



Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?

Towards a synodal ecclesiality
A new understanding of the Church as People of God?

Rafael Luciani *

Resumen

La actual etapa en la recepción del Concilio Vaticano II se caracteriza por recuperar la primacía hermenéutica del capítulo II de *Lumen Gentium*. De este modo se reconoce el carácter vinculante y permanente del *sensus fidei fidelium* en la construcción del *consensus omnium fidelium*. El presente artículo ofrece una profundización de esta eclesiología del Pueblo de Dios a la luz de una reconfiguración sinodal. Esto implicará una renovación de la identidad y la vocación de los sujetos eclesiales, y una reforma de la organización y el funcionamiento de las estructuras. En esta nueva etapa se reconoce a la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia. Sin embargo, esto supone diseñar un nuevo modo de proceder eclesial. En este sentido, proponemos que el reto actual debe enfocarse en la construcción de una eclesialidad sinodal que genere un proceso de sinodalización de toda la Iglesia. Se trata de crear la circularidad entre la escucha, el discernimiento, la elaboración y la toma de decisiones en la Iglesia, ya que la eclesiología del Pueblo de Dios nos enseña que en los procesos sinodales se expresa el *sensus ecclesiae totius populi* y no solo el *sensus ecclesiae* de la jerarquía. El presente artículo pretende ofrecer el marco hermenéutico para construir una eclesialidad sinodal, lo cual supone, una relectura y profundización de la Eclesiología del Pueblo de Dios, como la presentaremos en este artículo.

Palabras clave: Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*. Pueblo de Dios. Sinodalidad. Colegialidad. *Christifideles*. *Sensus fidei*. Reforma.

Abstract

The current stage in the reception of the Second Vatican Council is characterized by recovering the hermeneutical primacy of Chapter II of *Lumen Gentium*. In this way, the binding and permanent character of the *sensus fidei fidelium* in the construction of the *consensus omnium fidelium* is recognized. The present article offers a deepening of this ecclesiology of the People of God in the light of a synodal reconfiguration. This will involve a renewal of the identity and vocation of the ecclesial subjects, and a reform of the organization and functioning of the structures. In this new stage, synodality is recognized as a constitutive dimension of the Church. However, this presupposes the design of a new way of proceeding in the Church. In this sense, we propose that the current challenge should focus on the construction of a synodal ecclesiality that generates a process of synodalization of the whole Church. It is a matter of creating a circularity between listening, discernment, elaboration and decision-making in the Church, since the ecclesiology of the People of God teaches us that in synodal processes the *sensus ecclesiae totius populi* is expressed and not only the *sensus ecclesiae* of the hierarchy. The present article intends to offer the hermeneutical framework to build a synodal ecclesiality, which supposes, a rereading and deepening of the Ecclesiology of the People of God, as we will present it in this article.

Keywords: Second Vatican Council. *Lumen Gentium*. People of God. Synodality. Collegiality. *Christifideles*. *Sensus fidei*. Church Reform.

Artículo presentado el 1 de marzo de 2021 y aprobado el 27 de diciembre de 2021.

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Profesor del Boston College. País de origen: Venezuela; EUA. E-mail: rafuciani@gmail.com.

Introducción

En el discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, celebrada el 29 de septiembre de 1963, Pablo VI expresa:

[...] no es, pues, la reforma que pretende el Concilio, un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa reforma rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda. (PABLO VI, 1963).

Y agrega que esta tarea supone el “deseo, necesidad y deber de la Iglesia, [de] que se dé finalmente una más *completa definición de sí misma*” (PABLO VI, 1963). Con ello, plantea la obligación de hacer un cambio eclesiológico que afecte no solo a la propia identidad y misión de la institución, sino también al modo de comprender las identidades, las relaciones y las estructuras, lo cual atañe, simultáneamente, tanto a la Iglesia *ad extra* —en su relación con las alteridades (mundo) —, como *ad intra* — en su mentalidad y estructuras.

El criterio hermenéutico central de la nueva perspectiva conciliar estará inspirado en el modelo de Iglesia *Pueblo de Dios*. El cardenal Suenens enfatizó la importancia de este enfoque al declarar:

[...] si se me preguntase cuál es el germen de vida más rico en consecuencias pastorales que se debe al Concilio, respondería sin dudar: el haber vuelto a descubrir al *Pueblo de Dios* como un *todo*, como una *totalidad* y, en consecuencia, la corresponsabilidad que de aquí deriva para cada uno de sus miembros. (SUENENS, 1969, p. 27).

En sus palabras están presentes dos claves de lectura: el Pueblo de Dios comprendido como *totalidad* y el principio de *corresponsabilidad* como el criterio para articular las partes o relaciones entre los distintos sujetos eclesiales a partir de sus identidades propias. Sin embargo, desde mediados de los años ochenta, se abre una nueva fase en el período para la recepción conciliar que marca un giro en la interpretación de la eclesiología del Concilio. La misma privilegia la categoría de comunión jerárquica y subordina el sentido de los fieles al magisterio. Este giro se institucionaliza con la *Relación final del Sínodo extraordinario de los obispos en 1985*, aunque ya se apreciaba el cambio por venir en la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius*

de 1984, así como en el documento de la Comisión Teológica Internacional *Temas selectos de eclesiología* de 1985.

El cambio de orientación en la literatura teológica atestiguará este movimiento. Se argumentó el sentido de unidad que esta categoría ofrece, pero entendida como uniformidad a partir de una sobrevaloración de la *communio hierarchica*, como si esta pudiera existir de modo no vinculante respecto de la *communio fidelium*. La consecuencia es que el papado y el episcopado se comenzaron a comprender como sujetos distintos en relación con el Pueblo de Dios. Se regresó a una lectura piramidal que entendió los modos de participación en la Iglesia como derivación formal de la *communio hierarchica*, descartando la teología del *sensus omnium fidelium*. Esto derivó en una noción de corresponsabilidad laical expresada en el ejercicio auxiliar y en la yuxtaposición, que aún no está plenamente resuelta, entre la colegialidad episcopal y el primado.

La nueva etapa que se abrió con el pontificado de Francisco ha permitido recuperar el sentido que Pablo VI le concedió a la eclesiología de comunión. Para él, la *communio* alude a la “Iglesia como una solidaridad profunda y orgánica [...] que nos hace consortes en la vida divina y nos hermana a todos en Cristo”¹. En palabras del Papa Montini, esto implica superar la mentalidad de quienes consideran el cumplimiento de la misión de la Iglesia en términos de “grados inferiores respecto de otros superiores en el Pueblo de Dios” (PABLO VI, 1969b), porque “una Iglesia Pueblo de Dios manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el *caminar juntos*, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 6).

Estamos, pues, ante el reto de construir una nueva *eclesialidad sinodal* para el tercer milenio, lo cual supondrá reformar el actual modelo institucional a la luz de las implicaciones eclesiológicas que derivan de asumir el modelo

¹ “Nella formazione della nuova mentalità ecclesiale, chiamiamola pure post-conciliare, dobbiamo sviluppare il senso della comunione, in cui, come membri della Chiesa, siamo inseriti [...]. Vi è talvolta, ai nostri giorni, chi attende dal progresso della coscienza che la Chiesa oggi acquista di se stessa come ad una auspicata dissolvenza dei suoi rapporti e vincoli giuridici, che la costituiscono quale mistico corpo, visibile e organico, di Cristo nella realtà storica del mondo; ovvero vi è chi considera tale processo dottrinale come un trapasso dei poteri, onde la Chiesa si regge e adempie la sua missione, a profitto dei gradi inferiori rispetto a quelli superiori nel Popolo di Dio; noi guarderemo piuttosto alla Chiesa come a una solidarietà profonda ed organica; come a quella società, a quella comunione, ‘*coινωνia*’ dite il termine ormai noto dell’Apostolo Giovanni, che ci fa consorti della vita stessa di Dio (cfr. 2 Petr. 1, 4), e che ci affratella tutti in Cristo (cfr. 1 Io. 1, 6-7)”. (PABLO VI, 1969b).

conciliar de Iglesia *Pueblo de Dios* como marco hermenéutico normativo de todo el ser y el quehacer de la vida eclesial.

1 Pueblo de Dios como totalidad y conjunto de los fieles

1.1 Recuperar el carácter normativo del Pueblo de Dios

En el año 2013 entramos en la nueva fase de recepción conciliar que dio paso a la recuperación de la categoría *Pueblo de Dios*. En la entrevista que Francisco, en el primer año de su pontificado, le concedió a Antonio Spadaro, habló sobre “la Iglesia como pueblo de Dios, pastores y pueblo juntos. La Iglesia es la totalidad del pueblo de Dios”². En esta definición resuenan las palabras antes citadas del cardenal Suenens. Y también se avizora la mirada de Pablo VI cuando, en *Evangelii Gaudium*, desarrolla los aspectos fundamentales de “esta forma de entender la Iglesia” (EG 111) y refiere:

[El] sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional (EG 111).

Francisco sitúa esta lectura en continuidad con *Lumen Gentium* (EG 17) y afirma que “ser Iglesia es ser Pueblo de Dios” (EG 114): un “Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115). La recuperación de esta noción abre un período de profundización de las identidades y las relaciones entre los distintos sujetos eclesiales en el ángulo de una circularidad hermenéutica de todas las subjetividades y, por tanto, de la Iglesia como sujeto colectivo y orgánico que conforma un *nosotros eclesial* (NOCETI, 2020, p. 237-254). En cada persona se reconoce a un *fiel* que, en razón del bautismo, es hecho partícipe de los *tria munera Christi*, en igualdad de condiciones por el sacerdocio común. No se trata de una manera distinta o nueva de entender esto, sino de darle vida a la centralidad del Pueblo de Dios en la arquitectura eclesiológica conciliar tal como fue pensada en *Lumen Gentium*. En 1965 Congar lo explicó así:

[...] en el esquema *De Ecclesia* se habría podido seguir la secuencia de Misterio de la Iglesia, Jerarquía, Pueblo de Dios en general (...). Se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el

² “Una imagen de Iglesia que me complace es la de pueblo santo, fiel a Dios. Es la definición que uso a menudo y, por otra parte, es la de la *Lumen Gentium* en su número 12. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico: Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana. Dios entra en esta dinámica popular. El pueblo es sujeto. Y la Iglesia es el pueblo de Dios en camino a través de la historia, con gozos y dolores”. (SPADARO, 2013).

valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación. Se ha seguido, en cambio, la secuencia de Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, Jerarquía. Así se colocaba como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social. (CONGAR, 1965).

