

# Centro Teológico San Agustín

## XXIV Jornadas Agustinas



La Iglesia y la sinodalidad







# LA IGLESIA Y LA SINODALIDAD

**COLECCIÓN**  
**JORNADAS AGUSTINIANAS**

**Volúmenes publicados:**

1. *La Nueva Ciudad de Dios.*
2. *Dios, Nuestro Padre.*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad.*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso.*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana.*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización.*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento.*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte.*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después.*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*
12. *San Pablo en San Agustín.*
13. *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación.*
14. *Encuentros de fe. Horizontes de nueva evangelización.*
15. *Dos amores fundaron dos ciudades.*
16. *«Creo... Creemos... La FE, puerta siempre abierta...».*
17. *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo.*
18. *Sed Misericordiosos. Solo la misericordia puede cambiar el corazón.*
19. *Los Agustinos en el mundo de la cultura.*
20. *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional.*
21. *El transhumanismo en la sociedad actual.*
22. *Eutanasia ¿desafío a la vida?*
23. *El papel de la mujer en la Iglesia*
24. *La Iglesia y la sinodalidad*

# XXIV JORNADAS AGUSTINIANAS

Real Centro Universitario Escorial - María Cristina

Madrid, 5-6 de marzo de 2022

# LA IGLESIA Y LA SINODALIDAD

*Director*

*Enrique Somavilla Rodríguez, OSA*



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2022

© Centro Teológico San Agustín

*Distribuye:*

**Editorial AGUSTINIANA**

Paseo de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

Internet: <http://www.agustiniana.es>

E-mail: [editorial@agustiniana.es](mailto:editorial@agustiniana.es)

© FOTO DE CUBIERTA: Provincia Agustiniana de San Juan de Sahagún  
de España

ISBN: 978-84-92645-78-7

Depósito Legal: M-6092-2022

IMPRESA TARAVILLA, S.L.

Mesón de Paños, 6

28013 Madrid

E-mail: [taravilla.sl@gmail.com](mailto:taravilla.sl@gmail.com)

Impreso en España

*«Mientras un concilio universal no hubiera tomado  
una determinación clara y auténtica, cubriría la caridad  
de la unidad el error de la flaqueza humana»*

San Agustín, *De bautismo contra donatistas* I, 18, 27: PL 43, 124.



# ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
<b>Presentación, P. Enrique Somavilla Rodríguez, OSA .....</b>	11
PONENCIAS	
<b>EN SINODALIDAD CON AGUSTÍN DE HIPONA, P. Pedro Langa Aguilar, O.S.A .....</b>	23
<b>LA VIDA RELIGIOSA EN UNA IGLESIA SINODAL, Diego M. Molina, S.J. ....</b>	47
<b>FIDELIDAD, PROCESOS Y CAMBIO. ALGUNAS LUCES QUE NOS OFRECEN LAS PRIMERAS GENERACIONES CRISTIANAS PARA EL CAMINO SINODAL, Sor Carme Soto Varela, SSJ .....</b>	85
<b>LOS LAICOS EN UNA IGLESIA SINODAL, Juan Pablo García Maestro OSST .....</b>	123
<b>FIJOS LOS OJOS EN EL SAMARITANO. LA CONVERSIÓN SINODAL DEL INCÓMODO CAMINAR CON LOS POBRES, P. Enrique Gómez García, OAR.....</b>	153
<b>PRIMACY, COLLEGIACITY, SYNODALITY, THE EXPERIENCE OF THE SYNOD OF BISHOPS, Sister Nathalie Becquart, XMCJ ..</b>	195
<b>SINODALIDAD, UN KAIRÓS PARA LA RENOVACIÓN Y LA ESPERANZA, Luis Marín de San Martín, OSA .....</b>	219
<b>SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES .....</b>	249



## PRESENTACIÓN

---

**P. ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ, OSA**  
Director del Centro Teológico San Agustín  
Rector del RCU Escorial-María Cristina



## POR LOS CAMINOS DE LA SINODALIDAD EN LA IGLESIA

El próximo Sínodo convocado por el papa Francisco se llevará a cabo en el mes de octubre del año 2023. Los estragos de la pandemia situaron a la reunión de los obispos de todo el mundo un año más tarde de lo previsto. Asamblea General del Sínodo en su XVI edición tiene por lema, anunciado por el papa, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Se trata de buscar la reforma de la Iglesia como uno de los temas más esenciales, desde la misma participación de la misión de la comunidad cristiana. Se trata de abrir cauces de mayor entendimiento, entre las diversas Iglesias, y que se desarrollaron de forma muy especial en las iberoamericanas, partiendo de la base del Consejo Episcopal Latinoamericano con sus famosas conferencias: primera Conferencia en *Río de Janeiro*, entre el 25 de julio y el 4 de agosto de 1955; segunda Conferencia en *Medellín*, entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre de 1968; tercera Conferencia en *Puebla*, entre el 27 de enero y el 13 de febrero de 1979; cuarta Conferencia en *Santo Domingo*, entre el 12-28 octubre de 1992; quinta Conferencia en *Aparecida*, entre el 13-31 mayo de 2007. El papa ha buscado constantemente la idea de la Iglesia-misión. Dicha dimensión misionera pasa por la línea del caminar juntos. El papa ya fue muy claro cuando expuso que se trata de un estilo, que espera la Iglesia del tercer milenio. Su finalidad está en poder asegurar una *mayor implicación* de toda la Iglesia, tanto en la preparación como en su celebración. De esta manera, el término sinodalidad indica *el modus vivendi et operandi específico de la Iglesia del Pueblo de Dios que manifiesta y concretamente se da cuenta de que es una comunión en el que se camina juntos, se reúne en la asamblea y todos sus miembros participan activamente en su misión evangelizadora*<sup>1</sup>. El concepto de

---

<sup>1</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia» 6, viene en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html) Visto 27-04-2021.

comunión expresa *la sustancia profunda del misterio y la misión de la Iglesia*, que en la celebración eucarística *tiene su fuente y culminación*<sup>2</sup>. El Sínodo que representa al Episcopado católico se convierte en la expresión de la colegialidad episcopal en una Iglesia sinodal.

¿Pero qué entendemos por sinodalidad? La sinodalidad es aquella dimensión teológico-eclesial que enraíza pneumatológicamente con la *koinonía* de la Iglesia. Por tanto, su origen y meta, se hallan en la comunión trinitaria que nos precede, acompaña y a la que nos orienta. Más tarde, la Comisión Teológica Internacional definió a la sinodalidad como «*la forma específica de vivir y obrar de la Iglesia Pueblo de Dios*». ¿Qué significa esto? ¿es una nueva forma de ser Iglesia? ¿Qué supone para la conversión de la jerarquía? Es la unión con Dios Trinidad y la unidad entre las personas humanas que se realiza mediante el Espíritu Santo en Cristo Jesús<sup>3</sup>. De esta manera, se puede decir que el término Sínodo designaría, por una parte, el hecho de cruzar el mismo umbral, o de permanecer juntos. En ambos casos, el significado es una reunión. La palabra Sínodo es originalmente equivalente en latín *concilium*, *concilio*, que designa una asamblea de obispos. Existen dos tipos de Sínodos, aquellos que mantienen un carácter ordinario y los que se convocan de manera extraordinaria. Los primeros tienen lugar de manera periódica, pero sin sujeción a normas fijas o establecidas, mientras que los de carácter extraordinario se convocan de manera excepcional. La sinodalidad es un punto constitutivo de la Iglesia, concierne a su naturaleza específica, a su propio ser, por lo que no es un tema hablado por muchos, sino una especie de *retorno a los orígenes*.

El papa Francisco, a propósito del Sínodo de los Obispos, mantenía que: «el Sínodo de los Obispos debe convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado para escuchar al Pueblo de Dios: *Pidamos ante todo al Espíritu Santo, para los padres sinodales, el don de la escucha: escucha de Dios, hasta escuchar con Él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama*»<sup>4</sup>. De aquí que la Iglesia católica comprende que el ministerio apostólico no debe ser por tanto entendida sociológicamente en términos de sus funciones para la comunidad cristiana, sino cristológica y

---

<sup>2</sup> Cf, *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Constitución *Lumen gentium*» 1, en AAS 57 (1965) 5-71: 5.

<sup>4</sup> Cf. FRANCISCO, «Constitución Apostólica *Episcopalis Communio*» 6, en AAS 110 (2018) 1359-1378:1363-1364.

sacramentalmente como representación de la Cabeza de la Iglesia. «*En los obispos, a cuyo lado están los presbíteros, se hace presente, pues, en medio de los creyentes nuestro Señor Jesucristo, Sumo Sacerdote*»<sup>5</sup>. También, «*El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles*»<sup>6</sup>.

De esta manera, el consenso basado en la fe revelada, es decir, infalibilidad en la fe o *infallibilitas in credendo*, debe preceder a un asentimiento a las mismas definiciones del Magisterio o *infallitas in docendo*, tanto lógica como personalmente. Nadie puede invocar el *sensus fidei fidelium* en oposición a una doctrina definida y revelada, porque la declaración vinculante de la revelación ha sido confiada solo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo<sup>7</sup>. Porque aquí entran en juego el trípode de la doctrina cristiana: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio.

Tanto la autoridad apostólica de los obispos como el apostolado de los laicos, son constitutivos para la Iglesia, de tal forma que «*el apostolado asociado responde, pues, de modo conveniente, a las exigencias tanto humanas como cristianas de los creyentes y, al mismo tiempo, es un signo de comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo*»<sup>8</sup>. Los obispos «*son los únicos sucesores de los apóstoles y vicarios de Cristo, que no tienen el derecho a fundar otra Iglesia, transmitir una fe diferente y administrar otros sacramentos que aquellos instituidos por Cristo*»<sup>9</sup>.

Es la misma misión de toda la Iglesia para la salvación del mundo. Por eso es necesario que «*el apostolado de los laicos, individual o asociado, debe insertarse, de modo ordenado, en el apostolado de toda la Iglesia. No menos necesaria es la cooperación entre las diferentes obras de apostolado, que la jerarquía debe ordenar convenientemen-*

---

<sup>5</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Constitución *Lumen Gentium*» 21, en AAS 57 (1965) 5- 71:24-25

<sup>6</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Constitución *Sacrosanctum Concilium*» 41, en AAS 56 (1964) 97-138: 111

<sup>7</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Constitución *Dei Verbum*» 10, en AAS 58 (1966) 814-835: 822.

<sup>8</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Decreto *Apostolican actuositatem*» 18, en AAS 58 (1966) 836-864:852-853.

<sup>9</sup> Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica* III, q.64 art. 2 ad 3.

te»<sup>10</sup>. Es la obra de la evangelización llevada adelante por todos, en bien de la sociedad y de la misma Iglesia.

Por eso, «*la Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a su Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica y en la unión, en la Eucaristía y la oración y, así se realiza una maravillosa concordia de Pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida*»<sup>11</sup>. Por eso, tanto la autoridad espiritual de los obispos como la misión de los laicos están al servicio de la verdad revelada.

Por tanto, la sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia supone conseguir una adecuada práctica de servicio que supone un desafío crucial, una oportunidad que la Iglesia de hoy no puede pasar por alto si desea mantenerse fiel de forma creativa al Magisterio del Concilio Vaticano II y a la reforma impulsada por el papa Francisco. De ahí que la sinodalidad se ha ido afianzando progresivamente en la recepción de la eclesiología conciliar, gracias a que se ha puesto el énfasis en la imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios y en la comunión. Todos los bautizados en Cristo, con la diversidad de sus respectivos dones, carismas y ministerios, tienen la misma dignidad. Ahora la meta consiste en conseguir una comunidad eclesial robusta y adecuada para la misión, haciendo del discernimiento comunitario como la principal vía de servicio al Reino de Dios.

Desde los primeros siglos de la Iglesia, los Sínodos eran las asambleas diocesanas, provinciales o regionales, patriarcales o universales que se reunían para discernir las cuestiones doctrinales, litúrgicas, canónicas y pastorales, a la luz de la Palabra de Dios y escuchando al Espíritu Santo; estas se iban celebrando periódicamente. En los Sínodos universales aparecen claramente las figuras del primado y del episcopado<sup>12</sup>. San Agustín distinguía tres clases de Sínodos: universal, regional y provincial. A ellos se añadió en el siglo IV el Sínodo diocesano, compuesto por los presbíteros y los clérigos de una diócesis reunidos bajo la autoridad de su obispo.

---

<sup>10</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Decreto *Apostolican actuositatem*» 23, en AAS 58 (1966) 836-864:856.

<sup>11</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, «Constitución *Dei Verbum*» 10, en AAS 58 (1966) 814-835:822

<sup>12</sup> Cf. K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Barcelona 1965.

El primer texto normativo para los Sínodos diocesanos en la Iglesia latina se remonta al Concilio IV de Letrán en 1215<sup>13</sup>. Vivimos tiempos de cambios. Tiempos convulsos. Tiempos de enfrentamientos. Es necesario asumir nuestra realidad, vivir es cambiar, aunque solo sea para avanzar. Es conocida la expresión de san Agustín: «*Cuando digas: es suficiente, entonces pereciste. Añade siempre algo, camina continuamente, avanza sin parar; no te pares en el camino, no retrocedas, no te desvíes. Quien no avanza, está parado; quien vuelve al lugar de donde había partido, retrocede; quien apostata, se desvía*»<sup>14</sup>. En referencia al término *Sínodo* se habla también hoy de la *sinodalidad* como dimensión ontológica de la constitución eclesial, que se actualiza tanto en la actividad de los Concilios y de los Sínodos<sup>15</sup> como en otros fenómenos no expresados en formas específicas institucionales y en los que se refleja también el principio de la comunión eclesial. El Sínodo es de uno de los más importantes organismos eclesiales, ligados a la celebración del Concilio Vaticano II. Fue san Pablo VI, quien lo instituyó para la Iglesia latina con el Motu proprio *Apostolica sollicitudo*<sup>16</sup>, del 15 de septiembre de 1965, habló de él diciendo al inicio del documento que «*nos induce a consolidar con vínculos más íntimos Nuestra unión con los Obispos, a quienes puso el Espíritu Santo (...) para gobernar la Iglesia de Dios (Hech 20, 28)*»<sup>17</sup>. El Concilio Vaticano II tomó nota de esta institución y trató de ella en el Decreto *Christus Dominus*<sup>18</sup>. El Sínodo de los Obispos, instituido por san Pablo VI como estructura sinodal permanente constituye una de las herencias más valiosas del Concilio Vaticano II<sup>19</sup>. Sin duda alguna, Giovanni Battista Montini ha sido uno de los grandes pontífices del siglo xx.

Los obispos que lo componen representan a todo el Episcopado católico<sup>20</sup>, de modo que el Sínodo de los Obispos manifiesta la participa-

---

<sup>13</sup> El canon 6 dispone: Los concilios provinciales deben celebrarse anualmente para la reforma de las costumbres, especialmente las del clero.

<sup>14</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermón* 169, 18: PL 38, 926.

<sup>15</sup> Cf. H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 89-91.

<sup>16</sup> PABLO VI, «Motu proprio *Apostolica sollicitudo*», en AAS 57 (1965) 775-780.

<sup>17</sup> PABLO VI, «Motu proprio *Apostolica sollicitudo*», en AAS 57 (1965) 775.

<sup>18</sup> CONCILIO VATICANO II, «Decreto *Christus Dominus*» 5 en AAS 58 (1966) 673-701: 675.

<sup>19</sup> Todavía no entendemos del todo la visión conciliar que supuso la apertura al dialogo de la Iglesia con el mundo y la sociedad, tras siglos de retraso en adecuar y renovar la comunidad cristiana.

<sup>20</sup> PABLO VI, «Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*» I y Ib, en AAS 57 (1965) 775-780 :776; Cf. CONCILIO VATICANO II, «Decreto *Christus Dominus*» 5, en AAS 58 (1966) 673-701: 675; CIC, can. 342-348.

ción del Colegio episcopal, en comunión jerárquica con el Santo Padre en su solicitud por la Iglesia universal<sup>21</sup>. Está llamado a ser «*expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia toda sinodal*»<sup>22</sup>.

San Agustín afirma que debemos «*tener un solo corazón y una sola alma en el camino hacia Dios*»<sup>23</sup>. La unidad de la comunidad no es verdadera sin este *télos*, es decir, fin o propósito interior que la guía a lo largo de los senderos del tiempo hacia la meta escatológica de «*Dios todo en todos*»<sup>24</sup>. Es necesario dejarse interpelar siempre por la pregunta: ¿Cómo podemos ser verdaderamente Iglesia sinodal si no vivimos «*en salida*» hacia todos para ir juntos hacia Dios? No podemos dejar de lado al resto de los hermanos y será necesario ponernos en camino, como María, para conseguir ese objetivo de caridad pastoral y ecuménica y así todos unidos caminaremos juntos al encuentro del Señor. Aquí, igualmente hay que recordar lo planteado por san Agustín, tan claro como evidente: «*La verdad no es tuya ni mía, para que pueda ser tuya y mía*»<sup>25</sup>. Es necesario tender puentes y conexiones para una reflexión y un discernimiento sobre el actual proceso de reformas en la Iglesia<sup>26</sup>. De manera especial teniendo en cuenta el propio documento emitido por la Comisión Teológica Internacional y las aportaciones y reflexiones realizadas<sup>27</sup>. La apuesta del Santo Padre por recuperar el sentido de la sinodalidad, supone llevar a la Iglesia a una «*dinámica comunitaria*», que incorpora a toda la Iglesia. Los Sínodos de los Obispos son solamente «*la expresión visible*» de esta vivencia. El aporte del papa para el próximo Sínodo de los Obispos es el tema escogido para el mismo: «*En pro de una Iglesia sinodal. Comunidad, participación y misión*».

Lo que el Romano Pontífice mantiene es: que es preciso proponer una Iglesia sinodal para el servicio en todos los niveles eclesiales. Que sea especialmente operativa en el discernimiento dentro del orden dioce-

---

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, «Decreto *Christus Dominus*» 5, en AAS 58 (1966) 673-701: 675.

<sup>22</sup> FRANCISCO, «Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos» en AAS 107 (2015) 1136-1150:1143.

<sup>23</sup> SAN AGUSTÍN, *Regla*, I, 3: PL 32, 1378.

<sup>24</sup> Cf. 1 Cor 15,28.

<sup>25</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarraciones in Ps.* 103, II,11: PL 37, 1352-1358:1356-1357.

<sup>26</sup> Cf. R. LUCIANI - M<sup>a</sup> T. COMPTE GRAU (COORDS.), *En camino hacia una Iglesia sinodal*, Madrid 2020.

<sup>27</sup> Cf. P. CODA - R. REPOLE, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Reflexiones sobre el documento de la Comisión Teológica Internacional*, Madrid 2020.

sano y que se descentralicen las decisiones y actuaciones concretas. Que exista un dinamismo de comunión en todas las decisiones eclesiales. La Iglesia sinodal es la Iglesia de la escucha, en la conciencia de que es mucho más que oír simplemente. La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia como comunidad, también hace comprensible el ministerio jerárquico de la misma. Se trata de un caminar juntos, es un avanzar juntos en la fe, darle sentido a nuestro mismo existir y a sentirnos realmente como hijos amados de Dios Padre. Es una oportunidad para mirar desde una perspectiva nueva a la Iglesia, comunidad creyente, ese refugio de plenitud y paz interior que nos acerca a lo más profundo de nosotros mismos y de nuestro prójimo. De esta manera, san Agustín lo manifiesta muy claro diciendo: *interior intimo meo et superior summo meo: «el Señor está más cerca de nosotros que nosotros mismos»*<sup>28</sup>. No hay que buscar nada fuera, cuando se encuentra en nuestro interior.

Queridos hermanos y hermanas: entre las finalidades que persigue el Sínodo sobre la sinodalidad<sup>29</sup> están los siguientes:

En primer lugar, anunciar con gozo y vitalidad renovadas el Evangelio de Cristo Resucitado.

En segundo lugar, vivir con la radicalidad nueva las exigencias de nuestro carisma y nuestra misión cristiana.

En tercer lugar, instaurar una nueva evangelización, recuperando nuevo ardor, unido a nuevas expresiones y métodos pastorales.

En cuarto lugar, trabajar por asumir en conciencia que nuestra espiritualidad deberá ser de *gratuidad* más que de la eficacia.

En quinto lugar, buscar con realismo y lucidez; potenciar prioridades; arbitrar medios de formación para los agentes de pastoral; actualizar métodos y programaciones, conseguir ámbitos y cauces para la comunicación y la comunión de las personas y los recursos y, ejercitar formas de corresponsabilidad real.

---

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, 6, 11: PL 32, 688.

<sup>29</sup> Cf. R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Para comprender y vivir la Iglesia diocesana*, Burgos 1998.

La celebración del Sínodo, como experiencia de sinodalidad Episcopal y signo eficaz de comunión para la misión renovada<sup>30</sup>, no será sólo un punto de llegada, sino más bien de partida.

Muchas gracias a todos, por vuestra entrega, ayuda y participación. Quedan inauguradas las XXIV Jornadas Agustonianas.

Laudetur Iesus Christus

---

<sup>30</sup> Cf. R. LUCIANI - M<sup>a</sup>. P. SILVEIRA (Eds.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia*, Madrid 2020.

# PONENCIAS

---



## EN SINODALIDAD CON AGUSTÍN DE HIPONA

---

P. PEDRO LANGA AGUILAR, O.S.A.  
Profesor emérito del Centro Teológico San Agustín



## RESUMEN:

La sinodalidad sale adelante en la Iglesia local con una participación cualitativa diferente de la episcopal, en el quehacer de los presbíteros dentro del presbiterio y, como experiencia análoga, en el de los laicos dentro de las estructuras sinodales propias de la Iglesia local, especialmente en el consejo pastoral diocesano y, a partir de este, en los restantes consejos. *En sinodalidad con Agustín de Hipona* exige por eso mismo tener asumido el contexto patrístico y, sobremanera, que los concilios se convirtieron durante la época del Hiponense (354-430) en rasgo habitual de la vida de la Iglesia africana. La sinodalidad ungió de Sagrada Escritura, al servicio de la Iglesia, en defensa de la unidad, dirimiendo contenciosos eclesiales, fomentando comunión de *koinonía*, abriendo nuevos horizontes, fomentando diálogo, dilatando la fraternidad, es la que ahora y siempre importa.

Palabras claves: San Agustín, sinodalidad, concilio, diálogo, participación, *mandatum*.

## ABSTRACT:

Synodality goes forward in the local Church with a qualitative participation different from the episcopal one, in the work of the priests within the presbytery and, as an analogous experience, in that of the laity within the synod structures proper to the local Church, especially in the diocesan pastoral council and, from there, in the other councils. For this very reason, *in synodality with Augustine of Hippo*, he demands to have assumed the patristic context and, to a great extent, that the councils became during the time of the Hiponense (354-430) a common feature of the life of the African Church. The anointed synodality of Sacred Scripture, at the service of the Church, in defense of unity, settling ecclesial disputes, fostering communion of koinonia, opening new horizons, fostering dialogue, expanding fraternity, is what matters now and always.

Main arguments: San Agustín, synodality, council, dialogue, participation, *mandatum*.

## 1. PREÁMBULO

Está de moda la sinodalidad. Y con ambicioso empuje de monografías y artículos especializados además, pese a compartir amplitud y larga historia de la Iglesia, cuya esencia es *koinonía*<sup>1</sup>. De hecho, sus actuaciones deben avanzar marcadas de manera incesante por dicho vocablo, que no se rinde de buenas a primeras y que, por eso mismo, requiere dedicación, esfuerzo y un sinfín de compromisos de nada fácil acomodo estructural. Sínodo y concilio significan reunión, pero con matices etimológicos que obligan a la cautela léxica y a la vigilancia que nos evite cualquier asomo de ambigüedad: «concilium» designa la convocación para reunirse, y «synodos» alude al camino común.

El gobierno apostólico de la Iglesia es, por deseo de Cristo, básicamente colegial. En consecuencia, para que la Iglesia sea como Cristo quiere, su colegialidad ha de dar con órganos y formas apropiados que le permitan expresarse en sus justos términos. Estos, a su vez, pueden ser de muy diversa índole según tradiciones de Oriente y Occidente, así como de costumbres idiosincráticas, épocas y culturas<sup>2</sup>.

Plantear correctamente el argumento de la sinodalidad exige tener en cuenta que no es posible identificarla sólo con la actividad colegial de los obispos, sino que debe también hacerse en la Iglesia a escala más general. El Vaticano II, por de pronto, no usa los sustantivos abstractos sinodalidad, conciliaridad y colegialidad. Más aún: evita los adjetivos sinodal y conciliar, limitándose sólo a colegial: «Los concilios convocados para decidir en común las cosas más importantes, sometiendo la resolución al parecer de muchos manifiestan la naturaleza y la forma colegial (*ratio lunio collegialis*) del orden episcopal,

---

<sup>1</sup> Cf. LANGA, P., «Al servicio de la unidad, desde la polémica donatista»: *Augustinus* 47 (2002) 363-383: esp. *La ecclesiología de comunión. En san Agustín y en el ecumenismo actual*, 377-381.

<sup>2</sup> Cf. LAURENTIN, R., «El Sínodo de Obispos y la Curia Romana»: C 15 (1979) 111-125:112.

confirmada manifiestamente por los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos»<sup>3</sup>.

La sinodalidad sale adelante en la Iglesia local con una participación cualitativa diferente de la episcopal, en el quehacer de los presbíteros dentro del presbiterio y, como experiencia análoga, en el de los laicos dentro de las estructuras sinodales propias de la Iglesia local, especialmente en el consejo pastoral diocesano y, a partir de este, en los restantes consejos. Por supuesto que el abanico de acepciones en la historia de la sinodalidad no siempre fue tan abierto como lo es hoy. De ahí la conveniencia de introducir matices.

Dada mi entrega a los escritos agustinianos antidonatistas, lo que yo aquí pretendo es centrarme en san Agustín y cuanto este singular padre y doctor de la Iglesia significó en sinodalidad frente a «ese complejo fenómeno religioso y madre de todas las divisiones que fue el donatismo»<sup>4</sup>. Prescindo, por tanto, de facetas maniqueas, arrianas y pelagianas para ceñirme sólo, por el contrario, a las dimensiones teológica y eclesial que ofrecen, ya el donatismo, ya el propio Agustín de Hipona cuando a él se enfrentaba. Me voy a mover, pues, en ámbitos de historia, de patristica y de agustinología. No deja de ser al cabo la sinodalidad un esforzado ejercicio eclesial: para san Agustín, un modo de amar a la Iglesia, permanecer en la Iglesia y ser de la Iglesia<sup>5</sup>, aquella plural de los santos Padres<sup>6</sup>.

Los orígenes de la sinodalidad eclesial se remontan de alguna manera hasta el concilio de Jerusalén (Hch 15). Será a partir de Eusebio de Cesarea (265-339) cuando *sinodos* se convierta en término técnico para describir las asambleas eclesiales. La existencia y el desarrollo de la sinodalidad son, por otra parte que viene de Ireneo, Tertuliano, etc., el fruto normal de una Iglesia-comunión que es «fraternidad en Cristo».

*En sinodalidad con Agustín de Hipona* exige por eso mismo tener asumido el contexto patristico y, sobremanera, que los concilios se

---

<sup>3</sup> LG 22: BAC 252, p. 75-76. SPN, *Sinodalidad*: C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT [= SPN] (dir.), DE,991; CALVO PÉREZ, R., *Sinodalidad*: DPE, 985-993.

<sup>4</sup> LANGA, P.: BAC 498, p. 5, n.1. En este ensayo remito a mi *Introducción general, Bibliografía y Notas: Escritos antidonatistas (1º-2º-3º)*: OCSA xxxii – xxxiii – xxxiv: BAC 498-507-541, Madrid 1988-1990-1994.

<sup>5</sup> *Sermón 138*, 10: *Amate hanc Ecclesiam, estote in tali Ecclesia, estote talis Ecclesia* (PL 38, 769).

<sup>6</sup> LANGA, «La Iglesia en la espiritualidad agustiniana»: KELLER, M. A. (coord.), *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*. Pubblicazioni Agostiniane. Curia Generalizia Agostiniana. Roma 2005, pp.190-218.

convirtieron durante la época del Hiponense (354-430) en rasgo habitual de la vida de la Iglesia africana. Ello conlleva, de igual modo, que también dicho principio ha de contar con el donatismo, y admitir a la vez otro tanto para la sinodalidad<sup>7</sup>.

Esta se fue progresivamente afianzando con la recepción del Vaticano II a medida que éste tendía más y más con su acento hacia la imagen del pueblo de Dios y la comunión en la Iglesia. Todos los bautizados, pese a la diversidad de sus respectivos carismas y ministerios, tienen la misma dignidad. Así que ahora la meta no es otra que promover una comunidad eclesial firme y a la par dispuesta para la misión. Esto supone convertirse de corazón y que el pueblo de Dios se forme bien para ejercer con valor y sensatez su desinteresada participación en la misión de la Iglesia, haciendo del discernimiento comunitario la principal vía de servicio al Reino de Dios. Vengamos primero, pues, al Hiponense enfrentado al Cisma desde el uso y manejo de la Sagrada Escritura.

## **2. LA SAGRADA ESCRITURA EN DONATISTAS Y CATÓLICOS**

El fundamento de la teología donatista, y el de la católica, fue siempre la Sagrada Escritura. Los de Donato blasonaban de recurrir al texto sagrado para la entera vida eclesial y, por ende, también para la sinodalidad, claro.

En cuanto al Canon bíblico, unos y otros fueron al principio de acuerdo. Las diferencias empezaron a surgir con las primeras novedades introducidas por la Católica declarando auténticos libros considerados antes dudosos. Fiel a las versiones africanas del siglo III, el Cisma se opuso en redondo a cualquier alteración del Canon bíblico y, en consecuencia, a las novedades de la Católica<sup>8</sup>.

Por lo que al texto latino concierne, las divergencias católico-donatistas irrumpen después del siglo IV. Hasta entonces, unos y otros sólo conocen antiguas traducciones africanas de los tiempos de san Cipriano, obispo de Cartago entre el 249 y el 258. San Agustín, no obstante, cuando regrese ya convertido y bautizado a su amada tierra africana, se traerá de Milán para difundirlos por África ‘textos italianos revisados’, a los que pronto se van a sumar versiones de san Jerónimo.

---

<sup>7</sup> MERDINGER, J. E., *Concilios de los obispos norteafricanos*: DSA, 293-295.

<sup>8</sup> LANGA, «San Pablo a la luz del san Agustín antidonatista»: XII JA, 69-99: esp.2. *La Sagrada Escritura en el Donatismo y en la Católica*, 75-77.

Como consecuencia la Biblia de la Católica pasó pronto a convertirse en un mosaico de textos relativos a distintas familias: versiones africanas, italianas revisadas y Vulgata de san Jerónimo<sup>9</sup>.

Era la Sagrada Escritura para san Agustín alma de su teología y norte de sus disputas. Ser fiel a la Escritura y a la Tradición equivale, según él, a serlo de Cristo y de la Iglesia. Esto es sobremedida importante en lo que hace a su diferendo donatista, ya que el Cisma y la Católica mantuvieron un debate esencialmente eclesiológico. No discuten de la Iglesia de Cristo ni de la unidad del Evangelio, sino de quién encarna esa Iglesia y quién posea dicho Evangelio<sup>10</sup>.

El retórico de Tagaste se las ingenia para sacarle partido a la Sagrada Escritura, sobre todo compaginada esta con la Tradición. Hace falta —dice— saber interpretar, no basta con buena voluntad, se debe acudir a técnicas apropiadas. Él mismo, por ejemplo en la réplica al gramático donatista Cresconio<sup>11</sup>, recurrirá al Canon de las Escrituras<sup>12</sup> sin estar este entonces definitivamente formalizado<sup>13</sup>.

«Los malos maestros —escribe a los donatistas— no son motivo para abandonar la cátedra de la doctrina saludable, en la que aun los malos se ven obligados a dar doctrina buena. Porque las cosas que dicen no son tuyas, sino de Dios, el cual ha colocado la doctrina de la verdad en la cátedra de la unidad»<sup>14</sup>.

Todo ello deberá destacarse también a propósito de los sínodos: gracias a la sinodalidad, muchas reuniones eclesiológicas fueron el medio del que servirse para modificar la situación religiosa en la Provincia Romana de África del Norte<sup>15</sup>. La literatura agustiniana constituye al respecto de tal actividad<sup>16</sup>, y en concreto de la fuerza que en la Tradición eclesiológica la sinodalidad imprime, un pozo sin fondo, porque

<sup>9</sup> LANGA, *San Pablo a la luz del san Agustín antidonatista*: XII JA, 76, n. 15.

<sup>10</sup> El punto central de la disputa no era otro, sino el de la eclesiológica. Cf. BAC 498, p. 120, n. 42.

<sup>11</sup> NC 22: *Cresconio*, «*Afer in Africa*»: BAC 541/OCSA XXXIV, pp. 791-792.

<sup>12</sup> LANGA, «La autoridad de la Sagrada Escritura en *Contra Cresconium*»: *Collectanea Augustiniana. Mélanges J. van Bavel*. Institut Historique Augustinien (Leuven 1990) 691-721.

<sup>13</sup> *C. Cr.* I,33, 39; II 9,11; 31,39; 37,46; III 33,27; 35,39; 69, 79-80; IV 25,32; IV 8,10.

<sup>14</sup> *Ep.* 105,16 (BAC 69/OCSA VIII, pp. 709-710). BAC 498, p. 123, n. 62.

<sup>15</sup> NC 52. *Mauritania Cesariense*: BAC 507, p. 672. ; NC 55. *Cesarea de Mauritania*: BAC 507, pp. 676 s.

<sup>16</sup> MUNIER, Ch., *Concili*: DPAC I, 603-604; MAIER, J.-L. *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*. Bibliotheca Helvetica Romana, 11. Institut Suisse de Rome (Dépositaires: Genève, Droz; Bern, Francke) 1973, 12.

la regla de fe<sup>17</sup> es transmitida por la Sagrada Escritura y los concilios plenarios, que tanto ayudan a ello, para lo que se requiere a menudo tiempo y madurez bastantes en las deliberaciones<sup>18</sup>.

Precisamente en función de la Tradición eclesiástica, la sinodalidad permite al santo, analizando el concilio del 256<sup>19</sup>, hablar de una jerarquía de autoridad entre Escritura, Tradición y Magisterio episcopal: primero la Escritura, por supuesto, los concilios regionales después, que preceden y pueden corregir a los documentos de los obispos, aunque nunca a la Sagrada Escritura; en tercer lugar, los regionales pueden ser corregidos en el sentido de mejorados por los plenarios; y por último, estos, a veces, por otros plenarios, sobre todo cuando algún descubrimiento subsiguiente pone de manifiesto algo que antes se mantenía confuso, o si se quiere ambiguo<sup>20</sup>. A ningún especialista se le oculta que estos debates, estas mejoras, estas disposiciones componen la sutil y a veces difícilísima tarea sinodal. Merece la pena, pues, que echemos un vistazo al Agustín de los sínodos.

### 3. EL AGUSTÍN SINODAL DE LA CONTROVERSIAS

La disputa antidonatista del Obispo de Hipona comprende casi cuarenta años de intensa actividad literaria, sinodal y apostólica. Tal vez su nombre, puestos al examen riguroso de la cuestión, constituya el mejor resumen de las vicisitudes que la Católica hubo de soportar en sus enfrentamientos al error africano, el cual, lejos de poner fáciles las cosas mostrándose condescendiente y abierto al diálogo, se reveló a menudo, casi siempre, duro y peleón.

Dos Iglesias, en cualquier caso, a la vista: el Cisma, o Partido, o Secta, o Iglesia autodenominada de los mártires, por un lado; y por otro, la Católica, esto es, la Iglesia de África en comunión con la Iglesia de Roma, o Iglesia universal, o Iglesias denominadas transmarinas: una Iglesia esta, después de todo, afanada en tender puentes conciliadores

---

<sup>17</sup> NC 20: «*Regula ueritatis*»: BAC 507, pp. 628-630.

<sup>18</sup> *De b.* II 4,5.

<sup>19</sup> BAC 498, pp. 389 ss.

<sup>20</sup> *De b.* II 3,4 (CSEL 51, p. 178). Para este discutido texto de san Agustín, remito a la extensa nota explicativa que aporto en BAC 498, p. 124, n. 65. La clave está en el sentido que haya de darse al verbo *emendari*. Más que corregir o enmendar, sería mejorar (= replanteando lo que se hubiere podido quedar ambiguo).

con el Cisma, es decir, amiga del entendimiento, y del diálogo, donde hay que derrochar ingenio para que la sinodalidad salga a flote.

Las cuestiones teológicas —y la sinodalidad destaca entre las primeras—, apuntan lo mismo en donatistas que en san Agustín de Hipona mayormente a la eclesiología y a los sacramentos.

Bien sabido es, por otra parte, que la teología de cualquier autor, el que sea, suele contar, más o menos, con determinadas fuentes de conocimiento y formas concretas de expresión, las cuales, a su vez, pueden constituir el patrimonio doctrinal de una o de varias escuelas o tradiciones. Esto en la Patrística se hace inevitable: hay una determinada manera de vivir y de hacer teología que resulta distinta según dicho autor sea de Roma, de Asia o de África.

La teología africana, y también la romana, presentan ya en el siglo III, al hilo de cuanto acabo de avanzar, sensibles diferencias. África es eclesiológica, intuitiva, dinámica, subjetiva. Roma, en cambio, se muestra especialmente cristológica, institucional, centralizada, objetiva. Por supuesto que lo dicho tiene su claro reflejo en el ejercicio de la sinodalidad, el cual, como sucede con «el gran archivo idiomático de una lengua, constituye un escenario de tensiones deliberadas o inconscientes que lo someten a permanente arqueo y remoción»<sup>21</sup>. Echemos, si no, una mirada a los sínodos<sup>22</sup>.

Constituyen estos un índice fehaciente de aquella robusta Iglesia de san Cipriano<sup>23</sup>, ejemplo de colegialidad hasta para el Vaticano II. Lo mismo desde su faceta cismática que por la católica, la sinodalidad reguló el destino de ambas jerarquías. El de las concentraciones sinodales es fenómeno por donde asoma el talante integrista y conservador de los seguidores de Donato, y esto se va a traslucir precisamente en el modo de entender, practicar y vivir la sinodalidad<sup>24</sup>.

A diferencia de los católicos, los cuales, ya siglo IV adelante organizan sus provincias eclesiásticas a base de sínodos regionales, los donatistas, por el contrario, se limitarán a defender a ultranza la vetusta organización de los tiempos de Diocleciano (284-305). Ello explica que no admitan más de dos clases de asambleas episcopales: provinciales en la Numidia y generales en Cartago.

---

<sup>21</sup> LÁZARO CARRETER, F. (De la Real Academia Española), *El dardo en la palabra*. Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores. Barcelona, 1997, Prólogo, 19.

<sup>22</sup> BAC 498, 63, n. 32.

<sup>23</sup> NC 9: *La autoridad de san Cipriano para el donatismo*: BAC 498, p. 858.

<sup>24</sup> NC 44: *Donato el Grande*: BAC 498, p. 907.

La fuerte centralización del Cisma supone que los concilios númeridos, por provinciales, revistan importancia secundaria. Y las veces que rebasen ese límite será debido a que en la Numidia residen los elementos más radicales de la Secta. Los sínodos provinciales númeridos eran convocados por el decano de la provincia, o sea el más antiguo según la fecha de ordenación. El llamado a determinar el gobierno eclesiástico era siempre, más en los donatistas que en los católicos, el *concilium plenarium* o concilio universal<sup>25</sup>, convocado por el primado de Cartago, jefe supremo del Cisma. La sinodalidad cismática resulta más rigurosa en el fondo, y más áspera en la forma sin duda, que la ejercida entre la jerarquía católica, mayormente por su proverbial sectarismo, ya en Bagai<sup>26</sup>, ya en Cabarsusa<sup>27</sup>.

A diferencia de otras jerarquías del orbe, donatistas y católicos africanos celebran sus asambleas sinodales sin presencia imperial. Los primeros, por consiguiente, reunidos para ventilar las diferencias surgidas a raíz del caso Ceciliano-Mayorino (Roma-Arlés), y por supuesto que la misma Conferencia contradictoria católico-donatista del 411 en Cartago, representan la excepción<sup>28</sup>.

#### 4. IGLESIA Y SINODALIDAD EN SAN AGUSTÍN

La espiritualidad agustiniana es genuinamente eclesiológica, porque de la Iglesia deriva, en ella se robustece, a su misterio responde y por su cauce fluye. De tal suerte la Iglesia es para san Agustín centro de su espiritualidad que este no vacilará en hacer del amor eclesial el paradigma de la perfección cristiana: «Creamos, hermanos, que cada cual tiene el Espíritu Santo en la medida en que ama a la Iglesia de Cristo [...] Tenemos, pues, el Espíritu Santo si amamos a la Iglesia; ahora bien, la amamos si estamos en su trabazón y caridad»<sup>29</sup>.

De lo dicho se desprende que la Iglesia ocupe en la espiritualidad agustiniana un puesto central, vertebrador y definitivo, y que su espiritualidad eclesiológica se dibuje no menos rica de contenido que de formas expresivas, a la vez que interiorista, dinámica y misteriosa. Y si la Iglesia es por san Agustín así entendida, ya se podrá colegir qué

---

<sup>25</sup> BAC 498, p. 64, n. 33.

<sup>26</sup> NC 29: *Primiano y el concilio de Bagai*: BAC 498, pp. 887 s.

<sup>27</sup> NC 31: *El maximianismo y el concilio de Cabarsusa*: BAC 498, pp. 889 s.

<sup>28</sup> BAC 398, p. 64, n. 34.

<sup>29</sup> *In Io. ev. tr.* 32, 8: BAC 139/OCSA 13, 2005, 685-686.

alcance tenga para él la sinodalidad, que siempre ha de estar al servicio de la Iglesia y no al revés.

La eclesiología de san Agustín, por otra parte, es resueltamente católica, esto es, universal, sobre todo porque su carácter de universalidad se enmarca dentro de un cuadro de providencialismo bíblico que lo envuelve y determina todo: Dios quiso a su Iglesia, desde el principio, universal. Es la tesis que no cesará de manejar el de Hipona en sus diferencias con los donatistas, cuyo rumbo teológico tiraba, en cambio, por los planteamientos del elitismo y de la integridad, o sea por una Iglesia «sin mancha ni arruga» (Ef 5, 27), de hombres puros e irreprochables<sup>30</sup>, análisis que, por recta lógica, obligaba a los del Cisma a restringir la *vera Ecclesia* a un reducto del orbe llamado África. Agustín de Hipona, por el contrario, universalista como él es en este y otros razonamientos concernientes al tema, lo que de ninguna manera supone estar negado al postulado paulino de Ef 5, 27<sup>31</sup>, afirma que la Iglesia fue fundada universal por Dios, es decir, católica, esto es: con vocación de convertirse, conforme fueran hallando cumplimiento las promesas divinas, en *toto orbe diffusa*<sup>32</sup>.

Cualquier intento por difundir, predicar, extender y misionar o evangelizar no será en su espiritualidad sino contribuir a que tales promesas divinas de universalidad eclesial se cumplan y, en última instancia, a que propiciemos entre los hombres el querer salvífico de Dios para todo el género humano.

Es obvio, por eso, que cuanto acabo de afirmar se inscriba también en el marco de la sinodalidad. O dicho de otra manera tal vez más comprensible: Agustín de Hipona practicaba los antedichos verbos sobre todo en régimen sinodal, el cual se sustanciaba en diálogo, ya mediante un cara a cara junto a sus hermanos católicos, ya recurriendo a un debate —que a veces era incluso público— con cualquier colega del Cisma. Y sobre todo en los encuentros sinodales liderando a los católicos enfrentados a los donatistas. Esto, por supuesto, alcanzó cotas

---

<sup>30</sup> NC 8. «*Integer-profanus*» en la *eclesiología donatista*: BAC 498/OCSA 32, 1988, pp. 858-60.

<sup>31</sup> FAUL, E., «*Ecclesia, Sponsa Christi*. Orígenes y Agustín ante la exégesis de Eph 5, 27»: *Augustinus* 15 (1970) 262-80; ZUMKELLER, A., «Eph 5, 27 im Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagisnischen Gegner»: *Augustinianum* 16 (1976) 457-74.

<sup>32</sup> LANGA, «La Iglesia en la espiritualidad agustiniana»: KELLER, M. A. (coord.), *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, pp. 192-193.

de verdadera dimensión ecuménica, según veremos luego, a propósito de la Conferencia católico-donatista de Cartago del 411.

En este mismo orden de cosas, es preciso reconocer la importancia que para la sinodalidad revestían aquellos debates públicos mantenidos por san Agustín incluso después de celebrado Cartago-411. Antes o después de la citada Conferencia, son los casos de Fortunio y Proculeyano<sup>33</sup>, de Crispín<sup>34</sup>, y sobre todo de Gaudencio y de Emérito, estos últimos recogidos por el santo respectivamente en *Gesta cum Emerito donatista*<sup>35</sup> y en *Contra Gaudentium, donatistarum episcopum libri duo*<sup>36</sup>. Los obispos cismáticos eran muy reacios a extender al pueblo fiel estos problemas eclesiales. No así, por el contrario, los católicos, y sobre todo el Obispo Agustín de Hipona con los antedichos debates públicos. Era, pues, la suya, una sinodalidad patristica de la que cabe sacar conclusiones para los avances en ella experimentados con el Concilio Vaticano II.

El *modus operandi* de los donatistas no daba opción a su laicado de entrar y entender como cosa propia y a él relativa también las cuestiones eclesiales, tema éste reservado a la Jerarquía, muy celosa ella, por cierto, en este aspecto. El de los católicos, por el contrario, con su cercanía y accesibilidad laical, permitía a los fieles entender y vivir como propios los temas eclesiales, sobremanera los más directamente relacionados con la vocación del Bautismo. La sinodalidad, en resumen, no podía ser vivida ni practicada lo mismo en católicos que en donatistas. Lo cual quiere decir que la sinodalidad no podía quedar reducida a concitarse los obispos en un lugar concreto y guardarse para sí los problemas debatidos, ni tampoco hacerlo con un espíritu sobre todo elitista y exclusivo, que convirtiese a los obispos en seres aparte.

## 5. CINCO PERÍODOS DEL ANTIDONATISMO AGUSTINIANO

3.1. El primero abarca su presbiterado (391/392-395). A él corresponde el primer concilio de Hipona, celebrado el 8 de octubre del 393 en el *secretarium* (= aula) de la *Basílica Pacis*, la entrevista camino de

---

<sup>33</sup> NC 3: *Fortunio y Proculeyano*: OCSA 33, pp. 605-607.

<sup>34</sup> NC 12: *El caso del obispo donatista Crispín*: OCSA 32, pp. 863-865.

<sup>35</sup> CSEL 53, 197; PL 32, 650.

<sup>36</sup> CSEL 53, 201; PL 43, 707.

Cirta con Fortunio<sup>37</sup> y el encuentro con los donatistas de *Thiava*, poco después de lo de Fortunio, quien accedió a una nueva entrevista. Todo ello refleja la existencia, por entonces, de un clero cismático flexible y en cierto modo dispuesto al diálogo. Otra será la actitud años después.

3.2. Abren el segundo período —primeros años episcopales (396-400)— las relaciones con Proculeyano, a quien Agustín propone una conferencia con proceso verbal, o como él prefiera, que permita el acuerdo<sup>38</sup>: nótese el alcance sinodal de la propuesta. Crece también su trabajo literario, y sobre todo su afán por la conferencia conjunta. Contra la resolución de Hipona-393 —o sea celebrar un concilio anual—, no hay actividad alguna del episcopado católico entre los años 395-396, quizás debido al creciente terrorismo de los circunceliones<sup>39</sup>.

El 28 de agosto del 397 se concita en Cartago, al fin, el primer concilio, al que Agustín asiste como prelado sede plena de Hipona, y en calidad de tal firma las actas: *Augustinus episcopus plebis Hipponae Regiensis, subscripsi*<sup>40</sup>: se acuerda en él permitir a donatistas convertidos que accedan a la cléricatura, o sea según el concilio de Hipona del 393, y consultar de ello al papa Siricio y al obispo de Milán Simpliciano por recabar información de las Iglesias transmarinas. Crece, por ende, más y más el espíritu sinodal de la Católica gracias a san Agustín.

Vuelve a Cartago la jerarquía católica el 27 de abril del 399. El sermón 62 de san Agustín permite asegurar su presencia en este sínodo, circunstancia que aprovecha para dialogar con el obispo Crispín de Calama acerca de las diferencias que separan al Cisma de la Católica: deciden al final —Crispín acepta— entrevistarse de nuevo<sup>41</sup>. Período éste, en resumen, de sinodalidad creciente que rebasa con mucho las fronteras de la diócesis<sup>42</sup>. Se afanará por tender puentes de entendimiento concertando entrevistas con la jerarquía rival, a la espera de poder congregar cuanto antes una conferencia conjunta que restablezca

---

<sup>37</sup> NC 1: *Protocolo de Cirta*: BAC 498, pp. 847s.; NC 2: *Cirta, importante nudo de comunicaciones*: BAC 507, pp. 604 s.; NC 3: *Fortunio y Proculeyano*: BAC 507, pp. 605-607.

<sup>38</sup> *Epp.* 33-35; MAIER (= PERLER), 212-213. BAC 498, p. 90.

<sup>39</sup> NC 2: *Circunceliones y agonistas*: BAC 498, p. 848.

<sup>40</sup> BAC 498, p. 91, n. 37.

<sup>41</sup> NC 12: *El caso del obispo donatista Crispín*: BAC 498, p. 863.

<sup>42</sup> BAC 498, p. 92, n.43.

la unidad. He aquí una temprana y plausible iniciativa ecuménica de san Agustín jamás secundada sinceramente por los cismáticos<sup>43</sup>.

3.3. La actividad sinodal de estas fechas (401-405) es abundante: El santo pasa casi todo el verano del 401 en Cartago, adonde acude para asistir el 15 de junio al concilio anual en el *secretarium* de la basílica Restituta<sup>44</sup>: se determina repetir en el canon 1º lo acordado en agosto del 397, o sea aceptar en la clero a donatistas convertidos. El 20 de septiembre vuelven los obispos al mismo lugar. Aurelio esta vez da lectura a una carta del papa Anastasio, en la que se exhorta a los africanos a perseverar en la lucha. Contentos por este apoyo de Roma, los sinodales estiman, no obstante, que lo mejor será comportarse con moderación frente a la jerarquía cismática, de modo que por amor a la paz y en el interés de la Iglesia, acuerdan mantener en la clero a los clérigos convertidos, advirtiendo de ello, eso sí, a las Iglesias transmarinas<sup>45</sup>. Resuelven también -el inspirador fue san Agustín- enviar legados para que avancen a los del Cisma una invitación a la unidad. Intenso ritmo sinodal el del Hiponense que, para propaganda y métodos se atenía cuidadosamente a las disposiciones sinodales, esa es la verdad<sup>46</sup>.

3.4. Agustín de Hipona descuella en este cuarto período (12 de febrero del 405- 8 de junio del 411) como agudo maestro y polemista clarividente en la sinodalidad entonces desarrollada por la Católica. Sus esfuerzos tienden a que la ley de Honorio del 405 se cumpla: justo lo que acuerda el concilio de Cartago el 23 de agosto del 405. El 13 de junio del 407, y en el mismo lugar, el episcopado católico decide suspender el acostumbrado concilio anual, a menos que alguna causa grave aconseje celebrarlo. Se aborda de igual modo la cuestión de los obispos cismáticos, determinando que, con arreglo a la legislación eclesiástica anterior, conserven al pasar a la Católica el mismo puesto ocupado en el escalafón de su antigua Iglesia.

La actitud de la Católica se centra por estas fechas, de un lado, en dispensar cuidados maternales a los convertidos, y de otro, en solicitar

---

<sup>43</sup> BAC 498, p. 92, n. 44

<sup>44</sup> NC 59: *Las basílicas Teoprepia y Restituta*: BAC 498, p. 925 s.

<sup>45</sup> NC 39: *La Católica y su admisión de los ministros donatistas*: BAC 498, pp. 899 s.

<sup>46</sup> BAC 498, p. 96, n. 68.

el cumplimiento de la ley del 405. Por esta misma petición de hacer cumplir la ley aboga san Agustín en sus cartas 97 y 100, aunque sin llegar al extremo de la pena capital. Va, pues, el de Hipona quemando etapas y, a la par, dándose cuenta de que la salida más prudente aconseja una conferencia conjunta, cada vez más necesaria. Fecundo y positivo quehacer agustiniano desde todos los puntos de vista: literario, epistolar, oratorio y sinodal, y ello pese a la voluntad cismática, endurecida a raíz de la legislación del 405, para crecerse luego, con el edicto de tolerancia, ante su libertad recobrada.

Tiene que hacer entonces san Agustín de buen samaritano en poblados arrasados, curando heridas, aliviando dolores, paternal y próximo siempre con los convertidos, que, al dar el paso hacia la Católica, como no pocas veces ocurre, padecen, de una parte, las represalias de sus antiguos correligionarios, y de otra, el recelo y la distancia de algunos ministros católicos<sup>47</sup>. Algo similar le ocurrirá muchos siglos después a san John Henry Newman.

Dejo, en fin, el quinto y último período, el que se extiende hasta la muerte del santo y el ocaso del Cisma, para detenerme, por el contrario, en dos puntos de excepcional relieve sinodal frente a los de Donato. Aludo a Cartago-411 y al *Mandatum* de los católicos.

## 6. LA CONFERENCIA ECUMÉNICA DE CARTAGO DEL 411

El 14 de octubre del 410, el emperador Honorio hacía llegar desde Rávena un largo documento al tribuno y notario de África, Flavio Marcelino<sup>48</sup>, encargándolo de convocar en Cartago una conferencia de obispos católicos y donatistas destinada a «confundir la herejía al término de los debates»<sup>49</sup>.

El propio san Agustín había terminado por convencerse de su necesidad al advertir los escasos frutos conseguidos con debates particulares y aislados. Era preciso, más bien, un mano a mano dialéctico entre los dos episcopados reunidos. Después de todo, ni para unos ni para otros el emperador era la última palabra, por más que sí constituyese un valioso refrendo en el contexto de la época. Más que dilucidar la verdad,

---

<sup>47</sup> BAC 498, p.101, n.102. Para los viajes de san Agustín, muy útil la obra de O. PERLER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969.

<sup>48</sup> NC 51: *Edicto imperial de convocatoria de la Conferencia de Cartago del 411*: BAC 498, pp. 916-918.

<sup>49</sup> *Gesta I 4-5: Breu. I, 1; PAC 1,671; BAC 48, 916 s.*

para ellos absolutamente clara, los católicos pretendían convencer de ella a quienes, en su opinión, estaban sin duda alguna en el error<sup>50</sup>.

El 19 de enero del 411, Marcelino hacía fijar en Cartago y difundir por África un edicto en el que anunciaba que el emperador Honorio, deseoso de restablecer la unidad de la fe, y oída la delegación episcopal católica en Rávena, había dispuesto convocar la Conferencia conjunta reclamada por ambas partes. Dada su personalidad, y quizá por prudente cortesía, Marcelino propuso a los cismáticos elegir a un juez (*iudex*) de rango similar o superior al suyo para sentarse con él en la audiencia<sup>51</sup>. Contrasta, sin duda, este edicto con el de Honorio. Marcelino no sólo silencia cuanto pudiera horrorizar a los cismáticos herejes, sino que procura ganárselos con pingües concesiones. La ingratitud donatista —ironías de la vida— acabaría después de la Conferencia con su vida y la de su hermano Apringio<sup>52</sup>.

El objetivo de los católicos en Cartago-411 parece claro, al menos a primera vista: «a fin de que el error quedara claramente refutado con argumentos»<sup>53</sup>. Analizado de cerca, sin embargo, se advierten problemas de interpretación. Paul Monceaux se indigna contra quienes aseguran que la Conferencia fue amañada por los católicos, y se le hace poco serio suponer que trescientos obispos católicos acudieran a Cartago para hacer el paripé<sup>54</sup>, siendo así que para un católico de ultramar, igual que a la autoridad civil y hasta la misma Iglesia, poco importaba en el fondo que el donatismo saliese vencedor o vencido<sup>55</sup>.

La pretensión de los católicos en la Conferencia era, desde luego, esclarecer la verdad. Estaban seguros de su causa, lo cual no es malo. Agustín, en concreto, no sólo dice que la Conferencia se había propuesto «que el error quedase claramente refutado con argumentos»<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> NC 57: *El objetivo de los católicos en la Conferencia de Cartago del 411*: BAC 498, pp. 923 s.

<sup>51</sup> NC 54: *El edicto de convocatoria de Marcelino*: BAC 498, p. 919 s.

<sup>52</sup> NC 16: *San Agustín y el trágico final del conde Marcelino*: BAC 498, pp. 868 s.; LANGA, *San Agustín y el trágico final del conde Flavio Marcelino. Lección para tiempos precarios* (Ponencia en la inauguración del Año Académico 2016-2017 del Centro Teológico San Agustín): <http://centroteologicosanagustin.es/noticias/lecci%C3%B3n-inaugural-del-p-dr-pedro-linga-aguilar-san-agust%C3%ADn-y-el-tr%C3%A1gico-final-de-flavio>.

<sup>53</sup> *Breu. I 1*: «*ut superstitionem manifesta ratio confutaret*» (PL 43, 614).

<sup>54</sup> *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome IV: *Le Donatisme*, Paris 1912, pp. 71s.393.

<sup>55</sup> *Breu. III 5.6*.

<sup>56</sup> *Breu. I 1*; III 2. Cf. nota 53.

También afirma que se celebró para conseguir la paz y la unidad, de suerte que «así se pusiera en claro la verdad y desapareciera la disensión que nos divide»<sup>57</sup>. Dos formas opuestas, como se ve, de practicar la sinodalidad.

## 7. EL «*MANDATUM*» DE LOS CATÓLICOS<sup>58</sup>

El 30 de mayo del 411, víspera de la solemne apertura de la Conferencia de Cartago, la parte católica cumplió con el último de los llamados actos preliminares: redactar un manifiesto —titulado *Mandatum*— al que adjuntaron, en anejo aparte, las firmas del episcopado en pleno estampadas ante la presencia del comisario imperial Marcelino<sup>59</sup>.

Se trata de un extraordinario documento, pues los católicos avanzan en él las bases del diálogo con que se podría conseguir, dentro de la Conferencia, un acuerdo o entendimiento con los donatistas. Es asimismo un memorándum muy complejo, basado todo en un catálogo de testimonios (*testimonia*) escriturarios cuya selección de citas, a efectos de más ancha perspectiva y un mejor análisis comparativo, debe cotejarse con la que presenta el que los donatistas aportaron durante la tercera sesión<sup>60</sup>.

La finalidad de los católicos con este singular escrito, en definitiva verdadero precinto de garantía, era, de una parte, hablar claramente a los fieles horas antes del gran debate; y de otra, hacer llegar al episcopado rival las, por así decir, reglas del juego: «*ad gerendam huius causae defensionem*»<sup>61</sup>; «en que se les impone a los obispos elegidos para la discusión la defensa de la Iglesia católica frente a las acusaciones de los cismáticos. De nuevo en este *Mandatum*, como en las cartas anteriores, se compendió en un breve resumen toda la causa»<sup>62</sup>.

Su contenido es sencillo y fundamental: hay que distinguir bien la causa *Ecclesiae* de la causa *Caeciliani*<sup>63</sup>, algo de suma importancia tanto desde el punto de vista histórico como desde el eclesiológico. Desde el primero, porque los obispos católicos se adelantaban a poner sobre aviso acerca de las presumibles maniobras de sus adversarios: ambas causas

---

<sup>57</sup> *Ad Donat. p. coll.* I, 1: BAC 507/OCSA XXXIII, p. 479, n. 4.

<sup>58</sup> NC 15: *El «Mandatum» de los católicos*: BAC 498, p. 867 s.

<sup>59</sup> *Gesta* I 55.

<sup>60</sup> *Gesta* I 55; III 258; *Mandatum*, 2-3: PL 43, 822-824.

<sup>61</sup> *Mandatum*, 1, col. 822

<sup>62</sup> *Breu.* I 10: CSEL 53, p. 43.

<sup>63</sup> NC 65: *Causa de la Iglesia y causa de Ceciliano*: BAC 498, pp. 932 s.

estaban llamadas a ser debatidas mediante documentos propios y según método particular; razón práctica, por consiguiente, que obligaba a la distinción para no confundir lamentablemente ambas causas.

