento evangélico de la realidad, la definición de planes creativos en respuesta a esa realidad y de acciones estratégicas y operativas que garanticen una eficaz acción kerigmática, litúrgica y diaconal, se convierten en una prioridad que surge de una búsqueda personal y comunitaria de la voluntad de Dios.

10. Captar las “resonancias” del Espíritu para gobernar de manera sinodal

El desafío de la sinodalidad, del gobierno sinodal tal como lo entendemos hoy, referido es decir, a la participación de todos los fieles en la vida de la Iglesia, es el de abrirse a todas las “resonancias” del Espíritu que son perceptibles en cada

bautizado y, aún más ampliamente, en cada persona. ¿Cómo discernir si una expresión particular de fe, una iniciativa particular misionera o una forma particular de llevar la propia vida están arraigadas en el Espíritu del Señor? ¿Cómo evitar autoengañarse, y por lo tanto correr el riesgo de “canonizar” demasiado rápidamente algo que tiene más que ver con el espíritu del mundo o con el Maestro de las ilusiones?

A tal fin, la gran Tradición de la Iglesia nos invita a mantener juntas varias dimensiones: 1. La vida espiritual personal (a menudo acompañada); 2. El discernimiento comunitario y eclesial a nivel de Iglesia local; 3. El discernimiento de los obispos reunidos en colegio; 4. La gracia del discernimiento confiada al sucesor de Pedro en el ejercicio de su primado. En resumen: vida espiritual, sinodalidad, colegialidad y primado. Para tratar de caracterizar la especificidad de este enfoque, que no puede asimilarse simplemente a un ejercicio democrático, nos hemos acostumbrado a hablar de “corresponsabilidad diferenciada” y, en muchos lugares, a trabajar por una mayor reciprocidad entre el ministerio de los obispos (incluido el Papa) y el de los bautizados, quienes también son capaces de discernimiento. En cada fase de este proceso de escucha, el discernimiento personal y comunitario debe ser autenticado y equilibrado por las otras facetas del poliedro eclesial.

Todavía hay un enorme trabajo por hacer si queremos tomar la medida de lo que el Espíritu deposita misteriosamente en el corazón de todos los hijos de Dios, y en particular en aquellos que a menudo, a los ojos del mundo, no cuentan para nada. Todavía estamos en los comienzos del redescubrimiento del “sentido de la fe” de los fieles (cf. LG 12) y de lo que esto debería significar en términos de implementación de procedimientos que animen a todos a participar. También tengamos cuidado de que, en el entusiasmo o la prisa, podríamos quedarnos con una visión sociológica que se conforma con dar crédito a la opinión pública. En realidad, estamos hablando de otra cosa.

Muchas Iglesias locales tienen una larga experiencia de dispositivos que pueden facilitar el ejercicio de la corresponsabilidad diferenciada. Los consejos pastorales, los equipos pastorales, los equipos de animación pastoral, las comunidades eclesiales de base, las células de evangelización, etc., son todos parte de este proceso. Sin embargo, el eslabón más débil es el de la consulta frecuente y continua de todos a través, por ejemplo, de las asambleas parroquiales o incluso de los foros digitales (que no son tan fáciles de moderar). Un eslabón aún más débil es el lugar dado a los más pobres, a los más frágiles (incluso intelectualmente). Debemos admitir, con humildad, que no sabemos bien cómo hacerlo y que muy a menudo nos rodeamos de personas acostumbradas a expresarse y a asumir responsabilidades en la sociedad. Y también pensamos que consultar a todos, cuando no es fuente de confusión, ralentiza y complica el proceso de toma de decisiones.

La práctica del *palaver*, en las sociedades tradicionales de África Occidental, podría ser una fuente de inspiración para todas las iglesias. Todos los miembros de la comunidad están invitados a expresarse para resolver un conflicto o tomar una decisión importante que dará forma al futuro. Cada participante tiene derecho a expresar sus opiniones y debe estar atento a lo que dicen los demás. Los lazos sociales se fortalecen al garantizar la participación de todos. Incluso aquellos que serían considerados los menos instruidos, o los “simples” del pueblo, tienen la oportunidad de expresar su opinión. Los ancianos son a menudo los garantes de la capacidad de escucha y del respeto mutuo necesarios para este proceso.

No ser privados de las luces de las que todo miembro del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia tiene necesidad ya es un desafío. Debemos ser creativos si queremos avanzar en esta dirección. Pero hay un desafío aún más vertiginoso: ¿cómo tener en cuenta la obra del Espíritu que ha depositado la verdad y la santidad en todas las culturas (cf. *Nostra Aetate*)? ¿Cómo reconocer, preservar e incluso hacer progresar los “valores espirituales, morales y socioculturales” de tantos hombres y mujeres ajenos a la Revelación cristiana? Sí, también en este caso, ¿cómo intentar captar las resonancias que pueden indicarnos el camino que Dios quiere que recorramos con Él para promover, e incluso realizar, la unidad del género humano?

El Concilio Vaticano II distingue dos líneas de acción de Dios dirigidas a realizar la unidad del género humano:

- Una de ellas, a través de la misión del Hijo y la del Espíritu, anima el impulso misionero del pueblo de Dios. Los cristianos, habitados por la gracia e incorporados a Cristo, son instrumentos libres de la extensión de la misión del Verbo encarnado. En el Espíritu Santo, viven su vida y ponen en práctica su mandato: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación...» (Mc 16-15).
- La segunda, a través de la obra misteriosa pero real del Espíritu, que desde los orígenes del mundo ha dirigido todo el movimiento de la historia y del cosmos hacia la unidad. El Señor nos ha precedido de mil maneras, y de formas extremadamente diversas. Y todavía no hemos terminado de descifrar su obra en el desarrollo de la historia.

La misión no es, por lo tanto, la expresión de una acción unilateral de los miembros del Pueblo de Dios para buscar y reunir personas que no piden nada. Sería más correcto representarla como un doble movimiento convergente de dos realidades que están hechas la una para la otra: la Iglesia y el mundo. La Iglesia responde a las expectativas de todos los hombres de buena voluntad, que aspiran inconscientemente a Cristo, y al mismo tiempo escucha todo lo que hay de positivo en las culturas aún ajenas al cristianismo. A través de estos elementos positivos, los pueblos ya han expresado los valores evangélicos y pueden ayudar a la Iglesia a

alcanzar un conocimiento nuevo y más amplio de la verdad de la que es custodia. Se puede resumir este enfoque misionero diciendo que “el cristiano recibe a Jesucristo del pagano que evangeliza”. San Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris Missio* de 1990, recordó que el Espíritu Santo es el protagonista de la misión y, refiriéndose también al Concilio Vaticano II y a su énfasis en los “semillas del Espíritu”, aclaró que la presencia y acción del Espíritu son universales y sin límites de espacio y tiempo.

Surge otra pregunta. Si el Espíritu obra, y ha obrado, en todas las culturas de la humanidad, incluida la contemporánea, ¿lo que se discierne como proveniente de Él debe constituir un llamado dirigido a todos? ¿Adquiere un valor universal? ¿O estamos avanzando hacia una forma de “descentración” que nos lleva a aceptar que lo que es bueno para una parte de la humanidad y para un tiempo determinado no es necesariamente bueno para todos y para todas las épocas históricas? Pero entonces, ¿la humanidad es una o muchas? Esta es una pregunta antropológica seria. A menos que se considere que algunos ámbitos culturales necesitan más tiempo para “digerir” la novedad del Evangelio. En ese caso, debemos aplicar la ley de la gradualidad de manera realista y pragmática a los grupos humanos, al igual que lo hacemos con los individuos. Si miramos la historia y la vida de la Iglesia, vemos que siempre ha sido así. Esto es sin duda también el sentido de la sinodalidad: caminar juntos, bien entendido.

A este respecto, también podríamos acostumbrarnos a distinguir mejor entre “unanidad” y “no contradicción”. Esto podría ayudarnos a abordar el dilema. Lo que avanza, en nombre de Cristo y su Evangelio, en una cultura que ha sido preparada por más tiempo, o que ha sido marcada por factores más determinantes, no está necesariamente en contradicción con el enfoque de otro ámbito cultural que avanza por otros caminos y menos sensible a ciertas cuestiones planteadas por otros. La restauración del diaconado permanente después del Concilio Vaticano II es un buen ejemplo de apropiación diferenciada de un llamado dirigido a todos.

Lo que no se puede aceptar es que exista una verdadera contradicción entre la afirmación de la fe (dogma), las consecuencias éticas de los llamados evangélicos (moral) y la expresión orante del agradecimiento (liturgia). Porque aquí estaría en peligro la misma misión: «Que todos sean uno en nosotros... para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21).

La reflexión conciliar hablará a menudo de las “semillas” de la Palabra, como en los nn. 11 y 15 de AG, que sigue la línea de pensamiento del n. 17 de LG. Se trata de ir al encuentro de las “semillas de bien” que han sido sembradas por la obra del Espíritu.

El Sínodo de 1985, convocado por San Juan Pablo II con motivo del 20 aniversario del Concilio Vaticano II, afirmó: «El Concilio Vaticano II ha afirmado que la Iglesia

católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en las religiones no cristianas. Al contrario, ha exhortado a los católicos a reconocer, preservar y promover los valores espirituales, morales y socioculturales que se encuentran en ellas» (II, D, 5).

El Espíritu se manifiesta de manera particular en la Iglesia y en sus miembros, pero su presencia y su acción son universales, sin límites de espacio y tiempo. El Concilio Vaticano II recuerda la obra del Espíritu en el corazón de cada persona, a través de las ‘semillas de la Palabra’, en las acciones, incluso religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana que tienden hacia la verdad, el bien, hacia Dios» (RM 28).

Por último, cabe señalar que esta visión del mundo y de la historia, que subraya la obra del Espíritu en cada persona y en cada cultura, a veces independientemente de la pertenencia visible a una comunidad de creyentes, podría pecar de optimismo al descuidar la presencia activa de las fuerzas del mal en el corazón del mundo. Los Padres subrayaron este peligro durante los debates sobre *Ad Gentes*. Si la Iglesia y el mundo están hechos el uno para el otro, no podemos olvidar que su punto de encuentro es muy a menudo la cruz. Por lo tanto, no basta con decir no *possumus* a la luz de nuestra cultura, que estaría demasiado perturbada por la implementación de este o aquel llamado claro del Señor, sino más bien a veces, y con discernimiento, *debemos* a cualquier precio. Por lo tanto, se nos invita a tener cuidado de no divinizar, sacralizar o absolutizar ninguna cultura humana, en la medida en que también contienen semillas destructivas, y no solo “semillas del Espíritu” (*Gaudium et Spes*). Cada una de ellas integra, o ha integrado solo parcialmente, el hecho revelado.

Por lo tanto, siempre será necesario un proceso de discernimiento, nunca completamente terminado. En este esfuerzo, es importante aclarar que ninguna cultura puede pretender ser “superior”. Incluso aquellas culturas que se han construido sobre la revelación judeocristiana están lejos de haber comprendido plenamente lo que significa acoger el Espíritu de Cristo y el Evangelio.

Cristo mismo, plenamente inmerso en su cultura del Medio Oriente, Cercano Oriente y judía, a veces tomaba distancia de ella. Los ejemplos son tan numerosos y evidentes, hasta el punto de suscitar la desaprobación de los escribas y fariseos, que no es necesario mencionarlos. La Revelación trasciende, supera y a veces contradice nuestras costumbres, porque algunas de ellas no son el fruto de la acción de las semillas del Verbo en la historia humana, sino más bien de una falta de atención, de un oscurecimiento de lo mejor que ha sido sembrado en la humanidad. Si la Iglesia ha sellado su expansión misionera en la sangre de los mártires, no fue principalmente (o no solo) porque el testimonio de sus apóstoles no fue inculturado, sino por una tensión fundamental entre la historia humana y la historia de la salvación. El Vaticano II, en su deseo de demostrar que la misión responde a las

expectativas humanas, enfatizó una teología de la Creación y de la Encarnación, dando un lugar más modesto al misterio de la Cruz. Sin volver sobre los logros teológicos fundamentales de tal perspectiva, probablemente hoy sea necesario moderar las interpretaciones a veces demasiado ingenuas de las intuiciones del Concilio, desarrollando una teología adecuada de la cruz. El Papa Francisco vuelve a menudo a este punto: «Cuántas veces aspiramos a un cristianismo de vencedores, a un cristianismo triunfalista que es grande e importante, que recibe gloria y honor. Pero un cristianismo sin cruz es mundano y estéril». La teología de la cruz puede de hecho ayudarnos a comprender mejor la misión de los bautizados de ser testigos de la resurrección y garantes de la esperanza de la vida eterna en el mundo, porque, como también dice el Papa Francisco, «la cruz es la puerta de la resurrección. Quien lucha con Él, triunfará con Él. Este es el mensaje de esperanza contenido en la cruz de Jesús, que exhorta a la fortaleza en nuestra existencia» (Ángelus, 12 de marzo de 2017).

Comprendemos que, en el centro de esta complejidad y de estas paradojas, para reevangelizar nuestros métodos de gobierno no basta con comprometerse con enfoques de inteligencia colectiva mucho más participativos, bajo la guía de un buen entrenador. Debemos poner en juego todos los componentes de un discernimiento eclesial, en una corresponsabilidad diversificada, que llegue hasta la escucha de la obra del Espíritu, fuera de la Iglesia visible.

11. Consulta y deliberación en los procesos de toma de decisiones

1. Introducción. Los órganos de participación previstos por el Código de Derecho Canónico (1983) para las comunidades llamadas “jerárquicas” (distintas de las comunidades “asociativas”), concretamente diócesis y parroquias, están marcados por una visión minimalista de la consulta eclesial: los fieles tienen solo un voto consultivo (*lat. votum tantum consultivum*). A nivel de voto deliberativo, el Código de 1983 muestra un deplorable minimalismo e incluso una total falta de implicación de los bautizados en la vida diocesana y sobre todo parroquial.

La sinodalidad del pueblo de Dios se traduce institucionalmente en diferentes niveles, en la distinción de los diversos ministerios y roles, y se verifica en las estructuras eclesiales (diocesanas y parroquiales) y en los procesos orientados al discernimiento eclesial, en vista de la misión evangelizadora. Corresponde a aquellos a quienes se les ha confiado el servicio de la autoridad, a través del discernimiento comunitario de lo que el Espíritu “dice a las Iglesias” (Ap 2,7), indicar a la comunidad la dirección a seguir.

Sobre este tema, el sínodo convocado por el Papa Juan Pablo II con motivo del 20.º aniversario del Concilio Vaticano II se expresó en los siguientes términos: «Parece que, en las dificultades actuales, Dios quiere enseñarnos más profundamente el valor, la importancia y la centralidad de la cruz de

Jesucristo. La relación entre la historia de la salvación y la historia de la humanidad debe explicarse a la luz del misterio pascual. Naturalmente, la teología de la cruz no excluye en absoluto la teología de la creación y de la encarnación, sino que, obviamente, la presupone. Como cristianos, cuando hablamos de la cruz, no merecemos ser llamados pesimistas; nos basamos en el realismo de la esperanza cristiana» (Informe oficial, 7 de diciembre de 1985, II, D, 2).

El Papa Francisco, en su homilía del 14 de septiembre de 2021, durante la Divina Liturgia bizantina de San Juan Crisóstomo, presidida en la Mestská Sportova hala de Prešov,

Concretamente, considerando al Pueblo de Dios sobre la base de las Iglesias particulares —de las cuales y hacia las cuales se desarrolla la dinámica sinodal—, el obispo asume su papel de autoridad eclesial y promueve la comunión misionera según una triple postura: a veces estando al frente para señalar el camino, a veces en medio de su pueblo con su cercanía misericordiosa y a veces detrás de él (cf. EG 31). Esta tercera postura merece ser subrayada no solo “para ayudar a los que se han quedado atrás”, sino “porque el rebaño mismo tiene olfato para encontrar nuevos caminos” (ibid.).

De ahí la insistencia en su deber de «alentar y asegurar la maduración de los mecanismos de participación propuestos por el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral» (ibid.). Estos organismos de participación y otras formas de diálogo consisten esencialmente en el «escuchar a todos» y tienen como objetivo principal no la «organización eclesial, sino el sueño misionero de alcanzar a todos» (ibid.).

El “*tantum consultivum*” también va en contra de la sensibilidad democrática actual, con la consecuencia de que las legítimas aspiraciones de muchos fieles a participar se ven frustradas. De aquí surge una discrepancia entre las exigencias de la modernidad y las prácticas eclesiales en cuanto a la participación de los fieles en su rol evangelizador y en las decisiones necesarias para este fin. La responsabilidad eclesial de los laicos «no ha encontrado espacio de expresión y acción en sus Iglesias particulares, debido a un excesivo clericalismo que los mantiene al margen del proceso de toma de decisiones» (EG 102). No se trata solo de un problema de clericalismo individual, sino de un funcionamiento institucional que contradice el protagonismo teóricamente profesado de todos los fieles sobre los que se basa la misión evangelizadora del Pueblo de Dios.

Todos son activos y corresponsables según sus vocaciones, sus carismas y, eventualmente, sus ministerios (cf. ChL 21a al final) ya que, sobre la base de su función profética y del *sensus fidei* (*omnium*) *fideli*um, forman parte de la comunión orgánica del Pueblo de Dios y se han convertido en partícipes de su misión. Todos los fieles contribuyen a la «comunión dinámica, abierta y misionera» de la que son responsables los pastores (EG 31). Por lo tanto, les corresponde a ellos escuchar a “todos” (ibid.). Para esto son necesarios lugares institucionales, organismos participativos que sean espacios de inclusión y escucha, de reflexión, debate, propuesta y estímulo entre los fieles y sus pastores.

2. La peculiaridad simbólica del cuerpo eclesial. Los lugares institucionales de discernimiento y decisión deben comprenderse a partir de la particularidad simbólica del cuerpo eclesial.

Todos los fieles dan testimonio con su condición bautismal de que no hay Iglesia sin adhesión a la fe. Al mismo tiempo, los ministros ordenados dan testimonio de que no hay Iglesia sin la gracia de Dios. El estatus del ministerio apostólico induce una relación asimétrica con los demás fieles: existe una asimetría entre bautizados y ordenados que es constitutiva y estructurante de la ecclesia (cf. can. 207 § 1).

Esta asimetría es propiamente “simbólica”, en el sentido propio del término “símbolo”: lo que mantiene unido. El pueblo de Dios no nace de un contrato social o de la voluntad asociativa de los fieles, sino de su libre respuesta a la benévola iniciativa de Dios, a través de Cristo en su Espíritu. Los fieles, incluidos los ministros, significan y realizan juntos que no hay cuerpo eclesial sin un compromiso en la fe, anunciándola, celebrándola y testimoniándola en este mismo triple nivel profético, sacerdotal y real. Todos los fieles constituyen propiamente la congregatio fidelium, la comunidad de discípulos-misioneros dentro de la cual y al servicio de la cual el ministerio ordenado significa y testimonia que proviene de Dios por medio de Cristo en el Espíritu. Este distribuye a manos llenas sus dones al mismo tiempo que inspira a los fieles en su triple función profética, sacerdotal y real, es decir, en el ejercicio de la misión que Dios ha confiado a la Iglesia para que la lleve a cabo en el mundo (cf. LG 31°; can. 204 § 1).

El ministerio ordenado —la apostolicidad del ministerio— estructura la ecclesia en el sentido de que mantiene unida la polaridad entre la iniciativa de la gracia y la respuesta de la fe y, por tanto, en esta misma perspectiva, mantiene la relación “simbólica” y “sacramental” entre todos los fieles y los pastores. El sacramento del Orden —eminentemente en el ministerio episcopal— arraiga a la comunidad en la apostolicidad de la fe heredada de los apóstoles y vivida en el Espíritu, en una comunión tanto diacrónica (a lo largo de los siglos que testimonian la apostolicidad con los orígenes) como sincrónica (entre las Iglesias locales que testimonian su apostolicidad a través de la colegialidad episcopal).

Los pastores significan y realizan la única mediación sacerdotal de Cristo, que no puede en modo alguno separarse de sus funciones proféticas y reales. Único verdadero sacerdote, profeta escatológico y buen pastor, Cristo es la cabeza de su cuerpo eclesial que el Espíritu de santidad no cesa de animar (cf. LG 30). Los pastores lo manifiestan sacramentalmente en su ministerio de presidir la Iglesia y su Eucaristía, asistidos naturalmente por los diáconos. No hacen todo en la ecclesia, porque no poseen todos los carismas ni todos los dones del Espíritu; por lo tanto, no asumen “solos toda la carga de la misión salvadora de la Iglesia hacia el mundo” (cf. LG 30).

A través de su ministerio, la Iglesia está llamada a convertirse en un pueblo sacerdotal, profético y real en su totalidad, lo que afecta a todos los fieles, incluidos los ministros, que no dejan de ser fieles “bautizados”. En virtud de su bautismo y, con mayor razón, de su ordenación, los pastores están “bajo la palabra de Dios” (cf.

el rito del evangelionario colocado sobre la cabeza del obispo en su ordenación) y se ponen a su escucha para discernir con los demás fieles lo que el Espíritu dice a las Iglesias (cf. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22) y el camino que el Señor les pide recorrer juntos (cf. EG 20).

La asimetría manifiesta ciertamente una desigualdad entre los fieles que se refleja en los procesos de toma de decisiones. Por lo tanto, la participación de los fieles no puede ser “deliberativa” en el sentido estrictamente jurídico, previendo que, en caso de empate, se tomen decisiones por mayoría simple o cualificada. Sin embargo, el Código de Derecho Canónico, al proponer organismos de participación con función “solo consultiva”, parece contradecir el protagonismo eclesial teóricamente profesado.

3. La inadecuación del binomio “consultivo-deliberativo”. Desde la común dignidad bautismal, se mide la inadecuación del binomio “consulta-deliberación” cuando se trata de considerar y poner en práctica la participación de todos los fieles en las decisiones que afectan la vida de la Iglesia y su misión. La expresión *votum tantum consultivum* es inadecuada si se entiende en el sentido del derecho civil. Es incluso deplorable si se prescinde de una visión orgánica de la comunión, de una comprensión pneumatológica de la misma, de la corresponsabilidad diversa de todos, de la originalidad del ministerio apostólico y, en definitiva, de la sinodalidad fundamental de la comunidad eclesial.