Las implicaciones de esta categoría no responden a una simple adaptación de la Iglesia a los nuevos tiempos, sino que, siguiendo la intención de Pablo VI, revelan una *completa definición* que no solo toca a la identidad y la misión de la Iglesia, sino también a su forma y organización. Con su visión, Francisco da los primeros pasos para alinear los capítulos 2 y 3 de *Lumen Gentium*, entendiendo que tanto el primado como la colegialidad deben reformarse insertando su razón de ser y ejercicio en el Pueblo de Dios a la luz del marco relacional que aporta la sinodalidad, el cual comprende a la jerarquía desde su carácter de servicio transitorio e histórico temporal, antes que ontológico, escatológico o autorreferencial. La Comisión Teológica Internacional explica la perspectiva del Papa en los siguientes términos:

[...] la secuencia [de la LG]: Misterio de la Iglesia (capítulo 1), Pueblo de Dios (capítulo 2), Constitución jerárquica de la Iglesia (capítulo 3), destaca que *la jerarquía eclesial está puesta al servicio del Pueblo de Dios* con el fin de que la misión de la Iglesia se actualice en conformidad con el designio divino de la salvación, en la lógica de la prioridad del todo sobre las partes y del fin sobre los medios. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 54).

Monseñor De Smedt ya lo había expresado durante los debates conciliares: “debemos tener cuidado al hablar sobre la Iglesia para no caer en un cierto jerarquismo, clericalismo, y obispolatría o papolatría. *Lo que viene primero es el Pueblo de Dios*”. (ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, 1970-99, 1/4, p. 143).

Es a partir de este marco hermenéutico, desde donde el aporte de Francisco ha de ser profundizado y vinculado a reformas que permitan superar el modelo clerical reinante. De otro modo, será muy difícil, si no imposible, franquear los procesos de clericalización de la cultura eclesial y la sacerdotalización de los ministerios (PARRA, 1978, p. 79-100), que han llevado a que una gran parte de la jerarquía pierda el “contacto directo con el Pueblo de Dios” y ejerza el poder de modo aislado y desde arriba (FRANCISCO, 2013b). Las palabras que Francisco dirigió a los obispos chilenos reconocen el carácter

normativo que tiene el Pueblo de Dios para la conversión de la Iglesia y su “perenne reforma” (UR 6): “en ese pueblo fiel y silencioso reside el sistema inmunitario de la Iglesia” (FRANCISCO, 2018a). Y exhortó el pontífice: “invito a todos los organismos diocesanos – sean del área que sean – a buscar consciente y lúcidamente espacios de comunión y participación *para que la Unción del Pueblo de Dios encuentre sus mediaciones concretas para manifestarse*” (FRANCISCO, 2018c), porque “la renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación a la que el Espíritu Santo nos impulsa” (FRANCISCO, 2018c).

El texto no apunta únicamente a un cambio en las mentalidades por parte de la jerarquía, sino a la creación de mediaciones concretas y, por tanto, de carácter estructural³, para que todos los miembros del Pueblo de Dios puedan manifestarse en la Institución eclesiástica, y no solo algunos. Todo ello supone discernir nuevas dinámicas relacionales y comunicacionales en las que se reconozca y ponga en práctica el carácter recíproco y vinculante que ha de existir entre la *communio hierarchica* y la *communio fidelium*, pues ambas constituyen la *universitas fidelium*. La hermenéutica de la expresión conciliar *christifideles* abre una nueva senda en las fórmulas de comunicación y participación entre los sujetos eclesiales que conforman el Pueblo de Dios, y permite repensar la definición de sus identidades en el marco de un nosotros eclesial misionero.

1.2 En el Pueblo de Dios todos somos christifideles

Durante las discusiones conciliares, monseñor Joseph De Smedt planteó la ruptura con el modelo piramidal que privilegiaba las partes antes que el todo al concebir a la jerarquía como un sujeto distinto y separado del resto del Pueblo de Dios⁴. Para el obispo de Brujas, la novedad no se hallaba en resituar a los sujetos en una nueva pirámide invertida, porque no se trataba de moverlos de lugar, reubicando al Pueblo de Dios arriba y a la jerarquía abajo. Eso solo cambiaría el orden entre ellos, pero seguirían siendo considerados como sujetos

³ Uno de los estudios más completos hecho sobre el tipo de cambios estructurales necesarios en la Iglesia tomando en cuenta las recientes investigaciones realizadas en Australia, Alemania y los EEUU, es el de SCHICKENDANTZ, 2019, p. 9-40.

⁴ “Ustedes están familiarizados con la *pirámide*: papa, obispos, sacerdotes, cada uno de ellos responsables; ellos enseñan, santifican y gobiernan con la debida autoridad. Luego, en la base, el pueblo cristiano, más que todo receptivo, y de una manera que concuerda con el lugar que parecen ocupar en la Iglesia”. (ACTA SYNODALIA, 1970-99, 1/4, p. 142).

eclesiales separados. El camino hacia la novedad lo allanaba la nueva lógica de relaciones y dinámicas comunicativas formulada entre todos los integrantes del cuerpo eclesial, lo cual produciría una resignificación de las identidades eclesiales y su participación en la misión de la Iglesia. Para De Smedt, el orden específico de la secuencia propuesta — primero el Pueblo de Dios (todos), luego los obispos (algunos) y finalmente el obispo de Roma (uno) — buscaba superar la visión que existía de tres sujetos eclesiales distintos (Papa, obispos y Pueblo de Dios) e integrar a los obispos y al Papa en la totalidad del Pueblo de Dios, como unos fieles más o *christifideles*.

La *mens* de los textos conciliares se inspira en esta hermenéutica del conjunto que incorpora y cualifica a todos los sujetos eclesiales al interior de esa *totalidad* de fieles, cuya interacción continua y recíproca va constituyéndolos en Pueblo de Dios, incluidos ahí el colegio episcopal y el sucesor de Pedro. El Pueblo de Dios, en tanto abarca a la totalidad de los fieles en sus relaciones y dinámicas comunicativas permanentes, es el único sujeto activo y fundamental de toda la acción y misión de la Iglesia.

La intervención de monseñor De Smedt fue muy lúcida al señalar que en el Pueblo de Dios, “todos estamos unidos los unos con los otros, y tenemos las mismas leyes y deberes fundamentales. Todos participamos del sacerdocio real del pueblo de Dios. El Papa es uno de los fieles: obispos, sacerdotes, laicos, religiosos, *todos somos [los] fieles*”. (ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, 1970-99, 1/4, p. 14, p. 143). De este modo, el Concilio reafirmará que “todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos” (LG 30). El *principio de totalidad* supone que la vida eclesial se define por lo relacional, por lo recíproco y complementario, por un estilo y un modo de proceder eclesial que pide favorecer el “trabajo común [...], la participación de todos según la diversidad y originalidad de los dones y servicios”. (ROUTHIER, 1995, p. 69). Todo esto en razón de la condición común que habilita el ejercicio de la *tria munera* — o funciones de enseñanza, santificación y gobernanza— en el marco de una interacción en conjunto que ha de construirse entre todos los sujetos eclesiales.

Para expresar la condición común desde donde se definen las diversas identidades eclesiales, el Concilio usará la expresión *christifideles*, un término que evita tanto la univocidad como el equívoco a la hora de definir lo propio de cada sujeto respecto a los otros. Con el vocablo “fieles” se quiere destacar la naturaleza pluriforme y corresponsable de las relaciones *entre* todos (NOCETI, 2015) – obispos, sacerdotes, laicos, religiosos – al interior del Pueblo de Dios. Como destaca *Lumen Gentium*, “cada miembro está al servicio de los otros miembros... [de modo que] los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí *por recíproca necesidad*” (LG 32). Todos conforman una totalidad que se realiza sobre dinámicas de conjunto como Pueblo de Dios, un pueblo que es cualificado por relaciones de interacciones recíprocas y complementarias, a partir de las cuales cada uno, *a suo modo et pro sua parte* (LG 31), se define con *respectividad* a los demás. Se puede hablar, pues, de un proceso eclesial de construcción de una totalidad orgánica, de un nosotros eclesial, que supera el modelo clerical y *jerarcológico* de la Iglesia como sociedad desigual. Como explicó el cardenal Suenens, “en el Pueblo de Dios, las funciones, las tareas, los ministerios, los estados de vida y los carismas están unidos *orgánicamente* en una red multiforme de lazos estructurales y de relaciones vitales (LG 13)”. (SUENENS, 1969, p. 7).

El giro eclesiológico del Concilio quedará expresado en la lógica relacional y de interacción recíproca entre los sujetos eclesiales que aparece en *Lumen Gentium* 12. Quizás sea este uno de los textos que ha tenido menos receptividad en la literatura postconciliar, especialmente en América Latina, dado que la novedad no está en la definición de las identidades eclesiales *per se*, sino en la lógica con la que se las interpreta y en sus consecuencias para la reforma de toda la organización eclesial. De esta manera, la categoría Pueblo de Dios como totalidad de los fieles en reciprocidad conjunta adquiere un carácter de principio hermenéutico, de normatividad ontológica que define los roles y las funciones de cada *christifideles* de modo procesual, constituyente. Lo que cualifica para todos es el *bautismo* que nos constituye en miembros y corresponsables con igual dignidad en la misión. Así, todos estamos en la base como fieles que se van constituyendo en Pueblo de Dios mediante relaciones cotidianas horizontales. Un

par de años después del Concilio, el cardenal Suenens describió este proceso de la siguiente forma:

[...] la Iglesia, vista a partir del bautismo y no ya de la jerarquía, apareció así desde el principio como una realidad sacramental y mística antes de ser también una sociedad jurídica. *Descansa en su base: el pueblo de Dios, en vez de hacerlo sobre su punto, la jerarquía.* La pirámide de nuestros manuales había sido *invertida*: un prelado romano pudo escribir que se trataba de una verdadera revolución copernicana. Por este hecho mismo, también el obispo [...] debe volver a *situarse en el pueblo de Dios* que le ha sido confiado: estar más cerca aún de su clero y de sus fieles; en igualdad de condiciones con ellos, incluso en cuanto a la vestimenta. (BROUCKER, 1969, p. 5).