Desde el segundo, en cambio, por el deseo tan agustiniano y repetido de no mezclar la argumentación eclesiológica con la polémica histórica, y de conceder prioridad, siempre que ello fuere posible, a la eclesiológica<sup>64</sup>.

El recurso del Obispo de Hipona a la divina Palabra era muy frecuente<sup>65</sup>. Además de un terreno más sólido, la Escritura era, como atrás dejé dicho, el común, el de una y otra parte, lo que explica que el santo pretendiera desde el principio centrar en dicha Palabra todo posible diálogo: «Atengámonos a la realidad, atengámonos a la razón, atengámonos a las divinas Escrituras. Con toda quietud y tranquilidad, con todas nuestras fuerzas, pidamos, busquemos, llamemos, para que podamos recibir, hallar, y para que nos abran. De este modo podrá suceder que, favoreciendo el Señor nuestros trabajos y nuestras oraciones, empiece a desterrarse de este país la gran deformidad y malicia de la región africana»<sup>66</sup>.

Había en el *Mandatum* además, junto a la razón escrituraria, otras de tipo histórico, más que nada con el fin de poner en claro de una vez por todas que las causas de Félix y Ceciliano se habían fallado desde remotos tiempos a favor de los católicos y no era preciso volver a ese argumento<sup>67</sup>.

Revela el *Mandatum*, por último, la claridad de actitudes que en la Católica reinaba la víspera misma de la Conferencia. La irresolución y el desorden del episcopado donatista contrastan, por cierto, con la «sólida preparación» de los amigos de Aurelio y Agustín en las horas inmediatamente anteriores a la celebración de un debate a fondo y de gran calado<sup>68</sup>. Temían los católicos que los del Cisma, vista la solidez doctrinal de sus adversarios, se dedicaran al enredo, a la maniobra

---

<sup>64</sup> *Ep. ad Cath.* III 5-6; *Gesta* III 155.101.197.

<sup>65</sup> *C. litt. Pet.* II 85,189; *C. Cr.* III 67,77.

<sup>66</sup> *Ep.* 23,6 a Maximino, obispo donatista. Cf. también *Ep.* 33,5 a Proculiano, el obispo donatista de Hipona (primeros años del episcopado de Agustín).

<sup>67</sup> *Gesta* I 55; III 227-231; LANCEL, S., *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I. *Introduction générale*. SCh 194, París 1972, pp. 48s. 232; LAMIRANDE, E., *Augustine and the Discussion on the Sinners in the Church at the Conference of Carthage (411)*. III. *The Mandate of the Catholic Council*: AugS 3 (1972) 97-112:102s.

<sup>68</sup> LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I: *Introduction générale*, 45-50.

y a la intriga, como de hecho sucedió. El espíritu del *Mandatum* es genuinamente agustiniano<sup>69</sup>.

En vista de todo lo anterior, no resultará extraño afirmar que tenemos en el *Mandatum* de los católicos una pieza fundamental, un código de precauciones, digamos, para no infligir sobresaltos a los de enfrente, y para hacerse inteligibles y útiles a quienes, como los obispos donatistas en este caso, ya se ve que no lo eran tanto. La sinodalidad, en todo caso, cuenta en él con una pieza maestra de gran anchura de miras, de solidaridad manifiesta y de esmerado tratamiento en el análisis de los problemas fundamentales de la Iglesia, como es el de la unidad.

## 8. DOS MODELOS DE SINODALIDAD OPUESTOS

Todo el afán de los donatistas será comportarse como si no hubieran transcurrido años de grandes transformaciones. De ahí que su inquina persecutoria contra el Estado-agente del diablo —explicable, que no justificable, en un Imperio pagano—, carezca de sentido dentro de la paz constantiniana<sup>70</sup>.

Émulo de san Cipriano, nada quiso saber el donatismo del ejemplo sinodal ni de la comprensión del santo mártir de Cartago con los apóstatas. Pudo haberse asesorado de las Iglesias transmarinas sobre el problema Ceciliano-Mayorino<sup>71</sup>, que algo similar había hecho san Cipriano, mas no fue así. Prefirió acudir al Emperador para que entendiera del caso, consciente, sin duda, de las repercusiones jurídicas que semejante decisión pudiera tener. En Cartago-411 el Cisma buscó, sin éxito, silenciar este extremo. La pregunta, por eso, se impone y va de suyo: ¿Habría el donatismo juzgado agente diabólico al Estado, de haber ganado el pleito? Esta es la cuestión.

No son fáciles hoy modelos eclesiales de entonces. Tal vez pudiera descubrirse la Católica en toda eclesiología que se declare abierta a los signos de los tiempos; y el Cisma, en cambio, en la postura eclesiológica inflexible, tradicional y cerrada hasta límites sectarios<sup>72</sup>. Se hace asimismo difícil diagnosticar la suerte del donatismo de no haber sufrido persecución. El cardenal Congar aventura que, dado su

---

<sup>69</sup> NC 15: *El «Mandatum» de los católicos*: BAC 498, pp. 867 s.

<sup>70</sup> BAC 498, p. 54.

<sup>71</sup> NC 39: *Mayorino*: BAC 507, pp. 656 s.

<sup>72</sup> BAC 498, p. 55, n. 116

comportamiento, habría quedado al margen de la historia. ¿Qué puede aportar esta Iglesia cismática —se pregunta conclusivo— que resista una comparación con las riquezas de la Iglesia de los Padres?<sup>73</sup> Todo intento de diálogo con los donatistas estaba condenado al fracaso. Contaban con personalidades de relieve, como Petiliano, es cierto, pero su dogmática dejaba mucho que desear, y la Conferencia de Cartago del 411 así lo denunció.

Cuando la Católica comprende que argüir como el Obispo de Hipona lo viene haciendo en debates privados es pérdida de tiempo, dada la pertinacia de quienes viendo no ven y oyendo no entienden, modifica su *modus operandi*: el Obispo de Hipona seguirá dale que dale en sus escritos, sí, pero ya con el afán de divulgarlos para que la causa acabe conocida por el pueblo llano, y el debate público de una conferencia conjunta ponga punto final al contencioso. La de los cismáticos era desdichadamente estrategia de oídos sordos: se hacían intratables a cualquier diálogo sereno y constructivo<sup>74</sup>.

La sinodalidad en el Cisma estuvo condenada al fracaso, como lo estará en cualquier Iglesia de hoy en día que se enfrente a sus Iglesias hermanas: es, ahora mismo, el deplorable caso de la Iglesia ortodoxa rusa excomulgando nada menos que al Patriarcado Ecuménico y a las Iglesias ortodoxas autocéfalas que tras él cierran filas<sup>75</sup>.

La sinodalidad del Cisma, por otra parte, terminaba excluyendo a quienes no fueran jerarquía, siendo así que en su laicado contaba con dos estrellas de primera magnitud: el agudo biblista Ticonio<sup>76</sup> y el excelente gramático Cresconio<sup>77</sup>. Bien al contrario de los católicos, cuyos esfuerzos unionistas consiguieron sacar a flote la Conferencia ecuménica de Cartago del 411. San Agustín luego, visto lo engorroso de las Actas, a causa de los enredos del Partido, se tomará la molestia de escribir una obra con que *desfacer* el entuerto: me refiero al *Breviculus collationis*<sup>78</sup>.

La prodigalidad de los católicos en esta dura controversia favoreciendo, lo mismo antes que después de la gran Conferencia de Cartago

---

<sup>73</sup> BA 28, pp. 44-45.

<sup>74</sup> BAC 498, p. 56.

<sup>75</sup> LANGA, «Evolución posconciliar de la Iglesia ortodoxa (2016-2021)»: PE 2021.

<sup>76</sup> NC 20.24.25.27: BAC 498, pp. 875 s; 881-883; 884-886.

<sup>77</sup> NC 21.22.24.25.26.31: BAC 541, pp. 791 s; 794-798; 802-804.

<sup>78</sup> BAC 498, pp. 731-846: esp. *Introducción*, pp. 731-751.

del 411, la admisión de ministros donatistas en la Católica, es una medida de gracia de alcance ecuménico no superado hasta nuestros días. Los católicos prometieron acoger a los clérigos donatistas inclusive respetando su rango<sup>79</sup>, normativa esta<sup>80</sup> que, analizada hoy de cerca, daría sin duda para una buena tesis doctoral a quien se propusiera surcar con rigor científico las inquietas aguas de un estudio comparado entre tales disposiciones patrístico-agustinianas y las que ofreció en nuestra época posmoderna Benedicto XVI con su Constitución Apostólica *Anglicanorum coetibus* (4.11.2009)<sup>81</sup>.

El 29 de septiembre de 2021 saltaba la noticia: el pakistaní de 1949 Michael Nazir-Ali, exobispo anglicano de Rochester, un hombre que fue propuesto en su día como arzobispo de Canterbury, había sido recibido en la Iglesia católica por Keith Newton, Ordinario del Ordinariato Personal de Nuestra Señora de Walsingham. Con Nazir-Ali son cinco los obispos anglicanos que han abrazado la fe católica desde 2011: Newton, Andrew Burgham, John Broadhurst (todos ellos en 2011), y Jonathan Goodall, en septiembre pasado<sup>82</sup>. Este Ordinariato fue creado el 15 de enero de 2011 para que, en virtud de la *Anglicanorum coetibus*, se pudieran acoger a él los anglicanos que buscasen la plena comunión con la Iglesia católica<sup>83</sup>. Estas generosas medidas de alcance disciplinar, altamente reconciliadoras ellas, son a la postre, si bien se mira, posibles gracias a una sinodalidad de gran calado eclesial.

## 9. CONCLUSIÓN

El tiempo dirá qué se haya de añadir, qué conservar, y qué desechar de la sinodalidad actual. Ella, como la teología, se va perfeccionando en la medida que se vive, cosa nada fácil. Puede sin duda ser provechoso y saludable conocer, a tal efecto, cómo se practicó/vivió en precedentes generaciones. Descuella entre ellas con significativa relevancia la que enfrentó durante los siglos IV y V en la Provincia Romana de África

---

<sup>79</sup> Vid. *G. c. Em.* 9; *Epp.* 128,2-3; 142; *Sermón* 358,4.

<sup>80</sup> NC 39: *La Católica y su admisión de los ministros donatistas*: BAC 498, pp. 899-901.

<sup>81</sup> LANGA, «El Concilio Vaticano II y el ecumenismo»: RF 266 (2012) 177s.

<sup>82</sup> NAZIR-ALI, M., «Un exobispo anglicano abraza la fe católica»: E 4094 (23.10.2021), p. 47.

<sup>83</sup> Para la personalidad de Nazir-Ali, vid. el reportaje de la también exanglicana Mary WAKEFIELD, «Por qué dejó la Iglesia de Inglaterra: una entrevista con Michael Nazir-Ali»: *Infovaticana*, 22.10.2021.

del Norte al Cisma herético de los donatistas y a la Católica de Agustín de Hipona.

En su Carta apostólica *Augustinum Hipponensem* (28.8.1986), san Juan Pablo II<sup>84</sup> llegó a calificar a esta célebre Conferencia católico-donatista del 411 en Cartago, de nada menos que *conferencia ecuménica*<sup>85</sup>. Allí se dieron cita 279 obispos donatistas y 286 católicos. Algún especialista ha llegado a escribir que entre ambos episcopados llegaron a sumar tanto como el que se concitó en el brazo derecho de la basílica de San Pedro cuando el Concilio Vaticano I.

La sinodalidad unguida de Sagrada Escritura, al servicio de la Iglesia, en defensa de la unidad, dirimiendo contenciosos eclesiales, fomentando comunión de *koinonía*, abriendo nuevos horizontes, fomentando diálogo, dilatando la fraternidad, es la que ahora y siempre importa.

De no haber sido por su gran espíritu sinodal, quién sabe si Agustín de Hipona hubiera escrito el *Breuiculus*, con que se propuso aclarar unas Actas de Cartago-411 farragosas y oscuras debido a los enredos del Cisma. Lo hizo porque amaba la unidad de la Iglesia, causa central en la Conferencia ecuménica reunida en Cartago, y comprendía que los fieles de a pie tenían todo el derecho de hijos de la Iglesia a conocer lo que allí se había debatido. Esos fieles de a pie que componían lo que hoy llamamos el laicado, por lo que tanto luchó y padeció el cardenal san John Henry Newman, tanto hombres como mujeres, dispuestos y disponibles ahora mismo en las diócesis de todo el mundo con el fin de preparar a fondo el Sínodo sobre la sinodalidad a celebrarse en 2023, esos fieles todos tienen en san Agustín y su controversia contra los donatistas un claro espejo en el que mirarse.

La sinodalidad es fascinante si se fomenta con espíritu generoso, largueza de miras, fraternal disposición de ánimo, aire de *koinonía* y buena dosis de entusiasmo abarcador y corporativo, con exigencia de compromiso eclesial antes que entregados al pasajero bullebulle de idealistas y nefelibatas, que a veces los hay hasta ciñendo mitra. Sinodalidad, en suma, dotada de fantasía, intrepidez, brío, aires ecuménicos, moderación y templanza es, me parece a mí, la que hoy demandan los signos de los tiempos.

---

<sup>84</sup> LANGA, «Presencia de san Agustín en la “*Augustinum Hipponensem*”»: RD, 26.8.2020.

<sup>85</sup> «...promovió una conferencia ecuménica entre obispos católicos y donatistas» (III. *El Pastor*, nn. 250-252).

## GLOSARIO DE ABREVIATURAS

AugS = *Augustinian Studies*. Villanova.

BA = *Bibliothèque Augustinienne*. Oeuvres de saint Augustin, Paris 1949ss.

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954ss.

BAC 252 = C.Vaticano II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC 252, Madrid 1967<sup>5</sup>.

C = *Concilium*. Madrid.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865ss.

DE = C. O'Donnell – S. Pié-Ninot (dir.), *Diccionario de Ecclesiología*. San Pablo. Madrid 2001.

DPAC = Di Berardino, A. (dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Volume I AF, Marietti, Casale Monferrato 1983.

DPE = Vicente M<sup>o</sup> Pedrosa, Jesús Sastre y Raúl Berzosa (dir.), *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. Ed. Monte Carmelo, Burgos 2000.

DSA = Allan D. Fitzgerald, O.S.A. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001.

E = *Ecclesia*, Madrid.

LG = Constitución *Lumen gentium*, del concilio Vaticano II.

NC = Langa, P.: Nota complementaria (BAC 498-507-541/OCSA XXXII-XXXIII – XXXIV, Madrid 1988-1990-1994).

OCSA = Obras completas de san Agustín (en la BAC).

PAC = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I: *Afrique* (303-533), par André Mandouze, Paris 1982.

PE = Pastoral Ecuμένηca. Madrid.

PL = *Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne, Series Latina*, Paris 1841-1764.

RD = Religión Digital (Portal electrónico <https://www.religiondigital.org>).

RF = Razón y Fe. Madrid.

SCh = *Sources chrétiennes*, Paris 1941ss.

XII JA = Canet Vayá, V.D., O.S.A. (dir.), *San Pablo en san Agustín: XII Jornadas Agustinianas*. CTSA, Madrid 2009.

# LA VIDA RELIGIOSA EN UNA IGLESIA SINODAL

---

DIEGO M. MOLINA, S.J.

Facultad de Teología de Granada (Universidad Loyola Andalucía)



## RESUMEN:

La llamada del papa Francisco a recuperar la sinodalidad para la comprensión y la vida de la Iglesia atañe a todas las formas de vida eclesiales. La vida religiosa posee, a partir de su propia concepción, una serie de rasgos y de maneras de actuar que responden a lo que se espera de una iglesia en clave sinodal, en la medida en que es un carisma compartido que crea un espacio de comunión y ha desarrollado una serie de estructuras de participación. Existen además una serie de retos que la situación actual plantea a la vida religiosa, aspectos que esta debe cuidar para poder ser parte activa de una Iglesia sinodal: ser auténticamente religiosos en medio de la Iglesia, cuidar la relación de los religiosos con su instituto, profundizar la misión compartida y buscar nuevos modos de ser Iglesia.

Palabras claves: Búsqueda de Dios, Carisma, Comunión, Misión compartida, Participación.

## ABSTRACT:

Pope Francis' call to recover synodality for the understanding and life of the Church concerns all forms of ecclesial life. Religious life has, from its own conception, a series of features and ways of acting that respond to what is expected of a church in a synodal key. Religious life is a shared charism that creates a space for communion and has developed a number of participation structures. There are also some challenges that the current situation poses to religious life, aspects that it must take care of in order to be an active part of a synodal Church: being authentically religious in the midst of the Church, taking care of the relationship between religious and their own institute, deepen the shared mission and seek new ways of being Church.

Main arguments: Charisma, Communion, Participation, Search for God, Shared mission.

## 1. INTRODUCCIÓN

«Sínodo es nombre de Iglesia». Sínodo literalmente significa caminar juntos, algo que requiere de una serie de condiciones para que pueda darse en la comunidad eclesial (y, de hecho, en cualquier grupo humano) y esto porque el camino de la sinodalidad no está exento de conflictos.

Por sinodalidad entiendo «la específica forma de vivir y obrar de la Iglesia Pueblo de Dios que 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»<sup>1</sup>. La sinodalidad, pues, «se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia»<sup>2</sup>.

Aun cuando la comprensión de la Iglesia en clave sinodal proviene de los comienzos de la misma, el olvido de esta dimensión durante muchos siglos (especialmente en la tradición latina) hace que su puesta en marcha en los decenios posteriores al Concilio Vaticano II se vea dificultada tanto por la falta de experiencia como por el mantenimiento de formas de actuar en la Iglesia que son difíciles de erradicar. Los conflictos que se producen entonces tanto a nivel universal como a nivel más nacional o local son inevitables, y, en principio, no deberían extrañarnos demasiado.

Si la Iglesia tiene una estructura sinodal, todas las formas de vida que en ella existen también han de vivir y estructurarse de la misma manera. Además, la vida religiosa<sup>3</sup> cuenta con una experiencia e historia que puede aportar bastantes elementos a la vivencia de una iglesia sinodal.

Para estructurar esta ponencia tomaré, en primer lugar, el lema con el que el Papa Francisco ha convocado el sínodo sobre la sinodalidad:

---

<sup>1</sup> S. MADRIGAL (ed.), *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Textos y comentarios del Documento de la Comisión Teológica Internacional*, BAC, Madrid 2019, n. 6.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, n.º 7.

<sup>3</sup> Aunque normalmente usaré la expresión «vida religiosa», la tomo en la práctica como sinónimo de «vida consagrada».

«Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión». Estas tres realidades hablan del qué de la sinodalidad (la iglesia como comunión), del cómo de la misma (la participación) y del para qué de una Iglesia sinodal (la misión) y son realidades que también se encuentran en la vida religiosa. A continuación, señalaré algunos retos con los que la vida religiosa se enfrenta hoy para poder vivir más en profundidad su ser sinodal y poder así tener una palabra valiosa que decir a toda la comunidad eclesial.

## **2. LA VIDA RELIGIOSA, UNA VIDA SINODAL**

La vida religiosa posee, a partir de su propia concepción, una serie de rasgos y de maneras de actuar que responden a lo que se espera de una iglesia en clave sinodal. Entre estos rasgos destacan el que la vida religiosa parte de un carisma que se comparte y se enriquece, la consideración de la vida religiosa como una vida en comunión y la forma de gobierno y de estructuración de muchos de los institutos religiosos que valoran y reflejan la idea del caminar y decidir juntos, y todo ello de cara a la misión propia de la vida religiosa en la Iglesia.

### **2.1 La vida religiosa en una iglesia comunión**

Que la sinodalidad se presenta en estrecha relación con la idea de Iglesia como comunión está fuera de duda. En la vida religiosa la idea de comunión se vive en un nivel diacrónico, en el sentido de que supone compartir un carisma recibido de otros y en el nivel sincrónico, fundamentalmente en la vivencia de la comunidad como el lugar en el que se llega a ser y a vivir como religiosos.

#### *La vida religiosa, un carisma compartido*

En los últimos años se ha desarrollado bastante la teología de los carismas. Si bien es cierto que se puede rastrear una doctrina sobre los carismas durante toda la historia<sup>4</sup>, también lo es que ha sido en el tiempo posterior al Vaticano II donde dicha reflexión se ha hecho más presente.

---

<sup>4</sup> Es conocida la preciosa descripción que hace San Juan de la Cruz del carisma concedido a aquellos que han de «difundirlo en la sucesión de sus hijos». Véase *Llana de Amor viva*, 2, 8-12.

El carisma ha sido una realidad siempre presente en la Iglesia. Ha habido siempre cristianos que han recibido ciertas gracias especiales que los preparan y disponen «a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia»<sup>5</sup>, por tomar la definición que de carisma se encuentra en el concilio Vaticano II.

Todos los carismas provienen del Espíritu Santo y todos se dan para la edificación del cuerpo eclesial. Es claro que no todos los que han recibido un carisma, una gracia particular del Espíritu, han dado lugar a una corriente de espiritualidad, ni todos han acabado fundando un instituto religioso, pero ha habido algunas personas, cuyo carisma, por las razones que fuesen, ha sido asumido por la Iglesia y así se ha presentado como una manera posible para vivir el seguimiento de Cristo.

El proceso se puede sintetizar de la siguiente manera: ha habido personas que fueron llamadas por Dios a participar de la construcción del Reino y de la edificación de la Iglesia por medio de una gracia especial (o de un carisma especial). Normalmente dicho carisma especial implica una manera peculiar de vivir el evangelio; aquel que terminará fundando un instituto experimenta el misterio de Cristo desde un particular ángulo, que será lo que transmita a aquellos que reciban la llamada divina para vivir de acuerdo con este carisma.

Siempre ha existido la conciencia de que el don del fundador de un instituto religioso podía ser transmitido<sup>6</sup>.

A partir del carisma del fundador se configura el carisma del instituto, que remite al carisma del fundador pero que no se reduce a él, ya que el espíritu de dicho carisma estuvo destinado a ser transmitido por él a los «propios discípulos para ser por estos vivido, custodiado,

---

<sup>5</sup> *Lumen Gentium* 12. Cf. Además *Apostolicam Actuositatem* 3.

<sup>6</sup> Así Jerónimo Nadal ya decía a finales del siglo XVI, refiriéndose a la Compañía de Jesús:

«[...] queriendo Nuestro Señor ayudar a su Iglesia, usa deste modo: que excita a un hombre dándole una especial gracia e influjo con que le sirva en modo particular, como lo hizo con S. Francisco, a quien dio una gracia eficaz con que se ayudase a sí y a los otras para el fin que somos todos criados; y así juntándose se hizo un cuerpo y congregación con aquella propiedad y particularidad de gracia, la cual se dice una particular religión; y así de todas las otras. De la misma manera excitó Dios al P. M. Ignatio comunicándole una gracia y mediante él a nosotros, la cual seguimos, y nos regimos según ella; y este es nuestro particular modo en que diferimos de los otros religiosos, y es menester que nosotros lo sintamos así y gustemos; pero los otros religiosos no es menester que lo sientan, porque tienen su modo particular, al cual es menester que sigan» (*Monumenta Nadal* V, 37).

profundizado y constantemente desarrollado en sintonía con el cuerpo de Cristo en continuo crecimiento»<sup>7</sup>.

La manera específica como dicho carisma del instituto se ha ido configurando tiene bastante que ver con el grupo fundacional, porque es en medio de ese momento original donde se delinean las notas específicas y propias referentes a la vida, naturaleza, fin, índole y estilo de vida de la comunidad naciente. Así se puede decir que el carisma originario es «el carisma colectivo del fundador o fundadora enriquecido por el carisma de los primeros o primeras que comparten el mismo carisma colectivo del fundador o de la fundadora»<sup>8</sup>.

Este carisma se ha institucionalizado y aquellos que lo han vivido con posterioridad no han sido meros repetidores, sino que lo han ido enriqueciendo en la medida en que lo han ido explicitando, actualizando y desarrollando a lo largo de la historia (a la vez que, en algunos casos, han ido produciendo una reflexión teórica nada desdeñable acerca del mismo), y la institucionalización de los carismas se ha realizado normalmente en la medida en que se ha plasmado en unas reglas o constituciones y que ha contado con la aprobación de la iglesia, que ejerce con respecto al carisma un papel objetivador, a la par que potenciador. En todo este proceso hay que contar, evidentemente, con la acción del Espíritu, que es el que da el don a los que son llamados a compartir un determinado carisma.

### *La vida religiosa, espacio de comunión*

Desde que san Pacomio instituyera el cenobio, la comunidad pasó a tener un papel importante en la vida religiosa. Como dice Jesús Álvarez: «La originalidad de la institución cenobítica pacomiana radica en que la existencia del grupo, de la *comunidad*, no es el simple resultado

---

<sup>7</sup> *Mutuae Relationes* 11 (esta es quizá la mejor definición de carisma de un instituto).

<sup>8</sup> G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata» en AA.VV., *La vita consacrata*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1983, pp. 39-40. El texto continúa: «El carisma del fundador o de fundadora se manifiesta como carisma colectivo justamente en el hecho de que desde los orígenes es participado por otros u otras, que en la experiencia originaria del grupo lo enriquecen y lo clarifican. En este carisma de fundación está recogido el origen del Instituto, y por tanto, su forma peculiar de vida, su naturaleza, fin, espíritu, índole, que después se desarrollarán en el tiempo, pero bajo forma de continuidad». Sobre este tema se puede ver M. RUIZ JURADO, «Vida consagrada y carismas de los fundadores», en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 801-815.

empírico de una acumulación de discípulos en torno a un maestro espiritual, sino que es querida por ella misma. Pacomio tuvo, desde el principio, la idea de formar del grupo de sus discípulos una verdadera *koinonía*, al estilo de la Iglesia primitiva de Jerusalén<sup>9</sup>.

Aunque no es el único elemento que habla de comunión, la vida comunitaria se ha ido constituyendo como el signo más preclaro de la misma, hasta el punto de que se puede decir que la vida consagrada es un acontecimiento de comunión. La vocación al seguimiento de Jesús incluye de forma natural la con-vocación. No hay en absoluto vocación de Jesús a su seguimiento, que no sea al mismo tiempo una con-vocación para andar dicho camino de seguimiento junto con otros. Esto ocurre, de forma particular cuando se llama a seguir a Cristo en la vida consagrada, porque, entonces, la propia vocación tiene como parte fundamental la asunción de la experiencia carismática de aquel que recibió el carisma de Dios, y el compartir dicha experiencia con los demás que han sido llamados por Dios al mismo camino.

Se puede establecer una analogía, en este tema, entre la eucaristía y la vida religiosa. La eucaristía es el sacramento en el que la comunión con Cristo, de cuya vida, muerte y resurrección hacemos memoria y la recepción de su cuerpo y su sangre como participación en ello nos introduce en la comunión de vida intratrinitaria y nos hace a todos ser uno, al introducirnos en el mismo cuerpo de Cristo, y al comprometernos con un mundo más justo y solidario nos coloca en la misma senda de vida de Jesús. La vida religiosa solo pretende esto. Ella intenta «encarnar y hacer visible en grado sumo lo que constituye el núcleo central del misterio cristiano: la comunión, y por ello la comunidad en el sentido más radical y más profundo»<sup>10</sup>.

La importancia concedida a la comunidad en toda la comprensión de la vida consagrada (aun en aquellas tradiciones en las que se subraya más el concepto de cuerpo que de comunidad local) hunde sus raíces en el convencimiento que la comunidad está llamada a ser «sacramento vivo y perenne de la alianza o la comunión; es decir, signo que realiza y manifiesta lo que es la comunión como centro del misterio cristiano,

---

<sup>9</sup> J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. Vol. I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*, Publicaciones claretianas, Madrid 1987, p. 228.

<sup>10</sup> M. GESTEIRA, «Eucaristía», en: *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones claretianas, Madrid 1989, 608-635, aquí p. 612.

y por ello de lo que es o debe ser la iglesia como único cuerpo de Cristo formado a partir de la multiplicidad y la pluriformidad»<sup>11</sup>.

La relación entre la eucaristía y la vida consagrada puede ser descrita, por tanto, como sacramental. La vida consagrada es signo de la eucaristía, en la medida en que en ella se densifica lo que la eucaristía ofrece y produce para todos y lo mismo que la eucaristía se produce a través de la entrega de Cristo bajo las especies de pan y de vino, que al ser consagradas, pasan a significar realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, la consagración en la vida religiosa podría entenderse en analogía con esta consagración eucarística y reflexionar a partir de ahí, sobre lo peculiar de la vida religiosa (algo que normalmente se hace únicamente a partir del bautismo)<sup>12</sup>.

## 2.2 La vida religiosa, espacio de participación

El cómo de la sinodalidad estriba en el desarrollo de ciertos elementos que posibiliten el que todos nos sintamos formando parte del mismo cuerpo, como sujetos activos. Sinodalidad significa literalmente «caminar juntos» y un camino común exige cuidar ciertos aspectos, valores y estructuras que lo hagan posible. Entre estos valores se pueden subrayar el diálogo, los procesos de decisión en la vida religiosa y, en un tiempo más cercano a nosotros, el desarrollo de lo que se ha llamado la misión compartida.

### *Participación a través del diálogo*

El diálogo tuvo un papel importante en la dinámica del Concilio Vaticano II y en el momento inmediatamente posterior al mismo. El diálogo aparece en la constitución *Gaudium et Spes* como una mediación entre la Iglesia y el mundo. En los tiempos que siguieron al concilio la Iglesia se puso a dialogar con el ateísmo científico y materialista, con las grandes religiones del mundo, con los cristianos de otras confesiones y con las diferentes culturas. El diálogo supuso el que la Iglesia se convirtiera en Iglesia dialogal, con lo que el respeto por

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Recomendando vivamente la lectura de la ponencia de José C. R. GARCÍA PAREDES en la 35 Semana Nacional de Vida Religiosa, titulada «Consagración Eucarística y Consagración Religiosa», en: B. FERNÁNDEZ – F. PRADO (eds.), *Eucaristía, fracción del Pan, encuentro entre culturas*, Publicaciones claretianas, Madrid 2006, pp. 295-332.

los demás y por sus ideas, la convicción de que en los demás se encuentran valores que deben ser conservados, la presentación del propio mensaje sin prepotencia y con humildad y la necesidad de revisión del propio lenguaje para hacerlo comprensible a los demás se convirtieron en señas de identidad de la Iglesia. La Iglesia se hizo consciente de que necesitaba crecer siempre en el «arte del diálogo»<sup>13</sup>, teniendo en cuenta que el diálogo con el mundo supone también una Iglesia donde el diálogo se ejerza de puertas adentro<sup>14</sup>.

El 18 de mayo de 1971 el papa Pablo VI aprobó una instrucción pastoral titulada *Communio et progressio*<sup>15</sup> dedicada a los medios de comunicación social, realizada según dice el propio documento por mandato del concilio Vaticano II.

En el número 116 del documento citado leemos una declaración que me parece bastante acertada. En palabras del documento, «es necesario, pues, que los católicos sean plenamente conscientes de que poseen esa verdadera libertad de expresar su pensamiento, que se basa en la caridad y en ‘el sentido de la fe’. En ese sentido de fe que es despertado y mantenido por el Espíritu de verdad, de tal manera que el pueblo de Dios, guiado por el Sagrado Magisterio, y en fiel seguimiento del mismo, adhiere indefectiblemente a la fe confiada en el principio a los creyentes, penetra más plenamente en ella con juicio recto y la aplica más plenamente a la vida; y en la caridad, a cuya luz, la misma libertad es elevada a la categoría de comunión en la libertad de Cristo, quien librándonos de las ataduras del pecado, nos hizo capaces de juzgar libremente según su voluntad. Las autoridades correspondientes han de cuidar pues de que el intercambio de las legítimas opiniones se realice en la Iglesia con libertad de pensamiento y expresión».

Este principio, común a todos los miembros de la Iglesia, también es válido para la vida religiosa. Más aún, la vida religiosa ha sido tradicionalmente un espacio en el que los miembros de los diversos institutos han cuidado el diálogo fundamentalmente como un instru-

---

<sup>13</sup> Defendido por PABLO VI en la encíclica *Ecclesiam suam* (número 38) de agosto de 1964.

<sup>14</sup> Cf. PABLO VI, *Ecclesiam suam* 53: «Estemos, pues, ardientemente deseosos de que el diálogo interior, en el seno de la comunidad eclesial, se enriquezca en fervor, en temas, en número de interlocutores, de suerte que se acreciente así la vitalidad y la santificación del Cuerpo místico terreno de Cristo».

<sup>15</sup> El texto se puede ver en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_23051971\\_communio\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_sp.html).

mento para encontrar la voluntad de Dios y para deliberar acerca de los diversos problemas y situaciones con los que los institutos se han ido encontrando.

Hay diversos grados en cuanto a la profundidad a la que puede llegar el diálogo, pero todos ellos suponen la capacidad de escucha. Solo escucha aquel que se ha librado de los pre-juicios como condición para acceder a la realidad de la manera más equilibrada posible<sup>16</sup>. El diálogo remite en primer lugar a la capacidad para dejarse preguntar y para dejarse tocar por lo que el otro me dice y por ello es un ejercicio de libertad<sup>17</sup>. Sin profunda escucha no es posible que el ser humano pueda actuar libremente, porque lo haría siempre como prisionero de sus propias opiniones que nunca podrían ser puestas en duda. El diálogo supone un proceso de escucha mutua por parte de todos, tanto del religioso normal, como del que ejerce alguna autoridad, buscando en definitiva descubrir qué es lo que Dios está diciendo en ese momento a la comunidad, algo que tiene que ver la manera como se toman las decisiones en la vida religiosa, aspecto que desarrollamos a continuación.

### *Participación a través de los procesos de decisión en la vida religiosa*

El primer voto de la vida religiosa fue el de obediencia. En un sentido popular la obediencia dice que cada comunidad tiene un superior, que es el que tiene que tomar las decisiones en último término. Los súbditos son los llamados a obedecer en bien de la vida y misión del instituto religioso.

Sin embargo, el voto de obediencia es radicalmente un abandonar la familia, las comodidades para decididamente vivir con otros de forma

---

<sup>16</sup> Esta actitud que aquí conectamos con la Iglesia es válida en cualquier situación. Cf. el famoso presupuesto de los Ejercicios ignacianos: «Para que así el que da los ejercicios espirituales como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen: se ha de presuponer, que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve» [Ej 22].

<sup>17</sup> Así lo recordaba el papa Francisco en su discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos: «Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar “es más que oír”. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; 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)» (*Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015), p. 1140).

solidaria, para entrar en la dinámica kenótica de Cristo que quiso pasar por la vida como uno de tantos. Es aceptar las limitaciones propias, también las limitaciones que se producen en la búsqueda de Dios y de su voluntad para hacer dicha búsqueda en comunión con otros y así mostrar que se puede vivir plenamente de forma solidaria en la relación que se establece con los demás.

La obediencia apunta a escuchar hasta el fondo primeramente a Dios y también a los demás. Escuchar de verdad a Dios con y a través de los demás. Y esta escucha, concretada en el voto de obediencia, busca que el religioso viva su vida como un acto de amor en unión con Dios de tal manera que todos sus actos sean lo más perfectos posible en relación con el acto de amor que es la existencia de Dios. En este sentido no se hace voto de obediencia para cumplir una regla determinada, sino para que a través de la regla se llegue a vivir el acto de unión con la voluntad de Dios (por mucho que un religioso cumpla sus obligaciones, si no llega a esto, la obediencia es la misma que tiene cualquier empleado de cualquier empresa).

La obediencia se convierte así en el punto de encuentro de dos relaciones de comunión: una que va del superior a Dios y a su comunidad, otra que va del religioso y la comunidad al superior. Por ello el primer que debe obedecer es el superior. Debe tener delante de sí al carisma recibido del instituto, a las circunstancias concretas, a los dones particulares que cada miembro de la comunidad ha recibido... y todo para encontrar la voluntad de Dios en el momento concreto de la vida de la comunidad.

El voto de obediencia no exige a los religiosos de llevar a cabo lo que cada cristiano tiene que hacer en la búsqueda de la voluntad de Dios y si, como Cristo, todo religioso pudiese ver con claridad y precisión el querer de Dios, o si el texto de las diversas constituciones o reglas trazasen de una vez para siempre la línea a seguir en cada circunstancia, no sería necesario recurrir a otra persona para saber lo que se tiene que hacer. Pero el plan de Dios incluye el que la salvación sea una obra comunitaria, que todos tengan necesidad de sus hermanos para descubrir con certeza sus designios, y por ello la vida religiosa remite a la decisión del que está colocado a la cabeza de la comunidad.

Ahora bien, quien lleva a cabo la búsqueda de la voluntad de Dios es el cuerpo congregacional en su conjunto mediante unas estructuras que se han ido fraguando paulatinamente en la historia de la vida consagrada (y que, como pasa también en la Iglesia, no han estado exentas

de las influencias de los modelos organizativos sociales en donde se realizaba dicha configuración).

Dichas estructuras han potenciado la participación de todos los religiosos en la toma de decisiones.

Por concretar, a modo de ejemplos, fijémonos en la organización de la vida religiosa mendicante, la cual supuso la asunción de un modelo organizativo, marcado por lo que podríamos llamar hoy valores democráticos en la configuración del poder. La Orden de Predicadores «está constituida por un Maestro General y por conventos. El Capítulo General compuesto por frailes Predicadores elegidos por los conventos controla, legisla y gobierna con el Maestro general; y se reúne anualmente, por Pentecostés. El Capítulo elige al Maestro General por doce años. Cada convento está gobernado por un prior que es elegido por su propia comunidad»<sup>18</sup>.

Incluso en otros institutos más marcadamente centralizados se colocaron otras estructuras que objetivaban y controlaban el ejercicio del poder. Así la Compañía de Jesús establece, junto al Preósito General «que tiene toda la autoridad *ad aedificationem*» un grupo de jesuitas, no elegidos por él, sino designados por la Congregación General para que le asistan en el gobierno, y llegado el caso para que también puedan iniciar el proceso de remoción del General jesuita.

Con todo, en tiempos recientes además ha crecido la necesidad de involucrar a todos los religiosos en los procesos de decisión, buscando consensos amplios, para lo cual se ha echado mano de la tradición propia de la vida religiosa. Dicha tradición tiene en el discernimiento y la deliberación comunitaria un instrumento excelente, algo en lo que ha insistido el actual papa<sup>19</sup>.

Más allá de las diversas formas en las que se lleva a cabo el discernimiento según las familias espirituales, hablar de discernimiento espiritual tiene que ver con la necesidad que tenemos los seres humanos de elegir entre la multitud de opciones que se nos van presentando en la vida, so pena de vivir secos y atascados en una duda paralizante cuando tenemos que tomar decisiones. Por esa razón, todos, mejor o peor, *discernimos*, o lo que es lo mismo «distinguimos algo de otra

---

<sup>18</sup> J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. Vol. II. Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV*, Publicaciones claretianas, Madrid 1989, p. 346.

<sup>19</sup> Se pueden ver los números 166 al 175 de la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*. Texto en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html).

cosa y señalamos la diferencia que hay entre ellas»<sup>20</sup>. Si hay algo claro en el evangelio es que el seguimiento de Cristo que tiñe y da sentido a la vida del cristiano no puede estar regulado únicamente a partir de un sistema de leyes que nos dice con toda claridad lo que hemos de hacer en cada momento. El evangelio proclama que somos hijos de un Dios que se nos hace presente a lo largo de nuestra vida, que cuenta con nosotros y que, de alguna manera, espera algo de nosotros (o tiene una voluntad sobre nuestra vida).

El discernimiento es el proceso de ir descubriendo cuál es la voluntad de Dios en nuestra vida y cómo Dios se hace presente en ella.

«¿Cómo saber si algo viene del Espíritu Santo o si su origen está en el espíritu del mundo o en el espíritu del diablo? —se pregunta el papa—. La única forma es el discernimiento, que no supone solamente una buena capacidad de razonar o un sentido común, es también un don que hay que pedir. Si lo pedimos confiadamente al Espíritu Santo, y al mismo tiempo nos esforzamos por desarrollarlo con la oración, la reflexión, la lectura y el buen consejo, seguramente podremos crecer en esta capacidad espiritual»<sup>21</sup>.

Es verdad que ir asumiendo esta manera de estar en el mundo es, por una parte, muy fácil, y por otra, hartamente difícil. Es fácil en la medida en que Dios siempre se está comunicando con el ser humano y lo hace tanto a través de instancias externas al sujeto (ya sea desde la palabra de Dios recogida en la Escritura, ya sea desde mediaciones generales como lo que se ha llamado la ley natural), como a través de inspiraciones interiores a la persona que son reconocidas por ella como provenientes de Dios. Y es difícil porque la eterna tentación del ser humano, que es la de convertirse en su propio centro, aparece hoy por doquier, hasta el punto de que nos imposibilita la escucha (toda escucha, también la del Dios que nos habla)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta es la definición de deliberar y discernir que aparece en el DRAE.

<sup>21</sup> *Gaudete et exsultate* 166.

<sup>22</sup> A. PIERIS señala que nuestro mundo ha olvidado «la intuición básica del autor del Génesis en el sentido de que dentro de cada uno de nosotros anida una serpiente, es decir, una tendencia a caer en el deseo de un saber que asegura poder (en lugar del amor que asegura conocimiento), una ambición de entronizar el propio yo como si fuera un dios, una codicia que sólo se satisface cuando logra manipular a los demás como instrumentos al servicio de uno mismo. La crisis espiritual de nuestro tiempo es fruto de ignorar, o quizá fomentar, la dimensión serpentina del pecado, ese afán prehumano o propio de homínidos que debe contener, controlar y vencer todo ser humano individual, varón o mujer, rico o pobre, cristiano o budista. A esta lucha incesante contra ese instinto destructivo es a

El discernimiento es algo siempre personal; es en el interior de cada persona en el que se producen los diferentes pensamientos, impulsos, espíritus, mociones, deseos... que la animan a ir en una dirección o en otra; el discernimiento consiste en cribar dichos movimientos interiores para ver cuáles son los que le invitan a ir en la dirección correcta y cuáles le empujan a ir en la dirección errónea (o a no avanzar más en el sentido apropiado).

Una vez que los diversos miembros de un instituto han realizado su discernimiento, se pasa a la deliberación. Los religiosos tendrán que compartir el fruto de su discernimiento, lo cual supone evidentemente la oración personal. Todos han de escuchar lo que los otros expongan y deberán también ellos llevarlo a la oración, para descubrir lo que Dios les está diciendo en ese compartir. Y todos se implican en este delicado proceso considerando atenta y detenidamente los pro y los contra de los motivos de una decisión, antes de adoptarla y en orden a hacerlo habiendo esclarecido en todo lo posible sus distintas agitaciones, afecciones y motivaciones.

La vida religiosa ofrece teóricamente el marco ideal para que se pueda llevar a cabo dichos procesos de deliberación comunitaria, puesto que sus miembros se han comprometido en un cuerpo común, están llamados (y hasta obligados) a la oración personal y disponen del tiempo y el espacio necesarios para que dichos procesos —que pueden ser largos— se puedan realizar y la vida religiosa ha mostrado históricamente su capacidad para ir discerniendo la voluntad de Dios en medio de las diversas circunstancias por las que ha ido pasando.

### *La misión compartida, nueva realización sinodal*

Desde prácticamente sus comienzos la vida religiosa se ha ido desarrollando como un cuerpo autónomo dentro de la Iglesia. Ciertamente ha habido relaciones entre la vida religiosa y los otros estados de vida eclesiales, pero prácticamente siempre en una sola dirección: la que va de la vida religiosa a los otros estados, en la medida en que esta

---

lo que se refieren todas las religiones cuando hablan de abnegación, de negación de sí mismo, de autodisciplina. Se trata de una garantía de libertad interior para los individuos y los grupos» (*Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma para Asia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, pp. 103-104).

solía ofrecer una espiritualidad determinada para que otros cristianos, ya fuera clérigos o laicos, pudieran vivir su vocación particular.

En tiempos bien recientes hemos vivido una evolución en la manera como la vida religiosa se relaciona con las otras formas de vida, en especial, con miembros laicos de la Iglesia. De hecho, en el tiempo posterior al Vaticano II se ha llegado a la conclusión de que es posible compartir el carisma de los institutos religiosos (que, en general, había quedado circunscrito a los miembros del instituto religioso) con otros cristianos<sup>23</sup>.

Nació así la realidad de la misión compartida. Por misión compartida entendemos algo más que colaboración, ayuda o cooperación de los laicos a la misión del instituto; la misión compartida habla de una vida cristiana que se encarna y compromete en y con el proyecto nacido de la experiencia carismática de aquellos que recibieron los carismas (los que normalmente se constituyeron en fundadores de institutos religiosos)<sup>24</sup>. En esta comprensión la misión realmente se comparte, porque nace de la experiencia vocacional tanto de los religiosos como de los laicos y empieza a plasmarse en proyectos de misión que no son solo los del instituto.

---

<sup>23</sup> Así lo describe Juan Pablo II en *Vita consecrata* 54: «Uno de los frutos de la doctrina de la Iglesia como comunión en estos últimos años ha sido la toma de conciencia de que sus diversos miembros pueden y deben aunar esfuerzos, en actitud de colaboración e intercambio de dones, con el fin de participar más eficazmente en la misión eclesial. De este modo se contribuye a presentar una imagen más articulada y completa de la Iglesia, a la vez que resulta más fácil dar respuestas a los grandes retos de nuestro tiempo con la aportación coral de los diferentes dones [...] Los miembros de los Institutos seculares, laicos o clérigos, por su parte, entran en contacto con los otros fieles en las formas ordinarias de la vida cotidiana. Debido a las nuevas situaciones, no pocos Institutos han llegado a la convicción de que *su carisma puede ser compartido con los laicos*. Estos son invitados por tanto a participar de manera más intensa en la espiritualidad y en la misión del Instituto mismo. En continuidad con las experiencias históricas de las diversas Órdenes seculares o Terceras Órdenes, se puede decir que se ha comenzado un nuevo capítulo, rico de esperanzas, en la historia de las relaciones entre las personas consagradas y el laicado».

<sup>24</sup> La bibliografía sobre la misión compartida se ha ido tímidamente enriqueciendo en los últimos años. Se puede ver J. M. ARNAIZ, *Vida y misión compartidas. Laicos y religiosos hoy*, PPC, Madrid 2014. Una presentación sencilla en M. J. GUEVARA LLAGUNO, rjm – D. M. MOLINA, sj, «Desafíos teológicos y pastorales de la misión compartida», *Sal Terrae* 99 (2001), pp. 469-482. Más recientemente el número monográfico de la revista *Vida religiosa* de A. BOTANA, *Es el momento de tomar decisiones audaces en misión compartida* (2020).

A la base de este desarrollo a nivel teológico se encuentra el Vaticano II, y lo que posteriormente se llamó la eclesiología de comunión. Esta ha supuesto en este tema varias cosas:

a) Si bien es verdad que lo distintivo del laico para el Vaticano II es su índole secular, o sea, que desarrolla su vida cristiana en las cuestiones temporales<sup>25</sup>, mientras que los religiosos están llamados a ser un signo para la Iglesia de su vocación última, que es la llamada a la santidad, lo más significativo del Vaticano II sobre este tema lo encontramos en que los laicos están llamados a vivir su cristianismo tendiendo a la santidad, que es la vocación de todos. El laicado deja de ser así un estado pasivo para participar de la misión de Cristo.

b) En los tiempos posteriores al concilio hemos asistido a la vuelta paulatina de la misión al corazón de la Iglesia; la misión ha pasado de ser algo accesorio (que se había de desarrollar fundamentalmente para cristianizar los pueblos que aún no habían recibido el evangelio) a ser algo central de la Iglesia, puesto que la Iglesia existe para la misión, para anunciar a todos la salvación realizada plenamente por Dios en Jesús de Nazaret. El concilio Vaticano II definió a la Iglesia como sacramento, o sea, signo e instrumento de la unidad del género humano con Dios y de unos con otros<sup>26</sup>. Lo más primigenio de ella, por tanto, es este existir por otros y para otros, para todos los seres humanos. Es signo, ella vive esa filiación y fraternidad que Dios quiso desde el principio para toda la humanidad, y es instrumento porque ese designio de Dios busca expandirse hasta abrazar a todos los hombres y mujeres.

Se desarrolla así una eclesiología de relación, y se empieza a entender la Iglesia en consonancia con nuestra visión de Dios (de la que es icono)<sup>27</sup> y de nuestra visión de Jesucristo. De ver a la Trinidad divina fundamentalmente como una unidad la hemos pasado a ver de forma dinámica y así la salida de sí mismo de Dios, sin ser obligatoria para él, es lo más primigenio de Dios, puesto que Dios es amor<sup>28</sup>; de igual manera la pro-existencia de Jesús de Nazaret no es algo meramente mo-

---

<sup>25</sup> Cf. *Lumen Gentium* 31ss.

<sup>26</sup> Cf. *Lumen Gentium* 1. La idea de la Iglesia como sacramento ha sido asumido por diversos movimientos y teólogos de forma especial, pero pertenece al acervo actual de la eclesiología.

<sup>27</sup> Cf. el conocido libro de B. FORTE, *La Iglesia icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1992.

<sup>28</sup> Cf. K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», en: *Escritos de Teología*, t. 4, Cristiandad, Madrid 2002, pp. 141-142.

ral, sino que es expresión de lo que en el fondo es. De forma análoga, la Iglesia no tiene que salir de sí misma al encuentro de todos, no tiene que realizar misiones, sino que ella misma es salida de sí, es misión<sup>29</sup>.

Esto explica que ya no se trata de que los laicos ayuden a los religiosos en aquellas tareas, normalmente seculares, a las que los religiosos no podían atender adecuadamente, sino que ahora se trata de que religiosos y laicos compartan la misión, algo esencial a su ser cristiano. Por tanto, la misión compartida no se refiere primariamente a tareas compartidas. Las tareas, las diversas actividades apostólicas son una manera concreta en la que la misión del instituto se actúa, pero no agotan la misión. Compartir la misión no es, en primer lugar, compartir las tareas (si bien históricamente se comenzó compartiendo tareas, y desde ahí se empezó a desarrollar la reflexión sobre la misión compartida), sino compartir una herencia espiritual que Dios regaló a la Iglesia a través de un carisma dado a una persona concreta; compartir misión es compartir vida y ser. Que este compartir herencia, vida y ser va a llevar a una serie de tareas es evidente; que estas tengas que ser las que hasta ahora se han hecho y como hasta ahora se han hecho es evidentemente falso.

### **2.3 La misión de la vida religiosa en una iglesia sinodal**

Nada en la Iglesia se hace para su propio provecho sino en favor de la misión que le ha sido confiada, que no es otra que la proclamación de la salvación al mundo entero. Una Iglesia que intente vivir como lo que es (comunión) y en la que se concrete dicha comunión en su forma de actuar interna (participación) se convertirá en un mejor «signo e instrumento de la unidad del género humano con Dios y de unos con otros» (*Lumen Gentium* 1) para todos aquellos a los que somos enviados.

Tampoco la vida religiosa vive para sí misma, sino que su misión está enfocada, primeramente, al interior de la comunidad eclesial. Ahí es donde la vida religiosa, en primer lugar, puede tener una palabra para toda la Iglesia si en verdad se constituye en experta en comunión<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Esta idea ha sido muy subrayada por el Papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. Cf. C. RONCAGLIOLO, «Iglesia “en salida”: Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*», *Teología y vida* 55 (2014), pp. 351-369.

<sup>30</sup> Esto ya lo señalaba Juan Pablo II en *Vita consecrata* 46: «A la vida consagrada se le asigna también un papel importante a la luz de la doctrina sobre la Iglesia-comunión,

### 3. ASPECTOS QUE LA VIDA RELIGIOSA HA DE CUIDAR DE CARA A LA SINODALIDAD

Si la vida religiosa quiere seguir siendo un signo para la Iglesia en su camino sinodal, ha de cuidar una serie de aspectos que, en las circunstancias actuales, plantean interrogantes a la misma. Estos aspectos están en relación con la situación que vive hoy la vida religiosa, al menos en nuestras latitudes. Comenzaré por describir brevemente dicha situación, para a partir de ella, plantear los retos con los que hoy nos enfrentamos.

#### 3.1 La situación de la Vida Religiosa

##### *Situación de precariedad*

La situación por la que pasa ahora la vida religiosa en España, y en Europa, puede ser descrita como precariedad debido a la confluencia de varios factores.

En primer lugar, nos encontramos con la situación demográfica de nuestros institutos. Esto no es algo nuevo, toda vez que ya en 1976, durante la quinta semana nacional de religiosos dedicada a «Los jóvenes y la vida religiosa», hubo bastantes voces que se refirieron a la situación de gravedad por la que pasaba la vida religiosa. Así Jesús Álvarez Gómez decía:

«Los noviciados y los juniorados están vacíos. Los institutos religiosos están envejeciendo de modo alarmante y, pudiera parecer, irreversiblemente. De seguir así las cosas habría que admitir resignadamente que a la vida religiosa le quedarían muy pocos años de existencia»<sup>31</sup>.

---

propuesta con tanto énfasis por el Concilio Vaticano II. Se pide a las personas consagradas que sean verdaderamente expertas en comunión, y que vivan la respectiva espiritualidad como “testigos y artífices de aquel ‘proyecto de comunión’ que constituye la cima de la historia del hombre según Dios”. El sentido de la comunión eclesial, al desarrollarse como una *espiritualidad de comunión*, promueve un modo de pensar, decir y obrar, que hace crecer la Iglesia en hondura y en extensión. La vida de comunión “será así un *signo* para el mundo y una *fuerza* atractiva que conduce a creer en Cristo [...]. De este modo la comunión se abre a la *misión*, haciéndose ella misma misión”. Más aun, “*la comunión genera comunión* y se configura esencialmente como *comunión misionera*”».

<sup>31</sup> Cit. por P. BELDERRAIN, cmf, «La precariedad de la vida consagrada en Europa. Límites y posibilidades», en: *Revitalización carismática y mejora organizativa*, 36 Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada, Madrid 2007, pp. 23-53, aquí p. 25.

Las cosas han seguido así, aunque con altibajos. Es cierto que en los últimos años se ha producido una subida en la entrada de candidatos para la vida religiosa<sup>32</sup>, pero esta no ha ocurrido por igual en todas las partes del mundo. De hecho, las zonas que tradicionalmente eran semillero de vocaciones, entre las que se encontraba ciertamente España, son las que ahora viven la crisis de vocaciones de manera más acentuada. Se puede decir, sin temor a equivocarse, que, salvo que se produzca una inversión radical en la tendencia actual de entradas en la vida religiosa —cosa que es posible pero no probable—, en el plazo de diez a quince años, los religiosos en España serán muchos menos y con no demasiados jóvenes entre ellos<sup>33</sup>. Este es un dato importante para plantear cuál puede ser el papel de la vida religiosa en el proceso de sinodalidad al que invita la Iglesia hoy.

Esta realidad enfrenta a la vida religiosa con una situación novedosa para muchas congregaciones: es la primera vez o una de las primeras en las que la vida religiosa no se encontramos en una situación histórica de crecimiento. Es su primera confrontación, en términos generales, con la debilidad en su vertiente más incomprensible. La vida religiosa ha sufrido en su historia mucho debido a los ataques que recibía desde fuera: los religiosos han sido perseguidos, calumniados, expropiados, expulsados..., pero todas estas situaciones eran situaciones externas (lo que Teilhard de Chardin llamaba pasividades de disminución externas<sup>34</sup>) que no ponían en cuestión los porqués de la opción religiosa ni el valor del seguimiento de Cristo en la vida religiosa para aquellos que se habían sentido llamados a ello. Hoy se vive algo mucho más difícil de gestionar, porque en general los religiosos no pueden achacar sus problemas, ni su situación a agentes externos, sino que primariamente están viviendo unas pasividades de disminución internas, para las que muchas veces no se está preparados ni a nivel personal ni a nivel colectivo<sup>35</sup>. La vida religiosa vive una situación de debilidad interna

---

<sup>32</sup> Cf. los anuarios que publica la Santa Sede con las diversas cifras para los diferentes países e institutos.

<sup>33</sup> El concepto de joven no es unívoco y, de hecho, se ha ido ampliando en los últimos años. En cualquier caso, la situación real de la Vida Religiosa en España hace que los jóvenes de las provincias sigan siendo «los» jóvenes aun después de los cuarenta años.

<sup>34</sup> Desarrollado en su libro *El medio divino*.

<sup>35</sup> Estas pasividades son descritas magníficamente por Teilhard: «Todos, un día u otro, tuvimos o tendremos conciencia de que alguno de estos procesos de desorganización se ha instalado en el corazón mismo de nuestra vida. Unas veces son las células del cuerpo las que se rebelan o se corrompen. Otras son los propios elementos de la personalidad los

manifestada fundamentalmente en el nivel de las personas que forman las congregaciones religiosas, algo que contrasta con la situación de fortaleza y de bonanza de la que gozan todavía muchas de nuestras obras apostólicas, lo cual si por un lado es positivo, por otro abre otro abanico de preguntas con respecto a la vida religiosa.

### *Situación de búsqueda*

La vida religiosa vive una situación de búsqueda, al menos desde la clausura del concilio Vaticano II. No deja de llamar la atención que en el momento en que la vida religiosa abandonó muchas de las costumbres que suponían una separación del mundo y apareció con un rostro mucho más humano, fue el momento en el que su ser signo se comenzó a poner en entredicho; no deja de plantear cuestiones que en el momento en que la vida religiosa ha subrayado su pertenencia a este mundo, con el que quiere caminar, compartiendo sus alegrías y sus penas, sea también el momento en el que sea menos significativos. Se acusa a los religiosos de estar mundanizados, de haber asumido los valores de este mundo en el que quieren ser significativos... pero más allá de estas opiniones, muchas veces infundadas, la vida religiosa ha de preguntarse si con la acentuación de su estar en el mundo no ha perdido algo de su fuerza contrastante de una sociedad que no se deja llevar por los valores evangélicos<sup>36</sup>. La vida religiosa ha de preguntarse si puede ser signo (que es algo visible) sin realidades visibles, y en caso de que tenga que haberlas, cuáles son y qué valor tienen las que se han desarrollado en la vida religiosa en los últimos cincuenta años.

La vida religiosa está en búsqueda de una nueva configuración de los votos que se profesan desde los carismas determinados.

---

que parecen discordantes o emancipados. Y entonces asistimos, impotentes a depresiones, rebeliones, tiranías internas, allí donde no hay influencia amiga alguna que pueda venir en nuestro socorro. Porque, si bien podemos evitar más o menos completamente, por fortuna, las formas críticas de estas invasiones, que vienen del fondo de nosotros mismos a matar irrisiblemente la fuerza, la luz o el amor de que vivimos, hay una alteración lenta y esencial a la que no podemos escapar: la edad, la vejez, que de instante en instante, nos sustraen a nosotros mismos para empujarnos hacia el fin. Duración que retrasa la posesión, duración que nos arranca la alegría, duración que hace de todos nosotros unos condenados a muerte» (*El medio divino*, Taurus, Madrid 1964, p. 74).

<sup>36</sup> Ese ser contraste, instancia crítica de la sociedad (y de la situación del cristianismo) ha sido una constante en la historia de la vida religiosa desde que san Antonio Abad se marchó al desierto. Ha vuelto a ser subrayado por autores como J. B. METZ. Puede verse su libro *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosos hoy*, Herder, Barcelona 1992.

La vida religiosa está en búsqueda de una nueva configuración de la vida comunitaria. El fin de la vida comunitaria es siempre vivir en comunión. Históricamente se pueden distinguir *grasso modo* dos tipos de vida comunitaria. Está, en primer lugar, lo que podríamos llamar el modelo pre-vaticano, en el que la comunidad se basaba en la observancia. Una serie de normas y de ritos establecían claramente el modelo de comunidad que se quería. Tras el concilio este modelo entró en crisis muy rápidamente y se sustituyó por un modelo que ponía en su centro la autorrealización o el carácter terapéutico de la vida comunitaria (lo que se ha llamado el modelo liberal de comunidad). Este modelo, que es el típico del post-vaticano, trajo bastantes cosas positivas, y fue producido por el empuje cultural: el individuo adquirió importancia y se subrayó su originalidad; la comunidad ponía su centro en cosas internas, en el desarrollo de los sujetos que la componían, y no tanto en lo externo, en la observancia de ciertas realidades comunes. Tanto el modelo pre-vaticano como este modelo más propio de los setenta y ochenta aparecen hoy como agotados y se está a la búsqueda de una nueva configuración de la vida comunitaria, configuración que no escapa de aspectos importantes de la cultura actual, que tiene una actitud paradójica: por un lado, se defiende el espacio propio y no se desea una vida comunitaria asfixiante, y por otro lado cunde la experiencia de soledad y la búsqueda de una comunión con otras personas. En cualquier caso, habría que tener en cuenta que la vida comunitaria tiene su fundamento en la llamada común que los religiosos han recibido de Dios. Esta llamada de Dios siempre incluye dos aspectos que son fundamentales para la vida religiosa y para la vida comunitaria: que la vida comunitaria religiosa siempre se ha entendido como radicalización de lo que la Iglesia está llamada a ser; y que la vida comunitaria religiosa es el lugar donde se llega a ser hermanos.