De hecho, atenerse “solo” al proceso consultivo —entendido como una simple y opcional recolección de opiniones no vinculantes— descalifica la radical e igualitaria igualdad de todos los fieles que no se sienten tomados en serio como hermanos y hermanas en la fraternidad eclesial. Por otra parte, si atribuimos a los organismos de participación en cuanto tales una función deliberativa, anulamos la función estructurante del ministerio apostólico. ¿Cómo entender entonces el binomio? Si lo entendemos de manera binaria, la participación consultiva de los fieles es tal porque no puede ser deliberativa. Según el derecho canónico vigente, la actividad deliberativa se lleva a cabo en asambleas compuestas principalmente, si no exclusivamente, por obispos a nivel de agrupaciones de Iglesias particulares, sínodos de obispos y concilios particulares y ecuménicos. Correlativamente, en esta visión binaria, las demás asambleas diocesanas o interdiocesanas son consultivas por su composición necesariamente “mixta”, es decir, con obispos y no obispos, es decir, con los demás fieles, con el riesgo de que estos últimos —en el peor de los casos— asuman el papel de títeres de los primeros. ¿La falta de un voto deliberativo significa que los fieles tienen solo un voto puramente consultivo? Una visión tan binaria del binomio amplifica indebidamente el papel de la jerarquía —como si estuviera por encima del pueblo de Dios— y, por lo tanto, no reconoce la acción del Espíritu de santidad ni honra realmente la dignidad común de los fieles. Deja a muchos fieles perplejos y provoca en ellos una considerable frustración por no ser tomados en serio. ¿Quizás este binomio debe entenderse en su polaridad?

Para salir del atolladero de una visión binaria del binomio, podemos referirnos a una circular de la Congregación para el Clero del 11 de abril de 1970, *Presbyteri sacra*

ordinatione. Ofrece una descripción del carácter consultivo del Consejo presbiteral que merece ser citada porque se aplica también a otros casos, como el sínodo diocesano y los consejos pastorales, mencionados anteriormente. Decía: “[El Consejo presbiteral] se dice consultivo porque no tiene voto deliberativo”. Y la Congregación agregó: “Por lo tanto, no puede tomar decisiones vinculantes para el obispo, a menos que la ley de la Iglesia universal o el obispo, en casos específicos, le confiera el voto deliberativo”. Obviamente, lo que debe salvaguardarse es la libertad pastoral del obispo en virtud de su ministerio apostólico.

El mismo documento romano de 1970 describía el Consejo presbiteral como un “órgano consultivo de carácter peculiar”, haciendo dos precisiones. Por un lado, las deliberaciones se llevan a cabo en unión con el obispo y nunca sin él, a través de un trabajo común (cf. n. 9c). Por otro lado, la decisión pertenece al obispo, quien es personalmente responsable de ella (cf. n. 9d). En otras palabras, la deliberación en la Iglesia ocurre con la ayuda de todos, nunca sin la autoridad pastoral que decide personalmente en virtud de la ordenación y su oficio.

4. El principio de no apartarse del parecer concorde (cf. can. 127 § 2,2°). Debemos considerar el “carácter peculiar” de la consulta eclesial. La consulta, según el Código de Derecho Canónico, va más allá de la escucha. Quien consulta o acepta el consejo de un individuo o de una comunidad se compromete mucho más, e incluso se vincula en la medida en que no puede comportarse como si no hubiera solicitado su parecer. El Código establece las condiciones de validez de la consulta individual y colectiva. Cuando un superior necesita el parecer de un grupo de personas o de un colegio, debe convocarlo y consultarlo según el derecho (can. 127.1 y can. 166; cf. cann. 166-173 y los estatutos del organismo en cuestión).

Tanto en una consulta colectiva (can. 127.1) como en una individual (§ 2), el Código establece: “Aunque el superior no esté obligado a seguir el parecer, incluso si es unánime, no obstante, no debe apartarse de ese parecer, especialmente si es concorde, sin una razón que, a su juicio, sea más fuerte” (can. 127.2, 2°; cf. CIC 1917 c. 105). De esta norma se pueden extraer dos enseñanzas de gran importancia. Por un lado, el superior consultivo sigue siendo libre; por otro, no se apartará del parecer sin una razón convincente (lat. *sine praevalenti ratione*). En principio, el superior seguirá en la práctica el parecer concorde de las personas que ha consultado. No está jurídicamente obligado a hacerlo, pero en general lo hará. Si insiste en no seguir los pareceres concordantes, su credibilidad se verá seriamente dañada porque tomará su decisión de manera aislada del grupo o de los individuos de los que es responsable y que están, en cierto modo, ligados a él, y él a ellos.

Es lamentable que los principios fundamentales de la consulta enunciados en el canon 127 no sean conocidos y, por lo tanto, no se practiquen. Sería bueno, sin embargo, que fueran enunciados de jure condendo de manera más adecuada, teniendo en cuenta no el aspecto colegiado en sentido estricto, sino el aspecto corporativo de los Consejos en la Iglesia, que implica su carácter orgánico e incluye la relación simbólica entre los miembros y su superior.

5. Elaborar juntos las decisiones que corresponde tomar a la autoridad pastoral. En este sentido, la Instrucción In Constitutione apostolica sobre los sínodos diocesanos de 1997 recuerda que los miembros del sínodo no son “ajenos” a él, ya que forman parte de él y colaboran activamente en la elaboración de las declaraciones y decretos (n. 1, 2a. Cabe destacar aquí el verbo “elaborar”). La Instrucción continúa afirmando que “el obispo sigue siendo libre de seguir el resultado de las votaciones, incluso si sigue la opinión comúnmente compartida por los miembros del sínodo, a menos que haya una razón grave para hacerlo, que le corresponde evaluar coram Domino” (n° IV,5b).

Del mismo modo, el Directorio Apostolorum Successores de 2004 sobre el oficio pastoral de los obispos subraya el carácter orgánico de la comunión eclesial y de los organismos participativos (n. 165) y, en el sentido del canon 127 § 2,2°, prescribe que el obispo no debe apartarse de los pareceres o de los votos expresados por una amplia mayoría “a menos que existan razones graves de naturaleza doctrinal, disciplinaria o litúrgica” (n. 171a). En un órgano consultivo, por lo tanto, los fieles de los que los pastores solicitan el parecer elaboran junto a ellos las decisiones que afectan la vida, el gobierno, el testimonio y la misión de la comunidad. En otras palabras, los pastores no gobiernan ni acompañan al pueblo de Dios sin los fieles a los que están llamados a consultar según el Código o, en el caso de “otras formas (institucionales) de diálogo”, según lo que, a su juicio, requiera el gobierno pastoral de su rebaño.

A este respecto, las ciencias sociales nos ofrecen una distinción muy útil para honrar la dimensión pneumatológica de la corresponsabilidad bautismal de todos, cada uno según sus propios carismas, sin perjuicio del ministerio de presidencia de los pastores. En el proceso de toma de decisiones, el énfasis se pone en primer lugar en la elaboración: es la distinción anglosajona entre decision-making y decision-taking.

Todos los fieles están involucrados en la elaboración de la decisión, lo que presupone el examen de la situación, la escucha de las personas involucradas y de la Palabra de Dios para acoger lo que el Espíritu dice a la Iglesia en este lugar. Además de estos elementos, la elaboración conjunta requiere otros, como la atención particular a las personas que viven esta situación o la sufren, el compromiso de cada uno por el bien de todos y el interés general, la libertad espiritual de cada uno respecto a sus propias posiciones, teniendo en cuenta el magisterio de la Iglesia, la voluntad de proceder de manera inclusiva sin perjudicar las opiniones divergentes, la serenidad para abordar con respeto los conflictos o las oposiciones, el deseo de crear la máxima convergencia en las resoluciones que se proponen, la paciencia para darse tiempo para discernir, etc. En resumen, son todos estos elementos los que permiten calificar como sinodal la dinámica del pueblo de Dios. Vivir este discernimiento en la Iglesia es un proceso de aprendizaje propiamente eclesiogenético.

Así, el discernimiento no solo tiene lugar en la Iglesia, sino que hace la Iglesia en la medida en que, juntos, en la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios, los

bautizados escuchan la Palabra de Dios en el espejo de la realidad, teniendo en cuenta los signos de los tiempos con el fin de comprometerse en la historia bajo la acción del Espíritu Santo, concretamente en su entorno, para que venga el Reino de Dios, para que se reciba su plenitud de vida o la gracia de la salvación.

Este proceso de elaboración colectiva es un proceso que se desarrolla en el tiempo, tiene por tanto su temporalidad y involucra varios factores, tanto objetivos como subjetivos: la decisión final es de hecho el objetivo del proceso, en el que no se trata principalmente de alcanzar un acuerdo de mayoría, sino de verificar el grado de acuerdo entre los interesados. Esto será la garantía de que la decisión será acogida, madurada por el discernimiento de la voluntad de Dios con la ayuda de todos los interesados.

El mismo n. 171a añade al respecto: «El Obispo aclara rápidamente, si es necesario, que el Sínodo nunca puede oponerse al Obispo en virtud de una supuesta representación del Pueblo de Dios». Esto es perfectamente comprensible desde una perspectiva simbólica de la relación entre fieles y pastores.

6. “Semper in ecclesia, numquam alii sine aliis”. La decisión es, por lo tanto, un proceso verdaderamente eclesial que requiere el compromiso y la ayuda de todos los fieles interesados y de sus pastores que, a su vez, descubren y experimentan que no deben decidir solos o aislados, sino “en su pueblo”, en consilio, es decir, sinodalmente - o mejor dicho en sínodo, que equivale a decir en ecclesia. En esta perspectiva, se retoma el hilo rojo de la gran tradición de los primeros siglos atestiguada por los Padres de la Iglesia, según la cual los pastores no decidían sin el consejo, los sacerdotes o los fieles en la diversidad de las figuras que podían existir en la sinodalidad.

Del mismo modo, se abandona el minimalismo del “solo consultivo”, tomando en serio el parecer concorde con el que opera el Espíritu de santidad que anima a toda la Iglesia. Eclesiológicamente, los organismos de participación no pueden reducirse a ser “solo consultivos”, ya que el Espíritu ha sido donado al cuerpo eclesial de Cristo, no solo en este lugar, sino en comunión con todas las Iglesias. Participan en una dinámica eclesiogénica.

Cada uno, según su vocación, su carisma y su ministerio, participa en el discernimiento comunitario a través del cual se elabora lo que es importante decidir, que se realiza en ecclesia con la ayuda de todos los fieles, incluidos los pastores. Al final, sin embargo, se decide no porque uno sea “líder”, sino porque, en virtud de su papel de pastor, actúa como “bisagra” entre la comunión en/con su comunidad y la comunión con las demás comunidades eclesiales; en este sentido, “tomar la decisión” es una forma de mantenerla en la comunión eclesial, al mismo tiempo que los fieles mismos, incluidos los pastores, se mantienen en la comunión, es decir, en una relación de “participación compartida” (ingl. shared participation) en la misión común de revelar (misterio como revelación/desvelamiento) la gracia de Dios que llama a la humanidad a su alianza. Esto solo puede suceder en la historia. De ahí el papel de los signos de los tiempos, etc. y su discernimiento indispensable, porque lo que importa, al final, es que “venga su Reino”.

Por parte de los pastores —dentro, en medio y detrás del pueblo de Dios— el proceso de toma de decisiones no es una imposición ni una toma de poder, sino un servicio a su comunidad y a las demás comunidades, y viceversa, siempre exigiendo la rendición de cuentas propia del ejercicio de su ministerio. De este modo, se verifica que los pastores están al servicio de la apostolicidad de todo el pueblo de Dios, en el que los fieles cooperan, cada uno a su manera, en la obra común (cf. LG 30, lat. *ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*). Así como la comunidad no existe ni actúa sin su pastor, tampoco el pastor existe ni desempeña su papel sin la comunidad.

12. La participación de las mujeres en los oficios eclesiales: perspectiva canónica.

1. El Concilio Vaticano II afirma que, a través del bautismo, todos los fieles participan en el triple ministerio de Cristo. De ello se desprende que: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieren en esencia y no solo en grado, sin embargo, están ordenados el uno al otro (*ad invicem tamen ordinantur*); ambos, de hecho, cada uno a su manera, participan del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). El Concilio enseña que: «Por institución divina, la santa Iglesia está organizada y gobernada con admirable variedad. “Así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y ningún miembro tiene la misma función que los demás, así todos juntos formamos un solo cuerpo en Cristo, donde cada uno es miembro de los demás” (Rm 12,4-5)» (LG 32). Sobre la base del bautismo, existe una dignidad común de los miembros y, por lo tanto, «no hay desigualdad por motivo de raza o nación, de condición social o de sexo» (LG 32). La igualdad y el “estar ordenados los unos a los otros” también están vinculados a la doctrina según la cual el Espíritu Santo distribuye carismas especiales con los cuales «capacita y prepara a los fieles para asumir responsabilidades y oficios útiles para la renovación y el mayor desarrollo de la Iglesia, según las palabras “A cada uno ... se le da la manifestación del Espíritu para el bien común” (1 Cor 12,7)» (LG 12). Esta idea explica por qué una diócesis es una porción (*portio*) del Pueblo de Dios confiada al cuidado pastoral de un obispo (CD 11). El obispo no ha sido ordenado por su santidad personal, sino al servicio de una iglesia local específica. Gobernar la diócesis implica promover y proteger todos los carismas dados al pueblo bajo su cuidado. Por lo tanto, un obispo no puede ejercer su ministerio solo, sino escuchar, tomar consejos y consultarse con todos los fieles, incluidas las mujeres.
2. La doctrina debe completarse con normas canónicas que ayuden a la comunidad a ponerla en práctica: las normas tienen un papel facilitador. ¿De qué manera las normas canónicas actuales facilitan el ejercicio de la corresponsabilidad femenina?

La ley en vigor poco antes del Vaticano II permitía a los laicos ocupar algunos cargos, roles y funciones que no estaban abiertos a las mujeres laicas. La ley actual ha incorporado en gran medida el Concilio Vaticano II: casi nunca distingue entre laicos hombres y laicos mujeres. La excepción fundamental es que solo los varones bautizados pueden ser ordenados (c. 1024). Esta excepción no es de naturaleza canónica, sino doctrinal.

El derecho canónico confirma que, con el bautismo, todos los fieles cristianos (incluido el clero) «hechos partícipes de su modo propio del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, son llamados a llevar a cabo, según la condición propia de cada uno, la misión que Dios ha confiado a la Iglesia para realizar en el mundo» (CIC, c. 204). Esta norma constituye el canon que abre el Libro II del Código de Derecho Canónico, titulado “El Pueblo de Dios”, en el que se regula toda la estructura de la Iglesia. El Código, como el Concilio, comienza con lo que es común a todos los bautizados, antes de diferenciarse. Como tal, la norma funciona como una lente para la interpretación de todas las normas posteriores. Esta perspectiva se afirma en la sección sobre los deberes y derechos comunes a todos los fieles, sean clérigos o laicos, hombres o mujeres. El primer canon de esta sección dice: «Entre todos los fieles, en virtud de su regeneración en Cristo, existe una verdadera igualdad en la dignidad y en la acción, y por esa igualdad todos cooperan en la edificación del Cuerpo de Cristo, según la condición y las tareas propias de cada uno» (CIC, c. 208). Estas normas expresan que, debido al bautismo, todos cooperan, pero cada uno según su propia condición y función.

3. En relación con los diferentes carismas, el derecho canónico establece que los laicos pueden ejercer verdaderos oficios y funciones eclesíásticas (c. 228 §1) y que incluso pueden cooperar en el poder de gobierno (c. 129). Las normas expresan, por tanto, que los laicos y, por tanto, las mujeres pueden participar en las tareas de enseñanza, santificación y gobierno (munera) de la Iglesia. En consecuencia, tienen el derecho y el deber fundamental de difundir el mensaje divino de salvación en el mundo (c. 211 y 225). Para el bien de la Iglesia, tienen el derecho de dar a conocer sus necesidades y compartir sus preocupaciones con los pastores y los demás fieles (c. 212). Tienen el derecho de apoyar el apostolado con sus propias iniciativas (c. 216). Pueden ser nombrados administradores de una parroquia (c. 517 §2), misioneros (c. 784), catequistas (c. 785, a integrar con el Motu Proprio *Antiquum ministerium*, 11 de mayo de 2021), ministros de la Comunión, lectores y acólitos (c. 230, con la modificación introducida por el Motu Proprio *Spiritus Domini*, 11 de enero de 2021), presidir las oraciones litúrgicas, incluidas las exequias, ser nombrados ministros del bautismo (c. 861 §2), ser delegados para asistir a los matrimonios (c. 1112), ser ministros del culto (c. 1112), ser ministros de la palabra, lo que permite predicar, pero no pronunciar una homilía (c. 766-767), ser nombrados profesores de religión (804-805), censores (c. 830), docentes o profesores de disciplinas teológicas, o decanos de facultades teológicas o rectores de universidades católicas o eclesíásticas (c. 810-812). Pueden ser (vice)secretarios generales de una Conferencia Episcopal, miembros del personal de las diferentes comisiones de la Conferencia. Pueden servir como expertos o

asesores en cuestiones internas de la Iglesia o como delegados en nombre de la Iglesia, por ejemplo, en diálogos ecuménicos o interreligiosos o en otros temas y en organizaciones u organismos para los que tienen una competencia específica (c. 218). Pueden ser nombrados cancilleres o notarios (c. 483 § 2), responsables de las finanzas de una diócesis (c. 494 § 1) o de un instituto religioso (c. 636), miembros del consejo financiero de una diócesis (c. 492), de una parroquia (c. 537) o de cualquier otra persona jurídica pública (c. 1280). Pueden representar a una persona jurídica (c. 118). Las mujeres son juezas de un tribunal diocesano o de una corte de apelaciones (1421 §2), así como asesoras (c. 1424), auditoras (c. 1428), ponentes (1429), defensoras del vínculo o promotoras de justicia (1435), procuradoras o abogadas (c. 1483), tutoras o curadoras (c. 1478). Los laicos pueden ser nombrados asesores, administradores principales o funcionarios en las oficinas de la Curia romana (cf. Constitución apostólica, Pradicate Evangelium, 19 de marzo de 2022). En las causas de canonización y beatificación, las mujeres pueden ejercer la función de postuladoras. Las mujeres pueden ser miembros de los consejos pastorales diocesanos y parroquiales (c. 512 y 536), así como de los consejos particulares, tanto para una provincia eclesiástica como para el territorio de una conferencia episcopal (c. 443§ 5-6). Las mujeres pueden ser invitadas a participar en el Sínodo de los Obispos (incluso con derecho a voto, como en el caso de la XVI Asamblea General Ordinaria). En algunas diócesis (en Francia, por ejemplo, en la diócesis de Troyes) el Obispo ha nombrado, junto al vicario general, a una mujer como “delegada general”, activando así la colaboración, con diferentes grados de responsabilidad, entre tres sujetos: obispo, vicario general, delegada general.

Es necesario observar, sin embargo, que en algunas de estas instituciones las mujeres laicas, al igual que los laicos varones, no tienen “voto”, sino solo “voz”. Por lo tanto, pueden hablar, pero no decidir. La diferenciación está en la ordenación, no en el hecho de que el laico sea hombre o mujer.

4. La lista puede ampliarse: las mujeres ocupan puestos que no están previstos por la ley, pero que tampoco son contrarios a la ley. Son directoras de una escuela católica, de un hospital o de otra institución sanitaria. Tradicionalmente, las religiosas han ocupado estos puestos. Pueden emplear a más de 10.000 personas y administrar presupuestos que superan los de muchas diócesis. Algunas poseen instalaciones de salud en muchos países, convirtiéndose así en “directoras de operaciones multinacionales”.

Algunos obispos diocesanos contratan a mujeres para realizar el trabajo que tradicionalmente ejercen los vicarios episcopales: son “delegadas episcopales”, por ejemplo, para Caritas, la educación, la vida religiosa o los asuntos canónicos y participan en la curia diocesana (c. 469). Son responsables de la oficina de personal: además de un “vicario para el clero” que es un sacerdote, la mujer es la “delegada episcopal” y tiene la responsabilidad de los ministros eclesiásticos laicos. Los obispos contratan a mujeres con doctorado en teología o derecho canónico para ayudarlos en la preparación de homilias, artículos y conferencias. De hecho,

los cargos que ocupan las mujeres también están relacionados con la formación teológica que han recibido.

Las numerosas posibilidades dejan abiertas también algunas cuestiones teológicas. La más difícil se refiere a la naturaleza de la participación de los laicos en el ejercicio de la sacra potestas de un obispo. ¿Qué implica, desde el punto de vista teológico, que un obispo delegue a un laico para actuar en nombre de la Iglesia, por ejemplo, cuando recibe una *missio canonica* para predicar y enseñar, es delegado para dirigir una parroquia (c. 517 §2), para otorgar dispensas (c. 135) o es nombrado juez (c. 1425)? ¿La delegación por parte del obispo cambia la naturaleza de la acción realizada por el laico? ¿Qué significa cuando esa delegación implica que el laico actúa en nombre de la Iglesia?

La lista de posibilidades de participación de las mujeres en la Iglesia es impresionante: los laicos y las laicas disfrutan fundamentalmente de los mismos derechos y deberes, así como de las mismas oportunidades para comprometerse en el trabajo de la Iglesia. Sin embargo, muchas de ellas no se utilizan. Es necesario un cambio de mentalidad. Es necesario dar tres pasos: primero, tomar conciencia de que la participación de las mujeres laicas (al igual que de los laicos) no se basa en algunos desarrollos sociales relativos a la igualdad entre hombres y mujeres, sino que está arraigada en las implicaciones eclesiológicas del bautismo. En segundo lugar, la participación de mujeres y hombres laicos no es una amenaza, sino un enriquecimiento porque permite que la Iglesia se beneficie de la obra del Espíritu Santo en los diferentes miembros. En tercer lugar, dado que el Vaticano II aclaró que, respetando su condición, los diferentes miembros de los fieles están ordenados los unos hacia los otros, la colaboración debe practicarse en la perspectiva de la corresponsabilidad y la sinodalidad. Esto requiere que a las mujeres se les otorguen oportunidades para ejercer su corresponsabilidad en respuesta a su bautismo. Razones teológicas recomiendan implementarlas para la edificación y misión de la Iglesia.