Esta visión no se tuvo solo en Europa, ni se extrajo exclusivamente de una teoría teológica. En América Latina también surgió a partir de la praxis de una *eclesialidad ambiental* vivida en un contexto misionero. Es el caso de monseñor Leonidas Proaño, de Ecuador. Tras la convocatoria hecha por Juan XXIII para realizar un nuevo Concilio Ecuménico, el cardenal Tardini comienza en 1959 una consulta a los obispos de todo el mundo para que expresaran sus *vota* o propuestas. En las respuestas del obispo ecuatoriano encontramos una novedad: *la Iglesia somos todos los fieles*. Y además parece adelantarse al modelo conciliar de Iglesia Pueblo de Dios cuando advierte que “la Iglesia no es sólo el pontífice. No es el pontífice con la Jerarquía. La Iglesia somos todos los fieles bautizados en Cristo”. (ACTA ET DOCUMENTA, Seris I, V. II, Pars VII, p. 25).

Siendo fiel al espíritu y a los textos del Concilio, hay que señalar que la jerarquía no agota a la Iglesia ni esta puede ser pensada en su identidad y misión como un sujeto distinto, sagrado o separado del “resto” que sería el Pueblo de Dios. Si el Pueblo de Dios, tanto en su totalidad como en su interacción, es el único sujeto activo de la misión de la Iglesia, la jerarquía no puede actuar ni pensar su identidad fuera de él. No existe un “resto” de fieles que se pueda identificar con el laicado y cuya función sea auxiliar al ministerio jerárquico. Nuevamente vengan a colación las sabias palabras del obispo de Brujas que esclarecen la *mens* de los textos conciliares:

[...] la palabra *fiel* designa a todos aquellos que han recibido la dignidad de ser miembros de la iglesia en razón del bautismo. Por tanto, los *fieles* no son sólo los laicos, sino también los religiosos, los sacerdotes, los obispos y el Papa. *Fieles* y *laicado* no son términos intercambiables. Cuando encontramos una

mención al *Pueblo de Dios*, se refiere a la comunidad conformada por todos los bautizados, es decir, por *todos los fieles*. (DE SMEDT, 1962, p. 115).

En esta hermenéutica conciliar la jerarquía no está llamada a expresar el sentir de los obispos, sino el *sensus ecclesiae totius populi*. Las implicaciones de este giro eclesiológico siguen resonando hoy y abren paso a un nuevo modo de ser Iglesia en el cual el ministerio ordenado ha de ser resituado en su identidad y misión a la luz del capítulo II (Pueblo de Dios) de la *Lumen Gentium*. Podemos identificar aquí a uno de los elementos que constituyen a la actual fase de la recepción⁵ conciliar que, a partir del 2013, rescata esta normatividad.

2 Reciprocidad y respectividad entre todos los sujetos eclesiales

2.1 El sacerdocio de los fieles y lo común a todos

A lo largo del proceso de redacción de la *Lumen Gentium* emerge la lógica de reciprocidad y respectividad, la cual permite explicar el giro que esta visión representó en relación con la eclesiología preconiliar. El primer esquema de la *Constitución* establece lo siguiente:

[...] un sacerdocio no excluye otro, sino que, por el contrario, tanto el sacerdocio ministerial, como el sacerdocio universal, cuya diferencia es esencial y no solo de grado, se originan a su modo del sacerdocio de Cristo y se ordenan mutuamente uno al otro. (SCHEMATA CONSTITUTIONUM, 1962, p. 37).

El *textus prior* mantiene esta misma idea⁶. En ambos escritos la palabra “grado”, a la que nos referimos anteriormente, es usada para evitar cualquier equivocidad entre los dos. No es un término de superioridad de uno respecto del otro, sino de diversidad en la unidad. Esto queda confirmado cuando la comisión doctrinal opta por la palabra “común” (SCHEMA CONSTITUTIONUM, 1964, p. 43), en vez de emplear “universal”, con lo que indica que se trata de un sacerdocio propio de todos, pero análogo — no unívoco o equívoco — respecto del ministerio

⁵ Para comprender las distintas hermenéuticas que se fueron dando en las fases anteriores a Francisco en relación a la recepción del Concilio Vaticano II se recomienda la lectura de SCHICKENDANTZ, 2014, p. 187-211.

⁶ “Aunque el sacerdocio ministerial o jerárquico se diferencia del sacerdocio universal de los fieles esencialmente y no sólo de grado, sin embargo, ambos proceden a su modo del sumo sacerdocio de Cristo y se ordenan el uno al otro”. (SCHEMATA CONSTITUTIONUM, 1963, p. 7).

ordenado de unos pocos⁷. La analogía consiste en que esos sacerdocios participan del mismo y único de Cristo, pero en modos distintos.

El sacerdocio de los fieles destaca la entrega de la propia existencia de manera personal, mientras que el ministerial la ofrece en nombre de todos o corporativamente en la celebración eucarística, obrando como símbolo de comunión y prolongación de la misión de Cristo (PO 12). Aunque ambos se fundan en el sacramento del bautismo y participan del único sacerdocio de Cristo (LG 62), el jerárquico, específicamente, opera por el sacramento del orden que le habilita para una función ministerial, a saber, servir a la comunidad y presidir la asamblea *actuando in persona Christi* (SC 33; PO 2). Se supera así la interpretación tridentina del *alter Christus* sostenida sobre la *potestas ordinis*.

La teología del sacerdocio común no ha sido un camino de fácil recepción en la Iglesia, porque necesita que se reconozca que el texto y el espíritu conciliar situaron al ministerio ordenado al interior del Pueblo de Dios. La clave está en lo que hemos explicado al comienzo: el carácter normativo de la secuencia propuesta por el cardenal Suenens, el cual sitúa el capítulo 2 (Pueblo de Dios) de *Lumen Gentium* previamente al capítulo 3 (Jerarquía) (ACTA SYNODALIA, 1970-99, II/1, p. 324-329), y lo convierte en fuente para la definición de la identidad fundacional de todos los sujetos eclesiales en una dinámica de respectividad y reciprocidad que desmonta la concentración del poder, la separación sacral y la autoridad en la jerarquía en razón de la ordenación.

2.2 El ministerio ordenado y lo propio de algunos

El Concilio sitúa a la jerarquía al interior del conjunto orgánico de creyentes y postula que “los pastores deben estar al servicio de los demás fieles” (LG 32). En su respectividad, el sacerdocio ministerial es solo una forma de vida por medio de la cual algunos *christifideles* realizan su vocación cristiana (LG 40-41) (PIÉ-NINOT, 2007, p. 289-331). Esta hermenéutica conciliar se puede

⁷ “Pro parte consideratur ut proprium, sed analogicum. Quaestio tamen non videtur hic dirimenda. Diferentia inter utrumque sacerdotium suo loco exponitur”. (SCHEMA CONSTITUTIONUM, 1964, p. 42).

apreciar en dos secuencias interpretativas que nos ofrecen *Lumen Gentium* (LG) y *Presbyterorum Ordinis* (PO).

La secuencia inicial se encuentra en *Presbyterorum Ordinis*. Primero, “*todos los fieles* quedan constituidos por el sacerdocio común”; segundo, “*algunos son ministros* por el orden sacramental”; tercero, “los ministros actúan en colaboración con el orden episcopal” (PO 2). *Lumen Gentium* ofrece la segunda secuencia aportando tres criterios para comprender las funciones específicas del sacerdocio ministerial (LG 25-28). En primer lugar, la función evangelizadora o anuncio de la Palabra, que es común a todos los fieles o *christifideles*. En segundo lugar, la función sacramental. En tercer puesto, la función de gobierno. El orden de cada secuencia es normativo para la determinación de la identidad del ministerio jerárquico al interior del Pueblo de Dios. Lo que da primacía a su identidad es “*primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*” (PO 4), es decir, “principalmente” la “Palabra”. Por tanto, el presbiterado no será un poder sobre la eucaristía, como sostenía Trento, sino una existencia para la *misión evangelizadora* de la que todos los fieles son corresponsables por igual.

La normatividad de ambas secuencias permite confirmar lo que monseñor De Smedt aseveró con gran parresía: “el poder jerárquico solo es algo transitorio. [...]. Lo que es permanente, es el pueblo de Dios; lo que es pasajero, es el servicio jerárquico” (ACTA SYNODALIA, 1970-99, 1/4, p. 143), cuya condición es histórico-temporal, *pertinet ad statum viae*. Lo permanente es, pues, lo que lo define y cualifica, y no lo transitorio. De este modo, el principio del ministerio jerárquico queda enmarcado en la búsqueda de la unidad en razón de la naturaleza y la misión evangelizadora de la Iglesia (AG 2.35; EN 59), y no en la verticalidad del mandato, de modo análogo en que el magisterio está al servicio de la palabra de Dios y no a la inversa (DV 10).

El hecho de que el ministerio jerárquico pertenezca a unos pocos (PO 2) no lo excluye de ser uno más entre todos los *christifideles*. Evitando aludir a cualquier rasgo de superioridad respecto del llamado sacerdocio común, el Concilio habla de una diferencia “en esencia y no meramente en grado” (LG 10). Esta frase, que no deja de ser polémica, no puede ser interpretada sino como *al*

interior del sacerdocio común, es decir que el ministro ordenado ejerce una función o ministerio específico en razón del sacramento del orden por el cual se destina, primariamente, al servicio de la comunidad y no a la realización del culto (PO 8; LG 28-29). Por su carácter sacramental, el sacerdocio ministerial está subordinado al *universitas fidelium*. Así, el sacerdocio común de los fieles es previo y permanente, nunca se pierde. Aún más, es requerido para acceder, ejercer y cualificar al ministerial. En resumen, “el Vaticano II ha hecho una opción: su punto de partida no es la celebración de la eucaristía [el culto], sino la *misión del pueblo de Dios*, cosa que implica reconocer la prioridad ontológica del pueblo sacerdotal en la que se inscribe el ministerio sacerdotal” (MADRIGAL, 2012, p. 278). De este modo, el sacerdocio común cualifica al conjunto de *christifideles* como *comunidad o pueblo sacerdotal*⁸, en y para quien se ejerce el ministerio jerárquico.