Los religiosos siguen en búsqueda de lo que significa ser hoy religioso en una nueva configuración de las relaciones entre las formas de vida eclesiales, algo a lo que se ha unido la situación novedosa por la que pasan las obras apostólicas de los institutos religiosos si se comparan con un tiempo no muy lejano.

Hasta no hace mucho tiempo la comunidad era el sujeto de la misión del instituto religioso, especialmente cuando la comunidad tenía a su cargo alguna obra apostólica concreta. Esta forma de estructuración hacía que el superior de la comunidad fuese normalmente el responsable de la obra apostólica donde trabajaban la mayoría de los religiosos de la

comunidad, con lo que el cuidado en el ámbito de lo personal / espiritual y en el campo apostólico se encontraba, al menos en teoría, unido. La comunidad era la responsable real de la obra apostólica, por lo que el sentimiento de responsabilidad hacia la misma evidentemente se facilitaba, así como el vivirse los religiosos en misión. Pocos religiosos se percibían como trabajadores / asalariados y eran muchos los que sobrepasaban con creces el tiempo de trabajo de una jornada laboral «normal».

La realidad actual ha cambiado:

a) los religiosos sencillamente no pueden llevar adelante sus obras apostólicas, y dichas obras son llevadas, en muchos casos, fundamentalmente por laicos;

b) en no pocos institutos se ha llevado a cabo la separación entre las obras apostólicas y las comunidades religiosas, ya haya sido como una opción teórica que tenía sus virtualidades<sup>37</sup>, ya haya sido porque en la práctica la comunidad ya no estaba en condiciones de llevar adelante dicha obra apostólica;

c) la entrada de laicos en puestos de responsabilidad de las obras apostólicas se unió pronto al tema de la participación de los mismos en el carisma propio del instituto religioso tal como hemos dicho más arriba, y a la convicción de que los religiosos que trabajan en la obra no podían constituirse en un grupo de presión de la misma ni pretender tener un trato de favor (ideas que, evidentemente, son totalmente defendibles).

Esta situación novedosa, sin embargo, enfrenta a los religiosos con un reto, el de seguir sintiéndose responsables (o corresponsables al menos) de la misión de sus institutos, con lo que pasamos a los retos que hoy tiene planteados la vida religiosa.

### **3.2 Retos de la vida religiosa en una iglesia que quiere ser sinodal**

La situación descrita someramente y la llamada que hace la Iglesia a la vida religiosa a poner al servicio de todos aquello que pueden aportar<sup>38</sup> plantea una serie de retos que deben ser tenidos en cuenta.

---

<sup>37</sup> En algunos casos, se comenzó por la separación física de la comunidad y la obra, algo que ayudaba a que la comunidad religiosa pudiera vivir respondiendo mejor a su vocación (por ejemplo, en el tema de la pobreza o en el subrayado de que la vida comunitaria tiene sus ritmos propios que no siempre están en consonancia con las exigencias de una obra determinada).

<sup>38</sup> En el tema de la nueva evangelización se destacó mucho el papel de la vida consagrada para su éxito. Así Fernando Sebastián: «No es ninguna exageración decir que

## *Comenzar por ser verdaderamente «religiosos»*

Lo primero que deberían hacer los religiosos para tener una palabra oportuna en una Iglesia que busca la sinodalidad es ser aquello que dicen que quieren ser: personas que escuchan la llamada a un seguimiento de Cristo de una determinada manera y que de tal forma se dejan coger por la persona de Cristo y por su Reino que todo lo demás, todo, pasó a segundo plano. Se ha insistido mucho, y yo estoy de acuerdo, que la crisis fundamental que tiene la vida religiosa en este tiempo en nuestras latitudes no es la demográfica, sino que es una crisis de experiencia de Dios, de pasión por Dios<sup>39</sup>.

Sería muy bueno volver a revivir esa pasión; la vida religiosa tiene que volver a aquello que le da a la vida de los religiosos su consistencia, lo que en último término hace que este camino tenga sentido y esto no es otra cosa que Dios; tiene que volver a descubrir «la perla y el tesoro», que pueden haber ido quedando tapados por otros bienes que, siendo importantes, no son lo importante.

Si la vida religiosa quiere ser signo ante el mundo, si quiere tener algo que decir ha de redescubrir la dimensión teológica de la misma en el corazón de los miembros de los institutos religiosos y esto es tanto más necesario cuanto que la situación en la que se encuentran los religiosos los va dejando sin las fuerzas compensatorias posibles en otras épocas.

Frente o junto a las planificaciones estratégicas a las que están sometidas muchos institutos y provincias religiosas; junto a profundizar en la pastoral vocacional; junto a la ocupación por y la preocupación porque las obras apostólicas sigan siendo un instrumento válido para la misión, la pregunta que los religiosos han de hacerse es la misma que se han hecho durante toda la historia de la Iglesia muchos hombres y mujeres: ¿es Dios el motor de su vida?, ¿sigue siendo Dios aquel que sostiene toda su existencia? Y la respuesta que tiene que dar es la voluntad firme de ser siempre y fundamentalmente buscadores de Dios,

---

el éxito o el fracaso de esta reciente convocatoria de los Papas a una nueva evangelización dependerán en gran parte de la acogida que encuentre esta llamada en los institutos y congregaciones de cristianos consagrados» (*Evangelizar*, Encuentro, Madrid 2010, p. 212), como también lo hacía los *Lineamenta* del sínodo dedicado a la Nueva evangelización. No creo que se pueda decir lo mismo en el tema de la sinodalidad, pero considero que la aportación de la vida religiosa en este camino no puede tampoco ser minusvalorada.

<sup>39</sup> Cf. A. JIMÉNEZ, «Vida Religiosa y posmodernidad: redescubrir la dimensión teológica», *Proyección* 54 (2008), pp. 5-17.

tal como Benedicto XVI ha repetido en varias alocuciones a la Vida Religiosa. Así decía a los superiores y superioras generales: «Este es el sentido mismo de vuestra vocación, que comporta, ante todo, buscar a Dios, *quaerere Deum*: sois por vocación buscadores de Dios»<sup>40</sup>.

Es cierto que se pueden buscar otras explicaciones (y buenas) para justificar la vida religiosa, y así se puede decir que los religiosos han de ser signo profético, que tienen que ser signo escatológico, que ha de realizar una opción por los pobres... Todas estas justificaciones, por otra parte válidas, no son, sin embargo, «la» justificación de la vida religiosa: no se es religioso para ser signo profético, ni para ser signo escatológico, ni para vivir con los pobres; se es religioso, en el fondo, para buscar y encontrar a Dios y para ayudar a que otros se encuentren con él.

La crisis de la vida religiosa no se va a solucionar porque se tengan ideas claras y distintas sobre su identidad, pero si no las tiene, si no es capaz de acertar con lo que la constituye esencialmente, difícilmente podrá salir airosa de la búsqueda actual sobre la configuración de la vida religiosa. En este sentido la vida religiosa «queda definida por su *dedicación prioritaria a los valores directamente religiosos*, lo que la distingue de los modos de vida seculares y la incluye en el grupo a ellos contrapuesto, junto, por ejemplo, al clero o los misioneros. En una segunda distinción, se diferencia también de este grupo [...] por la *versión hacia el polo contemplativo*, puesto que, por un lado, configura su vida de modo que posibilite y fomente dentro de ella la vivencia prioritaria de esos valores y, por otro, a través sobre todo del testimonio, los haga visibles y disponibles en favor de la comunidad»<sup>41</sup>.

La opción que tomó la vida religiosa, animada por el concilio, de involucrarse en la única historia de salvación no puede llevar a los religiosos a olvidar que existe un concepto de mundo, que también aparece en el evangelio de Juan (y en mayor medida que sus otras significaciones), que es claramente negativo. El mundo es sinónimo del mal (Jn 13, 27) y no es el lugar al que pertenezcan los discípulos de Jesús (Jn 17, 16). El mundo, en este sentido, «es una estructura de la

---

<sup>40</sup> Discurso a los Superiores y Superioras Generales de 26 de noviembre de 2010, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20101126\\_superiori-generalis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101126_superiori-generalis_sp.html).

<sup>41</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *Por el Dios del mundo en el mundo de Dios. Sobre la esencia de la Vida Religiosa*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 38. De igual manera formula J. M. R. Tillard en sus escritos sobre la vida religiosa.

realidad de acuerdo a los principios o las coordenadas que son los polos opuestos a los valores centrales del Evangelio. Estas estructuras opuestas de la realidad, el Reino de Dios y el Reino de Satanás, se producen por las opciones morales de los seres humanos bajo la influencia del Espíritu de Dios o del Demonio y se expresan no sólo en la conducta personal de los individuos sino en las instituciones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas de la sociedad»<sup>42</sup>. Toda vez que los muros de las casas religiosas ya no son garantes (si es que alguna vez lo fueron) de la oposición de la vida religiosa a esos valores que van contra el evangelio y toda vez que los religiosos viven su vida en medio de las condiciones y de las estructuras del «mundo» se impone hoy con mayor necesidad que en el pasado el discernimiento. La vida religiosa está llamada a discernir con cuidado qué es lo que la acerca más al seguimiento de Cristo en la profesión de los votos, en los que la tradición de la Iglesia y de la propia vida religiosa la ha cristalizado.

Los votos son la manera como los religiosos se posicionan ante los valores mundanos asumiendo los valores del evangelio y esto como respuesta a una llamada divina que los debería convertir en signo de que gustan «ya en esta vida los bienes reservados para el cielo»<sup>43</sup> y que, por lo tanto, generan una manera de vivir distinta a la que se da normalmente en este nuestro aquí.

Desde esta perspectiva la pregunta no es si los religiosos viven las promesas hechas de pobreza, castidad y obediencia a nivel jurídico (algo que tiene su importancia y que, a grandes rasgos, creo que son vividas por la mayoría de los miembros de la vida religiosa), sino si su manera de vivir los votos está posibilitando esa forma de vida que no es «mundana» o «secularizada»; en concreto, no creo que se pueda hablar de una vida religiosa secularizada porque haya más o menos religiosos con hábito o porque la «obediencia ciega» (algo que, en sentido estricto, nunca debió existir y que no llega al grado de virtud, según San Ignacio<sup>44</sup>) ya no sea posible en nuestro contexto social y cultural, sino que la vida religiosa estará secularizada cuando viva

---

<sup>42</sup> S. M. SCHNEIDERS, «La vida religiosa en el futuro», en: *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Congreso internacional de la vida consagrada: Roma 23-27 de noviembre de 2004*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, p. 233.

<sup>43</sup> Cf. el prefacio de la plegaria eucarística de santos religiosos.

<sup>44</sup> Cf. su famosa «carta de la obediencia», en: *Obras de Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 936.

según los criterios del mundo y haya convertido los votos que profesa en un asunto meramente jurídico...

La situación actual de la vida religiosa en Europa (y no solo), como también de la Iglesia azotadas por los escándalos de los abusos cometidos por aquellos que estaban llamados a ser testigos del amor de Dios a todos, sobre todo a los más débiles, ha encarado a los religiosos con la verdad de su fragilidad de la forma más abrupta. Ante esta situación la vida religiosa debe aceptar que está compuesta también por pecadores, algo que no debería extrañar a nadie, pero además debe asumir la posible culpa porque la estructura o las inercias que también vive la vida religiosa haya posibilitado el que tales hechos hayan ocurrido. No se trata de defender la honorabilidad de ninguna institución por encima del bien de las personas, ni de esconder la cabeza confiando en que el tiempo se encargará de que todo se olvide; se trata de asumir que el sistema ha posibilitado dichos abusos y la responsabilidad compartida de todos; se trata de que los religiosos se planteen el porqué de su opción en el momento presente y de que cada uno vuelva a conectar con la única razón válida para ser religioso: la entrega total a Dios en el dar la vida por todos los hermanos.

### *Vivirse dentro de la comunidad eclesial*

En la vida religiosa actual, como en todas las formas de vida eclesiales, de cara a una iglesia sinodal es necesario que se produzca «el tránsito pascual del “yo” entendido de manera individualista al “nosotros” eclesial, en el que cada “yo”, estando revestido de Cristo (cfr. 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. De aquí brota la exigencia de que la Iglesia llegue a ser “la casa y la escuela de la comunión”. Sin conversión del corazón y de la mente, y sin un adiestramiento ascético en la acogida y la escucha recíproca, de muy poco servirían los mecanismos exteriores de comunión, que podrían hasta transformarse en simples máscaras sin corazón ni rostro»<sup>45</sup>.

La sinodalidad comienza por que todos los miembros de la Iglesia se sientan responsables de la misma, formando parte de la única

---

<sup>45</sup> S. MADRIGAL (ed.), *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Textos y comentarios del Documento de la Comisión Teológica Internacional*, BAC, Madrid 2019, n. 107.

Iglesia. La vida religiosa es esencialmente una vida eclesial, algo que deberíamos volver a profundizar.

La vida religiosa es eclesial<sup>46</sup> por su misma naturaleza, porque es signo de la Iglesia. Este carácter de signo de la Iglesia que tiene la vida consagrada hace que ella se presente con algunas de las notas principales que tiene la Iglesia, y así:

- La vida consagrada es eclesial porque es un acontecimiento de convocación y congregación, al igual que la Iglesia. La iglesia es el grupo de los que creen en Cristo, y a la profesión de nuestra fe en Cristo sólo llegamos por la escucha de la palabra que ha sido proclamada. El mismo Cristo que sigue vivo y que nos invita a congregarnos en torno a Él, también es el que llama a la vida consagrada, y a esa vocación personal corresponde la respuesta generosa, por la que los religiosos se congregan formando un cuerpo. Esta palabra recibida invita a los consagrados a «vivir el Evangelio de modo radical y a traducirlo en un estilo de seguimiento más generoso»<sup>47</sup>, por lo que los consagrados están llamados a ser «exégesis viviente» de la palabra de Dios, ya que «su estilo de vida debe transparentar también el ideal que profesan, proponiéndose como signo vivo de Dios y como elocuente, aunque con frecuencia silenciosa, predicación del Evangelio»<sup>48</sup>.

- La vida consagrada es eclesial porque es un acontecimiento de comunión, tal como ya hemos señalado.

- La vida consagrada es eclesial porque es un acontecimiento de misión.

- Y la vida consagrada es eclesial porque ha sido aceptada y asumida por la Iglesia como un fruto del Espíritu que enriquece a todo el cuerpo eclesial. Todo carisma, y la vida consagrada lo es, si no quiere quedar reducido a la vida personal de aquel que lo recibió; si pretende hacerse productivo para la comunidad eclesial ha de ser asumido por la propia comunidad cristiana. La vida consagrada es consciente de que los carismas no se imponen a la comunidad, por lo que siempre que ha surgido un carisma nuevo en la Iglesia, éste ha sido ofrecido a la

---

<sup>46</sup> Cf. para este tema J. C. R. GARCÍA PAREDES, «Naturaleza eclesial de los Institutos religiosos», *Vida Religiosa* 50 (1981), pp. 16-26.

<sup>47</sup> Discurso de Benedicto XVI para la jornada de la vida consagrada de 2011, en: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080202\\_vita-consacrata.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080202_vita-consacrata.html).

<sup>48</sup> JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, 25.

comunidad, estructurada de una determinada manera, para que ella lo discierna y, en su caso, lo asuma para el bien de todos.

### *Cuidar la relación de los religiosos con el instituto*

La evolución que hemos comentado sobre la situación nueva por la que pasan las obras apostólicas de los religiosos ha tenido como consecuencia negativa la posible enajenación de los miembros con respecto al cuerpo congregacional, algo que es también posibilitado por la mayor complejidad que tiene hoy la estructura de cualquier provincia religiosa<sup>49</sup>.

Cuando se insiste tanto en que todos los que trabajan en una obra apostólica son iguales es difícil para los religiosos no establecer una relación igual a la de aquellos que trabajan en la obra apostólica; cuando las decisiones sobre dichas obras son tomadas sin la consulta a las comunidades de las que dependían dichas obras (aunque ya no dependan) ni a los religiosos que trabajan todavía en la misma, no es difícil entender que los religiosos ya no sientan la obra como algo suyo en el mejor sentido del término. Las llamadas a la responsabilidad especial que tienen los religiosos, y que no se concretan en nada real, no dejan de ser muchas veces un brindis al sol que intenta cubrir sencillamente el expediente.

Un problema serio que se plantea además es el de la identidad carismática de la propia obra apostólica, que siempre estará en conexión con la identidad carismática de aquellos que trabajan en ella. Es fácil escuchar de parte de los que tienen la responsabilidad en los institutos que hay laicos que encarnan el carisma mejor que muchos de los religiosos. Esto sería un motivo de alegría si supusiera que existen muchos que viven el carisma concreto de forma eximia, pero normalmente el argumento se usa para justificar el dar más voz a algunos laicos que a

---

<sup>49</sup> No deja de llamar la atención el que las estructuras de gobierno y de organización de la vida religiosa se hayan vuelto más complejas justamente cuando es menor el número de religiosos y cuando la situación de fragilidad de los mismos es más constatable. Así lo constata L. A. GONZALO DÍEZ, «¿Se han gastado las estructuras o las personas? Los cinco ejes de la reforma de la vida religiosa», p. 4: «Cuando el cambio consiste en resituar las fronteras, cambiar nombres y límites jurídicos, erección de coordinadoras, secretariados y comisiones hay que reconocer que, aun siendo la intención loable, las consecuencias son dramáticas en una población cada día más cansada y envejecida». Recomiendo vivamente la lectura de todo el artículo, accesible en: [https://www.confer.es/647/activos/texto/wcnfr\\_pdf\\_3325-mgeLY2k7846avgj0.pdf](https://www.confer.es/647/activos/texto/wcnfr_pdf_3325-mgeLY2k7846avgj0.pdf).

algunos religiosos. Si eso es así, la primera pregunta que deberíamos hacernos es: ¿cómo es posible que los largos años de formación que normalmente se exigen en la vida religiosa, y hablo de la formación en cuanto a la espiritualidad, historia y carisma propios, dan resultados tan pobres? En comparación con dicho tiempo de formación, lo normal es que los laicos hayan realizado solo ciertos cursos, más o menos, prolongados acerca del carisma propio.

Cuando se escucha que hay laicos que hasta han hecho ejercicios espirituales, habría que recordar que los religiosos los hacen cada año... Cuando a veces incluso se empieza a preferir a un laico para cierto puesto, por el hecho de ser laico, no siempre queda claro que sea por apoyar al laicado en la línea que planteaba *Lumen Gentium*.

A mi entender, los institutos religiosos habrán de adecuar su teoría a la práctica que ciertas opciones han hecho inevitable. También tendrán que aprender a hablar con propiedad, más allá de ciertas frases que suenan bien pero que no están de acuerdo con el carácter propio de los mismos. Además, creo que es muy conveniente trabajar por que los religiosos se sintiesen como sujetos responsables de las obras apostólicas en las que todavía se encuentran trabajando y esto solamente se puede hacer cuando se establecen cauces reales de participación de los mismos<sup>50</sup>.

Si bien es verdad que, como describíamos al comienzo, dichos cauces de participación han existido siempre, también lo es que la situación actual por la que atraviesa la vida religiosa exige una mayor profundización en la búsqueda de estructuras participativas, más allá de las obligadas jurídicamente por las constituciones de los diversos institutos religiosos. Y esto porque el peligro actual de la vida religiosa en España (y en general en Europa) es que se concentre tanto en la salvaguarda y supervivencia de sus obras apostólicas que acabe actuando según criterios empresariales y de eficacia. Y ante la multitud de convocatorias que se hacen muchas veces los religiosos aparenten conformidad. Como señala Gonzalo Díez: «Una forma demasiado extendida de aparente aceptación: el silencio. Puede ocurrir que la propuesta no nazca de la comunión, sino de la supervivencia; puede

---

<sup>50</sup> Esto no es más que aplicar a este caso lo que decimos constantemente acerca de cómo superar la enajenación de los cristianos con respecto a la comunidad eclesial. Únicamente cuando se establecen dichos cauces reales de participación los cristianos pueden sentir que ciertas decisiones de la Iglesia, que no atañen precisamente al núcleo de la fe, son decisiones de toda la comunidad eclesial.

provocar que la vida de la persona religiosa se vacíe de referencias de pertenencia y la opción sea un silencio que parezca obsequioso, pero que en realidad exprese, sin decirlo “esto está bien para quien lo quiera, pero no tiene que afectar mi vida”. ¿Estará creciendo el número de consagrados que están diciendo basta, sin decirlo?»<sup>51</sup>.

Ante esto los gobiernos provinciales tienen la obligación de plantearse cuál es su misión más prioritaria y todos los religiosos han de volver a sentir la comunidad a la que fueron llamados como la casa fraterna en la que pueden «caminar juntos». Solo así podrán caminar juntos también con los demás miembros de la Iglesia.

La vida religiosa necesita volver a ser capaz de embarcar a todos sus miembros en la misión común a través de una escucha sincera de todos. Lo que señala el documento preparatorio del Sínodo de la sinodalidad para la Iglesia vale igualmente para la vida religiosa actual:

«La capacidad de imaginar un futuro diverso para la Iglesia y para las instituciones a la altura de la misión recibida depende en gran parte de la decisión de comenzar a poner en práctica procesos de escucha, de diálogo y de discernimiento comunitario, en los que todos y cada uno puedan participar y contribuir»<sup>52</sup>.

La complejización de las estructuras actuales en la vida religiosa, la existencia de un gran número de religiosos que naturalmente por edad no están en la mejor situación objetiva para la creatividad y el cambio y la búsqueda de soluciones cortoplacistas no ayudan a que se produzcan estos procesos que normalmente requieren tiempo y cuyos frutos no se ven en los primeros momentos, pero sin dichos procesos todo lo que la vida religiosa trabaje para la conservación de sus obras no servirá para que la vida religiosa siga aportando a la Iglesia y al mundo lo que está llamada a dar: testimonio de que es posible el seguimiento de Jesús como comunidad fraterna desde los valores del evangelio.

### *Profundizar el tema de la misión compartida*

El proceso de la misión compartida es un momento de gracia que la vida religiosa no puede desaprovechar a pesar de las resistencias que

---

<sup>51</sup> Luis A. GONZALO DíEZ, «¿Se han gastado las estructuras o las personas? Los cinco ejes de la reforma de la vida religiosa», p. 22.

<sup>52</sup> Documento preparatorio del Sínodo 2021-2023: *Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación y misión*, 9. El documento es accesible en: <https://www.synod.va/es/documents/version-en-espanol-del-documento-preparatorio.html>.

todavía encuentra en muchos religiosos. Mucho más que una solución a la situación de debilidad que la vida religiosa padece, la misión compartida puede ayudar a hacer una experiencia de gracia compartida, una experiencia comunitaria del carisma que Dios ha dado para el bien de toda la Iglesia y por ello una profundización en el conocimiento y vivencia del propio carisma y de la propia forma de vida eclesial.

La misión compartida debe ayudar a profundizar en el carisma recibido. En primer lugar, exige una vuelta a la experiencia fundacional para discernir en ella los elementos más sobresalientes, originales y distintivos de la gracia carismática. Tiene que considerar, además, la fecunda tradición del instituto y la biografía de aquellos hombres y mujeres que, de alguna manera, grabaron una huella de novedad en la historia del grupo. Y en el caso concreto de los religiosos debe movilizar a todas las «personas que tienen la intuición del misterio de la Vida Consagrada y viven de ella; crean o reproducen los símbolos que provocan admiración y esperanza en la Vida Consagrada; presiden ritos que, en el fondo, son una celebración de la vida; conocen anécdotas y tienen las visiones que mueven a la acción; descubren los mitos con los que se explica el origen “divino” y humano de la Vida Consagrada y los cuentan; están convencidos de que el estado más auténtico de Vida Consagrada se vive cuando solo se sustenta en el Señor»<sup>53</sup>.

Esta vuelta a los orígenes viene provocada por la necesidad que el carisma tiene de rebrotar y nacer con plena vitalidad en nuevas situaciones y condiciones para crecer y ser tan fecundo como lo fue en sus comienzos. Esa novedad puede traer reformas en la estructura institucional, en la relectura de la espiritualidad, en los proyectos apostólicos... Y, por novedosa, la refundación puede encontrar obstáculos: resistencias al cambio, rupturas o interpretaciones erróneas del carisma.

Esa refundación podría replantear, entre otras cosas, la concepción del gobierno espiritual, quizá interpretado todavía en la vida religiosa en clave excesivamente vertical; la organización de los institutos en Provincias o demarcaciones identificadas con países concretos; o la puesta en común y administración de los bienes. Cuando el compromiso por los consejos evangélicos no identifique a todos los comprometidos con el carisma, muchas inercias de los institutos exigirán, probablemente,

---

<sup>53</sup> J. M. ARNÁIZ, «Del ocaso al alba. Reflexiones sobre la refundación», en: 54ª Asamblea general de la USG, noviembre de 1998, en: [http://www.intratext.com/IXT/ESL0174/\\_IDX001.HTM](http://www.intratext.com/IXT/ESL0174/_IDX001.HTM).

una revisión. Y este replanteamiento obligará, seguro, a una nueva formulación de los textos constitucionales, cuyos procesos de redacción (Capítulos, Asambleas legislativas...) tendrían también que revisarse.

Todavía más. La misión compartida debería provocar una reflexión teológica sobre el carisma, la espiritualidad y la misión que no solo tenga como sujeto y destinatario un único estado de vida en la Iglesia, el de los religiosos, sino que genere fórmulas y expresiones propias de los distintos estados de vida en la Iglesia<sup>54</sup>.

Y en muchos casos podrían alumbrarse lecturas de esas mismas cuestiones en perspectiva de género, por cuanto las familias evangélicas integrarán sujetos que, por su género, nunca fueron pensados como miembros del proyecto fundacional.

La misión compartida podría además reformular los itinerarios formativos para establecer para todos los miembros comprometidos en la misión compartida procesos igualmente tan serios y profundos como los de los propios candidatos a la vida religiosa. Dado que compartir misión presupone la existencia de un auténtico discernimiento vocacional en orden a la vinculación con el carisma, deberá propiciarse con iguales garantías para todos los que elijan ese camino, tal como ya han hecho algunos institutos religiosos<sup>55</sup>.

### *Búsqueda de nuevos modos de ser Iglesia*

La sinodalidad es una realidad que invita a la Iglesia a expresarse de muy diversas maneras, a acoger las mociones del Espíritu que sopla en todos los cristianos y también más allá de las fronteras de la propia Iglesia. Una iglesia sinodal es aquella en la que la unidad no elimina la pluralidad necesaria para que existan diversas formas de expresión de la fe y diversas maneras de vivir el ser cristiano.

Una Iglesia sinodal es aquella que no pierde «su capacidad de permanecer junto a la persona en su vida cotidiana, para anunciar desde esa

---

<sup>54</sup> Así lo dice C. MACISSE: «En esta nueva apertura al laicado se puede hacer la experiencia de un Dios presente en las realidades terrestres, un Dios que guía la historia y que nos habla en los acontecimientos y en las situaciones positivas y negativas». Véase «Fundamento y desarrollo de la teología de la vida consagrada apostólica: adquisiciones y problemas», en: *Seminario teológico de la UISG-USG: Teología de la vida consagrada. Identidad y significatividad de la Vida Consagrada Apostólica*, Roma 7-11 febrero 2011, en: [http://vd.pcn.net/es/index.php?option=com\\_docman&Itemid=34](http://vd.pcn.net/es/index.php?option=com_docman&Itemid=34).

<sup>55</sup> Puede verse el documento de Congregación General, *La participación en las escuelas pías*. Directorio, Ediciones calasancias, Madrid-Roma 2015.

realidad el mensaje vivificante del Evangelio»<sup>56</sup>. La Iglesia ha de llegar a todos los lugares y a todas las personas, especialmente a aquellas que se encuentran en los márgenes y a las que a veces es más difícil alcanzar. Escuchar a los que parece que no tienen nada que decir, a los que sufren, a aquellos, en definitiva, para los que el anuncio de la buena noticia es más acuciante y necesario, es fundamental para que la Iglesia pueda ser una iglesia auténticamente sinodal. Creo que en este campo la vida religiosa tiene todavía posibilidades de aportar algo significativo.

La vida religiosa apostólica ha demostrado históricamente su capacidad para compartir la vida de aquellos con los que vive (desde los deseos por inculturar el evangelio en las diferentes culturas a las que se enviaba a los religiosos hasta los intentos más recientes de ser una vida religiosa inserta en las realidades más deprimidas de nuestra sociedad. La vida religiosa debe hoy querer seguir metiéndose en medio de aquellos a los que es enviada, buscando la manera de hacerse presente a todos. Especialmente en estos tiempos, donde la vida religiosa está siendo empujada al desierto, se ha de recuperar la importancia y la bondad de las crisis, de las noches oscuras (pequeñas o grandes), de las luchas espirituales para poder encontrarse con Dios. La vida religiosa tiene que desarrollar ojos nuevos para comprender que el desierto no es una losa que imposibilita toda salida, sino un camino que lleva a la tierra de promisión<sup>57</sup>. Desde esa conciencia, ha de acompañar a aquellos que sufren el desierto de manera más profunda (los que se encuentran en situación objetiva de debilidad por múltiples causas) y tiene que acompañar también en el desierto del pensamiento, en el mundo intelectual, donde se vive a Dios únicamente como ausencia.

La vida religiosa además debería buscar la forma de hacer presente a la Iglesia de otra manera desde la perspectiva de la organización. El modelo clásico organizativo de iglesia en los países tradicionalmente cristianos ha sido el que ha girado en torno a la parroquia, lugar que normalmente reúne a aquellos que ya celebran su fe. Además, el concilio Vaticano II redescubrió la importancia de la iglesia local para entender el ser de la Iglesia universal. Si desde, al menos, la reforma

---

<sup>56</sup> Así lo hacía constar de cara a la nueva evangelización los *Lineamenta* del Sínodo de los obispos sobre «La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana» de 2012 en su número 9. Puede verse en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_sp.html).

<sup>57</sup> Para un desarrollo mayor de estas ideas, véase «La espiritualidad del desierto, una propuesta para hoy», *Sal Terrae* 96 (2008), pp. 825-837.

gregoriana del siglo XI, la Iglesia se había entendido como un cuerpo universal, donde las iglesias locales eran una especie de división necesaria de la Iglesia para que esta pudiese ser gobernada, con lo que los obispos eran muchas veces vistos a niveles prácticos como delegados del papa y las órdenes religiosas como el cuerpo universal al servicio del papa y de la Iglesia universal, el Vaticano II, con su redescubrimiento del episcopado como verdadero sacramento otorga a las iglesias locales un estatuto eclesiológico, que no es consencuencia de una disposición jurídica, sino de apoyar la estructura eclesial en una «ontología de la gracia». Esto hace que la Iglesia universal se entienda entonces a partir de las iglesias locales, en las cuales y a partir de las cuales existe<sup>58</sup>. Esta idea lleva aparejada (o a esta idea precede) la importancia que recibe la figura del obispo y la consideración de la estructura colegial del episcopado y, como su correlato obligatorio, la estructura colegial de toda la Iglesia (algo que redescubre aspectos que habían seguido vivos en la tradición oriental de la Iglesia) en consonancia con la consideración de la Iglesia como un misterio de comunión.

Evidentemente la vida religiosa no puede permanecer ajena a esta nueva consideración eclesiológica, sobre todo cuando ahora adquiere importancia una perspectiva que raramente estaba presente en su autodefinición, en la medida en que casi siempre la vida religiosa se ha definido sin referencia a las iglesias locales, como dependiente de y enviada a toda la Iglesia. La vida religiosa tras el concilio intentó responder a esta nueva visión y no son pocas las iniciativas por las que los religiosos colaboran y participan de las iglesias locales y de sus problemas aportando, desde su carisma, en la medida de sus posibilidades.

Ahora bien, este redescubrimiento no debería hacernos perder de vista lo que de valioso tenía y tiene la eclesiología universalista del segundo milenio, en la medida en que nos introduce en un contexto más amplio que el de las iglesias locales y acentúa que la comunión con las otras es necesario también para su ser eclesial. El carácter universal de la vida religiosa puede ayudar, al menos, en dos niveles:

En primer lugar, la internacionalización de la que gozan muchos institutos religiosos los coloca en una situación privilegiada para ser cauce de comunicación y de comunión entre las diversas iglesias locales y para enriquecer las propuestas de cada iglesia local con la experiencia que pueden tener por poseer religiosos que viven en otras iglesias loca-

---

<sup>58</sup> Cf. *Lumen Gentium* 23.

les. Pensemos, por poner un ejemplo, en la manera como las intuiciones más profundas de la teología de la liberación han sido asumidas por el conjunto de la Iglesia, profundizando así en su catolicidad y en el papel que han tenido ciertos institutos religiosos en la difusión, objetivación y asunción de esas intuiciones. De la misma manera hoy, cuando el centro de la Iglesia está dejando o ha dejado ya de ser Europa y poco a poco se percibe la importancia que la Iglesia de Asia va adquiriendo con su manera nueva de entender y de reflexionar sobre la fe cristiana, los institutos religiosos que están implantados tanto en Europa como en Asia se pueden convertir en puentes que posibiliten algo fundamental para toda la Iglesia: el enriquecimiento de la tradición de la Iglesia en todos los órdenes (litúrgico, dogmático y en cuanto a la existencia cristiana), sin que las nuevas formas celebrativas, expresiones teológicas o vivencias diversas de lo cristiano supongan la ruptura de la unidad, entendida no como uniformidad sino como comunión. En la misma línea, aunque en otro orden de cosas, la existencia de la vida religiosa femenina es un campo ideal para que la Iglesia se abra de una vez al protagonismo de la mujer, algo que debería llevar ya a pensar, cambiar y eliminar ciertos comportamientos que todavía existen, tanto en la Iglesia como en la vida religiosa, y que siguen considerando a las religiosas como sujetos que han de ser protegidos, incapaces de tomar en sus manos su propio destino y organización.

En segundo lugar, cierta autonomía de la organización diocesana (que no de la Iglesia local como comunión) posibilitaría a la vida religiosa el encontrar maneras distintas que hicieran posible el acercamiento a personas, lugares y situaciones vitales difíciles de ser alcanzados por la estructura eclesial. Las tensiones que a veces se producen entre religiosos y diócesis o parroquias en torno a la pastoral que se realizan religiosos, porque esta no termina engrosando las filas de las parroquias o porque no sitúa las convocatorias parroquiales y diocesanas en el centro de su estrategia solo sirve para perder tiempo, incentivar la desilusión y gastar energías, olvidando que lo importante es la misión eclesial que todos los cristianos realizamos desde la variedad de los carismas y los ministerios.

#### **4. CONCLUSIÓN**

Al final permanece la sensación de que todo lo que se ha dicho aquí ya estaba dicho y de que lo importante no es seguir escribiendo

o disertando sobre la sinodalidad en las diversas formas de vida eclesiales. Contamos con muchos y buenos documentos; tenemos ya una reflexión no pequeña sobre la importancia de la comunión, sinodalidad, comunicación, diálogo, maneras de tomar las decisiones...<sup>59</sup> ¿Qué falta entonces? Sencillamente dar los pasos necesarios para que esas ideas se lleven a la práctica. Para ello será preciso que se traduzcan también en normas canónicas<sup>60</sup>, pero sobre todo que lo que ya existe, que las posibilidades con las que ya contamos florezcan en iniciativas de todos los miembros de la iglesia, también de los religiosos.

Las palabras de Juan Pablo II siguen teniendo plena vigencia:

«El Espíritu Santo llama a la vida consagrada para que elabore nuevas respuestas a los nuevos problemas del mundo de hoy. Son un reclamo divino del que sólo las almas habituadas a buscar en todo la voluntad de Dios saben percibir con nitidez y traducir después con valentía en opciones coherentes, tanto con el carisma original, como con las exigencias de la situación histórica concreta».<sup>61</sup>

Ahora la pelota se encuentra del lado de los religiosos.

---

<sup>59</sup> Se lee con provecho el número 390 de la revista *Concilium* de abril de 2021 sobre *Sinodalidades*. En especial es recomendable el artículo de Hervé-Marie LEGRAND, «La sinodalidad es práctica. Un alegato a favor del aprendizaje» (pp. 131-143 del número). El autor señala que: «A partir de ahora, ya no se trata de profundizar en los fundamentos teológicos y en la relevancia pastoral de la sinodalidad, sino de ponerla en práctica.

No basta con hablar del tema. Después del Vaticano II, la abundancia de discursos favorables a la colegialidad solo produjo un escaso resultado, registrado en *Apostolos suos*. La colegialidad “afectiva” ha primado sobre la colegialidad “efectiva”, que se verifica solamente en el concilio ecuménico. La sinodalidad podría correr la misma suerte, si no nos ocupamos de hacerla vivir en este momento particularmente favorable, ya que se requiere al mismo tiempo coyuntural, pastoral y doctrinalmente» (p. 132).

<sup>60</sup> En este sentido es de valorar la constitución apostólica de Francisco, *Episcopalis Communio* de 2018 sobre el sínodo de obispos, en el que establece la consulta al pueblo de Dios como una fase preparatoria de cualquier asamblea sinodal (art. 6).

<sup>61</sup> *Vita Consecrata* 73.

FIDELIDAD, PROCESOS Y CAMBIO.  
ALGUNAS LUCES QUE NOS OFRECEN  
LAS PRIMERAS GENERACIONES CRISTIANAS  
PARA EL CAMINO SINODAL

---

CARME SOTO VARELA, SSJ

Profesora del Colegio Villa de Móstoles, Coordinadora del Equipo de Comunicación de las Siervas de San José y miembro de la Junta Directiva de la Asociación de Teólogas Españolas



## RESUMEN:

Las cuatro primeras generaciones que protagonizaron el periodo formativo del cristianismo nos muestran una gran diversidad en el modo de actualizar la memoria de Jesús y de afrontar los desafíos identitarios y de la misión. Dos elementos relevantes para impulsar hoy el camino sinodal.

En este artículo nos centraremos fundamentalmente en las dos primeras generaciones que son las que están detrás de la mayoría de los textos del Nuevo Testamento. Su fidelidad creativa a la experiencia fundante, sus procesos de articulación comunitaria y su capacidad de reimaginar los espacios para articular marginalidad e integración pueden ser hoy para nosotros paradigma de actuación e impulso de esperanza para afrontar los desafíos que la realidad actual nos presenta y llevar a cabo los cambios que como comunidad de creyentes en Jesús de Nazaret estamos llamados/as a impulsar desde el paradigma de la sinodalidad.

Palabras claves: Orígenes Cristianos, sinodalidad, comunidad, Magdalena, Lidia, servicio, Reino de Dios, Pablo.

## ABSTRACT:

The first four generations that played a leading role in the formative period of Christianity show us a great diversity in the way of updating the memory of Jesus and facing the challenges of identity and mission. Two relevant elements to promote the synodal journey today.

In this article we will focus fundamentally on the first two generations that are behind most of the texts of the New Testament. Their creative fidelity to the founding experience, their processes of community articulation and their capacity to reimagine spaces to articulate marginality and integration can be for us today a paradigm of action and a source of hope to face the challenges that the current reality presents us and to carry out the changes that as a community of believers in Jesus of Nazareth we are called to promote from the paradigm of synodality.

Main arguments: Christian origins, synodality, community, Magdalene, Lydia, service, Kingdom of God, Paul.

## 1. MEMORIA COLECTIVA Y CONSTRUCCIÓN ECLESIAL

Volver nuestra mirada al pasado y preguntarnos en que puede iluminar nuestro hoy es un ejercicio de memoria no solo necesario sino imprescindible. Y lo es porque nos permite mantener los vínculos con quienes nos precedieron y ser fieles al legado recibido, pero también porque nos ofrece luz para poder afrontar el presente desde el horizonte de fe a la que hemos sido convocados/as y desde ahí abrir caminos de futuro honestos y valientes.

El camino sinodal que estamos emprendiendo como Iglesia es sin duda un momento privilegiado para actualizar nuestra memoria colectiva como comunidad de creyentes en Jesús de Nazaret volviendo nuestra mirada a la herencia recibida. Aunque el término sinodalidad es reciente<sup>1</sup> y no podemos, por tanto, rastrearlo en los testimonios que hemos recibido de las primeras generaciones cristianas, si podemos preguntarles que significó para ellas caminar juntos/as como creyentes en Jesús de Nazaret, que dificultades tuvieron, como construyeron su identidad hacia fuera y hacia dentro de la comunidad, como resolvieron las diferencias, que estructuras y ministerios facilitaron su integración y sus avances. En este diálogo con nuestro pasado, sin embargo, no podemos pretender encontrar respuestas cerradas ni absolutas, sino

---

<sup>1</sup> La Comisión Teológica Internacional (CTI) describe la sinodalidad de esta manera: «'Sinodo' es una palabra antigua muy venerada por la Tradición de la Iglesia, cuyo significado se asocia con los contenidos más profundos de la Revelación [...] indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Remite por lo tanto al Señor Jesús que se presenta a sí mismo como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), y al hecho de que los cristianos, sus seguidores, en su origen fueron llamados «los discípulos del camino» (cfr. He 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). La sinodalidad designa ante todo el estilo peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza, como el caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio. Debe expresarse en el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia». Cfr. CTI, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*, 3-5.

que allí lo que podemos encontrar son itinerarios, procesos y referentes capaces de inspirar el camino que hoy necesitamos recorrer como iglesia sinodal.

Las comunidades de las primeras generaciones afrontaron de forma diversa los desafíos que suponía vivir su fe dependiendo de los contextos sociales, culturales o religiosos en los que vivieron y por eso también tuvieron modos diferentes de apropiarse de la memoria de Jesús, de articular su identidad y de cohesionarse como grupo<sup>2</sup>. Todo ello no estuvo exento de dificultades y conflictos, pero en medio de todo encontramos la fuerza de su testimonio, podemos escuchar su historia invitándonos a mirar con lucidez, pero también con osadía la herencia recibida y desde ahí discernir nuestro presente con fidelidad creativa.

Al acercarnos a estos primeros momentos del cristianismo constatamos, además, los límites de sus realizaciones históricas a la vez que podemos descubrir posibilidades inéditas que no fueron desarrolladas en su momento, pero que se mantenían en germen esperando circunstancias nuevas que las hiciesen posibles<sup>3</sup>. Esta constatación más que un límite es una invitación a releer y actualizar nuestro pasado para que siga siendo inspirador y generador de cambio. Parafraseando lo que Pablo les decía en su carta a la comunidad de Tesalónica, escuchar con lucidez y confianza a quienes han hecho camino antes que nosotros/as es no dejar que el Espíritu se apague, es no despreciar la voz profética, es examinarlo todo reteniendo lo bueno para que nada condicione lo que hoy estamos llamados y llamadas a vivir como iglesia en el mundo (1Tes. 5, 9-22).

En este artículo no es posible acercarnos a todo lo que nos ha llegado de la realidad vivida y también soñada de las primeras generaciones cristianas por lo que nos limitaremos a ofrecer algunas *catas*, al modo en que lo hace la arqueología, y con ellas reflexionar y aprender del legado que ellas nos dejaron.

Para delimitar estas *catas* tendremos en cuenta en primer lugar un criterio cronológico: nos acercaremos fundamentalmente a las dos pri-

---

<sup>2</sup> Rafael Aguirre señala que «Ciertamente lo que descubrimos en los primeros momentos son grupos diferentes de discípulos de Jesús, que solo conocemos parcial e hipotéticamente, que florecen en diversos lugares y con relaciones muy diversas entre ellos». Cfr. Rafael AGUIRRE, «El proceso de surgimiento del cristianismo» en Rafael AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 29-48.

<sup>3</sup> Rafael AGUIRRE, *La Memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo Divino 2015, 126-130.

meras generaciones de las cuatro que constituyen el periodo formativo del cristianismo (que abarca aproximadamente del año 30 al 190)<sup>4</sup>. En segundo lugar, el estudio lo centraremos en la memoria que de estas generaciones se hace en los textos en el Nuevo Testamento y en ellos destacaremos algunas cuestiones significativas en relación a su modo de apropiarse de **la memoria de Jesús**, a las praxis comunitarias que reflejan y a los referentes de conducta que les ayudaron a la definición y construcción identitaria. Todo ello nos permitirá recibir algunas luces que pueden ayudarnos a iluminar nuestro **caminar juntos en comunión, participación y misión**<sup>5</sup> y a hacer memoria sobre cómo el Espíritu ha guiado el camino de la Iglesia en estos momentos cruciales de su historia y cómo nos llama a **seguir escuchándolo hoy**<sup>6</sup>.

## 2. UN PROCESO DE CUATRO GENERACIONES

Al acercarnos a la praxis creyente de las primeras comunidades hemos de que tener en cuenta, además, que no estamos ante un momento idílico al que hay que volver o repetir de forma literal, sino que lo que encontramos es un proceso en el que se fue entretejiendo el camino humano y la experiencia de gracia. Este proceso no tiene un horizonte lineal, sino que se caracteriza por la diversidad de propuestas y opciones que a veces confluyen, otras entran en conflicto se separan o desaparecen.

El cristianismo comenzó como un pequeño movimiento de renovación intrajudío marcado por la fuerte convicción de que Jesús de Nazaret era el mesías esperado por el pueblo judío y que en él se cumplían todas las promesas hechas por Dios a Israel. Pero su propuesta se reveló enseguida difícil de aceptar por la mayoría de los judíos, lo que supuso una progresiva reconfiguración de su identidad, pasando de ser un grupo marginal y conflictivo dentro del contexto plural del judaísmo del siglo I<sup>7</sup>, a convertirse, iniciado ya el siglo II, en una nueva

---

<sup>4</sup> Hablar de periodo formativo del cristianismo permite visibilizar el dinamismo de los comienzos y evitar imaginarlo como algo que nace ya de forma acabada y diferenciada desde el inicio. Cfr. Rafael AGUIRRE, «El proceso de surgimiento del cristianismo»..., 29-48.

<sup>5</sup> Estos tres conceptos son clave en el camino sinodal propuesto y son por ello destacados en el lema del sínodo Cfr. *Documento preparatorio del Sínodo*, 1.

<sup>6</sup> *Documento preparatorio del Sínodo*, 3.

<sup>7</sup> Esther MIQUEL, «El contexto histórico y sociocultural», en Rafael AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 50-54.

religión con sus ritos, creencias y organización, en la que la pertenencia a los *Chirstianoï*<sup>8</sup> ya no solo no implicaba ser judío, sino que ya mayoritariamente se nutría de hombres y mujeres de otros contextos sociales, religiosos y culturales<sup>9</sup>.

El camino de reconfiguración de su identidad inicial hasta convertirse en un grupo con una identidad distintiva y totalmente independiente de su matriz original se lleva a cabo a lo largo de los cuatro primeros siglos<sup>10</sup> de forma progresiva y en la medida que se expande por la cuenca mediterránea y se va arraigando en los diferentes contextos sociales y en las culturas que formaban parte del Imperio romano.

Las cuatro generaciones en las que se puede dividir el periodo formativo del cristianismo<sup>11</sup> muestran con claridad este proceso en el que se articula fe, memoria e identidad para diseñar un tejido comunitario desde el que hacer posible el seguimiento de Jesús a la vez que se impulsa la misión. Este itinerario abrió cauces y posibilidades inéditas, pero también se fue adaptando a la cultura dominante que era patriarcal y androcéntrica. Esto influyó en las elaboraciones teológicas y en el modo de construir las relaciones comunitarias y la estructura ministerial. Todo ello, limitó y condicionó de forma especial el lugar, la palabra y el liderazgo de las mujeres en el caminar eclesial desde muy pronto.

***En la primera generación de discípulos y discípulas (años 30-70)***<sup>12</sup> podemos distinguir entre aquellos/as que habían conocido a Jesús y lo habían seguido durante su vida pública, que habían sido testigos

---

<sup>8</sup> Este término es aplicado al grupo de seguidores de Cristo fuera de Palestina. En el Nuevo Testamento aparece tres veces y aunque es una breve aparición muestra con claridad la evolución del nombre. De ser, como muestra Hechos de los apóstoles, un término creado fuera del grupo y seguramente con un cierto carácter despectivo a ser reconocido en 1 Pedro como una etiqueta incorporada con un sentido positivo de auto asignación.

<sup>9</sup> BENGT HOLMBERG, «Understanding the First Hundred Years of Christian Identity» in Bengt HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1.

<sup>10</sup> David G. HORRELL, «Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content», in Anthony J. BLASI - Jean DUHAIME - Paul-André TURCUTTE, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 309-310.

<sup>11</sup> Esta división no es absoluta ya que la realidad siempre es más flexible y dinámica que lo que pueda señalar una cronología.

<sup>12</sup> Para describir las cuatro generaciones seguiré fundamentalmente la propuesta que Rafael AGUIRRE hace en su libro *La Memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 130-168.

de su actuación y habían escuchado sus enseñanzas y aquellos/as que se incorporaron al movimiento después de su muerte no solo ya en Palestina sino en otros lugares del Imperio Romano<sup>13</sup>.

**Los grupos que permanecieron en Palestina** conservaron la forma que Jesús había dado a su proyecto y siguieron siendo un movimiento de renovación intrajudío, que promovía un cambio radical de la sociedad, anunciando y haciendo presente el reinado de Dios. De estos colectivos no ha quedado un testimonio directo de su vida, pero su recuerdo en Los Hechos de los Apóstoles y algunas cartas de Pablo y los evangelios recogen las tradiciones que ellos preservaron de su camino junto a Jesús<sup>14</sup>.

Estos grupos permanecieron siempre en el espacio geográfico de la región sirio-palestinense manteniendo su configuración identitaria dentro del judaísmo, aunque con conductas y prácticas rituales vinculadas al Jesús histórico, como la Cena del Señor<sup>15</sup>.

Tanto la comunidad que residió en Jerusalén como los diversos grupos diseminados por Judea, Galilea y zonas limítrofes, fueron leyendo la vida, misión y destino de Jesús a la luz de las Escrituras judías incorporando así a su anuncio y a su autocomprensión una relectura peculiar del pasado de Israel que los diferenciaba de otros grupos judíos contemporáneos, y los ayudó a construir una identidad propia que reforzó su pertenencia grupal y su impulso misionero, aunque nunca dejaron de sentirse judíos.

Un grupo significativo de discípulos y discípulas de Jesús surgió, además, del colectivo llamado «Helenista», nombre con el que se designaba en los Hechos de los Apóstoles a los judíos de la diáspora que entraron a formar parte de la secta cristiana en Jerusalén tras la Pascua<sup>16</sup>. Este grupo fue el que llevó el evangelio más allá de las fronteras de Palestina y fueron ellos quienes, dada su peculiar configuración judía, fueron capaces de romper las resistentes fronteras étnicas y simbólicas que definían la identidad judía, para incorporar a los

---

<sup>13</sup> Santiago GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea», Rafael AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 101.

<sup>14</sup> No entraremos aquí al modo en que su legado se incorporó en los textos posteriores, pero se puede ampliar información en Santiago GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea»..., 102-132.

<sup>15</sup> *Ib.*, 101-138.

<sup>16</sup> *Ib.*, 129-130.

paganos al movimiento de Jesús<sup>17</sup>. El hecho de vivir fuera de la tierra de Israel les había obligado a significativas negociaciones identitarias y sociales con la cultura greco-romana de acogida, que llevó consigo una interpretación diferente de los preceptos de la ley y del culto<sup>18</sup>.

*Por su parte las comunidades que fueron surgiendo fuera de Israel*, aunque en gran medida nacieron en el entorno del judaísmo de la diáspora su contexto religioso era mucho más plural lo que determinó en gran parte su modo de configurar su seguimiento de Jesús<sup>19</sup>. En este caso si poseemos testimonios directos a través de las cartas auténticas de Pablo que nos hablan de un fuerte dinamismo misionero que favorece el crecimiento de las comunidades en diversas ciudades del imperio. En este trabajo misionero se destacan significativamente mujeres que no solo sostienen económicamente la misión, sino que ellas mismas formaran parte de equipos misioneros<sup>20</sup>.

La incorporación de no judíos al movimiento de Jesús supuso asumir su incorporación sin obligarlos a cumplir las prescripciones propiamente judías. Esto no se hizo sin dificultades y conflictos (Hch 11,22-26). Pero va a ser, sin embargo, esta apertura de la fe en Jesús a los paganos la que posibilitará el surgimiento de la iglesia cristiana como una realidad diferenciada del judaísmo y marco en gran medida la orientación futura del cristianismo<sup>21</sup>.

**El inicio de la segunda generación de creyentes en Jesús (años 70-110)** va a estar determinada, por un lado, por la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 y la nueva configuración del judaísmo tras la pérdida de su centro cultural (a partir de ahora unificado entorno al fariseísmo y abandonando la diversidad que le caracterizaba anteriormente). Esto va a provocar un mayor distanciamiento y tensión entre ambos colectivos a la vez que aumenta la necesidad de fortalecer la identidad cristiana no solo frente al judaísmo sino también frente a la sociedad grecorromana.

---

<sup>17</sup> Ib., 127-135.

<sup>18</sup> Carlos GIL, «La primera generación fuera de Palestina» en Rafael AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 139.

<sup>19</sup> Santiago GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea»..., 131-132.

<sup>20</sup> Carme SOTO VARELA, «Presencia y relevancia de las mujeres ricas en el Evangelio de Lucas» *Reseña Bíblica*, 49 (2006), 31-40.

<sup>21</sup> Rafael AGUIRRE *La Memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes...*, 133-134.

En este marco hay que destacar también el debilitamiento del judeocristianismo en este periodo, un grupo que había sido clave en la primera configuración cristiana pero que ahora pierde fuerza frente a los grupos de origen helenista y además no tendrá cabida en la nueva configuración del judaísmo rabínico<sup>22</sup>.

Por otro lado, la desaparición de los testigos directos de Jesús supuso un nuevo momento de apropiación de la memoria de los comienzos que cristaliza en los escritos evangélicos y viene avalada por la autoridad de las figuras de autoridad de la primera generación<sup>23</sup>. En esta época aparecen la mayoría de los textos cristianos que se integrarán en el canon y que por lo tanto serán decisivos para la posterior evolución de la Iglesia<sup>24</sup>.

El inicio de esta generación se va a caracterizar por una ralentización de la itinerancia misionera generalizándose más las comunidades asentadas en lugares concretos lo que traerá un enfoque diferente de la misión e hizo necesario nuevos diálogos religiosos y sociales con el entorno en el que vivían. Esto supuso también que apareciesen diversos tipos de «cristianismos» que van evolucionando y consolidando distintas tendencias en función del éxito que sus propuestas tengan a lo largo del periodo<sup>25</sup>.

El lugar de las mujeres en los grupos de esta generación sufrió también un cambio determinante. El protagonismo eclesial y visibilidad social que habían disfrutado en la época anterior comienza a reducirse en la medida en que grupos cristianos se van asentando más en sus entornos sociales y buscan suavizar las críticas que una conducta femenina inapropiada para el orden social vigente pudiese provocar<sup>26</sup>. Esto se observa con claridad en la asunción de los códigos domésticos

---

<sup>22</sup> Fernando RIVAS, «EL nacimiento de la gran iglesia», en Rafael AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 450-452.

<sup>23</sup> Rafael AGUIRRE, «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios», Rafael AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 198-204.

<sup>24</sup> En la segunda generación, el género epistolar va a continuar en la misma escuela de Pablo y en otros grupos cristianos, en algunos, quizá, para contrarrestar la influencia del apóstol y de sus herederos. Pero, sobre todo se da un fenómeno nuevo y de importancia decisiva: el surgimiento de unos textos narrativos sobre la vida de Jesús (evangelios). Cfr. Rafael AGUIRRE *La Memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes...*, 144-145.

<sup>25</sup> Ib.

<sup>26</sup> Margaret MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino 2004.

vigentes en la sociedad grecorromana los cuales va a legitimar teológicamente y ayudaran a incorporar la cultura patriarcal en las relaciones y estructuras comunitarias<sup>27</sup>.

**La tercera y cuarta generación se extiende desde el año 110 hasta el 180.** Este periodo se caracteriza por una mayor confluencia e institucionalización de las corrientes cristianas del periodo anterior. La iglesia cristiana adquiere ya un perfil perfectamente diferenciado con un creciente desarrollo de la actividad intelectual y dialogo cultural con sociedad grecorromana. Se va consolidando un conjunto de Escrituras sagradas del cristianismo, lo que es decisivo para su consolidación institucional y su diferenciación del judaísmo. Los textos que se incorporarán a lo que hoy conocemos por Nuevo Testamento se irán formando progresivamente y fueron fruto del discernimiento y diálogo entre las iglesias que existían en las diferentes zona del Imperio Romano.

Por otro lado, existen ya unos ritos comunes: el bautismo como rito de iniciación y la eucaristía como rito de pertenencia. Se va definiendo un cuerpo doctrinal que ayuda a fortalecer las fronteras identitarias, pero limitando la diversidad propia de generaciones anteriores.

Este recorrido por el periodo formativo del cristianismo explicita un proceso que nos puede ayudar a no absolutizar unas determinadas formas de diseñar la vida de la Iglesia sino a comprender los caminos históricos en su posibilidad y limitación.

Hacer memoria de estos primeros momentos de la iglesia es una invitación a discernir lo esencial de lo secundario, a recuperar aspectos perdidos que hoy pueden ser significativos y a seguir entendiéndonos como una comunidad en camino que sigue creciendo, reflexionando sobre sí misma y abriéndose a transitar caminos inéditos que ayuden a la misión y a vivir la fe compartida.

### **3. LA MEMORIA DE JESÚS COMO PUNTO DE PARTIDA**

El cristianismo se fue configurando, a partir de la memoria de Jesús que los primeros grupos de seguidores y seguidoras preservaron y fueron actualizando en sus vidas, relaciones y compromisos. Esta

---

<sup>27</sup> Col 3, 18-4, 1; Ef 5,21-6,9; 1Pe 2,19-3,7; 5,1-5. Cfr. Rafael AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana, Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino 2010, 115-163; Elisa ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes cristianos*, Verbo Divino 2012, 141-171

memoria nos ha llegado a través de sus testimonios escritos y arqueológicos, pero también a través de las diversas relecturas y actualizaciones que las generaciones siguientes fueron haciendo desde sus propios contextos y desafíos<sup>28</sup>. De este modo la memoria de Jesús se mantuvo viva y actuante en cada época y hoy de nuevo estamos invitados/as a seguir actualizándola sostenidos/as en esa doble fidelidad que marco la apropiación de la memoria de Jesús desde los comienzos: fidelidad a la fe recibida y al mundo que habitamos.

### 3.1. El anuncio de la Buena Noticia del Reino de Dios

Hace ya muchos años Gerhard Lohfink afirmaba en uno de sus libros que lo importante para discernir los caminos de la iglesia estaba en descubrir si la Iglesia que queremos construir se funda en Jesús más que buscar hechos o decisiones concretas de Jesús que confirmen que él fundó la Iglesia. En realidad, Jesús lo que buscó fue congregar al pueblo de Dios, llamado Israel, a un nuevo presente propiciado por su anuncio de la irrupción del Reino de Dios<sup>29</sup>, es decir, de Dios actuando en la historia como misericordia y perdón (Reino de Dios)<sup>30</sup>.

De este modo, siguiendo su línea argumental, si queremos preguntarnos sobre como ser iglesia hoy y serlo desde el paradigma de la sinodalidad necesitamos volver nuestra mirada más a su proyecto, a la Buena Noticia de Dios que él anunció y encarnó en su vida desde Galilea a Jerusalén, que buscar seguridades o justificaciones para determinados modelos de iglesia, que fueron históricamente validos, pero quizá hoy son insuficientes o distantes ya de lo que hoy podemos vislumbrar como una iglesia que camina junta.

Quienes formaron parte de movimiento de Jesús durante su ministerio conservaron la memoria de sus hechos y palabras y significativamente recogieron la experiencia transformadora que supuso para ellos y ellas los acontecimientos pascuales. Esa memoria fue recogida en los

---

<sup>28</sup> Muchas de estas actualizaciones posteriores siguen formando parte de nuestros imaginarios religiosos y con frecuencia definen nuestro modo de mirar la historia de los primeros siglos y la interpretación que hacemos de los testimonios que se recogen sobre ellas en los textos del Nuevo Testamento. En la actualidad es importante apostar por una exégesis lucida de los textos que nos permita acercarnos de una forma nueva a las narrativas de los orígenes, abriéndonos a nuevas perspectivas y preguntas.