13. La elaboración de la norma canónica.

1. ¿Hasta dónde puede llegar el derecho de la Iglesia para establecer un método que sea auténticamente sinodal en todos los componentes decisionales a diferentes niveles? ¿Puede un método ser parte de una normatividad de manera que se impida que las decisiones se consideren legítimas solo porque son tomadas por la autoridad prevista y deban considerarse tales también por el método que se ha adoptado, sin el cual la sola oficina de autoridad resulta insuficiente? ¿Puede el derecho establecer una manera procedimentalmente significativa para articular la relación entre toma de decisiones y adopción de decisiones? ¿Se puede confiar al derecho (entendido en este caso como norma procedimental) la regulación de procedimientos que respeten la naturaleza sinodal del proceso de toma de decisiones, de modo que se oriente la acción de la comunidad en la dinámica del uno-algunos-todos?

Y en caso de respuesta afirmativa: ¿qué tipo de obligatoriedad podría establecerse sin que esto perjudique las prerrogativas eclesiológicas de la autoridad eclesiástica encargada?

No es suficiente en este sentido prescribir la obligatoriedad de algunos organismos. Su existencia no es por sí misma garantía de un funcionamiento con método sinodal. Esto se ha visto con los consejos de participación constituidos después del Concilio Vaticano II, muchos de los cuales están previstos por el Código de Derecho Canónico de 1983 y por el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales de 1990. La obligatoriedad del consejo de asuntos económicos en las parroquias respecto a la discrecionalidad de la institución de los consejos pastorales (que solo se recomiendan: *valde optandum est* - CD 27 – aunque a nivel local se puede hacer obligatorio por decreto) no revela de hecho el método sinodal: donde existen, a menudo están articulados según una consultividad “ligera”, su funcionamiento se deja en su mayoría a la iniciativa de quien preside la comunidad. Incluso el consejo episcopal no es obligatorio. También por esta razón, una propuesta del Informe de síntesis (12.k) aboga porque la norma canónica haga obligatoria su presencia en cada diócesis y eparquía.

Sin embargo, no basta con prescribir su introducción para asegurar un método consecuente. La autoridad puede valorar el sentido de la fe de los bautizados involucrados, pero también puede ignorarlo, llevando a consultas poco más que formales, sin un auténtico discernimiento.

Dos temas surgen al respecto:

- el tema de la representatividad
 - el tema de la relación entre consultivo y deliberativo
2. La dinámica sinodal del “uno-algunos-todos” presupone que el lugar de las decisiones sea lo más representativo posible, según criterios que trascienden la mera cooptación. Incluso los procedimientos electorales no siempre conllevan un resultado apreciable para una auténtica representatividad, porque requieren en la base una adecuada preparación, una madurez eclesial que comprende una primera fase de discernimiento. En otras palabras: para constituir un organismo de discernimiento que sea representativo, es necesario que se realice un discernimiento previo sobre la representatividad, entendiendo con ello no solo la disponibilidad de los sujetos, sino también la identificación de los diferentes carismas y ministerios, estados de vida y funciones en la Iglesia y en la sociedad. Una representatividad que surge de un proceso electoral no preparado es defectuosa por sí misma.

En este ámbito, el derecho puede ofrecer herramientas que favorezcan el discernimiento eclesial, siempre y cuando la formación del pueblo de Dios sea promovida por las instancias encargadas.

3. En el siguiente paso, es decir, en la dinámica del discernimiento para la formación del proceso de toma de decisiones, es importante salir de la lógica secular de la relación consultivo-deliberativo, entrando más bien en una lógica eclesial donde estos dos aspectos se acercan progresivamente hasta reducir los espacios de diferencia. El ideal (que no corresponde, sin embargo, a la realidad) sería que la consulta condujera casi *ex natura rei* a la decisión. Es lo que afirma *Episcopali Communio* en los arts. 7 y 17 § 3, retomando *Pastores gregis* n. 78. Para que esto ocurra, es necesario que el método sinodal se implemente plenamente, previendo todas las instancias propias: escucha de la Palabra de Dios, central en el discernimiento; comunicación en el Espíritu, que debe tener lugar en tiempos tranquilos, sin presiones, sin prisas, sin ansiedad por llegar a conclusiones inmediatas, sin impulsos para hacer prevalecer una posición sobre otra. Y luego la confrontación con opiniones externas al organismo, estudio y actualización, oración personal y búsqueda de composición con instancias terceras, etc. La expresión del voto, en este ámbito, no se sitúa en el horizonte de mayoría/minoría, un criterio parlamentario no propiamente eclesial, que no garantiza en sí mismo la bondad de la decisión tomada (“No seguirás a la mayoría para hacer el mal” Ex 23,2). Se convierte más bien en la forma tangible (necesaria en la mayoría de las veces) de manifestar una decisión propia que debe componerse con la deliberación de los demás.

Si es cierto que la mayoría de los organismos eclesiales tienen voto consultivo (Sínodo de los Obispos: cann. 342-343; sínodo diocesano: can 466; consejo presbiteral: can. 500, § 2); consejo pastoral diocesano: can. 514, §1; consejo pastoral parroquial: can. 536), la solución no puede ser simplemente un paso de lo consultivo a lo deliberativo que no esté respaldado por una correcta comprensión de estas dos modalidades de expresión de parecer. Es indicativo en este sentido que el CIC, cuando habla del voto consultivo, agregue el adverbio “tantum” (“tantum consultivum habet”), mejor comprendido en una lógica secular de participación que en la dimensión eclesial. ¿Por qué la manifestación de la voluntad en forma consultiva debería tener un valor inferior y limitado en comparación con la deliberativa? Si dicha voluntad surge de un proceso de formación con método sinodal, es decir, en el marco de una correcta eclesiología, debe considerarse como expresión del sentido de la fe: su fuerza e incidencia no debe derivarse del método de recopilación (consejo o voto decisivo), sino de su naturaleza, que en uno y otro caso expresa un acto de responsabilidad eclesial. Quien tiene la responsabilidad última de la decisión está obligado a considerar la expresión de una opinión de la misma manera que la expresión de un voto deliberativo, si los presupuestos para la formación de tal voluntad se han formado correctamente. El horizonte de fondo es que el sentido de la fe de cada bautizado contribuye al discernimiento, más allá del método adoptado, en virtud de esa autoridad que el Resucitado otorga a cada bautizado. Apartarse de ello no implica una responsabilidad menor si el voto es “solo” consultivo. De hecho, hay una atribución sacramental de la manifestación del propio “voto” (ya sea consultivo o deliberativo) que impide un trato diferente en relación con el método de expresión (cf. LG 37, 1, can. 212 § 3).

La función de quien preside, que tiene la autoridad para tomar la decisión (el uno de la dinámica sinodal) no tiene, por lo tanto, el rostro del poder personal, sino el de la asunción personal de la responsabilidad comunitaria. Puede actuar de manera diferente solo si en conciencia —y con motivaciones que deben ser manifestadas— considera que la deliberación crearía un daño a la Iglesia, desnaturalizando su función y misión.

El derecho de la Iglesia en este sentido puede ofrecer algunos elementos adicionales a lo que hoy ya está normado, aunque el grado de vinculación debería definirse mejor.

4. Entre los diversos lugares donde se puede ejercer un método sinodal está esa delicada fase de toma de decisiones que es la elaboración de la norma canónica. De hecho, se trata de una acción propia del legislador canónico, que sin embargo en la formulación debe considerar diversos aspectos, entre los cuales la justicia formal (entendida como adecuación al sistema ordinamental), la racionalidad (actuar de la mejor manera posible con respecto a un fin, o aprovechar al máximo los recursos disponibles), la necesidad (la urgencia efectiva de proveer a un bien jurídico), la congruencia del contenido con el dato revelado (el fundamento teológico), la recepción de la comunidad, etc. La acción normativa no se limita, por tanto, al ejercicio de un poder reconocido en cabeza de la autoridad, sino que debe considerarse como el ejercicio de un verdadero discernimiento eclesial. Por esta razón, el método sinodal debería acompañar también esta acción particular de la Iglesia. Sin limitar la potestad de la autoridad eclesiástica, que por sí sola goza de todas las prerrogativas para poder ejercerla, al igual que en el discernimiento eclesial mencionado anteriormente, también en el acto de legislar la autoridad podría y debería actuar con método sinodal, a fin de promulgar una norma que sea fruto de una escucha en el Espíritu de una exigencia de justicia y del modo de proveer a un bien (jurídico). Si la naturaleza de la Iglesia exige también una dimensión institucional y ordinamental para realizar plenamente su sacramentalidad, el método sinodal debería aplicarse también para esa acción particular de discernimiento orientada a la justicia, ofreciendo en ello el rostro de la Iglesia según la acción del Espíritu.

Esto ya ocurre en algunas expresiones normativas dentro de la Iglesia, como por ejemplo en el sínodo diocesano, cuya conclusión normativa se encuentra en el documento llamado, no por casualidad, “constituciones sinodales” (y no “episcopales”), aunque la promulgación se realiza gracias a la potestad legislativa del obispo diocesano. No es así en el caso del Sínodo de los Obispos, que, cuando no goza de potestad deliberativa (can. 343 CIC y art. 18 § 2 EC), culmina en un documento final que es “Exhortación apostólica postsinodal” atribuible a la potestad del único romano Pontífice.

Un método sinodal correctamente entendido podría favorecer, en cambio, una compartición de las propuestas de normas canónicas por parte del legislador (obispo, superior religioso, romano Pontífice...), de modo que, además de una

mayor conformidad con todo el ordenamiento, se pueda alcanzar una racionalidad más profunda y una adecuada recepción en relación con el bien de la Iglesia.

14. Transparencia, rendición de cuentas, evaluación (Accountability).

1. Los fundamentos de la responsabilidad (accountability) en el contexto eclesial. Solo recientemente ha surgido el término accountability (“responsabilidad”) en las discusiones sobre el gobierno de la Iglesia católica. De hecho, fue la crisis causada por los abusos sexuales la que permitió que surgiera y se convirtiera en un concepto central en la discusión.

En el campo de la administración pública, si bien la práctica de rendir cuentas se remonta a mucho tiempo atrás, el uso común del concepto de accountability es reciente. Fue llevado a la atención por las ciencias de la administración, particularmente en el campo del liderazgo y la gestión de las administraciones públicas y las organizaciones sin fines de lucro. En consecuencia, la accountability está adquiriendo cada vez más importancia tras el desarrollo de teorías de gestión y dirección. El peligro es pensar que la Iglesia, bajo la presión de la crisis de los abusos sexuales, termine importando un principio y una práctica desarrollados en las administraciones públicas, pero ajenos a su naturaleza y a su tradición. Sería un desarrollo heterogéneo, ajeno a la tradición de la Iglesia y sin fundamento teológico. Al asumirlo internamente, la Iglesia se inclinaría ante las teorías de gestión de la época, alejándose de la forma que le es propia. Entonces podríamos temer una mundanización de la Iglesia, en la medida en que estaríamos ante una reforma que deriva de la “introducción de una ‘novedad’ mediante una adaptación mecánica”. El renacimiento o la reforma estarían entonces regulados, según las categorías de Congar, por un “elemento externo” en lugar de por la “realidad misma de la Iglesia”. Sería el elemento secular el que comandaría la renovación, no el retorno a las fuentes o la conversión que permite a la Iglesia redescubrir su forma original.

Por lo tanto, es importante establecer esta práctica de responsabilidad en la Iglesia como una tradición. El Nuevo Testamento nos ofrece algunos ejemplos, en particular en el capítulo 11 de los Hechos de los Apóstoles:

“Los apóstoles y los hermanos que estaban en Judea se enteraron de que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. Y cuando Pedro subió a Jerusalén, los fieles circuncisos lo reprendieron, diciendo: ‘¡Entraste en casa de hombres incircuncisos y comiste con ellos!’. Entonces Pedro comenzó a contarles, en orden, diciendo...” (Hch 11,1-4).

Al apóstol Pedro, por lo tanto, sus hermanos le pidieron que rindiera cuentas de su ministerio y de su conducta. Los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas nos ofrecen otros ejemplos de esta práctica de “responsabilidad”, con Pablo rindiendo cuentas a menudo de su ministerio. La práctica de rendir cuentas de su ministerio a la comunidad está, por lo tanto, arraigada en la vida de la Iglesia desde el período apostólico y pertenece a la tradición más antigua. También se encuentra en el período patrístico, en particular en la correspondencia de Cipriano de Cartago,

quien a menudo rendía cuentas de sus decisiones a su Iglesia de Cartago, cuando estaba lejos de ella a causa de la persecución. Formalizó el principio en la siguiente afirmación: «La Iglesia es el pueblo unido a su obispo, el rebaño a su pastor. El obispo está en la Iglesia. La Iglesia en el obispo» (Carta LXVI, 8). El principio es retomado por la Constitución *Lumen Gentium* (LG 23, en nota). Esta enseñanza, que deriva de un retorno a las fuentes, permite a la Iglesia apropiarse nuevamente de su tradición más antigua, completando así las prácticas de responsabilidad que aún existen en la Iglesia, pero que generalmente son de tipo de abajo hacia arriba (bottom-up), con los obispos rindiendo cuentas de su administración al Papa, en particular a través de las visitas ad limina, y los presbíteros a su obispo.

Basándose en una tradición más antigua, nunca desaparecida por completo, en particular en el campo de la administración financiera, el Concilio Vaticano II ha restaurado todo el patrimonio católico y ha permitido reafirmar el carácter sinodal de la Iglesia, abriendo el camino a una revitalización de las prácticas de responsabilidad en la Iglesia.

Teológicamente, debemos pensar en la responsabilidad en el contexto de la sinodalidad de la Iglesia, sacando las consecuencias del carácter sinodal de la Iglesia que nos hace “responsables juntos”. Así, la sinodalidad no se refiere simplemente a la práctica de gobierno de la Iglesia en su proceso de toma de decisiones, en el momento en que discierne las direcciones a tomar, sino que esta relación de interdependencia que une a los miembros del pueblo de Dios —el ojo no puede decir a la mano: «No te necesito»; la cabeza no puede decir a los pies: «No te necesito» (1 Cor 12, 21)— también actúa en la implementación de las decisiones tomadas o en la ejecución de las decisiones.

Esta relación de interdependencia impide que un miembro de la Iglesia se aísle de los demás miembros, actúe de manera autárquica o se considere por encima de la Iglesia, separado del cuerpo. Actúa dentro del cuerpo eclesial y su acción siempre permanece ligada al cuerpo. Es este vínculo de interdependencia con los demás miembros del cuerpo el que dicta la responsabilidad que expresa y hace efectivo este principio, a través de prácticas y procesos institucionales. El fundamento de la accountability, necesaria sin duda por razones sociales y por la exigencia de transparencia, debe buscarse en la naturaleza misma de la Iglesia como misterio de comunión. Involucra a aquellos que, unidos al cuerpo eclesial, están investidos de una responsabilidad particular dentro del mismo cuerpo y que, por esa razón, están llamados a rendir cuentas de sus acciones y decisiones. Solo arraigando la necesidad de rendir cuentas en este terreno profundo llegaremos a verla como verdaderamente necesaria. De lo contrario, se considerará solo como una obligación particular más, que se suma a otras, motivada por principios de buena gestión.

2. Los frutos de la responsabilidad. Aunque tal práctica esté teológicamente fundamentada, no debemos descuidar la fecundidad de un ejercicio de la autoridad que incluya una medida de responsabilidad. Por un lado, tal ejercicio alivia el peso de un ejercicio aislado y solitario de la autoridad y, por otro lado, evita los riesgos de

una deriva hacia un poder autocrático o el abuso de un poder arbitrario y sin control.

La “responsabilidad” permite a los miembros de una Iglesia apelar contra la negligencia o el abuso de aquellos a quienes se les ha confiado un cargo, y corregirlos. Cualquier organización sana debe prever procedimientos en caso de que el ejercicio del poder o la cura animarum implique una grave negligencia y viole gravemente los derechos de los fieles enunciados en el Libro II del Código de Derecho Canónico. De lo contrario, no se sabría cómo recurrir para defender estos derechos. Casos como la remoción o traslado de párrocos (cf. cc. 1740-1752) —y con mayor razón el recurso contra el ejercicio negligente o deficiente del ministerio episcopal— siguen siendo excepcionales, lo que a menudo causa daño a la edificación de los fieles y al bien de la Iglesia.

La “responsabilidad” también fomenta el hábito de evaluar los efectos de las decisiones tomadas y, en consecuencia, garantiza un mejor seguimiento y una implementación más eficaz, además de la posibilidad de corregir cualquier efecto perverso. La evaluación del trabajo pastoral de los ministros y de su administración temporal y espiritual permite realizar los ajustes necesarios y mejorar la competencia en el ejercicio de sus funciones, permitiendo así brindar un mejor servicio a los fieles y a las comunidades.

3. Conclusión. Arraigada en la tradición (testimonios del Nuevo Testamento y patrísticos), fundada teológicamente (teología de la comunión y carácter sinodal de la Iglesia), la responsabilidad/accountability garantiza, por un lado, un sano ejercicio de la cura animarum y, por otro lado, protege de negligencias y abusos por parte de quienes están encargados de un ministerio.

Pensar en la responsabilidad de manera tan profunda implica, como lo hizo el Vaticano II, una renovación del pensamiento sobre la concepción y el ejercicio del ministerio en una Iglesia que es el pueblo de Dios y que promueve la participación activa de todos. Esto permite desarrollar una relación justa entre los pastores y todos los miembros del pueblo santo. Como enseña la *Presbyterorum ordinis* 9: «el sacramento del Orden confiere a los sacerdotes de la Nueva Alianza una función eminente e indispensable en y para el Pueblo de Dios (in Populo et pro Populo Dei), la de padres y maestros. Sin embargo, junto con todos los cristianos, son discípulos del Señor (simul cum omnibus christifidelibus sunt discipuli Domini), a quienes la gracia de la llamada de Dios ha hecho partícipes de su Reino. En medio de todos los bautizados, los sacerdotes son hermanos entre hermanos (Cum omnibus enim in fonte baptismi regeneratis Presbyteri sunt fratres inter fratres), miembros del mismo Cuerpo último de Cristo cuya construcción ha sido confiada a todos». Una sola preposición no es suficiente para ubicar adecuadamente al sacerdote y su ministerio. Solo su conjunto —en, para, con, en medio de, entre— permite hacerlo. La relación fraterna es tan decisiva como la relación jerárquica.

En esta perspectiva, la “responsabilidad” es un requisito del ministerio de los pastores, ya que no lo ejercen solos o aislados, sino dentro y al servicio de los fieles a ellos confiados. Si son hermanos (y hermanas) y amigos de ellos y entre ellos, como enseña *Presbyterorum ordinis*, deben estar dispuestos, como Pedro y Pablo, a explicar su ministerio, a rendir cuentas y a responder.

En la práctica, según la ley actual, la responsabilidad se limita a pasar de lo inferior a lo superior, del obispo al Papa y de los sacerdotes al obispo. Rendir cuentas de su administración (temporal, pero también espiritual: la cura de las almas) es un deber si no se quiere privar a los fieles de un derecho que les corresponde. Como se lee en el *Instrumentum laboris* de la primera sesión (octubre de 2023): «la perspectiva de la transparencia y la responsabilidad es fundamental para un ejercicio auténticamente evangélico de la autoridad y la responsabilidad» (B 3.1d). El mismo documento añade que una mayor responsabilidad y transparencia no puede sino favorecer una mayor confianza en la Iglesia (B 2.3/3c). La cuestión de fondo es, por lo tanto, de gran importancia. Está en juego la credibilidad de la Iglesia, como nos recordó el Papa Francisco: la herida a la credibilidad causada por los abusos requiere no solo una nueva organización, sino también «la conversión de nuestra mente (metanoia) de nuestra forma de orar, de gestionar el poder y el dinero, de vivir la autoridad».

Para no quedar como un vago deseo o una mera aspiración, el *Instrumentum laboris* para la Primera Sesión preguntaba cuáles eran los procesos y estructuras a implementar para que la *accountability* pudiera ser efectivamente llevada a cabo: «Surge en consecuencia la demanda de estructuras de gobierno adecuadas e inspiradas en una mayor transparencia y responsabilidad, lo que también afecta las modalidades de ejercicio del ministerio del Obispo» (B 2.5c). El *Instrumentum* preguntaba si debíamos aprender «del modo en que las instituciones públicas y el derecho público y civil intentan responder a la exigencia de transparencia y responsabilidad que proviene de la sociedad (separación de poderes, órganos de control independientes, obligaciones de publicidad de ciertos procedimientos, limitaciones a la duración de los cargos, etc.)» (B.3.3.8).

Para una Iglesia sinodal, el principio de responsabilidad debe establecerse con firmeza, y deben desarrollarse estructuras y procesos que promuevan su implementación.

15. Líneas de una teología cristiana de la administración (Stewardship)

1. Una Iglesia sinodal debe ser transparente y responsable. La discusión sobre la transparencia y la responsabilidad en los últimos tiempos se atribuye a la pérdida de credibilidad, tanto dentro como fuera de la Iglesia, en la gestión de abusos financieros y de abusos sexuales a menores y personas vulnerables. Para promover una auténtica sinodalidad, es necesario crear una cultura de transparencia y responsabilidad en los procesos de toma de decisiones a todos los niveles de la Iglesia, de modo que también se fomente el discernimiento. Se requiere un estilo de liderazgo sinodal que genere confianza y credibilidad.

Durante mucho tiempo, la responsabilidad se ha visto como operando solo en una dirección, hacia arriba: los laicos deben rendir cuentas a sus pastores, el clero a los obispos, los obispos al Papa y así sucesivamente. Sin embargo, la novedad de que la Iglesia es el pueblo de Dios, tal como lo articuló el Concilio Vaticano II, exige una comprensión renovada de la relación entre el pueblo de Dios, pasando de una dimensión puramente vertical a una dimensión horizontal. La responsabilidad no es solo un producto de la ciencia de la gestión, sino que encuentra sus fundamentos en la Biblia y en la teología cristiana. La transparencia y la responsabilidad forman parte de la tradición cristiana.

2. Los fundamentos bíblicos de la transparencia y la responsabilidad están arraigados en la comprensión de la administración (Stewardship - oikonomia). Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos numerosos ejemplos del llamado a una "administración" cristiana. El Concilio Vaticano II y los Papas reflexionan sobre el llamado bíblico a vivir como administradores prudentes. En el relato de la creación (Génesis 1,26-30), cuando Dios creó al hombre y la mujer, les dio dominio sobre todo lo que Él mismo había creado. Junto con todos los dones y talentos que les había dado, Dios los llama a ser "administradores" (custodios) de todo lo que ha creado y encontrado bueno. En este contexto, entonces, la administración se ve como un cuidado de la creación de Dios en lugar de un "dominio" sobre ella. En el Antiguo Testamento, la administración a menudo se refiere al cuidado de las personas, los animales, la tierra y otros recursos que Dios ha creado.