2.3 La colegialidad episcopal, una yuxtaposición aún no resuelta

La dificultad en la recepción de esta hermenéutica de reciprocidad y respectividad entre los distintos sujetos eclesiales quedó claramente manifiesta en la yuxtaposición, aún no resuelta, que aparece al definir las relaciones entre la colegialidad y el primado. Las mismas privilegian vínculos de subordinación y auxiliares, lo que obstaculizó el logro de una reforma *orgánica de los sujetos, las mentalidades y las estructuras eclesiales* (UR 4.6), al presentarlos como si fueran dos sujetos que pueden actuar como entidades separadas del Pueblo de Dios, en relaciones cerradas entre ellos, cual porciones que no se definen en la interacción recíproca con el resto de los fieles ni a la luz de una eclesiología de las Iglesias locales. En consecuencia, el sentido de los fieles — *sensus fidei* — no es vinculante ni mandatorio para el ejercicio de su misión.

El problema responde a la complicación que supuso el concepto de *colegio* en los debates conciliares. Ante la presión de la minoría conservadora para salvar

⁸ “Dal punto di vista della prassi ecclesiale, la mancata recezione del rapporto di circolarità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale come due forme complementari di partecipazione al sacerdozio di Cristo, chiaramente disegnato da LG 10; dal punto di vista della riflessione ecclesiologica, il rischio di distorcere la dottrina conciliare per l’incapacità di attribuire il sacerdozio comune non ai singoli battezzati (con relativa enfasi sullo slogan che ‘tutti siamo sacerdoti’), ma alla ‘comunità sacerdotale’, alla ‘universitas fidelium’ come soggetto dell’azione ecclesiale che trova la sua più felice espressione nell’esercizio del *sensus omnium fidelium* proposto in LG 12”. (VITALI, 2015, v. 2, p. 167).

la doctrina del primado promulgada en el Vaticano I, Pablo VI agregó una nota explicativa, previa a la *Lumen Gentium*, en la que señala:

[...] el Sumo Pontífice, como Pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio. En cambio, el Colegio, aunque exista siempre, no por eso actúa de forma permanente con acción *estrictamente* colegial [...]. Actúa con acción estrictamente colegial sólo a intervalos y *con el consentimiento de su Cabeza* (NOTA EXPLICATIVA PRÉVIA, 4).

Aunque la *Nota Explicativa Praevia* no pertenece a los documentos del Concilio y, por tanto, no puede ser tomada como criterio hermenéutico para la interpretación de la *Lumen Gentium*, sí ha marcado la comprensión postconciliar de la colegialidad y su ejercicio. Dio origen a una recepción equívoca⁹ y consiguió que las relaciones entre las instituciones episcopales y el papado siguieran un modelo auxiliar de servicio al primado bajo su autoridad “personal”. Esto quedó claro en el modo en que Pablo VI pensó las nuevas instituciones. Por ejemplo, “la Curia romana es el instrumento que el Papa precisa y del que el Papa se sirve para cumplir su propio mandato divino”, y el Sínodo de los Obispos es “un consejo estable de Obispos para la Iglesia universal, sujeto directa e inmediatamente a Nuestra autoridad”. (PABLO VI, 1965). También en el *Motu Proprio Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, quedó dicho que el obispo de Roma tiene “la potestad plena, suprema y universal y la puede ejercitar libremente”. (PABLO VI, 1969a).

La doctrina de la colegialidad episcopal, gran novedad del Concilio, nació bajo esta sombra: acentuó la diferencia entre los sujetos eclesiales, por encima de las necesarias respectividad y reciprocidad. Si la relación colegial se comprende en términos auxiliares respecto del primado, queda abierta la puerta para que se privilegie la práctica de una colegialidad afectiva antes que efectiva y, por tanto, no vinculante al obispo de Roma. El afecto colegial consiste en vínculos de comunión y fraternidad. Podemos decir que el Sínodo Extraordinario de 1985 institucionalizó la práctica de una colegialidad “afectiva” al interior de la comunión jerárquica con el papado y puso a un lado la colegialidad “efectiva”, que es la horizontal y vinculante en orden a lograr consensos eclesiales que conduzcan a reformas estructurales en la Iglesia. Esta yuxtaposición generó, a su vez, un

⁹ Valga recordar que la *Nota* fue firmada por el secretario general del Concilio y no por el presidente de la comisión, y fue leída a los padres conciliares el 16 de noviembre, un día antes de la última votación sobre el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*. Sobre la misma no se pudo discutir ni votar.

cambio hermenéutico en la comprensión y la práctica de las nociones de participación y corresponsabilidad entre todos los sujetos eclesiales, y ya no solo entre los obispos y el Papa.

El número 22 de *Lumen Gentium*, haciendo alusión al número 4 del decreto *Christus Dominus*, define la colegialidad en el contexto de las relaciones de poder entre el colegio episcopal y el primado, apuntando a la comunión entre los integrantes de la membresía colegiada entre sí y con el Papa. La identidad de los obispos a la luz de las Iglesias locales no será el aspecto desde donde se piense la naturaleza del episcopado. La definición adoptada se muestra en la siguiente secuencia hermenéutica: (a) “así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de igual manera se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles”, (b) “uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio”, (c) “este Colegio, en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y universalidad del Pueblo de Dios; y en cuanto agrupado bajo una sola Cabeza, la unidad de la grey de Cristo” (LG 22).

De ahí emergen algunos elementos que ayudan a articular una definición de la colegialidad episcopal. Primero, el Papa y los obispos integran un solo colegio, pero a partir de dos configuraciones o subjetividades: Papa/Pedro y obispos/apóstoles. Segundo, esa unidad colegial se basa en la igualdad de la consagración sacramental y en la comunión jerárquica con el primado, por lo que solo el orden es causa eficiente del episcopado; esto significa que no es un sujeto derivado del primado, sino que también goza de la misma potestad suprema. Tercero, el colegio y el Papa, juntos, expresan la diversidad del Pueblo de Dios, y no a sí mismos como entidades aisladas. Es importante resaltar este último aspecto para una correcta interpretación de la colegialidad episcopal, porque, si bien es cierto que los dos primeros elementos de esta secuencia en *LG 22* presentan las mutuas relaciones existentes entre los obispos en su conjunto como colegio y el primado de Roma, en tanto dos sujetos eclesiales unidos en *communio hierarchica* (can. 337; can. 333, §2), no es menos cierto que tal relación ocurre en el marco de una totalidad, en la que el colegio episcopal

expresa al conjunto y la diversidad del Pueblo de Dios. Si, como hemos visto, el capítulo II (Pueblo de Dios) de *Lumen Gentium* es normativo para la interpretación del capítulo III (Jerarquía), entonces, aunque se acentúen la verticalidad y las diferencias en la relación entre el Papa y el colegio, no se puede obviar que es *en* el Pueblo de Dios y, *como fieles* en razón del bautismo, que el Papa y los obispos son cualificados por su identidad y ejercicio para la misión evangelizadora de toda la Iglesia. (RIKHOF, 1965, p. 20).

Podemos entonces afirmar que lo primero que cualifica la identidad del obispo es ser *christifedele*, mientras que lo segundo, que además lo diferencia respecto de los otros fieles, está en el ejercicio propio de sus tres oficios: enseñanza, santificación y gobernanza (LG 21). El problema de la yuxtaposición entre episcopado y primado surge cuando se definen las identidades eclesiales a partir de lo comunicable y distinto en razón del ejercicio del poder, de la *potestas*, antes que de la reciprocidad, complementariedad y corresponsabilidad como fieles todos. El Papado y el colegio tienen la misma potestad suprema, pero el colegio solo la realiza efectivamente *con y bajo Pedro — cum et sub Petro —* en cuanto es esta su cabeza. Sin embargo, aunque el texto conciliar reconoce que los obispos no pueden actuar fuera del marco de la totalidad que el colegio reúne, en el cual el Papa es un obispo más, admite, por otra parte, que el pontífice sí puede actuar de modo pleno, universal y libre, es decir, de manera personal por encima del colegio episcopal.

El problema creado no proviene propiamente de *Lumen Gentium* sino, como hemos explicado antes, de la adición de la *Nota explicativa Praevia* que no puede ser reconocida como un texto conciliar. Es allí donde se lee que el Papa puede actuar “según su propio criterio o discreción” (*propia discretio*) y “como le parezca” (*ad placitum*), de modo personal, al “ordenar, promover y aprobar el ejercicio colegial”. Si la *Nota* es asumida como criterio de interpretación de *Lumen Gentium*, entonces el primado acabaría colocado de modo absoluto por encima del colegio episcopal.

Una clave hermenéutica importante a recuperar es la que ofrece monseñor De Smedt cuando señala que, en la *mens* del Concilio, “la colegialidad es una *cooperación activa* de todo el orden episcopal con el Romano Pontífice en el

cuidado pastoral del pueblo de Dios”. Quiere decir que si bien el ejercicio del colegio ocurre en comunión jerárquica con el primado, ambos tienen que ser ejercidos en estrecha conexión con la *cura pastoral*, esto es, en coincidencia con la misión evangelizadora en su calidad de pastores de un Pueblo de Dios situado en una localidad, a saber, como obispos de una Iglesia local. Y es útil recordar las palabras del cardenal Suenes cuando, refiriéndose a esta cura pastoral, advierte que “hay que contar con los laicos para *elaborar las grandes líneas de una pastoral* aplicada a una diócesis, o a un medio de vida, o a una parroquia” (SUENENS, 1969, p. 194), pues la corresponsabilidad no es *auxiliar*, no se dinamiza únicamente en relación con el mundo, sino que también es *esencial* y, por ello, implica a todos los fieles en la elaboración de las decisiones pastorales, pues son ellos los sujetos en la misión evangelizadora de la Iglesia.

3 Eclesiogénesis del nosotros eclesial de todo el Pueblo de Dios

Avanzar en la recepción de la eclesiología que propone *Lumen Gentium* en su segundo capítulo supone la pregunta por el modo de *reconfigurarnos* como Pueblo de Dios, un paso que debe llevar a una reforma de la identidad y vocación del ministerio ordenado y la jerarquía, según lo expuesto anteriormente, y al reconocimiento del laicado como sujeto, algo que aún no se ha logrado completamente en la Iglesia. Eso significa ir más allá de la participación o no en un Sínodo o en un consejo pastoral, e implica la *sinodalización* de toda la Iglesia.