<sup>29</sup> Gerhard LOHFINK, *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclee de brouwer Bilbao 1986, 7.

<sup>30</sup> José Ramón BUSTO, *Cristología para Empezar*, Santander 1991, 45-51.

textos (evangelios) de la siguiente generación que la actualizó a partir de su realidad concreta<sup>31</sup>.

Un dato significativo, y que sigue siendo poco resaltado, es el de la presencia y compromiso de las mujeres como miembros de la comunidad del Reino de Dios inaugurada por Jesús. Ellas aparecen recordadas casi de puntillas en los relatos sobre Jesús en Galilea, pero adquieren especial significado durante los últimos acontecimientos en Jerusalén. En este momento su implicación necesaria en los ritos de duelo ante la tumba del Maestro<sup>32</sup> les posibilita el espacio físico y existencial para hacer experiencia de que Jesús vive y las sigue enviando a la misión junto con el resto de los compañeros/as que le habían seguido. Su encuentro con el Resucitado está en el origen de la elaboración del kerigma. Su testimonio se convirtió en relato en los evangelios dejando constancia no solo del valor de su experiencia sino de su autoridad para el anuncio de la fe en el Señor Resucitado<sup>33</sup>.

En el centro del mensaje y de la vida de Jesús está la Buena Noticia de la llegada del *Reino de Dios*. Con esta expresión Jesús quiere traducir un aspecto concreto del ser de Dios: su acción salvadora que se visibilizaba de forma concreta en su actuar y en su persona. En la memoria de quienes compartieron vida y misión con él podría resonar aquel texto de Isaías: ¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas noticias, que anuncia salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios» (Is 52, 7) Este Reinado, que supone denunciar la opresión y anunciar la misericordia y fidelidad absoluta de Dios, se va a hacer significativamente presente en la nueva comunidad a la que Jesús va a convocar a sus discípulos y discípulas<sup>34</sup>.

Cuando Jesús utiliza la expresión Reino de Dios no se está refiriendo a un territorio y menos aún a una realidad futura y excelsa, sino que esta expresión es una manera de nombrar a Dios subrayando con ella

---

<sup>31</sup> Rafael AGUIRRE, *La Memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes...*, 150-159.

<sup>32</sup> Carmen BERNABÉ, «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba», en Carmen BERNABÉ-Carlos GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Verbo Divino 2008, 307-352.

<sup>33</sup> Elisa ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes cristianos...*, 2, 81-83.

<sup>34</sup> En los evangelios, ser discípulo consiste en «seguir a Jesús» (Mc 1,18), «ir detrás de él» (Mc 1,20) o «estar con él» (Mc 3,14).

su modo concreto de actuar<sup>35</sup>. Cando Jesús proclama que «*El tempo se está cumpliendo y está llegando el Reino de Dios; convertíos, y creer en la Buena Noticia*» (Mc 1, 15) está indicando que Dios mismo se está acercando a la historia humana concreta y que es necesario abrirle el camino para que pueda actuar con misericordia y bondad. Esta actuación divina se dirige a todos y a todas sin excepción, pero son destinatarios privilegiados, como ya afirmaban los profetas en el Antiguo Testamento, quienes son pobres, quienes han sido despojados/as de su dignidad y quienes están oprimidos/as. Este mensaje es central en la predicación de Jesús, tanto cuando narra una parábola, coma cando cura o cuando comparte la comida con gente marginada.

Anunciar el Reino de Dios contenía una desafiante carga de crítica social pero también fundamentaba una espiritualidad capaz de acompañar y sostener la vida de quienes sufrían y de quienes impulsaban un cambio que alejase la injusticia y el abuso. El Dios del Reino llamaba al amor gratuito, al perdón y al encuentro huyendo de cualquier modo de violencia o de privilegios<sup>36</sup>.

Una pregunta relevante en este camino sinodal es discernir si nuestros imaginarios sobre Dios responden a la propuesta de Jesús o se han ido cargando de conceptos y rituales que oscurecen el anuncio del Dios Abba de Jesús. EL Dios de Jesús ¿Es realmente el Dios que encontramos en nuestras celebraciones y en nuestra vida espiritual? ¿Están nuestros criterios y valores morales sostenidos en el amor inclusivo y gratuito del Abba de Jesús?

### **3.2. La comunidad inclusiva del Reino de Dios**

Jesús busca también visibilizar desde el horizonte del Reino una comunidad alternativa que rompa con los parámetros exclusivistas desde la que se habían construido las fronteras de Israel como pueblo de Dios. El modelo de Jesús será la familia, pero no la familia patriarcal propia de su contexto sino una familia alternativa que va a visibilizar no solo unos valores sino un espacio diferente para vivir las relaciones y afrontar la misión<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> José Ramón BUSTO, *Cristología para empezar...*, 45-51.

<sup>36</sup> Rafael AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino 2001, 15-3.

<sup>37</sup> Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino 2005, 51-93.

La comunidad a la que convoca Jesús se va a constituir como una nueva familia de hermanos y hermanas sin estructuras patriarcales (Mc 3,31-35). Cuando Jesús proclama que su familia es quien cumple la voluntad del Padre, no está rechazando a su familia biológica, sino que está denunciando los valores en los que estaba asentada la realidad familiar en su tiempo. La Familia en el siglo I estaba sostenida por relaciones desiguales, donde el padre ejercía la autoridad y a él estaban sujetos todos los miembros de la casa<sup>38</sup>. Nadie podía vivir al margen de la estructura familiar, porque de ella dependía su identidad y su subsistencia. Jesús va a proponer una nueva familia (comunidad del Reino) que va a trastocar lo establecido. Existe un único Padre para todas y todos, un padre al que él llama Abba y que tiene entrañas maternas (Parábola del hijo prodigo), que perdona siempre y sólo desde él se puede construir un hogar para todos y todas. Y una nueva identidad la de hijo/a y unas nuevas relaciones la de hermanos y hermanas y madres<sup>39</sup> desde una sola actitud la del servicio.

*«Os aseguro que todo aquel que haya dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o tierras por mí y por la buena Noticia, recibirá en el tiempo presente cine veces más en casas, hermanas, hermanas, madres, hijos y tierras, ...hay muchos primeros que serán últimos y muchos últimos que serán primeros» (Mc 10, 29-31)*

En este nuevo espacio las relaciones se igualan desde el servicio y se viven desde el compartir y la gratuidad. La nueva familia de Jesús brota de haber escuchado su mensaje: mi familia son los que escuchan la Palabra de Dios y la ponen en práctica. Ya no hay padres, ni jefes, sino que el modelo de referencia son las mujeres, los niños y los eunucos. Todos los que viven al interior de la casa sin poder y con pocos derechos. La comunidad de Jesús no es por tanto solo los doce, sino todos/as los que compartían su proyecto y buscaban vivir en consonancia con él. En el centro del grupo está Jesús, y todos/as se encuentran a la misma distancia de él.

Seguir a Jesús suponía, por tanto, configurarse con este horizonte y abrirse a una nueva comprensión de la realidad y de la fe que no era fácil de asumir en los marcos sociales y religiosos de la Palestina

---

<sup>38</sup> Para ver el modo de constituirse la casa-familia en las sociedades del mundo antiguo: Santiago GUIJARRO, *Fidelidades en Conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, 47-96.

<sup>39</sup> Jesús invita a asumir en la comunidad los roles de la casa patriarcal que no detentan el poder Cfr. Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar...*, 229-231.

del siglo I. Acompañando a Jesús, los discípulos y discípulas no solo escuchaban sus enseñanzas y veían sus signos, sino que asumía su estilo de vida, que implicaba la ruptura o cuestionamiento de normas, práctica y valores vigentes en su contexto<sup>40</sup>. Ir tras Jesús suponía abandonar la casa, la familia y muchas creencias arraigadas para construir junto a él una nueva familia (Mc 3, 31-35)<sup>41</sup> como espacio alternativo donde vivir la utopía del Reino<sup>42</sup>. Esta opción llevaba consigo desarraigo, estigmatización y deshonra social<sup>43</sup> pero inauguraba nuevos espacios de inclusividad e igualdad, posibilitando un nuevo marco de relaciones y de vivencia de la fe que hacían posible otro modo de estar en el mundo y de ver a Dios<sup>44</sup>.

Jesús no convoca al discipulado para hacer escuela, sino para ser signos vivos de la llegada del Reino, situándose más allá de las fronteras jerárquicas y rituales de su sociedad y acogiendo existencialmente a Dios como un *abba* que se siente urgido a restaurar y salvar a quienes habían sido enviados a los márgenes de la historia.

En este horizonte esta llamada la iglesia actual a situarse. Caminar juntos/as no significa autoreferenciarse desde una identidad cerrada sino vincularse desde el amor para poder convertirse en espacio de salvación, en lugar de encuentro con Dios para todo ser humano sin divisiones de pureza o perfección. Anunciar la Buena Noticia del Reino es la misión de la Iglesia y ha de serlo también potenciando la inclusividad e igualdad en sus estructuras buscando siempre ser voz profética

---

<sup>40</sup> Santiago GUIJARRO, *Fidelidades en Conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998, 322-330.

<sup>41</sup> Cuando él proclama que su familia es quien cumple la voluntad del Padre (Mc, 3, 31-35) no está rechazando a su familia biológica, sino que está denunciando los valores en los que estaba asentada la realidad familiar, núcleo fundamental de vida y relaciones en su tiempo. La Familia en el siglo I estaba sostenida por relaciones desiguales. El padre ejercía la autoridad sobre todos los miembros de la casa. Nadie podía vivir al margen de la estructura familiar, porque de ella dependía su identidad y su subsistencia. Romper con la familia suponía el mayor grado de deshonra concebido en aquella sociedad. Cfr. Santiago GUIJARRO PORTO, *Fidelidades en Conflicto...*, 47-162.

<sup>42</sup> Rafael AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana...*, 195-197.

<sup>43</sup> Santiago GUIJARRO, *Fidelidades en Conflicto...*, 217-218.

<sup>44</sup> Cuando en los Evangelios se enumera lo que se deja por el Reino y lo que se recibe a cambio, entre lo primero aparecen los padres, pero esta figura desaparece entre lo segundo (Mc 10, 29-30). Esto es así porque para Jesús existe un único Padre para todos/as, un padre que él llama *Abba* y que tiene entrañas maternas (Lc 15, 11-32), una nueva identidad, la de hijo/a, unas nuevas relaciones la de hermanos/as y madres. Y todo ello desde una sola actitud, la del servicio (Lc 22,25-27), una actitud que margina toda expectativa de poder y de rango entre los/as seguidores/as de Jesús.

donde hay injusticia, sufrimiento y opresión, sin duda situarse en la perspectiva de Jesús, identificarse con su modo de hacer comunidad sigue resultando hoy contracultural y por tanto seguirá siendo difícil y cuestionador vivir desde los valores del Reino.

La comunidad del Reino que soñó Jesús es un referente ser hoy comunidad eclesial. Si queremos que la vida de nuestras comunidades cristianas han de ser como la de Jesús: inclusivas y abiertas, contraculturales y proféticas. Testigos del Abba de Jesús.

### 3.3. El servicio como paradigma del discipulado

El tema del servicio está intrínsecamente vinculado en los evangelios al discipulado<sup>45</sup>. En el evangelio de Marcos, por ejemplo, todo el proceso de discipulado se define en el marco del servicio (*diakonía*), un servicio que no es pura servicialidad, sino una opción vital, una manera de estar en el mundo (Mc 9, 35). En esta actitud se revela una experiencia transformadora y transformante que ya al comienzo del evangelio marcano se había puesto de relieve en la curación de la suegra de Pedro: «y se puso a servirles» (Mc 1, 31). Una acción que va más allá del simple hecho de llevar a cabo tareas domésticas, es decidirse a vivir en plenitud el don recibido<sup>46</sup>. El servicio es la apuesta por una manera de relacionarse, de construir comunidad, de posibilitar el reino al estilo de Jesús de Nazaret: «el que quiera ser grande que sea vuestro servidor» (Mc 10, 43) porque el «Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir...» (Mc 10, 45).

El significado primario del término griego *diakonía* es el acto de servir las mesas que realizaban los esclavos (Jn 2, 5; Lc 12, 37) o las tareas que las mujeres realizaban atendiendo a los invitados (Lc 10, 40). Jesús va a reubicar el concepto para colocarlo en el ámbito de las propuestas básicas necesarias para incorporarse a su proyecto y

---

<sup>45</sup> En el nuevo Testamento adquiere además otros significados consecuencia de la vinculación que Jesús hace de este concepto con las actitudes básicas para incorporarse a la comunidad del reino. Las primeras comunidades cristianas lo aplicaron además a las responsabilidades que se adquirían a la hora de preparar todo lo necesario para la Eucaristía y progresivamente se amplió para designar a la persona que atendía a la comunidad, es decir su animador o misionero, «el que está al servicio de los santos» (1Cor 16, 15). Este significado va a definir posteriormente, en las cartas pastorales, el ministerio instituido del diaconado (1 Tim 3, 13).

<sup>46</sup> Elisa ESTÉVEZ LÓPEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, 279.

definir su propia misión. En las sociedades mediterráneas del siglo I, quien ejercía tareas de servicio no era alguien que pudiese ser objeto de consideración, porque el trabajo que se le encomendaba no era ni honorable ni deseable. Jesús, sin embargo, propone el servicio como clave de actuación para quien quiera incorporarse a su seguimiento.

Junto al servicio se colocaba, además, un nuevo lugar desde donde actuar: «*El que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos*» (Mc 9, 35). La discusión de los discípulos camino de Jerusalén sobre quién era el más importante (Mc 9, 33-34), refleja sus expectativas sobre el lugar que merecían dentro del grupo. Un lugar que simbolizaría su importancia y su poder (Mc 10, 35-37). Si ellos lo habían dejado todo para seguir a Jesús merecían una recompensa (Mc 10, 28). Jesús responde no sólo reconfigurando el concepto de servicio, sino presentando un nuevo espacio simbólico desde el que configurar las relaciones, el liderazgo y los valores<sup>47</sup>. Un lugar que Jesús visibiliza en la pequeñez biológica y social de los niños (Mc 9, 36-37; Mc 10, 13-16). Los niños en las sociedades antiguas, al contrario de lo que ocurre en la actualidad, especialmente en las zonas desarrolladas, eran los miembros más débiles y vulnerables y carecían de status en la comunidad y en la familia. Esto no significaba que no fuesen valorados o queridos, pero no ocupaban un lugar propio en la sociedad como lo tenían adultos y ancianos<sup>48</sup>. Por ello, desplazar el lugar de excelencia dentro del grupo al que ocupaban los niños, tal como hace Jesús, suponía romper los modelos tradicionales de conducta y los lugares naturales de status<sup>49</sup>. Acoger el reino de Dios no era una cuestión meramente ascética, sino que entraba en juego todo un modo de entender la vida y descubrir a Dios: «*Os aseguro que quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él*» (Mc 10, 16).

Pequeñez y servicio definen, por tanto, las condiciones de pertenencia a la comunidad de Jesús. El desplazamiento de los lugares de poder y la nueva configuración de los perfiles que definen al discípulo/a, hacen de la humildad algo más de una virtud heroica. Es el cauce para posibilitar una comunidad de iguales, en la que el empoderamiento y la común dignidad son los medios que articulan las funciones y las

---

<sup>47</sup> Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar...*, 5, 173-200.

<sup>48</sup> Bruce J. MALINA y Richard L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, p. 367.

<sup>49</sup> Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar...*, 176.

tareas necesarias para llevar a cabo el proyecto del reino. Sólo así, el servicio dejará de ser una autoinmolación para ser una elección libre y consciente que nos capacita para mirar más allá de nosotros/as mismos/as y ver las necesidades del otro y de la otra. El poder, a su vez, podrá vaciarse de toda tentación de dominación y convertirse en un camino de potenciación de los/as demás y de mutua liberación<sup>50</sup>:

*«los que son tenidos como jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino el que quiera llegar a ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido sino a servir»* (Mc 10, 42-45).

Con su típico lenguaje provocador, Jesús nos enseña a imaginar un mundo diferente. Desde su peculiar experiencia de Dios sitúa todo en otro horizonte, descubre nuevas posibilidades e introduce una lógica alternativa, la de la gratuidad y el desinterés propio.

El valor central de la celebración eucarística (comunión de mesa) en la vida de las primeras comunidades y el hecho de que ésta se realizase en las casas, posibilitó que este concepto fuese adquiriendo una nueva definición.

Partiendo del significado primero del término relacionado con el servicio a las mesas por parte de los esclavos (Jn 2,5; Lc 12,37) o las tareas que las mujeres realizaban atendiendo a los invitados (Lc 10, 40) y unido a la reconfiguración existencial que Jesús había propuesto para el servicio, el término *diakonía* comenzó a aplicarse a las responsabilidades que se adquirían a la hora de preparar todo lo necesario para la eucaristía<sup>51</sup>. Progresivamente se amplió para designar a la persona que atendía a la comunidad, es decir su animador o misionero, «el que está al servicio de los santos» (1 Cor 16, 15).

La relevancia de la *diakonía* como elemento vertebrador del seguimiento invita a reconocer en este término no solo su cristalización como ministerio sino su dinamismo existencial. No se trata, quizá, únicamente de reconocer que el ejercicio de autoridad en la iglesia ha de ser vivido como servicio, sino que el servicio es clave para discernir las estructuras eclesiales y para el seguimiento y por tanto

---

<sup>50</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, «Servir la mesa. Reflexión feminista sobre la diakonía», *Concilium* 218 (1988) 118-122.

<sup>51</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, 1989, 212.

¿tendría relevancia como fundamento teológico para implementar una ministerialidad inclusiva e igualitaria en la iglesia más allá de cualquier concreción histórica?<sup>52</sup>

### 3.4. Un referente para el camino: María de Magdala

En los textos del Nuevo Testamento, nos encontramos con frecuencia con figuras, que en su comportamiento y en su forma de afrontar la realidad, nos señalan como ha de vivir y actuar un seguidor o seguidora de Jesús. Los relatos que perfilan sus historias, son, además, invitaciones a adherirnos a la experiencia de fe que da sentido a su actuar. Son modelos, por tanto, que muestran tanto donde está la razón de su seguimiento (Jesús) como el modo de llevarlo a cabo (discipulado). María Magdalena, es una de esas figuras.

Más allá de las peculiaridades de cada texto y de las líneas teológicas de cada autor, ella es presentada en los evangelios canónicos como una discípula relevante de Jesús y testigo y anunciadora de la resurrección del Maestro. Así definida, María Magdalena adquiere el carácter paradigmático de un modelo en el que mirarse y ante el que confrontar actitudes y valores.

En las sociedades mediterráneas antiguas, y entre ellas la palestina, la identidad femenina se configuraba siempre en relación a las figuras masculinas que rodeaban su existencia (padre, marido, hermano, hijo...) el hecho de que esta María sea la «de Magdala» y no la mujer de...o la hija de.. o la hermana de... puede hacernos suponer que en el momento en que se unió al grupo de Jesús estaba soltera o viuda. Este estado sugiere además una cierta independencia de sus vínculos familiares y capacidad de decisión para unirse a un grupo carismático e itinerante como era el de Jesús.

Lucas señala también que había sido curada por Jesús (Lc 8,2). La actividad curativa que Jesús desarrolla es signo de la era mesiánica que se inaugura con su persona, su palabra y su praxis (Lc 4, 21). María Magdalena, no sólo había contemplado esta realidad mientras recorría Galilea junto al maestro, sino que ella misma había experimentado la acción de Jesús liberándola y sanándola. Según el relato lucano ella

---

<sup>52</sup> Cfr. Marinella PERRONI, «Diaconía en el Nuevo Testamento. Los primeros signos de un proceso de exclusión», en Silvia MARTÍNEZ - Carme SOTO (eds.), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino 2019, 41-54.

había estado poseída por siete demonios, lo que suponía, dentro de la comprensión cultural y creencias de la época, que ella había sufrido algún tipo de alteración en su comportamiento que se atribuía a la acción de espíritus malignos y que tenía como consecuencia la ruptura de relaciones con su entorno y la marginación social. Su adhesión al grupo de Jesús tras su curación evidencia la reorientación efectiva de su vida y subraya el carácter alternativo de la nueva comunidad del Reino inaugurada por Jesús. Esta nueva pertenencia abre para ella un nuevo modo de vivir su identidad y sus relaciones desde la reciprocidad y la gratuidad.

**María Magdalena discípula de Jesús de Nazaret.** El discípulo de Magdalena no aparece en los evangelios, tan definido como el de los discípulos varones, sin embargo desde los pocos datos que en ellos se recuerdan, podemos vislumbrar el carácter paradigmático de su seguimiento.

Los evangelios sinópticos coinciden en afirmar que María Magdalena, junto a otras mujeres<sup>53</sup>, había seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén (Mc 15, 41 Mt 27, 55; Lc 24 49. 55). Este dato lo incorporan, excepto en el caso de Lucas que ya las había nombrado durante el ministerio de Jesús en Galilea (Lc 8,1-3)<sup>54</sup>.

Si centramos la atención en el evangelio de Marcos se puede ver que la aparición de María Magdalena y las otras mujeres, está situada a continuación de la confesión de fe del centurión (Mc 15, 39) una confesión que supone el culmen narrativo, dentro de la composición marcana, en relación al desvelamiento de quien es Jesús. La introducción, casi de forma abrupta, de la noticia de que algunas mujeres contemplaban la escena desde lejos (Mc 15, 40) nos invita a «ver» lo que está ocurriendo desde una nueva perspectiva, la de un grupo de mujeres que en silencio son testigos de los acontecimientos.

María Magdalena y las otras mujeres son caracterizadas por dos verbos, muy significativos de la teología de este evangelista, vinculados al tema del discipulado: Seguir y servir. Ellas, dice el texto, habían seguido y servido a Jesús cuando estaba en Galilea (Mc 15, 41). Singularizadas y definidas así, estas mujeres son presentadas como compañeras de camino y testigos del anuncio de la Buena Noticia de Jesús en Galilea (Mc 1, 14) y ahora mudas ante la cruz desvelan el auténtico significado del seguimiento, el que llega hasta la cruz (Mc 8, 34-38).

---

<sup>53</sup> Elisa ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes cristianos...*, 12, 75-88.

<sup>54</sup> Carmen BERNABÉ, *Qué se sabe de María Magdalena*, Verbo Divino 2020, 103-119.

En ese contexto ellas son una invitación a recordar las enseñanzas de Jesús. Camino de Jerusalén, Jesús había instruido a sus seguidores y seguidoras sobre las características del auténtico discipulado y había insistido en una de sus características fundamentales: el servicio (Mc 9, 33-37 Mc 10, 35-44). Ahora estas mujeres definidas como servidoras son reconocidas, a la luz de las enseñanzas del Maestro, como algo más que ejecutoras de unas tareas domésticas. Ellas ejemplifican al discípulo/a que asume vivir sin pretensiones de poder, respondiendo con gratuidad a las llamadas de la misión, pues el que quiera ser el primero sea el último de todos y el servidor de todos...pues tampoco Jesús había venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos (Mc 9, 35; 10, 45).

**Del duelo a la fe en el resucitado.** La visita a la tumba de Jesús por parte de las mujeres aparece en los cuatro evangelios. Recordada en cada texto con las características propias de cada autor, refleja posiblemente una tradición primitiva, transmitida originalmente de forma oral, que situaba a María Magdalena y otras mujeres visitando la tumba de Jesús posiblemente para llevar a cabo sus ritos específicos de duelo. En ese contexto tienen una experiencia reveladora que les hace descubrir que Jesús está vivo.

Entre las prácticas habituales llevadas a cabo por las mujeres en los procesos de duelo dentro de las culturas tradicionales (entre ellas las del mediterráneo antiguo) se encontraban los lamentos. Estos eran un tipo de composición poética que buscaba a través del canto, articular la experiencia del dolor por la pérdida del ser querido. Eran creaciones que se estructuraban en forma de dialogo con el difundo y generalmente articulaban los recuerdos y las experiencias compartidas con la persona que se lloraba<sup>55</sup>.

Este hacer memoria, típico del lamento, es posiblemente lo que a aquellas mujeres que en la mañana de Pascua visitaron la tumba de Jesús, las capacito para acoger la experiencia novedosa de la resurrección. Ellas recordando al maestro y el injusto desenlace de su vida, fueron abriendo su existencia a una verdad que las superaba.

**María Magdalena, modelo de fe.** María Magdalena en su encuentro con Jesús. Según la versión joanica lo llama maestro, reconociéndose, así como discípula y capacitándose para recibir una enseñanza nueva, ahora a la luz de la experiencia pascual (Jn 20,16-17). En las palabras que

---

<sup>55</sup> Ib., 131-155.

Jesús le dirige se cumple lo que él les había anunciado en los discursos de despedida: «Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14, 20). Ahora María comprende y corre a anunciar a los demás discípulos: «He visto al Señor y que le había dicho estas palabras» (Jn 20, 28). Ella en la perspectiva joánica se hace portadora de la auténtica revelación. Ella entra a formar parte de aquellos por los que otros llegaron a creer (Jn 17,20)<sup>56</sup>.

María de Magdala, la primera apóstol, puede ser hoy un referente de discipulado como lo son Pedro, Mateo o Santiago. Ella nos recuerda que el camino sinodal se enmarca en el horizonte del servicio y el anuncio.

Su testimonio encarna para nosotros/as la experiencia de pasar de la incertidumbre a la esperanza, de la oscuridad de la cruz, a la luz y las certezas hondas que emergen en el encuentro personal con el Resucitado. Experiencia inevitable en el camino de fe y sin duda presente en el horizonte de hacer camino juntos y juntas como Iglesia sinodal.

#### 4. REIMAGINANDOLOS ESPACIOS PARA LA VIDA Y MISIÓN

Un lugar lo concebimos primariamente como una localización física o geográfica, pero con frecuencia, cuando interaccionamos con él le incorporamos significados asociados tanto a nuestra experiencia personal como a nuestra cultura o contexto social. Estos significados permiten ordenar el espacio a partir de los valores y creencias que fundamentan el uso y las relaciones que se establecen en él<sup>57</sup>.

Este proceso hace que un espacio deje de ser neutro o distante para convertirse en un lugar imaginado, es decir, un lugar construido con experiencias del presente y desde la memoria del pasado, de este modo establecemos con él vínculos identitarios haciéndolo relevante para nuestra historia, para nuestra vida cotidiana o para nuestro proyecto personal o colectivo<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Carme SOTO, «María Magdalena. Discípula y testigo», *Reseña Bíblica* n° 77, 2013, 35-43.

<sup>57</sup> Cf. Carmen BERNABÉ, «El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa» en Rafael AGUIRRE (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* Verbo Divino 2021, 19-45.

<sup>58</sup> Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar...*, 33-37. Cfr. Henry LEFEVRE, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid 2013, 96-98.

Un lugar imaginado, por tanto, no es algo inventado sino construido para ser habitado en el presente pero capaz de proyectarse cara al futuro desde ese dinamismo profundamente humano que es la utopía. Al habitar un lugar, física o existencialmente, buscamos darle orden y estructura, pero a la vez está llamado a ser un espacio abierto donde es posible la confrontación, el consenso, la negociación, la diversidad y el cambio<sup>59</sup>. Así será posible que, sin perder su identidad, pueda ser reimaginado de nuevo cuando cambien las circunstancias, se reorganicen los vínculos o se amplíen sus espacios.

La llegada de los helenistas creyentes en Cristo a la ciudad de Antioquía tras la lapidación de Esteban, según el relato de Hechos de los Apóstoles, supone un nuevo paso en el diseño identitario, tanto social como religioso, del movimiento cristiano. El cambio fundamental se evidencia en la legitimación de la entrada de los paganos en el grupo de los creyentes en Cristo como miembros de pleno derecho, que no sólo amplía los marcos de pertenencia grupal, sino que, incluso quienes observaban desde fuera a los seguidores de Cristo, los percibían ya como algo diferente al resto del colectivo judío.

Esta reconfiguración identitaria se posibilita en un doble contexto. Por un lado, una experiencia religiosa que reclamaba como obra del Espíritu la incorporación de los no judíos (Hch 10, 45-46) y, por otro, una nueva reflexión teológica que incluía una interpretación de la muerte de Jesús a la luz de la liturgia judía de la expiación. Ambas cosas les permitieron superar el marco ritual del judaísmo y poner a Jesús como el auténtico mediador entre Dios y los seres humanos sin distinción, a la vez que una nueva actualización de la memoria de Jesús, en la que su designación como *Señor* (exclusivo de YHWH en las Escrituras), visibilizaba con más fuerza su autoridad y protagonismo en la obra salvadora y liberadora de Dios.

La nueva realidad socio-religiosa que surge a partir de la incorporación de los no judíos al grupo de los creyentes en Cristo, implica una serie de desafíos, tanto hacia dentro como hacia fuera de los grupos cristianos. Por un lado, se ponen en cuestión las leyes de pureza ritual y los signos de pertenencia que eran característicos del pueblo de Israel (como la circuncisión) y, por otro, comienzan a construirse nuevos espacios y signos de autodefinición grupal (el bautismo como signo de

---

<sup>59</sup> Tim CRESSWELL, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression* University of Minnesota Press, Minnesota 1996, 8.

incorporación y nuevos lugares de reunión diferentes a la sinagoga). El conflicto de Antioquía, narrado tanto por Pablo en Gálatas (Gal 2) como por Lucas en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,1-36), expresa con claridad los términos del conflicto y las consecuencias identitarias que derivan de él<sup>60</sup>. La cuestión de fondo que subyace al problema está en el marco identitario que ha de definir la pertenencia al pueblo de Dios de los creyentes en Cristo, sean judíos o paganos<sup>61</sup>.

La Asamblea de Jerusalén fue el espacio en el que se intentó responder a estos desafíos, aunque solo pudo resolverlos parcialmente ya que, si bien se acordó no imponer la circuncisión a los no judíos, lo que legitimaba su incorporación diferenciada al pueblo de Dios, no se resolvió como abordar la articulación entre los dos colectivos cuando los modos de comportamiento, las orientaciones doctrinales estaban cada vez más diferenciadas y se comenzaban a posicionar como identidades cada vez más irreconciliables<sup>62</sup>, como había mostrado la situación de Antioquía.

Pablo, como apóstol de los paganos, va a mostrar en sus cartas un intento claro de afrontar una nueva identidad cristiana que permitiese la pertenencia de judíos y paganos en el marco de la fe en Jesús. Para él ya no es posible definir la identidad cristiana desde los criterios de pertenencia diseñados a partir de la Torah (Gal 2,14-21), pero entiende que tampoco se puede renunciar a la herencia de Israel como parte de la autodefinición cristiana. Su intento de recategorización de los creyentes en Cristo tiene su punto de partida en la construcción de una nueva identidad en Cristo<sup>63</sup>. Desde su visión escatológica del mundo, el apóstol entiende que la identidad de los creyentes se ha de construir a partir de la centralidad de Cristo como el auténtico mesías de Israel. Esto supone que judíos y paganos se consideren miembros del nuevo pueblo de Dios a través de su fe en Jesús<sup>64</sup>. Esta recategorización reli-

---

<sup>60</sup> Bengt HOLMBERG, «Jewish Versus Christian Identity in the Early Church?» *RB* 135/3 (1998), 398-404.

<sup>61</sup> Determinar el valor y la relevancia de la identidad judía como parte de la identidad de los creyentes en Cristo es una cuestión central para la unidad y el futuro de los seguidores y seguidoras de Cristo. Cfr. Bengt HOLMBERG, «Jewish Versus Christian Identity...», 411-415.

<sup>62</sup> Carlos GIL, «La primera generación fuera de Palestina», en Rafael AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino 2010, 148-152.

<sup>63</sup> Como claramente queda reflejado en el desarrollo de sus cartas, especialmente en Gálatas y Romanos.

<sup>64</sup> Bengt HOLMBERG, «Jewish Versus Christian Identity...», 416.

giosa de los que entran a formar parte del movimiento cristiano supera la dependencia étnica del judaísmo, pero mantiene la centralidad de su herencia religiosa releída en el nuevo marco de creencias y conductas que implica el seguimiento de Jesús<sup>65</sup>. La experiencia de conversión y la incorporación al grupo de los creyentes a través del bautismo desarrolla una nueva conciencia de pertenencia que está por encima de las fronteras religiosas, étnicas o de género (Gal 3, 25-29)<sup>66</sup>, pero que sigue posibilitando la pluralidad dentro de los grupos de los creyentes en Cristo, lo que permitió su adaptación cultural y su expansión futura<sup>67</sup>.

En este proceso la relación entre memoria colectiva e identidad es clave para entender la construcción identitaria del cristianismo de los orígenes. Por un lado, se sienten legítimos herederos del pasado de Israel, no solo por haber nacido en su seno, sino porque su peculiar actualización de las Escrituras hebreas, desde su fe en Jesús, les permite mantener activas sus señas de identidad vinculadas al pasado compartido. Por otro, a lo largo de la segunda generación cristiana la memoria de Jesús y de sus seguidores de la primera generación se incorpora como parte de su pasado, un pasado a través del cual siguen actualizando su herencia judía.

El desarrollo de las tradiciones paulinas y de otros grupos a lo largo de la segunda y tercera generación, tal como se muestran en los escritos conservados en el Nuevo Testamento, visibilizan como los nuevos desafíos identitarios urgen a articular fidelidad y novedad. En este momento los líderes se esforzarán en dar cohesión interna a las comunidades, que van creciendo en número, frente a los nuevos cuestionamientos sociales y doctrinales. Sus respuestas se muestran cada vez más distantes de su original matriz judía y están más dispuestos a negociar sus fronteras

---

<sup>65</sup> «Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix», in Michel, MARGARET M - Young, FRANCES M., *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 214-215.

<sup>66</sup> Esta es la misma idea que transmite Hch 11,1-8 en las palabras de Pedro en relación a la conversión de Cornelio. Cf. Bengt HOLMBERG, «Jewish Versus Christian Identity...», 420-422. En relación con las mujeres que se incorporan los grupos de creyentes en Cristo conversión y bautismo como criterios de incorporación les abre un modo de pertenencia inusitado, en igualdad y corresponsabilidad en la misión, que cuestiona una frontera identitaria que ya no sólo afecta a las relaciones con el judaísmo, sino que cuestiona las relaciones de género establecidas en las sociedades del mediterráneo antiguo. Cfr. TATHA WILEY, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Salamanca Sígueme 2005, 1-44.

<sup>67</sup> Rafael AGUIRRE, «La segunda Generación...», 36.

identitarias con el contexto socio-cultural greco-romano<sup>68</sup>. Los diversos grupos cristianos actualizan ese pasado de formas distintas y dentro de sus propios contextos socio-culturales y sus identidades de origen<sup>69</sup>. La asunción de los escritos judíos y la elaboración propia de nuevos textos se muestran como un cauce relevante de autodefinición y una ayuda inestimable para delimitar las fronteras identitarias, tanto hacia dentro como hacia fuera<sup>70</sup>. El texto le permite no solo sostenerse en una memoria compartida del pasado, sino además crear a partir de ellos un universo conceptual propio que facilita tanto la integración de sus miembros como su autocomprensión y legitimación<sup>71</sup>.

#### 4.1. Liderazgo y comunidad eclesial

Las comunidades cristianas tal y como se reflejan en las cartas de Pablo nos presentan un ejemplo paradigmático de esta fusión entre seguimiento y discipulado. El principal aporte paulino nace de configurar el movimiento cristiano dentro de un marco cultural en el que no había nacido y con ello posibilitar su universalización. Pablo introduce en la novedosa civilización urbana del siglo I un movimiento nacido en los ambientes campesinos de Galilea<sup>72</sup>.

El planteamiento de Pablo habla de una fidelidad creativa y no repetitiva, que hay que discernir las estructuras históricas y culturales que pueden ser aptas para encarnar la fe y asentar las comunidades, sin sacralizar el pasado. Dicho planteamiento no está exento de dificultades, desafíos y cuestionamientos para su vida y para el futuro de sus comunidades<sup>73</sup>. Esta experiencia la realiza convirtiendo en sedentario un movimiento que había nacido itinerante, a través de la creación de comunidades autogestionadas, heterogéneas socialmente y mixtas culturalmente, tal y como eran las ciudades mediterráneas de su tiem-

---

<sup>68</sup> Carlos GIL, «El desarrollo de la tradición paulina» en Rafael AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 255-292; Judith M. LIEU «Self-definition vis-à-vis...», 216-218.

<sup>69</sup> Anthony J. BLASI, «Early Christian culture as interaction», in Anthony J. BLASI - Jean DUHAIME - Paul-André TURCUTTE, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 299-230.

<sup>70</sup> Judith M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2004, 29.

<sup>71</sup> *Ib.*, 33-34.

<sup>72</sup> Rafael AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo...*, 72-73.

<sup>73</sup> *Ib.*, 73.

po. Busca sobre todo que no sean comunidades cerradas, sino que se adapten a su entorno, pero con fuertes vínculos entre sus miembros<sup>74</sup>.

Pablo propone como base de la constitución de la comunidad, la casa. Sus comunidades domesticas eran ámbitos en donde se comparte la fe, se ayudan entre sí, se acoge y se es plataforma evangelizadora. Pablo entiende sus comunidades como plataformas sociales de transformación, fraternas, que derriban fronteras y se situaban desde abajo. No fue contra el poder, sino que buscó generar espacios alternativos, transformando la realidad desde las estructuras cotidianas.

En este proceso apuesta por un estilo de vida que es a la vez testimonio y estrategia evangelizadora. Pablo vive de su trabajo porque no quiere ser gravoso a nadie, pero tampoco quiere estar condicionado por la dependencia económica, así puede proponer su mensaje desde la gratuidad y la libertad. Además, quiere demostrar con su estilo de vida a quien está predicando. El trabajo manual en el mundo griego estaba mal visto, era propio de esclavos. Por eso el hecho de presentarse como un curtidor de cuero le abre el camino de la debilidad. Por otro lado, le posibilita también, el encuentro con la gente y una plataforma evangelizadora.

Una metáfora significativa con la que el apóstol define las relaciones en sus comunidades, es cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 12-31). Con ella se hace clara referencia a un modelo orgánico en el que cada miembro es respetado por sí mismo y favorecido en su individualidad y funciones. Por otro lado, se destaca la interdependencia que se genera entre los miembros para que el cuerpo funcione. (Rm 12, 4-8). Los carismas y los ministerios que vehiculan la autoridad y el poder han de estar sometidos al dinamismo de la comunidad y potenciados en su importancia y valor individual (1 Cor 14, 1-19)<sup>75</sup>.

Pablo, que goza de gran autoridad en las comunidades fundadas por él, usa también la metáfora de la paternidad (1 Cor 4, 15; 1 Tes 2, 11) y de maternidad (Gál 4,19; 1 Tes 22,7) para expresar la relación que tiene con sus iglesias (el las ha engendrado y comunicado la vida de Cristo). Pero esta profunda vinculación no lo lleva a actitudes impositivas o absolutas, sino que su tendencia es a exhortar y argumentar. Entiende que lo único que hay absoluto es la Palabra del Señor (1 Cor 11, 2.16.23) y que sus recomendaciones son relativas y que han

---

<sup>74</sup> Rafael AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo...*, 56-60.

<sup>75</sup> MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Salamanca, 1994, 91.

de ser discernidas y consensuadas en comunidad (1 Cor 10,15). En las cuestiones concretas del desarrollo comunitario apoya que existan correctores comunitarios que orienten y eviten los desvíos de los miembros en particular y la comunidad en general (1 Cor 5, 1-13) y exhorta a tomar decisiones de forma colegiada ante los conflictos (2 Cor 2, 5-11)<sup>76</sup>. Deja libres a las comunidades para que se organicen en la medida de sus necesidades pero que lo hagan de forma que se posibilite la participación de la comunidad (1Cor 14, 1-199, su unidad (12,12-13) y la misión (14, 23-26)<sup>77</sup>.

Las comunidades paulinas son muy participativas y conocen una gran proliferación de dones espirituales; pero desde el principio se percibe en ellas la existencia de un ministerio de dirección y organización. En 1Tes 5, 12-13, Pablo pide consideración y estima para quienes trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan»<sup>78</sup>. Pero el carisma de dirección es uno entre muchos, y no el más importante. Pablo valora todos los carismas y desea que cada miembro de la comunidad desarrolle los suyos, porque sería un signo negativo que solo algunos monopolizasen los dones e incluso subraya que la importancia de los que son menos tenidos en cuenta (1Cor 12, 18-26). El apóstol manifiesta su predilección por los carismas que ayudan a construir la comunidad y a caminar en lo cotidiano de la vida.

Otro elemento central de donde ha de brotar el dinamismo comunitario y la experiencia personal de seguimiento que Pablo quiere incitar en las comunidades, es la libertad, (2Cor 3, 17). Cuando el apóstol se dirige a los gálatas tiene muy claro que el evangelio, la buena noticia de Jesús, sólo es eficaz y autentica propuesta de felicidad, si es vivida en libertad: Para que seamos libres nos ha liberado Cristo (Gal 5, 1), una liberación que no significa dar rienda suelta a nuestros deseos, sino el ámbito existencial que posibilita la vivencia de la igualdad, la reciprocidad y la autonomía (Gal 5, 3-6). Vivir sostenidas/os en esa libertad posibilita la acción del Espíritu, la audacia ante los nuevos caminos de seguimiento y una fe más autentica y consciente (Gál 3, 2). La libertad se convierte así en cauce privilegiado del compromiso que brota del amor (Gal 5, 13-14). La diversidad de opciones comunitarias,

---

<sup>76</sup> Ib., 77-96.

<sup>77</sup> Rafael AGUIRRE MONASTERIO, *El poder en la Iglesia del Nuevo Testamento*, 15-17.

<sup>78</sup> Con el verbo kopiô (trabajar) designa Pablo el trabajo apostólico suyo y de sus colaboradores. Proistamai (presidir) significa dirigir y tener cuidado de. Nouzeteô (amonestar) indica cierta labor de enseñanza.

la libertad con la que Pablo y sus compañeros de misión construyeron el camino cristiano en su momento pueden ser hoy inspiración para reimaginar los espacios comunitarios, las relaciones y la misión en los nuevos contextos que nos toca vivir.

La audacia con que en aquellos momentos se afrontó el seguimiento y la misión pueden enseñarnos a no temer iniciar caminos, a buscar consensos que nos ayuden a mantener la comunión y la fidelidad sin unificar y sin excluir.

## **4.2. La comunión como clave para las relaciones**

El término *koinonía* y su familia léxica, no aparece en los evangelios, pero sí en Hechos de los Apóstoles y en las cartas. Este primer dato anuncia que es un término que está en relación profunda con la vivencia comunitaria de la experiencia de fe. El significado de *koinonía* alcanza a términos como: participación, unión, relación, comunicación, sociedad, alianza, simpatía, compasión y limosna.

En el Nuevo Testamento se destaca la *koinonía* para designar la participación en la experiencia del Espíritu (2 Cor 13,13; Filp 2,1), la unión con Cristo (1 Cor 1,9; 1Jn 1,6), el vínculo que nace de la fe compartida y el empeño evangelizador (2Cor 1,7; Fil 1,6; 1Jn 1,3;) y la ayuda mutua vinculada a *diakonía* (Rm 15,26; Heb 13,16).

**La *koinonía*: enraizados/as en la misma fe.** El Concilio Vaticano II afirma que la Iglesia es un misterio de comunión. Esta realidad expresa una experiencia del Espíritu. Una experiencia que vincula a todos sus miembros, generando sentido de familia y una toma de conciencia explícita de la vocación común que se comparte. En este sentido podemos recordar aquí, la exhortación de Pablo a los filipenses: «Si de algo vale una advertencia hecha en nombre de Cristo, si de algo sirve una exhortación nacida del amor, si participamos del mismo Espíritu, si hay ternura y misericordia, dadme una alegría de tener los mismos sentimientos, compartiendo un mismo amor, viviendo en armonía y sintiendo lo mismo. No hagáis nada por rivalidad y vanagloria; sed, por el contrario, humildes y considerad a los demás superiores a vosotros mismos. Que no busque cada uno/a sus propios intereses, sino los de los demás. Tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos/as a Cristo Jesús». (Filp 2,1-5).

Este texto expresa los elementos fundamentales de la *Koinonía* y las actitudes básicas que la sustentan. Sólo la conciencia de compartir

una misma fe en Jesús, animada por el dinamismo del Espíritu, hace posible el compartir un ideal, el servicio mutuo y el bien común.

**La koinonía como experiencia de encuentro.** Este es el dinamismo que Pablo quiere insertar en sus nacientes comunidades al señalar la fuerte vinculación entre los carismas comunitarios (Rm 12), que sólo son posibles y efectivos en interconexión y apoyándose unos en otros, a la vez que las llama a sentirse formando parte de una gran familia que se necesita mutuamente y que a través de la ayuda mutua se reconoce a si misma y testimonia su identidad y talante hacia fuera (2Cor 9, 12-15).

Una koinonía que necesita siempre de la generosidad, del diálogo y de la conciencia de que se participa del mismo espíritu expresado en diferentes dones, pero todos al servicio de la comunidad, del evangelio y del mundo. La koinonía sólo es posible cuando se abren las puertas a la diversidad, cuando se busca lo que une y se respetan las diferencias. La koinonía debe informar, por último, las definiciones como institución, los consensos entre los miembros, la construcción de los espacios democráticos en sus estructuras, los posicionamientos conjuntos... las relación con otros.

La conciencia de compartir una misma fe y la confianza en que como creyentes formamos una familia, somos juntos/as pueblo de Dios nos invita a confiar en la palabra de todos los miembros de la comunidad. Todos y todas recibimos el Espíritu, todos y todas somos corresponsables en la misión y protagonistas en la construcción de las comunidades.

El camino sinodal es un tiempo propicio para tomar de nuevo conciencia de nuestros vínculos como gran comunidad eclesial, de buscar cauces para la comunión en la diversidad y modos que nos faciliten la interconexión, la participación y el ejercicio del liderazgo desde criterios de igualdad, libertad e inclusión. Un camino e el que han dejado su huella las comunidades cristianas de los orígenes. Para ellas no fue fácil como tampoco lo era para nosotros/as pero como a ellas nos anima la fe en Jesús y la fidelidad a su proyecto.

### **4.3. Un referente para el camino: Lidia de Tiatira**

El relato sobre Lidia, la mujer vendedora de púrpura, originaria de Tiatira en Asia Menor, está recogido en Hch 16, 11-15.40, formando parte de la sección (Hch 15, 36-16, 1-40) en la que se desarrolla la

acción misionera de Pablo a su llegada a Europa. El autor en unas cuantas pinceladas breves dibuja de forma poderosa el perfil de esta mujer. Visibilizada con nombre propio, Lidia es caracterizada como temerosa de Dios, originaria de Asia Menor y de profesión vendedora de púrpura. El texto la identifica como la primera convertida de Filipos, ciudad a la que Pablo llega impulsado por el Espíritu tras una revelación en sueños (Hch 16, 6-10).

La obra tiene como objetivo fundamental relatar la historia del cristianismo desde sus orígenes en Jesús, hasta los primeros pasos de la Iglesia. Esto nos coloca en la huella del esfuerzo continuado, que especialmente a partir de la segunda generación cristiana fue necesario hacer para sostenerse en la fidelidad a la vida y mensaje de Jesús y desde ella dar sentido a un presente que necesitaba adaptarse a las nuevas circunstancias sin perder su originalidad<sup>79</sup>.

En relación a otros escritos neotestamentarios, es en la obra lucana donde podemos encontrar mayor número de materiales relacionados con mujeres y casi todos pertenecen al material propio del autor. Esta presencia femenina es significativamente más amplia en el evangelio que en los Hechos, tanto en la cantidad de alusiones como en el valor dado a esos relatos<sup>80</sup>. Con todo, esta amplia visibilización no puede confundirse con protagonismo, los modelos de mujeres que Lucas propone están informados por el contexto patriarcal en el que escribe, lo que hace que, a pesar de la aparente visibilidad de las mujeres, los roles que representan estén limitados y condicionados a este contexto.

El autor de Lucas-Hechos por tanto no desafía su propio «status quo» al escoger un número importante de tradiciones sobre mujeres, sino que a través de ellas intenta adecuar el ideal a la realidad. En los comienzos cristianos no hay una normativa que marque los límites de conducta y actuación de los diferentes miembros de las comunidades, sino que los propios relatos que legitiman sus orígenes definen lo apropiado o incorrecto de una acción o conducta. En esta clave se sitúa el particular interés que tiene Lucas por las mujeres incluyéndolas en el ámbito narrativo desde esta preocupación social<sup>81</sup>. El hecho de que Lucas presente una amplia gama de retratos femeninos tiene más que

---

<sup>79</sup> Carmen BERNABÉ y Carlos GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes cristianos. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Verbo Divino 2008, 19.

<sup>80</sup> Turid KARLSEN SEIM, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, p. 3.

<sup>81</sup> James MALCOLM ARLANDSON, *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody (Massachusetts), 1994, 3.

ver con la necesidad que tiene el cristianismo primitivo de presentar su propuesta dentro de unas fronteras adecuadas a las expectativas de la sociedad romana evitando todo lo que se pueda considerar excéntrico, como puede ser la presencia femenina en roles de liderazgo o en los espacios públicos.

En este marco, el relato que ha guardado la huella de esta mujer vendedora de púrpura y original de Tiatira está encaminado a ofertar un espacio de actuación para aquellas mujeres con bienes económicos y estatus, que como ella se integraban en la comunidad.

Los relatos donde el autor presenta a mujeres prominentes, dentro de estos límites culturales y de género, reflejan un dato histórico relevante: el inestimable papel que jugaron estas mujeres en el avance del movimiento cristiano, a través del apoyo material que brindaron a los misioneros itinerantes y a las comunidades nacientes. El hecho de abrir sus casas a los predicadores cristianos, no sólo suponía ofrecer un espacio físico para el anuncio, sino que posiblemente en estos primeros tiempos sus hogares eran talleres de fe donde el kerigma primitivo se iban enriqueciendo con las tradiciones orales o con los primeros escrito que iban llegando, completando la formación de la comunidad y perfilando su discipulado. Ellas eran no sólo anfitrionas de misioneros/as, sino que en sus casas se construía comunidad y se hospedaba la Palabra<sup>82</sup>.

La historia de Lidia se inserta en la narrativa lucana en el marco de una sección significativa para el devenir de los comienzos cristianos, según la perspectiva propuesta por el autor de Hechos. Esta sección que abarca de 15, 36 a 16,40<sup>83</sup> describe el primer viaje misionero de Pablo hacia las tierras de Europa. Este viaje se inicia después de que la Iglesia madre de Jerusalén ratificará la posibilidad de proponer el mensaje cristiano a los no judíos (15, 1-21).

El relato comienza con la separación de dos figuras insignes en la misión cristiana: Pablo y Bernabé que habían compartido esfuerzos hasta ese momento. Esta separación es fruto de una discusión entre ambos sobre la conveniencia o no de que Marcos los acompañase

---

<sup>82</sup> Ben WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 146.

<sup>83</sup> Para la justificar los límites de la sección ver: Barbara A. CULLON, *Acts 16: 6-40. A Redactional and Socio-Historical Analysis*, University of Notre Dame, Indiana 1985, 3 y Joseph A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles. II, Comentario (9, 1-28,31)*, Salamanca, 2003.

en su próximo viaje (15, 36-40). Después de abandonar a Bernabé, Pablo acompañado de Silas recorre las comunidades de Asia Menor ya fundadas para animarlas y notificarles la decisión de Jerusalén. En un momento del camino se les unirá Timoteo (16, 1-5). Después de la descripción de este viaje la trama narrativa se interrumpe y se produce una intervención directa del Espíritu que reconduce su acción evangelizadora hacia Macedonia. Lidia, con su conversión, va a significar el trampolín que inicie la misión en Europa y con la que queda abierta definitivamente la fe a los no judíos (16, 11-15).

El peso legitimador hacia dentro de la comunidad que confiere Lucas a su escrito convierte el espacio dedicado al encuentro de Pablo y Lidia en lugar de cruce entre lo que ya pasó y lo que está comenzando. Es decir, entre el abandono del cristianismo de corte judío al de perfil pagano. Un cambio que da comienzo tras la asamblea de Jerusalén y el inicio de este viaje paulino, un viaje que viene auspiciado por el impulso del Espíritu.

Pablo es quien da la continuidad al proceso que está experimentando el movimiento cristiano y Lidia simboliza en su persona los principales elementos que van a caracterizar la acción misionera en esta nueva etapa. Ella de origen pagano, procedente de Asia Menor y residente en Grecia, se ha sentido atraída por el judaísmo y tras el encuentro con Pablo, se inicia como seguidora de Jesús de Nazaret.

**Se bautizó ella y su casa.** Cuando Lidia se convierte, el texto afirma que se convirtió ella y su casa. Un testimonio que la acerca al relato de Cornelio, el cual también había sido descrito como temeroso de Dios y habría hospedado a Pedro en su casa. El hecho de no ser asociada con un varón explícitamente remite como vimos a una excepcionalidad pero posible en su contexto. Con todo el dato no favorece de entrada una presentación «sin tacha» de su figura.

La expresión «se bautizó ella y su casa» (Hch 16, 15) remite a una experiencia frecuente en los primeros pasos del cristianismo por las tierras del Imperio Romano, como atestiguan las cartas paulina auténticas (1 Cor 1,14-16)<sup>84</sup>. Estas casa que se incorporaron a la red del movimiento cristiano ejerciendo tareas de apoyo a los misioneros y se abrieron a acoger la reunión comunitaria (Rm 16, 23; Hch 18, 2-3). Sin embargo, el ejemplo de Lidia es el único caso en que se

---

<sup>84</sup> Rafael AGUIRRE MONASTERIO, *Del movimiento del Jesús a la Iglesia cristiana...*, 84-89.

explicita la conversión de una casa que está presidida por una mujer. Excepcionalidad y necesidad acompañan la referencia de la autoridad que Lidia ejerció sobre su casa, algo que no atraerá sospechas sobre la honorabilidad de esta mujer, porque su lealtad y fe serán confirmadas por el apóstol, a través del breve dialogo que entablan.

El relato de Lidia presenta a esta mujer, tras su bautismo, insistiendo<sup>85</sup> a Pablo y demás compañeros para que se hospedasen en su casa. La razón que aduce para convencerlo es la credibilidad de su fe. De la misma manera que los discípulos de Emaus «insisten» (Lc 24, 29) en que Jesús se hospede con ellos, después de que él les haya iluminado su fe, Lidia se siente agraciada por entra a formar parte del camino cristiano. Esta demanda que parece un desafío lanzado al Apóstol, supone un espacio de compromiso y actuación para esta mujer que se va a arriesgar, no sólo a recibir y proteger a estos misioneros extranjeros, sino a posibilitar en su casa una comunidad.

El hecho de bautizarse suponía un compromiso de acogida mutua como respuesta al don de la fe recibido de Dios. Este compromiso creaba lazos de reciprocidad entre grupos y personas de distinto status y posición<sup>86</sup>. El actuar así, consolidaba los vínculos y reformulaba las fronteras sociales para participar, también desde este aspecto, en la comunidad inclusiva del Reino.

Detrás de la descripción que el autor de Hechos hace de Lidia podemos percibir las huellas del esfuerzo que el cristianismo en sus comienzos realizó para encarnar en su contexto la propuesta del mensaje del reino de Dios. La narración de su historia busca articular el principio de igualdad de todas y todos en el discipulado (Gal, 3, 28) dentro de un mundo donde las fronteras sociales y de género restringen poderosamente esta igualdad. Para ello, sin perder la radicalidad era necesario contener lo que se podía considerar un exceso, y uno de los modos de llevarlo a cabo era diseñar modelos que conducta

---

<sup>85</sup> El termino que se utiliza para expresar la insistencia de Lidia para que los misioneros se queden en su casa (parabiásato), se relaciona con las experiencias de quien urge a alguien a aceptar un regalo en agradecimiento por un favor recibido y altamente valorado. el regalo de Lidia se traduce en hospitalidad y protección. Cfr. Ivoni RITCHTER REIMER, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Fortress Press 1995, 117-125.

<sup>86</sup> Elisa ESTÉVEZ LÓPEZ, «De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento» en Nuria MARTÍNEZ GAYOL (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, DDB 2006, 153.

que ejemplarizasen cauces a través de los cuales se hiciese posible la vivencia cristiana dentro del espacio habitual de vida.

Ejemplos como el de Lidia nos hablan de los desafíos que en todo momento supone encarnar la fe en Jesús en los diferentes contextos en los que habitamos. Los límites de su relato y los condicionantes que su sociedad imponía a las mujeres, y que el propio cristianismo asumió en mayor o menor grado según los momentos y estilos comunitarios, son una llamada a recuperar el discipulado femenino liberándolo de las herencias patriarcales y de los sesgos de género que siguen limitando la plena participación de las mujeres en la iglesia.

Su testimonio es una llamada a la audacia para buscar cauces que nos permitan en el hoy la comunidad de iguales que Jesús soñó. Lidia nos habla de hospitalidad, de lealtad y gratuidad. Tres rasgos que han de acompañar nuestro caminar juntos como iglesia porque solo desde la acogida y el encuentro, la confianza y el respeto, la entrega y el compromiso es posible ser iglesia profética y sinodal.

Acercarnos a los orígenes nos ha permitido encontrarnos con los procesos que vivieron las primeras generaciones cristianas como el único modo de mantener la fidelidad a los orígenes afrontando los cambios que en las diferentes circunstancias que fueron viviendo necesitaron impulsar.

El camino recorrido por las comunidades de los orígenes nos habla de flexibilidad, de adaptación, de condicionamientos históricos y sociales, pero también de gracia, de presencia del Espíritu. Quizá como Nicodemo nos toque nacer de nuevo para poder escuchar y acoger la Santa Ruah de Dios que siempre sorprende y descoloca como a aquellos discípulos y discípulas la mañana de Pentecostés pero que como a ellos y ellas nos envía a la misión. Una misión que siempre, como en los comienzos, necesita comunidades de fe vivas, ligeras de equipaje y profundamente hospitalarias y servidoras.



## LOS LAICOS EN UNA IGLESIA SINODAL

---

JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO OSST  
Instituto Superior de Pastoral (UPSA-Madrid)



## RESUMEN:

Ser Iglesia es ser comunidad que camina junta. No es suficiente tener un sínodo, también hay que ser sínodo. Para ello, es necesario un intenso diálogo e intercambio de ideas, experiencias..., un diálogo vivo entre pastores y fieles. Tres son los aspectos que reavivan la sinodalidad. En primer lugar, «la escucha», es decir, la sensibilidad y la apertura a las opiniones de los otros. El segundo aspecto es «la corresponsabilidad», porque caminar juntos no puede acaecer sin la corrección fraterna que purifica a la Iglesia de los errores y la hace avanzar. El tercer aspecto que reaviva la sinodalidad es «la participación de los laicos» que, como miembros de pleno derecho de la Iglesia, están llamados a expresarse y a hacer sugerencias. No solo deben ser acogidos, también deben ser escuchados. Este es el rumbo marcado por el Concilio Vaticano II, pero todavía poco seguido.

Palabras claves: Sinodalidad, colegialidad, laicos, corresponsabilidad, ministerios, bautismo, comunión, pueblo fiel de Dios, democracia, reforma, igualdad, fraternidad, libertad, clericalismo.

## ABSTRACT:

Being a Church means being a community that walks together. It is not enough to have a synod, you also have to be a synod. This requires intense dialogue and exchange of ideas, experiences..., a lively dialogue between pastors and worshipers. There are three aspects that revive synodality. First, «listening», that is, sensitivity and openness to the opinions of others. The second aspect is «co-responsibility», because walking together cannot happen without a fraternal correction that purifies the Church of errors and makes her move forward. The third aspect that rekindles synodality is «the participation of the laity» who, as full members of the Church, are called to express themselves and make suggestions. They must not only be welcomed, they must also be heard. This is the course set by the Second Vatican Council, but still little followed.

Main arguments: Synodality, collegiality, laity, co-responsibility, ministries, baptism, communion, worshipers, democracy, reform, equality, fraternity, freedom, clericalism.

El concepto de sinodalidad encierra una metáfora que describe la identidad de la Iglesia como pueblo de Dios en camino, en peregrinación hacia el Reino conforme a las exigencias del Evangelio, subrayando la común dignidad de todos los cristianos y su corresponsabilidad en la misión en razón de la gracia bautismal, que es el principio básico de la comunión. En palabras del papa Francisco: «El camino de la Iglesia es este: reunirse, unirse, escucharse, discutir, rezar y decidir. Y esta es la llamada sinodal de la Iglesia, en la que se expresa la comunión de la Iglesia»<sup>1</sup>.