En el Nuevo Testamento, leemos la Parábola de los talentos (Mateo 25,14-30), en la que el Maestro regresa para pedir cuentas de lo que se ha dado a los siervos. La parábola de los talentos ha sido vista como una exhortación a los discípulos de Jesús a usar sus dones divinos al servicio de Dios. En resumen, la parábola de los talentos nos recuerda que no es Dios quien recompensa a quienes se esfuerzan por mejorar sus vidas y las de los miembros de su comunidad, sino que a quien se le ha dado más, se le pedirá más (cf. Mateo 13:12). Dios no nos manda enterrar nuestros talentos y quedarnos sentados esperando la salvación. Más bien, se nos ordena usar lo que tenemos para hacer del mundo un lugar mejor. Hay una visión escatológica de transparencia y responsabilidad y, por lo tanto, la vigilancia cae dentro de estos ámbitos.

En la Iglesia primitiva, vemos que la responsabilidad ocupa un lugar crucial en las comunidades cristianas, ya que encarna la esencia de la responsabilidad mutua y la adhesión a los principios cristianos. La responsabilidad mutua cultiva un sentido de comunidad y unidad entre los creyentes. San Pablo afirma luego que "cada uno de nosotros rendirá cuentas a Dios" (Romanos 14:12) y que el nivel de responsabilidad es coherente entre todas las personas. Y esa responsabilidad es, ante todo, hacia Dios. Los líderes de la Iglesia pueden dar ejemplo de transparencia y vulnerabilidad, instituir estructuras para la responsabilidad y abordar los problemas que se presenten. Los dirigentes de la Iglesia desempeñan un papel fundamental en la promoción de la responsabilidad mutua dentro de la comunidad.

3. Uno de los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia es el principio de la administración. Algunos equiparan la administración con un simple cuidado (cuidar algo para otro durante la ausencia de este último). Sin embargo, la administración es mucho más, ya que significa aceptar la plena responsabilidad por lo que se ha confiado a su cuidado. La administración está estrechamente vinculada a otro principio fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia, es decir, el bien común y la comunidad. La base del concepto de bien común subraya que los individuos están conectados y son dependientes entre sí. El bienestar de toda la comunidad es una preocupación fundamental. En este sentido, un administrador cristiano reconoce a Dios como la fuente de todo y sabe que se nos pedirá que respondamos de cómo hemos usado los dones que nos ha confiado.

Así como el llamado a la sinodalidad debe convertirse en el estilo de vida de la Iglesia, la administración que incluye transparencia y responsabilidad debe convertirse en el estilo de vida de la Iglesia. La administración en el contexto del liderazgo y la autoridad debe desafiar a todos a actuar de manera diferente en el uso de sus dones de tiempo, talento y tesoro para el beneficio del bien común y para servir y estar en misión para el reino de Dios.

4. Si bien la creación de una cultura de transparencia y responsabilidad para el buen gobierno requiere la mejora de las estructuras organizativas dentro de todos los niveles de la Iglesia, que incluyen estructuras que aseguren el control y el equilibrio, también es necesaria una espiritualidad que la haga progresar. Una espiritualidad de la administración debe estar fundada en primer lugar en la escucha de la voz del Espíritu. Es una espiritualidad de la administración que debe transformar nuestra forma de vivir como pueblo de Dios. De este modo, nos invita a aceptar la generosidad de los demás con gratitud y nos inspira a practicar una sinodalidad impregnada de una cultura de administración que influya en la eficacia de nuestro ministerio en la misión de Cristo.

La administración, si se ve como responsabilidad de cada miembro del Cuerpo de Cristo, significa que todos tienen un papel que desempeñar en la guía de la Iglesia, no solo los ministros ordenados. De este modo, la "plaga" del clericalismo en la Iglesia puede abordarse de manera más concreta. La administración proporciona, por lo tanto, oportunidades de consulta, comunicación y diálogo con todos los miembros del pueblo de Dios. La administración no es solo una función, sino que deriva de la dignidad de ser hijos de Dios.

Las estructuras de la Iglesia e incluso las políticas deben reflejar la naturaleza bautismal del pueblo de Dios, llevando consigo un espíritu de escucha mutua, de respeto por los diferentes puntos de vista y de participación consultiva. Todo esto con la esperanza de escuchar lo que el Espíritu nos dice y nos guía.

5. La transparencia y la responsabilidad deben promoverse como virtudes (práctica y disposición) en todos los niveles de la Iglesia y deben estar fundadas en la propia naturaleza de la Iglesia y en el sacramento del

bautismo, en virtud del cual, como parte integral de ser el pueblo de Dios, cada uno tiene un papel y una parte de responsabilidad por su credibilidad, su bienestar y su misión. Deben ser el resultado de un servicio humilde a la Iglesia como institución y al pueblo de Dios. La transparencia y la responsabilidad no deben ser solo una reacción a una "crisis" o un castigo, sino que deben verse en el contexto de la comunión.

16. La dimensión cultural del Pueblo de Dios, la noción de "lugar" y sus transformaciones

1. **Sobre la dimensión cultural del pueblo de Dios.** A partir del Concilio Vaticano II, la dimensión cultural de la experiencia creyente se ha convertido en un referente esencial que contribuye a la comprensión de la dinámica de la fe y a cualquier reflexión sobre ella. Esto afecta tanto al asentimiento confiado al manifestarse de Dios que salva, como también a la comprensión de lo que Dios dice de sí mismo, del ser humano y del mundo en su revelación.

La dimensión cultural afecta tanto a la *fides qua* como a la *fides quae*. De hecho, juega un papel decisivo en la secuencia que une el origen y el desarrollo de ambas (génesis) y la forma en que se reciben y se viven (historia de los efectos). A primera vista, la dimensión cultural, con sus referencias al espacio y tiempo específicos de cada contexto cultural, parece que afecta principalmente a las formulaciones lingüísticas de los contenidos de la fe (dogmas y verdades a creer – *fides quae*), ya que estos están marcados por las condiciones y urgencias que se manifiestan de vez en cuando. De aquí surge la necesidad de releer los movimientos que originaron las formulaciones doctrinales de los contenidos de fe y verificar su relación con las condiciones de vida de las comunidades creyentes en otras épocas, en otras culturas y con otras urgencias.

Pero la dimensión cultural también afecta a la *fides qua*, es decir, al perfil del creyente, su maduración interior, su lugar en la comunidad, su capacidad para asumir la responsabilidad de la escucha, la adhesión y el anuncio. La historia cristiana nos muestra con bastante claridad cómo han evolucionado los niveles de conciencia, de autoconciencia y de pertenencia, precisamente en nombre de la adhesión, mediante la fe, al Evangelio de la salvación. Poder identificar estos movimientos evolutivos de los modelos de creyente y relacionarlos con las condiciones culturales específicas, también implica que la Iglesia comprenda y contextualice su tarea de educadora en la fe, promoviendo creyentes maduros, adultos, responsables y participativos. Por lo tanto, el impacto eclesiológico de la dimensión cultural, entendida de esta manera, amplía la tarea generativa de la Iglesia, ofreciendo a los creyentes energía y recursos para la maduración de su condición como adultos en la fe. Las imágenes correspondientes de la Iglesia (pueblo de Dios – rebaño del único Pastor) deben ajustarse a esta evolución del perfil de los creyentes y ponerse al servicio de su crecimiento.

Ahora bien, el concepto de cultura debe tomarse en su significado amplio y complejo. No se refiere solo a los usos y costumbres existentes, a conocimientos y reflexiones sedimentadas, ligados a los grupos de personas y pueblos (sentido sociológico del término cultura), sino también como un paradigma de cambio (crecimiento o pérdida) en el conocimiento y la conciencia de lo que caracteriza la forma concreta de estar en el mundo y de abrirse a la experiencia de la fe, por parte de individuos y comunidades. En este sentido, la cultura es un factor “hermenéutico” (en cuanto reconoce e interpreta) en relación con las formas de vida y los sistemas de valores, incluso en lo que respecta a la dinámica de la fe y a la constitución de comunidades que la comparten, la anuncian, la celebran y la viven.

La apertura hacia un concepto holístico de cultura valora al máximo la conciencia de originalidad y de historicidad de las expresiones culturales individuales, sin dejar de permitir, sin embargo, la oportunidad de asomarse al horizonte de otras culturas y de entrar en un diálogo constructivo y crítico con ellas. La llamada, hoy enormemente enfatizada, a la sensibilidad intercultural y transcultural no es amenazante, sino constitutiva de la percepción de identidades específicas que, precisamente porque se captan en su dimensión cultural, no pueden convertirse en hegemónicas y normativas en relación con otras culturas y otros contextos.

En consecuencia, se deberían centrar en la discusión las implicaciones y las etapas de la dimensión cultural del pueblo de Dios. El hecho de que la revelación del Dios que salva esté dirigida a todos y para todos, y que esto sirva de base para la experiencia de fe (tanto como *fides qua* como *fides quae*) no puede reducirse al rango de factor unificador, sensible solo a las necesidades de unidad, sino que está abierto al valor de las pluralidades interactivas. La tensión entre la diversidad de expresiones culturales y la unidad del mensaje salvífico no puede abordarse con el registro de la tutela de la integridad del *depositum fidei*, precisamente porque la dimensión cultural no es meramente aplicativa (adaptación *in loco et in tempore*) del único mensaje de salvación, sino porque este toma cuerpo y vigor precisamente al dirigirse a la condición de existencia de quienes lo reciben. La dimensión cultural no reduce la importancia y la unicidad del mensaje salvífico, sino que lo abre a sus múltiples declinaciones y a las diferentes condiciones de posibilidad para ser concretamente percibido, realmente recibido, y eficazmente encarnado.

Referirse a la dimensión cultural no significa proceder según una lógica de concesión adaptativa, aplicativa, jerárquica, sino reconocerla como un lugar genético, generativo y comunal del don de la salvación. Se trata, es decir, de confrontar un modelo más bien estático, deductivo, con un modelo dinámico, inductivo, de la dimensión cultural del pueblo de Dios.

De este principio básico pueden derivarse diversas consecuencias que en el sínodo deberían enfocarse y discutirse.

a) La primera consecuencia se refiere al sujeto que recibe la revelación y elabora sus nexos normativos (en el sentido de *norma normans*) con la vida de los creyentes. En el modelo estático, se tiende fácilmente a una construcción que acentúa la distinción entre la instancia que define “toda” la amplitud del mensaje

salvífico y la instancia que, al recibirlo y aplicarlo, puede adaptarlo parcialmente a la condición cultural concreta. Deberíamos preguntarnos si un marco de referencia como este no podría llevar a una fractura de la unidad del cuerpo eclesial en la separación entre la instancia definitoria y la instancia de aplicación del mensaje. Y si, en esta demarcación (en definitiva, de carácter jerárquico), el *ethos* sinodal no sufre restricciones y desvanecimientos. Esto vale para cualquier manifestación del cuerpo eclesial, tanto a nivel de Iglesia universal como de las Iglesias locales.

b) La segunda consecuencia se refiere a la comprensión de la relación entre Iglesias locales e Iglesia universal. La elaboración teológica de los últimos 60 años, a raíz de la visión eclesiológica del Vaticano II (Lumen Gentium en particular), ha destacado una variedad de modelos para la comprensión de esta relación y sus respectivas implicaciones. Es evidente que la dimensión cultural del pueblo de Dios asigna una configuración particular a esta relación, reconociendo su importancia vital, pero también subrayando la necesidad de avanzar en la discusión sinodal sobre cómo concretamente darle forma a dicha relación.

El modelo estático de la dimensión cultural del pueblo de Dios cierra los espacios de articulación creativa de adhesión al mensaje de salvación y dispersa energías en la laboriosa aceptación, aunque adaptativa, de las consecuencias normativas de los vínculos entre el anuncio del Evangelio y la práctica de vida (en particular en la esfera de la vida moral). Debe evitarse el riesgo de reducir el único mensaje salvífico a una única comprensión de las formas de vida y de las representaciones morales de las mismas. Por ello, debe acompañar la conciencia críticamente responsable de las ópticas restrictivas del pasado, en la práctica de exportar e imponer un único mensaje moral, como reflejo inmediato (es decir, sin mediaciones culturales) de la unicidad del mensaje de salvación. Por fortuna, podemos contar con la eficacia del giro conciliar que también ha trazado nuevos caminos en la conciencia de evangelización de la Iglesia y en sus buenas prácticas de compromiso misionero. Hoy enfrentamos algunos desafíos éticos que requieren una atención máxima y una responsabilidad globalmente compartida. Es necesario considerar si ampliar esta exigencia a toda expresión de deberes morales, incluso en la esfera más estrictamente individual e interpersonal, es realmente lo que se requiere para expresar auténticamente la adhesión al mensaje salvífico. La dimensión cultural, asumida en serio, lleva más bien a descifrar, en el contexto específico de las condiciones de vida particulares, cuáles son las formas adecuadas para dar espacio a la escala de valores implícita. Calificar de relativismo moral esta tarea de conexión entre la realidad concreta y los valores que se deben promover no ayuda al camino de conciencia y responsabilidad moral, siempre “relativo” al contexto y a las historias de vida de individuos y pueblos.

c) La tercera consecuencia nos lleva a la relación entre las Iglesias entre sí. Enfatizar la dimensión cultural del pueblo de Dios podría verse como una amenaza para la comunión y la colegialidad entre las Iglesias. No en último lugar, un riesgo similar podría ser aún más lesivo de la unidad, si las diferencias culturales fueran percibidas con herramientas de colonización o jerarquización entre Iglesias presumiblemente más avanzadas, más ricas en historia y en herramientas para interpretarla, más evolucionadas en términos de participación, etc. Es evidente que cada Iglesia local

tiene su historia, su trasfondo, sus recursos. Esto no constituye en sí mismo un obstáculo, sino que es el resultado efectivo de la percepción de diversidad, en definitiva, en concordancia con el carácter cultural de cada una de ellas. Un fenómeno particular en este cuadro de diferencias innegables puede estar constituido por la entidad y la consistencia en los procesos de elaboración del estilo eclesial. Sobre el trasfondo de la conexión entre la historia de la Iglesia y la historia de la sociedad (en este caso, una vez más, se destaca la expresión de la cultura de un pueblo en su conjunto), algunas Iglesias locales están madurando tiempos y modos diversamente evolucionados y caracterizados, en la percepción del mandato *ecclesia semper reformanda*. Los procesos de concienciación y las modalidades de ejecución de ellos no son fácilmente reducibles a uno solo; su ritmo y su curso pueden derivar de diferentes factores, como la elaboración anamnética de su propia historia de vida eclesial, los recursos cognitivos estructurales (por ejemplo, el desarrollo de los estudios teológicos y las instituciones académicas correspondientes), los instrumentos de participación y de organización intraeclesial, el encuentro con comunidades de creyentes de otras denominaciones (contaminación ecuménica), los desafíos de una secularización más avanzada, son todos factores que generan una conciencia contextualizada y a veces más elaborada y no necesariamente sincrónica de las posibilidades y urgencias de reforma. Clasificar como heridas a la unidad de la Iglesia tales procesos y el fruto consciente y responsable que pueden y desean poner en práctica, significa, por un lado, anular la conciencia de la dimensión cultural del pueblo de Dios en esa Iglesia local determinada y, por otro, cerrarse a la fermentación constructiva de la comunión entre las Iglesias.

El sínodo, como lugar de elaboración y experiencia de la hermandad-comunión entre las Iglesias, debería cuestionar las oportunidades y las modalidades de compartir unas de los procesos de maduración de otras. El estilo sinodal no puede reducirse a aplanar las modalidades de sincronía material o incluso al retraso de los tiempos en los procesos de renovación y reforma, sino que debería valorar adecuadamente las diferencias de ritmo como expresión de subsidiariedad y recurso de comunicación y enriquecimiento entre las Iglesias. En definitiva, no se trataría de imposición u oposición, sino de una composición de estilos, tiempos y modos en beneficio de todas las Iglesias, para toda la Iglesia.

2. **Sobre el sentido y valor del “lugar”.** La familiaridad con la categoría de “lugar” no es nueva en teología. Los análisis sobre los *loci theologici* y su referencia a los desarrollos de la teología tanto protestante (Melanchthon) como católica (Melchor Cano) nos llevan a reconocer con la denominación de esta categoría esos elementos/factores particulares de conocimiento con los que se articula el razonamiento teológico. Su valor es principalmente de carácter gnoseológico y metodológico. En nuestro caso, sin embargo, el uso de la categoría de “lugar” tiene un sentido menos instrumental y más constitutivo, como figura sustancial y performativa. Lugar y lugares no son enfoques individuales, caminos particulares para la adquisición de conocimiento teológico, sino que son la configuración concreta, histórica, esencial/existencial por la cual una experiencia participativa de adhesión al manifestarse de Dios que salva se convierte en Iglesia, construye comunidad, genera conciencia de ser pueblo de

Dios. Por eso, el lugar es un dar lugar, hacer que suceda el darse de la Iglesia, en sus configuraciones más diversas (local, en agrupación, universal). Ahora es de relevancia hablar no solo de la díada Iglesia local-Iglesia universal, sino de introducir una magnitud formal intermedia, con la figura de “agrupamientos de Iglesias”. Esta articulación bastante nueva enriquece el escenario, haciendo más dinámico y fecundo el vínculo entre realidades eclesiales que ya no pueden identificarse solo con el criterio de la dimensión nacional, como es mayormente el caso de las conferencias episcopales, sino que induce un dinamismo creativo de “reticularidad” entre Iglesias que entran en conexión entre sí y, de vez en cuando, definen su configuración de lugar-lugares, incluso mediante otros factores, urgencias ocasionales, proyectos circunstanciales (por ejemplo, enfrentar el problema migratorio, responder a formas particulares de injusticia, pobreza, ejercer profecía ante la amenaza autoritaria de los sistemas políticos, etc.). La clasificación de “agrupamientos de Iglesias” no debe constreñirse principalmente en el marco de una óptica jurídico-canónica y jugarse en antinomia con la categoría de conferencias episcopales o, incluso, como alternativa a ellas, sino que debe inspirar formas nuevas, más dinámicas y creativas, de vida comunal, como recurso y respuesta frente a los desafíos emergentes.

Esta perspectiva eclesiológica, declinada mediante la categoría de lugar-lugares, puede constituir un enfoque sistémico fecundo e interrogante, como identificación de ese espacio vital dentro del cual es posible el devenir y el reconocerse como Iglesia. Y, por su parte, la escansión en plural, al hablar de “lugares”, completa el cuadro, ofreciendo una amplitud de miradas sobre realidades que actúan como subsistemas y están conectadas entre sí. Pero sobre todo, el uso del plural justifica el hecho de que el darse y el hacerse de este lugar es siempre inédito, creativo; no responde a la repetición/reiteración de un lugar ya dado antes o ya dado en otro lugar, sino que exige la original explosión de lo nuevo que se manifiesta aquí y ahora. El lugar-los lugares son, por lo tanto, signos del Espíritu.

El entrelazamiento entre lugar y espacio genera diversos puntos de reflexión que, proyectados sobre el trasfondo eclesiológico y repensados en clave pneumatológica, desplazan la importancia del lugar de algo existente en sí, es decir, de algo ya dado de antemano, hacia algo que, en cambio, se convierte en tal, es decir, se convierte en lugar en razón de los sujetos que desean habitarlo. De aquí se comprende que si la Iglesia es un lugar, no lo es en virtud de su *datio*, sino en virtud de una comunidad que se reconoce como tal. Este elemento de recentramiento en el sujeto eclesial vuelve al punto, respecto a lo primero que se elaboró. Toda la visión neotestamentaria de las “piedras vivas” que constituyen el templo de Dios ayuda a entender la importancia y la riqueza de la categoría de lugar para la comprensión del sujeto eclesial.

Pero en su referencia al factor espacio, la figura de lugar para comprender la Iglesia también nos lleva a otra articulación. Es la de lugar como *oikos*, como casa. Podemos preguntarnos si y cómo la Iglesia hoy es percibida como casa, si y cómo ejerce la función de hogar, de hospitalidad, de acogida, de inclusión; si su perímetro

y sus paredes están constituidos por muros de contención o por ventanas abiertas, por umbrales accesibles, por puertas abiertas.

La modulación del concepto de lugar/lugares/*oikos* puede representarse con diferentes niveles de percepción. Estos, a su vez, definen y determinan la naturaleza del espacio a habitar que es la Iglesia, no en su fisicalidad, sino en su misterio/sacramento de encuentro y de salvación.

Algunos creen que este *oikos* debe definirse a partir de la presencia del *nomos*, de las leyes que pretenden medir y regular la conducta de quienes son admitidos a habitar, en una relación particular entre ortodoxia y ortopraxis. Debemos preguntarnos cuáles son los efectos de una Iglesia así que pretende ejercer, ante todo, una función judicial, centrada principalmente en disciplinas de carácter moral. La tendencia a hacer de la moral la piedra de toque de la autenticidad de la fe ha irritado e irrita a muchas personas que, aunque abiertas al soplo del Espíritu, se sienten o se sentirían alienadas. ¿Qué responsabilidad tiene una Iglesia que impregna el *oikos* con la esfera del *nomos* en términos de acogida y habitabilidad?

Como espacio que se define a partir de la voluntad de los sujetos que lo habitan, la Iglesia lugar/*oikos* crea el horizonte abierto en el que las intenciones y aspiraciones de cada uno son tomadas en serio. La esfera del *telos*, como imaginación creativa alimentada por la adhesión confiada a la revelación de Dios y al soplo de su Espíritu, no crea muros, sino que da espacio a la libertad de los hijos de Dios, haciendo auténtica toda expresión sincera de escucha del Espíritu. El discernimiento de las intenciones, a partir del reconocimiento del valor de cada expresión, convierte a la Iglesia en un hogar (lugar habitable) y no en una prisión. ¿Cómo y con qué instrumentos puede la comunidad reconocer las intenciones y los carismas de los individuos y hacerles sentir como en casa, partícipes de la mesa común y de la salvación que es un don?