Una *reconfiguración sinodal* de la institución eclesiástica tendrá que reconocer la primacía hermenéutica del capítulo II de *Lumen Gentium* (Pueblo de Dios), y en ese orden, asumir el carácter vinculante del *sensus fidei fidelium* en la construcción del *consensus omnium fidelium*. A este fin, es preciso diseñar dinámicas relacionales y comunicativas que integren a todos los sujetos eclesiales cualificados como *christifideles* para escuchar, discernir, elaborar y tomar decisiones en conjunto, de modo que se exprese el *sensus ecclesiae totius populi* y no solo el *sensus ecclesiae* de la jerarquía. Siendo el Pueblo de Dios el único sujeto de la Iglesia, es esencial la participación de todos nosotros en la cura pastoral, porque todos somos corresponsables en razón del bautismo. A partir de estos elementos se pueden imaginar nuevos pasos hacia una eclesialidad sinodal y evaluar algunos de los ya dados en esa dirección.

3.1 La ampliación de la colegialidad episcopal en el Sínodo de Obispos

Al no haber proyectado la naturaleza y el ejercicio de la colegialidad como parte de una eclesiología de las Iglesias locales, sino solo en su relación con el primado, Pablo VI entendió la realización más plena del colegio a la luz de la institución del Sínodo de los Obispos. (LEGRAND, 1981, p. 152-153). La nueva estructura reforzó la idea de una colegialidad episcopal jerárquica que se ejerce estrictamente *con* y *entre* algunos (obispos) y *para* uno (Papa). Se trata de una perspectiva que debe ser revisada hoy con miras a integrarla al marco mayor de un caminar *en conjunto*, en razón de la corresponsabilidad de todos los *fieles* en tanto sujetos, y, además, *para* la misión evangelizadora de toda la Iglesia. Algunos pasos en esa dirección se pueden reconocer en el modo en que Francisco ha concebido al Sínodo de los Obispos, insertándolo en el *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios, puesto al servicio de los fieles (misión), y no solo del primado.

En relación con la sinodalidad, el problema radica en que se la interprete solamente como una forma renovada del ejercicio de la colegialidad episcopal, capaz de ampliar la concepción de Pablo VI que cifra en el Sínodo de los Obispos la forma más completa de su realización. Francisco, en una vertiente más inclusiva ha dicho que “el Sínodo de los Obispos, representando al episcopado católico, se transforma en expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia toda sinodal [e] inspira todas las decisiones eclesiales”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 90). Podemos apreciar cómo se ha venido dando un proceso de ampliación del ejercicio de la colegialidad episcopal a partir de una estructura episcopal como la del Sínodo de Obispos, en la que se inserta al Pueblo de Dios, pero no a la inversa. Así, “aunque en su composición se configure como un organismo esencialmente episcopal, el Sínodo no vive separado del resto de los fieles. Al contrario, es un instrumento apto para *dar voz* a todo el Pueblo de Dios” (*Episcopalis Communio* 6).

En este contexto, la sinodalidad pretende ofrecer una mayor integración e interacción entre la jerarquía y el resto de los fieles a través del Sínodo comprendido como una mediación institucional que articula “el ministerio del ejercicio personal y colegial de la autoridad apostólica” con “el ejercicio sinodal

del discernimiento por parte de la comunidad”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 69). Esto se realiza, en parte, mediante profundos procesos de consulta y una mayor participación de la comunidad creyente en el discernimiento y la toma de decisiones en la Iglesia, siempre teniendo como referente y finalidad el mejor funcionamiento de las estructuras episcopales.

En la visión de Francisco, la sinodalidad aparece como el modo de conjugar a dos grandes sujetos. Por una parte, uno colectivo que se concreta en “el ejercicio del *sensus fidei* de la *universitas fidelium* (todos)” ; este reúne a todos aquellos que son escuchados previamente a la celebración de un Sínodo. Por otra, “el ministerio de guía del colegio de los Obispos, cada uno con su presbiterio (algunos)” y “el ministerio de unidad del Obispo y del Papa (uno)”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 64). Lo que se pretende es alcanzar una mejor articulación entre el Pueblo de Dios (todos) y la jerarquía (colegialidad) tomando en cuenta tres elementos: “el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios”, “la dimensión colegial relativa al ejercicio del ministerio episcopal” y “el ministerio primacial del Obispo de Roma”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 64). No se trata de una integración de la jerarquía en el Pueblo de Dios, porque se sigue manteniendo un modelo episcopal: “de Obispos” y con carácter “consultivo” respecto del primado. El obispo no puede ni debe caminar solamente con sus pares, sino que está llamado a hacerlo con todos los fieles en su carácter de pastor de una porción de la Iglesia en la localidad a la que pertenece y a la que sirve como un fiel más. Si se busca reformar la estructura y finalidad del Sínodo de Obispos, entonces habría que insertar el ejercicio de la colegialidad episcopal en el marco de la eclesiología de las Iglesias locales, porque el obispo no puede asistir a un Sínodo para dar su opinión individual, sino que debe recoger y expresar el sentir de los fieles o *sensus fidei* de su Iglesia particular.

Si en este tercer milenio la colegialidad episcopal admite la necesidad de una renovación, habría aún que preguntar si lo haría teniendo como referente a la estructura del Sínodo de los Obispos. En tal caso, tal vez sea prudente crear una fórmula que sea *eclesial* y no *episcopal*. Sin embargo, una nueva y completa definición de la Iglesia, como pidió Pablo VI, significa hoy mucho más que una

reforma episcopal, porque se trata de pensar el modo y las formas en los que se puede objetivar una efectiva *sinodalización* de todas las estructuras y las mentalidades en la Iglesia, y no una mera modificación. Si la sinodalidad es una nueva dimensión constitutiva que afecta “a todo y a todos” en la Iglesia, no es posible limitarla a un método de consulta, escucha y de discernimiento y, menos aún, definirla en una mejor realización de una estructura episcopal. Porque incluso, aunque se amplíe la participación de sujetos que puedan votar sin ser obispos, la base y la finalidad seguirían siendo *episcopales*, tanto en su identidad, como en su vocación y funcionamiento. Por ello, es importante reconocer que, en tanto dimensión constitutiva, la sinodalidad es más que un método: es un principio que pone en marcha una transformación integral y orgánica de toda la Iglesia, al generar una *eclesiogénesis*¹⁰ que nos coloca ante el reto de discernir las identidades y vocaciones de todos los sujetos y estructuras eclesiales bajo la forma del *nosotros eclesial* del Pueblo de Dios. Esto toca, sin duda, el corazón de lo que significa elaborar consensos en la Iglesia.

Pensar la Iglesia como Pueblo de Dios y construir el *nosotros eclesial*, de acuerdo con lo que venimos esgrimiendo, supone una reforma de la teología del ministerio ordenado, es decir, el rediseño de la colegialidad episcopal en clave sinodal, abierto a la participación y la corresponsabilidad bautismal de todos los fieles. No es un problema de quién vota o no en un Sínodo de Obispos. Es mucho más que eso. Es un problema orgánico que impregna al ejercicio de la autoridad y el poder si se asumen como un *servicio compartido* en razón de un replanteamiento de los modos de interacción de todos los fieles y en todos los niveles de la Iglesia. En este modelo, la última palabra no puede ser tomada, aisladamente, por *algunos* (obispos) o por *uno* (Papa), sino que aparece luego de

¹⁰ Severino Dianich entiende la *eclesiogénesis* como un principio hermenéutico que constituye a la Iglesia a lo largo del proceso de comunicación de la fe. Así lo expone en su obra: *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 164-165.168. También podemos referirnos al uso que le da Leonardo Boff a esta noción para precisar el desarrollo de la Iglesia a partir de las bases, desde los pobres y excluidos. Dicha génesis produce la conversión o reinención de la Iglesia. Así lo desarrolla en su obra: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1984, p. 62.73. Más recientemente, Christoph Theobald usa esta noción para interpretar el proceso de génesis eclesial que expresan los padres conciliares en *Ad Gentes*, que parte del testimonio y culmina con la constitución de la Iglesia en un lugar. En todos estos casos, con esta noción se reconoce un sano y necesario desarrollo permanente del modelo institucional de la Iglesia a lo largo de los tiempos y de acuerdo a los contextos concretos en los que se hace y construye la vida eclesial, ya que “la revelación es completamente histórica y, por tanto, sujeta a una reinterpretación continua de acuerdo a la situación de aquellos a quienes es transmitida”. Christoph Theobald. *The Principle of Pastoralty*. In Andrea Vicini; Massimo Faggioli (eds.). *The Legacy of Vatican II*, Paulist Press 2015, p. 28. Un ulterior desarrollo de esta noción a la luz de la eclesiología latinoamericana se encuentra en Rafael Luciani. Reconfigurar la identidad y la estructura eclesial a la luz de las Iglesias locales. *Querida Amazonia* y el estatuto teológico de las realidades socioculturales. *Medellín* 179 (2020) p. 487-515.

lograr el *consenso* de todos los fieles, incluidos el Papa y los Obispos como otros fieles más que han de participar en el proceso y no solo al final del mismo, cuando se toman las decisiones. Habría que profundizar en la recepción de *Dei Verbum* 10, ya que el depósito de la Palabra de Dios ha sido confiado a “todo el Pueblo de Dios, unido a sus pastores”, quienes han de “constituir un consenso singular” (*fidelium conspiratio*), y establecer así una relación esencial, recíproca y, de ese modo, vinculante, entre *sensus fidei* y magisterio.

La reforma del ejercicio del poder, como ha dicho con toda claridad el cardenal Suenens, arquitecto de la *Lumen Gentium*, implica un proceder que se desdobra en su conexión con los fieles: “el episcopado, por su parte, no es una oligarquía que se baste a sí sola: también él se entiende en su doble relación vital, con su jefe por una parte y, por otra, con todo el *presbyterium* y todo el laicado”. Y agrega Suenens:

[...] será lícito decir que el Concilio Vaticano II se inscribe en la línea de la “democratización”, por el relieve otorgado al Pueblo de Dios, la acentuación de la jerarquía como servicio, la puesta en marcha de ciertos organismos que favorecen los métodos democráticos de gobierno [...]. La historia enseña que, si la estructura de la Iglesia es jerárquica por voluntad de su Fundador, *las modalidades del ejercicio de esta autoridad varían* en el curso de los siglos. (SUENENS, 1969, p. 172-173).

Incluso, el canonista Eugenio Corecco lo reconoce:

[...] el problema del poder al interno del Pueblo de Dios [...] no es otro, en última instancia, que el de la naturaleza de la relación a nivel operativo-decisional entre los obispos y los otros cristianos y, como consecuencia, el de la modalidad de participación del clero y los laicos respecto de la responsabilidad que compete a los sucesores de los apóstoles en el anuncio cristiano en el mundo. (CORECCO, 1997, p. 18).