Dando forma teológica a esta declaración de tipo intuitivo, podemos decir que «el alma de la sinodalidad consiste en la confianza de todos los miembros de la Iglesia —pastores y laicos— en que es posible debatir con paz y honestidad cada uno de los temas candentes propios de la misión eclesial, porque toda la Iglesia sabe y cree que la Palabra de Dios la orienta, y que su Espíritu Santo la ilumina para que pueda hallar el consenso en la línea de la tradición de la fe»<sup>2</sup>.

Con todo, este término también suscita recelos o sospechas: ¿Estamos ante una nueva palabra talismán en eclesiología, como antes lo fueron pueblo de Dios o comunión? ¿Es el atributo «sinodal» una nueva propiedad de la Iglesia junto a las notas de unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad? ¿Qué relación hay que establecer entre colegialidad y sinodalidad? ¿No socava este concepto la función de la autoridad del ministerio jerárquico *iure divino*? ¿Es el retorno del conciliarismo, del parlamentarismo eclesial o del populismo? En suma, ¿qué decimos cuando decimos **sinodalidad**?<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> FRANCISCO, *Novedad y resistencia. Meditación en la Misa de Santa Marta* (28 de abril de 2016).

<sup>2</sup> Cf. J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, BAC, Madrid 1997, p. 83.

<sup>3</sup> Cf. S. MADRIGAL, «Sinodalidad y figura sinodal de la Iglesia: sus fundamentos teológicos a la luz del Concilio Vaticano II», en: *Conferencias episcopales para una Iglesia sinodal*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2020, pp. 122-123; S. PIÉ-NINOT, *Sinodalidad como el «caminar juntos» en la Iglesia*, Ed. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2021.

¿Dónde encuentra su fundamento la experiencia sinodal de la Iglesia?<sup>4</sup> La llamada «asamblea» o «concilio» de Jerusalén, descrita en Hch 15, 1-30, ha desempeñado una función paradigmática para la vida sinodal de la Iglesia; esta institución, como asamblea de los obispos, conoce ya un florecimiento esplendoroso a lo largo del siglo II. La investigación exegética sobre Hch 15 es unánime en señalar que este capítulo es un momento cumbre de los Hechos de los Apóstoles y un importantísimo acontecimiento en la vida de la Iglesia apostólica. Respecto al «método sinodal» se pueden aislar estos seis elementos en la narración lucana<sup>5</sup>: I) se trata de una asamblea general, cuyo problema afecta a la Iglesia en su conjunto, de modo que apela a los responsables de la Iglesia (v. 6); II) la asamblea concluye con una decisión que tiene carácter obligatorio para todos (vv. 22s); III) la decisión es respuesta a una cuestión planteada por los creyentes (v. 8.10); IV) la decisión es proclamada más allá de Jerusalén al resto de la Iglesia (vv. 22s.30s); V) Pedro desempeña una importante función de árbitro en la asamblea (v. 7); VI) la actitud de la comunidad, antes de acoger la proclamación del decreto apostólico, es la de «callar y escuchar» (v. 12), pasando a enviar a Pablo y Bernabé (v. 22), hasta la alegría por su contenido alentador (v. 31s). Ello apunta en la dirección de la importancia que la «recepción» estaba llamada a tener en la praxis conciliar de la Iglesia.

La influencia del «concilio apostólico» en la teología de los concilios y la sinodalidad ha sido decisiva en la historia de la Iglesia. A comienzos del siglo XV, el cardenal de Cusa, en su *De concordantia catholica, o sobre la unión de los católicos*, marcaba una pauta de máxima actualidad: «Se dan reuniones sinodales diferentes y de diversos grados, desde la ínfimas, por diversos medios, hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne un sínodo parroquial; y, superior a él, está el sínodo diocesano; encima, el metropolitano y, sobre este, el provincial del reino o la nación, sobre el que está el patriarcal y el universal supremo de todos, de la Iglesia católica»<sup>6</sup>. Así las cosas, el funcionamiento y el método sinodal no atañen solo al ámbito episcopal y supradiocesano (sínodo ecuménico, sínodo de obispos, conferencias

---

<sup>4</sup> Aquí seguimos el artículo de S. MADRIGAL, «Sínodo es nombre de Iglesia» (S. Juan Crisóstomo). Corresponsabilidad, autoridad y participación», *Rev. Sal Terrae* n. 1043 (Marzo 2001), pp. 197-212.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 204. Madrigal sigue el artículo de H. J. SIEBEN, «Die Konzilsidee des Lukas», *Theologie und Philosophie* 50 (1975), pp. 481-593.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 204.

episcopales), sino también al nivel presbiteral y al laicado en la Iglesia diocesana y local. Viniendo a nuestro hoy: en todo nivel de la Iglesia, y de modo especial en el nivel de la Iglesia local, puede y debe realizarse esta sinodalidad, que corresponde a la Iglesia como comunión, en los Consejos pastorales diocesanos, arciprestales y parroquiales.

«El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»<sup>7</sup>. No es un camino fácil, sino **exigente y costoso**. Para concluir esta introducción recurro a unas reflexiones recientes del Papa Bergoglio que dibujan con trazos muy sencillos el perfil de una Iglesia sinodal. A los prelados de la Iglesia greco-católica ucraniana les hablé de la oración, de la cercanía al hermano y de la sinodalidad. «Ser Iglesia es ser comunidad que camina junta. No es suficiente tener un sínodo, hay que ser sínodo»<sup>8</sup>. Para ello es necesario un intenso diálogo e intercambio, un diálogo vivo entre los pastores y los fieles. Tres son los aspectos que reavivan la sinodalidad: en primer lugar, «**la escucha**», es decir, la sensibilidad y la apertura a las opiniones de los otros; escuchar es tanto más importante cuanto más se asciende en la jerarquía. El segundo aspecto es «**la corresponsabilidad**», porque el caminar juntos no puede acaecer sin la corrección fraterna que purifica a la Iglesia de los errores y la hace avanzar. El tercer aspecto que reaviva la sinodalidad es «**la participación de los laicos**» que, como miembros de pleno derecho de la Iglesia, están llamados a expresarse y a hacer sugerencias. No solo deben ser acogidos, también deben ser escuchados. Este es el rumbo marcado por el Concilio Vaticano II, pero todavía poco seguido<sup>9</sup>.

Nuestra reflexión la hemos dividido en tres apartados. En el primer apartado nuestro objetivo es hacer un breve balance de cómo es, cómo actúa y cómo se siente el laicado en nuestra Iglesia, en nuestras parroquias y diócesis. La expresión «**la hora de los laicos**» ha venido a significar más un eslogan que un hecho real en la vida de nuestras comunidades. No es fácil sacudirse de encima un clericalismo que ha moldeado y sigue moldeando y configurando también la Iglesia actual. Al final de este apartado señalamos el perfil del laico cristiano y sus rasgos propios.

---

<sup>7</sup> FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17-10-2015): AAS 107 (2015) 1139.

<sup>8</sup> *A los prelados de la Iglesia greco-católica ucraniana* (5-7-2019).

<sup>9</sup> Cf. S. MADRIGAL (ed.), «Introducción», en: *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Textos y comentario del Documento de la Comisión Teológica Internacional*, pp. 16-17.

En un segundo apartado nos centraremos en responder a la pregunta de si la Iglesia es una democracia. Sin caer en los peligros de parlamentarismo o conciliarismo, creemos que a nivel práctico es muy urgente afrontar el tema de la democracia. Sin la democratización de la Iglesia no puede darse una verdadera reforma. Ambas están relacionadas mutuamente.

Desde los fundamentos neotestamentarios descubrimos que la Iglesia tiene su patria natural las estructuras antropológicas básicas en los que se funda y apoya el espíritu democrático. Para el Nuevo Testamento son esenciales los valores de participación y solidaridad, de servicio y no dominio, que constituyen el alma de toda democracia. Los valores que constituyen el alma de toda democracia son: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Todos ellos tienen un fundamento bíblico.

Finalmente, en el tercer apartado nos centraremos en los laicos en una Iglesia sinodal. Aquí deseamos demostrar que con la sinodalidad la Iglesia se juega y nos jugamos el ser una Iglesia en la que todos caminamos juntos expresando nuestro ser comunión y pueblo fiel de Dios, para continuar nuestra misión en el mundo. La sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia.

## 1. LA HORA DE LOS LAICOS<sup>10</sup>

Sin pretender una visión exhaustiva, parece conveniente que comencemos por abrir los ojos para ver cómo es, cómo actúa, cómo se siente el laicado hoy en nuestra Iglesia, en nuestras parroquias y diócesis<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Sobre esta expresión afirma el papa Francisco: «Ha podido caer en un eslogan que son bellas frases, pero que no logran sostener la vida de nuestras comunidades. Por ejemplo, recuerdo ahora la famosa expresión: *«Es hora de los laicos»*, pero pareciera que **el reloj se hubiera parado**. Mirar al pueblo de Dios es recordar que todos ingresamos en la Iglesia como laicos. El primer sacramento, el que sella para siempre nuestra identidad y del que tendríamos que estar orgullosos es el del bautismo. A nadie han bautizado cura ni obispo. Nos han bautizado laicos, y es el signo indeleble que nunca nadie podrá eliminar. Nos hace bien recordar que la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los consagrados, de los obispos, sino que todos formamos el santo pueblo fiel de Dios»: «Carta del Santo padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina», en: F. MERONI- A. GIL (Coords), *Laicado y misión*, E. PRC, Madrid 2017, pp. 31-37, aquí p. 32.

<sup>11</sup> Para el tema del laicado en la Iglesia envió a los siguientes estudios: José Antonio PAGOLA, *La hora de los laicos*, Ed. Idatz, San Sebastián 2002; C. GARCÍA DE ANDOIN, *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo*, HOAC, Madrid 2004; J. MARTÍNEZ Gordo, *Los*

Un buen número de laicos, hombres y mujeres, constituyen dentro de la comunidad eclesial la *mayoría silenciosa*. Cristianos convencidos, aceptan la doctrina que enseña la jerarquía, asisten habitualmente o con frecuencia a los actos de culto, pero no tienen conciencia de que pueden tener alguna otra responsabilidad de construir la comunidad cristiana o de anunciar a otros el Evangelio. Son cristianos sin vocación. Están en la Iglesia en actitud pasiva. Ni exigen ni se plantean una participación más activa y comprometida. Su objetivo es, en último caso, ser buenos cristianos. Esta situación que aún persiste se debe a diversas causas.

- a) No es fácil sacudirse de encima un clericalismo que ha moldeado y configurado la Iglesia durante siglos<sup>12</sup>. Ahora pagamos las consecuencias: la Iglesia parece un asunto de curas, religiosos y religiosas, el pueblo fiel es el rebaño que debe dejarse guiar por los pastores; unos pertenecen a la Iglesia *docente* (los que enseñan) y otros a la Iglesia *discente* (los que aprenden), unos obedecen y otros mandan...
- b) Por otra parte, se ha fomentado una religiosidad muy individualista. Cada uno ha de preocuparse de la salvación de su alma. Lo importante es ser fiel a la propia conciencia, cumplir los preceptos de Dios y ser un buen practicante. El sentido de pertenencia a una comunidad, el contacto, la comunicación y colaboración con otros creyentes, la experiencia comunitaria de la fe... son aspectos más descuidados.
- c) No hemos de ocultar que la actuación del clero favorece todavía esta minoría de edad del laicado. El protagonismo excesivo, el autoritarismo, el control, el acaparamiento de casi todo por parte de ciertos presbíteros impiden el crecimiento del laicado cortando de raíz iniciativas, sugerencias y posibilidades nuevas<sup>13</sup>.

Sin embargo, es evidente que existe también un número creciente de laicas y laicos que viven su adhesión a Cristo y su pertenencia a la

---

*laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid 2002; O. C. VÉLEZ-A. M., «Laicos y laicas en la vida de la Iglesia», en *Theologia Xaveriana* 57/161 (enero-marzo 2007), pp. 33-58.

<sup>12</sup> Cf. A. CANO, «El clericalismo a lo largo de la historia», en: D. PORTILLO TREVIZO (Coord.), *Tolerancia cero. Estudio interdisciplinar sobre la prevención de los abusos en la Iglesia*, PPC, Madrid 2019, pp. 69-85.

<sup>13</sup> Cf. J. A. PAGOLA, *La hora de los laicos*, o.c., pp. 7-8.

Iglesia de un modo adulto y renovado. Están en la Iglesia como algo muy suyo y, por eso, adoptan una actitud más comprometida, abierta y crítica. No sin dificultades y tensiones, van ocupando un lugar más importante dentro de las comunidades cristianas. Una buena parte de estos laicos se preocupa de verdad por la comunidad cristiana, va tomando conciencia de su responsabilidad, trata de vivir su vida familiar, profesional, social, con madurez y coherencia cristiana.

El cambio es profundo y claro. Se debe, sin duda, a un cambio de actitud eclesial que alcanza un punto decisivo en el Vaticano II, el primer concilio que se ha ocupado de los laicos directa y explícitamente. Influye, sin duda, el clima sociocultural que favorece la responsabilidad personal, el sentido comunitario y social, la crítica a lo institucional, la cultura creciente de la población, etc. Y también, sin duda, la actuación responsable de los presbíteros que comienzan a trabajar con un nuevo estilo de colaboración fraterno y corresponsable.

Fruto de esta nueva conciencia es un hecho que algunos consideran como el dato más positivo y prometedor para el futuro de la Iglesia. Son muchos los laicos que, conscientes de su responsabilidad y con una voluntad de servicio incondicional, se han ido comprometiendo estos años en diversas tareas pastorales y se han integrado en diferentes organismos eclesiales (comisiones, consejos pastorales, organismos diocesanos...).

Sin ellos hoy sería absolutamente imposible la transmisión de la fe a las nuevas generaciones, la acción caritativa y el servicio a los marginados, la celebración de la liturgia..., en una palabra, la marcha de la comunidad cristiana. Hay que destacar que este laicado activo y comprometido en el interior de la Iglesia está formado en su gran mayoría por mujeres que van tomando conciencia creciente de que, a pesar de esta presencia tan importante, no son debidamente valoradas y reconocidas por la Iglesia.

A pesar de este hecho tan positivo de la participación laical dentro de la comunidad eclesial, hay que señalar dos datos: 1) Los laicos que se comprometen de manera responsable y estable son pocos, casi siempre los mismos, y los mismos para todo. 2) A pesar de esta participación tan importante de laicos y laicas, la responsabilidad de la dirección en los diferentes campos sigue casi siempre en manos de los presbíteros. La acción pastoral está todavía pensada, dirigida y encauzada casi exclusivamente por los presbíteros.

## ¿Cuál sería el perfil del laico cristiano y sus rasgos propios?

El primer rasgo que define al laico cristiano es **su adhesión a Cristo**, su respuesta a la llamada de Cristo, su seguimiento fiel. Ahí está la fuente de toda vocación cristiana: en la adhesión incondicional a su persona y a su Evangelio. Ahí está la fuente del ser y del obrar laical.

El Vaticano II proclama que «todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor» (LG, n. 40), naturalmente, desde su propia condición laical.

Un segundo rasgo que define al laico cristiano es **estar al servicio del Reino de Dios**, que es el objetivo al que se entregó, por el que vivió y murió Jesús.

El Reino de Dios exige trabajar por una sociedad donde reine Dios. Si reina Dios, no pueden reinar los fuertes sobre los débiles, los ricos sobre los pobres, los varones sobre las mujeres...

Un tercer rasgo que define al laico cristiano es que **es miembro activo y responsable del Pueblo de Dios**. El laico se ha de sentir sujeto de pleno derecho en la comunidad eclesial. Con derecho y obligación de manifestar sus necesidades, sugerencias y opiniones por el bien de la Iglesia.

Un cuarto rasgo es **sentirse enviado al mundo**. Seguir convencido de Cristo, animado por el Espíritu para el servicio del Reino de Dios, constituido en sujeto integrante del Pueblo de Dios con pleno derecho, el laico se siente enviado al mundo donde ha de desarrollar su misión a través del testimonio y del compromiso transformador.

Un quinto rasgo es **la radicalidad evangélica**. La espiritualidad del laico no es menos exigente que otras formas de vida, pues está marcada por la radicalidad evangélica del seguimiento. Es falsa aquella división clásica que separaba a los cristianos en dos sectores: el sector llamado a una vida de perfección en la consagración de los tres votos (pobreza, castidad y obediencia), y la mayoría de los cristianos, llamados solamente al cumplimiento de los mandamientos de Dios: cristianos de segunda categoría.

No hay estados más o menos perfectos, sino formas diversas de escuchar y vivir la llamada al seguimiento.

Finalmente desearíamos destacar un sexto rasgo, que es **la formación**. No es posible un crecimiento responsable del laicado si no se cuida y promueve debidamente su formación. Solo con una formación

y capacidad adecuadas, podrán los laicos, educados desde otras claves y otra sensibilidad, adquirir personalidad, seguridad e iniciativa dentro del Pueblo de Dios.

## 2. ¿ES LA IGLESIA UNA «DEMOCRACIA»?

La sinodalidad exige abrir *un proceso de consulta al pueblo de Dios*. La sinodalidad exige más escuchar que oír. Implica la corresponsabilidad y participación de todos en las grandes decisiones de la Iglesia. Esa forma de consulta lo hemos visto en los gestos concretos del papa Francisco en los procesos de participación, consulta y escucha que impulsó entre 2014 y 2016 con las dos asambleas que trataron la cuestión del amor en la familia. Su resultado final, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (AL), es un buen exponente de esa práctica sinodal y colegial<sup>14</sup>. Otro tanto vale para el resultado del sínodo sobre la juventud, la fe y el discernimiento vocacional, que ha cristalizado finalmente en el documento *Christus vivit*. Con estos gestos, podemos decir que se da un espíritu democrático dentro de la Iglesia.

Sin embargo, en la reflexión que se viene realizando entorno a la sinodalidad, creemos que falta una reflexión si la Iglesia es de verdad una democracia. Sin caer en el peligro de parlamentarismos o conciliarismos, como hemos recordado más arriba, creemos que a nivel práctico es muy urgente afrontar el tema de la democracia<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. I. CORPAS DE POSADA, «Amoris laetitia y el primer ejercicio de sinodalidad del papa Francisco», en *Iglesia Viva* 287 (julio-septiembre 2021), pp. 123-132. En la exhortación *Amoris laetitia* afirma el papa Francisco: «*De cualquier manera, debo decir que el camino sinodal ha contenido una gran belleza y ha brindado mucha luz. Agradezco tantos aportes que me han ayudado a contemplar problemas de las familias del mundo en toda su amplitud. El conjunto de las intervenciones de los Padres, que escuché con gran atención, me ha parecido un precioso poliedro, conformado por muchas legítimas preocupaciones y por preguntas honestas y sinceras. Por ello consideré adecuado redactar una exhortación apostólica postsinodal que recoja los aportes de los dos recientes sínodos sobre la familia, agregando otras consideraciones que puedan orientar la reflexión, el diálogo o la praxis pastoral y, a la vez, ofrezcan aliento, estímulo y ayuda a las familias en su entrega y en sus dificultades*» (AL 4).

<sup>15</sup> Aquí nos fundamentamos en los siguientes estudios: K. LEHMANN, «Legitimación y dogmática de una democratización en la Iglesia», en *Concilium* 63 (1971), pp. 370-377; J. PEREA, «Corresponsabilidad, participación, sinodalidad, democratización en la Iglesia», en: *Otra Iglesia es posible*, Ediciones HOAC, Madrid 2010, pp. 233-260; R. PESCH, «Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia», *Concilium* 63 (1971), pp. 343-354; K. RAHNER, «¿Democracia en la Iglesia?», en *Selecciones de Teología* 8 (1971), pp. 193-201; Id. «Demokratie in der Kirche?»

Cuando hablamos de democratización de la Iglesia nos referimos también a la reforma eclesial. Ambos están relacionados mutuamente. Y están relacionados mutuamente porque la democratización de la Iglesia constituye una de las facetas más importantes de **una amplia reforma de la Iglesia**. Si no se hace caso a esta reforma, entonces la Iglesia renunciará a la posibilidad de hablar a los hombres y mujeres de hoy y a estar presente en la sociedad. De otro lado, la democratización facilita una reforma eclesial.

En una Iglesia democratizada, la posibilidad de una dilatada reforma es mayor, ya que una institución democrática ofrece más posibilidades de que nuevos pensamientos, brotes carismáticos, concepciones y críticas proféticas arriben desde la base al proceso decisivo y logren cuajar<sup>16</sup>.

Pero hay otra cuestión que es preciso matizar, y es la pregunta que Karl Rahner señaló en un artículo: ¿Es la Iglesia una democracia o es más que una democracia? Decía así el gran teólogo alemán: «La Iglesia muestra respecto a la democracia una afinidad radical más fuerte que la sociedad civil. Porque, a esta última las personas pertenecen de modo necesario por el mero hecho de nacer; en cambio, la Iglesia, comprendida como magnitud social, se funda únicamente en la libre fe de sus miembros». Y a su vez añade: «A la constitución de la Iglesia pertenecen simultáneamente y necesariamente lo *institucional* y lo *carismático*, es decir, junto al gobierno ministerial está siempre la libre, no manipulable, no planificable iniciativa de todos los bautizados; de suerte que los carismas no son una «concesión» de los Jerarcas, sino un estricto derecho libre e inmediatamente concedido por el Espíritu»<sup>17</sup>.

También el biblista Rudolf Pesch llamó la atención en un estudio sobre *Los fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia*<sup>18</sup>, en el que afirma que la Iglesia tiene su patria natural las estructuras antropológicas básicas en las que se funda y apoya el espíritu democrático. En efecto, para el Nuevo Testamento son esenciales los valores de participación y solidaridad, de servicio y no dominio, que constituyen el alma más auténtica de toda democracia.

---

en: *Gnade als Freiheit*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1968; A. TORRES QUEIRUGA, «Democracia en la Iglesia», en: C. FLORISTÁN (Dir.), *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, pp. 288-299.

<sup>16</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Democracia en la Iglesia», a.c., pp. 288-299.

<sup>17</sup> K. RAHNER, «¿Democracia en la Iglesia?, a.c., pp. 193-201.

<sup>18</sup> En *Concilium* 63 (1971), pp. 343-354.

Los valores que constituyen el alma de toda democracia son: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Todos ellos tienen un fundamento bíblico.

— En primer lugar, nos centramos en el valor de **la Libertad**. Es en la carta de san Pablo a los Gálatas donde el apóstol afirma: «Para ser libres nos liberó Cristo» (Gál 5, 1).

También en la carta de Santiago habla de la «**Ley de la libertad**», como punto radical para la felicidad, como punto radical de la conducta perfecta y por la que seremos juzgados. «El que considera atentamente la ley perfecta de la libertad y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo sino como cumplidor de ella, este practicándola, será feliz» (St 1, 25). Y más adelante afirma el apóstol: «Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la Ley de la libertad» (St 2, 12).

El evangelista san Juan relaciona la verdad con la libertad: «Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32).

En el ámbito del pensamiento, el filósofo alemán Hegel proclamó en su obra *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, que la libertad efectiva para todos, para todo individuo en cuanto persona, haya entrado en la historia con el Cristianismo. Decía así Hegel: «Los orientales solo han sabido que uno es libre, y el mundo griego y romano que algunos son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que el hombre es libre como hombre»<sup>19</sup>.

Veamos ahora el valor de **la igualdad**. Este valor está basado en el cimiento indestructible de la filiación divina, la experiencia cristiana rompe —acaso por primera vez en la historia de la humanidad— con toda pretensión a cualquier desigualdad de principio. Hijos de un mismo Padre, todos los hombres y mujeres acceden a la dignidad indestructible de personas por el mero hecho de existir.

El apóstol san Pablo no hará más que elevar de modo genial a síntesis más especulativa este principio, cuando saca la consecuencia universal:

*«Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer; pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28).*

---

<sup>19</sup> Citado por A. TORRES QUEIRUGA, «Democracia en la Iglesia», a.c. p. 295.

Finalmente, nos detenemos en el valor de **la fraternidad**, no ya tan solo como igualdad de libres, sino como ejercicio activo de la esencia más íntima que nos hace humanos. La palabra «hermano» pasa a convertirse en designación de los cristianos; por lo demás, en correlación íntima con su definición última, pues no es posible confesar a Dios como abba, Padre/Madre, sin reconocer a los demás como hermanos y hermanas. Aunque el hermano preferido en el cristianismo han de ser los más pequeños, los pobres y los excluidos.

Pero ahondando aún más, la fraternidad según Jesús de Nazaret está resumida en este texto del evangelista Mateo:

*«Pero vosotros no os hagáis llamar señor y maestro, pues uno solo es vuestro maestro y todos sois hermanos. A nadie llaméis padre en la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el Celestial» (Mt 23, 8-9).*

Y otro texto muy importante es el que nos transmiten los tres evangelios sinópticos: *«Ya sabéis que los jefes de los pueblos tiranizan; y que los poderosos avasallan. Pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial. Que también el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y entregar su vida...» (Mc 10, 42; Lc 22, 25-27; Mt 20, 25-28).*

El evangelista san Juan sitúa esta actitud de fraternidad en el gesto del lavatorio de los pies: *«¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis Maestro y Señor, decís bien, porque lo soy. Luego si yo, el Señor y Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado así un ejemplo, para que, como yo he hecho con vosotros, así hagáis también vosotros» (Jn 13, 12-15).*

En cuanto al Concilio Vaticano II en su constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, habla de la autoridad y potestad sagrada a propósito del gobierno episcopal, pero especificando expresamente a continuación: *«Teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor, y el que ocupa el primer puesto, como el servidor» (LG 27; cf. Lc 22, 26-27).*

En este sentido, el documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) (2 de marzo de 2018), que lleva como título *«La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia»*, se hace eco de unas palabras del papa Francisco, con las que describió la imagen de una Iglesia sinodal como **«una pirámide invertida»**, *«que integra el Pueblo de Dios,*

el Colegio Episcopal y en él, con su específico ministerio de unidad, el Sucesor de Pedro. En ella, «el vértice se encuentra debajo de la base»<sup>20</sup>. En el discurso conmemorativo de los cincuenta años de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco daba un paso hacia adelante al señalar que la sinodalidad «nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico», de modo que «los que ejercen la autoridad se llaman ministros» (CTI n. 57). En otras palabras: sinodalidad quiere ser un correctivo del clericalismo, una lacra que el Papa Bergoglio no deja de fustigar una y otra vez<sup>21</sup>.

En la Iglesia, en donde deben reinar estos valores que acabamos de recordar, ha de darse el espíritu de **consulta** al pueblo Dios. Pues siguiendo un principio medieval, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (es decir, **lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos**)<sup>22</sup>. Este axioma, que encierra una lógica distinta a la del conciliarismo o parlamentarismo, debe ayudar a pensar y ejercitar la sinodalidad en el seno de la comunión eclesial.

Por eso, se debería recuperar lo que predominó en los inicios del cristianismo, es decir, que la Comunidad pueda elegir a sus miembros, a los que van a servir. Por eso veamos algunos testimonios:

En las Cartas de san Ignacio de Antioquía dejan constancia de que en el siglo II la convicción de que el obispo se convierte en obispo por gracia de Dios no es incompatible con el hecho de que este sea escogido por los miembros de la Comunidad a la que va a servir.

En la primera carta de san Clemente Romano habla de los ministros nombrados con el asentimiento de toda la Comunidad (44, 3). Y en la *Didaché* se da esta indicación: «Elegid a vuestros obispos y diáconos, dignos del Señor» (15, 1).

En el siglo III, san Cipriano, obispo de Cartago, decía: «Que no se le imponga al pueblo un obispo que el pueblo no desee». Además, san Cipriano consideraba de «origen divino» el derecho del pueblo a elegir a sus pastores: «El pueblo, obediente a los mandatos del Señor (...), tiene el poder de elegir obispos dignos y recusar a los indignos.

---

<sup>20</sup> S. MADRIGAL (ed.), *Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Textos y comentarios del Documento de la Comisión Teológica Internacional*, BAC, Madrid 2019, n. 57.

<sup>21</sup> En este punto insiste de manera especial en la Carta al cardenal Marc Quillet, presidente de la Pontificia Comisión para América latina (19 de marzo de 2016).

<sup>22</sup> Envío al estudio clásico: Y. CONGAR, «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger* 36 (1985), pp. 210-259.

Sabemos que viene de origen divino elegir al obispo en presencia del pueblo y a la vista de todos, para que todos lo aprueben como digno e idóneo por testimonio público (...) Dios manda que ante toda asamblea se elija al obispo» (San Cipriano, *Carta* 67).

En el siglo IV, san Agustín (354-430) y san Ambrosio (340-397) se vieron obligados a aceptar su elección como obispos de Hipona (Agustín) y de Milán (Ambrosio), incluso contra de su voluntad, porque fueron aclamados por la comunidad cristiana.

También san Paulino de Nola (355-431) fue elegido obispo por aclamación popular.

El Concilio de Calcedonia (451) se opuso a la ordenación de aquellos candidatos que no estuvieran vinculados a una comunidad, hasta el punto de declarar inválida esa ordenación. El obispo o sacerdote que dejaba de presidir una comunidad volvía al estado laical.

En el siglo V, destacamos de manera especial a san León Magno, el más importante papa de ese siglo, que afirmaba: «Aquel que debe presidir a todos debe ser elegido por todos. No se debe ordenar obispo a nadie contra el deseo de los cristianos y sin haberles consultado expresamente al respecto».

Llegados hasta aquí, nos cuestionamos si esta práctica tan presente en el primer milenio de la Iglesia, ¿no deberíamos recuperarla en este tercer milenio?

### 3. LOS LAICOS EN UNA IGLESIA SINODAL

Comienzo con esta constatación acertada que hace el Papa Francisco en *Evangelii gaudium* (EG): «Si queremos renovar nuestras parroquias y crear un nuevo estilo de pastoral es necesario superar todo clericalismo» (cf. EG 68-75-102 y 111-134). El Papa Francisco desea la participación de todo el pueblo de Dios. Cito para ello el n. 102 de EG:

*«Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados. Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia. Pero la toma de conciencia de esta responsabilidad laical que nace del Bautismo y de la Confirmación no se manifiesta de la misma manera en todas partes. En el algún caso porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes, en otras por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresar y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones».*

En este número de EG se señala que la conciencia de la responsabilidad de la identidad y misión del laico nace del Bautismo y la Confirmación. Para ello, veremos el sentido del Bautismo que tuvo en la vida de Jesús y también qué sentido ha tenido y debería tener en nuestras vidas este sacramento.

En un segundo momento, quería demostrar que el don de la Fe implica un testimonio y un compromiso público. Todo ello porque «*los laicos son hombres y mujeres de la Iglesia en el corazón del mundo y, a su vez, son hombres y mujeres del mundo en el corazón de la Iglesia*» (la III Asamblea del CELAM celebrada en Puebla de los Ángeles (Méjico) 1979, nº 786).

Veremos también la aportación del Concilio Vaticano II a la renovación de los laicos en la Iglesia. ¿Qué sentido tienen las expresiones ser fieles, sujetos y participantes? Y cómo en la terapia está en juego la salud eclesial, y no solamente en realizar los diagnósticos.

Finalmente, nos detendremos en cómo diseñar una pedagogía de la participación eclesial y el sentido de los ministerios en la Iglesia.

### 3.1. ¿A qué nos compromete nuestro Bautismo?

Toda religión está caracterizada por un rito de iniciación. La Iglesia, el cristianismo lo hace por medio del sacramento del Bautismo, como opción a adherirse al estilo de vida de Jesús y la entrada a su vez en la Iglesia<sup>23</sup>. El paso del hombre viejo al hombre nuevo. En él nos adentramos en el verdadero sentido del evento pascual, el sentido de la muerte y resurrección de Jesucristo.

Si nos detenemos en la vida pública del Jesús histórico, todos los sinópticos coinciden que Jesús inició su vida pública dejándose bautizar en el Jordán<sup>24</sup>. Su vida a partir de este momento cambia, se da a conocer. Antes permaneció oculto.

*¿Qué significó el bautismo para Jesús?*

— Él no se presenta como un sabio de la antigua Grecia, ni como un conquistador romano. Elige, por el contrario, ponerse en fila

---

<sup>23</sup> Cf. J. ESPEJA, «El bautismo: entrada en la Iglesia», en: *Para comprender los sacramentos*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, pp. 37-56.

<sup>24</sup> Cf. J. MATEOS, *Del bautismo de Juan al bautismo de Jesús*, Fundación Santa María, Madrid 1986.

- con todos los pecadores. Es la opción por formar parte del pueblo, como si fuera uno cualquiera de los habitantes de Jerusalén.
- Desde esta forma de ubicarse de Jesús en la historia, Dios Padre dice en el momento del Bautismo: «*Tú eres mi hijo predilecto, en ti me complazco*». Este Hijo ha elegido el camino de la humildad y de la no apariencia. Son palabras que se repiten en la Transfiguración, que acaece a la mitad de la vida de Jesús, y ello para que sirva como norma para todos los discípulos.

Lo que sucede en el bautismo de Jesús ocurre también en nuestro bautismo. Dios nos dice que somos sus hijos predilectos y nosotros podemos decir Padre a Dios. Pero es Él el primero que nos llama hijos. En el bautismo entramos a formar parte de la vida de Jesús y somos con él una sola cosa.

Recibimos en el Bautismo el mismo Espíritu que movió a Jesús a darse a los pobres y dar su vida por los pecadores. Y quiere que sea así también para todos los bautizados.

El bautizado es aquel que ha tenido una experiencia de haberse encontrado con Jesús. La experiencia de los discípulos del Señor lo confirma: «¿Qué buscáis? ¿Dónde vives?». Jesús les dice: «Venid y veréis». Y aquel día se quedaron con él. Juan el evangelista nos señala incluso la hora de ese encuentro: «Eran las cuatro de la tarde» (Jn 1, 38-39).

Desde este hecho se comprende por qué Benedicto XVI afirma en su encíclica programática: «*No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva...*» (*Deus caritas est*, 1).

### **3.2. La Fe implica un «testimonio y un compromiso público»**

El cristiano no puede pensar nunca que creer es un hecho privado. La fe, porque es un acto de libertad, exige también la responsabilidad social de lo que se cree.

«La Iglesia en el día de Pentecostés muestra con toda evidencia esta dimensión pública de creer y de anunciar a todos sin temor la propia fe. Es el don del Espíritu el que capacita para la misión y fortalece nuestro testimonio, haciéndolo franco y valeroso» (Benedicto XVI, *Porta fidei*, 10).

*La fe precede a la caridad, como el bautismo precede a la eucaristía, pero se revela genuina solo si culmina en ella.* Todo parte de la humilde aceptación de la fe («saber que Dios me ama»), pero debe llegar a la verdad de la caridad (saber amar a Dios y al prójimo), que permanece para siempre, como cumplimiento de todas las virtudes (cf. 1 Co 13, 13).

### **3.3. La aportación del Concilio Vaticano II**

El Concilio Vaticano II quiso superar una imagen de la Iglesia piramidal y jerárquica que se había forjado durante el segundo milenio de la cristiandad. Para ello recupera el título eclesiológico de *Koinonia/Comunión* porque tiene su origen en la Trinidad y es imagen de este misterio. Esto implica que la Iglesia está llamada a vivir en la pluralidad de funciones, en la corresponsabilidad de todos, conservando la unidad entre todos sus miembros<sup>25</sup>.

Es en el sacramento del Bautismo donde se funda la pertenencia a la Iglesia (con su complementación en el sacramento de la Confirmación) y no el sacramento del Orden, que ha sido frecuentemente la base desde la que se ha planteado la reflexión eclesiológica. El Bautismo es la base para confirmar la igualdad, la horizontalidad y pertenencia de todo creyente en la dinámica del seguimiento y de la imitación de Cristo. Ya no son el estamento eclesiástico ni la institución jurídica los que definen la esencia de la Iglesia, sino la comunidad disciplinar, el pueblo constituido por todos los miembros.

Es lo que propuso la Constitución LG: «un giro copernicano, señalando con el título “Pueblo de Dios”», la igualdad, de todos en la Iglesia. Antes de que unos sean clérigos y otros laicos, en la Iglesia hay algo más importante: «todos somos creyentes, somos fruto de esa llamada de Dios por la que hemos sido “constituidos en Pueblo”».

---

<sup>25</sup> Envío a mi trabajo «La Iglesia que nos dejó el Concilio Vaticano II», en: *Eclesiología de la praxis pastoral*, PPC Madrid 2012, pp. 83-105. Envío también a las siguientes aportaciones: J. A. ESTRADA, *La eclesiología del Vaticano II*, SM, Madrid 1995; Id., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988; J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2002; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Rezezione ed ermeneutica, vita e pensiero*, Sugarco, Milán 2007; S. MADRIGAL, «¿Qué Iglesia quiso el Concilio?», en *Razón y Fe* 1253 (marzo 2003), pp. 233-255.

En este sentido hago más las palabras del Papa Benedicto XVI: «En la Iglesia debe reinar el ethos de la igualdad y la fraternidad»<sup>26</sup>.

Y en la Constitución *Lumen Gentium* se afirma:

«Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad. No hay, por consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de raza o de nacionalidad, de la condición social o de sexo» (LG 32).

### 3.4. Ser fieles, sujetos y participantes

Cuando hablamos del sentido de **ser fieles** no significa feligrés sumiso. Significa más bien persona creyente en Cristo Jesús y coherente con la propuesta de vida del evangelio de Jesús. Esta fe y esta coherencia constituyen la base para toda participación eclesial.

**Ser sujeto** no significa individuo aislado, que camina en solitario. Significa persona responsable ante la comunidad.

**Participante** significa que forma parte de una comunidad que participa activamente, con plenos derechos y deberes, en la vida y misión común del grupo.

### 3.5. En la terapia está en juego la salud eclesial

Es importante la reflexión teológica sobre la naturaleza y misión de la Iglesia. Pero es la terapia donde está en juego la salud eclesial. Es la acción eclesial la que hace que caminemos hacia una Iglesia más servicial y participativa<sup>27</sup>.

En eclesiología sabemos hacia dónde vamos, pero no sabemos «cómo».

¿Cómo diseñar una pedagogía de la participación eclesial?

Desde condiciones personales y condiciones institucionales.

**Desde condiciones personales**

---

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Ed. Sígueme, Salamanca 2015<sup>3</sup>.

<sup>27</sup> Cf. F. MARTÍNEZ, «Fieles, sujetos y participantes. Condiciones de posibilidad para una Iglesia más participativa» en: AA.VV., *Por una Iglesia más participativa*. IX Semana de Estudios de Teología Pastoral, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, pp. 127-171.

En las condiciones personales entrarían, en primer lugar, **recuperar la praxis de Iniciación Cristiana** y, en segundo lugar, **reconstruir la Comunidad Cristiana**.

**Recuperar la praxis de Iniciación Cristiana** nos lleva a comprender que la participación eclesial requiere un cierto nivel de madurez en la fe, de la habilitación por los ministerios y de preparación para los servicios.

Un cristiano convencional no puede ser buen animador de una comunidad cristiana. Por eso debemos cuestionarnos: ¿no predomina un cristianismo demasiado convencional y masificado para soñar con una Iglesia participativa? ¿Qué porcentaje de miembros de la Iglesia han pasado por un proceso catecumenal en la vida y en la praxis cristiana?

Estoy convencido que hasta que no se universalicen las prácticas de la Iniciación Cristiana, la Iglesia sinodal y participativa seguirá siendo un ideal futuro, más que una realidad presente.

Y en cuanto a **reconstruir la comunidad cristiana**, sostenemos que, al debilitarse los procesos de la iniciación, se debilitó también el sentido comunitario de la fe y de la vida cristiana, en el sentido concreto de pertenencia a la comunidad. Añádase a este debilitamiento un proceso de masificación del cristianismo, una privatización, individualización y espiritualismo de la experiencia cristiana. Por eso, es necesario crear microcomunidades cristianas o comunidades de base. Hoy se sigue hablando de la comunidad parroquial, pero en realidad adolece de masificación, anonimato e individualismo, conceptos ajenos a la noción de comunidad.

#### *Las condiciones institucionales*

**Las condiciones institucionales** implican:

- a) Desterrar cualquier tipo de discriminación o marginación de los laicos, las mujeres, los pobres, etc.
- b) Significa ampliar el mapa de ministerios reconocidos como ministerios cristianos y eclesiales. Casi todos los ministerios ordenados, instituidos y reconocidos son de carácter preferentemente litúrgico: obispos, diáconos, lectores, acólitos... Pero han tenido menos reconocimiento los ministerios relacionados con la caridad, la justicia y los derechos humanos.
- c) Respetar la autonomía de las Iglesias locales o particulares.
- d) Ampliar los espacios de reflexión teológica, más allá de los ámbitos propios del clero.
- e) Potenciar la circulación de información y opinión pública en la Iglesia.

Dentro de estas condiciones institucionales, deseamos destacar especialmente la **no discriminación de la mujer en la Iglesia**. Desde las aportaciones de la teóloga mexicana Pilar Aquino<sup>28</sup>, es importante revisar, a la luz de las fuentes bíblicas, la actividad de las mujeres en la presidencia sacramental y en la dirección de la Iglesia. En primer lugar, hay que recuperar la Iglesia doméstica. En esa Iglesia doméstica la mujer presidía la eucaristía.

También destaca Pilar Aquino la importancia del Espíritu Santo en los ministerios. Dice así la teóloga mexicana: «En la nueva comunidad del cristianismo naciente, el ministerio es un signo específico de que la comunidad entre Jesucristo y la Iglesia se enraza de suyo en la presencia del Espíritu. Por eso, los ministerios, incluido la presidencia en la fracción del pan, son signos de la actividad totalizante del Espíritu sobre la comunidad. La Igualdad en el Espíritu debe ser expresada en la organización concreta de la comunidad cristiana».

Pilar Aquino, apoyándose en los escritos de Schüsler de Fiorenza, afirma que, para san Pablo, lo apostólico no se limita a los Doce; más bien el término apóstol se aplica a quien tuvo la experiencia presencial de Jesús resucitado y a quien recibió de Cristo la encomienda misionera (cf. 1 Cor 9, 4). En la versión de Lucas, solo quien había acompañado a Jesús o quien fuese testigo de la resurrección podía reemplazar a Judas como apóstol (cf. Hch 1, 21-22). En ambos casos, las mujeres del movimiento cristiano (especialmente María Magdalena) se ajustan a estos criterios para ser reconocidas apóstoles. Sabemos que algún padre de la Iglesia llamó a María Magdalena el «apóstol de los apóstoles» (san Jerónimo). San Pablo, en la carta a los Romanos, habla de Junia como apóstol insigne (cf. Rom 16, 6).

¿Por qué Aquino titula su artículo «una vida en estado de justicia»? Lo expresa de la siguiente manera: «Con el panorama de exclusión a la mujer, justamente puede decirse que no son las mujeres quienes excluyen a los varones de la Iglesia, mientras lo contrario sí sucede. La élite de varones que se apropia del ministerio sacramental es quien crea una Iglesia profundamente desigual y da lugar a frustraciones crecientes». Y añade a su vez: «La igualdad entre las mujeres y varones se proclama con afinidad de malabarismos conceptuales, pero en

---

<sup>28</sup> Cf. P. AQUINO, «Una vida en estado de justicia», en: *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Ed. Trotta, Madrid 1996, pp. 141-158.

realidad vivimos en una Iglesia profundamente desigual. Vivimos en una Iglesia contraria a una vida en estado de justicia»<sup>29</sup>.

Si la igualdad y la escucha es lo que caracteriza una Iglesia sinodal y democrática, entonces la Iglesia deberá tomar en serio la no discriminación de la mujer en la Iglesia.

### 3.6. Los ministerios en la Iglesia

Cuando nos adentramos en el tema de los ministerios, nos lleva a estas preguntas centrales: ¿lo primero y más fundamental en la Iglesia es el ministerio o la Comunidad?

Los ministerios son dones de Dios, como derivación y participación del poder del Resucitado y de su Espíritu, actuantes en la comunidad, y no como derivados de la decisión mayoritaria del pueblo creyente<sup>30</sup>.

Es un carisma ligado a un encargo, a una misión en la comunidad. Y lo primero y más fundamental en la Iglesia no es el ministerio, sino la Comunidad. La razón de ser del ministerio consiste precisamente en ser servicio en la comunidad y para la comunidad de creyentes.

El lugar primario de comprensión y realización de todos los ministerios es la comunidad cristiana real, desde su concreción más local e inmediata hasta sus dimensiones más universales.

En esta línea hacemos nuestra esta idea del teólogo dominico Edward Schillebeeckx: «*La dimensión eclesial es elemento determinante para la ordenación o institución ministerial (esto durante el Primer Milenio). Por el contrario, en el Segundo Milenio la referencia del ministerio a la comunidad se va perdiendo, al centrarse ahora la atención en la referencia a Cristo que actúa directamente en el candidato, sin mediación comunitaria*»<sup>31</sup>.

En el periodo postconciliar debemos mucho a las aportaciones del Papa Pablo VI en su carta apostólica «*Ministeria quaedam*», en donde se habla de los ministerios de los laicos cuando afirma que «los minis-

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>30</sup> Cf. A. J. DE ALMEIDA, *Los nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad*, Herder, Barcelona 2015, especialmente pp. 85-113; J. M. CASTILLO, *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002; J. A. ESTRADA, «Ministerios», en: Id. (dir.), *10 palabras clave sobre la Iglesia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, pp. 155-193.

<sup>31</sup> Citado por J. LOIS, «Hacia una eclesiología total», en: AA.VV., *Hablan los laicos*. XVII Semana de Estudios de Teología Pastoral, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, pp. 121-173, aquí pp. 150-151.

terios pueden confiarse a los laicos de tal forma que no sigan estando reservados a los candidatos al sacramento del Orden».

Y en la *Evangelii Nuntiandi* de 1975, el Papa Pablo VI señalaba que los seglares, en primer lugar, tienen como vocación específica la evangelización en medio del corazón del mundo en todos los ámbitos y ambientes (cf. EN 70). Y añade «que los laicos pueden ser llamados a colaborar con los pastores para el servicio de la comunidad eclesial, ejerciendo ministerios y funciones muy diversos». Tales ministerios y de Iglesia particular debe fomentarlos y saber discernir su oportunidad y necesidad (EN 73).

El papa san Juan Pablo II, en la *Christifideles Laici*, siguiendo la tradición, al hablar de funciones y ministerios laicales, hace la siguiente distinción:

- a) Ministerios laicales **ocasionales**, ejercidos en circunstancias determinadas y puntuales: voluntariado de caridad, catequistas, etc.
- b) Ministerios estables **instituidos**. Los principales hoy son: lector y acólito.

Estos ministerios laicales, tanto los ocasionales como los estables, desarrollarían las cuatro dimensiones tradicionales de la Iglesia particular: evangelización (*martiría*), la comunión (*koinonía*), la caridad (*diakonía*) y el culto (*liturgia*).

Finalmente, una mención especial se merece la Instrucción sobre «*Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*», publicada el 15 de agosto de 1997<sup>32</sup>. Esta Instrucción está firmada por ocho dicasterios romanos y versa sobre el papel de los laicos en el ministerio de la Iglesia. Hacer un análisis detallado de todo el documento requeriría de mucho tiempo. Por eso me limito a destacar las cuestiones más importantes<sup>33</sup>.

La Instrucción pretendió ser una llamada a la formación adecuada de los fieles laicos y su necesaria selección para los ministerios. Se publicó a causa de ciertos abusos que se habían dado en algunas diócesis de Europa.

---

<sup>32</sup> Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997. Esta instrucción está publicada también en la revista *Ecclesia* 2876 (17 de enero de 1998).

<sup>33</sup> Para un análisis crítico de esta instrucción envío a los trabajos de B. SESBOÜÉ, *¿No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998; Id., *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de agosto de 1997*, Ed. Mensajero, Bilbao 1999.

Los autores de este documento temían que se pusiera en tela de juicio el «carácter irremplazable del ministerio ordenado» y que las aperturas concedidas a los fieles «favorezcan la disminución del número de candidatos al sacerdocio».

Por eso subraya el principio teológico para evitar irregularidades:

«La diferencia entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial no se encuentra en el sacerdocio de Cristo (el cual permanece siempre único e indivisible) ni tampoco en la santidad (a la cual estamos llamados todos los fieles), sino en el «modo esencial» de participación en el mismo y único sacerdocio de Cristo.

Por eso, lo propio del sacerdocio ministerial es *el ser servidores de Cristo y de la Iglesia por la proclamación autorizada de la Palabra de Dios, de la celebración de los sacramentos y de la guía pastoral de los fieles*. Y todas sus funciones (enseñar, celebrar y regir) forman una unidad. Por lo tanto, concluye esta Instrucción de 1997, el ejercicio, por parte de los laicos, de alguna de estas funciones no les convierte en pastores, sino en colaboradores.

El sacerdocio ministerial: obispos y presbíteros, hunde su raíz en a la sucesión apostólica y está dotado de una potestad sacra, la cual consiste en la facultad y responsabilidad de obrar en persona de Cristo Cabeza y Pastor.

La Instrucción no pone en tela de juicio el uso del término ministerio para algunas funciones eclesiales asumidas por laicos, aunque hable de ello restringidamente. A su vez reconoce con el Vaticano II y con el Papa Pablo VI que hay dos tipos de ministerios en la Iglesia: los ministerios ordenados (episcopado, presbiterado, diaconado) y los ministerios bautismales, que tienen su fundamento en la iniciación cristiana y en el sacerdocio universal.

La Instrucción se detiene también en la función de los laicos en el ministerio de la Palabra, en la unción de los enfermos, en la celebración de las exequias, matrimonios etc. Aquí solamente me detengo en la función del laico en el ministerio de la Palabra.

El Documento afirma que a los laicos se les puede conceder «una suplencia» en casos de objetiva necesidad, pero no se puede convertir en un hecho ordinario ni puede entenderse como promoción del laicado.

La homilía, durante la celebración de la Eucaristía, está reservada al ministro ordenado. A los laicos, incluido seminaristas, se les puede permitir una breve monición para entender mejor la liturgia que se celebra, o la posibilidad de intervenir en un diálogo dentro de la homilía.

¿Qué decir de este planteamiento del ministerio de la Palabra y la Homilía?

La Iglesia antigua conoció casos en que los obispos pidieron a los laicos que predicaran en la Iglesia, debido a su competencia, aun en presencia de los propios obispos. El caso más célebre fue el de Orígenes, en Cesarea de Palestina, que nos cuenta Eusebio de Cesarea en su Historia de la Iglesia. Los obispos de Jerusalén y de Cesarea habían pedido a Orígenes, por entonces todavía laico, que tuviera conferencias y explicara las santas Escrituras en la asamblea de la Iglesia, debido a la competencia de que gozaba en la interpretación de la Escritura.

Viendo la realidad de muchas parroquias, en relación a los ministerios laicales, ¿es solamente provisional? ¿Es mera suplencia? ¿Qué ocurriría si en una diócesis se ordenaran cien sacerdotes en un año? ¿Se contaría de verdad con los laicos? ¿Dejamos a los laicos espacio porque no hay sacerdotes? ¿Por qué no pensar en una reorganización más audaz de los ministerios eclesiales, creando verdaderos y propios oficios que han de darse a los laicos de forma estable y con responsabilidad propia, y no simplemente como suplencia?

Creemos que la renovada teología del laicado promovida por el Vaticano II ha fomentado la participación de los laicos en la vida de la comunidad parroquial, pero apenas ha modificado su estructura tridentina. El clero sigue siendo el protagonista absoluto que acapara todas las funciones y la toma de decisiones, de tal forma que la actividad de los laicos depende de su tolerancia y apertura. Hay que reconocer que la potenciación de los laicos y de los ministerios laicales se ha debido más a la escasez del clero que a una verdadera renovación de la Iglesia<sup>34</sup>.

Finalmente, pienso que, en la línea marcada por la V Asamblea del CELAM, celebrada en Aparecida (2007), hay tres temas que piden atención especial de los pastores, en relación con los ministerios de los laicos, hombres y mujeres:

---

<sup>34</sup> Cf. J. P. GARCÍA MAESTRO, «La identidad de los laicos. Análisis eclesiológico», en *Pastoral ecuménica* 73 (2008), pp. 11-28; J. A. PAGOLA, *La hora de los laicos*, Ed. Idatz, San Sebastián 2002; J. LOIS, «Hacia una eclesiología total», en: AA.VV., *Hablan los laicos*. XVII Semana de Estudios de Teología Pastoral, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, pp. 121-173; J. A. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Paulinas, Madrid 1990; J. MARTÍNEZ GORDO, *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid 2002.

- 1) La formación
- 2) La presencia de la mujer
- 3) La Pastoral Urbana

1. En cuanto a **la formación**, afirma Aparecida: «Cada sector del pueblo de Dios pide ser acompañado y formado, de acuerdo con la peculiar vocación y misterio al que ha sido llamado (...). Se requiere, por tanto, capacitar a quienes pueden acompañar espiritual y pastoralmente a otros» (DAp 282).
2. Sobre **la presencia de la mujer**, los obispos piden que «se garantice la afectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisiones pastorales, valorando su contribución» (DAp 458b).
3. De la **Pastoral Urbana**<sup>35</sup>, decir que los nuevos ministerios también son importantes para la pastoral urbana:

*«La Iglesia en sus inicios se formó en las grandes ciudades de su tiempo y se sirvió de ellas para extenderse. Por eso, podemos realizar con alegría y valentía la evangelización de la ciudad actual. Ante la nueva realidad se realizan en la Iglesia nuevas experiencias, tales como la renovación de las parroquias, sectorización, nuevos ministerios, nuevas asociaciones, grupos, comunidades y movimientos. Pero se notan actitudes de miedo a la pastoral urbana; tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y a tomar una actitud defensiva ante la nueva cultura, con sentimientos de impotencia ante las grandes dificultades de las ciudades» (DAp 513).*

## CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, he recordado la definición que hace Puebla sobre la identidad de los laicos en la Iglesia:

*«Los laicos son hombres y mujeres de la Iglesia en el corazón del mundo y hombres y mujeres del mundo en el corazón de la Iglesia» (DP, nº 786)*

---

<sup>35</sup> Cf. CARDENAL L. MARTÍNEZ SISTACH, «El reto de evangelizar con alegría las grandes ciudades», en: CARD. J. F. ROBLES ORTEGA (ED.), *La alegría del Evangelio para las grandes ciudades*, PPC, Madrid 2019, pp. 11-36; R. CABRERA LÓPEZ, «Bienaventurado el pastor que descubre a Dios en la ciudad. ¿Pastores con olor a ciudad?», en: CARD. J. F. ROBLES PRTEGA (ED.), *La alegría del Evangelio para las grandes ciudades*, o.c., pp. 63-71.

Y el Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II, sobre la actividad misionera de la Iglesia, enseña que «*la Iglesia no está verdaderamente fundada, ni es signo perfecto de Cristo entre las gentes, mientras no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho*» (AG 21a).

Trabajar por una Iglesia sinodal, más participativa y servicial, es más un ideal que una realidad. Por eso, requiere el compromiso de todos. La participación y el compromiso no se hace solo con la palabra. La consumación de la participación eclesial consiste en el compromiso fiel con el Reino de Dios y su Justicia en medio de la historia de la humanidad. Ese es el objetivo terminal de una Iglesia verdaderamente sinodal, servicial y participativa.

«La sinodalidad indica la específica forma de vivir y obrar de la Iglesia Pueblo de Dios que 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. La sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia»<sup>36</sup>.

Con la sinodalidad, la Iglesia se juega, nos jugamos, el ser una Iglesia en la que todos caminemos juntos expresando nuestro ser comunión para continuar nuestra misión para el mundo.

---

<sup>36</sup> S. MADRIGAL (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Texto y comentario del Documento de la Comisión Teológica Internacional*, o.c., nº 6 y 7.



**FIJOS LOS OJOS EN EL SAMARITANO.  
LA CONVERSIÓN SINODAL DEL INCÓMODO  
CAMINAR CON LOS POBRES**

---

**ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA, OAR**  
Centro Teológico San Agustín (Universidad Pontificia de Salamanca)  
Facultad de Teología de Granada (Universidad Loyola Andalucía)



## RESUMEN:

A lo largo de su Pontificado, el papa Francisco desgrana un denso planteamiento eclesiológico acorde con la Iglesia que sueña: una 'Iglesia pobre para los pobres'. A fin de alcanzar dicho sueño, incita a una 'impostergable' conversión pastoral, que hunde sus raíces en una apasionada opción misionera, a la luz de *Evangelii nuntiandi*, y en el fortalecimiento del sentido de pertenencia al 'santo pueblo fiel de Dios', de donde deriva el ejercicio de la sinodalidad y de la corresponsabilidad. Así, la conversión pastoral propuesta implica una real reforma eclesial, que debe abarcar también las estructuras. Ahora bien, ¿qué implica adoptar como principio estructurador de dicha conversión las mayorías pobres que historizan al pueblo de Dios? ¿Cuáles son sus repercusiones para el ejercicio de la sinodalidad eclesial? ¿Cómo se configura una Iglesia pobre, sinodal y samaritana?

Palabras claves: Iglesia de los pobres, espiritualidad sinodal y samaritana, pueblo de Dios, conversión eclesial, participación, catolicidad.

## ABSTRACT:

Throughout his Pontificate, Pope Francis develops a dense ecclesiological approach in line with the Church he dreams: a 'poor Church for the poor'. To achieve this dream, he encourages an 'unpostponable' pastoral conversion, which is rooted in a passionate missionary option, on the path of *Evangelii nuntiandi*, and in the strengthening of the sense of belonging to the 'holy faithful people of God', from which derives the exercise of synodality and co-responsibility. Thus, the pastoral conversion proposed by pope Francis implies a real ecclesial reform, which must also include the structures. But, what does it imply to adopt the poor majorities, that concretise the people of God, as a structuring principle of this conversion? What are the consequences for the exercise of ecclesial synodality? How does a poor, synodal and Samaritan Church take shape?

Main arguments: Church of the poor, synodal and samaritan spirituality, people of God, ecclesial conversion, participation, Catholicity.

## PREGUNTA QUE MUEVE AL PENSAMIENTO

El pasado 17 de octubre se daba apertura solemne, en las Iglesias locales, a un camino sinodal, que concluirá el próximo octubre de 2023 con la celebración de la decimosexta Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Se trata este de un proceso que afecta a todas las Iglesias en cuanto católicas, es decir, en cuanto tejedoras de una unidad eclesial. Lo significativo del proceso viene dado por que no atañe solo al ámbito colegial, como estamos acostumbrados, sino que implica a las Iglesias locales y particulares en cuanto tales. Así, el presente camino sinodal abarca las tres dimensiones del ser comunitario eclesial: *communio episcoporum*, *communio Ecclesiarum* y *communio fidelis*, superando la uniforme *communio Ecclesiae*<sup>1</sup>.

La etapa diocesana en la que nos encontramos viene a ser, a decir del papa Francisco, el momento de la escucha, que es más que la simple consulta, porque todos los creyentes escuchamos juntos lo que el Espíritu nos tiene que decir, y discernimos juntos cómo hemos de actuar<sup>2</sup>. De este modo, mirando una vez más a las Iglesias primitivas, el Papa subraya que la sinodalidad le resulta inherente a la Iglesia, tal como expresa san Juan Crisóstomo<sup>3</sup>. Más aún, es su espiritualidad propia en cuanto pueblo peregrino, comunidad de seguidores de Jesús que,

---

<sup>1</sup> Cf. H. Legrand, «*Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum*»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño 2016, 175-207.

<sup>2</sup> Cf. Francisco, «Discurso en la conmemoración del L Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17-10-2015)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html). Todas las referencias informáticas están consultadas por última vez el 19 de enero de 2022.

<sup>3</sup> «La Iglesia tiene nombre de sínodo» (Juan Crisóstomo, *Exp. in Salm 149, 1*, citado en J. Planellas Barnosell, «Aportes a la sinodalidad desde una teología del pueblo de Dios»: R. Luciani y M<sup>a</sup>. T. Compte (eds.), *En camino hacia una Iglesia sinodal*, PPC, Boadilla del Monte 2020, 133).

guiados por el Espíritu, recorren juntos la senda de la cruz buscando el rostro del Padre y construyendo el reino de Dios<sup>4</sup>.