No se puede ignorar que esta tensión "teleológica" en la comprensión del perfil del creyente no ha encontrado, en general, buena consideración. Existen diferentes razones para la escasa valoración de esta dimensión tensional que para muchos pertenece principalmente a la esfera moral, constituyendo, además, una amenaza para la estabilidad y densidad (objetividad vs. subjetivismo) de las exigencias morales. La contraposición entre la estructura teleológica y la deontológica, el extendido descrédito de la primera y la clara preferencia por la segunda en la fundamentación de los juicios morales, han vaciado de sentido propio, generativo, responsable y participativo esta dimensión prospectiva del ser creyente. El *telos*, es decir, la capacidad de trascender la propia condición y abrirla creativamente a la escucha del Dios que viene, requiere el reconocimiento de los valores de autenticidad en la experiencia de cada creyente que, precisamente por ello, entra en la dinámica participativa de pertenencia al cuerpo eclesial.

Finalmente, el *oikos* eclesial se convierte en un hogar en el que poder permanecer, si este toma en serio la fragilidad de quien, abriéndose a la fe, no está exento del esfuerzo de la vida. El camino del *pathos*, en las expresiones de participación solidaria y acompañamiento compasivo, amplía los límites del espacio eclesial, pone

a la Iglesia en estado de misión y de servicio. También sobre esta dimensión de recurso empático por parte de la Iglesia, lugar de encuentro con la salvación de Dios, el sínodo debe interrogarse, midiendo el paso entre la intención de fondo y la práctica concreta de acompañamiento solidario, incluso a través de estructuras adecuadas de práctica de la caridad.

17. **Communio ecclesiarum, cuestiones morales y pastorales. Perspectiva canónica**

1. **Premisa.** Cuando se piensa en el “lugar” de la Iglesia sinodal en misión, surge la pregunta sobre cómo las Iglesias locales y los agrupamientos de Iglesias, en comunión con el Obispo de Roma, pueden abordar las grandes cuestiones morales y pastorales.

Para desarrollar el tema desde una perspectiva canónica, vale la pena recordar que el derecho en la Iglesia encuentra su fundamento en la teología e incorpora en sus normas la comprensión de la comunión que proviene del Concilio Vaticano II. De hecho, al describir quién es miembro del Pueblo de Dios, se afirma que: «Están en plena comunión con la Iglesia católica en esta tierra aquellos bautizados que están unidos a Cristo dentro de la estructura visible de la Iglesia, es decir, mediante los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico (c. 205)».

En las normas que afectan a todos los fieles se usa el término comunión eclesial, mientras que en el caso de la relación con el Romano Pontífice se usa el término comunión jerárquica, es decir, el vínculo con el jefe. En este sentido, el mismo concepto de comunión se utiliza para distinguir los niveles entre los fieles o con la autoridad suprema de la Iglesia.

Las referencias a la comunión eclesial aparecen en varios ámbitos del Código: entre los derechos de todos los fieles (can. 209); el sínodo diocesano (can. 463 §3); las parroquias (can. 529 §2); los Institutos de vida consagrada (can. 592 §1); el ministerio de la palabra de los diáconos (can. 757); en el ámbito sacramental (can. 840), sobre todo en lo que respecta a la *communicatio in sacris* (can. 844), etc.

La comunión jerárquica, por su parte, aparece entre las normas que atañen a los obispos, el colegio episcopal y la función docente de la Iglesia (cc. 333 §2, 336, 375 §2, 749 §2, 751, 753).

El ejercicio de la autoridad en la Iglesia está incluido en el poder de gobierno, que está reservado a aquellos que están «insignitos del orden sagrado» (can. 129) y que tienen la misión canónica adecuada. Hasta ahora, los laicos han sido entendidos como colaboradores (can. 129 §2), aunque, gradualmente, se les ha reconocido una mayor participación, especialmente en el ámbito judicial. Este es el caso, por ejemplo, de la posibilidad de establecer un tribunal colegiado para las causas matrimoniales, con una mayoría (2) de laicos, y no limitar su acción exclusivamente a los actos preparatorios de las sentencias (can. 135 §3).

Lo anterior es el marco a tener en cuenta en perspectiva canónica para presentar cómo está ocurriendo esto ahora y en el futuro, para compartir una experiencia positiva y para comentar brevemente algunas recomendaciones.

2. **Hoy y más allá.** Hoy en día, la reflexión sobre el lugar de la Iglesia sinodal en la misión y, en particular, sobre cómo contribuye a la reflexión sobre la comunión eclesial y las grandes cuestiones morales y pastorales desde una perspectiva canónica, requiere la mención de al menos algunos temas partiendo de la premisa de que las cuestiones mencionadas forman parte del ámbito propio de la enseñanza de la Iglesia.

De hecho, el contenido de la enseñanza de la Iglesia presupone el depósito de la fe (Tradición y Sagrada Escritura) e incluye los principios morales «incluidos aquellos que afectan el orden social», así como aspectos de la realidad humana como las cuestiones familiares, la procreación, la educación de los hijos, el trabajo, las artes, el uso de los bienes materiales, el camino de la paz, y así sucesivamente.

Ahora bien, todos los fieles participan de manera diversa en esta función de enseñanza, pero en general las cuestiones morales y pastorales competen en particular a los obispos (cfr. cc. 386, 753). A todos los fieles se les recuerda el derecho “y a veces también el deber, en razón de su conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los sagrados Pastores su opinión sobre aquellas cosas que conciernen al bien de la Iglesia y de manifestar a los demás fieles, siempre salvaguardando la integridad de la fe y de las costumbres, su reverencia hacia los Pastores y teniendo en cuenta el bien común y la dignidad de las personas (can. 212 §3)».

A los laicos se les reconoce la libertad en las cuestiones temporales, junto con el límite de no encubrir su opinión como si fuera una interpretación de las enseñanzas de la Iglesia. La demarcación entre cuestiones morales y pastorales y cuestiones temporales puede ser difusa, pero aun así se puede observar que, actualmente, hay espacio para la participación de todos los fieles, aunque no de forma institucionalizada.

Parece, por tanto, que, suponiendo que haya una adecuada formación de la conciencia (GS 16), lo que falta para afrontar los desafíos de las cuestiones morales y pastorales es un canal institucional.

Como afirma el proceso sinodal, se trata de comprender y reflexionar sobre este tema distinguiendo entre las Iglesias locales, los agrupamientos de Iglesias y el colegio episcopal junto con el Papa.

3. **La sinodalidad en las Iglesias locales.** A este nivel, la cuestión inevitable es si mantener o no la reserva de funciones exclusivas a los clérigos – o, entre ellos, a los sacerdotes – y si todas las decisiones a nivel diocesano deben necesariamente recaer en el obispo diocesano.

También vale la pena reflexionar si algunas cuestiones que requieren una mayor participación pueden contemplarse en este nivel, o si los órganos colegiados deben tener el poder de decidir y ser responsables de esas decisiones.

En este contexto, no se trata de transformar la diócesis en una instancia de democracia representativa (RdS, 1.g), ni de proponer asambleas o clericalizar a los laicos (RdS, 8.f). Más bien, es necesario reflexionar sobre cómo operar sinodalmente sin aislar a la autoridad, sino más bien ofreciendo contrapesos (RdS, 18.d) tanto para la elaboración de su decisión como en el momento de tomarla (RdS, 12.c). También se debe tener en cuenta que el Informe de Síntesis propone garantizar la inclusión de las mujeres en esos procesos de toma de decisiones (RdS, 9.m).

El punto de partida es la realidad actual a nivel diocesano: existen varios organismos que incluyen a laicos y clérigos, como el Sínodo diocesano (cc. 460-468), el Consejo pastoral (cc. 511-514) y el Consejo de asuntos económicos (cc. 492-493). El Consejo presbiteral (cc. 495-501) y el Colegio de consultores (cc. 502-505) están compuestos exclusivamente por sacerdotes.

El obispo diocesano decide la composición de los diversos órganos o personas, aunque el derecho prevé que algunos de los miembros deben tener una ocupación o profesión particular o deben ser elegidos (por quienes han sido previamente nombrados por el obispo). El carácter consultivo, aunque comprensible porque la responsabilidad de las decisiones recae también en el obispo, puede ser un elemento disuasorio para la participación de los fieles. Del mismo modo, la necesidad de convocarlos parece insuficiente, sugiriendo la posibilidad de iniciar algunos cambios sobre esta base.

En particular, la integración de los organismos de colaboración corresponde en su totalidad o principalmente al obispo diocesano; las decisiones las toma la autoridad misma, sin que estén previstas decisiones colegiadas. La regla habitual para la decisión de la autoridad consiste en el deber de escuchar la opinión de los miembros de los organismos. Son notoriamente pocas las cuestiones en las que el obispo diocesano debe solicitar el consentimiento de estos órganos.

Más allá de las capacidades personales del obispo diocesano, la realidad eclesial es compleja y requiere el conocimiento de ciertos temas, desde tratar adecuadamente la prevención de abusos en la Iglesia hasta la administración de bienes y personas jurídicas bajo la diócesis. Igualmente complejas son las decisiones sobre el cierre de parroquias y la creación de unidades pastorales, o el cumplimiento de los requisitos estatales en instituciones educativas de propiedad de la Iglesia, y así sucesivamente.

No es lo mismo en otros ámbitos eclesiásticos como los Institutos de Vida Consagrada o las Sociedades de Vida Apostólica, porque es diferente si una decisión la toma el superior o el colegio y, por supuesto, la responsabilidad que esto conlleva. El criterio general del legislador canónico se encuentra en los cánones 119

y 127 y, aunque se refieren a las elecciones, es útil tenerlo presente en todos los ámbitos.

Si el acto está reservado al superior (can. 134), se reconoce que, en ciertas ocasiones, el superior debe solicitar la opinión (escuchar) o, alternativamente, el consentimiento de los miembros del organismo interesado, para lo cual se deben seguir ciertas reglas (can. 127). Esto significa que, en muchos casos, el superior puede tomar decisiones por sí mismo, pero en otros casos la ley establece que una de estas acciones debe llevarse a cabo, sin la cual el acto es inválido. Así, el superior puede tomar una decisión – de la que será responsable – siguiendo determinados criterios junto con indicaciones a aquellos que componen tales organismos o que individualmente deben dar su consentimiento o consejo para evitar ser simples “síes” hombres y dar una opinión seria y fundamentada.

Un sano realismo indica que es necesario buscar contrapesos al decisor para recibir colaboración en cuestiones delicadas de gobierno de la Iglesia local. Por ejemplo, es posible aumentar las materias en las que es aconsejable actuar con otros para decidir determinadas cuestiones, aumentar los casos en que se requiere el consentimiento, indicar que las modalidades deben estar explicitadas en los estatutos del organismo interesado.

Y todo esto indudablemente requiere una “responsabilización”, una “asunción de responsabilidad”, ya que garantiza la existencia de controles y contrapesos adecuados o de colaboradores, hoy sanos y necesarios. Es una consecuencia inevitable de la modalidad participativa de la sociedad y, de hecho, la propia Iglesia contempla momentos de rendición de cuentas, aunque tienden a centrarse en cuestiones patrimoniales o ante la Santa Sede a través de la visita *ad limina*.

En efecto, la práctica de la rendición de cuentas no se entiende actualmente como un momento para demostrar la ausencia de corrupción o de otros delitos. Más bien, se entiende como una oportunidad para involucrar a los miembros de la comunidad en la realidad eclesial misma. Esto, por supuesto, va más allá de los bienes eclesiásticos, ya que incluye otros aspectos del patrimonio (por ejemplo, si un lugar o una cosa forma parte del patrimonio cultural de la nación), de naturaleza sacramental, relacionados con la educación y la enseñanza, con las obras de apostolado y de caridad, en resumen, dirigidas a la misión de la Iglesia. Claro, esta información contiene cifras, pero debería reflejar más bien la vida de la Iglesia, evitando una burocracia infinita y la parálisis de esa fuerza misionera que anima a la Iglesia.

4. **Los agrupamientos de Iglesias.** Con respecto a los agrupamientos de Iglesias, las Conferencias episcopales son la principal asamblea permanente llamada a colaborar en cuestiones pastorales (cc. 447-459). Los Consejos particulares (cc. 439-446) tienen un mandato legislativo en materia pastoral (can. 445), pero es un caso muy raro. Además, su integración no parece adecuada si se considera que están compuestos por obispos de la misma provincia, que tienen voto deliberativo, y otros fieles pueden formar parte de ellos, siempre con

voto consultivo (can. 443). Las regiones eclesíásticas (cc. 433-434) no existen en muchos territorios donde se encuentra la Iglesia y, aunque las provincias (cc. 431-432) tienen una mayor presencia y están llamadas a una función pastoral, no parecen ser el lugar adecuado para resolver estas cuestiones. Por supuesto, en todas ellas es evidente que no hay diversidad de fieles, sino solo a nivel de aquellos que comparten el orden episcopal y, eventualmente, otros fieles pueden ser invitados solo con voto consultivo.

En el proceso sinodal se afirma que: «Algunos obispos manifiestan incomodidad cuando se les solicita intervenir en cuestiones de fe y de moral en las que no hay pleno acuerdo en el episcopado. Es necesario reflexionar más sobre la relación entre colegialidad episcopal y diversidad de opiniones teológicas y pastorales» (RdS 12.h).

Si las cosas efectivamente son así, es casi obvio que, si el acuerdo a nivel de Conferencia episcopal se considera problemático, esta última no podría desempeñar esta función, aunque esté llamada a una acción común en materia pastoral en todo el territorio (c. 447). También se debe tener en cuenta que, por su naturaleza, lo decidido debe registrarse en un decreto general, la Conferencia solo puede actuar cuando la ley o la Santa Sede lo prevén. Las referencias legales generalmente se encuentran en el respectivo Código y se refieren a cuestiones matrimoniales y patrimoniales. Actuar a petición de la Santa Sede es más extraordinario y, sobre todo, es gravoso ser instado por la Conferencia a actuar a petición de la Santa Sede. Sin embargo, puede ser un sector en el que, por ejemplo, la ley puede ser más coherente con el lugar específico en el que debe aplicarse.

5. La sinodalidad en su dimensión comunitaria (colegial).

En relación con la comunión jerárquica, el Papa (cánones 331-335) y el Colegio Episcopal (cánones 336-341) pueden, sin duda, abordar cuestiones morales o pastorales complejas, basándose en el ministerio petrino (es el Papa quien decide si actúa personalmente o colegiadamente, can. 333 §2) o colegialmente (can. 336).

Los colaboradores del Papa son, según la estructura normativa de la Iglesia, el Sínodo de los Obispos (cc. 342-348), los Cardenales (cc. 349-359), la Curia Romana (cc. 360-361 y la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* [2022]) y los legados pontificios (cc. 362-367).

En la *Relación de Síntesis* (RdS), una parte está dedicada a "El Obispo de Roma y el Colegio Episcopal", en la que se hace referencia tanto al Colegio Episcopal como a los colaboradores del Papa, y se problematiza la sinodalidad a este nivel. Quizás lo relevante sea avanzar en el respeto por la institucionalidad de la Iglesia fundada por Cristo, sin intentar asimilarla a un Estado, y acoger las exigencias de nuestro tiempo.

Aunque el Colegio Episcopal se reúne de manera solemne en el Concilio Ecuménico, también lleva a cabo una acción común «promovida o libremente

aceptada como tal por el Romano Pontífice» (can. 337). Entre las cuestiones a abordar, se propone una modificación normativa respecto al Colegio Episcopal (RdS 13.d).

En relación con el Sínodo de los Obispos, es útil recordar que la dificultad de convocar a los más de 5,000 obispos de todo el mundo fue una de las motivaciones posconciliares para crear una asamblea episcopal más restringida, más frecuente y consultiva, como es el Sínodo de los Obispos.

También se hace referencia al Colegio Cardenalicio (RdS 13.e.f) para que haya una mayor posibilidad de colaboración «con el ministerio petrino y sobre las formas en que se puede promover el discernimiento colegial» (RdS 13.e) en sus propias reuniones. Además, se desea que la comunión entre los cardenales sea fomentada de manera adecuada (RdS 13.f), como, por ejemplo, con consistorios más frecuentes. Se propone fortalecer el Consejo de Cardenales, que ha funcionado durante 10 años, como consejo sinodal (RdS 13.j).

En la *Relación de Síntesis* se afirma que «La reforma de la Curia romana es un aspecto importante del camino sinodal de la Iglesia católica» (RdS 13.c). Se plantea la pregunta sobre la necesidad de ordenar obispos a quienes trabajan en la Curia romana (RdS 13.j).

Dignitas infinita es un ejemplo reciente de presentación sintética por parte del Dicasterio para la Doctrina de la Fe de nuevas realidades, incluyendo cuestiones morales que tienen un impacto en la pastoral, como la participación de quienes se encuentran en situaciones complejas a nivel comunitario o sacramental.

El valioso aporte, sin embargo, señala que se involucraron numerosos expertos y, después de la elaboración en la Plenaria del 2022, se simplificó y publicó en el 2023. Probablemente este es el modo de trabajo de la Curia romana, pero quizás, por ejemplo, se podrían indicar los nombres de quienes fueron consultados al menos como un signo de transparencia y para garantizar la participación de todo tipo de fieles.

Es interesante que la *Relación de Síntesis* proponga una evaluación del desempeño de los legados pontificios (RdS 13.i). De esta necesidad se puede entender la importancia de la supervisión y el desafío de no burocratizar aún más a la Iglesia, de modo que lo institucional no consuma lo carismático.

Sin embargo, no parece posible mitigar el primado papal, excepto en los procesos que conducen a ciertas decisiones. Y no se puede ignorar que parte de la resistencia al proceso sinodal mismo reside precisamente en el hecho de que, más allá de la composición de la asamblea, de la reflexión y de los acuerdos adoptados, la última palabra la tiene el Papa. En medio de la crisis del principio de autoridad, a la que la Iglesia no es ajena, es necesario examinar en profundidad los fundamentos y las finalidades de la estructura eclesial. Al mismo tiempo, es necesario reflexionar sobre la necesidad de ser responsables y transparentes frente al pueblo de Dios.

6. Posibles recomendaciones.

Un sano realismo indica que, si la comunión eclesial y las grandes cuestiones morales y pastorales son hoy un problema, es porque aún no están resueltas o los organismos de comunión mencionados aún no están suficientemente arraigados o implementados para responder a las necesidades.

A continuación, se presentan algunas recomendaciones a considerar:

a) El derecho canónico es ciertamente una herramienta al servicio de la teología, de la Iglesia. Pero no es arbitrario y no tiene la capacidad de proteger las realidades de manera que las haga inexpugnables. La idealización de la acción jurídica no es relevante porque se trata de una materia bastante desconocida y poco aplicada.

En la *Relación de Síntesis* a veces se confía en posibles modificaciones normativas para abordar las cuestiones pendientes, pero en realidad muchas normas existentes no requieren modificaciones sustanciales, sino un adecuado conocimiento y aplicación. Sin embargo, sería posible conferir poderes a una serie de organismos compuestos por una diversidad de sujetos interesados, como ya se ha mencionado.

b) Es necesaria una articulación sinodal que no dependa de mayorías ocasionales o de un proceso de toma de decisiones de tipo asambleario, sino que se logre a través de una retroalimentación recíproca. En este sentido, debería estar de algún modo institucionalizada y no depender de la mayor o menor convicción de la autoridad en el poder.

«Sin subestimar el valor de la democracia representativa, el Papa Francisco responde a las preocupaciones de algunos de que el Sínodo pueda convertirse en un órgano deliberativo por mayoría, despojado de su carácter eclesial y espiritual, poniendo en riesgo la naturaleza jerárquica de la Iglesia» (RdS 1.g).

Esto requiere la convicción de asumir aspectos impopulares dentro de la propia Iglesia, en el sentido de que socialmente se cree que dentro de ella no existe un Estado de derecho, con distinción de poderes. Ciertamente es una consecuencia del hecho de no ser una democracia, pero la posterior alusión de la *Relación de Síntesis* a la tradición viva evoca la adaptabilidad de la propia Iglesia a lo largo de los siglos, lo que le permite no distraerse de su misión.

c) Los desafíos son complejos y crecientes, y ciertamente tocan el corazón y el estilo de vida de muchos fieles que los enfrentan a nivel personal o familiar. Por lo tanto, no se pueden ignorar, sino al menos proporcionar orientación, criterios y, en particular, contribuir a la formación de las conciencias.

No se trata, entonces, de una distribución de poder equilibrada entre los fieles que permita espacios de toma de decisiones comunitarias que no correspondan a la misión de la Iglesia. La opción anglicana con la reunión en la Comunión Anglicana

a través de sínodos frecuentes y la autonomía decisional tiene otras consecuencias, como la pérdida de la unidad en torno a la autoridad de Pedro.

18. El estatuto de las Conferencias Episcopales.

1. Desde la primera mitad del siglo XIX aumentaron las reuniones de los obispos, con el objetivo de llenar el vacío dejado por los concilios particulares y otras asambleas episcopales. Esto dio lugar a lo que hoy conocemos como conferencias episcopales, que se ocupan de cuestiones de administración de la Iglesia y de atención pastoral. El Código de Derecho Canónico de 1917 las reconoció como una institución canónica de la Iglesia occidental. Hoy en día, representan una forma institucional de colaboración entre las Iglesias que profundiza en la teología de la catolicidad, ya que son instancias intermedias que facilitan y enriquecen la *communio ecclesiarum*.

Los informes recibidos después de la *Relación de Síntesis* advierten que no deben estar compuestas por obispos que no representen la voz de los fieles en sus diócesis y obstaculicen el ejercicio de la colegialidad. LG 23 habla de la constitución de varios grupos de Iglesias - y no de grupos de obispos - que, reconociendo «la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, gozan de su propia disciplina, de su propio rito litúrgico y de su propio patrimonio teológico y espiritual».

Los informes solicitan la incorporación de los procedimientos de rendición de cuentas previstos en *Vos estis lux mundi*, así como la integración de no obispos entre los miembros, siguiendo el ejemplo de *Praedicate Evangelium*. Se propone el modelo de un sistema de voto diferenciado. También se pueden implementar métodos de discernimiento que incluyan una diversidad de sujetos eclesiales en la redacción de documentos y en los procesos de toma de decisiones. Esto ayudaría a contrarrestar la excesiva clericalización existente. Además, se pide que estos no sean solo espacios de encuentro y diálogo entre obispos, clero y laicos, sino también de escucha de las instituciones civiles, de las organizaciones no católicas y de la sociedad en general.