Hasta aquí es posible reconocer que con Francisco ha tenido lugar una ampliación del ejercicio de la colegialidad episcopal bajo el auspicio de una dinámica sinodal. Hoy se puede hablar de una *colegialidad sinodal*, lo cual no significa una reforma del ministerio ordenado, ni de la colegialidad o de las estructuras episcopales como tales, pero sí una recuperación de la teología del *sensus fidei*, poco recibida luego del Concilio. (FINUCANE, 2016). En palabras de la Comisión Teológica Internacional, esta forma de *colegialidad sinodal* se presenta “sobre el fundamento de la doctrina del *sensus fidei* del Pueblo de Dios

y de la colegialidad sacramental del episcopado en comunión jerárquica con el Papa”, lo cual ha supuesto una síntesis de los elementos llamados a participar en la obra a lo largo del actual pontificado, ellos son: (a) crear el vínculo entre “el aspecto comunitario que incluye a todo el Pueblo de Dios, la dimensión colegial relativa al ejercicio del ministerio episcopal y el ministerio primacial del Obispo de Roma”; (b) promover el principio de corresponsabilidad que “expresa el carácter de sujeto activo de todos los Bautizados y al mismo tiempo el rol específico del ministerio episcopal en comunión colegial y jerárquica con el Obispo de Roma”; (c) impulsar una dinámica colaborativa “en diversos niveles y de diversas formas, en el plano de las Iglesias particulares, sobre el de su agrupación en nivel regional y sobre el de la Iglesia universal”, ello porque “la sinodalidad implica el ejercicio del *sensus fidei* de la *universitas fidelium* (todos), el ministerio de guía del colegio de los Obispos, cada uno con su presbiterio (algunos), y el ministerio de unidad del Obispo y del Papa (uno)”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 64).

Una praxis de dinámica sinodal se pudo apreciar en el Sínodo para la Amazonía. El proceso implicó, primero, “escuchar a todos los fieles”, y no solo a los obispos o a las conferencias episcopales. Decenas de miles de personas y cientos de instituciones fueron consultadas. Segundo, “se dieron procesos de discernimiento comunal” en dos fases: a través de asambleas locales y regionales, convocadas antes del Sínodo con el fin de producir el Instrumento de Trabajo, y por la Asamblea Sinodal con la participación de quienes votan y quienes no lo hacen. Tercero, la “interpretación propia del colegio episcopal” reunido en asamblea llevó a la “decisión final” tomada por el Papa, quien participó como un fiel más, como un padre sinodal más, aunque esta figura no está aún institucionalizada. Un aspecto adicional de la *colegialidad sinodal*, aún pendiente por implementar, se encuentra en *Episcopalis Communio* 18, que permite al pontífice ratificar y promulgar como parte de su magisterio ordinario el documento final del Sínodo. Esto no ha sucedido explícitamente, pero sí aparece, de forma emergente, en *Querida Amazonia*, la Exhortación Apostólica postsinodal en la que el Papa dice que no sustituye al *Documento Final* del Sínodo (QA 2), sino que “lo asume” (QA 3) e invita a leerlo integralmente (QA 3) y a aplicarlo en las Iglesias locales (QA 4).

Todo esto hace pensar que nos hallamos ante un momento de *eclesiogénesis*, el cual estimula a dar un nuevo salto: ir del “nosotros colegial del episcopado reunido en la unidad *cum Petro et sub Petro*” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 60) al “nosotros eclesial, en el que cada ‘yo’, estando revestido de Cristo (Gál 2,20), vive y camina con los hermanos y las hermanas como sujeto responsable y activo en la única misión del Pueblo de Dios”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 107). La profundización de la colegialidad episcopal – gran novedad del Concilio – en la perspectiva de una colegialidad sinodal – contribución del pontificado de Francisco –, debe aún avanzar hacia un nuevo modo de proceder, el de una *eclesialidad sinodal* llamada a recrear las identidades y dinámicas comunicativas entre el ministerio ordenado y el no ordenado, entre el sacerdocio común de los fieles y el ministerial. Esto supondría, como pidieron los obispos latinoamericanos reunidos en *Aparecida*, que “los laicos participen del *discernimiento*, la *toma de decisiones*, la *planificación* y la *ejecución*” (APARECIDA, 371). Para ello, la jerarquía debe crear las mediaciones concretas “sirviéndose de los organismos de participación previstos por el derecho, sin excluir cualquier otra modalidad que juzgue oportuna” (*Episcopalis Communio*, disposición canónica n. 6), a fin de que “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos’, presten su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (*Episcopalis Communio* 5).

En resumen, es preciso implementar modos originales de proceder que tengan “su punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (*Episcopalis Communio* 7). Este paso presume el reconocimiento del laicado como *sujeto*, un giro que aún está pendiente en su plenitud. De ello depende, en grande medida, la reforma de ministerio ordenado, el modo de elaborar consensos y, en fin, avanzar hacia un modelo de poder de decisión compartido en la Iglesia. (LUCIANI, 2020, p. 59-66).

3.2 El reconocimiento del laicado como sujeto

Si seguimos la *mens conciliar*, la participación de todos por igual en el sacerdocio común ofrece el encuadre hermenéutico para pensar las dinámicas comunicacionales y relacionales en la Iglesia entre los ministros ordenados y los

no ordenados. El tema ya aparece en las primeras redacciones de *Apostolicam Actuositatem* remitiéndonos al sacerdocio común que concede — a todos por igual — “el derecho, el honor y el encargo de ejercer de un modo propio el apostolado de la Iglesia”. (SCHEMA CONSTITUTIONUM, 1963, p. 5). El laicado es presentado como un *modo proprio* de ejercer el sacerdocio común y de participar del sacerdocio de Cristo. Esta participación, como expresa el *textus prior*, ocurre en diverso *modo y grado* (SCHEMA CONSTITUTIONUM, 1964, p. 6), lo que significa que es una condición de vida propia, no delegada ni deficitaria, y se diferencia “esencialmente” del ministerio jerárquico. El uso de la palabra *diversitas* en el manuscrito del texto conciliar hace énfasis en la distinción esencial para destacar lo específico de cada identidad eclesial (SCHEMA DECRETI, 1965, 23), bajo el criterio de “diversidad de ministerios y unidad de misión” (AA 2). Lo específico aquí no es excluyente ni aislado.

Es la primera vez que se reconoce al laico como sujeto, como una forma propia y diferenciada de realizar la condición común de los bautizados en tanto *christifideles*. El laico no es un sencillo fiel, ya que tal es toda persona que hace vida al interior de la totalidad de *christifideles* que constituyen el Pueblo de Dios (LG 32). El laicado es la realización de la vocación cristiana por su participación activa, diferenciada y corresponsable en la misión de la Iglesia (SC 14), *suo modo et pro sua parte* (AA 29). No se define por jerarquía clerical, sino mediante la caridad (*diakonía* al mundo) y la predicación (*martyria*). No es la suya una vocación delegada ni derivada, y menos aún residual.

Lumen Gentium aporta dos claves fundamentales para la comprensión de una teología del laicado. Primero, define la identidad por equivocidad, diciendo lo que no es: “con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia” (LG 31). La contradicción aparece al delimitar al laicado por contraposición, de un modo residual, como una condición de vida que carece del orden sagrado y, por tanto, no tiene potestad. La segunda clave que ofrece la *Constitución* es positiva, reconoce lo común a todos los *christifideles* al determinar la identidad de los laicos:

[Son] *fieles* que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde (LG 31).

El laico no es, pues, un simple creyente o una condición básica de la existencia cristiana, sino un *modo propio* de ser *fiel*. Para superar la contraposición de estas definiciones, *Apostolicam Actuositatem* proporciona una posibilidad de lectura que nos remite a la lógica de la *universitas fidelium*, y engloba a todos los fieles por igual — obispos, clero, religiosos, laicos—. Si el sentido de la *totalidad de los fieles* sigue siendo el principio hermenéutico desde donde se definen las distintas identidades eclesiales, hay que afirmar que “el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral *se completan mutuamente*” (AA 6). Ambos participan de la apostolicidad de todos los miembros de la Iglesia, de modo que el laico es considerado como un “auténtico apóstol” (AA 6). De manera central es preciso recordar a los “Pastores, que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo”, advierte la *Constitución*, “sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común” (LG 30).

Una lectura del capítulo IV de *Lumen Gentium* sobre el laicado, sin tener como eje hermenéutico al capítulo II, corre el peligro de caracterizar a esta identidad eclesial de un modo individual o fragmentario, subordinado a la jerarquía y residual respecto del orden sacramental. Aún más, una perspectiva reduccionista de la noción *christifideles* haría que el laico no sea considerado sujeto *propio* y *vinculante* para la definición de la naturaleza y el ejercicio de todas las otras identidades eclesiales. De ahí la importancia del principio hermenéutico establecido en la *Constitución*, según el cual “todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos” (LG 30; ZAMNON, 2007, p. 194).

El laico vive la eclesialidad — *ad intra* y *ad extra* — a partir de su “carácter secular”, no sacramental ni clerical. La vive como *testigo* que anuncia y hace presente el “Reino” en el mundo (LG 31) y que busca transformar a la sociedad (AA 10). La realidad sociológica, en todas sus dimensiones, es asumida teológicamente y reconfigurada cristológicamente por el laicado a través de su condición de puente entre la Iglesia y el mundo (VILLAR, 2017, p. 66-69). Aquí cabe destacar la importancia del *sensus fidei* (LG 12) como principio operativo que vincula a todos los fieles a partir de lo propio que cada uno aporta al conjunto del Pueblo de Dios buscando siempre la concordia (GS 92). Este mismo principio aplica a la vida religiosa que “no es un estado intermedio entre la

condición clerical y laical” (LG 43), sino otra identidad eclesial que, en calidad de *fiel*, vive el testimonio carismático de la vocación cristiana.

El recorrido trazado hasta ahora nos permite delinear una lógica hermenéutica que va emergiendo con claridad en LG 9-12. La Iglesia como “Pueblo de Dios” (LG 9), en la que el “sacerdocio común de los fieles y el ministerial o jerárquico están ordenados uno al otro” (LG 10), cada uno llamado “a la santidad” (LG 11) y a vivirse como “totalidad” (LG 12). Si bien cada sujeto eclesial es activo en tanto *fiel*, lo es en el marco de su pertenencia al Pueblo de Dios en su *conjunto*. Y no obstante, aún falta camino por recorrer, porque una plena participación y corresponsabilidad entraña la pregunta por quiénes participan en las estructuras.