La sinodalidad se torna así la espiritualidad necesaria para proceder a la conversión pastoral que la Iglesia requiere acometer si quiere seguir al Maestro (cf. EG 26-27; SD 30; DA 365-370). Una conversión pastoral que implica conformarse a la buena nueva y a los signos de los tiempos, para lo que ha de adoptar nuevos estilos de vida y prácticas de discernimiento, y revisar sus estructuras, especialmente las de gobierno<sup>5</sup>. O, lo que es lo mismo, apelar a la sinodalidad como nota distintiva eclesial conduce a una auténtica conversión teologal, ministerial, eclesial en definitiva, a la luz del pueblo de Dios guiado por el Espíritu<sup>6</sup>.

El hecho de que ahora la temática sinodal abunde en los mensajes pontificios, los propios documentos de las comisiones vaticanas y gran parte de las publicaciones suscita la pregunta sobre la relación de este rasgo eclesial con el modelo eclesiológico de una ‘Iglesia en salida’, misionera o samaritana, tan presente en los años previos del pontificado del papa Francisco, y, más aún, con su anhelo de una ‘Iglesia pobre para los pobres’ con el que lo abrió. Cabe preguntarse si estamos ante tres modelos eclesiales distintos, ante la evolución de su propuesta eclesiológica o, simplemente, ante la explicitación de las diversas dimensiones de un mismo planteamiento. En el caso de que así fuera, cabe interpelarse por el gozne de este, pues él marcará el horizonte de la concreción eclesial a la que se nos exhorta.

Esta exposición pretende fundamentar que el papa Francisco pide llevar adelante la estructuración y la vivencia de una ‘Iglesia pobre

---

<sup>4</sup> «La palabra espiritualidad recoge el sentido de la tradicional *sequela Christi*, es un caminar que se nutre en la memoria del testimonio de Jesús, su meta y significación la da la búsqueda del Reino y la justicia de Dios... Pero este sentido, siendo auténtico, no lo dice todo; es importante completarlo teniendo en cuenta su carácter comunitario. Se trata del caminar de un pueblo, una ruta que hacemos con otros, en *ecclesia*» (G. Gutiérrez, «La opción preferencial por los pobres en Aparecida»: G. L. Müller, *Iglesia pobre y para los pobres*, San Pablo, Madrid 2014, 191).

<sup>5</sup> Cf. R. Luciani y M. del P. Silveira, «Introducción: la llamada de Francisco a reformar la Iglesia»: Id. (eds.), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2020, 11.

<sup>6</sup> Cf. J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres. Notas para afianzar el giro social de la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño 2017, 16; G. Routhier, «Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica»: R. Luciani y C. Schickendantz (coords.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*, Khaf, Madrid 2020, 347; R. Luciani, «Querida Amazonía»: *Razón y fe* 1446 (2020) 48.

para los pobres', lo que exige, como condición previa indispensable, asumir la actitud samaritana de hacernos prójimos de los pobres, a fin de integrarlos en la estructura eclesial y recorrer el camino de Jesús en conformidad con los destinatarios privilegiados de la Buena Nueva que portamos (cf. EG 42). En esto se juega la Iglesia de Jesús su credibilidad<sup>7</sup>.

*Mutatis mutandis* se podrían aplicar aquí las palabras del Card. Suenens en la XXXIII Congregación conciliar del 4 de diciembre de 1962 y que, a la postre, orientaron los trabajos conciliares<sup>8</sup>. La presente conversión pastoral tiende a configurar una 'Iglesia pobre para los pobres' según una doble perspectiva: aquella que atiende a su naturaleza (*Ecclesia ad intra*) como pueblo peregrino de Dios —mas un determinado pueblo que, en virtud de su inversión kenótica, hace camino con (y camina según el caminar de) los desposeídos, inexistentes, excluidos, vulnerables, enfermos que lo componen<sup>9</sup>— para, al mismo tiempo, explicitar la operatividad que le es propia, habida cuenta de la descentralización del reino (*Ecclesia ad extra*). Así se piensa una Iglesia pobre, sinodal y samaritana.

Esclarece esta hipótesis de trabajo la simbiosis existente entre las intuiciones franciscanas y las renovadoras propuestas eclesiológicas surgidas en América Latina a raíz de Medellín, *Evangelii Nuntiandi* y Puebla, de las que el Papa es buen conocedor.

## COHERENCIA INTERNA DESDE LOS INICIOS DE UN PONTIFICADO

Es de todos conocida la anécdota que experimentó el Card. Bergoglio cuando ya había superado los dos tercios necesarios de los votos para ser elegido papa en el cónclave de 2013. Tal como comentó a los representantes de los medios de comunicación en su primer encuentro con ellos, tenía a su lado al entonces cardenal prefecto de la Congregación para el Clero, Claudio Hummes, quien, en ese momento, se le

---

<sup>7</sup> Cf. J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres...* 143.

<sup>8</sup> Citado en, por ejemplo, A. Parra, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1984, 60. Sobre la redistribución de todo el material conciliar en torno a las dos vertientes explicitadas por el cardenal, cf. J. Rico Pavés, *Escatología cristiana*, Murcia 2002, 106.

<sup>9</sup> Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, *Una teología arrodillada e indignada*, Sal Terrae, Maliaño 2013, 171-177.

acercó, lo besó y le susurró al oído: «No te olvides de los pobres». Esta petición le iluminó la elección de su nombre petrino: Francisco, y delineó el sueño (con la importancia que adquiere este término en su vocabulario teológico-pastoral, tal como queda reflejado en su exhortación *Querida Amazonía*) que lo iba a guiar a partir de entonces: «¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!»<sup>10</sup>.

Ahora bien, ¿qué entiende el Papa por esta ‘Iglesia pobre para los pobres’ que propone como horizonte de su reforma eclesial? A nadie se le escapa que el Pontífice realiza su propia hermenéutica del acontecimiento conciliar, así como en su día lo hicieron Juan Pablo II y Benedicto XVI. En esta relectura influyen, además de la doctrina del Concilio, las intuiciones de Juan XXIII, su ideólogo, y, sobre todo, el magisterio de Pablo VI, su primer intérprete, así como su recepción por parte del magisterio latinoamericano. De ahí la pertinencia de recordar dichos influjos<sup>11</sup>.

### a) Modelo conciliar de la ‘Iglesia de los pobres’

Sin afanes exhaustivos, le debemos al Papa Bueno la propuesta de una ‘Iglesia de los pobres’. En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, mirando a los países en vías de desarrollo, asegura que en ellos «la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. Francisco, «Discurso en el encuentro con los representantes de los medios de comunicación (16 marzo 2013)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130316\\_rappresentanti-media.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html). Esta invitación es la que los apóstoles le propusieron a Pablo en su día como criterio de autenticidad del evangelio que anunciaba (cf. Gál 2,10; EG 195).

<sup>11</sup> De la abundante bibliografía al respecto, además del concienzudo estudio de J. Planelas i Barnosell, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, destaco: A. Baltazar Marcelino, «O Concílio Vaticano II e a opção pelos pobres»: AA. VV., *A Igreja e a opção pelos pobres*, Coimbra 1988, 7-32; V. Codina, *Una Iglesia nazarena. Teología desde los insignificantes*, Sal Terrae, Maliaño 2010, 19-28; A. Parra, *De la Iglesia misterio...* 113-117; R. Salas, «En el mundo de los pobres. El legado de la Constitución *Gaudium et spes*»: I. González Marcos (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después*, CTSA, Madrid 2006, 153-189; J. Sobrino, «La ‘Iglesia de los pobres’ no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio»: *Concilium* 346 (2012) 91-101.

<sup>12</sup> Cf. Juan XXIII, «Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962»: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html). Comentario en G. Gutiérrez, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica»: G. Alberigo-J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 221-225.

Con la explicitación de este punto luminoso, el Papa señala, en primer lugar, que la Iglesia debe adoptar una forma de vida pobre, tal como se desprende de la contextualización del aserto (en los países subdesarrollados), y, en segundo lugar, refiere una manera de ser Iglesia cercana a los pobres y al servicio de estos. Junto a esta propuesta, Juan XXIII enuncia otros dos retos para el Concilio, como son: el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno y el diálogo ecuménico.

Durante las primeras sesiones conciliares se puede decir que las tres intuiciones estuvieron presentes. Por lo que a la eclesiología pauperística concierne, obispos del Tercer Mundo asistieron esperanzados al Concilio y con meridiana claridad sobre las repercusiones de esta propuesta, tal como manifestó el arzobispo franciscano de Botucatu (Brasil) Henrique Gollard Trindade<sup>13</sup>. Por ello, no extraña que, desde el principio, se constituyera un grupo de reflexión, denominado 'Iglesia de los pobres', con el objeto de profundizar en esta intuición. Sus rostros visibles fueron el Card. Lercaro, arzobispo de Bolonia, al que se debe una aclamada intervención al respecto el 6 de noviembre de 1962<sup>14</sup>, así como el teólogo francés Paul Gauthier, de quien contamos con una meticolosa relación sobre la temática de la pobreza durante la primera sesión conciliar<sup>15</sup>.

Sin embargo, a pesar de su presión, este foco luminoso se fue diluyendo a lo largo de los debates en favor de los otros dos. He aquí la razón por la que, en los documentos finales, en los que se reflexiona sobre la naturaleza y misión eclesiales, el modelo de la 'Iglesia de los pobres' tiene poca resonancia. Aun con todo, los escasos lugares en que se hace presente resultan reveladores y explicitan varios aspectos: densidad cristológica de la pobreza (cf. LG 8c; AG 5), enraizando la Iglesia en la encarnación del Verbo y en su opción kenótica, caracterizada por la pobreza y persecución; la preocupación testimoniante,

---

<sup>13</sup> Este anhelaba una Iglesia que retornara a la simplicidad evangélica, de modo que fuera «pobre y humilde en todas sus manifestaciones», como se mostró Cristo a lo largo de su vida pública; «sufriente y crucificada, como Cristo cargando con la cruz», que asumiera las consecuencias de su opción; e «Iglesia de la caridad», que optara por amar a los pobres (citado en A. Parra, *De la Iglesia misterio...* 107-108).

<sup>14</sup> Una versión castellana de su intervención en T. Cabestrero, «En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno»: *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999) 65-67. Comentario en J. Planellas i Barnosell, *La Iglesia de los pobres...* 55-63.

<sup>15</sup> Cf. P. Gauthier, *La pobreza en el mundo*, Estela, Barcelona 1966, 147-244. Otras obras suyas: *El evangelio de la justicia y los pobres*, Sígueme, Salamanca 1969; *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965.

pastoral y misionera que debe implicar a todos los agentes eclesiales (cf. LG 23; AG 12; CD 12; PO 6; 17; AA 8; PC 13); el espesor espiritual de la asunción de la pobreza (cf. LG 41; 42; 46); y la adopción de su prioridad hermenéutica, por la que se reconocen las causas de la injusticia a fin de transformar la realidad para dignificar tanto a las personas como a los pueblos (cf. GS 9; 20; 27; 29; 63; 81; 88).

De este somero repaso se extrae que la cuestión de la pobreza y 'la Iglesia de los pobres' son una constante conciliar, destacada en los momentos más significativos; que la 'Iglesia de los pobres' no es una Iglesia dentro de la Iglesia, sino un modo de ser Iglesia que afecta a la Iglesia en cuanto tal; que el pobre no solo debe entenderse como una categoría social; que la pobreza evangélica, sin que la secunde una opción por la pobreza real, rayaría el cinismo; y que la Iglesia ha de aceptar gozosa y voluntariamente la pobreza. De una forma testimonial, y profética, la repercusión del señalado grupo de reflexión conciliar quedó recogido en el famoso *Pacto de las catacumbas de Santa Domitila*<sup>16</sup>.

El magisterio posterior siguió esta estela, tal como muestran el contenido social que caracteriza los escritos de Pablo VI<sup>17</sup> y la inserción de la temática en el corazón de la evangelización (cf. *Evangelii nuntiandi*; EG 178-179); las llamadas de atención de Juan Pablo II, quien, apenas dos años después de su elección, visita la Favela Vidigal de Río de Janeiro —donde expresa que, no solo la Iglesia brasileña, sino «la Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres»<sup>18</sup>— y, al año siguiente, publica su primera encíclica social, *Laborem exercens*, en la que se lee que «la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la 'Iglesia de los pobres'» (LE 8f); y el recordatorio, por parte de Benedicto XVI, de

---

<sup>16</sup> Cf. X. Pikaza y J. Antunes (eds.), *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2015, 17-122; J. Sobrino, «El impacto del *Pacto de las catacumbas* en la Iglesia de hoy»: *Iglesia viva* 264 (2015) 111-124; A. Brighenti, «Concepto y ámbitos de la conversión pastoral»: R. Luciani y C. Schickendantz (Coords.), *Reforma de estructuras...* 209-210.

<sup>17</sup> Cf. R. Antoncich, «Pensamiento social de Pablo VI»: *Revista de la Universidad Católica* 6 (1979) 121-152.

<sup>18</sup> Juan Pablo II, «Discurso durante su visita a la Favela Vidigal (2 julio 1980)», 4: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800702\\_vidigal-brasile.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_vidigal-brasile.html). Este pensamiento lo volvió a expresar en RM 60.

que la Iglesia es abogada de los pobres, si bien este aserto pronunciado en un contexto polémico<sup>19</sup>.

## b) Iglesia pobre, sinodal y misionera

El papa Francisco, el primer Pontífice proveniente del Sur y de un continente en su mayoría cristiano y pobre, no podía menos de recoger este legado y concretarlo, como ya realiza en su exhortación programática *Evangelii Gaudium* (cf. nn. 186-216)<sup>20</sup>. Mas no nos interesa aquí desentrañar tanto su doctrina sobre la Iglesia pobre en sí<sup>21</sup>, cuanto subrayar la coherencia, ya desde los inicios de su pontificado, de este modelo eclesial con su índole misional y sinodal.

Basta para ello con centrarse en dos de los discursos emitidos en su primera visita a Asís, cuna de su santo inspirador, el 4 de octubre de 2013. El primero de ellos lo pronunció en la Sala de la Expoliación del obispado de la ciudad en su encuentro con los pobres asistidos por Cáritas<sup>22</sup>. En él, el Papa alude de forma anecdótica a cómo los medios de comunicación fantaseaban sobre el motivo que lo había llevado a esta ciudad, que no era otro que el de despojar de sus vestiduras a los obispos, cardenales y a él mismo. Y en parte estaban en lo cierto, ya que la Iglesia tiene que despojarse de sus ropas, que son la mundanidad, expresada en la vanidad, la prepotencia, el orgullo; el dinero, en definitiva. Así, pues, una Iglesia pobre es aquella que asume la pobreza real.

Ahora bien, a diferencia de lo que habían ‘cuchicheado’ los periodistas, el Papa rompe con las falsas concepciones eclesiales. La experiencia de Francisco de Asís, en medio de una Iglesia mundanizada y con el trasfondo de un padre burgués y rico, inmediatamente tiende a

---

<sup>19</sup> Cf. Benedicto XVI, «Discurso en la Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe (13 mayo 2007)»: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html).

<sup>20</sup> De esta sección exclama C. M<sup>a</sup>. Galli que contiene «la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres» (C. M<sup>a</sup>. Galli, «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del pueblo de Dios evangelizador»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma...* 69).

<sup>21</sup> Para un certero acercamiento a esta cuestión, cf. S. Chu Ilo, *A poor and merciful Church. The illuminative Ecclesiology of Pope Francis*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2018, 83-132.

<sup>22</sup> Cf. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131004\\_poveri-assisi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_poveri-assisi.html).

circunscribirla a la jerarquía, más aún, a la jerarquía rica, vanidosa y orgullosa. Sin embargo, el Pontífice recuerda que Iglesia somos todos los bautizados, por lo que todos «debemos ir por el camino de Jesús, que recorrió un camino de despojamiento... Se hizo siervo, servidor».

De esta intuición extraigo tres ideas. Primera, que la Iglesia es una comunidad: la comunidad integrada por los seguidores de Jesús. En ella se da una igualdad entre todos, derivada del bautismo. Desde el inicio, por tanto, fiel a la teología del pueblo argentino, el Papa subraya la doctrina eclesial de la Iglesia como pueblo de Dios (cf. EG 119), uno de los fundamentos, como es de suponer, de la sinodalidad eclesial<sup>23</sup>. Esta idea queda enfatizada cuando califica dicha comunidad de peregrina: los seguidores de Jesús recorren juntos un camino.

Segunda, que este camino no es otro que el que recorrió Jesús guiado por el Espíritu: el itinerario de la kénosis, de la pobreza, intuición que explicita con estas clarificadoras palabras:

Todos estamos llamados a ser pobres, despojados de nosotros mismos; y por esto debemos aprender a estar con los pobres, a compartir con quienes carecen de lo necesario, tocar la carne de Cristo. El cristiano no es uno que se llena la boca con los pobres. ¡No! Es uno que los encuentra, que los mira a los ojos, que los toca.

Así, cuando Francisco presenta la Iglesia como pueblo de Dios, no lo hace de una manera abstracta, sino que la concreta en la Iglesia pobre: el pueblo de Dios es la Iglesia pobre (cf. EG 198)<sup>24</sup>. Además, dado el marco de la reflexión, se deduce que la pobreza es una nota

---

<sup>23</sup> Cf. W. Insero, *Il popolo secondo Francesco. Una rilettura ecclesiologicala*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, esp. 137-164; R. Repole, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 49-79; C. M<sup>a</sup>. Galli, «El retorno del pueblo de Dios. Un concepto-símbolo de la ecclesiología. Del concilio a Francisco»: V. R. Azcuay, J. C. Caamaño, C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La Ecclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*, Ágape-Facultad de teología, Buenos Aires 2015, 405-471; J. Planellas Barnosell, «Aportes a la sinodalidad... 133-164; J. A. Estrada, «La Iglesia como pueblo de Dios»: AA. VV., *Por una Iglesia, por fin, conciliar*, Tirant Humanidades, Valencia 2011, 79-107.

<sup>24</sup> Este número de la exhortación, en el que se subraya el *sensus fidei* de los pobres y lo que estos nos enseñan, le ha merecido a R. Luciani el siguiente comentario: «Al situar a los pobres como sujetos privilegiados del pueblo de Dios para ejercer la función eclesial del *sensus fidei*, concede a la opción de la Iglesia por los pobres una mediación normativa para escuchar a Dios y discernir la misión que le ha sido confiada a la Iglesia hoy» (R. Luciani, «Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder»: R. Luciani y M. P. Silveira (eds.), *La sinodalidad...* 55).

de la Iglesia, debido a su densidad cristológica: Iglesia que toca la carne de Cristo. No puede obviarse que meses antes, en sus palabras con motivo de la Vigilia de Pentecostés, el 23 de mayo, definió a los pobres como la carne de Cristo<sup>25</sup>.

Tercera, que únicamente se recorre esta senda kenótica saliendo de uno mismo, olvidándose de sí, adoptando una existencia excéntrica y en absoluto autorreferencial. En definitiva, solo puede hablarse de una Iglesia pobre cuando haga suya la opción vital de descentrarse en los pobres. Desde esta opción kenótica, la sinodalidad eclesial consiste en saber compartir, en ser más solidarios con los necesitados y descartados, lo que se traduce en fiarse más de Dios y menos de las propias fuerzas.

El segundo discurso lo dirigió al clero, a las personas de vida consagrada y a los seglares miembros de los consejos pastorales en la Catedral de San Rufino<sup>26</sup>. Una vez más parte de una eclesiología bautismal: todos somos Iglesia, todos integramos el pueblo de Dios<sup>27</sup>; y, en la línea de lo comentado, caracteriza el ser eclesial con tres verbos, sumamente expresivos para percibir la densidad sinodal de una Iglesia que se constituye en torno a los pobres.

Analiza primero el verbo *escuchar*, que atañe a lo que la Iglesia es: una comunidad a la escucha, con fe y amor, del Señor que habla. Todos los integrantes del pueblo de Dios, por consiguiente, han de mantenerse en la actitud de escucha, lo que fragua una comunión en la diversidad y permite un discernimiento común. No se requieren muchas explicaciones para asociar este verbo con la necesaria etapa sinodal en que nos encontramos<sup>28</sup>.

A continuación, el verbo *caminar*. Al rebufo de la doctrina conciliar, todos integramos un pueblo peregrino en la historia, y caminamos junto al Señor y con los hermanos; no existimos aislados ni andamos solos. Con este verbo, el Papa insiste en la más neta índole sinodal que caracteriza al pueblo de Dios —«Formar sínodo quiere decir caminar juntos», dice expresamente—. Y, a fin de revivir que en dicho proceso

---

<sup>25</sup> Cf. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco\\_20130518\\_veglia-pentecoste.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html).

<sup>26</sup> Cf. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131004\\_clero-assisi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_clero-assisi.html).

<sup>27</sup> Cf. E. Bueno de la Fuente, *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*, Grupo Fonte, Burgos 2018, 101-114.

<sup>28</sup> Cf. Francisco, «Discurso en la conmemoración del L Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17-10-2015)», ya citado.

todos estamos implicados, también los pastores, emplea una preciosa imagen que más tarde retomará en *Evangelii Gaudium* (cf. n. 31): la vida del pastor debe girar en torno a las necesidades del pueblo, por lo que unas veces caminará delante, indicando el camino, otras junto al pueblo, acompañándolo, y otras detrás, ayudando a los rezagados. Esta última referencia ya insinúa que la sinodalidad eclesial tiene que plantearse desde los últimos, acuñando así la lógica evangélica.

Ratifica la idea de la coimplicación con el requerimiento del *sensus fidei* del que todos gozan. En la Iglesia tiene que darse la corresponsabilidad y la colaboración entre sus diversos miembros, porque todo el pueblo de Dios, y no solo los pastores, en cuanto guiado por el Espíritu, tiene olfato para encontrar nuevas sendas por las que proseguir el camino tras el Señor. De ahí ese reclamo de la mutualidad creyente paulina (cf. Rom 1,11-12): «caminar juntos, colaborando, ayudándose mutuamente». Así, la eclesiología bautismal se refrenda con la convicción de que toda la Iglesia es carismática y ministerial.

Finalmente, como no se podía menos de esperar, el de *salir*. Este pueblo de Dios tiene una dimensión misionera y solidaria, samaritana: ha de salir a las periferias para mejorar las acogidas personales, escuchar el clamor de los descartados (cf. EG 193), aceptarlos como sujetos (cf. EG 218), promocionarlos y luchar por sus derechos (cf. EG 179).

## REHABILITACIÓN DE UNA COMPRENSIÓN ECLESIOLÓGICA

No cabe duda de que el reclamo eclesiológico tal como se ha desarrollado implica una auténtica conversión eclesial. La recuperación de una eclesiología bautismal, que reconoce la dignidad de todos los miembros del pueblo de Dios y su capacidad para contribuir corresponsablemente a su misión, choca con cierta eclesiología eucarística fundamentada, más que sobre la comensalidad pascual, en una determinada comprensión del ministerio ordenado, tal como sugieren las continuas llamadas de atención del Papa acerca del clericalismo eclesial y las posibles vías de solución a través de otro modo de comprender tal ministerio<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. F. Ceragioli, «Il clericalismo è una peste nella Chiesa. Riflessioni a partire dalla *Evangelii gaudium* e dal magistero complessivo di papa Francesco»: *Archivio teológico torinese* 1(2018) 147-162; X. Pikaza Ibarrodo, «Causas y consecuencias del clericalismo»: *Iglesia Viva* 266 (2016) 23-42; O. C. Vélez Caro, «¿Será posible un ministerio

## a) Experiencia de una Iglesia comunitaria que repiensa las estructuras de poder

Francisco promueve, por consiguiente, una reforma desde el pueblo, a sabiendas de que este se halla más en las periferias que en el centro, como compendia en EG 186-216<sup>30</sup>. Tal planteamiento trae a la memoria la interpelación eclesial planteada desde América Latina en los años 70, que miraba a la reinvención (o resurrección) del ser eclesial desde las bases, «desde el corazón del pueblo de Dios»<sup>31</sup>, que son las inmensas mayorías pobres<sup>32</sup>.

Han pasado cuarenta años desde que L. Boff publicara la segunda obra de su trilogía eclesiológica: *Iglesia, carisma y poder*. En su día, esta recopilación de artículos suscitó polémicas teológicas (advirtiéndose las referencias negativas de U. Zilles y K. J. Romer) y nadie duda de que fue la guinda del proceso que el Vaticano instruyó contra el teólogo brasileño<sup>33</sup>. Sin embargo, su propuesta, enraizada en la experiencia eclesial brasileña, no dista tanto de la reforma eclesial planteada actualmente. Entonces, la reforma atendía a dos pilares: la reivindicación de las comunidades eclesiales de base, de índole laical, insinuadas por el Concilio (cf. LG 26), alentadas por Medellín (cf. *Pastoral de conjunto* 10-11) y secundadas por Puebla (cf. DP 96-100, 125); y el consiguiente replanteamiento del poder dentro de la Iglesia (que algunos entendieron como oposición a la Iglesia institucional),

---

ordenado sin clericalismo?»: *Sal Terrae* 108 (2020) 617-628; I. Corpas de Posada, «Del exclusivismo clerical a la diversidad ministerial»: *Theologica Xaveriana* 161 (2007) 59-78.

<sup>30</sup> Un comentario de la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* desde la centralidad de los pobres, con énfasis en esta sección, en C. M<sup>a</sup>. Galli, «Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios. Del Pacto de las Catakumbas al papa Francisco»: X. Pikaza y J. Antunes (eds.), *El Pacto de las Catakumbas...* 275-312.

<sup>31</sup> L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, 37; J. J. Tamayo, «Carta de ciudadanía de las comunidades de base»: Id., *De la Iglesia colonial al cristianismo liberador en América Latina*, Tirant Humanidades, Valencia 2019, 29-36; P. Wess, «La Iglesia en comunidades como lugar, signo e instrumento de la liberación y la salvación»: Id., *Dios, Cristo y los pobres. Comunidades eclesiales como mediadoras para la liberación*, Herder, Barcelona 2017, 231-293.

<sup>32</sup> Cf. I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación»: Id., *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 206-207.

<sup>33</sup> Cf. CDF, «Carta de Ratzinger a L. Boff»: *Misión abierta* 1 (1985) 9-13; L. Boff, «Datos básicos de mi llamada a Roma»: *Misión abierta* 1 (1985) 14-30; L. Martínez Andrade, *Ecología y teología de la liberación*, Herder, Barcelona 2019, 206-235; J. M. Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2008, 63-72, 191-200.

a fin de repensar las estructuras eclesiales y los ministerios desde la comunalidad en la fe vivida por aquellas.

Es verdad que, en su formulación, Leonardo Boff contrapone dos modelos eclesiológicos, como no es menos cierto que también lo hace el papa Francisco<sup>34</sup>. Por una parte, se refiere a esa Iglesia excesivamente cristocéntrica, que prima los aspectos jurídicos sobre los relacionales y la organización jerárquica sobre la experiencia de pueblo; por otra, una Iglesia más pneumática, comunal e histórico-salvífica que, sin minusvalorar la índole esencial del carisma del ministerio ordenado, la repiensa como ministerialidad que vive con y para el pueblo<sup>35</sup>, al más neto estilo exigido por Francisco. Como expresa en otro lugar:

(En el primer modelo) el fiel no tiene nada. Tan solo el derecho a recibir... Es un estilo monárquico y piramidal. (En el segundo, por el contrario,) todos los servicios (se realizan) al pueblo de Dios, dentro del pueblo de Dios y en favor del pueblo de Dios. Los servicios son posteriores. Lo anterior es la comunidad. Estilo fraternal y comunitario, flexible: conforme a las necesidades, surgen los servicios<sup>36</sup>.

El autor escribe en una época en la que en Brasil comienzan a sentirse las repercusiones del individualismo social, la atomización de la realidad y la despersonalización de los seres humanos a la que conducen la burocracia y una competitiva organización social, al tiempo que se vive la dictadura de Ernesto Geisel. Eclesialmente, se sufre la ausencia de ministros ordenados y se padece las consecuencias de una eclesiología colonial, que estratifica a los cristianos y consagra la desigualdad en virtud de estructuras intraeclesiales de poder<sup>37</sup>. En este marco eclesial, difícilmente puede aflorar sinodalidad alguna. De ahí que la Iglesia reinventada desde las comunidades eclesiales de base suponga una renuncia definitiva al poder y posibilite una fraternidad sinodal:

---

<sup>34</sup> Por ello Jon Sobrino emplea la metáfora 'resucitar' al hablar de la 'Iglesia de los pobres', porque esta eclesiología supone «una ruptura con otras formas tradicionales de ser Iglesia» (J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia»: Id., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 100).

<sup>35</sup> Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 38.

<sup>36</sup> L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1985, 211.

<sup>37</sup> Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 15; G. L. Müller, «La teología de la liberación hoy»: Id., *Iglesia pobre...* 47.

Su eje lo constituye la idea de Iglesia-pueblo-de-Dios; un pueblo de Dios peregrino, abierto a la aventura histórica de los hombres, que participa de todos los riesgos y se alegra de las pequeñas conquistas con un profundísimo sentido de seguimiento de Jesucristo, identificado con los pobres, los olvidados y los desheredados de la tierra. Esta Iglesia se construye día a día, abriéndose a nuevos ministerios según las necesidades de una comunidad orientada a la totalidad de la vida humana y no solo al espacio y al gesto cultural; una comunidad inserta en el mundo del trabajo y que vive en el corazón del mundo secular el sentido y la inaudita alegría de la resurrección<sup>38</sup>.

En los años ochenta, a raíz de cierta interpretación de los documentos conciliares, planteamientos como estos fueron tachados de sociológicos e inmanentistas, porque propugnan una Iglesia popular, paralela a la universal y enfrentada con la institucional. Sin embargo, nada más ajeno a la realidad<sup>39</sup>. Lo que el magisterio cataloga de 'Iglesia popular' no deja de ser la rehabilitación, desde luego que con la dosis sociológica correspondiente, de la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios, tal como se ha visto<sup>40</sup>. Esto no conlleva negar, e incluso renegar, de la institucionalización eclesial, sino resituarla. Aunque esencial a la Iglesia, ya que resulta necesaria en favor de la historización eclesial y atañe al carácter histórico y social de la salvación<sup>41</sup>, la institución no puede subsistir por sí misma si no se sitúa al

---

<sup>38</sup> L. Boff, *Iglesia: carisma y poder...* 119.

<sup>39</sup> «Base no se entiende aquí precisamente en contraposición a la jerarquía. Se trata de que la comunidad como conjunto (con su articulación y subdivisión interior en diferentes carismas, servicios y ministerios) se torne en sujeto del actuar libertador y de la praxis histórica de liberación. De ahí surge también el poder histórico de los pobres, en cuanto ellos mismos participan como sujetos en el proceso histórico y, al realizar tal participación, se tornan en sujetos de la acción salvífica» (G. L. Müller, «La teología de la liberación en la controversia de opiniones»: G. Gutiérrez y G. L. Müller, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 2013, 92; cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 113).

<sup>40</sup> Cf. L. Boff, *...Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, 49-72; I. Ellacuría, «El verdadero pueblo de Dios, según Monseñor Romero»: *Estudios Centroamericanos* 36 (1981) 529-554; J. Sobrino, «El padre Ellacuría sobre Monseñor Romero. Ayudas para poner a producir en las Iglesias la herencia de Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* 65 (2005) 117-137; A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 153-189.

<sup>41</sup> Cf. I. Ellacuría, «Recuperación del pueblo de Dios»: Id., *Conversión de la Iglesia...* 8-9. Juan J. Tamayo resume así las aportaciones de la institucionalización: «Posibilita el trasvase de la tradición, permite la transmisión de los carismas, posibilita la religión que alimenta la fe y en la que esta puede tomar cuerpo..., ayuda a que la fe se convierta en fuerza histórica» («El método de historización de los conceptos teológicos»: Id. y J. M. Romero Cuevas, *Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología*, Anthropos, Barcelona 2019, 43).

servicio de la comunialidad de fe que caracteriza el ser eclesial, y ha de pensarse desde y en función de esta<sup>42</sup>.

Este giro eclesiológico, que no es más que la concreción del realizado por el Vaticano II, alienta la renovación eclesial, al insistir en los «valores auténticamente comunitarios del mensaje cristiano»<sup>43</sup>, que reclaman la igualdad en el ser de todos los bautizados, sin que ello obvie el reconocimiento de su diversidad funcional, debido al diferente papel que desempeñan dentro de la comunidad<sup>44</sup>. Esta experiencia comunional sinodal se visibiliza en las comunidades eclesiales de base, en las que se fomentan relaciones de «reciprocidad y pertenencia». En ellas, todos los creyentes, independientemente de su condición social, etnia, género o edad, acogen y se sienten acogidos<sup>45</sup>, idea afín a la revolución de la ternura y a la mística de la cercanía y del contacto promovidas por el papa Francisco, sobre las que posteriormente volveré.

Ahora bien, dicha comunialidad no se desarrolla únicamente en el ámbito afectivo. Tiene que hacerse efectiva. Se ha aludido a la diversidad de funciones dentro de la comunidad, lo que sugiere que todos los creyentes tienen su misión y, por lo tanto, todos están capacitados para la corresponsabilidad, la organización, la participación y la decisión<sup>46</sup>. Tan solo cuando se alcance este último nivel, el de la decisión, constituiremos una auténtica comunidad humana, y a la postre cristiana en la línea de la real expresión del laicado que reclama AG 21a, pues «una comunidad en la que se cortan los caminos de la participación en todos los sentidos no puede llamarse comunidad»<sup>47</sup>.

Por este motivo, desde hace años, en América Latina las comunidades eclesiales de base, erigidas sobre el eje de la palabra y del seglar, y no tanto sobre lo sacramental y clerical<sup>48</sup>, «ayudan a toda la Iglesia en el proceso de desclericalización, devolviendo al pueblo de Dios de los fieles aquellos derechos de los que se le privaba en la estructura lineal»<sup>49</sup>. Asimismo, se comprenden como la explicitación de una Iglesia sinodal, en la que se repiensen y se reconfiguran las relaciones

---

<sup>42</sup> Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 18-19.

<sup>43</sup> L. Boff, *Eclesiogénesis...* 17.

<sup>44</sup> Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 41; Id., *Iglesia: carisma y poder...* 210-211.

<sup>45</sup> Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 9, 15.

<sup>46</sup> Cf. L. Boff, *Iglesia: carisma y poder...* 111.

<sup>47</sup> L. Boff, *Eclesiogénesis...* 47.

<sup>48</sup> L. Boff, *Eclesiogénesis...* 10.

<sup>49</sup> L. Boff, *Eclesiogénesis...* 49-50.

existentes entre el pueblo y la jerarquía, dándose cauce a «una Iglesia viva, con unos servicios flexibles y sin privilegios teóricos»<sup>50</sup>.

Para ratificar lo dicho, traigo a colación el juicio que le merece a un observador europeo la experiencia de las comunidades eclesiales de base. A mediados de los años ochenta se acerca a ellas y las considera una de las aportaciones de América Latina a la vivencia eclesial, con claras repercusiones sinodales. Me refiero a Gerhard L. Müller, quien afirma:

Hoy todos los laicos, hombres y mujeres, como también los sacerdotes, catequistas y religiosas, tanto extranjeros como, en número e importancia crecientes, nativos, se comprender como portadores de la misión integral de la Iglesia. Las innumerables comunidades de base existentes son una prueba viva de la inmediata identificación del pueblo con la Iglesia. La Iglesia no es ya solamente Iglesia *para* el pueblo o Iglesia *del* pueblo. La Iglesia *es* pueblo de Dios entre los pueblos del mundo y proveniente de los pueblos de la tierra; ella es así el pueblo de Dios para el mundo<sup>51</sup>.

## **b) Sinodalidad que pasa por la ‘Iglesia de los pobres’**

Ahora bien, lo peculiar de la eclesiología latinoamericana, tal como exponía Leonardo Boff, no se cifra tanto en la plasmación de una Iglesia pueblo de Dios, ya que podría incurrirse en un enfoque universalista e incluso elitista de lo que es la Iglesia. Lo singular radica en que dicho pueblo se realiza históricamente en los pobres, siendo así ‘Iglesia de los pobres’<sup>52</sup>. Puede decirse que la Iglesia se hace pueblo de Dios e Iglesia de Cristo en la medida en que se abre al ‘pueblo’, entendiendo por tal a los pobres de cuya fe nace la Iglesia<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> L. Boff, *Iglesia: carisma y poder...* 211; cf. 111; Id., *Eclesiogénesis...* 49.

<sup>51</sup> G. L. Müller, «La teología de la liberación hoy...» 47; cf. Id., «Experiencia liberadora: impulsos para la teología europea»: G. Gutiérrez y G. L. Müller, *Del lado de los pobres...* 34.

<sup>52</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres...» 107-108; Id., «La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres»: Id., *Resurrección...* 152-154; R. Luciani, «Querida Amazonía...» 48.

<sup>53</sup> Cf. L. Boff, *Iglesia: carisma y poder...* 25, 121, 199.

Es verdad que este acercamiento a la realidad eclesial, a la «primera sustancia eclesial» o a la «primera eclesialidad» de la Iglesia<sup>54</sup>, denota un claro componente sociológico, mas no solo, que tiene su importancia a la hora de plantear la cuestión de la sinodalidad. Lacónicamente lo expresa Leonardo Boff cuando asegura que la ‘Iglesia de los pobres’ cuenta como base social e histórica a «los pobres, a un mismo tiempo oprimidos y creyentes»<sup>55</sup>.

Si se fija la mirada en el primer miembro que caracteriza la base eclesial, el aspecto sociológico, asistimos a que la concreción del pueblo de Dios en la ‘Iglesia de los pobres’ permite una primera universalización en absoluto evasiva ni abstracta. En efecto, sostener que la base social e histórica de la Iglesia son los pobres implica reconocer que dicha base viene dada por la mayoría de los seres humanos, dado que aquellos siguen siendo hoy, después de cuarenta años, el hecho mayor de la realidad<sup>56</sup>. Y de aquí se deriva una pregunta pertinente, que más tarde retomaremos: ¿Qué conlleva para el ejercicio sinodal decir que la mayoría de la Iglesia son los pobres?

Mas dicha base está complementada por el segundo miembro de la afirmación. Cuando los teólogos latinoamericanos se refieren a la ‘Iglesia de los pobres’ no piensan tan solo la realidad sociológica del pobre, sino ante todo su condición creyente. La ‘Iglesia de los pobres’ se fundamenta sobre la fe de estos pobres socioeconómicos. Ignacio Ellacuría insiste agudamente en esta realidad al presentarlos como los ‘pobres con espíritu’<sup>57</sup>. Es entonces cuando, desde la ‘Iglesia de los pobres’, se procede a una segunda universalización, la que deriva de la comunalidad histórica de la fe eclesial; es decir, del insinuado axioma paulino de ‘sobrellevarse mutuamente en la fe’, o, mejor aún, de la variedad y complementación de las experiencias históricas de la fe cristiana, lo cual de por sí ya resulta sinodal<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. J. Sobrino, «La experiencia de Dios... 148; Id., «La Iglesia de los pobres... 139, respectivamente.

<sup>55</sup> L. Boff, *Iglesia: carisma y poder...* 198.

<sup>56</sup> J. Sobrino, «La experiencia de Dios... 156.

<sup>57</sup> I. Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu»; «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres»; «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación»: *Conversión de la Iglesia...* 76, 129-151, 207, respectivamente; G. L. Müller, «La teología de la liberación hoy... 47.

<sup>58</sup> «El abajo se ensancha entonces, pero no de cualquier manera, sino a modo de solidaridad, entendida esta como el llevarse mutuamente los desiguales. Estrictamente hablando, el *arzobispo* Romero —o el *rector* Ellacuría— no eran del mundo de abajo.

Es por ello por lo que se insiste en la pertinencia del lugar social de los pobres para plantear una auténtica realización de la Iglesia: que desde ellos se puede alcanzar la ‘mayor plenitud’ y la ‘mayor autenticidad’<sup>59</sup>; y es por ello por lo que se puede defender también que la credibilidad de una Iglesia sinodal se cifra en si atiende y realiza, desde los márgenes de la sociedad, esta doble universalización.

El fundamento teológico de este supuesto no deja de ser el vínculo que Jesús de Nazaret, movido por el Espíritu, establece con los pobres, habida cuenta de que ellos se presentan como los destinatarios prioritarios de la Buena Nueva del reino que anuncia (cf. Lc 4,18-19; 7,22). Una relación que le lleva a compartir su vida con ellos, hacerse uno de ellos e incluso identificarse con ellos (cf. Mt 25,31-46), con lo que al final corre la misma suerte que ellos (cf. Mc 15,27; Gál 3,13) (cf. DA 257; EG 48, 186, 197)<sup>60</sup>. En definitiva, los pobres son el ‘lugar que da verdad’ a la Iglesia, porque en ellos Cristo se le ha aparecido; y la comunidad cristiana, surgida de la resurrección de una víctima, no solo se corresponde ya «con un símbolo de plenitud, sino con una vida concreta solidaria con los pobres y a su servicio»<sup>61</sup>.

Debe quedar claro, por tanto, que erigir a los pobres en ‘base y principio estructurador’ de la Iglesia en absoluto opaca la densidad cristológico-pneumática de esta; más bien la concreta, como reconoce el Concilio en LG 8c. El dejarse configurar ‘desde abajo’ implica actuar como ese Cristo, que se descentra de sí para centrarse en los pobres y hacer de ellos los destinatarios privilegiados del reino. Un descentramiento, dicho sea de paso, teologal y tan solo realizable con la fuerza del Espíritu de Dios. De ahí que en América Latina se destaque

---

Al abajarse, ellos recibieron salvación de los pobres, y estos quedaron potenciados como salvadores» (J. Sobrino, «La salvación que viene de abajo. Hacia una humanidad humanizada»: *Concilium* 314 (2006) 33). Cf. Id., «Solidaridad: llevarse mutuamente»: *Misiones Extranjeras* 157/158 (1997) 71-79; «‘Conlleaos mutuamente’. Análisis teológico de la solidaridad cristiana»: *Estudios Centroamericanos* 37 (1982) 157-178; «Comunión, conflicto y solidaridad eclesial»: *Mysterium Liberationis*, II, Trotta, Madrid 1991, 217-243.

<sup>59</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 100; I. Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo... 66-67.

<sup>60</sup> P. Trigo, «Sinodalidad con el pueblo de Dios»: R. Luciani y M. P. Silveira (eds.), *La sinodalidad...* 228-231.

<sup>61</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 101, 104-105 (cita explícita en esta página).

la dimensión pneumática de la eclesiología, ya que es el Espíritu quien constituye a los pobres en sujeto eclesial activo<sup>62</sup>.

## **DIME QUÉ ‘IGLESIA DE LOS POBRES’ Y TE DIRÉ QUÉ SINODALIDAD PRACTICAS**

Tal como se ha expuesto, el ejercicio de la sinodalidad eclesial se verifica, o pasa, por la ‘Iglesia de los pobres’, por las periferias, en el lenguaje del papa Francisco. Aun con todo, no basta con asumir esta convicción. Es un hecho que, dependiendo de la precomprensión de la realidad eclesial que se tenga, se generan diversas concepciones de lo que sea la ‘Iglesia de los pobres’, lo que a su vez repercute, si se da, en la idea y alcance de dicha práctica sinodal.

Para explicarlo, resulta clarificador el desiderátum del papa Francisco: «¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!». Nos hallamos ante una formulación en la que se implican dos sintagmas, íntimamente unidos entre sí, que manifiestan dos dimensiones de la ‘Iglesia de los pobres’<sup>63</sup>. El problema viene dado cuando dichas dimensiones se desvinculan, resultando de ello cierta ambigüedad.

### **a) Sinodalidad periférica que no acarrea transformaciones estructurales**

Muchos cristianos, y pastores, entienden la ‘Iglesia de los pobres’ desde el exclusivo sintagma preposicional ‘para los pobres’. Se trata este de un sintagma que atañe a la realidad misionera de la comunidad cristiana e incide en la exhortación pontificia de que el pueblo de Dios asuma una permanente actitud de salida hacia las periferias existenciales, para promoverlas y luchar por ellas, como se dijo. Se subraya, así, la dimensión mesiánica de la Iglesia e incluso se cumple con lo que ha de ser la opción por los pobres.

Desde esta perspectiva, la sinodalidad eclesial se equipara a un caminar hacia los pobres, con las consecuentes descentralización y

---

<sup>62</sup> Cf. L. Boff, *Iglesia, carisma y poder...* 227-243; I. Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo... 65-79; J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 109-114; A. Quiroz Magaña, *Eclesiología...* 227-242.

<sup>63</sup> «Iglesia pobre (*ecclesia pauper*) en su constitución más íntima, e Iglesia de los pobres (*ecclesia pauperum*) en las ineludibles exigencias de su misión al mundo de hoy» (A. Parra, *De la Iglesia misterio...* 107).

superación de la autorreferencialidad, lo que de por sí ya resulta meritorio<sup>64</sup>. Más aún, esta ubicación de la Iglesia en el horizonte del reino libra a la comunidad cristiana del eclesiocentrismo, el institucionalismo uniformador y la mundanidad secular, lacras denunciadas por el Papa en sus intervenciones y que en su día reseñó Ignacio Ellacuría al reclamar que la Iglesia se convirtiera al reino de Dios<sup>65</sup>.

Aun con todo, no se puede absolutizar este proyecto sinodal. Comprender la ‘Iglesia de los pobres’ en el sentido únicamente de una ‘Iglesia para los pobres’ resulta insuficiente, porque se circunscribe su ser a su funcionalidad (una Iglesia que se desarrolla como sacramento de salvación) y, lo que es peor, los pobres permanecen como una realidad exterior y ajena a la misma constitución de la Iglesia. Resulta factible, entonces, caminar al margen de los pobres, sin otorgarles el espacio necesario para que se expresen y se los comprenda a cabalidad, y, desde luego, sin que la institución eclesial se deje afectar por ellos como destinatarios primordiales de su mensaje y misión.

Esbozadas así las cosas, se incurriría en lo que Jon Sobrino denomina un planteamiento ético o incluso pastoral de una Iglesia asistencial preocupada por los pobres, que responde a sus solicitudes e incluso lucha por transformar la realidad en busca de una sociedad más justa; pero que ni camina con ellos ni les brinda la posibilidad de que recobren su dignidad y sean sujetos activos dentro de ella<sup>66</sup>. Ignacio Ellacuría, por su parte, advierte de que podría darse la paradoja de que dicha Iglesia, preocupada y generosa, no dejara de configurarse como una Iglesia rica, por lo que le resultaría muy difícil ‘hacerse’ al mundo de los pobres<sup>67</sup>. En el mismo sentido, Pedro Trigo llama la atención de que «la justicia que brota de la fe no se satisface con trabajar..., con que en nuestra sociedad se les haga justicia (a los pobres)»<sup>68</sup>; exige también riesgo y que se acrisolen las motivaciones que mueven a tal práctica. El papa Francisco, finalmente, recuerda una y otra vez que no

---

<sup>64</sup> Cf. V. Martín Muñoz, «Por una Iglesia sinodal que camina con los pobres»: *Vida Nueva* 3246 (2021) 27.

<sup>65</sup> Cf. I. Ellacuría, «Recuperación del reino... 8.

<sup>66</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 108; S. Martínez Cano, «Hablar de sinodalidad es hablar de mujeres»: R. Luciani y M<sup>a</sup>. T. Compte (eds.), *En camino...* 347.

<sup>67</sup> Cf. I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres... 207.

<sup>68</sup> P. Trigo, «Sinodalidad... 224.

se debe reducir la Iglesia a una simple ONG, sino que se la debe dotar de una mística especial que la diferencie de ellas: la mística de la cruz<sup>69</sup>.

Para superar este peligro, que a la larga resulta evasivo y contra-productivo (por garantizar el *status quo*), Francisco primero califica a la Iglesia de pobre. Es decir, la ‘Iglesia de los pobres’ es, ante todo, una Iglesia que ha asumido como rasgo constitutivo de su ser eclesial la dinámica kenótica y pascual de un Cristo pobre (cf. 2Cor 8,9), la lógica evangélica de que los últimos serán los primeros (cf. Mt 19,30; 20,16), de que las prostitutas nos precederán en el reino de los cielos (cf. Mt 21,31)<sup>70</sup>. En palabras de Puebla, la ‘Iglesia de los pobres’ es aquella que halla en su pobreza el testimonio evangelizador para otros (cf. DP 1156).

Según este sentir, aún no explicitado en la vivencia eclesial<sup>71</sup>, se deja de tratar a los pobres como objeto de la acción eclesial y se los considera dentro de la Iglesia, de tal forma que inciden en el «ser mismo de la Iglesia». Ellos son, no solo sus «destinatarios», sino su «sujeto principal», el «hecho primario y organizador» o «el principio de estructuración» desde el que se piensa, se constituye y misiona la Iglesia, y no desde otros parámetros tradicionales, como el poder jerárquico, el celibato, la liturgia ritualizada, los sacramentos, etc.<sup>72</sup>. Como expresaba hace años Juan de Dios Martín Velasco, se les reconoce a los pobres su carta de ciudadanía en la Iglesia<sup>73</sup>.

He aquí el verdadero sentido del ‘desde abajo’ tan criticado en otras épocas, al que no se le debe privar, como recordaba el Concilio (cf.

---

<sup>69</sup> Entre otras referencias, cf. Francisco, «Homilía en la misa *pro ecclesia* en la capilla Sixtina (14-3-2013)»: ([https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130314\\_omelia-cardinali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130314_omelia-cardinali.html)); Id., «Audiencia general (18-6-2014)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco\\_20140618\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140618_udienza-generale.html); Id., «Yo cuidaré de ti (5-2-2015)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150205\\_curar.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150205_curar.html); Id., «Discurso a los participantes en la asamblea de las obras misionales pontificias (4-6-2016)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160604\\_ppoomm.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160604_ppoomm.html).

<sup>70</sup> Cf. A. Parra, *De la Iglesia misterio...* 106-107.

<sup>71</sup> Cf. A. Riccardi, «Lecciones de las reformas del s. XX»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma...* 128.

<sup>72</sup> J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 108-109; Id., «La experiencia de Dios... 152; I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres... 207; Id., «Los pobres, lugar teológico en América Latina»: Id., *Conversión de la Iglesia...* 170; A. Parra, *De la Iglesia misterio...* 117; V. Codina, *Una Iglesia nazarena...* 45-56.

<sup>73</sup> Cf. J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización*, Sal Terrae, Santander 1988, 161.

LG 8c), de su consiguiente densidad cristológico-pneumática, y que permite ver la realidad de otra manera<sup>74</sup>. A decir de Rufino Velasco,

(Si la Iglesia ve en los pobres a Cristo,) no parece que los pobres puedan convertirse, sin más, en objeto de sus preocupaciones..., sin que en ello entren para nada los pobres, y pensar que se dirige luego a los pobres, como a otra realidad extraña a ella misma. Habrá que partir, más bien, de los pobres como elemento integrante de la realidad de la Iglesia, de modo que fuera de ellos quedaría distorsionada necesariamente su verdadera definición y constitución interna, su verdadera identidad. Es decir, habrá que partir de la presencia de Cristo en los pobres, y de una Iglesia que se construye como tal desde esa presencia. De tal manera que, lo mismo que no hay posible constitución de la Iglesia sino desde Cristo pobre, tampoco la hay sino desde la imagen de Cristo pobre que son los pobres de la tierra<sup>75</sup>.

Así, pues, para que realmente forjemos una ‘Iglesia de los pobres’ no basta con que los pobres se erijan en el objeto de nuestras atenciones ni con que haya una base social e histórica de pobres en ella. Ha de existir también, por su parte, en cuanto institución eclesial, esa decisión kenótica señalada en su momento. Hablar de una Iglesia pobre, por consiguiente, implica tres realidades inseparables, a saber: pobreza real (algo que puede ser meramente sociológico, pero sin la cual se incurriría en cinismo), empobrecimiento solidario (posibilitado por el Espíritu de Jesús y que permite que todos edifiquen la Iglesia, bien por su realidad, bien porque se solidarizan con ellos) y defensa de la causa de los pobres para construir unas estructuras eclesiales y sociales que los dignifiquen<sup>76</sup>.

## **b) Sinodalidad samaritana: implicaciones de caminar con los pobres**

A diferencia de las repercusiones de una ‘Iglesia para los pobres’, sí puede darse una auténtica sinodalidad en aquella Iglesia que se configura como tal en torno a aquellos como sujeto eclesial. En ese momento ya se camina con los pobres y se hace de ellos la norma del

---

<sup>74</sup> «La dirección común de la mirada parte del centro hacia la periferia. Muy distinto es el acercamiento que va de la periferia hacia el centro» (Cardenal Suenens, citado en R. Luciani y M. del P. Silveira, «Introducción... 13).

<sup>75</sup> R. Velasco, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992, 382.

<sup>76</sup> Cf. J. Sobrino, «La experiencia de Dios... 154-156.

caminar eclesial (cf. EG 198)<sup>77</sup>. Las consecuencias sinodales de tal Iglesia resultan evidentes y tienen su analogado principal en el discurrir histórico de Jesús de Nazaret, analizable a la luz del paradigma del buen samaritano<sup>78</sup>.

### *b.1. Vaciar de preconcepciones y salir de sí*

Caminar con los pobres comporta, en primer lugar, situarse en un camino y echar a andar. Aunque suene a perogrullada, esta dinámica peregrina resulta indispensable para que acontezca la sinodalidad, y no siempre ha resultado tan evidente. Somos consciente de que, a lo largo de la historia, se han forjado estructuras eclesiales reacias al movimiento y a la reforma, que han condicionado seriamente un dinamismo evangelizador integral (cf. EG 26). ¡Cuántas veces a la Iglesia le ha ocurrido lo que san Agustín le reprocha al poder judío de tiempos de Jesús cuando glosa el pasaje de los Magos (cf. Mt 2,1-8): se le anunció que nacería el Mesías y sabía incluso por las profecías dónde nacería, mas permaneció inmóvil y no quiso recorrer el camino para buscarlo<sup>79</sup>! El papa Francisco, por el contrario, nos espolea para que seamos ‘callejeros de la fe’, como el cura Brochero<sup>80</sup>; para que adoptemos una actitud de salida y asumamos el riesgo de accidentarnos (cf. EG 49)<sup>81</sup>; es decir, el reto de desinstalarnos y de retornar a la itinerancia que caracterizó a los discípulos misioneros de los primeros tiempos. Esto exige vaciarse de las propias preconcepciones y abandonar las

---

<sup>77</sup> Cf. P. Trigo, «Sinodalidad... 214.

<sup>78</sup> Además de EG 24, donde el papa Francisco describe la evangelización a través cinco verbos afines a la lógica samaritana (primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar), y la encíclica *Fratelli tutti*, tejida sobre el modelo de Lc 10,30-35, en mis reflexiones influyen tres referencias básicas: la lectura de la proximidad según G. Gutiérrez, «La espiritualidad del acontecimiento conciliar»: G. L. Müller, *Iglesia pobre...* 187-2013; las reflexiones sobre el caminar con los pobres de P. Trigo, «Sinodalidad... 223-225; y la comprensión de la Iglesia samaritana de J. Sobrino, «La Iglesia samaritana y el ‘principio-misericordia’»: *Sal Terrae* 78 (1990) 665-678.

<sup>79</sup> Cf. s. 375; 373,4; 374,2; 202,3; E. Gómez García, «Agustín lee a Mateo (II)»: *Augustinus* 59 (2014) 278-281.

<sup>80</sup> Cf. Francisco, «Carta con motivo de la beatificación del cura Brochero»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco\\_20130914\\_beatificazione-brochero.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130914_beatificazione-brochero.html); Id. «Homilía de Jueves Santo (29-3-2018)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2018/documents/papa-francesco\\_20180329\\_omelia-crisma.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180329_omelia-crisma.html); EG 106; ChV 174.

<sup>81</sup> Cf. Francisco, «Ángelus (20-9-2020)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2020/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20200920.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2020/documents/papa-francesco_angelus_20200920.html).

zonas de confort, tanto antropológicas como teológicas y eclesiales, que conducen irremediamente a la comodidad, a las preocupaciones obsesivas y a la enfermedad, y cargar simplemente con aquellas pertenencias propias de la itinerancia (cf. Lc 10,1-12).

## *b.2. Ser honrado con lo real*

Esta referencia a las ‘precomprensiones’ resulta significativa, ya que, para generar sinodalidad, se requiere algo más que ponerse en camino. A nadie se le escapa que existen igualmente estructuras peregrinas que prefieren caminar solas, a fin de que nada ni nadie condicione su caminar ni las comprometa. Van a lo suyo y a su ritmo, pasan de largo sin implicarse ante lo que ven, puesto que lo consideran indigno (impuro), y porque, desde luego, no goza de buena presencia y huele mal, como le ocurre al siervo de Yahvé (cf. Is 53,1-7). Véanse aquí reflejadas las comunidades eclesiales excesivamente juridizadas y leguleyas, encarnadas en el levita, o desmedidamente sacramentalistas y clericalizadas, simbolizadas en el sacerdote.

En el año 2017, la Fundéu acuñó como palabra del año ‘aporofobia’, que se define como «fobia a las personas pobres o desfavorecidas»<sup>82</sup>; en otras palabras, miedo, rechazo y aversión al pobre. Desde hacía algún tiempo, Adela Cortina incitaba a incluir en el diccionario este o cualquier otro término de idéntico significado con la finalidad de nombrar y visibilizar lo que hoy resulta bien común: que vivimos en una sociedad donde los pobres carecen de rostro, se presentan como los inexistentes, porque se les niega la mirada al resultar lesivos para la vista, algo a lo que el ser humano está cerebralmente predispuesto<sup>83</sup>.

Santo Tomás de Villanueva plasma las actitudes aporofóbicas de su tiempo. Entre ellas enumera la retirada de la mirada, el insulto, la persecución, el maltrato y hasta la segregación<sup>84</sup>. Encuentra, además, en ellas la explicación al porqué los pobres se veían obligados a molestar, airear sus heridas y mostrar sus enfermedades: lo hacían para mover a compasión, habida cuenta de que en ello les iba el sustento y

---

<sup>82</sup> *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: <https://dle.rae.es/aporofobia>.

<sup>83</sup> Cf. A. Cortina, *Aporofobia: el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017, 17-82.

<sup>84</sup> Cf. Santo Tomás de Villanueva, «Fiesta de Todos los Santos»: *Sermón 366: Obras completas*, VIII/2-3, BAC, Madrid 2014, 671.

la vida<sup>85</sup>. De igual modo, el papa Francisco se opone a la aporofobia de nuestras sociedades cuando exclama, teniendo como trasfondo la anécdota de san Lorenzo:

Sin duda los graves hechos de corrupción, conocidos recientemente, requieren una seria y consciente conversión de los corazones para un renacimiento espiritual y moral, así como también para un renovado compromiso en la construcción de una ciudad más justa y solidaria, donde los pobres, los débiles y los marginados estén en el centro de nuestras preocupaciones y de nuestro obrar cotidiano. Se necesita una gran y diaria actitud de libertad cristiana para tener la valentía de proclamar, en nuestra ciudad, que hay que defender a los pobres, y no defenderse de los pobres, que hay que servir a los débiles y no servirse de los débiles.

La enseñanza de un sencillo diácono romano nos puede ayudar. Cuando pidieron a san Lorenzo que mostrara los tesoros de la Iglesia, llevó sencillamente a algunos pobres. Cuando en una ciudad los pobres y los débiles son cuidados, atendidos y ayudados a promoverse en la sociedad, ellos se muestran como el tesoro de la Iglesia y de la sociedad. En cambio, cuando una sociedad ignora a los pobres, los persigue, los criminaliza, los obliga a «*mafiarse*», esa sociedad se empobrece hasta llegar a la miseria, pierde la libertad y prefiere «*el ajo y las cebollas*» de la esclavitud, de la esclavitud de su egoísmo, de la esclavitud de su pusilanimidad, y esa sociedad deja de ser cristiana<sup>86</sup>.

De esta reflexión se desprende que caminar con los pobres implica, en segundo lugar, tomar la decisión de considerarlos personas, lo que indirectamente refleja la calidad de la humanidad de la Iglesia. Es como actúa el buen samaritano: le resulta indiferente quién esté maleado al borde del camino y cuál sea su condición. Tan solo descubre su ser otro vulnerado, portador de dignidad, y se aproxima a él y se hace su prójimo con la intención de socorrerlo. Así, el caminar sinodal de una Iglesia samaritana es aquel capaz de ser honrado con lo que ve, desplazándose en consecuencia del yo al tú sufriente. La Iglesia, por tanto, deja de estructurar su realidad según sus propias ideas y apetencias, y opta por configurarse conforme a la realidad necesitada del otro.