Estos órganos colegiados promueven la evangelización en realidades específicas. A la Curia Romana se le pide que valore su identidad asegurando la escucha de las Iglesias locales sin tratar de imponer una visión que no responda a las realidades socioculturales en las que viven. En este sentido, los informes destacan la necesidad de dar mayor responsabilidad a las Conferencias en materia litúrgica y de colaborar con las Iglesias locales en la creación de nuevos ministerios, como expresión de una descentralización inspirada en el principio de inculturación.

Se plantea la cuestión de las Iglesias locales que no pertenecen a Conferencias Episcopales, como en el caso de Luxemburgo. Una vía es crear Conferencias definidas por unidades socioculturales u otros parámetros en lugar de por geografía. El modelo del Estado-nación que dio origen a la forma actual de las Conferencias no debería mantenerse más como regla general. La dimensión misionera de esta institución es el punto de partida para reconsiderar el modelo actual.

Finalmente, es necesario aclarar el estatus teológico de las Conferencias Episcopales como cuerpos intermedios, que ha sido objeto de varios debates después del Concilio. Si bien es cierto que son de derecho eclesiástico, no es menos cierto que se basan en principios teológicos de derecho divino. Este reconocimiento ayuda a establecer una base teológica sólida para las Conferencias, garantizando su legitimidad y autoridad, así como su *munus docendi* o auténtica autoridad doctrinal. El Papa Francisco ha comenzado a reconocerlas como ejercitantes de un verdadero *munus docendi* y cita algunas - nacionales y continentales - en *Evangelii Gaudium* y en *Laudato Si'*.

2. El Vaticano II ofrece principalmente dos textos fundamentales para la comprensión del marco teológico: *Christus Dominus* 37-38 y *Lumen Gentium* 23. Se ha procurado salvaguardar la autonomía y la responsabilidad del obispo diocesano. El Concilio optó por ofrecer su configuración básica sobre principios históricos y pastorales (LG 23; CD 37-38, 41-42) y encomendó a cada conferencia la redacción de sus propios estatutos. En cuanto a la fuerza jurídica de las decisiones de la Conferencia, *Christus Dominus* concedió una autoridad limitada a ciertos tipos de decisiones. Solo las decisiones que obtenían una mayoría de dos tercios y que eran reconocidas por la Santa Sede tenían fuerza jurídica, mientras que las recomendaciones no vinculantes o las decisiones sin dicho respaldo no tenían peso jurídico.

En cuanto a la colegialidad, *Lumen Gentium* (23d) no identifica a las conferencias como expresión de colegialidad efectiva, es decir, de una acción colectiva estricta y plena del episcopado como el concilio ecuménico. Las entiende en términos de afecto colegial o colegialidad afectiva (*affectus collegialis*), que no se entiende como un mero sentimiento, sino como una actitud de verdadera colegialidad expresada en términos de preocupación por todas las Iglesias y de unión colegial. Los obispos colaboran entre sí como miembros de un colegio en virtud de su ordenación sacramental (LG 22). Por lo tanto, las Conferencias Episcopales pueden considerarse como colegios parciales en los que se realiza una colegialidad afectiva. La distinción entre *collegialitas efectiva* y *collegialitas afectiva* apareció en la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1969 y se reforzó a partir del Sínodo extraordinario de 1985, pero se utilizó para descalificar cualquier manifestación de colegialidad distinta de la que se realiza a nivel universal. Cuando LG 23 habla de *affectus collegialis* se refiere a la colegialidad misma. Es posible hablar de diferentes realizaciones de la colegialidad, tanto como acción de "todo el colegio" como de "colegios parciales".

Las Conferencias como cuerpos intermedios son la forma institucional efectiva (*de jure ecclesiastico*) de la misión colegial de los obispos (*ex divina institutione*) que se realiza en espacios socioculturales particulares que comprenden diversas Iglesias locales. *Ad Gentes* pide que «las Conferencias Episcopales, dentro de los límites de cada gran territorio sociocultural, se unan entre sí de modo que puedan alcanzar este objetivo de adaptación de común acuerdo» (AG 22). Esto fortalece y enriquece la *communio ecclesiarum* porque «cada grupo aporta sus dones a los demás y a

toda la Iglesia, de manera que el conjunto y cada una de sus partes se enriquezcan con el intercambio mutuo y la búsqueda de la plenitud en la unidad» (LG 13).

Durante el periodo posconciliar, se destacan el motu proprio *Sacram liturgiam* (1964) y el motu proprio *Ecclesia sanctae* (1966), que las reconocen como nuevas entidades jurídicas. Siguió el Sínodo de 1969 que aclaró que las realizaciones parciales de la colegialidad constituyen un ejercicio de verdadera colegialidad porque proceden de la realidad sacramental de la ordenación episcopal. El Código de Derecho Canónico de 1983 no las reconoce como cuerpos intermedios porque pondrían en peligro los derechos del Papa y la autonomía de los obispos en sus diócesis. Las entiende como instancias de consulta y coordinación pastoral.

Entre 1985 y 2000, varios documentos sostenían que carecían de fundamentos teológicos y que solo tenían funciones prácticas en el marco organizativo de la Iglesia. El Sínodo extraordinario de 1985 recomendó «un estudio sobre el estatuto teológico y, sobre todo, sobre la cuestión de explicar de manera más clara y profunda su autoridad doctrinal, teniendo en cuenta lo que está contenido en el Concilio en el Decreto CD 38 y en el CIC, cánones 447 y 753». Este estudio fue encargado a la Congregación para los Obispos en colaboración con la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. Se redactó un *Instrumentum laboris* y se envió a todos los obispos del mundo, pero fue rechazado. Sin embargo, se reconocieron dos formas de realizar la colegialidad. Una implica a todo el colegio episcopal con su cabeza. Otra involucra a las conferencias episcopales y se caracteriza por reuniones de obispos para la atención pastoral. En este segundo caso, el término colegialidad podía aplicarse en sentido analógico, ya que se consideraba teológicamente inadecuado. Este periodo favorece la línea de aquellos que abogan por la restricción del estatuto teológico y el rechazo del carácter colegial.

En 1998 se publicó el segundo *Instrumentum Laboris*, que condujo a la aprobación del motu proprio *Apostolos Suos*, que reconoce a las Conferencias la posibilidad de hacer una declaración doctrinal, lo cual es nuevo, pero solo bajo ciertas condiciones: debe hacerse en una reunión plenaria, debe ser aprobada por unanimidad y, si solo alcanza los dos tercios, debe tener la *recognitio* de la Sede Apostólica. Solo son vinculantes en las materias que les delega la Santa Sede. Se favorece la posición según la cual no tienen un *mandatum docendi* propio, sino delegado. Esta posición deja algunas dudas porque la enseñanza es una responsabilidad propia de los obispos, incluso cuando se ejerce colegiadamente.

Hoy en día, la mayoría de los teólogos coinciden en que, al igual que los sínodos y concilios, también las conferencias episcopales son sujetos de autoridad cuando los obispos ejercen *conjunctim* (CD 38) *a simul* (AS 13) la *sacra potestas* que poseen por derecho divino. La eficacia vinculante de los actos de una Conferencia, por ejemplo, de una Asamblea plenaria, deriva de la convergencia de dos elementos: la *sacra potestas* de cada obispo y la atribución de competencias por parte de la Sede Apostólica. Asignar competencias no significa delegar la autoridad, sino indicar la materia sobre la que pueden ejercer la *potestas* que poseen por la ordenación episcopal. El requisito de unanimidad en las decisiones, o de mayoría cualificada

junto con la *recognitio*, es solo una condición para que el acto de la Conferencia sea eficaz y vinculante.

El magisterio del Papa Francisco da un salto cualitativo y reconoce a las Conferencias Episcopales como "cuerpos intermedios" «análogos a las antiguas Iglesias patriarcales» y afirma que «aún no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las Conferencias Episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluidas también algunas auténticas autoridades doctrinales» (EG 32). Durante la conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, las reconoció como instancias intermedias de colegialidad, cuya dimensión y finalidad misionera permite profundizar en la catolicidad de la Iglesia y la inculturación del Evangelio. Además, reconoce a las Conferencias como sujetos dotados de autoridad doctrinal y cita a algunas de ellas en *Evangelii Gaudium* y en *Laudato Si'*. Finalmente, aunque son conferencias eclesiológicas, las Conferencias Episcopales se basan en principios teológicos de derecho divino. Entre los supuestos teológicos que constituyen su naturaleza se encuentran la comunión de las Iglesias, la colegialidad de los obispos, la autonomía de las Iglesias locales en la conducción de los procesos de inculturación y el ejercicio de una corresponsabilidad diferenciada en todos los niveles de la Iglesia.

19. Las Conferencias Episcopales a la luz de *Ad Gentes*.

1. Durante el Concilio Vaticano II, muchos Padres estaban preocupados por no crear una instancia intermedia entre el papado y los obispos, garantizando así la autonomía y la libertad de cada obispo individual. Por lo tanto, quisieron que las decisiones de las Conferencias Episcopales no fueran vinculantes para los obispos locales. Los principales desafíos a las Conferencias Episcopales, así como las respuestas ofrecidas durante el período posconciliar, pueden resumirse de la siguiente manera: (a) La autoridad papal: algunos sostienen que las Conferencias Episcopales podrían desafiar la autoridad suprema del Papa al actuar como instancias intermedias; (b) La autonomía de los obispos individuales en su propia diócesis: el canon 455 §4 impide que las conferencias tomen decisiones que obliguen a todos los obispos sin obtener primero el consentimiento de cada obispo individual, dando de hecho a cada obispo un derecho de veto sobre estas decisiones; (c) El riesgo de la multiplicación de estructuras burocráticas: sin embargo, este sería un problema de modelos organizativos; (d) El fundamento teológico: las Conferencias tienen un sólido fundamento teológico, arraigado en la comunión de las Iglesias y en la colegialidad, como ha puesto de relieve el debate posconciliar; (e) La autoridad magisterial: tienen una importante función doctrinal. Congar reconoce que no puede haber un discurso sobre cuestiones pastorales sin doctrina. Además, la enseñanza es una responsabilidad propia de los obispos, incluso cuando se ejerce colegiadamente. No se puede pensar que desaparezca cuando se ejerce de manera colegiada; (f) El derecho divino: aunque algunos sostienen que las conferencias no son de derecho divino, eso no significa que carezcan de valor. Las parroquias y los concilios no son de derecho divino y han jugado

- un papel significativo en la Iglesia al dar forma a realidades instituidas divinamente como la colegialidad.
2. La mayoría de los teólogos coinciden en que, al igual que los sínodos y concilios, también las conferencias episcopales son sujetos de autoridad cuando los obispos ejercen *conjunctim* (CD 38) *una simul* (AS 13) la *sacra potestas* que poseen por derecho divino. La eficacia vinculante de los actos de una Conferencia, por ejemplo, de una Asamblea Plenaria, deriva de la convergencia de dos elementos: la *sacra potestas* de cada obispo y la atribución de competencias por parte de la Sede Apostólica. Asignar competencias no significa delegar la autoridad, sino indicar la materia sobre la que los obispos pueden ejercer la *potestas* recibida con la ordenación episcopal. El requisito de unanimidad en las decisiones, o de mayoría cualificada junto con la *recognitio*, es solo una condición para que el acto de la Conferencia sea eficaz y vinculante.
 3. Más allá de la discusión sobre el *munus docendi*, las Conferencias Episcopales representan una forma institucional para la realización de la colaboración y la asistencia mutua entre las Iglesias. LG 23 hace referencia a la constitución de varios grupos de Iglesias (*plures coaluerint coetus, organice coniunctos*) en lugar de un grupo de obispos, Iglesias que, respetando y reconociendo «la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, gozan de su propia disciplina, de su propio rito litúrgico y de su propio patrimonio teológico y espiritual». En la misma perspectiva, CD 36 sitúa a las Conferencias en el contexto de «la cooperación de los obispos por el bien común de las diversas Iglesias», en particular de las Iglesias cercanas con el mismo espacio sociocultural. Además, se presentan en continuidad con los Consejos Provinciales.
 4. Los obispos colaboran entre sí como miembros de un colegio en virtud de su ordenación sacramental (LG 22). Las Conferencias Episcopales pueden considerarse, por tanto, como colegios parciales en los que se realiza una colegialidad afectiva. La distinción entre *collegialitas efectiva* y *collegialitas afectiva* apareció en la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1969 y se reforzó a partir del Sínodo Extraordinario de 1985, pero se utilizó para descalificar cualquier manifestación de colegialidad distinta de la que se realiza a nivel universal. Cuando *Lumen Gentium* 23 habla de *affectus collegialis* se refiere a la colegialidad misma. Como reconocen muchos teólogos, *affectus collegialis* significa simplemente colegialidad. La *Nota explicativa praevia* afirma que *communio* no significa «un sentimiento vago, sino una realidad orgánica que requiere una forma jurídica». Es posible hablar de diferentes realizaciones de la colegialidad, como acción de "todo el colegio" o de "colegios parciales".
 5. A la luz de *Ad Gentes*, la expresión colegios parciales adquiere una nueva perspectiva al tratar el estatuto teológico de las Conferencias Episcopales. El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia pide que las tradiciones propias de las jóvenes Iglesias establecidas en «cada gran territorio sociocultural» encuentren «su lugar en la comunión eclesial, permaneciendo intacto el primado de la cátedra de Pedro, que preside toda la asamblea de la caridad» (AG 22). Esta es sin duda la dificultad de los cuerpos intermedios.

El paso a una Iglesia mundial, como destacó Karl Rahner, implica el desafío de superar el centralismo romano y de pasar a una Iglesia multiforme que desarrolla su propia riqueza litúrgica, disciplinaria y teológica en cada gran territorio sociocultural. Por lo tanto, las Conferencias pueden ser vistas como cuerpos intermedios llamados a fomentar la inculturación del Evangelio en los muchos pueblos y culturas en los que la Iglesia está presente.

6. Una lectura orgánica de *LG*, *CD*, y *AG 22* ofrece el marco hermenéutico más apropiado para una reforma de las conferencias episcopales y de los cuerpos intermedios. En primer lugar, *AG 22* sostiene que las Iglesias locales «reciben de los usos y tradiciones, de la sabiduría y la doctrina, de las artes y las instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar correctamente la vida cristiana». En segundo lugar, de ello surge una forma de proceder que lleva a un proceso de «revisión y traducción de toda la visión del mundo cristiano, de la misma revelación». En tercer lugar, el Decreto aboga por «la promoción en cada gran territorio sociocultural de estudios teológicos con los que, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, se sometan a nuevas investigaciones los hechos y las palabras reveladas por Dios, registradas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia». Así, las Conferencias pueden favorecer todo esto para lograr una «adaptación de la vida cristiana a la naturaleza y el carácter de cada cultura» y para realizar «la unidad católica de las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, iluminadas por la luz del Evangelio».
7. Finalmente, las Conferencias asumen un papel importante como instancias o cuerpos intermedios que profundizan la catolicidad. De hecho, J.-M. Tillard las define como la forma institucional efectiva (*de jure ecclesiastico*) que asume la misión colegial del episcopado (*ex divina institutione*) y que se realiza en espacios socioculturales particulares que comprenden diversas Iglesias locales. En este sentido, *Ad Gentes* pide que «las Conferencias Episcopales, dentro de los límites de cada gran territorio sociocultural, se unan entre sí para alcanzar este objetivo de adaptación de común acuerdo» (*AG 22*). Esto fortalece y enriquece la *communio ecclesiarum* porque «cada grupo aporta sus dones a los demás y a toda la Iglesia, de modo que el conjunto y cada una de sus partes se enriquezcan con el intercambio mutuo y la búsqueda de la plenitud en la unidad» (*LG 13*).
8. Sobre la base de lo dicho, podemos destacar algunos aspectos que pueden ayudar en el debate:

(a) Reconocer a las Conferencias Episcopales como sujetos eclesiales legítimos que ejercen un verdadero *munus docendi* con auténtica autoridad doctrinal.

(b) Asumir la diversidad sociocultural en el marco de una Iglesia poliedrica. Esto implica la valorización de las diversas expresiones culturales de la fe, fomentando el desarrollo de liturgias, disciplinas, teologías y espiritualidades propias de los diferentes contextos socioculturales. En un contexto mundial globalizado e intercultural, debemos preguntarnos si debemos continuar con el modelo del

Estado-nación que está en la base del origen de las Conferencias Episcopales o si debemos pasar a otro modelo gobernado por particularidades socioculturales compartidas.

(d) Buscar un equilibrio entre la autoridad de la Cátedra de Pedro, la de las Conferencias Episcopales o de los organismos intermedios y la de los obispos en sus Iglesias locales. Esto implica profundizar en el carácter dinámico de la colegialidad, que admite diversas formas y niveles de realización, y superar el centralismo administrativo romano. Nicea creó las primacías, luego llamadas patriarcados, y descentralizó la administración eclesiástica. Así, el primado romano era normativo para la unidad de la fe, pero no tenía carácter administrativo.

(e) Concebir el ministerio episcopal como un ejercicio colegial y sinodal, en el que los obispos no actúan aisladamente, sino en comunión con todos los fieles de sus Iglesias locales y con las otras Iglesias. Esto responde al modelo de una Iglesia de Iglesias que requiere procesos decisionales descentralizados en relación con el gobierno y la planificación pastoral.

(f) Profundizar la unidad entre la *communio ecclesiarum*, *communio episcoporum* y *communio fidelium* en los cuerpos intermedios o colegios parciales.

(g) Desarrollar aún más la teología de la catolicidad de la Iglesia en relación con la dimensión misionera de la Iglesia y sus implicaciones para los procesos de inculturación del Evangelio.

(h) Superar la problemática distinción entre *collegialitas efectiva* y *collegialitas afectiva*.

(i) Evaluar la *via facti* identificando las experiencias concretas del funcionamiento de las Conferencias en el mundo y cómo han sido las relaciones entre los episcopados y la Santa Sede. Esto permitiría buscar nuevos consensos que contribuyan a su reforma.

(j) Prever la participación de no obispos en las conferencias episcopales, de manera similar a la distinción que existe entre obispos diocesanos, que siempre tienen derecho a voto, y obispos titulares y auxiliares, que no tienen derecho a voto. Se puede pensar en una diferenciación de los tipos de voto y en elaborar procedimientos para procesos de toma de decisiones más sinodales que reflejen la corresponsabilidad de todos los bautizados. Se trata de enraizar el ejercicio de la colegialidad episcopal dentro de la sinodalidad de todo el pueblo de Dios. Las experiencias del proceso de reestructuración del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) y la reforma de la Curia vaticana en *Praedicate Evangelium* pueden servir de modelo para esto, al igual que los cambios en la composición introducidos para la actual Asamblea del Sínodo de los Obispos, siguiendo la implementación de *Episcopali Communio*.

(k) Considerar las formas de incorporar los órganos y procedimientos de responsabilidad (*accountability*) en las funciones de las Provincias y las Conferencias, como los procedimientos establecidos en *Vos estis lux mundi*.

(l) Asegurarse de que todas las diócesis estén adscritas a una provincia eclesiástica y a una conferencia episcopal, como lo requiere el Vaticano II (CD 40.2).

(m) Donde no ocurra, incluir a los eparcas de las Iglesias Católicas Orientales en las conferencias episcopales nacionales.

20. Agrupaciones continentales y subcontinentales de Iglesias

1. A lo largo de la historia, los obispos han desarrollado estructuras de colaboración para la organización y la misión de la Iglesia. En la antigüedad, Roma, Alejandría y Antioquía se convirtieron en patriarcados. El Concilio de Nicea reconoció las funciones especiales de estos obispos, otorgándoles autoridad sobre sus territorios. El Concilio de Calcedonia consolidó la pentarquía: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. A partir del siglo IV, se celebraron concilios particulares, provinciales o nacionales, para el gobierno sinodal. Sixto V estableció la *recognitio* de la Sede Apostólica como signo de comunión, pero la autoridad provenía de los obispos reunidos en los concilios, que ejercían su poder episcopal en su conjunto, y no era delegada por el Papa.

El Papa Francisco ha restaurado el título de Patriarca de Occidente, subrayando la misión pastoral universal del papado y promoviendo la unidad entre las tradiciones cristianas. En Occidente, la separación entre el poder papal y la ordenación sacramental del obispo ha llevado a la jurisdicción derivada del poder papal. Por el contrario, el sistema patriarcal mantiene una conexión inseparable entre derecho y sacramento, donde la jurisdicción es personal y no delegable.

Hoy en día, la delimitación global de los continentes constituye unidades culturales regionales que modelan la vida y la misión de las Iglesias locales. Se habla de niveles de colegialidad -local, continental y universal- para responder mejor a la misión de la Iglesia en cada contexto sociocultural. La primera Asamblea eclesial de América Latina y el Caribe, organizada por el Consejo Episcopal Latinoamericano, fue una recepción institucional de la sinodalidad. Este proceso comprendía cuatro fases: presentación, consulta, celebración y ejecución, con una representación de todos los fieles, de los cuales solo el 21% eran obispos.

Uno de los desafíos de esta nueva institución es la definición de la autoridad magisterial que el texto del documento final puede tener para su recepción continental, especialmente cuando el ejercicio de la colegialidad entre obispos e Iglesias locales se vive dentro de la sinodalidad de todo el Pueblo de Dios. Se reconoce la autoridad del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios, el CELAM como autoridad episcopal convocante, el ministerio teológico representado por un equipo

de reflexión teológico-pastoral y la aprobación final por parte de las Conferencias Episcopales reunidas en Asamblea extraordinaria.

El modelo de la Asamblea eclesial ha sido adoptado para la fase continental del Sínodo sobre la sinodalidad. Los informes de las Conferencias Episcopales indican que la experiencia ha favorecido la renovación eclesial a nivel regional o continental, superando las fronteras territoriales y promoviendo la comunión. Expresan que los lazos espirituales e institucionales entre las Iglesias locales se han fortalecido, identificando prioridades pastorales comunes. El principio del Código de 1983 que reconoce los concilios como “auténtica autoridad magisterial” (CCC 753), fruto de una acción colegial dirigida a los fieles de un territorio, podría servir de inspiración para una reflexión análoga sobre el reconocimiento pedagógico de las asambleas eclesiales continentales.