No podemos negar que ya existen algunas estructuras de participación para el laicado y el ministerio no ordenado. Unas de carácter permanente, como los consejos pastorales, presbiterales, económicos. Otras más dinámicas e itinerantes, como las asambleas parroquiales, las reuniones entre varias zonas pastorales y las asambleas diocesanas. Incluso, hay propuestas del Concilio que no fueron incorporadas en el Código de Derecho Canónico. Es el caso del Consejo de Laicos, como aparece en *Apostolicam Actuositatem* 26, en el cual el clero, los religiosos y los laicos han de trabajar en conjunto en todos los niveles — parroquial, diocesano, nacional e internacional. A diferencia del Consejo Pastoral Diocesano, sus miembros se relacionan como *fieles* y no según su jerarquía. Por último, han surgido también experiencias pastorales como el *collaborative ministry* en el mundo anglosajón y los *equipos pastorales* en el francés, que proponen modelos de colaboración en la dirección de comunidades. Sin embargo, este tipo de espacios han sido poco implementados.

Aún más, donde han sido puestos en marcha, habría que considerar quiénes los integran y quiénes participan en ellos. La pregunta por el tipo de personas es determinante porque moldea las dinámicas relacionales y comunicacionales sobre las que discurren la escucha, el discernimiento y la construcción de la identidad eclesial. Reconocer que existen muchas subjetividades en la Iglesia es la base para reflexionar no solo acerca de *quiénes* participan en los procesos de elaboración y toma de decisiones sino, sobre todo, *cómo* se construyen y pasan a ser vinculantes¹¹. Un caso concreto de

¹¹ “Non dipende semplicemente e prima di tutto da un buon funzionamento dei vari organismi né da semplici criteri della partecipazione democratica, come il criterio della maggioranza, ma esige da parte dei suoi membri una coscienza ecclesiale, uno stile di comunicazione fraterna, che traduca la comunione e la comune convergenza su un progetto di Chiesa”. (LANFRANCHI, 2007, p. 194).

escucha, aún pendiente hoy, está en asumir con seriedad la cuestión acerca de la participación de las mujeres en la Iglesia. Lo menciona el mismo cardenal Suenens al referirse a la corresponsabilidad:

[...] el tercer congreso mundial para el apostolado de los laicos formula el voto de que se concedan a la mujer todos los derechos y todas las responsabilidades del cristiano en el seno de la Iglesia católica y que se lleve a cabo un estudio doctrinal serio acerca del lugar de la mujer en el orden sacramental y dentro de la Iglesia. Que las mujeres formen parte de todas las comisiones pontificias [...]. La promoción femenina está en marcha, pero no es algo ya conseguido. (SUENENS, 1969, p. 159-160).

Para que este proyecto no involucre solo un cambio de mentalidad sino también de estructuras y modos de gobernanza, será indispensable “procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral, con el deseo de escuchar a todos y no sólo a algunos” (EG 31). Las buenas prácticas y las nuevas estructuras deben estar inspiradas en un principio clásico: “lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”. (CONGAR, 1958, p. 210-259). Por ello,

[apostar por] una sinodalidad mayor pasa por la correcta aplicación de las disposiciones canónicas, una justa comprensión de las modalidades decisionales (*decision-making*), una confianza profunda en el Pueblo de Dios, vinculándolo a la elaboración de las decisiones que deben tomar los pastores (*decision-taking*), para realizar el sueño misionero de llegar a todos/as (EG 31). (BORRAS, 2016, p. 232).

Se trata de un proceso de *sinodalización* que supone la creación de un vínculo entre el *sensus fidei* y el *consensus omnium fidelium*.

3.3 El vínculo faltante: *sensus fidei* y *consensus omnium fidelium*

La novedad de un nuevo modo de proceder se expresa en una reconfiguración institucional a la luz de una *eclesialidad sinodal* o del *nosotros eclesial*, porque “la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia que, a través de ella, se manifiesta y configura como Pueblo de Dios en camino y asamblea convocada por el Señor resucitado”. (COMISSIÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 42). Este camino de *reconfiguración* va más allá de la *colegialidad sinodal* para abrazar la forma de una *eclesialidad sinodal*. Esto significa pensar el reto, aún pendiente, de vincular teológicamente al *sensus fidei* con el *consensus omnium fidelium*, de modo que no sea el Pueblo de Dios el que se integre a la jerarquía cuando participe de una estructura episcopal — como la del Sínodo o las conferencias episcopales —, sino que sea la jerarquía

la que se reconozca como un fiel más dentro del Pueblo de Dios, a quien escucha y con quien vive. Como aseguró monseñor De Smedt antes del Concilio:

[...] el cuerpo docente [obispos] no descansa exclusivamente en la acción del Espíritu Santo sobre los obispos; sino que también [debe] *escuchar* la acción del mismo espíritu *en el pueblo de Dios*. Por lo tanto, el cuerpo docente no solo habla al Pueblo de Dios, sino que también *escucha a este Pueblo* en quien Cristo continúa Su enseñanza. (DE SMEDT, 1962, p. 89-90).

Por un lado, el acto de escucha define el proceso mismo de la vida eclesial, pues pertenece a su vocación y misión, ya que, como ha dicho Francisco, “una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha [...]. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender”. En esa Iglesia están, sigue el pontífice, “Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: *uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo*, el Espíritu de verdad (Jn 14,17), para conocer lo que él dice a las Iglesias (Ap 2,7)”. (FRANCISCO, 2015). Por el otro lado, la recuperación del *sensus fidei*¹² como un elemento fundamental de la eclesiología contemporánea juega un rol normativo en la conformación y el ejercicio de todas las identidades, pues habilita la reciprocidad necesaria entre ellas al interior del único sujeto orgánico que es el Pueblo de Dios. De este modo se supera la separación tácita entre la *ecclesia docens* y la *ecclesia discens*. Así, el modelo de Iglesia Pueblo de Dios, siendo “la forma primaria de la comunión cristiana” (MADRIGAL, 2012, p. 234) irradia su novedad en *Lumen Gentium* 12 cuando hace el siguiente reconocimiento:

La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres (LG 12).

El acto de escucha no puede limitarse a la realización de una consulta externa que luego es analizada por la jerarquía o un grupo de expertos. No, porque ese acto implica el involucramiento personal del obispo en la realización de la escucha y el diálogo personal para que se geste un *estilo* y un *modo eclesial de proceder* que, de cara a la primacía del *sensus fidei* propio de cada bautizado habilitado por el Espíritu, permita discernir en el marco del *sensus fidelium*, es decir, en la interacción de la totalidad o conjunto de los bautizados con miras a lograr el *consensus fidelium*. Entendido como

¹² Dario Vitali explica la novedad de esta expresión de LG 12 de esta manera: “la dottrina del *sensus fidei* poggia sulla convinzione che lo Spirito ricevuto nel battesimo rende il credente capace di conoscere e perciò di esprimere cose sensate sui contenuti della fede, nella misura dell’esperienza cristiana che vive: si tratta di una specie di intuito, una conoscenza per connaturalità, una percezione che si affina con il crescere della vita in Cristo. Su questa capacità personale si fonda l’autorità della Chiesa come *universitas fidelium*”. (VITALI, 2012, p. 67).

totalidad, como cuerpo orgánico, todos los fieles deben participar en los procesos de elaboración de *consensos* que dependen del *discernimiento en conjunto*.

[...] el discernimiento no solo se hace en la Iglesia, sino que *hace a la Iglesia* en la medida en que se realice en el conjunto de la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios, donde los bautizados escuchen la Palabra de Dios, examinen los signos de los tiempos y participen en la historia bajo la acción del Espíritu Santo. El discernimiento es un proceso eclesial que requiere del concurso de todos, cada uno a su modo según el nivel de interés e implicación. El discernimiento surge, en principio, de la sinodalidad eclesial, pero requiere su traducción institucional, a saber, lugares, instancias, órganos en los que se pueda practicar en la Iglesia. (BORRAS, 2015, p. 161).

Asimismo, este discernimiento debe buscar las formas para vincular los procesos de *decision-making* (todos/as) y *decision-taking* (muchos/uno), pues, aunque la sinodalidad se habilite al caminar juntos, y se realice al reunirse y discernir juntos, solo se completa cuando se toman *decisiones en común*, ya que “en la Iglesia sinodal toda la comunidad, en la libre y rica diversidad de sus miembros, es convocada para orar, escuchar, analizar, dialogar y aconsejar *para que se tomen las decisiones pastorales* más conformes con la voluntad de Dios”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 68).

La unidad de los procesos de discernimiento y los decisionales permite crear el vínculo entre la fase de elaboración de decisiones, en la que ha de participar el conjunto del Pueblo de Dios, todos sus miembros en calidad de iguales de un organismo *eclesial*, y la fase de toma de decisiones que luego efectúan los obispos. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 68-69). Se trata, pues, de crear un nexo basado en “la circularidad entre el ministerio de los Pastores, la participación y corresponsabilidad de los laicos, los impulsos provenientes de los dones carismáticos según la circularidad dinámica entre ‘uno’, ‘algunos’ y ‘todos’”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 106). Este vínculo expresaría la asunción del carácter normativo del capítulo II (Pueblo de Dios) de *Lumen Gentium* para la reconfiguración de una Iglesia sinodal. Siguiendo a *Episcopalis Communio*, si en la elaboración de las decisiones participan todos los fieles, entonces la *toma de decisiones* será expresión y puesta en práctica de la *toma de consejo* de parte del obispo, quien escuchó, discernió y aceptó el consejo que le fue dado en la asamblea sinodal, luego de ser discernido y formulado por todos según el principio de corresponsabilidad esencial y pastoral.

La emergencia de este modo de proceder supone idear modelos de cogobernanza eclesial y episcopal de *poder compartido*, a ser ejercido por todas

las subjetividades eclesiales — *fieles* —, en un proceso de discernimiento conjunto. La Comisión Teológica Internacional ha expresado claramente que “la dimensión sinodal de la Iglesia se debe expresar mediante la realización y el gobierno de procesos de participación y de discernimiento capaces de manifestar el dinamismo de comunión que inspira *todas las decisiones eclesiales*”. (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018, 76). En fin, en una iglesia sinodal, “sería mejor decir que los órganos consultivos *elaboren* la decisión, cuya responsabilidad final compete a la autoridad pastoral que la *asume*”. (BORRAS, 2016, p. 231-232).