---

<sup>85</sup> Cf. Santo Tomás de Villanueva, «Domingo de Quincuagésima»: *Sermón 58: Obras completas*, II, BAC, Madrid 2011, 275.

<sup>86</sup> Francisco, «Homilía en la celebración de las primeras Vísperas de la Solemnidad de Santa María (31-12-2014)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20141231\\_te-deum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141231_te-deum.html). Cf. FT 234.

### *b.3. Cultivar contactos y acompañamientos generativos*

Aunque parezca reduplicativo, en tercer lugar, la sinodalidad samaritana radica en caminar juntos o, como dice Pedro Trigo, en echar la suerte con los pobres<sup>87</sup>. Puede darse el hecho de que se le reconozca la dignidad a este y de que se le asista, como se dijo al explicar el sintagma ‘para los pobres’; mas que, por esa aporofobia biológica que nos condiciona, se carezca de estómago para estar con ellos, caminar con ellos, permanecer con ellos, porque huelen mal, rompen los planes, cambian los ritmos e, incluso, el horizonte existencial ‘agendado’. Por ello, la sinodalidad requiere de una auténtica inversión mesiánica, con lo que este término conlleva de generación, promoción, transformación e incompreensión.

En la parábola de Lucas, el samaritano se preocupa por y asiste al herido del camino, y también hace de su situación su mundo. Comparte con él sus viandas, teniendo en cuenta que el vino y el aceite, más que poseer propiedades curativas (que también), han de contemplarse como el medio de subsistencia para el viaje, con lo que compartirlos y derrocharlos supone aventurarse a que falte antes de llegar a la posada. Comparte igualmente su cabalgadura, yendo a pie el resto del camino. Comparte, ante todo, su tiempo, su presencia, su estar, como sugiere el hecho de que pase noche con él en la misma habitación. En definitiva, hace del pobre su compañero de camino y el centro de su existencia, como Jesús.

Pedro Trigo refleja esta lógica de la convivencia desde su pensamiento de que solo a partir de la cotidianeidad se transforma la realidad. Según él, se logra una sociedad horizontal y abierta sin inequidad cuando ‘mi’ justicia de la fe comience, no por las grandes obras o revoluciones, sino por hacerle un hueco en mi vida al pobre y tratarlo con justicia en mi día a día:

Solo camino a nivel humano cuando incluyo en mi horizonte de vida a los pobres, los que según el orden establecido no tienen los atributos estimados por él, pero en los que yo he reconocido su desnuda humanidad... Se realiza (la justicia que brota de la fe) primariamente en que yo les haga justicia en mi vida, lo que requiere hacerles espacio

---

<sup>87</sup> Cf. P. Trigo, *Echar la suerte con los pobres de la tierra*, Universidad Iberoamericana, Puebla 2017.

y, como nuestra vida está llena, requiere encoger otros aspectos para que ellos quepan, no como asociados, sino como hermanos queridos<sup>88</sup>.

El papa Francisco explicita esta lógica. Anima a que la Iglesia trabe amistad con los pobres, situándolos en el centro de su camino y mudándolos en sus interlocutores (cf. EG 198; DA 397-398)<sup>89</sup>. Si se les brinda tiempo, se les puede escuchar, no solo oír; se les puede conocer, no solo ver; se puede empatizar e incluso simpatizar con ellos, no solo coexistir; se les puede comprender, no solo saber mucho de ellos; se les puede ‘com-padecer’, no solo aguantar; se puede aprender de ellos, no solo enseñar; y se puede concelebrar con ellos, porque, entonces sí, la Iglesia hace de ellos su principio estructurante (cf. EG 27)<sup>90</sup>.

Hacia esta amistad, elevada al rango social en su última encíclica (cf. *Fratelli tutti*), se encamina la revolución de la ternura, la fuerza del contacto y la cercanía de esa Iglesia callejera, el desarrollo de la cultura del encuentro y la construcción de puentes (cf. EG 24, 28-29, 31, 88, 127-129, 165, 179, 209, 220, 270; FT 30, 41, 152, 188, 194, 205, 215-217, 234, 261)<sup>91</sup>; y la propuesta de una cultura del cuidado de lo más frágil, rostro de los nuevos pobres (cf. EG 209-216; DP 31-39; DA 65, 407-430).

---

<sup>88</sup> P. Trigo, «Sinodalidad... 223-224. Otros autores expresan que debemos soñar en grande, pero vivir desde lo pequeño (cf. J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres...* 215).

<sup>89</sup> Una de las limitaciones del Vaticano II, según los teólogos latinoamericanos, consistió en centrarse en los problemas del primer mundo y tener como interlocutor al ciudadano demócrata de este. Aun hoy se puede afirmar que la Iglesia europea sigue preocupándose más por problemas como la secularización, la increencia, el immanentismo y el relativismo, que por la problemática social que pueden plantear los pobres de nuestro continente (migrantes, precariedad laboral, ninis, desahuciados, trata humana...) (cf. J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres...* 68). En este sentido, el papa Francisco le señala a las Iglesias europeas quiénes deben ser sus auténticos interlocutores, cuando en su primer viaje a Lampedusa (8-7-2013) tuvo ante sí los rostros concretos de los migrantes, y en sus viajes a Lesbos (16-4-2016; 5-12-2021) no quiso ocultar la faz de los refugiados. Cf. T. Massaro, *Mercy in action. The social teachings of pope Francis*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland 2018, 119-148.

<sup>90</sup> Cf. CTI, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 119.

<sup>91</sup> Cf. Francisco, «Discurso a los participantes en un congreso organizado por el centro familiar *Casa de la ternura* sobre el tema *La teología de la ternura en el papa Francisco* (13-9-2018)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/september/documents/papa-francesco\\_20180913\\_convegno-tenerezza.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_convegno-tenerezza.html); Id., «Discurso en el momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal (9 de octubre de 2021)»: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosnodale.html>; Id., «Por una cultura del encuentro (13-9-2016)»: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie\\_20160913\\_cultura-encuentro.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160913_cultura-encuentro.html).

Cabe como muestra de su magisterio la carta de navegación presentada en EG 199. Si bien los niveles samaritanos de discernimiento e intervención deben llegar al terreno asistencial de las urgencias y a los ámbitos promocional y transformador de la realidad, Francisco insiste en la necesidad de aprender a acompañar a los pobres: prestarles una atención amante, «considerándolos como uno mismo»; preocuparse por sus personas, mostrándoles cercanía real y cordial; valorarlos «en su bondad propia, con su forma de ser, con su cultura, con su modo de vivir la fe»; reconocer su belleza, independientemente de su apariencia; evitar instrumentalizar ideológica o personalmente su causa; acompañarlos en sus procesos emancipadores y modificadores.

Estimo que también san Agustín tiene algo que enseñar al respecto. Afín al tópico literario de la *vita flumen* o *vita iter*, pues se considera un viandante hacia la meta del cielo (cf. *conf.* 1,1,1), destaca que sin sinodalidad no se busca a Dios; sinodalidad, dicho sea de paso, curtida en las más entrañables relaciones amicales. Por una parte, acuña como ideal de vida la existencia comunitaria, de manera que todos se ayudan mutuamente en la búsqueda conjunta de Dios, caminando unánimes y concordes hacia él (cf. *reg.* 1,2). Por otra, no excluye a nadie de dicho propósito vital, ya que su comunidad contrarresta la estratificación social de la época: en ella conviven patricios, plebeyos y libertos (cf. *reg.* 1,4-7; 3,4-5; 5,1).

Por si fuera poco, subraya la importancia que en este ‘caminar juntos’ adquieren los pobres. La vida comunitaria (y eclesial) se configura en torno a ellos y sus necesidades (cf. *reg.* 1,5; 3,1.3-5). Frente a un comunitarismo formal y uniformador, propone una comunión de vida en la diversidad, en la que se atiende a cada cual según su necesidad (cf. *reg.* 1,3; 5,1.3). Asimismo, anima a que los aventajados adapten su caminar al de los retrasados, lo que entraña cambiar estructuras, dado que la salvación no consiste en llegar primero, sino en alcanzar todos juntos la meta (cf. *s.* 76,6; 101,9; 306 B, 2; *en. Ps.* 90; 92,II,1)<sup>92</sup>. De ahí su elocuente confesión de que no quiere salvarse sin su pueblo (cf. *s.* 17,2).

Esta última afirmación da que pensar. Expresa el grado de implicación del pastor con su pueblo. Este es humilde y sencillo en su mayoría, inculto, integrado sobre todo por pescadores y campesinos, por lo que

---

<sup>92</sup> En la actualidad, se expresa en el mismo sentido M. López Oropeza, «El sínodo Panamazónico: Caminar juntos en un Kairós eclesial (La fase preparatoria)»: R. Luciani y M. P. Silveira (eds.), *La sinodalidad...* 336.

la Basílica de la Paz dispondría de buenos botafumeiros. Ello no le impide al gran rétor estructurar su iglesia local desde ellos, adaptarse a sus ritmos e incluso acudir a barbarismos (cf. *doc. ch.* III,3,7; *en. Ps.* 36, s. 3,6; 123,8; 138,20). Es consciente de que sobre ellos se alza la auténtica estructura de la casa de Dios<sup>93</sup>. De ahí el famoso pensamiento que tanto juego da a la hora de hablar de sinodalidad (cf. EC 5; EG 31):

Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste, una gracia; aquél indica el peligro, éste, la salvación (s. 340,1)<sup>94</sup>.

Esta es la manifestación de una Iglesia popular, contraria a la elitista propugnada por el donatismo: una Iglesia sinodal en la que todos (universalidad) caminan juntos. Si esto trae consigo cambios estructurales en virtud de los pobres, en ese momento se puede pensar la Iglesia como una comunidad realmente inclusiva en la que no se descarta a nadie, por muy pecador que sea. Entonces los pobres universalizan la Iglesia, no tanto porque sean muchos en el mundo, sino porque la prueba de que la sinodalidad abarca a todos viene dada por el hecho de que ellos forman parte del caminar eclesial. Solo cuando los márgenes están incluidos en la comunidad puede decirse que la salvación llega a todos<sup>95</sup> y que esa Iglesia es católica, puesto que genera «comunidad eclesial» a su alrededor<sup>96</sup>.

Que la Iglesia se organice en función de los pobres impide que se cierre sobre sí misma como un sistema<sup>97</sup> y que piense solo en sí misma,

---

<sup>93</sup> Cf. J. Ratzinger, «Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia»: *Obras completas*, I, BAC, Madrid 2014, 195-212, 263-279.

<sup>94</sup> Aunque la crítica actual atribuye este sermón a san Cesáreo de Arlés, también señala las raíces agustinianas de este pensamiento (cf. s. *Dolbeau* 10,2; s. 176 A; 296,13; *Io. ev. tr.* 123,5; *en. Ps.* 126,3). Sobre el condiscipulado, cf. s. 134,1; 179,7; 301 A,2.

<sup>95</sup> «Los pobres son el único lugar de universalidad real: solo cuando les vaya bien a los pobres nos irá bien a todos» (P. Trigo, «Sinodalidad... 219; cf. J. Costadoat, «La conversión pastoral a los signos de los tiempos»: R. Luciani y C. Schickendantz (coords.), *Reforma de estructuras...* 166 y 170; J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres...* 114-115). Hace años lo expresó I. Ellacuría destacando la falsedad de la universalización propuesta por el neoliberalismo o civilización del capital (cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991, 445-446).

<sup>96</sup> Cf. J. Sobrino, «Comunidad, conflicto... 231, 235-236. Sobre la nota de la catolicidad eclesial, cf. L. Boff, *Eclesiogénesis...* 70; J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 127-132; A. Quiroz Magaña, *Eclesiología...* 269-284. En clave ecuménica, cf. S. Arenas, «Eclesiología ecuménica y sinodalidad: senderos y desafíos en América Latina»: R. Luciani y M<sup>a</sup>. T. Compte (eds.), *En camino...* 249.

<sup>97</sup> Cf. X. Pikaza, *Sistema, libertad, Iglesia*, Trotta, Madrid 2001, 413-426.

a la manera de los ricos corintios, que diferenciaban ámbitos y estratificaban la comunidad (cf. 1Cor 11,20-22), o de tantos movimientos eclesiales que sueñan con una Iglesia pura, dependiendo de los criterios de cada época, como los donatistas. Al contrario, es tal su descentramiento y coimplicación con los pobres que no le importa jugarse su reputación. Caminar con los pobres no solo nos hace samaritanos en el sentido de prójimos, sino también en el de señalados, desdeñados e incluso apedreados y martirizados, en la línea de Jn 4,9. Es el efecto de compartir su vida: asumir también su destino y ser consecuente con dicha opción, como Jesús (cf. EG 269)<sup>98</sup>. He aquí la Iglesia accidentada, herida y manchada de Francisco (cf. EG 49).

#### *b.4. Dejarse evangelizar y salvar por los pobres*

Caminar con los pobres entraña, finalmente, reconocer sus cualidades y aceptar que por ellos nos llega la salvación. El buen samaritano comparte su tiempo y su ser con el herido del camino; mas también se deja transformar por él, de modo que atrae a otros a su causa. La alteridad descentrada genera relaciones de reciprocidad, no alianzas unidireccionales, y se deja enriquecer por el otro. Así lo expresa el Concilio Vaticano II. Coherente con su compromiso con el diálogo (cf. GS 92), reconoce los beneficios que la Iglesia, a lo largo de la historia, ha recibido y recibe del mundo en el que se encarna (cf. GS 44).

Dando un paso más, como dice Puebla, la Iglesia latinoamericana advierte en los pobres un «potencial evangelizador», de modo que ellos la evangelizan. Dicho potencial se despliega en un doble sentido: por una parte, la presencia de los pobres siempre resulta interpelante e invita a la Iglesia a una continua conversión (*Ecclesia semper reformanda*); por otra, los pobres encarnan en su cotidianidad unos valores que no son los del sistema, sino los evangélicos: la solidaridad, el servicio, la sencillez y la apertura agradecida a la donación de Dios (cf. DP 1147)<sup>99</sup>.

En la misma senda se sitúa Aparecida, que centra el magisterio de los pobres en el reclamo de compromiso por parte de la Iglesia y la sociedad, y en el «testimonio de fe, paciencia en el sufrimiento y constante lucha para seguir viviendo» (DA 257). Aplicándose la con-

---

<sup>98</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia samaritana... 675-677.

<sup>99</sup> Cf. P. Trigo, «Sinodalidad... 234; J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización...* 154-155.

dición de pobre a sí misma, la Iglesia latinoamericana asegura que, desde su pobreza, tiene la facultad de donarse y enriquecer al resto de Iglesias (cf. DA 379).

El papa Francisco, redactor final de Aparecida, afirma que los pobres tienen mucho que enseñar, si bien la sabiduría que Dios comunica a través de ellos resulta misteriosa, y por lo cual en absoluto automática (cf. EG 198). Plantea dicha sabiduría en tres perspectivas. Primera, los pobres, en cuanto pueblo de Dios, base privilegiada del pueblo de Dios, portan el sentido de la fe (con lo que esta realidad teológica conlleva para una reflexión sobre la sinodalidad)<sup>100</sup>, y con él iluminan el caminar eclesial. Desde aquí se entiende la relevancia que le otorga a la religiosidad popular como lugar teológico (cf. EG 125-126, 119, 139; DA 258).

Segunda, en la línea de Puebla, transmiten una perspectiva hermenéutica que facilita un mejor y mayor conocimiento de la realidad: el conocimiento por afinidad a Cristo<sup>101</sup>. Francisco tan solo señala este conocimiento vinculado con el dolor y el sufrimiento; sin embargo, los pobres ayudan igualmente a conocer la alegría del evangelio, dado que recrean el sentido del gozo y de la fiesta<sup>102</sup>. En definitiva, en los pobres se nos aparece Cristo y hemos de saberlo descubrir.

---

<sup>100</sup> Cf. A. Brighenti, «Concepto y ámbito... 225; Id., «Sinodalidad eclesial y colegialidad episcopal. El referente del estatuto teológico de las conferencias episcopales»: R. Luciani y M. P. Silveira (eds.), *La sinodalidad...* 103. Para D. Vitali, esta cuestión aún no se ha afianzado ni en la praxis ni en la conciencia eclesial (cf. D. Vitali, «La circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma...* 210). CTI, «El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia»: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_sp.html).

<sup>101</sup> «El *ser así* de Jesús solo se conoce en profundidad desde el *ser así* nosotros... El que podamos ser como Jesucristo es lo que capacitará en último término que podamos conocer a Cristo» (J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999, 455).

<sup>102</sup> Cf. G. Gutiérrez, «Mirar lejos»: Id., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1991, 41-42; D. Irarrazabal, *La fiesta*, CEP, Lima 1991; Id., *Un Jesús jovial*, CEP, Lima 2003; M. Fabri dos Anjos, «Teología, muchos rostros y un corazón»: J. J. Tamayo y J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella 2001, 215-218. A lo largo de sus obras, Jon Sobrino sostiene que los pobres mantienen vivas ciertas preguntas, a la vez que nos ayudan a responderlas para conocer mejor las realidades a las que apuntan, y enumera algunas: quién es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, quién es el Mesías, en qué consiste el reino de Dios, a qué nos mueve el Espíritu del Mesías, cuál debe ser la praxis acorde con dicho Espíritu, qué mediaciones han de emplearse, dónde se encuentra realmente la salvación y qué nos lleva a la condenación, quién es el hombre... (cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 113; Id., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, 52-56; Id., *La fe en Jesucristo...* 291).

Tercera, nos enseñan los valores de la fe y el amor (cf. EG 68), los valores evangélicos, en lenguaje del episcopado latinoamericano, acerca de los que no es preciso insistir.

Lo que en un principio parece un *a priori* teológico, fruto de simple elucubración mental, hunde sus raíces en la más cristalina experiencia jesuánica: Jesús se dejó evangelizar; para forjar su experiencia de Dios y del reino contó con la vivencia que los pobres de su época poseían de ambas realidades. Así, Jesús permite que los protagonistas de sus parábolas y aquellos con quienes interactúa le instruyan: de ellos extrae una enseñanza acerca de lo que es el reino de Dios y de cómo es el Dios del reino. Aprende desde la cotidianidad de la vida: un sembrador del campo, una mujer que barre la casa, un pastor que busca su oveja perdida, un campesino que entierra un tesoro sin dar noticia de él, un pobre que pide a la puerta de un rico, una viuda que clama justicia, una viuda que echa dos moneditas en la ofrenda del templo<sup>103</sup>, una mujer que pide por la salud de su hija, una mujer que le lava los pies... Algunos autores han compendiado esta enseñanza en el trasfondo de Mt 11,25 (Lc 10,21 en cita de EG 21)<sup>104</sup>.

El desarrollo de esta ‘mutualidad en la fe’ posibilitado por la ‘Iglesia de los pobres’ se erige en cauce indispensable de verificación de la calidad de nuestras propuestas sinodales. Ella prueba hasta qué punto hemos erigido a los pobres en el centro del caminar eclesial y los consideramos sujetos del sentido de la fe, corresponsables con el devenir de la misma. Aún más, esta ‘mutualidad en la fe’, por la que permitimos que los pobres nos evangelicen, verifica igualmente la autenticidad de nuestra catolicidad: si realmente la Iglesia se encarna en muchos rostros y la estructura eclesial salvaguarda su verdad poliédrica, o si, por el contrario, aún pesa una comprensión abstracta de una Iglesia universal que prima la uniformidad sobre la comunión en la diversidad<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. J. Cervantes Gabarrón, «El protagonismo de los pobres»: <https://www.alcantarilladigital.com/2021/11/07/reflexion-dominical-el-protagonismo-de-los-pobres/>.

<sup>104</sup> Cf. J. Sobrino, «*Extra pauperes nulla salus* (pequeño ensayo utópico-profético)»: Id., *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid 2007, 81-82; Id., «Vida y muerte en Jesús de Nazaret»: *Sal Terrae* 90 (2002) 252-254.

<sup>105</sup> Cf. J. Sobrino, «La Iglesia de los pobres... 131. En los últimos años, este autor desarrolla la ‘mutualidad en la fe’ paulina a la luz de la necesaria confluencia e interacción existente entre pueblos crucificados y mártires jesuánicos (el abajo y el arriba de la historia), donde estos le procuran a aquellos la liberación evangélica y estos alcanzan la plenitud humana (vista soteriológica, no solo antropológicamente) al haberse atrevido a caminar con aquellos, asumiendo radicalmente su causa, aunque ello condujera a la

Aunque sin profundizar en ello, no cierro este apartado sin una alusión al carácter salvífico de los pobres. El papa Francisco interpela a la comunidad cristiana para que reconozca la «fuerza salvífica» de la vida de los pobres (cf. EG 198). En definitiva, los rasgos expresados por el magisterio como gracias que estos nos aportan son dicha fuerza salvífica. La cuestión radica en no circunscribir dicha riqueza al ámbito de la ‘transmisión de saberes’, sino en asumirla cual es en verdad: realidad salvífica. La interpelación profética y el testimonio evangélico procedente de ellos resultan ya salvíficos, porque sacramentalizan la presencia salvífica del Salvador<sup>106</sup>. El camino sinodal emprendido por Francisco invita «a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia»<sup>107</sup>.

Dos apuntes agustinianos señalan este cariz soteriológico. San Agustín reconoce la imperfección de todo ser humano. En el ámbito socioeconómico, tanto el rico como el pobre son, a la vez, acaudalados y menesterosos (cf. s. 259, 5; *en. Ps.* 125,13). La riqueza de aquel alivia la carestía del pobre e incluso posibilita que sortee la muerte. La riqueza de este le puede alcanzar a aquel la salvación, ya cuestionándole sobre su humanidad y moviéndolo a la conversión si es mala humanidad (cf. s. 39,6; 85,7), ya fungiendo como barquero y portaequipaje hacia la vida eterna, al transformar la ayuda que se brinda aquí en salvoconducto para entrar allí (cf. s. 107 A; 114 A,3; 280,5). La densidad salvífica de esta solidaridad resulta innegable en el pensamiento agustiniano.

Por su parte, santo Tomás de Villanueva repara en la índole evangelizadora y salvífica de los pobres socioeconómicos. Entre otros aspectos, siguiendo a san Agustín y a otros padres de la Iglesia, como san Juan Crisóstomo, su soteriología subraya la reciprocidad existente entre ricos y pobres, siendo esta la razón por la que denomina a estos favorecedores, redentores, cambiadores, compositores<sup>108</sup>.

---

muerte (cf. J. Sobrino, «Los ‘mártires jesuánicos’ y el ‘pueblo crucificado’»: *Vida Nueva* 2209 (1999) 8-11; E. Gómez García, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, 623-630). No cabe duda de que el papa Francisco, con el subrayado de la sinodalidad, supera una visión universalista de la Iglesia (cf. R. Repole, *Il sogno...* 109-116).

<sup>106</sup> Cf. E. Gómez García, *Pascua de Jesús...* 398-452.

<sup>107</sup> V. Martín Muñoz, «Por una Iglesia sinodal...» 24.

<sup>108</sup> Cf. Santo Tomás de Villanueva: «Domingo cuarto de Cuaresma»: *Sermón* 398: *Obras completas*, IX, BAC, Madrid 2014, 37; Id., «Domingo sexto después de Pentecostés»: *Sermón* 199: *Obras completas*, V, BAC, Madrid 2012, 91; Id., «Fiesta de Todos los

## DE LA ESCUCHA A LA DECISIÓN: POR UNA SINODALIDAD CREÍBLE

Como conclusión a estas páginas, propongo una veta de reflexión para proseguir el diálogo sobre el alcance sinodal para una Iglesia dispuesta en función de los destinatarios privilegiados del reino. Si ellos son su principio estructurante y si le otorgan la autenticidad de ser la comunidad de los discípulos misioneros de Jesús, y no cualquier otra comunidad, la conversión pastoral por ellos inspirada replantea la misma práctica sinodal, con miras a que el proceso emprendido logre nuevos niveles de participación. Ello no tiene por qué incurrir, como habitualmente se les achaca a estas propuestas, en una «concesión demagógica y populista de la Iglesia»<sup>109</sup>.

El papa Francisco insiste en la relevancia de la fase de la escucha en los itinerarios sinodales convocados, y que, en el fondo, se convierten en un nuevo ejercicio del magisterio pontificio en clave de conversión del papado (cf. EG 32). Más aún, ha procedido a la hermenéutica de la consulta, de la petición de consejo y del debate conjunto, elementos indispensables para un discernimiento comunitario<sup>110</sup>. En los sínodos sobre la familia (octubre de 2014 y octubre de 2015), la Amazonía (octubre de 2019) y la sinodalidad eclesial (incoado), el Pontífice aplica su consigna de que el magisterio petrino no se ejercite al margen del *sensus fidelium*<sup>111</sup>. Al contrario, subraya que este abarca al pueblo con sus pastores (cf. LG 12a; DV 10), porque en definitiva estos surgen del pueblo, forman parte de él y comparten su vida con él (cf. EG 28, 31, 33, 135, 183, 191). De ahí que el magisterio pontificio se sitúe en continuidad con el magisterio del pueblo con sus pastores (cf. QuA

---

Santos»: *Sermón* 360; «San Martín, pontífice y confesor»: *Sermón* 203; *Obras completas*, VIII/2-3, BAC, Madrid 2014, 563 y 565, y 203, respectivamente; E. Gómez García, «Padre de los pobres. El lugar de los pobres en el pensamiento profético de santo Tomás de Villanueva»: *Cuadernos de Investigación Histórica* 35 (2018) 245-253.

<sup>109</sup> Gianfranco Calabrese señala tres desviaciones, en la comprensión sinodal, en disconformidad con la revelación cristiana: «una concesión demagógica y populista de la Iglesia, una errada colegialidad que se contraponen al ministerio petrino y que se desliza hacia el conciliarismo y, finalmente, una centralización que se expresa en el centralismo papal y curial» (G. Calabrese, *Eccelesiology sinodale. Punti fermi e questioni aperte*, EDB, Bologna 2021, 138).

<sup>110</sup> Cf. S. Arenas, «Eccelesiology ecuménica... 249.

<sup>111</sup> Sobre la relectura, nueva y provocativa, de esta realidad por parte del papa Francisco, cf. R. Repole, *Il sogno...* 71-79.

2-3)<sup>112</sup>. En este contexto se entiende la escucha de los seglares como participación, y en este marco se encuadran sus deseos de escuchar a los pobres a fin de implicarlos en el devenir eclesial.

Sin embargo, otorgarle carta de ciudadanía a los pobres no puede resumirse a escuchar sus clamores, por mucho que esto facilite la liberación. La sinodalidad samaritana transita del reconocimiento de la dignidad de aquellos a su reconstitución social y eclesial, con lo que, amén de ser dignos, se les otorga el ejercicio de la corresponsabilidad que le es propia (cf. DA 398). La mutualidad en la fe anteriormente señalada acontece si la Iglesia institución está dispuesta a dotarles de un papel consecuentemente activo a los seglares y, más concretamente, a los pobres dentro de la Iglesia. Esto reclama, además de la escucha, la decisión<sup>113</sup>. En palabras de Monseñor Romero, ha llegado el momento de ‘creer en los pobres’<sup>114</sup>.

Así se ha vivido en América Latina. A nivel práctico, las comunidades eclesiales de base son un claro ejemplo de ello. Mas también se asumió en este continente la práctica sinodal de manera formal y oficial. Si con el Vaticano II entró aire fresco en la Iglesia universal, Medellín supuso un auténtico Pentecostés para la latinoamericana, motivo por el que se constituyó en emblema para esta Iglesia particular.

---

<sup>112</sup> Cf. R. Luciani, «Reforma, conversión pastoral... 63-64.

<sup>113</sup> El documento de la CTI sobre la sinodalidad plantea esta cuestión, si bien de una manera implícita más que explícita, y excesivamente ambigua. Destaca que todo bautizado es protagonista de la misión (n. 53), por ello todo creyente está habilitado para ser corresponsable y participar, mas según la vocación de cada uno (n. 67); se distingue entre el voto consultivo y deliberativo, así como se destaca la función de gobierno propia de los pastores (nn. 68-69); distingue, asimismo, entre el proceso para elaborar una decisión y la decisión pastoral (n. 70), si bien, ambos procesos no pueden desvincularse: se da en ellos una circularidad vinculante entre el *sensus fidei*, el discernimiento conjunto y la autoridad (n. 72), por lo que se insinúa que los consensos alcanzados en el sínodo tendrían que ser vinculantes (n. 94). Sobre el sentido de los tipos de votos referidos, cf. A. Giraudo, «Estructuras y acontecimientos sinodales: Una lectura desde el derecho canónico»: P. Coda y R. Repole (eds.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2020, 75-77. Sobre los límites y ambigüedades del texto, cf. S. Noceti, «Laicos y sinodalidad: una palabra necesaria»: P. Coda y R. Repole (eds.), *La sinodalidad...* 120-127. Propuestas al respecto, cf. A. Borras, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista»; y M. Faggioli, «Para una reforma del gobierno central de una Iglesia colegial y sinodal a cincuenta años del Vaticano II»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma...* 229-256, 357-374, respectivamente.

<sup>114</sup> Mons. Romero «creía en los pobres como en lugar privilegiado de la manifestación de Dios, creía en ellos como lugar privilegiado de la constitución y de la misión de la Iglesia, y creía finalmente en ellos como impulsores y dueños del destino popular» (I. Ellicauría, «El verdadero pueblo de Dios... 104).

En dicha Conferencia apareció una auténtica Iglesia fuente, y no una simple réplica de la Iglesia europea<sup>115</sup>. Entre sus signos proféticos se cuenta el haber replanteado el ejercicio colegial desde la sinodalidad: las conferencias episcopales estuvieron representadas por un número de delegados proporcional al número de obispos en el país, y un grupo de no obispos contó con voz y voto en las deliberaciones finales<sup>116</sup>.

Por su parte, a pesar de la fiscalización vaticana, que entre otros censuró los números concernientes a las comunidades eclesiales de base, la sorpresa de Aparecida tornó a la senda de una conversión eclesial y recuperó las grandes líneas teológico-eclesiales de las conferencias previas. Entre ellas, devolverles el papel activo a los seglares, de modo que intervengan en todas las etapas de reflexión diocesana: el «discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución» (DA 371); y, vinculado a ello, se les devolvió el papel activo a los pobres, no solo en el ámbito social, sino también eclesial, al considerarlos «sujetos de la evangelización» (DA 398). Es lo que conlleva hacer de la Iglesia la «casa de los pobres» (DA 8; cf. NMI 50). En síntesis de J. L. Segovia y L. A. Aranguren, Aparecida:

cuenta con los pobres como activos sujetos de cambio y de transformación de su situación (DA 394), evitando el paternalismo (DA 474), procurando inculturar el Evangelio (DA 479), especialmente en el mundo urbano (DA 501) y en la vida pública (DA 509). Para ello trabaja junto a otras personas e instituciones (cf. DA 384), desde una pastoral orgánica y articulada que beba de un análisis riguroso de la realidad y desarrolle un estilo de acción adecuado en su lenguaje, en sus estructuras, prácticas y horarios, procurando un sólido programa de iniciación cristiana y de formación permanente de todos los cristianos, especialmente de los agentes de pastoral<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Cf. G. Gutiérrez, «La opción preferencial... 190; V. Codina, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estella 2008, 159; C. M<sup>a</sup>. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia»: R. Luciani y C. Schickendantz (coords.), *Reforma de estructuras...* 64; A. Souza, «Puebla: resistencia y colegialidad sinodal en América Latina»: R. Luciani y M. del Pilar Silveira (eds.), *La sinodalidad...* 279; J. I. González Faus, «Medellín como emblema»: Id., *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Maliaño 2006, 226-233.

<sup>116</sup> Es lo que la teóloga Silvia Sacatena denomina 'colegialidad extendida' (cf. S. Scatena, «De Medellín a Aparecida: la 'lección' de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva»: A. Spadaro y C. M<sup>a</sup>. Galli (eds.), *La reforma...* 292).

<sup>117</sup> J. L. Segovia y L. A. Aranguren, *No te olvides de los pobres...* 64.

Recientemente se ha celebrado la Asamblea Eclesial de América Latina<sup>118</sup>. Cuando los obispos pidieron al Papa la convocatoria de una sexta Conferencia Episcopal Latinoamericana, este respondió que aún se tenía que recibir a cabalidad el mensaje de Aparecida, por lo que prefería un «espacio más abierto» de deliberación para arbitrar las medidas que facilitarían dicha recepción. Este espacio derivó en una Asamblea, una estructura deliberativa superior a un simple encuentro (donde se comparte y no se decide) y a un congreso (limitado a lo intelectual). En una Asamblea se abordan problemas que atañen a todos, se disciernen juntos y se decide juntos cómo enfrentarlos<sup>119</sup>.

Precedió a la Asamblea una fase de escucha, en la que participaron setenta mil delegados, con cuyos testimonios se elaboró el *Documento para el discernimiento*. Y la Asamblea propiamente dicha (21-28 de noviembre de 2021), a la que asistieron mil asambleístas, contó con varias novedades que la hacen estrictamente sinodal. Por una parte, se veló por una equilibrada representación de los diversos sectores eclesiales, algo que no ocurrió en Aparecida: el 20% fueron obispos, el 20% consagrados, el 20% sacerdotes y diáconos, y el 40% seglares, de los que el 10% procedía de las periferias (peregrinos de los santuarios, migrantes, indígenas, afroamericanos, víctimas de trata, gente pobre y sencilla...) <sup>120</sup>. Por otra, el 26 de noviembre se eligieron las orientaciones pastorales más globales y pertinentes, que a partir de febrero de 2022 se concretan en las asambleas regionales y nacionales, votándose en grupos mixtos y de forma personal, con lo que los seglares y los pobres han decidido sobre las resoluciones adoptadas.

A la luz de lo dicho, la conversión pastoral que ocupa a la Iglesia ha de alcanzar también las estructuras eclesiales (cf. Aparecida 367; EG 27), si quiere ser creíble en el mundo de hoy y ser fiel a la dimensión comunitaria derivada de la vivencia evangélica (cf. Mt 12,48-50; 23,9). Dicha conversión estructural abarca asimismo las estructuras que atañen a rasgos constitutivos y constituyentes, como puede ser el

---

<sup>118</sup> Cf. A. A. Morillo, «Habla, pueblo, habla»: *Vida Nueva* 3245 (2021) 8-13; Id., «América Latina quiere reaprender a escuchar»: *Vida Nueva* 3248 (2021) 38-39; Id., «La sinodalidad se cuece a fuego lento en América Latina»: *Vida Nueva* 3249 (2021) 38-39; Misión Celam, «El pueblo de Dios: la voz de todos. Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe» (1 de noviembre de 2021).

<sup>119</sup> Cf. J. Lozano, citado en R. Cruz, «Se buscan discípulos misioneros»: Misión Celam, «El pueblo de Dios... 5.

<sup>120</sup> Menos equilibrados fueron los porcentajes por sexos, siendo el 64% varones y el 36% mujeres.

ejercicio de la sinodalidad en los sínodos, tanto diocesanos como universales. Y no hay que olvidar que, en dicha conversión organizativa, ocupan un lugar singular los pobres, si dicha Iglesia quiere adquirir el estatuto de ‘pobre para los pobres’. Con sus propuestas, ellos barruntan perspectivas insospechadas, dado que optar seriamente por ellos obliga a «emprender caminos nuevos y creativos» (DA 409). Por eso decía Mons. Romero que

los pobres han marcado... el verdadero caminar de la Iglesia. Una Iglesia que no se une a los pobres para denunciar desde los pobres las injusticias que con ellos se cometen, no es verdadera Iglesia de Jesucristo<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> O. Romero, «Homilía (17-2-1980)»: J. Sobrino, I. Martín Baró y R. Cardenal (eds.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Mons. Óscar Arnulfo Romero*, UCA Editores, San Salvador 1987, 251.



**PRIMACY, COLLEGIALLY, SYNODALITY,  
THE EXPERIENCE OF THE SYNOD OF BISHOPS**

---

**NATHALIE BECQUART, XMCJ**  
Undersecretary for the Synod of Bishops  
«Primacy, Collegiality, Synodality»



## RESUMEN:

El Papa Francisco ha elegido deliberadamente resaltar y poner en práctica la visión de la sinodalidad, como fruto de su discernimiento de la voluntad de Dios para la Iglesia del tercer milenio. Esta presentación explora la vibrante interacción entre primacía, colegialidad y sinodalidad que caracteriza el ejercicio sinodal de la primacía papal del Papa Francisco. Comienza recordando las muchas expresiones de su estilo sinodal desde el momento en que fue elegido, y a través de estos últimos años de su pontificado, para mostrar cómo esta visión de la sinodalidad enraizada en la eclesiología del Pueblo de Dios es una manifestación de la recepción madura del Vaticano II por parte de la Iglesia. Como primer Papa que no participó en el Concilio, Francisco ofrece una visión de la primacía y la colegialidad reinsertada en la amplia visión de la sinodalidad de todo el Pueblo de Dios. Como florecimiento de la visión del Concilio Vaticano II, la sinodalidad es un signo de esa conversión pastoral de la Iglesia, la clave de la credibilidad de la evangelización.

Palabras claves: Sínodo de los obispos, sinodalidad, gobierno de la Iglesia, primacía papal, colegialidad, conversión pastoral.

## ABSTRACT:

Pope Francis has deliberately chosen to highlight and implement the vision of synodality, as a fruit of his discernment of God's will for the Church of the third millennium. This presentation explores the vibrant interplay between primacy, collegiality and synodality that characterizes Pope Francis' synodal exercise of papal primacy. It starts recalling the many expressions of his synodal style from the moment he was elected, and through these past years of his pontificate, to show how this vision of synodality rooted in the ecclesiology of the People of God is a manifestation of the Church's mature reception of Vatican II. As the first Pope who didn't take part to the Council, Francis offers a view of primacy and collegiality resinserted within the broad vision of the synodality of all the People of God. As a flourishing of the Council Vatican II vision, synodality is a sign of that pastoral conversion of the Church, the key to the credibility of the evangelization.

Main arguments: Synod of bishops, Synodality, Church governance, Papal primacy, collegiality, pastoral conversion.

## INTRODUCTION: THE CHURCH OF GOD IS CONVOKED IN SYNOD

On 28 November, 2021, during the Consistory for the creation of new Cardinals (and in which he himself was created Cardinal), Mario Cardinal Grech described the Synod of Bishops in the following way: «the Synod of Bishops is the point of convergence of the dynamism of reciprocal listening in the Holy Spirit (...). It [the synod] is not just an event but a process that involves the Episcopal College and the Bishop of Rome in synergy with the People of God, each according to its function». «Reciprocal listening —and this mutual listening rooted first in the listening of the Word of God is a listening of the Holy Spirit to discern in common—;» «the Episcopal College and the Bishop of Rome in synergy with the People of God». With these words, Cardinal Grech communicated both an awareness of —*and* an «activation» of— the multiple ecclesial relationships intrinsic to the body of Christ, the Church. A synodal Church is a listening Church and a relational Church.

In the minds and hearts of many Catholics, this description of the Synod of Bishops represents the long awaited coming to fruition of all that the Council Fathers at Vatican II have experimented and then communicated to the Church and the world. The Council was a lively experience, a spiritual event far above the corpus of texts they voted with great unanimity. No longer is the Synod of Bishops understood to be «an isolated meeting» (that is, a pure event) reserved exclusively to the Bishops (although they will surely meet). Cardinal Grech's description of the Synod of Bishops as a «point of convergence» intrinsically implies a Church made up of relationships; a Church that comes to know herself in and through these relationships; or, in the words chosen to guide this Synod, a Church established by Christ in communion such that all of the baptized are invited to participate in conversation with their pastors and in Christ's mission which he entrusted to the Church

*as a whole*. This perspective is drawing from the new Constitution *Episcopalis Communio* promulgated in September 2018 that reenvisions the synod no longer as an event but as a process relying on a dynamic vision of the Church.

When in Synod understood as a synodal process in different steps, the Episcopal College will find itself in conversation with the *entirety* of the People of God. More profoundly, the entirety of the People of God (within which the Episcopal College, with its charism to discern, is woven) will find itself in conversation with the living God. For this reason, the opening sentence of the *Preparatory Document* reads: «The Church of God is convoked in Synod».<sup>1</sup>

The novelty and the importance of this new approach to the Synod cannot be understated:

«Pope Francis is engaging the entire Church in discerning a new ecclesial model for the *third millennium*, a model that deepens the *aggiornamento* process initiated by Vatican II and that responds to the epochal ecclesial changes we are experiencing. This context explains the importance of this Synod for discerning the needed reforms in the light of *synodality*. This will possibly be the most important ecclesial event in the current phase of the reception of the Second Vatican Council under the pontificate of Francis».<sup>2</sup>

## OBJECTIVES / METHOD OF THIS PRESENTATION

In order to help each one of us «harvest» this profoundly important moment in the Church's history, it behooves us to reflect seriously on Pope Francis' way of engaging the exercise of his papal primacy. To that end, this presentation will explore the vibrant interplay between primacy, collegiality and synodality that characterizes Pope Francis' Synodal exercise of papal primacy. We will begin by «remembering» the many experiences the Church has enjoyed of Pope Francis' synodal style. After this moment of «contemplation», I will show how Pope Francis' Synodal Style is a clear and definitive manifestation of the Church's mature reception of Vatican II. HOWEVER,...

---

<sup>1</sup> XVI ASSEMBLEA, *Preparatory Document*, 7 September 2021, 1.

<sup>2</sup> R. LUCIANI, article draft entitled «Ecclesial Reconfiguration in the Light of Synodality. A new reception of the ecclesiology of the People of God», 1.

## IMPORTANT PREMISE

...Before we begin exploring Pope Francis' Synodal style, it might be helpful to call to mind words written by St./Pope John Paul II already back in 1995.

In his encyclical letter *Ut unum sint: On the commitment to ecumenism*, St./Pope John Paul II revealed the conviction that, as Bishop of Rome, he had a particular responsibility to work toward the unity of all Christians:

«Whatever relates to the unity of all Christian communities clearly forms part of the concerns of the primacy».<sup>3</sup>

In this regard, he continued:

«I am convinced that I have a particular responsibility in this regard, above all in acknowledging the ecumenical aspirations of the majority of the Christian Communities and **in heeding the request made of me to find a way of exercising the primacy which, while in no way renouncing what is essential to its mission, is nonetheless open to a new situation**».<sup>4</sup>

St./Pope John Paul II felt that he had a serious responsibility to *heed a request* made of him. In the context of this paragraph, we can perceive that this request had been made of him not only by Catholics, but also Christians who are not in full communion with the Catholic Church. Already in these words, we see the beginnings of a possible reexamination of the way to exercise primacy that Pope Francis has taken up as the program and style for his papacy. It is not an exaggeration to say that, by God's grace, Pope Francis is laboring to give flesh to these words written by St./Pope John Paul II just over 26 years ago. It is in this same spirit that the current Synod which has just begun has asked the Bishops to consult «the People of God so that the Synodal Process is carried out through listening to all the baptized».<sup>5</sup> And it is not by accidental that the *Vademecum* invites the Bishops to listen to *all* the Baptized and not just Catholics.

---

<sup>3</sup> JOHN PAUL II, *Ut unum sint*, 95.

<sup>4</sup> JOHN PAUL II, *Ut unum sint*, 95.

<sup>5</sup> XVI ASSEMBLEA, *Vademecum*, 2.1.

## POPE FRANCIS

Over the course of his pontificate, it has become clear, even to the casual observer that Pope Francis has deliberately chosen to exercise his governance of the Church within and through the Synod of Bishops. That is, it is clear that Pope Francis has deliberately chosen to exercise his Papal, Petrine Primacy over all the Churches within and through the Synod of Bishops. In fact, he has made it clear that his Synodal governance of the Church is in response to his having discerned God's will in the matter:

«It is precisely this path of synodality which God expects of the Church of the third millennium».<sup>6</sup>

Let us now embark together on a small «tour» through Pope Francis' Pontificate to see how he has given flesh to God's will for a Synodal Church. As we begin this *iter*, let us remember that Pope Francis is the first Pope to have been ordained a priest *after* Vatican II. He was ordained in 1969, making him what might be called the *first post-Vatican II* Pope as he is the first Pope who didn't take part to the Council.

## FROM THE MOMENT HE WAS ELECTED

On March 13 2013, a new Pope appeared at the balcony and immediately he connected with the crowd waiting for the white smoke on St Peter's Square introducing himself as the bishop of Rome and announcing the beginning of a journey together, «Bishop and People»<sup>7</sup>. And before giving his blessing, bending his head, he first asked the people of Rome to pray for him. By this astounding and unprecedented gesture, he opened a relational pontificate emphasizing the links and

---

<sup>6</sup> FRANCIS, *Address for the ceremony commemorating the 50<sup>th</sup> anniversary of the institution of the Synod of Bishops* (17 October 2015).

<sup>7</sup> «And now, we take up this journey: Bishop and People. This journey of the Church of Rome which presides in charity over all the Churches. A journey of fraternity, of love, of trust among us. Let us always pray for one another». In First greeting of the Holy Father Pope Francis, Central Loggia of St. Peter's Basilica Wednesday, 13 March 2013 [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html).

reciprocity between the faithful and their pastors. Something new was already happening!

## **POPE FRANCIS AND THE SYNOD OF BISHOPS**

That Pope Francis is working deliberately to nourish a Synodal Church by offering a new vision for the Synod of Bishops is evident in a letter he wrote to Cardinal Baldisseri in 2014:

«From the beginning of my ministry as Bishop of Rome, I sought to enhance the Synod, which is one of the most precious legacies of the Second Vatican Council».<sup>8</sup>

Equally evident in these words is Pope Francis' desire to bring the reception of Vatican II into maturity through his engagement of the Synod of Bishops. It has become evident that Pope Francis' pontificate with an emphasis on synodality has opened a new stage in the reception of Vatican II. Through «his creative re-reception of the missiological vision of the council»,<sup>9</sup> he truly fosters the role of the Synod of Bishops as a primary instrument of the missionary transformation of the Church he calls.

## **SYNOD ON PASTORAL CHALLENGES OF THE FAMILY**

Just a few months after his election, at the beginning of October 2013 Pope Francis announced the convocation of an extraordinary synod on «The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization» for October 2014. It is not this fact alone that reveals anything new. Rather, the remarkable and surprising innovation for this synod process was his expectation, communicated in the opening speech he gave for that Synod, that it be characterized by freedom of speech.

In fact, at each of his opening synodal speeches, he has insisted on the need for parrhesia; that is, he has insisted on the need that every participant in the Synod speak with courage and frankness. Hand in hand with courageous speech, he has also insisted on the need for deep

---

<sup>8</sup> FRANCIS, *Letter to the General Secretary of the Synod of Bishops, Cardinal Lorenzo Baldisseri, on the elevation of the Undersecretary Msgr. Fabio Fabene, to the episcopal dignity*, 1 April 2014.

<sup>9</sup> R. R. GAILLARDETZ, «The “Francis moment”: a new kairos for catholic ecclesiology» (2014) 67.

listening. Here are a few words from the opening speech he delivered at the beginning of the 2018 Synod on Youth.

*«The Synod we are living is a moment of sharing. I wish, therefore, at the beginning of the Synod Assembly, to invite everyone to speak with courage and frankness (parrhesia), namely, to integrate freedom, truth and charity. Only dialogue can help us grow. An honest, transparent critique is constructive and helpful, and does not engage in useless chatter, rumours, conjectures, or prejudices. And humility in listening must correspond to courage in speaking».*<sup>10</sup>

These words provide a lens through which it is possible to see how Pope Francis transformed the synod by his style of presence.

## SYNOD ON YOUTH

The Synod on Youth was remarkable for the presence and contribution of many youths who played a major role during the synod. Then, on October 18, 2018, at the closing Mass for the Synod on Youth, all the auditors and experts who had participated in the Synod —lay and religious, men and women, young and old— were invited, for the first time ever, to join the procession at both the beginning and the end of the liturgy. This gesture was a concrete manifestation of a «renewed church», a pilgrim church on the move, the church of the people of God, where everyone has a voice and takes an active part whatever their age, gender or state of life. That is to say, this gesture was a manifestation of a «Church-subject»<sup>11</sup> understood as including participation and co-responsibility, discerning together in partnership, collaboration, fraternity and mutual listening. In all of this, we can discern the voice of the Holy Spirit calling the Church (all of us) to respond to the missionary challenges of this time.

In the wake of our experience at the Synod on Youth, I surveyed a panel of 43 participants in the synod from all the continents. Those interviewed can be divided into the following groups: 20 Synodal fa-

---

<sup>10</sup> FRANCIS, Address at the opening of the synod of bishops, October 3rd 2018. <http://www.synod.va/content/synod2018/en/news/address-by-pope-francis-at-the-opening-of-the-synod-of-bishops-.html>.

<sup>11</sup> A. BORRAS, «Ecclesial Synodality, Participatory Processes, and Decision-Making» in Spadaro Antonio, SJ, and Galli Carlos M. (eds.), *For a Missionary reform of the Church. The Civiltà Cattolica Seminar*, Paulist Press, NY 2017, 218-248.

thers, 5 experts, 15 auditors, 2 members of the communications team and 1 special guest. They were asked to share what was for them the most striking elements of their experience in the synod. What all did they have to say?

First of all, they were struck by Pope Francis' availability to meet them very simply every morning and afternoon before the work and during the breaks. For instance, a priest who participated as an expert from Latin America said: «In fact it was a totally new experience for me. I have studied synodality and synods, but it is different to live it. The most important was the presence of Pope Francis. The Pope's style was important because the head of the Church is a synodal man. The Pope made the synod and his style of presence and leadership has a strong impact on the synodal fathers. It is not that everything is around the Pope, but as the president of the synod his role is important, and most important his leadership style. He was mainly listening, didn't speak a lot, but was there, close to everybody. His way to talk very horizontally, to be available for everybody during the breaks». Others mentioned how he was a «Father» for all<sup>12</sup>, a «role model» for the bishops as pastors through his attitude of listening carefully, his patience, his simplicity and humility, his proximity and also his great input in his key speeches.<sup>13</sup>

A sampling of the many observations that moved in this direction follow:

- «The constant, attentive and welcoming presence of Pope Francis during the preambles, breaks and sessions gave a tone of fraternal coexistence» (Synodal Father from Latin America).

---

<sup>12</sup> «I saw Pope Francis as a true Father to all of us». (Young people from North-America).

<sup>13</sup> «The most striking for me was the presence of the Pope, his few interventions were brief and simple, he was like the others, he was there to welcome us. We felt at home. He made us at home. That was something very impressive». (Expert from Middle East)

«C'est impressionnant de voir combien le discours du Pape remet tout le monde d'accord. Par sa manière de parler, il y a quelque chose du domaine de la foi assez époustouflant qui émane du Pape. Le Pape François a une vraie écoute, une vraie vision et une vraie décision. Il a un rôle très inspirant, une vision incarnée dans les textes. Il n'a pas peur des gens qui le contredisent. Sa décision peut parfois diviser. Pendant le synode il a dit des trucs incroyables sur les migrants et l'avortement. Il ne gouverne pas en fonction de là où va le vent, mais toujours avec le but de préserver l'unité». (Père synodal Europe).

- «The most striking for me was the presence of the Pope, his few interventions were brief and simple, he was like the others, he was there to welcome us. We felt at home. He made us at home. That was something very impressive». (Synodal Father from Lebanon).
- «I was impacted by the example of Pope Francis. He arrives before the beginning every day just to listen and to welcome every one. He gives the example. And his decision to propose 3' of silence every five speeches as an exercise of discernment was very fruitful and gave us the experience of how this practice of interiority is important». (Synodal Father from Africa).
- «One day Pope Francis came to see the young people in the aula, we had time to climb up with him and I was strike by his way to meet the young auditors. We feel the closeness of the Holy Father, his authenticity. Francis is modelling that by being with the bishops. He is modelling how to engage with the People of God» (Young observer from North America).

## **FROM THE SYNOD ON YOUTH TO THE AMAZONIAN SYNOD**

A most instructive observation regarding Pope Francis' style has been made by a young man/woman who was a key player at the Synod on Youth. After having contributed significantly to drafting the documents for the Synod on Youth, he/she went on to participate Amazon synod. Here is his/her observation:

«For synods and synodality, there is always a tension between authority and participation that is not reducible to a way of doing things. And even for the Synod there is not only one way of leading the process. Every Pope has his own way of doing things. Each Pope has his way of exercising primacy, and the way of exercising primacy must touch the way of doing the synod. It's interdependent, but I think there is no awareness of that. For accompanying the synod process and drafting the different documents, we have listened to the magisterium of Francis so that we could have a synod in his way of exercising primacy. Pope Francis exercised his primacy without managing the synod, he supported those in charge of the daily process and he assumed the results. He also has his own way of interpreting the kind of post-synodal exhortation to write. In the end it's not the other are making proposals and I as Pope alone I say that yes, that yes, that no. And this leads to the reception, he says in what you said I recognize this point that seems important to me, follow in the path, it's not a final

point, but this is the literary genre, it's not a final point, but a point that opens another stage. He never writes like that but his intention is that, so he doesn't want to close».

## POPE FRANCIS' SYNODAL STYLE: MATURE RECEPTION OF VATICAN II

After having contemplated Pope Francis' style as well as the impact that his style has had on all those collaborating with him, let us take a moment to see how his style is rooted in the teachings of Vatican II.

It is clear that Pope Francis' style is going to be rooted in his experience of the Church in Argentina and in the influence of Argentinian theology of the People that shaped his ministry as a Jesuit and as archbishop of Buenos Aires.<sup>14</sup> In addition, however, it is important to call attention to the fact that Pope Francis' vision of synodality as «constitutive of the Church» is rooted in a reevaluation of (and a re-appropriation of) the Council's emphasis on the Church as the People of God so beautifully articulated in *Lumen gentium*, most especially in chapter 2. We now consider several texts from that chapter.

### SYNODALITY AND THE PRIESTHOOD OF ALL BELIEVERS

When speaking about the priestly office of all the faithful, *LG* 10 has this to say:

«Christ the Lord, High Priest taken from among men, made the new people «a kingdom and priests to God the Father». **The baptized**, by regeneration and the anointing of the Holy Spirit, **are consecrated as a spiritual house and a holy priesthood**, in order that through all those works which are those of the Christian man they may offer spiritual sacrifices and proclaim the power of Him who has called them out of darkness into His marvelous light.(102) Therefore all the disciples of Christ, persevering in prayer and praising God,(103) should present themselves as a living sacrifice, holy and pleasing to God».

All of the baptized are constituted a holy priesthood in order that we all might offer ourselves to the Father in union with the sacrifice of the Lord Jesus.

---

<sup>14</sup> R. LUCIANI, *Pope Francis and the Theology of the People*, Orbis books, 2017.

LG 10 continues

«Though they differ from one another in essence and not only in degree, the common priesthood of the faithful and the ministerial or hierarchical priesthood are nonetheless interrelated: **each of them in its own special way is a participation in the one priesthood of Christ**».

What is important to notice here is that there is **one priesthood, the priesthood of Jesus Christ**. Within this one priesthood, there are, as it were, two modalities of participation. Later in this same paragraph, the common priesthood of all the faithful is referred to as royal, while the hierarchical priesthood is referred to as «ministerial». The interrelatedness of these two modalities of participation in the one priesthood of Jesus Christ is clear.

## SYNODALITY AND THE *SENSUS FIDEI*

Pope Francis' style of governance implicitly and explicitly calls attention to the *sensus fidei* by which all of the baptized participate also in the Prophetic office of the Lord Jesus. Let us recall this powerful text from paragraph 12 of *Lumen gentium*:

«The **holy people of God shares also in Christ's prophetic office**; it spreads abroad a living witness to Him, especially by means of a life of faith and charity and by offering to God a sacrifice of praise, the tribute of lips which give praise to His name. **The entire body of the faithful, anointed as they are by the Holy One, cannot err in matters of belief**. They **manifest this special property by means of the whole peoples' supernatural discernment** in matters of faith when «from the Bishops down to the last of the lay faithful» they show universal agreement in matters of faith and morals. That discernment in matters of faith is aroused and sustained by the Spirit of truth».<sup>15</sup>

One might wonder what impression this paragraph made on all the Vatican I Council Fathers who drafted *Pastor Aeternus*! We are thankful that the dogmatic expression perhaps made impossible by Garibaldi's invasion of Rome was able to be completed at Vatican II.

This paragraph rightly goes on to add that the participation of all those anointed by the Holy Spirit (i.e. all the baptized) in Christ's pro-

---

<sup>15</sup> LG 12.

phetic office is exercised in dialogue with and under the direction of the Bishops («the sacred teaching authority»). But the synodal nature of the Church's participation in Christ's prophetic office is clear: there is ONE prophetic office, that of Jesus Christ, with two modalities of participation.

Later on in chapter four «On the Laity,» *Lumen gentium* has this to say:

«Christ, the great Prophet, who proclaimed the Kingdom of His Father both by the testimony of His life and the power of His words, continually fulfills His prophetic office until the complete manifestation of glory. He does this not only through the hierarchy who teach in His name and with His authority, but also through the laity whom He made His witnesses and to whom He gave understanding of the faith (*sensu fidei*) and an attractiveness in speech so that the power of the Gospel might shine forth in their daily social and family life».<sup>16</sup>

This equal dignity between the totality of all the baptized including the smaller group of the hierarchy who exist to nourish the life of all the baptized necessarily exists in a «mutuality of relationship» that *requires* the other as partner: all of the faithful *require* the presence of the Bishops, and the Bishops *didn't stand on themselves, there are no bishops without faithful. In this sense there is an interdependency and reciprocity between the pastor and those he serves, he is part of the community, among them and linked to them. This synodal vision of the Church is articulated with a relational anthropology, everyone is connected.* The very fact that these two modalities exist in relationship to one another implies Synodality in a way that we are only now beginning to harvest and understand. All of the baptized, by virtue of our baptism, are called to be missionary disciples; all of the baptized, by virtue of our baptism, are given a share in the mission of the Lord Jesus.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> LG 35.

<sup>17</sup> «The focus on synodality echoes the renewed interest in the *sensus fidei* of all the baptized, and in the necessity for the *sensus fidelium* of the whole church to be understood as radically other than the passive obedience of one section of the church's membership to another. These emphases witness to the conviction that «the church listens to the Spirit when all listen to one another».

## SYNODALITY: PASTORAL CONVERSION

From what has been indicated above, it becomes clear that our capacity to receive Vatican II's teaching with maturity and fullness will depend on conversion at every level of the Church, from the Pope all the way down to the «last of the lay faithful». Pope Francis seems to understand this and so is leading the way by example. Most especially he is demonstrating himself capable of exercising his primacy in the key of Pastoral Conversion.

Back in 1992, while Pope Francis was still an auxiliary Bishop of Buenos Aires, CELAM held a meeting in Santo Domingo. The final document from this meeting includes the following words regarding pastoral conversion:

«The New Evangelization demands the pastoral conversion of the Church. Such a conversion must be consistent with the Council. It touches everything and everyone: in conscience and in personal and communitarian praxis, in relationships of equality and authority community, in relationships of equality and authority; with structures and dynamisms that make and dynamisms that make the Church ever more clearly present as an efficacious sign, the sacrament of universal salvation. (CELAM *Santo Domingo*, Conclusiones 29).<sup>18</sup>

For Pope Francis, who collaborated in the work of CELAM, we can see that «the notion of pastoral conversion is proposed as an organic and structural axis» of the Church from its beginning until now, in its entirety (that is interiorly and exteriorly), affecting «everything and everyone» in relationship to lifestyles (personal and community praxis), exercises of authority and power (relationships of equality and authority), and ecclesial models (structures and dynamisms)<sup>19</sup>.

## SENSUS FIDEI AND PASTORAL CONVERSION

The *sensus fidei* and Pastoral conversion are key aspects of the Church understood as the People of God. These two aspects, along with a vibrant understanding of the relationship between the royal

---

<sup>18</sup> CELAM, *Santo Domingo*, Conclusiones 29. Online resource: [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf).

<sup>19</sup> R. LUCIANI, «*La Iglesia, hospital de campaña tras una batalla*. Reflexiones abiertas sobre la conversión pastoral en tiempos de pandemia», *Revista CLAR Edición Especial* (2020) 41-51.

priesthood of all believers and the ministerial priesthood are critical to the Church's ability to rid ourselves of the evil of clericalism. Ecclesial reform, precisely because it is *ecclesial* requires the investment of all the faithful. This is especially true given that the context of our times places before the eyes of all that the hierarchy is not able to reform itself by itself: «It is impossible to think of a conversion of our activity as a Church that does not include the active participation of all the members of God's People»<sup>20</sup>.