2. Las agrupaciones continentales encuentran su fundamento teológico en los mismos principios de las conferencias episcopales nacionales. El Concilio Vaticano II invitó a las Iglesias locales a insertarse en las culturas de los pueblos (AG 9. 22; cf. EG 116). Cada “gran territorio sociocultural” (AG 22b) marca el rostro de una iglesia o de un grupo de iglesias. La catolicidad del único Pueblo de Dios se realiza en la rica diversidad de culturas y genera “la variedad de las iglesias locales” (LG 23), con sus peculiaridades teológicas, litúrgicas, espirituales, pastorales y canónicas (LG 23d, AG 19). Por lo tanto, la agrupación continental de las Iglesias no responde solo a un principio de unidad política o geográfica. Como explica la Comisión Teológica Internacional: «el nivel regional en el ejercicio de la sinodalidad es el que se verifica en las agrupaciones de Iglesias particulares presentes en la misma región: una Provincia -como ocurría especialmente en los primeros siglos de la Iglesia- o un País, un Continente o una parte de él» (CTI, *La sinodalidad*, 85). Las agrupaciones de iglesias encuentran otro fundamento teológico en la sinodalidad.

Estas agrupaciones pueden servir como organismos de participación (cf. *Episcopali Communio*, art. 6). Las nuevas instituciones sinodales, como las asambleas eclesiales, nos desafían a buscar formas de conectar el *sensus fidei* y el *consensus omnium fidelium*, así como la infalibilidad del magisterio y la infalibilidad de todo el Pueblo de Dios (LG 12), de modo que no solo el Pueblo de Dios se integre en la jerarquía y participe en una estructura episcopal, sino también la jerarquía, reconociendo su identidad bautismal, viva su ministerio en clave sinodal, tanto personalmente como institucionalmente. Este vínculo entre la infalibilidad del magisterio y la infalibilidad de todo el Pueblo de Dios lleva a replantear la autoridad que puede tener el magisterio de una Iglesia regional o continental, ya que la voz del Pueblo de Dios debe traducirse en formas eclesiales culturalmente válidas para la transmisión de la fe.

De ello surge la autoridad de estas instituciones: (a) litúrgica, para crear o adaptar prácticas litúrgicas a contextos diferentes; (b) pastoral, para tomar decisiones relativas al cuidado pastoral y a la administración de una región; (c) didáctica o magisterial, para asegurar la correcta comprensión y transmisión de la fe; (d) de

gobierno y jurisdicción, para abordar cuestiones que afectan a las Iglesias locales a través de estructuras de gobierno como los sínodos; y (e) de colaboración en cuestiones que trascienden los límites diocesanos, que pueden llevar a decisiones colectivas vinculantes.

3. Actualmente existen quince organismos internacionales que reúnen diversas conferencias episcopales. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) fue el primero en ser instituido en 1955. Todos estos organismos evidencian el ejercicio de la colegialidad a nivel continental. Hoy, sin embargo, está surgiendo una nueva institución sinodal: la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA). Es un ejemplo notable de cómo el ejercicio de la colegialidad puede integrarse en el marco de la sinodalidad de la Iglesia. Este organismo, constituido como un grupo eclesial mixto y permanente, comprende tanto a obispos como a otros miembros de la Iglesia amazónica que no pertenecen al Colegio episcopal. La CEAMA cubre un territorio definido por el bioma amazónico, trascendiendo las fronteras nacionales y no incluyendo a todas las diócesis de las Conferencias episcopales nacionales (CEAMA, *Statuti* 3).

Según el actual Código de Derecho Canónico, es posible instituir una Conferencia episcopal para territorios específicos, limitada a los obispos de algunas Iglesias particulares. Sin embargo, la CEAMA va más allá de esta estructura tradicional, siendo una conferencia eclesial y no exclusivamente episcopal. Este perfil de la CEAMA muestra un modelo de colegialidad entendido a la luz de la sinodalidad.

Para realizar este enfoque sinodal, fue necesario diseñar un sistema de cogobernanza eclesial y episcopal, donde el poder se comparte a través de un proceso inclusivo de discernimiento. En este sistema, todos los miembros del Pueblo de Dios participan en el proceso de toma de decisiones como miembros paritarios de un cuerpo eclesial, mientras que los obispos toman las decisiones finales. La clave es que los obispos de la CEAMA participen en un proceso de escucha y discernimiento del *sensus fidei fidelium* de todo el Pueblo de Dios de la región amazónica. Las decisiones de los obispos deben reflejar el *sentire cum Ecclesia*, en este caso, de la Amazonía, en lugar de los criterios u opiniones de los obispos individuales.

Las nuevas estructuras sinodales regionales, como la CEAMA, no sustituyen a las Conferencias Episcopales existentes, sino que las integran con una variedad de perspectivas, voces, dones y carismas. La experiencia de la CEAMA subraya que, en lugar de buscar un equilibrio entre sinodalidad y colegialidad, es esencial insertar el ejercicio de la colegialidad episcopal dentro de la sinodalidad del Pueblo de Dios. La Síntesis latinoamericana y caribeña del actual proceso sinodal afirma que un órgano de toma de decisiones para la Iglesia debe incluir al Pueblo de Dios para ser verdaderamente sinodal. Esto implica renovar y recrear estructuras de carácter deliberativo, superar la dicotomía entre colegialidad afectiva y efectiva, y lograr una mejor articulación entre el Pueblo de Dios, el Colegio episcopal y el Primado, en un modelo de Iglesia de Iglesias.

21. Los Concilios Provinciales

Para que el diálogo sinodal no se interrumpa y para que se pueda llevar a cabo una inculturación efectiva, es necesaria la reforma jurídica de los órganos sinodales locales, entre los cuales se encuentran principalmente dos: los Concilios provinciales y los Consejos pastorales diocesanos. Las propuestas que siguen se refieren a la reforma del primero de estos dos órganos:

1. Hacer nuevamente obligatoria la convocatoria periódica de los Concilios provinciales al menos cada 10 años. Por lo tanto, se propone una modificación del can. 440 § 1 del CIC '83 (la propuesta de modificación se indica con subrayado): «El concilio provincial para las diversas Iglesias particulares de la misma provincia eclesiástica, se celebre cada vez que lo juzgue oportuno la mayoría de los obispos diocesanos de la provincia, pero al menos cada 10 años, salvo lo dispuesto en el can. 439, § 2».
2. Confiar la determinación de su composición a los estatutos aprobados por los obispos de la provincia (Nota: analogía con el CCEO can. 143, 6°). Se propone la siguiente modificación del can. 443 § 4 del CIC '83: «A los concilios particulares (provinciales?) deben ser llamados, con voto únicamente consultivo, también otros presbíteros y fieles laicos: de cada diócesis al menos uno de entre los presbíteros, especialmente párrocos, adscritos a la misma diócesis, uno de entre los religiosos, así como dos laicos, a menos que los estatutos establezcan un número mayor».
3. Garantizar una preparación adecuada a través de la convocatoria regular [posiblemente anual] de dos órganos coordinados entre sí: (a) una asamblea de los obispos de la provincia y (b) otra sinaxis anual compuesta por fieles, delegados por los Consejos pastorales diocesanos de la provincia eclesiástica interesada. Se propone la modificación del can. 434:

«A la asamblea de los Obispos de la región eclesiástica le corresponde fomentar la cooperación y la actividad pastoral común en la región; así como la diligente preparación del Consejo provincial periódico mediante reuniones anuales, en estrecha colaboración con el órgano descrito en el § 2; sin embargo, los poderes que en los cánones de este Código se atribuyen a la Conferencia Episcopal no competen a tal asamblea, a menos que algunos de ellos le hayan sido concedidos de manera especial por la Santa Sede. § 2 [nuevo] «La preparación de los Concilios provinciales periódicos, con particular atención a la discusión y mejora de las cuestiones pastorales y disciplinarias, se realiza por los Obispos en estrecha colaboración sinodal con la sinaxis provincial de delegados provenientes de los Consejos pastorales diocesanos interesados».

4. La reforma del instituto de la «*recognitio*» curial: sería deseable introducir una presunción jurídica: si la respuesta sobre la *recognitio* no se diera dentro de los tres (?) meses, este silencio, en el caso de esquemas puramente disciplinarios, equivaldría al consentimiento tácito, y por lo tanto, las normas podrían ser promulgadas. De aquí la propuesta de modificación del can. 446 del CIC '83:

«Concluido el Concilio particular, el presidente debe asegurarse de que todos los actos del concilio sean transmitidos a la Sede Apostólica; los decretos emanados del concilio no deben ser promulgados sino después de ser revisados por la Sede Apostólica. Si la respuesta sobre la *recognitio* no se da dentro de los tres meses, los borradores pueden ser promulgados, a menos que se trate de cuestiones de fe, moral o disciplina sacramental, en cuyo caso el plazo puede ser prorrogado por el Romano Pontífice. Corresponde al concilio mismo definir el modo de promulgación de los decretos y el tiempo en que los decretos promulgados comiencen a ser obligatorios».

Con una excepción: si un esquema se refiriera a cuestiones de fe, moral o disciplina sacramental, el mencionado plazo de tres meses para la *recognitio* podría ser prorrogado por otros tres (?) meses a solicitud del Dicasterio competente. Transcurrido dicho plazo, la cuestión sería remitida al Pontífice.

5. La actividad de los Concilios particulares debería ser promovida por normas más detalladas emitidas bajo la forma de una Instrucción por los Dicasterios competentes. Esta norma ejecutiva podría establecer, por ejemplo, que en caso de una prórroga de la *recognitio* sería obligatorio instituir un grupo de trabajo *ad hoc* de al menos seis expertos (tres de los cuales serían delegados de la Iglesia local interesada), cuya tarea sería facilitar la revisión.
6. La misma Instrucción debería precisar, entre otras cosas, también las condiciones para el ejercicio de la actividad magisterial: a diferencia de las leyes puramente disciplinarias, las declaraciones magisteriales deberían obtener un amplio consenso, al menos la mayoría de 2/3, incluso en el caso de los Concilios particulares. De hecho, si el grado de acuerdo fuera inferior a esto, se trataría más bien de «opiniones» diversas y no de una enseñanza confiable.
7. Finalmente, una propuesta sobre el género literario y el autor de la norma jurídica que podría/debería introducir las enmiendas normativas mencionadas anteriormente.
8. A la sinodalidad local se le daría un peso particular si las enmiendas mencionadas fueran promulgadas en forma de una constitución (y no en un simple *motu proprio*). Y no menos importante, en mi opinión sería bastante prometedor y emblemático si el Papa promulgara esta ley no como legislador «individual», sino en el contexto de alguna forma sinodal-colegial (una «constitución sinodal»). Al hacerlo, el Sínodo (o su Consejo permanente) ejercería por primera vez una función legislativa deliberativa *cum Petro*. Si no ahora, ¿cuándo? Uno podría preguntarse si habrá una mejor oportunidad para un acto común como la reactivación de la sinodalidad deliberativa regional propuesta en estas páginas.

Estas propuestas buscan encontrar una solución para garantizar una sinodalidad regional renovada de amplia participación, dotada de poder legislativo general y autoridad magisterial, dos características últimas que son atributos imprescindibles para la necesaria inculturación de la misión.

Teniendo en cuenta el viejo adagio según el cual "*omnis mutatio in iure odiosa est*" (es decir, la reacción espontánea de resistir casi siempre a los cambios disciplinarios), según la presente propuesta, el cambio sinodal a nivel regional debería realizarse no a través de la reforma integral de una única institución (ya sea la Conferencia episcopal o el Concilio provincial) sino, en cambio, a través de un sinérgico conjunto de diversas pequeñas enmiendas, y por lo tanto relativamente más fáciles de ejecutar y hacer aceptar. Por lo tanto, en lugar de una transformación radical (por ejemplo, otorgando poderes legislativos generales a las Conferencias), a corto plazo se podría prever solo la eliminación de los factores que obstaculizan el funcionamiento de las actuales instituciones.

La propuesta se compone esencialmente de tres puntos:

1. **Participación:** La creación de instituciones que permitan una actividad sinodal ininterrumpida a nivel regional (infra-nacional). Esto es posible a través de un doble foro de consulta anual, uno de los cuales estaría compuesto exclusivamente por obispos (una asamblea episcopal regional), mientras que el otro sería de composición mixta con una considerable participación laica: un «foro» regional cuyos miembros laicos podrían ser delegados también por los consejos pastorales diocesanos.
2. **Inculturación mediante una codificación local y magisterio:** Dado que los Concilios provinciales están tradicionalmente dotados de potestad legislativa y autoridad magisterial, bastaría con prescribir su convocatoria periódica, al menos cada 10 años. Nota: sería difícil oponerse a tal enmienda, ya que esta es la tradición de la Iglesia: entre 325 y 1983, la periodicidad de este Concilio fue siempre obligatoria. Sin embargo, si se intentara alcanzar este doble objetivo (participación e inculturación legislativo-magisterial) a través de la transformación de las Conferencias Episcopales, podría encontrarse con fuertes resistencias (los intensos debates entre 1985 y 1998 que precedieron al *motu proprio Apostolos Suos* son un serio aviso).
3. **La lentitud en la emisión del *recognitio* por parte de la Sede Apostólica,** intervención superior necesaria para la promulgación de normas y actos magisteriales tanto de los Concilios como de las Conferencias, constituye un evidente obstáculo para el funcionamiento de estas sinaxis. Esto requiere un remedio inmediato, cuyo medio sería obligar a los Dicasterios competentes a emitir tales actos superiores dentro de un plazo establecido por el CIC'83 (3 o 6 meses).

Nota: Esta propuesta es solo uno de los caminos posibles, lo que no excluye en absoluto que paralelamente se puedan iniciar reflexiones o intentos de reforma en otras direcciones (retomando, por ejemplo, la reflexión sobre una posible reforma de las Conferencias episcopales). A mi parecer, sería importante que, después de *Episcopali Communio* y *Praedicate Evangelium*, también se realice cuanto antes el tercer elemento de la "trilogía" de reforma (la introducción de la sinodalidad regional).

Esta propuesta podría implementarse de inmediato, modificando solo algunos cánones del CIC'1983. Una enmienda relativamente mínima en la línea de la

tradición bimilenaria de los Concilios particulares conllevaría un cambio sustancial, ya que garantizaría una sinodalidad coordinada, tanto ampliamente participativa como estrictamente deliberativa a nivel regional. A mi juicio, hoy en día esta es la única solución realista capaz de asegurar un nuevo vigor a la actividad misionera de la Iglesia, a través de una adecuada e ininterrumpida inculturación que solo se puede lograr a nivel regional.

En resumen: la nueva sinodalidad regional, responsable de la imprescindible inculturación, no se condensaría en una única institución, sino que se efectuaría mediante un trabajo coordinado de varias instituciones: a través de un doble órgano preparatorio regional anual (asamblea de obispos y foro mixto de delegados), por un lado, y el Concilio provincial, por otro, este último como un momento solemne de la fase deliberativa, hecho obligatorio al menos cada diez años. Los detalles de este sistema complejo deberían ser elaborados en una Instrucción separada, que también podría desarrollarse rápidamente, ya que la reforma jurídica en ella explicada se basaría en la tradición canónica.

22. Formas de ejercicio del Ministerio Petrino

1. El marco eclesiológico de referencia en el que tradicionalmente se ha insertado la doctrina sobre el primado y la colegialidad es el de la Iglesia universal, desarrollada a partir de la llamada Reforma gregoriana y culminada con las afirmaciones del Concilio Vaticano I sobre el primado y el magisterio infalible del Papa cuando habla *ex cathedra*. La doctrina sobre la colegialidad constituye una continuación de ese marco eclesiológico, caracterizado como piramidal por estar construido sobre la relación asimétrica entre pastores y fieles, con el Papa como «principio y fundamento visible y perpetuo de unidad» de ambos.

Hasta ahora, la doctrina del primado siempre se ha pensado dentro de este marco eclesiológico, sin cuestionar la necesidad de repensar el ejercicio del ministerio petrino dentro de un nuevo marco eclesiológico. Tal necesidad se impone hoy, con la recepción de dos elementos clave de la eclesiología conciliar en el proceso sinodal, que están madurando un nuevo marco eclesiológico.

En primer lugar, la recuperación del Pueblo de Dios como sujeto activo de la vida y misión de la Iglesia: reconocer que «la totalidad de los bautizados no puede equivocarse en creer y manifiesta esta propiedad particular mediante el sentido sobrenatural de la fe en todo el Pueblo» (LG 12), implica no poder agotar la sinodalidad en la participación de los obispos en la solicitud por toda la Iglesia, limitada a la relación entre colegialidad y primado. Se puede hablar de proceso sinodal cuando todos los sujetos implicados –el Pueblo de Dios, el Colegio de los Obispos, el Obispo de Roma– participan activamente, cada uno según su propia función, activando una circularidad virtuosa entre sinodalidad, colegialidad y primado.

Pero esta circularidad no ocurre en un modelo de Iglesia universalista, donde el Pueblo de Dios no tiene capacidad de ser sujeto activo: por eso «la consulta del

Pueblo de Dios se lleva a cabo en las Iglesias particulares» (*Episcopali Communio*, art. 6). A partir de este primer acto de escucha del Pueblo de Dios, «que participa en la función profética de Cristo» (LG 12), se desarrollan las fases del proceso sinodal, que involucran a toda la Iglesia en los diversos niveles de su articulación: en las Iglesias particulares, en los agrupamientos de Iglesias, en la Iglesia universal.

El principio que fundamenta este dinamismo es el de la «mutua interioridad», derivado de la afirmación conciliar de que «el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el perpetuo y visible principio y fundamento de la unidad tanto de los obispos como de la multitud de los fieles. Los obispos individuales, en cambio, son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales existe la Iglesia católica una y única. Por tanto, los obispos individuales representan su propia Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a la Iglesia universal en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (LG 23).

2. En esta visión eclesiológica, el Obispo de Roma es ante todo principio y fundamento de unidad de la Iglesia, comprendida como «el cuerpo de las Iglesias» (LG 23). El proceso sinodal ha demostrado la verdad de la afirmación conciliar de que «dentro de la comunión de la Iglesia existen legítimamente las Iglesias particulares, con sus propias tradiciones, manteniéndose íntegro el primado de la cátedra de Pedro, que preside la comunión universal de caridad, tutela las variedades legítimas y al mismo tiempo vela para que lo particular, no solo no perjudique la unidad, sino que más bien la sirva» (LG 13).

En virtud de esta función, el Obispo de Roma es el garante de la sinodalidad. En analogía con sus prerrogativas respecto al concilio ecuménico, que es el acto sinodal por excelencia, le corresponde a él llamar a la Iglesia a la acción sinodal; le corresponde a él convocar, presidir y confirmar los Sínodos; debería ser su responsabilidad velar para que la Iglesia crezca en un estilo y forma sinodal, y que practique, en los diferentes niveles de su articulación, la sinodalidad.

A la luz de una modalidad sinodal de ejercer el ministerio petrino, debe repensarse y remodelarse el papel de la Curia romana, como órgano al servicio del ministerio universal del Obispo de Roma, considerando las relaciones de la Curia con las Iglesias locales, con las Conferencias episcopales y las estructuras jerárquicas de las Iglesias Católicas Orientales, pero también con el Sínodo de los Obispos, en el espíritu de la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*.

23. La Curia Romana y el “saludable descentralización”

1. «La Curia Romana es la institución de la cual el Romano Pontífice se vale ordinariamente en el ejercicio de su supremo oficio pastoral y de su misión universal en el mundo. Ella está al servicio del Papa, sucesor de Pedro, y de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, según las modalidades propias de la naturaleza de cada uno, desempeñando su función en espíritu evangélico, trabajando por el bien y al servicio de la comunión, de la unidad y de la edificación de la Iglesia universal, y atenta a las necesidades del mundo en

el que la Iglesia está llamada a llevar a cabo su misión» (*Praedicate Evangelium*, art. 1).

La Curia está, por tanto, al servicio de la misión primacial del Papa y también al servicio de los Obispos que junto al sucesor de Pedro gobiernan la Iglesia. La Curia ejerce este servicio a los Obispos en sus Iglesias particulares con el debido respeto por la responsabilidad que les corresponde en cuanto sucesores de los Apóstoles (*Praedicate Evangelium*, Preámbulo y II 1-3).

2. Directamente relacionados con el poder primacial estarían las tareas de monitorear, apoyar e incrementar la comunión mutua, afectiva y efectiva del Sucesor de Pedro con los obispos, recogiendo las experiencias de la Iglesia en su universalidad (principalmente a través de la visita *ad limina*) para compartirlas con las Iglesias particulares, las conferencias episcopales y las estructuras jerárquicas orientales (*Praedicate Evangelium*, II.4).

En relación con la colaboración con los obispos, el servicio ofrecido por la Curia consiste en reconocer y apoyar el trabajo que realizan, en ofrecer su consejo, en alentar la conversión pastoral que promueven, en apoyar su impulso evangelizador y su opción pastoral y preferencial por los pobres, la protección de los menores y personas vulnerables, y en cualquier contribución a la familia humana, a la unidad y a la paz (*Praedicate Evangelium*, II. 3).

3. La reforma de la Curia romana se propone, en el espíritu de una “saludable descentralización” de dejar a la competencia de los pastores la facultad de resolver, en el ejercicio de su “propio oficio de magisterio” y como pastores, aquellas cuestiones que conocen bien y que no afectan la unidad de la doctrina, la disciplina y la comunión de la Iglesia, actuando siempre con esa corresponsabilidad que es fruto y expresión de ese específico *mysterium communionis* que es la Iglesia (*Praedicate Evangelium*, II. 2).

El “saludable descentralización” auspiciada por el Papa Francisco es una aplicación práctica del principio de subsidiariedad en el ámbito eclesial. No es un tema nuevo. Ya el primer Sínodo de los obispos convocado en 1967 se ocupó de la subsidiariedad como principio rector para la reforma del Código de Derecho Canónico. Este principio, que es un concepto fundamental de la filosofía política y social, aceptado por el magisterio de la Iglesia, afirma que las decisiones deberían tomarse al nivel más cercano a las personas o comunidades interesadas, siempre que sea posible y oportuno. Si se aplica a las leyes, significa que los reglamentos deberían hacerse y aplicarse al nivel más bajo posible de gobierno.

A nivel de legislación eclesiástica, la aplicación del principio de subsidiariedad implicaba la elaboración de un código fundamental de naturaleza constitucional común a toda la Iglesia, un cuerpo uniforme de leyes constitucionales, mientras que al mismo tiempo se elaborarían otros códigos según las necesidades de cada lugar, que podrían ser redactados en las conferencias episcopales, a los que se añadirían las normas específicas de cada diócesis dada por el obispo.