Conclusión abierta

Tenemos el reto de profundizar la colegialidad episcopal, la colegialidad sinodal y la eclesialidad sinodal en el marco de una sinodalización de toda la Iglesia como Pueblo de Dios. Esto requerirá de una reforma genuina de los estilos de vida, las prácticas de discernimiento, los procedimientos para las tomas de decisiones y las mediaciones estructurales actuales, de modo tal que sea posible mantener la contribución específica del ministerio jerárquico, junto a la peculiar y necesaria contribución del laicado, mujeres y hombres, quienes ofrecen sus carismas, culturas y especificidades de género. Se requieren pasos decididos a fin de dar cauce a la sinodalidad como *dimensión constitutiva y modo de proceder* eclesial para este tercer milenio, y alejarnos de formas aisladas de ejercer la autoridad en estilos centralizados y discrecionales de gobierno.

La actual fase en la recepción del Concilio se caracteriza por reconocer la primacía hermenéutica del capítulo II de *Lumen Gentium* (Pueblo de Dios) y profundizar la recepción de la eclesiología del Pueblo de Dios a partir del carácter vinculante que tiene el *sensus fidei fidelium* en relación con la construcción del *consensus omnium fidelium* en la Iglesia. Es preciso, pues, pensar ahora en las dinámicas relacionales y comunicativas que integren de la mejor manera a los distintos sujetos eclesiales a lo largo de todo el proceso de escucha, discernimiento, elaboración y toma de decisiones. La eclesiología horizontal que nos legó el Concilio nos enseña que en los procesos sinodales se expresa el *sensus ecclesiae totius populi* y no solo el *sensus ecclesiae* de la jerarquía. Sin embargo, como recuerda Francisco, “la renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación a la que el Espíritu Santo nos impulsa”. (FRANCISCO, 2018). Estamos, pues, ante un momento privilegiado para ahondar en el sentido de la recepción conciliar a la luz de un proceso de *reconfiguración sinodal* de toda la Iglesia. Tenemos el desafío y la parresía de emprender “reformas espirituales,

pastorales e institucionales” (APARECIDA, 367) porque, como se ha dicho, “lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”. (CONGAR, 1958, p. 210-259).

REFERENCIAS

ACTA ET DOCUMENTA Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1961. Seris I; Volumen II; Pars VII.

ACTA SYNODALIA Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-99, 1/4. 32 tomos.

BORRAS, Alphonse. Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali. In: GALLI, Carlos María; SPADARO, Antonio (eds.). **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 231-232.

BORRAS, Alphonse. Votum tantum consultivum. Les limites ecclesiologiques d'une formule canonique. **Didaskalia**, v. 45, p. 145-162, 2015.

BROUKER, José. La unidad de la Iglesia en la lógica del Vaticano II. El cardenal Suenens contesta las preguntas de José Broucker. **El Ciervo**, v. 184, p. 4-11, junio de 1969.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia**. 2 de marzo de 2018. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia**. 4 de diciembre de 1963. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium**. 21 de noviembre de 1964. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Decreto Unitatis redintegratio sobre el ecumenismo**. 21 de noviembre de 1964. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Decreto Apostolicam actuositatem sobre el apostolado de los laicos**. 18 de noviembre de 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución Pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual**. 7 de diciembre de 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Decreto Presbyterorum Ordinis sobre el ministerio y la vida de los presbíteros**. 7 de diciembre de 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera de la Iglesia**. 7 de diciembre de 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación**. 8 de noviembre de 1965. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. 13-31 de mayo de 2007. Disponible en: <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

CONGAR, Yves Marie. Quod omnes tangit ab omnibus tractari et opprobriari debet. **Revue historique de droit français et étranger**. 36, 1958, p. 210-259.

CONGAR, Yves. La Iglesia como Pueblo de Dios. **Concilium**, Nimega, n. 1, enero 1965, p. 9-33.

CORECCO, Eugenio. Struttura sinodale o democratica della Chiesa particolare. In: BORGONOVO, Graziano; CATTANEO, Arturo (eds.). **Ius et Communio**. Scritti di Diritto Canonico, II. Piemme: Casale Monferrato, 1997.

DE SMEDT, Emile-Joseph. **The priesthood of the faithful**. New York: Paulist Press, 1962.

FINUCANE, Daniel J. **Sensus Fidelium**. The use of a Concept in the Post-Vatican II Era. Oregon: Wipf & Stock, 2016. (Orig. 1996).

FRANCISCO, Papa. **Exhortación Apostólica Evangelii gaudium del Santo Padre Francisco**. 24 de noviembre de 2013a. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Discurso del Santo Padre Francisco a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad**. 21 de diciembre de 2013b. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131221_auguri-curia-romana.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Conmemoración del 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos. Discurso del Santo Padre Francisco.** 17 de octubre de 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Carta del Papa Francisco a los Obispos de Chile.** 16 de enero de 2018a. Disponible en: <https://ceprome.com/wp-content/uploads/2019/04/15-Carta-del-Papa-Francisco-a-los-Obispos-de-Chile.pdf>. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile.** 31 de mayo de 2018b. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios.** 20 de agosto de 2018c. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Constitución Apostólica Episcopalis Communio sobre el Sínodo de los Obispos.** 5 de septiembre de 2018. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

FRANCISCO, Papa. **Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad.** 2 de febrero de 2020. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

LANFRANCHI, Antonio. Prassi spirituale del discernimento comunitario. *In*: BATTOCCHIO, Riccardo; NOCETI, Serena. **Chiesa e sinodalità.** Milano: Glossa, 2007.

LEGRAND, Hervé. Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. **Cristianesimo nella Storia.** Bologna, v. 2, n. 1, 1981, p 129-164.

LUCIANI, Rafael. Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido. **Revista CLAR,** Bogotá, v. LVIII, n. 1, 2020, p. 59-66.

MADRIGAL, Santiago. **Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado.** Madrid: San Pablo, 2012.

NOCETI, Serena. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato. *In*: NOCETI, Serena; REPOLE, Roberto (ed.). **Commentario ai documenti del Vaticano II.** Bologna: EDB, 2015, v. 216.

NOCETI, Serena. Elaborare decisioni nella chiesa. Una riflessione ecclesiologica. In: BATTOCCHIO, Riccardo; TONELLO, Livio (ed.). **Sinodalità**. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa. Padova: EMP, 2020, p. 237-254.

NOTA EXPLICATIVA PRÉVIA. In: CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. **Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium**. 21 de noviembre de 1964. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

PABLO VI, Papa. **Solemne Apertura de la segunda sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II**. Allocución de Su Santidad Pablo VI. 29 de septiembre de 1963. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html. Acceso en: 15 de marzo de 2021.

PABLO VI, Papa. **Carta apostólica Apostolica Sollicitudo promulgada “Motu Proprio” del Papa Pablo VI por la cual se constituye el Sínodo de los Obispos para la Iglesia universal**. 15 de septiembre de 1965. Città del Vaticano. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html. Acceso en: 15 de marzo de 2021.

PABLO VI, Papa. **Lettera apostolica in forma di Motu Proprio Sollicitudo Omnium Ecclesiarum**. L'ufficio dei rappresentanti del Pontefice Romano. 24 giugno dell'anno 1969a. Città del Vaticano. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690624_sollicitudo-omnium-ecclesiarum.html. Acceso en: 15 de marzo de 2021.

PABLO VI, Papa. **Discorso all'udienza generale**. 12 de noviembre de 1969b. Disponible en: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19691112.html. Acceso en: 18 de mayo de 2018.

PABLO VI, Papa. **Exhortación Apostólica de Su Santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi**. 8 de diciembre del año 1975. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acceso en: 15 de marzo de 2021.

PARRA, Alberto. El proceso de sacerdotalización. Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, año 28, n. 46, p. 79-100, enero-marzo 1978.

PIÉ-NINOT, Salvador. **La sacramentalidad de la comunidad cristiana**. Salamanca: Cristiandad, 2007.

RIKHOF, Herwi. El Vaticano II y la colegialidad episcopal. Una lectura de ‘Lumen Gentium’ 22 y 23”. **Concilium**, Nimega, ano XXVI, n. 8, 1965, p. 17-34.

ROUTHIER, Gilles Routhier. Évangile et modèle de sociabilité. **Laval Théologique et Philosophique**, Quebec, v. 51, n. 1, p. 59-75, février 1995.

SCHEMATA CONSTITUTIONUM et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series Secunda. De Ecclesia et de B. Maria Virgine. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962.

SCHEMATA CONSTITUTIONUM et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Schema Constitutionis Dogmaticae Ecclesiae. Pars II. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

SCHEMA CONSTITUTIONUM De Ecclesia. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964.

SCHEMA DECRETI De Apostolatu Laicorum. Textus recognitus et modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione de fdelium apostolatu examinati. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Estudios sistemático-hermenéuticos sobre el Vaticano II. Tres aportes relevantes en el periodo posconciliar. **Veritas**, Casablanca (Chile), n. 30, p. 187-211, marzo 2014.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia Factores sistémicos en la crisis de los abusos. **Teología y Vida**, Santiago, v. 60, n. 1, p. 9-40, 2019.

SPADARO, Antonio. Entrevista al Papa Francisco. **L'Osservatore Romano**. Edición semanal en lengua española, Año XLV, n. 39 (2.333), 27 de septiembre de 2013. Disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html. Acceso en: 15 de febrero de 2021.

SUENENS, Cardenal Leo Joseph. **La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969.

VILLAR, José R. Identidad secular del laico en el mundo. *In*: AA.VV.. **Laicado y misión**. Madrid: PPC, 2017, p. 66-69.

VITALI, Dario. **Lumen Gentium**. Storia, Commento, Recezione. Roma: Studium, 2012.

VITALI, Dario. Il Popolo di Dio. *In*: NOCETI, Serena; REPOLE, Roberto (eds.). **Commentario ai documenti del Vaticano II**. Lumen gentium. Bologna: EDB, 2015, v. 2.

ZAMBON, Gaudenzio. Riconoscimento reciproco di soggettività tra laici e ministri ordinati in ordine ad una forma sinodale di Chiesa. *In*: BATTOCCHIO, Riccardo; NOCETI, Serena. **Chiesa e sinodalità**. Milano: Glossa, 2007.