En el Sínodo extraordinario de 1969, convocado para estudiar las relaciones de las Conferencias episcopales con la Santa Sede y entre ellas, la asamblea reconoció ampliamente la aplicabilidad de este principio dentro de la Iglesia, junto con los de solidaridad, del ejercicio ordenado del poder y de la acción pastoral en la Iglesia. Pablo VI reconoció la validez del principio de subsidiariedad en el ámbito de las relaciones entre los obispos y el Papa, pero al mismo tiempo advirtió del peligro de su degeneración en formas de autonomía perjudiciales para el bien común de la Iglesia.

Sin embargo, el Sínodo de 1985 dio un giro radical: se planteó no solo el problema de "cómo" utilizar el principio de subsidiariedad, sino también el de "si" su aplicación en la Iglesia es legítima o no, porque si se aplicara, se podría atribuir a la Iglesia universal un papel subsidiario con respecto a la Iglesia particular, lo cual no corresponde a la auténtica relación existente entre ambas. Este enfoque se refuerza con la respuesta dada en 1992 por la Carta *Communiois Notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe: esta afirma que en las Iglesias particulares, entre las cuales existe una interioridad mutua, está presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales; subraya la presencia de la Iglesia de Cristo en cada Iglesia particular; y afirma que la Iglesia universal es una realidad ontológicamente anterior a la Iglesia particular: la Iglesia-misterio es la madre y no el producto de las Iglesias particulares. La Iglesia universal también es anterior en el tiempo a la Iglesia particular, ya que en Jerusalén, el día de Pentecostés, ya está la Iglesia que habla todas las lenguas.

Según el principio establecido en EP II 2 (Corresponsabilidad en la comunio), este define el espíritu de una "saludable descentralización": "dejar a la competencia de los pastores el poder de resolver en el ejercicio de su propio oficio de magisterio y de pastores aquellas cuestiones que conocen bien y que no afectan la unidad de la doctrina, la disciplina y la comunión de la Iglesia, actuando siempre con esa corresponsabilidad que es fruto y expresión de ese específico *mysterium communionis* que es la Iglesia".

Mantener esta prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal puede ser una dificultad cuando se trata de comprender el principio de subsidiariedad y su aplicación práctica para un "saludable descentralización" que haga posible un modo diferente (y más ecuménico) de ejercer el primado. Pero al mismo tiempo, está claro que cualquier principio socio-filosófico universalmente válido (como la subsidiariedad) debe aplicarse de manera análoga, es decir, según la estructura esencial de la Iglesia, que es propia de toda sociedad humana.

La discusión sobre la subsidiariedad en la Iglesia está directamente relacionada con la redefinición del papel del primado petrino según la invitación de Juan Pablo II en *Ut unum sint*, reafirmada por Francisco. En una Iglesia constitutivamente sinodal, es necesario buscar un equilibrio entre el papel primacial del Obispo de Roma, como garante de la unidad de toda la Iglesia, y la necesaria autonomía de las Iglesias locales, así como articular mejor las competencias de los agrupamientos de Iglesias, especialmente en las conferencias episcopales y en las provincias eclesiásticas, como pide la misma Constitución: "La atención que la presente Constitución

Apostólica dirige a las Conferencias episcopales y, de manera correspondiente y apropiada, a las estructuras jerárquicas orientales, pretende reevaluarlas en sus potencialidades, no para que actúen como intermediarios entre el Romano Pontífice y los obispos, sino para que estén al completo servicio de él”.

Entendida de este modo, la autoridad suprema y universal de la Iglesia no constituiría una amenaza a la autonomía propia de las Iglesias particulares, sino que, por el contrario, la reafirmaría y la protegería (cfr. LG 27a; CD 8a). Es en este marco eclesiológico donde debe situarse la misión de la Curia romana.

Propuestas:

- Revisar la *reservatio papalis* para un ejercicio del primado más en línea con el ecumenismo y reducir las competencias de la Curia romana. Como sabemos, la *reservatio papalis* es el acto por el cual el Romano Pontífice se reserva para sí, o para los dicasterios de la Curia que actúan en su nombre, un poder que, en muchas ocasiones, podría ser ejercido por los obispos a cargo de las Iglesias locales. Es necesario realizar un estudio exhaustivo, desde el punto de vista teológico y canónico, de este instituto y promover un cambio que signifique un retorno al régimen eclesial del primer milenio, donde existía una clara presunción de competencia jurisdiccional a favor de los obispos. El Código de Derecho Canónico de 1983, con su legislación universalista, deja poco espacio al derecho privado. Finalmente, se trata de clarificar qué competencias son propias y específicas del ministerio petrino como garante de la unidad de la Iglesia y cuáles pueden ser devueltas/atribuidas a los obispos, ya sea individualmente o en agrupaciones de Iglesias (provincias eclesiásticas y conferencias episcopales).
- Esto llevaría a una reducción de las competencias reservadas al Romano Pontífice y, por lo tanto, de las atribuciones actualmente en manos de la Curia, y favorecería una devolución de competencias a los obispos en sus Iglesias y agrupaciones de Iglesias particulares. Se trata de un proceso de discernimiento que también implica la evaluación de los medios disponibles a nivel de Iglesia particular/agrupamientos de Iglesias para gestionar con competencia y eficacia estos nuevos poderes, y considerar a la Curia como referencia subsidiaria en los casos en que estos medios no existan. Se trata de “fomentar sobre todo el sentido de colegialidad y responsabilidad pastoral de los obispos, diocesanos/eparquiales, o reunidos en Conferencias episcopales o según las estructuras jerárquicas orientales, así como de los Superiores mayores, y también apoyar los principios de racionalidad, eficacia y eficiencia”.
- Reducir la “autorreferencialidad” de la Curia, estableciendo una responsabilidad periódica de su gestión por parte de un órgano de verificación independiente de la Curia (¿el consejo de los cardenales? ¿un consejo de obispos elegido por el Sínodo?).
- Como en toda administración en funciones, también se debería evaluar su labor.
- No recurrir constantemente al nombramiento de cardenales y obispos entre los funcionarios de la Curia, para evitar que actúen como si estuvieran por

encima del Colegio episcopal. Una decisión así reforzaría su papel de colaboradores-vicarios del Papa y facilitaría los nombramientos y las dimisiones, si fuera necesario.

24. Identidad peculiar del Sínodo de los Obispos

1. Los sínodos, en la vida de la Iglesia, han tenido una historia rica y compleja como apoyo a la preservación de la fe. Si el Sínodo de los Obispos, en su forma actual, se debe al *Motu Proprio* de San Pablo VI *Apostolica Sollicitudo* (AS), publicado al inicio de la última sesión del Concilio Vaticano II, el 15 de septiembre de 1965, para ayudar a la Iglesia católica a confrontarse con las esperanzas y desafíos del mundo moderno, cuenta con una larga historia que precede a este particular momento de la vida de la Iglesia. Los Padres conciliares hicieron referencia al Sínodo de los Obispos, recién instituido, en los decretos *Christus Dominus* (n. 5) y *Ad Gentes* (n. 29): el Sínodo de los Obispos «representando a todo el episcopado católico ... demuestra que todos los obispos participan, en comunión jerárquica, de la solicitud de la Iglesia universal» (CD 5); «el Sínodo de los Obispos, es decir, “el consejo permanente de los obispos para la iglesia universal”, entre los asuntos de importancia general debe tener especial solicitud por la actividad misionera, que es el deber más alto y más sagrado de la Iglesia» (AG 29). Las disposiciones de *Apostolica Sollicitudo* fueron codificadas en los cánones 342-348 del nuevo Código de Derecho Canónico (1983). Para comprender la peculiar identidad del Sínodo de los Obispos, primero debemos tomar en cuenta el propósito para el cual fue creado durante el Concilio Vaticano II: «Al Sínodo de los Obispos le corresponde por su naturaleza la tarea de proporcionar información y consejos. También podrá disfrutar de potestad deliberativa, cuando esta le sea conferida por el Romano Pontífice; a quien le corresponde en tal caso ratificar las decisiones del Sínodo» (AS II). El documento también afirma que «Los fines generales del Sínodo de los Obispos son: a) favorecer una estrecha unión y colaboración entre el Sumo Pontífice y los Obispos de todo el mundo; b) proporcionar una información directa y precisa sobre los problemas y situaciones que afectan la vida interna de la Iglesia y la acción que ella debe llevar a cabo en el mundo actual; c) facilitar el acuerdo de opiniones al menos sobre los puntos esenciales de la doctrina y sobre la forma de actuar en la vida de la Iglesia. Los fines especiales e inmediatos son: a) intercambiar las noticias oportunas; b) expresar su opinión sobre los asuntos para los cuales el Sínodo es convocado cada vez». La identidad peculiar del Sínodo de los obispos, cuando fue instituido, era favorecer en primer lugar la comunión entre el Papa y los obispos y, en cierta medida, asistir al Papa en el cumplimiento de sus deberes. En este sentido, el Sínodo de los obispos desempeña un papel de asistencia al Papa a la luz de la cambiante situación de la Iglesia y del mundo. Al anunciar la noticia de la institución del Sínodo de los Obispos, el Papa Pablo VI dijo: «Creemos superfluo añadir que esta colaboración del Episcopado debe resultar de gran provecho para la Santa Sede y para toda la Iglesia, y de modo particular podrá ser útil al trabajo de la Curia Romana» (Alocución del 14 de septiembre de 1965).

Durante el Ángelus dominical del 22 de septiembre de 1974, el Papa Pablo VI dio más explicaciones sobre el Sínodo de los Obispos: «Es una institución eclesial que nosotros, interrogando los signos de los tiempos, y aún más tratando de interpretar en profundidad los designios divinos y la constitución de la Iglesia católica, hemos establecido después del Concilio ecuménico Vaticano segundo, para favorecer la unión y la colaboración de los Obispos de todo el mundo con esta Sede Apostólica, mediante un estudio común de las condiciones de la Iglesia y la solución concordada de las cuestiones relativas a su misión. No es un Concilio, no es un Congreso, no es un Parlamento, sino un Sínodo de particular naturaleza». En resumen, la intención primaria del Sínodo de los Obispos era el bienestar de toda la Iglesia.

El mismo San Pablo VI pensaba en el posible desarrollo del Sínodo de los Obispos: «Este Sínodo ... como toda institución humana, con el paso del tiempo podrá ser mayormente perfeccionado» (AS, Introducción).

2. **La cuestión de los no obispos como miembros de pleno derecho:** El Informe de Síntesis de la Primera Sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos reconoce que la presencia de no obispos como miembros de pleno derecho (con derecho a voto) plantea cuestiones sobre el carácter episcopal de la Asamblea (RdS 20.d). El motivo por el cual han surgido interrogantes sobre la naturaleza y composición del Sínodo de los Obispos es probablemente el hecho de que esto nunca había sucedido antes. Desde el Concilio Vaticano II, la peculiaridad del Sínodo de los Obispos ha sido la dimensión colegial: los hermanos obispos se reúnen con el fin de asistir al Romano Pontífice en cuestiones que afectan al mundo en evolución y/o a la Iglesia. Mientras la identidad y presencia de los obispos no están en duda, sí lo está el proceso que llevó a la admisión de no obispos como miembros votantes de pleno derecho. De hecho, parecería que, de esta manera, se diluye la distinción entre los obispos y los no obispos en el Sínodo.

En realidad, la presencia de no obispos en los Sínodos no es una novedad de la XVI Asamblea. También en el Concilio Vaticano II se registra la presencia de una delegación laica en la sesión de apertura y los oyentes laicos comenzaron a ser invitados en la segunda sesión presidida por el Papa Pablo VI. Sin embargo, los oyentes eran elegidos *ad personam* y no como representantes de la asociación u organización a la que pertenecían. Si la presencia de no obispos no es una novedad, sí lo es, en la historia reciente de la Iglesia, la participación de no obispos con derecho a voto. Sin embargo, la historia recuerda que en el Concilio de Constanza (1414-1418), un concilio que la Iglesia católica reconoce como ecuménico, los miembros laicos pudieron votar sobre una cuestión importante relativa al cisma papal (cuando papas rivales, en Aviñón y en Roma, reclamaban la legitimidad). Se dice que el cardenal Pierre D'Ailly, importante teólogo francés que tuvo un papel fundamental en la planificación de Constanza, convenció a los cardenales y obispos para permitir a los delegados laicos votar en base al principio de que "lo que afecta a todos, debe ser aprobado por todos": D'Ailly, como sus contemporáneos, creía que toda autoridad derivaba principalmente de Dios; sin embargo, sostenía que

funcionalmente la autoridad proviene de la comunidad. En consecuencia, los concilios generales reciben su autoridad principalmente de Dios, pero su autoridad proviene del consenso de todos los fieles de manera representativa. Según D'Ailly, los laicos no votaban en los primeros concilios porque los obispos eran elegidos por sus comunidades locales. En términos contemporáneos, sostenía que la Iglesia primitiva tenía una forma de gobierno representativo. De hecho, su propuesta estaba fundamentada en la tradición. Dirigiéndose a la asamblea de Constanza, sostuvo que ningún católico podía ser excluido del concilio y que todos los órdenes de la Iglesia debían poder votar, incluidos los representantes de los doctores en teología, derecho y derecho canónico.

- 3. Rol específico de los obispos:** La especificidad del rol de los obispos debe ser vista a la luz de la naturaleza y el misterio de la Iglesia como se describe en la *Lumen Gentium*: «La Iglesia es en Cristo como sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). El principio guía de este documento es que la Iglesia es “Misterio y Pueblo de Dios, llamado a la santidad”: esto significa que todos los miembros de la Iglesia, a través del bautismo, tienen igual dignidad, aunque el camino y la llamada de cada uno puedan expresarse de manera diferente en su vida. El Concilio Vaticano II enseñó que la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, está compuesta por miembros diferentes, estrechamente unidos por su identidad común de hijos de Dios. Comparten la misma misión de trabajar juntos, dondequiera que cada uno se encuentre, para llevar la santidad al mundo y para proclamar la Palabra de verdad y de vida. Todos los miembros de un solo Cuerpo comparten la llamada a la santidad que les llega con el Bautismo. Por lo tanto, el bautismo y la confirmación llaman a todos los fieles al apostolado. Al determinar el rol específico de los Obispos y la participación del Pueblo de Dios, es necesario establecer que cada persona tiene una posición y un rol específicos en este proceso (cfr. 1Cor 12,12-17). Todos participan activamente, aunque con roles y contribuciones diferentes. Desde el Concilio Vaticano II ha crecido la conciencia de que «la Iglesia no es idéntica a sus pastores; que toda la Iglesia, por la acción del Espíritu Santo, es sujeto u “órgano” de la Tradición; y que los laicos tienen un rol activo en la transmisión de la fe apostólica».

Como en la Iglesia primitiva, los obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, tienen roles específicos. El Informe de Síntesis reconoce que, en la perspectiva del concilio Vaticano II, «los obispos, como sucesores de los apóstoles, están al servicio de la comunión que se realiza en la Iglesia local, entre las Iglesias y con la Iglesia en su conjunto» (RdS 12.a). Hay un fuerte énfasis en mantener la unidad que une al pueblo de Dios. El aspecto de esta unidad está bien destacado en el Informe de Síntesis: La Asamblea del Sínodo de los Obispos, conservando su propio carácter eminentemente episcopal, ha manifestado bien en esta ocasión el vínculo intrínseco entre la dimensión sinodal de la vida de la Iglesia (la participación de todos), la dimensión colegial (la solicitud de los obispos por toda la Iglesia), la dimensión primacial (el servicio del obispo de Roma, garante de comunión) (RdS 20.b).

Las dimensiones sinodal, colegial y primacial deben verse como un único proceso integral en lugar de como procesos independientes que simplemente buscan encontrar puntos de convergencia comunes. Si la sinodalidad se concibe como un camino inclusivo para todos, entonces el sínodo mismo deja de ser un evento, y se convierte en un proceso en el que cada uno desempeña un rol. Sin embargo, mientras estas dimensiones mantienen su particularidad, deben vivirse como un todo que completa y enriquece la particularidad. De este modo, experimenta su multiplicidad de dimensiones. Esta experiencia de multiplicidad en la particularidad ya se había visto en la vida de la Iglesia primitiva de Jerusalén:

Todos participan activamente, aunque con roles y contribuciones diferentes. La cuestión se presenta a toda la Iglesia de Jerusalén (παν τὸ πλῆθος: 15,12), que está presente todo el tiempo y participa en la decisión final (ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ: 15,22). Pero en primera instancia, los consultados son los Apóstoles (Pedro y Santiago hacen cada uno un discurso) y los Ancianos, que ejercen con autoridad su ministerio específico.

4. **Una identidad renovada del Sínodo de los obispos (algunas propuestas):** En el momento de la formación del Sínodo de los Obispos, se pretendía promover la comunión y la cooperación entre los Obispos y el Romano Pontífice, para el bien de todos. La cooperación entre los obispos se consideraba el medio para llegar al bien común, a través de un proceso de mutualidad. De hecho, El obispo tiene un rol insustituible en iniciar y animar el proceso sinodal en la Iglesia local, promoviendo la circularidad entre “todos, algunos y uno”. El ministerio episcopal (el uno) valora la participación de “todos” los fieles, gracias a la aportación de “algunos” más directamente involucrados en procesos de discernimiento y de decisión (organismos de participación y de gobierno). La convicción con la que el obispo asume la perspectiva sinodal y el estilo con el que ejerce la autoridad influyen de manera determinante la participación de sacerdotes y diáconos, laicos y laicas, consagrados y consagradas. Para todos, el obispo está llamado a ser ejemplo de sinodalidad (RdS 12.c).

A la luz del camino sinodal en curso, la actual configuración del Sínodo de los Obispos podría parecer limitante. Si el modelo futuro de los Sínodos de los Obispos debe basarse en el proceso de sinodalidad, también es necesario renovar la estructura y la misma terminología, para promover la inclusividad en lugar de la exclusividad. Si bien puede haber razones válidas para mantener el “Sínodo de los Obispos” para abordar las cuestiones doctrinales, por otro lado, las cuestiones pastorales que afectan la misión de la Iglesia y que a menudo ocupan gran parte de su vida, deberían ser abordadas también por otros sujetos, en una “nueva estructura” con roles no solo consultivos, sino con una autoridad legítima, con vistas a la implementación de las orientaciones compartidas. De este modo, la fructífera relación entre la sinodalidad eclesial y la colegialidad episcopal se haría más explícita.

Si bien solo el Romano Pontífice convoca un Sínodo, el Sínodo de los Obispos desempeña un papel fundamental en los procesos que pueden enriquecer el

“evento” mismo. El rol clave que le corresponde al Sínodo de los Obispos, junto con los obispos del lugar y de la región, es permitir el proceso que da forma al pueblo de Dios. El ministerio del obispo debe estar anclado al servicio de la sinodalidad dentro y fuera de la Iglesia, a la luz de la misión de la Iglesia. Mientras que el Sínodo de los Obispos puede continuar siendo una expresión de la colegialidad episcopal, no debe evitarse el proceso de la sinodalidad eclesial.

5. **Sensus Fidelium: Participación del pueblo de Dios:** Una renovada conciencia de la Iglesia como pueblo de Dios ha sido crucial para definir la naturaleza de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. La historia nos ha mostrado que «desde el comienzo del cristianismo, todos los fieles han desempeñado un rol activo en el desarrollo del credo cristiano. Toda la comunidad daba testimonio de la fe apostólica y la historia muestra que, cuando se debían tomar decisiones sobre la fe, el testimonio de los laicos era tenido en cuenta por los pastores... Está demostrado que los laicos han tenido un rol importante en el nacimiento de varias definiciones doctrinales». A través del proceso sinodal, ha crecido la conciencia de la llamada universal a la santidad por parte del pueblo de Dios, que se fundamenta en la identidad y dignidad derivadas del bautismo. Esto requiere un espíritu de corresponsabilidad por la misión profética de la Iglesia.

El conjunto de los fieles que han recibido la unción del Santo (cfr. 1Jn 2,20 y 27) no puede equivocarse al creer, y manifiesta esta propiedad particular mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” expresa su consenso universal en materia de fe y moral. Con el sentido de la fe suscitado y sostenido por el Espíritu de verdad, el pueblo de Dios, bajo la guía del sagrado magisterio al cual se conforma fielmente, no recibe una palabra de hombres, sino realmente la palabra de Dios (LG 12).

La participación del Pueblo de Dios en el contexto del *sensus fidelium* requiere un cambio de paradigma en el pensamiento sobre la jerarquía en el contexto del Pueblo de Dios. El camino y la escucha mutua es lo que caracteriza el *sensus fidelium*: «Pueblo fiel, Colegio episcopal, Obispo de Roma: el uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de la verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que Él “dice a las Iglesias” (Ap 2,7)» (FRANCISCO, Discurso en la conmemoración del 50° aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos). En este sentido, el cuerpo docente debe escuchar al Espíritu Santo que habla no solo a través de la jerarquía sino también a través del pueblo de Dios.

6. Aunque el rol particular del obispo sigue siendo integral en la vida de la Iglesia como cabeza y pastor, también es un discípulo que «sabiendo que el Espíritu es otorgado a cada bautizado, se pone a escuchar la voz de Cristo que habla a través de todo el Pueblo de Dios» (*Episcopali Communio*, Preámbulo, 5). La jerarquía y el ministerio ordenado deben ser vistos en el contexto del Pueblo de Dios como se describe en el Concilio Vaticano II. Tal eclesiología es crucial para comprender el rol peculiar de los obispos y de los no obispos en este camino sinodal. Considerando a la Iglesia como pueblo de Dios, todos estamos llamados a la responsabilidad por su vida y su misión.

Apéndice: Documentos sobre el tema “Iglesia sinodal misionera”

Para profundizar en la sinodalidad de la Iglesia es importante considerar también los siguientes textos:

1. FRANCISCO, Discurso en la conmemoración del 50° aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (18 de octubre de 2015).
2. FRANCISCO, Constitución apostólica *Episcopali Communio* sobre el Sínodo de los Obispos (15 de septiembre de 2018).
3. FRANCISCO, Discurso a los fieles de la diócesis de Roma (18 de septiembre de 2021).
4. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (2014).
5. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018).
6. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Sínodo 2021-2024. Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión*. Documento preparatorio (2021).
7. XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Informe de Síntesis de la Primera Sesión (28 de octubre de 2023).

Otros recursos se encuentran en los sitios web de la Secretaría General del Sínodo:

- <https://www.synod.va>
- <https://www.synodresources.org>