## SYNODAL PRIMACY

With Pope Francis, we have a spotlight on one of the most important reversals of Vatican II<sup>21</sup>. The focus is no longer first on the primacy conceived at the top of a pyramidal view of the church. The focus is first on all the People of God, that is the basis of the pyramid and moreover on the outside, the periphery of the Church. We are all familiar with the «Copernican shift» in the schema that eventually became *Lumen gentium*, that is, the shift to move the chapter on the People of God to appear *ahead of* the chapter on the Episcopacy.

For Pope Francis, who is completely aligned with Vatican II, Papal Primacy can no longer be conceived of «on its own» or «in itself», as though it exercised a function in supreme isolation from the People of God. Rather, it is clear for him (and in his papacy) that Papal Primacy (which remains *primacy*) can only be exercised **in relationship to and with all** of the members of the Body of Christ. This is the heart of his synodal vision which is based on an ecclesiology of the People of God. In this way, we can see that Pope Francis takes very seriously the above mentioned «Copernican shift» that took place in the drafting of *Lumen Gentium*.<sup>22</sup> According to historian John O'Malley, «the symbolism of the change was potent: the first reality of the church is

---

<sup>20</sup> FRANCIS, *Letter to the Church of Chile*, June 5, 2018.

<sup>21</sup> O. RUSH, «Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and Its Documents». *Theological Studies* 73, n° 3 (septembre 2012): 547-69. <https://doi.org/10.1177/004056391207300303>.

<sup>22</sup> «Yves Congar saw the structural change as highly significant: 'We believe that this decision was one of the most important made, and that chapter 2 on the people of God, as it was finally drawn up and voted by the assembly, has the greatest promise for the theological, pastoral and ecumenical future of ecclesiology'. (O. RUSH, «Inverting the Pyramid», 307, citing Y. CONGAR «The People of God», in *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, ed. John H. Miller [Notre Dame: University of Notre Dame, 1966] 197).

horizontal and consists of all the baptized, without distinction of rank. Only then comes the vertical reality, hierarchy».<sup>23</sup>

It is my considered judgement that Pope Francis' style of primacy is a primacy of listening that works from the bottom up<sup>24</sup> and envision the position of the primacy within a circularity of relationships with bishops (collegiality) and all the People of God (synodality). In October of 2015, in the speech he gave at the ceremony celebrating the 50<sup>th</sup> anniversary of the institution of the Synod of Bishops, he said: «A synodal Church is a Church which listens, which realizes that listening «is more than simply hearing» It is a mutual listening in which everyone has something to learn».<sup>25</sup> And in the *Final Document* from the Synod on Youth reminds us that «Listening is a key element in the ministry of pastors, above all in that of bishops».<sup>26</sup>

Pope Francis exercises his Petrine Primacy, but not from above. Rather, he exercises his primacy in a relational, horizontal style. Shaped by the Argentinian theology of the People, Pope Francis immerses himself among the people of God, as among the synod participants so that he might truly «smell like the sheep». As his way of governing is discernment that requires to open processes «Giving priority to time means being concerned about initiating processes rather than possessing spaces» (EG 223) that is also «about generating processes of people-building» (EG 224). His primacy of listening that is a primacy of discernment implies that he doesn't have yet all the answers, he can't decide alone, he needs to discern with other by retrieving the *sensus fidelium*, because «the listening to the *sensus fidelium* lie at the heart of Francis' s dynamic notion of a synodal Church»<sup>27</sup>.

But even more important synodality became with Pope Francis the hermeneutical key to understand the hierarchical ministry, and therefore the primacy in the first place: «Synodality, as a constitutive element of

---

<sup>23</sup> J. W. O'MALLEY, 27.

<sup>24</sup> To use the expression of Faggioli, Massimo in «From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis's 'Listening Primacy'». *Irish Theological Quarterly* 85, n° 4 (novembre 2020): 352-369.

<sup>25</sup> FRANCIS, *Ceremony Commemorating the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, October 17 2015.

<sup>26</sup> Synod on Youth, FD 9.

<sup>27</sup> O. RUSH, «Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church». *Theological Studies* 78, n° 2 (juin 2017): 299-325. <https://doi.org/10.1177/0040563917698561>, 312.

the Church, offers us the most appropriate interpretive framework for understanding the hierarchical ministry itself»<sup>28</sup>.

## SYNODAL COLLEGIALITY

Furthermore, Pope Francis understands his primacy within the broader pattern of synodality and collegiality<sup>29</sup>: «Pope and (college of) bishops are now located within the people of God»<sup>30</sup>. And «Here the Synod of Bishops, representing the Catholic episcopate, becomes an expression of episcopal collegiality within an entirely synodal Church».<sup>31</sup> He situates himself as Pope no longer in competition with the bishops or the faithful but in circularity with them shaped by a synodal mindset<sup>32</sup> endorsing a global and systemic approach based on an understanding of the church as an organic unity<sup>33</sup>. In this way he has transitioned from the well-known historical pattern of competition between primacy and collegiality<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup> FRANCIS, *Ceremony Commemorating the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, October 17 2015.

<sup>29</sup> «Of relevance is the gear shift that has taken place: the of the doctrine of collegiality exercise was put into the context of synodality which includes all members of the faithful. One could also phrase it differently: the synodality of the church obtained a new meaning because it includes the involvement of all baptized, however, each according to his or her and task. Ex Condicio pressed in more technical theological terms one could say: the reception of Vatican II entered into a new phase because the juxtapositions that were existing between chapter two and three of where *Lumen gentium* the different doctrines stood side by side, were brought into a new synthesis both on the level of theology and on the level of action». In M. WILENS, «Primacy-Collegiality-Synodality: Reconfiguring the church because of *sensus fidei*», in Peter Szabo ( ed.), *Primacy and Synodality: Deepening insights*, Proceedings of the 23 rd Congress of the society for the Law of the Eastern Churches, Debrecen, September 3-8, 256.

<sup>30</sup> M. WILENS, 256.

<sup>31</sup> FRANCIS, *Ceremony Commemorating the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, October 17 2015.

<sup>32</sup> «En ce sens, la synodalité suppose la circularité entre la fonction prophétique de tous les fidèles («tous»), le discernement opéré par les évêques, en particulier comme collège épiscopal («quelques-uns») et l'autorité primatiale de l'évêque de Rome («un»)12. Celui-ci ne l'exerce pas de manière isolée, mais una cum, en union avec les évêques selon la formule utilisée par Paul VI pour la promulgation des textes conciliaires. Je préfère évoquer cette circularité avec la double négation «pas sans» qui connote la distinction et ensuite l'union» in A. BORRAS, «Le synode des évêques. Quelques réflexions cinquante-trois ans après sa création». *Nouvelle revue théologique* 140, n° 3 (2018): 378

<sup>33</sup> M. WILENS, 255.

<sup>34</sup> For instance the episode of the drafting of the so-called *Nota Explicativa praevia* «The NEP was possibly presented as a response to a small minority in the council which feared a weakening of the papal authority due to the doctrine on collegiality» Wijlens 242.

towards a pattern of dynamic inter-relationship between synodality, collegiality and primacy. «I am persuaded that in a synodal Church, greater light can be shed on the exercise of the Petrine primacy. The Pope is not, by himself, above the Church; but within it as one of the baptized, and within the College of Bishops as a Bishop among Bishops, called at the same time —as Successor of Peter— to lead the Church of Rome which presides in charity over all the Churches.»<sup>35</sup>

The unfolding of each the synods of bishops during his pontificate has been, essentially, the unfolding of what for us is a new ecclesial experience, «experiments» so to speak, in implementing Pope Francis's discerned style of exercising his magisterium through both words and deeds. If «Journeying together —laity, pastors, the Bishop of Rome— is an easy concept to put into words, but not so easy to put into practice», Pope Francis managed to put it in practice at the synod on youth in a way that truly expressed that «the Successor of Peter is nothing else if not the *servus servorum Dei*».<sup>36</sup>

## SYNODAL LEGACY - COLLEGIALITY

Pope Francis' understanding of primacy, collegiality and synodality<sup>37</sup> is correlated with his ecclesiology of the People of God shaped by his experience as Jesuit and as bishop in Latin America. His vision is succinctly expressed in the speech he delivered for the «Ceremony Commemorating the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops» (17 October 2015). In this discourse, which has become one of the *key* texts to his pontificate, has says: «The world in which we live, and which we are called to love and serve, even with its contradictions, demands that the Church strengthen cooperation in all areas of her mission. It is precisely this path of *synodality* which God expects of the Church of the third millennium».

His synodal vision of the Church, rooted in Vatican II, has been implemented primarily through his revitalization and engagement of the

---

<sup>35</sup> FRANCIS, *Ceremony Commemorating the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, October 17 2015.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> «The resetting thus caused an expanded understanding of the notion and practice of synodality. Synodality is not any longer expressing exclusively the doctrine of collegiality of the bishops with the Pope, but it allows for and requires a participation of all faithful in discernment and thus decision making processes» in M. WUJENS, 240.

synods of bishops. That he has revitalized. The experience of the synod on the family and then the synod of youth has led to the promulgation of a new Constitution *Episcopalis Communio* that communicates a vision of the synod as a **process** and no longer an event. Most especially, this constitution calls for the consultation of the Churches and of all the faithful in the first phase, thus integrating the phase of reception and retrieving the *sensus fdelium* which is at the heart of Pope Francis' dynamic understanding of the Church as intrinsically synodal<sup>38</sup>. This change is significant and «constitutes nothing less than a reconfiguration of the Catholic imagination regarding the nature of the church<sup>39</sup>». In a sense, with this document, the Pope has pushed the «reset button» of our reception and interpretation of the Vatican II.<sup>40</sup> And it is a call for an on-going interpretation of the Council Vatican II integrating the process of reception of the Council of the last 60 years. Let us be clear, Pope Francis has not changed any doctrine regarding primacy or collegiality. Rather, he has simply placed these constitutive elements of the Church in relationship to another constitutive elements of the Church, that is, all the baptized. In a way he has highlighted other lenses to look at them. In the light of the key decision of the Council Fathers regarding Lumen Gentium to place chapter 2 on the People of God before chapter 3 on the hierarchy, Pope Francis invites us to read chapter 3 —and so to interpret primacy and collegiality— through the lenses of chapter 2. In this way, he has succeeded in reimagining the church and demonstrating new paths for the faithful, the bishops and the Pope to be in renewed relationship.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> O. RUSH, «Inverting the Pyramid», 312.

<sup>39</sup> O. RUSH, «Inverting the Pyramid», 307.

<sup>40</sup> «The Synods of Bishops held in 2014 and 2015 were not just Synods of Bishops on the family. They were also and possibly above all events during which Pope Francis hit what might be called «the reset button» with regard to the interpretation of Vatican II. Something happened in the way faithful, bishops and Pope listened and interacted with each other in order to arrive at a decision. There was a reconfiguration in the interaction of the different protagonists leading to a transformation of discernment processes which will have a lasting impact on all decision making processes in the church». In M. WILLENS, 201 7. *Kanan XX V*, Nyiregyhaza 201 9, 238.

<sup>41</sup> «Pope Francis did not change any of these doctrines of Vatican II in themselves, but by placing each one of them into a new relationship with each other he was able to transform the totality. In doing so he offered a new perspective on the familiar. He showed in words and deeds how the doctrines that hitherto stood side by side, unfold their deeper meaning when they are considered as mutually complementary. Not a change of doctrine, but a new understanding of the individual doctrines was made possible by looking at them as standing in an organic unity». In M. WILLENS, 240.

«The resetting thus caused an expanded understanding of the notion and practice of synodality. Synodality is not any longer expressing exclusively the doctrine of collegiality of the bishops with the Pope, but it allows for and requires a participation of all faithful in discernment and thus decision-making processes»<sup>42</sup>.

This is the vision for synods that *Episcopalis communio* has launched and which the current synod embodies with its three-steps process beginning at the grassroots in each diocese, then at the level of each bishops' Conference and innovating with the phase of continental pre-synodal meetings before the General Assembly of Bishops in Rome on October 2023. «Considering that the local churches, in which and from which the one and only Catholic Church exists, contribute effectively to the good of the entire mystical body, which is also the body of the churches (cf. *Lumen Gentium* 23), the fullness of the synodal process can only truly exist if the local churches are involved in that process»<sup>43</sup>.

## CONCLUSIONS

Looking at the origin and history of the Synod of Bishops, we can see that the Institution of the Synod of Bishops has been drafted from the Second Vatican Council as an advisory body to sustain the primacy but was shaped as a possible instrument to sustain episcopal collegiality, one of the greatest and most controversial novelties of the Council.<sup>44</sup> The Synod of Bishops was understood to support and advise the Pope in the central leadership<sup>45</sup> of the Church<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> M. WIJLENS, 240.

<sup>43</sup> General Secretariat of the Synod of Bishops, Presentation of the Programme for the celebration of the upcoming Synod approved by Pope Francis during his audience with Cardinal Secretary General of the Synod of Bishops, 24 April 2021.

<sup>44</sup> «Aucune doctrine ou réforme de Vatican II n'a reçu plus grande résistance pendant le Concile même que la collégialité épiscopale dans le troisième chapitre de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*». J. W. O'MALLEY «Réforme de l'Église, réflexions d'un historien», S.E.R. | «Études», 2017/1 Janvier | page 79.

<sup>45</sup> «Le Synode demeure un organe du gouvernement central de l'Église au service de la primauté romaine.» A. BORRAS, «La synodalité ecclésiale. Diversité de lieux et interactions mutuelles» Centre Sèvres | «Recherches de Science Religieuse» 2019/2 Tome 107 | 291.

<sup>46</sup> «The general purpose of the Synod are: a) to promote a closer union and greater cooperation between the Supreme Pontiff and the bishops of the whole world; b) to see to it that accurate and direct information is supplied on matters and situations that bear upon the internal life of the Church and upon the kind of action that should be carrying

In conclusion, we can see how the synod of Bishops, fruit of the Council and instrument to serve its implementation, has in fact been a transformative body within the Church. It was created as an act of primacy to serve the primacy; but at the same time it is an expression and manifestation of episcopal collegiality. In fact, it has provided the Church with a kind of practical «school of collegiality».

More recently, in Pope Francis' pontificate, the Synod of Bishops has also become a «school of synodality». Primacy and collegiality are now repositioned within the synodality of the whole Church. The synod is an experience of «the church» in act, a «school of communion» that builds a temporary community for one month as it combines prayer, discussions, reflections, sharing and informal meetings.

Looking back in history, we can measure the evolution of the synod, especially in these last seven years with Pope Francis. His Papacy, specifically his way of engaging the Synod of Bishops, reveals that this instrument, born from the Council to retrieve something from the early Church, contained vibrant potentiality (despite its limits), a potentiality that was probably not completely envisioned and perceptible in 1965. The synod of Bishops has evolved synod after synod, papacy after papacy and will continue to be unpacked as we are re-learning synodality that is a learning by doing.

Reflecting on the relationships between the Popes and the Institution of the Synod of Bishops teaches us in fact something of the interactions between institutions and individuals. They shape each other. The papacy is a strong ancient and stable institution, resistant to change. But it relies on and is embodied in people. Each Pope has his own way of embracing the Petrine ministry and of investing in the institutional instruments at its disposal. It is worth remembering here that the Synod of Bishops has a unique juridical place within the Church. We forget this, but the Synod of Bishops is not directly part of the Roman Curia. Rather, it is directly presided over by the Pope himself who is *the president* (the official head) of this «dicastery». At the same time, in order to operate, the Synod of Bishops relies in fact on the General Secretary and his team alongside a board of bishops elected

---

on in today's world; c) to facilitate agreement, at least on essential matters of doctrine and on the course of action to be taken in the life of the Church.

2. Its special and immediate purposes are: a) to provide mutually useful information; b) to discuss the specific business for which the Synod is called into session on any given occasion». Paul VI, *Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*, Septembre 15, 1965 §II

by the synodal assembly. This opens a space of relationships between the pope and other members of the Church that could create surprises. The meeting of Pope Francis with the synod allows the Second Vatican Council to flourish in a kind of achievement enabled by a relocation of primacy within collegiality reconfigured by synodality thanks to a dynamic understanding of the doctrine that assume the tensions to creatively overcome them.

But unlike the Council that is a deliberative body, it remains a consultative body directly and immediately under the power of the Pope<sup>47</sup> and its results are not binding. So this institution offers interesting lenses to observe how primacy, collegiality and synodality are put into practice and interact concretely.

I think it is probably true that all of you join me in my heartfelt gratitude to Pope Francis. His style of leadership as president of the Synod of Bishops and his presence among us day after day has made it so that we have, in fact, experienced something of «the church that we dream of».

---

<sup>47</sup> Can. 344 – Code of Canon Law: «The synod of bishops is directly subject to the authority of the Roman Pontiff who: 1/ convokes a synod as often as it seems opportune to him and designates the place where its sessions are to be held; 2/ radios the election of members who must be elected according to the norm of special law and designates and appoints other members; 3/ determines at an appropriate time before the celebration of a synod the contents of the questions to be treated, according to the norm of special law; 4/ defines the agenda; 5/ presides at the synod personally or through others; 6/ concludes, transfers, suspends, and dissolves the synod».

SINODALIDAD, UN *KAIRÓS* PARA LA RENOVACIÓN  
Y LA ESPERANZA

---

LUIS MARÍN DE SAN MARTÍN, O.S.A.  
Subsecretaría del Sínodo de los Obispos



## RESUMEN:

El Santo Padre Francisco nos ha convocado en Sínodo, a «caminar juntos» como Iglesia. Se trata de profundizar en lo que la Iglesia es en sí misma, en su esencia, porque la sinodalidad pertenece a su dimensión constitutiva y debe manifestarse en el ser, en el hacer y en el estilo. El proceso sinodal en curso desarrolla la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II, especialmente recogida en la constitución dogmática *Lumen gentium*, de sólida base cristológica y pneumatológica, y abierta a la misión. La fe cristiana es comunitaria: expresa y vive la unidad en el Resucitado, siguiendo la propia vocación, en diversidad de carismas. Partiendo del Bautismo como sacramento básico, el santo Pueblo fiel de Dios participa en la vida de la Iglesia en la que es corresponsable. En este sentido, la sinodalidad se inscribe en un proceso de discernimiento espiritual orientado a la conversión, que impulsará la renovación pastoral entendida como testimonio evangelizador en el mundo actual, en este momento de la historia. Es un *kairós*, que hace posible la reforma radical de la Iglesia y nos abre a la verdadera alegría.

Palabras claves: Cristo, Sínodo, misión, *kairós*, reforma.

## ABSTRACT:

The Holy Father Francis has called us in Synod to «walk together» as Church. This call is a matter of deepening what the Church is in herself, in her essence, because the Synodality is a constitutive dimension of the Church and must be manifested in our way of being and doing and in our style of living. The synodal process underway is developing the Second Vatican Council's ecclesiology of communion, especially as contained in the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, which has a solid Christological and Pneumatological basis and is open to mission. The Christian faith is communitarian: it expresses and lives our unity in the Risen One as each one follows their own vocation in a diversity of charisms. With Baptism as foundational sacrament and point of departure, the holy faithful People of God participates in and is co-responsible for the Church's life. In this sense, synodality is part of a process of spiritual discernment aimed at conversion, which will promote pastoral renewal understood as an evangelizing witness in today's world, at this moment in history. It is a *kairos*, which makes possible the radical reform of the Church and opens us to true joy.

Main arguments: Christ, Synod, mission, *kairos*, reform.

*Mira, hago nuevas todas las cosas.*  
(Ap 21, 5).

## **1. EL CAMINO QUE DIOS ESPERA DE LA IGLESIA**

### **1.1. El tiempo de crisis**

La pandemia Covid-19 ha puesto en evidencia el tiempo de crisis que estamos viviendo. El término *crisis* significa separación, punto de ruptura que nos obliga a discernir y a tomar decisiones. El proceso sinodal en curso nos ofrece la posibilidad de una reforma de gran calado que nos lleve a cambios profundos, a una conversión fundamentada en el Evangelio mismo.

El papa Francisco, en el importantísimo discurso conmemorativo del quincuagésimo aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, ha indicado, de forma taxativa, que «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»<sup>1</sup>. Vivimos un tiempo difícil, marcado por la pandemia, las desigualdades económicas, el drama de la emigración y, en tantos lugares, las guerras y los conflictos. Y, también, la acentuación del egoísmo, la pérdida de valores, la soledad, el individualismo, la intolerancia y los enfrentamientos. Este ambiente, al menos en el occidente desarrollado, parece haber contagiado a la Iglesia, en la que surgen rasgos preocupantes: la mundanidad, el aburguesamiento, la búsqueda de seguridades, la profesionalización, el retroceso misionero, la crisis vocacional. ¿Es que la luz ha dejado de alumbrar? ¿Se ha vuelto sosa la sal?

---

<sup>1</sup> Francisco, *Discurso en el 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17 de octubre de 2015.

El pesimismo, que en ocasiones parece envolvernos, representa un enorme peligro porque nos paraliza en una calma resignada y destructiva. Toda persona dotada de sensibilidad religiosa sin duda ha rezado al Señor pidiendo fuerza, luz, ayuda. Pero tal vez caigamos en el error de pretender una intervención mágica, que cambie la realidad en un instante. También los apóstoles esperaban la llegada de los ejércitos celestiales que instauraran el reino de Dios en la tierra. Es decir, una solución externa que nos evite la no siempre fácil conversión. Difícil por los riesgos que conlleva, la pérdida de seguridades que comporta y las molestias que acarrea, hasta el punto, en ocasiones, de provocar una convulsión interior. Nos movemos mejor en terrenos conocidos y trillados. Es más fácil encerrarnos en nociones que abrirnos a la vida, repetir lo sabido que adentrarnos en terreno desconocido. El Señor responde, pero nos implica en la respuesta. Pide de nosotros: confianza, disponibilidad, dinamismo.

## **1.2. La esencia de la Iglesia**

Creo sinceramente, con el papa, que la llamada a revitalizar y desarrollar la experiencia sinodal es la respuesta del Señor en este momento de la historia. Porque la sinodalidad se inscribe en lo que la Iglesia es en sí misma: pertenece a su ser y a su actuar, es decir, a su dimensión constitutiva: en ella todos caminamos juntos. Así pues, tiene por objeto la Iglesia entera, con todos sus sujetos y realidades (toda la Iglesia es sinodal, no solo una parte o un sector), lo es siempre (no durante una etapa o un período determinado, con fecha de caducidad) y hace referencia al dinamismo de la fe vivida en unidad pluriforme en el hoy de nuestra historia (es experiencia vital y testimonio evangelizador). Por eso, más que un conjunto de apresuradas opciones administrativas, se impone una mirada serena y profunda a la situación actual, a la luz de Cristo, de modo que, desde la vivencia del presente, se abran verdaderas perspectivas de futuro. En efecto, somos Cristo en medio del mundo. Esta es nuestra tremenda y bellísima responsabilidad, que brota de la continua exigencia, de la incesante necesidad de identificación con el modelo que es Cristo. Desde ahí, la identidad sinodal de la Iglesia nos abre a la misión evangelizadora, a presentar y comunicar una persona viva, que llena de sentido nuestra propia existencia y da respuesta cierta a las preguntas, a las necesidades y a los anhelos de todo ser humano. Hemos sido llamados a dar testimonio del Señor Resucitado, a

comunicare su Evangelio. Esta es la vocación del cristiano. Por eso, los procesos renovadores solo son viables desde la referencia al Evangelio, es decir, si nos unen más a Cristo, si nos ayudan a identificarnos con él para comunicarlo al mundo desde la experiencia del Resucitado en la propia vida de la Iglesia.

Aquí se inscribe el proceso sinodal. Se trata de caminar juntos, como Pueblo de Dios, hacia la plenitud a la que hemos sido llamados y que se nos comunica en Cristo. Y hacerlo en comunión, promoviendo la corresponsabilidad, todos implicados en la gozosa misión evangelizadora. Estamos ante una posibilidad de cambio profundo; es una llamada a la autenticidad y a la coherencia.

Ciertamente, «la Iglesia de Cristo siempre puede caer en la tentación de perder el entusiasmo porque ya no escucha la llamada del Señor al riesgo de la fe, a darlo todo sin medir los peligros, y vuelve a buscar falsas seguridades mundanas»<sup>2</sup>. ¿No ha llegado el momento de dar a conocer no tanto ideas, normas, planes, sino presentar y comunicar una persona viva, que llena de sentido nuestra propia existencia? El Señor Jesús «es la verdadera juventud de un mundo envejecido, y también es la juventud de un universo que espera ser revestido con su luz y con su vida. Cerca de él podemos beber del verdadero manantial, que mantiene vivos nuestros sueños, nuestros proyectos, nuestros grandes ideales, y que nos lanza al anuncio de la vida que vale la pena»<sup>3</sup>.

## 2. EL CENTRO ES CRISTO, EL SEÑOR RESUCITADO

### 2.1. Cristo y la Iglesia

El punto de referencia es siempre Cristo vivo. Todos estamos llamados a la unión con él, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos<sup>4</sup>. Evidentemente «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»<sup>5</sup>. El cristiano se identifica con Cristo, se transforma en él: «Vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20).

---

<sup>2</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Christus vivit*, 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>4</sup> Cf. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 3.

<sup>5</sup> Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 1.

Pero debemos tener muy claro que no existe Cristo sin Iglesia ni Iglesia sin Cristo (lo primero llevaría a negar el evento de la Pascua y Pentecostés; lo segundo al sociologismo o a una referencia meramente política). Cristo y la Iglesia forman una unidad indivisible, inseparable. Es lo que san Agustín denomina el «Cristo Total»<sup>6</sup>, expresión rotunda que expresa la unidad entre Cristo (Resucitado, Pascual, vivo: el único existente) y la Iglesia. Lo recordaba el papa Juan Pablo I, con palabras claras y precisas: «Jesús y los cristianos, Jesús y la Iglesia, son una misma cosa: indivisible, inseparable. Leed a San Pablo: *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Cristo e Iglesia son una sola cosa. Cristo es la Cabeza, nosotros, la Iglesia, somos sus miembros»<sup>7</sup>. Este concepto se expresa con bellas imágenes, como la de la vid y los sarmientos y, más aún y con mayor fuerza, con la de la cabeza y el cuerpo. Dicho con otras palabras, la fe cristiana es comunitaria: expresa y vive la comunidad en el Resucitado. Por eso el individualismo es un verdadero contrasentido para el cristiano.

La *perennis reformatio* de la Iglesia brota, por tanto, de la continua necesidad que tiene todo cristiano de identificación con el modelo que es Cristo. Somos Cristo en medio del mundo. San Agustín lo expresa de forma rotunda: «Felicitémonos, pues, y demos gracias porque nos ha hecho no sólo cristianos, sino Cristo. ¿Entendéis, hermanos, comprendéis la gracia de Dios sobre nosotros? Asombraos, alegraos: hemos sido hechos Cristo, pues, si él es la cabeza, nosotros somos sus miembros; el hombre total somos él y nosotros»<sup>8</sup>.

## 2.2. Cristo y el Espíritu

La vida cristiana supone y requiere la irrupción del Espíritu Santo; se trata de caminar juntos y con toda la Iglesia bajo la luz, guía y presencia del Espíritu para aprender a escuchar y discernir el horizonte siempre nuevo que nos quiere regalar<sup>9</sup>. El protagonista es el Espíritu, *Señor y dador de vida*, según la de la profesión de fe del Concilio de Constantinopla del año 381, que rezamos en el Credo de la Misa. Es decir, el Espíritu es Dios, como el Padre y el Hijo, obra en nosotros

---

<sup>6</sup> Cf. San Agustín, *Sermón* 341.

<sup>7</sup> Juan Pablo I, *Catequesis en la audiencia general*, 13 de septiembre de 1978.

<sup>8</sup> San Agustín, *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, 21, 8.

<sup>9</sup> Francisco, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, 29 de junio de 2019, 3.

comunicándonos la vida verdadera como Espíritu de amor. Es «hacedor de vida» y, por tanto, santificador: «Él eleva los corazones, conduce de la mano a los débiles, y lleva a la perfección a los que avanzan. Él, iluminando a los purificados de toda mancha, los convierte en espirituales para la comunión consigo mismo. Y así como los cuerpos pulidos y brillantes, cuando los tocan los rayos luminosos, se vuelven todavía mucho más brillantes y parece que esparzan luz desde ellos mismos, del mismo modo las almas portadoras del Espíritu Santo se vuelven plenamente espirituales y transmiten la gracia a los demás. De ahí que [...] perseveres en Dios, que te parezcas a Dios y —lo sublime sobre toda comparación— llegues a hacerte Dios»<sup>10</sup>. La santificación, obra del Espíritu, es el cumplimiento de la redención en Cristo.

Como recuerda el Concilio Vaticano II, el Espíritu habita en la Iglesia, la guía a toda la verdad (cf. Jn 16, 13), la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1 Co 12,4; Ga 5,22). Aún más, el Espíritu rejuvenece la Iglesia con la fuerza del Evangelio, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con Cristo<sup>11</sup>. La unidad en Cristo conlleva la unidad de la Iglesia. En efecto, la obra comunal del Espíritu en la Iglesia pone de relieve la capacidad de entrar en la comunión de la Trinidad. Desde ahí construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios, que no es uniformidad sino multiforme armonía que atrae<sup>12</sup>.

### 2.3. Un proceso espiritual

Debemos tener siempre en cuenta que «el Espíritu Santo no es un Espíritu de innovación, sino de incesante renovación por la fuerza del origen, es decir, por el evangelio de Jesucristo, [porque] la tarea del Espíritu Santo es continuar haciendo presente a Jesucristo en su novedad»<sup>13</sup>. Esta idea fue reiterada por el cardenal Mario Grech en las jornadas de apertura del Sínodo: «Para que el proceso sinodal sea verdadero; en otras palabras, para que no existan —o se reduzcan al mínimo— los riesgos de preconstituir un resultado, la libertad debe ser

---

<sup>10</sup> San Basilio de Cesarea, *Sobre el Espíritu Santo*, 9, 23.

<sup>11</sup> Cf. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 4.

<sup>12</sup> Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 117.

<sup>13</sup> W. Kasper, *Lo Spirito Santo dà la vita*, Casale Monferrato 1989, 30.

garantizada no sólo en el Espíritu, sino del Espíritu. El Espíritu Santo es el primer tema de la sinodalidad. La Iglesia es sinodal porque el Espíritu de Cristo guía a la Iglesia en su camino hacia su patria. La Iglesia es sinodal, porque los que caminan, el santo Pueblo de Dios, obedecen al Espíritu que los guía»<sup>14</sup>.

El Sínodo es un tiempo habitado por el Espíritu Santo, nos ha recordado el papa. Estamos, pues, ante un itinerario de discernimiento espiritual efectivo. De aquí se derivan dos consecuencias importantes. La primera es la imprescindible conversión en humildad. Solo el corazón humilde es capaz de recibir a Cristo y puede abrirse a las maravillas de Dios en la propia vida; solo el humilde puede entender. «Humildes, humildes: es la virtud cristiana que a todos toca»<sup>15</sup>, decía el papa Juan Pablo I. La vanidad, el orgullo de quienes piensan que todo lo saben, de quienes ha dejado de buscar, de quienes no necesitan a nadie porque creen tener «hilo directo» con Dios, incapacitan para recibir a Cristo, que viene en humildad, y para la relación existencial con él. Y, segundo, en todo el camino de escucha y discernimiento, en todo el proceso sinodal, resulta imprescindible la dimensión orante. La oración es un impulso, una invocación que se convierte en camino porque va más allá de nosotros mismos hacia el encuentro con un tú para constituir el nosotros, la Iglesia.

Decía san Agustín que «la verdadera sabiduría es humilde. Y la verdadera humildad es sabia»<sup>16</sup>. Lo que nos ha sucedido en este tiempo de pandemia es, sin duda, un fuerte reclamo a la humildad de nuestra condición humana limitada y, ojalá, el proceso sinodal suponga un camino hacia Dios y en Dios, una Pascua. El «*plan para resucitar*» que nos propone el papa Francisco va en esta línea<sup>17</sup>. La propuesta sinodal es una opción de autenticidad, no periférica. En ella la dimensión espiritual (del Espíritu Santo) es la garantía de no equivocar el camino. Y, por ello, como ocurre con todo lo relacionado con Dios, se requiere conversión por nuestra parte (conversión personal, conversión institucional). Solo así podremos vivir esta oportunidad de gracia, que se nos regala.

---

<sup>14</sup> M. Grech, *Mensaje en el momento de reflexión para la apertura del proceso sinodal*, 9 de octubre de 2021.

<sup>15</sup> Juan Pablo I, Catequesis en la audiencia general, 6 de septiembre de 1978.

<sup>16</sup> San Agustín, *Comentario a los Salmos* 112,2.

<sup>17</sup> Cf. Francisco, «Un plan para resucitar»: *Vida Nueva*, 17 de abril de 2020.

## 2.4. Algunas consecuencias

Francisco, en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (de imprescindible lectura para entender las claves del proceso sinodal), indica dos criterios fundamentales, obra del Espíritu: la eclesialidad y la reconciliación<sup>18</sup>.

- *La eclesialidad*: es decir, la capacidad para integrarse armónicamente en la vida de la Iglesia para el bien de todos. Porque es en la comunión donde un carisma se vuelve fecundo.
- *La reconciliación*: la integración de las diversidades en la unidad del Espíritu, superando cualquier conflicto en una nueva y prometedora síntesis a modo de «diversidad reconciliada». De no ser así oscilaremos de forma destructiva entre los particularismos y la homogeneización.

El Espíritu «será quien os lo enseñe todo y quien os vaya recordando todo lo que os he dicho» (Jn 14, 26). La obra del Espíritu es la de enseñar recordando y se configura como una interpretación, como una comprensión profunda de la única verdad que es Jesucristo, que se actualiza en el tiempo de la Iglesia<sup>19</sup>. De aquí podemos extraer dos consecuencias: la primera es que resulta imprescindible escuchar al Espíritu para suscitar la «memoria» que actualiza; la segunda es que esta escucha nos capacita para hablar y anunciar el Evangelio. Una línea va hacia dentro (vivencia coherente) y otra hacia fuera (testimonio evangelizador). La escucha lleva a la comprensión del mensaje de salvación y a poder hablar en nombre de Dios.

Y esto nunca en soledad, sino en comunidad. Simplemente no es posible un cristianismo individualista. La dimensión comunitaria de nuestra fe no se limita a la mera coexistencia (en ocasiones parece que ni siquiera se llega a esto) y tampoco a la posibilidad de participación en las estructuras de gobierno, sino que se resuelve en comunión. A este respecto recordamos las indicaciones del papa Francisco, que nos invita a dejarnos guiar «por el soplo del Espíritu que abre horizontes, despierta la creatividad y nos renueva en fraternidad para decir presente (o bien,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 130-131. 230.

<sup>19</sup> Cf. M. Melone, «El Espíritu y el Evangelio: fuentes permanentes de la renovación de la Iglesia»: A. Spadaro – C.M. Galli, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander 2016, 616.

aquí estoy) ante la enorme e impostergable tarea que nos espera. Urge discernir y encontrar el pulso del Espíritu para impulsar junto a otros las dinámicas que puedan testimoniar y canalizar la vida nueva que el Señor quiere generar en este momento concreto de la historia. [...] Este es el tiempo propicio de animarnos a una nueva imaginación de lo posible con el realismo que solo el Evangelio nos puede proporcionar. El Espíritu, que no se deja encerrar ni instrumentalizar con esquemas, modalidades o estructuras fijas o caducas, nos propone sumarnos a su movimiento capaz de «hacer nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5)<sup>20</sup>.

### 3. PROGRESAR EN EL AMOR

#### 3.1. Dos citas neotestamentarias

La realidad del amor nos da la clave de todo lo que venimos diciendo. El Espíritu es Amor y la Iglesia es comunidad de amor. Tal vez una de las manifestaciones más tristes y escandalosas de mundanidad e increencia la encontramos en la agresiva intolerancia que, a modo de venenosa planta, comienza a proliferar en la Iglesia más de lo que debiera. Me refiero a la dificultad que parece existir no solo para integrar las diversidades culturales, de personalidad o de pensamiento, sino incluso para vivir verdaderamente la fraternidad. Creo importante releer, en el libro del Apocalipsis, la Carta a la Iglesia de Éfeso (Ap 2, 1-7). Nos habla de Iglesia eficiente, de recto comportamiento y doctrina, que incluso ha sufrido por la fe y la vive animosamente. Sin embargo, a pesar de las apariencias, no se trata de una comunidad radicada en el Evangelio. Es falsa y está vacía. ¿Por qué? «Tengo contra ti que has abandonado tu amor primero», es decir, el amor primordial, el amor fundante. Paradójicamente esta comunidad ha empleado sus energías en muchas cosas buenas, pero a costa de olvidar el único mandamiento. «Si tuviera fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no sería nada. Y si repartiera todos mis bienes entre los necesitados y entregara mi cuerpo a las llamas, pero no tengo amor, de nada me serviría» (1 Cor 13, 2-3). Recta doctrina, eficaces estructuras organizativas, comprometida acción social, cuidadas celebraciones litúrgicas e implicada actividad apostólica, si no están fundamentadas en el amor, si no lo

---

<sup>20</sup> Francisco, «Un plan para resucitar»: *Vida Nueva*, 17 de abril de 2020.

viven y lo expresan, no son nada ni tienen ningún valor. Así pues, se impone un discernimiento desde la clave del amor verdadero.

### 3.2. La referencia comunitaria

Ser Iglesia implica profundizar en la realidad de Cristo, el Dios-con-nosotros, el amor que se encarna, que se hace uno con nosotros. Y esta es la acción del Espíritu. Era la fraternidad lo que producía admiración en los paganos, según nos narran los Padres de la Iglesia y los escritores cristianos antiguos<sup>21</sup>. Esto nos debe hacer reflexionar cuando, en este tiempo de pandemia, se constata un grave déficit comunitario. Por ejemplo, la práctica, que se va generalizando, de no acudir a la parroquia para celebrar la Eucaristía y preferir el seguimiento telemático, pone de relieve el hecho de que, por desgracia, muchos no necesitan ni viven la dimensión comunitaria, esencial en la fe cristiana. Pero ya existían y existen otras las luces de alarma, otras advertencias de que estamos perdiendo el sentido profundo de la dimensión religiosa: así, con excesiva frecuencia, nuestras Eucaristías se desarrollan en el anonimato, en la rutina, en la indiferencia.

Pero tenemos otras lacras, algunas muy graves. ¿Nos damos cuenta de ellas? Estamos fuera del camino cuando ponemos el Evangelio al servicio de las ideologías de distinto signo, fomentando la disgregación frente a la unidad, cuando aquellos que, en teoría tenemos como única ley el amor, nos lanzamos a las agresiones verbales y a la falta de respeto, cuando no importa herir y destruir a quienes, en teoría, son mis hermanos. «Cuidado, pues mordiéndooos y devorándooos unos a otros, acabaréis por destruirnos mutuamente» (Gal 5, 15). El proceso sinodal implica un examen de conciencia, honesto, profundo, sin reservas y a todos los niveles. Un discernimiento personal y comunitario a la luz del Espíritu, unidos a Cristo Resucitado. La Iglesia no es una comunidad de quienes no tienen necesidad de médico, sino una comunidad de pecadores convertidos, que viven la gracia del perdón, transmitiéndola ellos a su vez a otros. De este modo la Iglesia crece como comunión en el camino hacia y dentro de la vida y la multiplicidad de los dones del Espíritu pueden actuar en ella<sup>22</sup>. El proceso sinodal comienza en

---

<sup>21</sup> Cf. Tertuliano, *Apologético*, 39.

<sup>22</sup> Cf. J. Ratzinger, *La belleza. La Iglesia*, Madrid 2006, 37-42. 45.

el redescubrimiento y la vivencia del amor verdadero. Esta es la clave de la vida cristiana.

Por último, debemos tener presente que la realidad del amor es lo que da sentido a nuestro hacer. De no ser así corremos el riesgo de convertirnos en una minoría cerrada en sí misma (autorreferencial, por utilizar un término del papa Francisco), que ha perdido el rumbo y que busca desesperadamente seguridades en lo efímero (llámese bienestar material, éxito, poder o incluso placer).

## 4. EL PROCESO SINODAL

### 4.1. Sínodo es nombre de Iglesia

La sinodalidad nos remite a la esencia misma de la Iglesia, a su realidad constitutiva, y se orienta a la evangelización. Es el modo de ser Iglesia y constituye una profecía para el mundo de hoy. «Lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo» (1 Cor 12, 12). Solo desde la unidad en Cristo cabeza tiene sentido la pluralidad en los miembros del cuerpo, que enriquece a la Iglesia, superando cualquier tentación de uniformidad. Desde esta unidad en la pluralidad, con la fuerza del Espíritu, la Iglesia está llamada a abrir caminos y, también, a ponerse ella misma en camino.

«Sínodo», etimológicamente, significa «camino que se hace juntos», «caminar juntos», se refiere a lo que la Iglesia es en sí misma. La sinodalidad, ya se ha dicho, pertenece a su esencia, como también la dimensión comunitaria o la misión. Por tanto, no es una moda pasajera, un lema vacío o una ocurrencia del papa. La Iglesia es sinodal en sí misma. Con lograda expresión, san Juan Crisóstomo afirma que Sínodo es nombre de Iglesia<sup>23</sup>, es decir, son sinónimos. Por eso el reto, la aventura que se nos propone es la de concretar y desarrollar la experiencia del «nosotros» como moción del Espíritu. El término griego *synodós*, en su transcripción latina *synodus*, se ha usado también como equivalente a *concilium*, cuya etimología (*cum-calere*, «llamar juntos») se le aproxima mucho.

La referencia es claramente cristológica en cuanto que también es eclesiológica. Efectivamente, no hay Cristo sin Iglesia ni Iglesia sin

---

<sup>23</sup> Cf. San Juan Crisóstomo, *Comentario a los Salmos*, 149, 1.

Cristo. La práctica sinodal remite al «caminar juntos (*syn-odós*) de los discípulos con Jesús, que se ha definido a sí mismo como «camino» (cf. Jn 14,6), mientras algunos caminos del Maestro son la ejemplificación más elocuente de la condición peregrinante de todo el Pueblo de Dios<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva podemos acercarnos al auténtico significado de la sinodalidad, más allá de las modas, que pueden generar incompreensión, rechazos o falsas expectativas.

## 4.2. Caminar juntos

Así pues, caminamos juntos como Iglesia desde una perspectiva cristocéntrica.

- *Caminar*. La condición cristiana es esencialmente dinámica. Por el Bautismo nos incorporamos a Cristo y participamos en su obra salvífica orientados a su plenitud, en un proceso que se va desarrollando, que se va profundizando. Al mismo tiempo, esta participación nos impulsa al testimonio, a compartir la experiencia del Resucitado, la Buena Noticia identificada con su persona viva. Nuestra misión es consecuencia de la experiencia de Cristo y, por eso, no es una mera «profesión» o «especialización», ni siquiera es solo «actividad» por meritoria que sea, sino un empeño evangelizador que brota del Resucitado y prolonga su misión, generando vida. Desde aquí podemos entender que la identidad sinodal de la Iglesia nos abre a la misión evangelizadora, a presentar y comunicar una persona viva, que llena de sentido la existencia y da respuesta cierta a las preguntas, a las necesidades y a los anhelos de todo ser humano. «La Iglesia debe preparar y realizar a modo de anticipación el reino definitivo de Dios, en el que Dios será *todo en todo*. Así es signo universal de salvación e instrumento para la paz y la unidad en el mundo»<sup>25</sup>. Cada miembro de la Iglesia hemos sido llamados a dar testimonio del Señor Jesús. De este modo la llamada al seguimiento (vocación) habrá encontrado respuesta en la evangelización, de modo que la Buena Nueva llegue a todos los rincones, no solo geográficos<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. M.G. Masciarelli, *Le radici del Concilio*, Bologna 2018, 8-9.

<sup>25</sup> W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2018, 251.

<sup>26</sup> Cf. Constitución dogmática *Lumen gentium*, 32.

Y no olvidemos que la promesa de Cristo no es simplemente sobrevivir, sino resucitar. Esta dimensión dinámica de fe es lo que denominamos «hacer camino» como Iglesia, con Cristo y desde Cristo, hacia la plenitud.

- *Juntos*. No en soledad, sino en comunidad, en familia. Vivimos la fe compartida, con los demás cristianos, en relación y participación. El cristianismo no es un ejercicio de egoísmo, sino una vivencia de caridad. Así, del yo pasamos al nosotros. Por eso, el esquema vertical y de poder es completamente erróneo. Nadie está por encima o por debajo. Todos somos corresponsables, todos protagonistas, todos ponemos al servicio de los demás los dones recibidos y la vocación a la que hemos sido llamados. En este itinerario sinodal, no se trata de consultar o escuchar «al» Pueblo de Dios, situar a los obispos y presbíteros fuera de él e identificándolo con los laicos. Sino «en» y «desde» el Pueblo de Dios, del que todos forman parte. La fe cristiana es comunión: unidad en el amor, que respeta la diversidad personal, vocacional y carismática<sup>27</sup>. A esto nos referimos cuando decimos «juntos». «No obstante, encontrar el equilibrio adecuado en un mundo tan pluralista y sacudido por las crisis como el actual, de modo tal que la unidad se convierta en una monótona uniformidad ni la diversidad en caos, es una tarea muy exigente»<sup>28</sup>.

Así pues, queda claro que la sinodalidad pertenece al ser y al actuar de la Iglesia, a su identidad, es decir, a su dimensión constitutiva: en ella todos caminamos juntos. Así pues, tiene por objeto la Iglesia entera, con todos sus sujetos y realidades y hace referencia al dinamismo de la fe vivida en unidad pluriforme en el hoy de nuestra historia. Por eso, más que un conjunto de apresuradas opciones administrativas, se impone una mirada serena y profunda a la situación actual, a la luz de Cristo, de modo que, desde la vivencia del presente, se abran verdaderas perspectivas de futuro. Se impone una conversión pastoral y misionera<sup>29</sup> porque somos Cristo en medio del mundo. Esta es nuestra responsabilidad como cristianos, que brota del Bautismo.

---

<sup>27</sup> Cf. C. Torcivia, «Per una Chiesa sinodale di fratelli e sorelle: stili, luoghi, dinamiche»: R. Battocchio – L. Tonello, *Sinodalità*, Padova 2020, 211-214.

<sup>28</sup> W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2018, 247.

<sup>29</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 27.

El tema escogido por el papa Francisco para la XVI Asamblea del Sínodo de los Obispos, a celebrarse en 2023 es muy hermoso: «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión». La unidad en Cristo y de los cristianos entre sí es unidad inseparable, pero unidad pluriforme y dinámica. Al mismo tiempo, la Iglesia, en otra bella imagen, es Pueblo de Dios en camino, con distintos ministerios y carismas, pero igual dignidad procedente del Bautismo, que nos incorpora a Cristo y nos hace corresponsables en su misión salvadora. Esto es «Sínodo» (caminar juntos). No se es Iglesia sin comunión, no se es Iglesia sin participación, no se es Iglesia sin misión evangelizadora. La sinodalidad no es solo un evento, sino un proceso que implica en sinergia al Pueblo de Dios, al Colegio episcopal y al Obispo de Roma, cada uno según su función<sup>30</sup>.

## **5. PUEBLO DE DIOS, IMAGEN PARA UNA IGLESIA SINODAL**

### **5.1. Pirámides, esferas y poliedros**

La vivencia sinodal, propia de la Iglesia primitiva<sup>31</sup>, ha sido retomada por la eclesiología del Concilio Vaticano II que, si bien no utiliza el término «sinodal» y sus derivados, supuso un cambio de perspectiva, tal y como se recoge principalmente en la Constitución *Lumen Gentium*, tanto con la teología del Pueblo de Dios (que participa en la función profética de Cristo y por eso debe ser escuchado) como con el desarrollo de la colegialidad (que es una forma específica de la sinodalidad en el ministerio de los obispos).

El papa Francisco pone en guardia frente a dos modelos de Iglesia, que él concreta en sendas figuras geométricas: la pirámide y la esfera. El clericalismo especifica la estructura piramidal de la Iglesia. Según este modelo, tan arraigado, en la cima está el papa, a modo de monarca todopoderoso y solitario, después viene una élite de aristocracia espiritual (los obispos y sus colaboradores) y por último, en la base, están los laicos, que obedecen, consumen sacramentos y, en el mejor

---

<sup>30</sup> Cf. M. Grech, *Alocución al Santo Padre en el Consistorio para la creación de nuevos cardenales*, 28 de noviembre 2020.

<sup>31</sup> Cf. A. Landi, *Camminare insieme. Lo stile sinodale nella Chiesa degli origini*, Cinisello Balsamo 2021.

de los casos, prestan su colaboración cuando son requeridos a ello<sup>32</sup>. Es un esquema vertical y de poder, que contradice lo que la Iglesia es y debe ser a la luz del Evangelio. No es aceptable que una élite clerical decida todo por comodidad, costumbre o cálculo de poder, imponiendo un falso estilo paternalista, mientras se mantiene a sectores muy amplios del Pueblo de Dios en la pasividad, en el infantilismo perpetuo, o bloqueados en el egoísmo localista. Por eso, este modelo vertical, jurídicista y clerical, injusto y falso, debe ser abandonado no solo en la teoría, sino también en la práctica.

El otro modelo erróneo es el de la esfera, que propugna una engañosa uniformidad, «que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros»<sup>33</sup>. En efecto, tampoco es aceptable el asamblearismo, donde todo funciona por mayorías ideológicas o de intereses, donde unos ganan y otros pierden, donde no hay diferencia entre lo esencial y lo accesorio. En esta línea, tampoco es válida la pretensión del uniformismo, que anula los carismas y propugna un régimen «democrático». En este modelo se diluyen las peculiaridades y los diversos servicios (distintas vocaciones). Tenemos un ejemplo en el ministerio ordenado, que es un servicio y, por tanto, debe ejercerse para el bien de la Iglesia. El obispo sirve a la Iglesia como obispo, el laico como laico, el presbítero como presbítero. De lo contrario faltarían a su servicio de amor. No se trata de importancia o de poder, sino de vocación, carisma y servicio.

La figura que propone el papa es la del poliedro que aprecia, respeta y protege la diversidad y no la encierra en guetos, sino que salvaguarda las diferencias dentro de la unidad, superando la pura uniformidad. Como explica el papa Francisco, en el poliedro, «el conjunto no anula la particularidad. Por eso a mí me gusta la imagen del poliedro, una figura geométrica con muchas caras distintas. El poliedro refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan la originalidad. Nada se disuelve, nada se destruye, nada se domina, todo se integra, todo se integra»<sup>34</sup>. Todos tenemos la misma dignidad de bautizados, pero cada uno somos diferentes, únicos, y seguimos una particular

---

<sup>32</sup> Cf. J. Ratzinger, *Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II, Obras completas VII/2*, Madrid 2016, 598.

<sup>33</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 236.

<sup>34</sup> Francisco, *Discurso en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*, 28 de octubre de 2014. Sobre las señas de identidad del pontificado de Francisco, puede verse: S. Madrigal, *De pirámides y poliedros*, Santander 2020.

y personal vocación al servicio de la Iglesia, como testimonio del Evangelio. Unidad en la pluralidad, unidad en la diversidad. O, como se ha dicho con acierto, *unidad pluriforme*. «La uniformidad no es católica, no es cristiana. La unidad en la diversidad. La unidad católica es diversa, pero es una. ¡Es curioso! El mismo que hace la diversidad, es el mismo que después hace la unidad: el Espíritu Santo. Hace las dos cosas: unidad en la diversidad. La unidad no es uniformidad, no es hacer obligatoriamente todo junto, ni pensar del mismo modo, ni mucho menos perder la identidad. La unidad en la diversidad es precisamente lo contrario, es reconocer y aceptar con alegría los diferentes dones que el Espíritu Santo da a cada uno, y ponerlos al servicio de todos en la Iglesia»<sup>35</sup>.

## 5.2. La eclesiología del Vaticano II

Debemos recordar que no existe una única imagen que exprese perfectamente todo lo que la Iglesia es. Por tanto, debemos integrar las diferentes imágenes. Especialmente importantes es la del *Cuerpo de Cristo*, que hace referencia a la vinculación y participación en Cristo Resucitado. Así, la Iglesia es mucho más que una mera estructura, una organización política o administrativa. Es organismo vivo, animado por el Espíritu Santo y que tiene como referencia el misterio de la Eucaristía, que nos incorpora al cuerpo del Señor. «Que haya Iglesia es expresión de la necesaria estructura comunitaria de la salvación: así como el hombre no puede serlo más que en relación con los otros, del mismo modo solo puede acceder al Padre común con los otros, en el «nosotros» de los hijos de Dios»<sup>36</sup>.

La eclesiología del Concilio Vaticano II supera la concepción de la Iglesia, vigente en gran medida hasta entonces, como sociedad (*perfecta et inaequalis*) compuesta por dos grandes grupos: los que enseñan y los que escuchan, los que gobiernan y los que obedecen dócilmente, los que celebran los sacramentos y los que asisten<sup>37</sup>. Clero y laicos. En la

---

<sup>35</sup> Francisco, *Discurso a los miembros de Asociaciones Carismáticas de Alianza*, 31 de octubre de 2014.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II, Obras completas VII/2*, Madrid 2017, 599.

<sup>37</sup> Pueden verse algunos ejemplos en: C. Viganò, «Popolo di Dio»: V. Soncini – C. Zambon, *Dal basso, insieme*, Milano 2021, 17-19.

*Lumen gentium*<sup>38</sup> encontramos un cambio de perspectiva: la Iglesia es el Pueblo de Dios, que participa en el misterio salvífico y que ha sido convocado por pura gracia; todos los miembros gozan de la libertad y dignidad de los hijos de Dios, cuya ley es la caridad, que fundamenta la comunión y orienta al servicio del don y de la responsabilidad del conjunto. La catolicidad (universalidad) de este pueblo vive de la plenitud de la verdad del Evangelio a través de la comunión de las diferencias; en ella, cada uno es responsable del anuncio para que la luz de la Buena Noticia llegue a todo el mundo (corresponsabilidad), según los dones que el Espíritu ha suscitado y que se ponen al servicio del bien común. La imagen de Iglesia como Pueblo de Dios, manifiesta con claridad el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna del pueblo de Dios, incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental; la dinámica escatológica; la provisionalidad y fragmentación de la Iglesia, necesitada siempre de renovación (*Ecclesia semper reformanda*); la dimensión ecuménica, es decir, las diversas maneras en que se hacen posibles y reales la unión y la ordenación a la Iglesia, incluso por encima de los confines de la Iglesia católica<sup>39</sup>.

### 5.3. El santo Pueblo fiel de Dios

La imagen conciliar de Iglesia como «santo Pueblo de Dios»<sup>40</sup>, preferida por el Papa Francisco, incide en tres aspectos:

- *La dimensión comunitaria, entendida como unidad pluriforme.* «Dios ha elegido convocarlos como pueblo y no como seres aislados. Nadie se salva solo, esto es, ni como individuo aislado ni por sus propias fuerzas»<sup>41</sup>. Por otra parte, es el Pueblo de Dios, en conjunto, quien anuncia el Evangelio y quien tiene en sí mismo la infalibilidad *in credendo*. Así, Dios dota a la totalidad de los bautizados de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios<sup>42</sup>. La escucha

---

<sup>38</sup> Capítulos 1 y 2.

<sup>39</sup> Cf. J. Ratzinger, *Iglesia, signo entre los pueblos, Obras completas VIII/1*, Madrid 2015, 235.

<sup>40</sup> Cf. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 12.

<sup>41</sup> Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 113.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, 119.

del Espíritu es una cualidad que pertenece a todos los bautizados y no solo a algunas categorías.

En expresión de san Juan Pablo II, la Iglesia expresa la belleza de su rostro pluriforme<sup>43</sup>. De esta realidad eclesial plural y no uniforme podemos extraer dos consecuencias. En primer lugar, el papa Francisco insiste en que cada persona conserva su peculiaridad personal, no se anula cuando integra cordialmente una comunidad<sup>44</sup>. Y lo mismo podemos decir de las diversidades geográficas y culturales, cuando aún parece difícil admitir otras realidades culturales distintas al modelo occidental. Por eso el proceso sinodal se incluye una fase continental. Frente al peligro del reduccionismo y de la homogeneización, el papa reivindica la idea de diversidad como esencial en la fe cristiana. E insiste en que el encuentro debe estar abierto a la diversidad, que no solo es buena, sino necesaria. «La uniformidad nos anula, nos hace autómatas. La riqueza de la vida está en la diversidad»<sup>45</sup>. Otra consecuencia nos lleva a salvaguardar y fomentar la realidad carismática de la Iglesia, sin que corresponsabilidad suponga anular las vocaciones (laical, sacerdotal, religiosa...), ni los carismas o los ministerios. Fundamentados en el Bautismo, todos hemos sido llamados a la participación efectiva (no es una concesión otorgada a regañadientes por el clero), aunque no de igual manera (ni mejor ni peor, sino distinta, porque es diferente la vocación: hay tantos caminos para seguir a Cristo cuantas personas existen en el mundo). La Iglesia sinodal tiene su punto de fuerza en la infinita variedad y riqueza de los carismas que actúan en la evangelización, de las actitudes y de las competencias, verdaderos y propios dones del Espíritu para el bien de la Iglesia<sup>46</sup>.

- *El dinamismo transformador de la verdadera reforma.* El cambio se impone. Pero el cambio del que hablamos no es una transformación periférica, sino profunda, una verdadera reforma. «Es evidente —escribe el cardenal Kasper— que en la Iglesia nos encontramos actualmente en una difícil fase de transición. Muchas

---

<sup>43</sup> Cf. san Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 40.

<sup>44</sup> Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 235.

<sup>45</sup> Francisco, *Encuentro con los representantes de la sociedad civil*, Asunción, 11 de julio de 2015.

<sup>46</sup> Cf. A. Porreca, *Sguardi sulla Chiesa sinodale*, Todi 2021, 169.

cosas, demasiadas, se desmoronan. Sería ingenuo no querer verlo. Pero se tendría igualmente una venda ante los ojos si no se quisieran reconocer los numerosos gérmenes positivos en los que ya está cristalizando una nueva forma histórica de la Iglesia (¡no una nueva Iglesia!)»<sup>47</sup>. Estamos ante un evento del Espíritu, que sigue actuando en la historia y mostrando su potencia vivificante. Estamos ante un *kairós*; se nos invita a experimentar la novedad del Espíritu, en un proceso que no controlamos. El papa Francisco insiste en que es preciso darnos cuenta y admitir que es el Espíritu quien guía<sup>48</sup>. Y esto nos ofrece una oportunidad extraordinaria, porque inaugura un tiempo de renovación y esperanza. «Mira, hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5). Se nos invita a superar tantos signos de vejez y decadencia, a curar el cansancio, a dejar los temores y a remediar el pesimismo. Es una llamada primero a la valentía fruto de la confianza y, también, a la creatividad y a la paciencia perseverante

Se impone la reforma, porque el cambio del que hablamos no es una transformación periférica, sino profunda, radical. Se trata de recuperar la forma original de la Iglesia (re-forma), que es Jesucristo. Y esto exige *metanoia*, transformación interior, una conversión profunda que nos permita vivir de forma radical la vocación, el carisma suscitado por el Espíritu para el bien de la Iglesia. «Quien cree, espera y ama algo distinto, necesariamente ha de vivir de forma distinta»<sup>49</sup>. Es el momento de las opciones de riesgo porque nos estamos jugando el futuro. Nos acechan tres tentaciones principales contra las que debemos luchar: la tentación del miedo (evitar riesgos), la tentación de la comodidad (mundanización), la tentación de la seguridad (ensimismamiento y autorreferencialidad).

El dilema es el planteado ya por san Agustín en la *Ciudad de Dios*. El deseo de felicidad implica optar y esto lo hacemos en nuestras decisiones cotidianas, orientadas por el amor verdadero,

---

<sup>47</sup> W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2018, 253. Y continúa: «Pocas razones hay para mirar con nostalgia a la época previa al Concilio Vaticano II. Menos razones tenemos aún, a buen seguro, para el entusiasmo, para un nuevo triunfalismo. Pero tampoco tenemos ninguna razón para permanecer estancados en una fase de decepción, lamentación y mal humor».

<sup>48</sup> Cf. Francisco, *Discurso a los fieles de la diócesis de Roma*, 18 de septiembre de 2021.

<sup>49</sup> San Agustín, *Réplica a Fausto*, 20, 23.

que es donación, implica riesgo y se resuelve en gratuidad. Podemos decir que el proceso sinodal, el caminar juntos, es, en definitiva, una opción de amor. Somos ciudadanos de la Ciudad del Cielo y caminamos hacia la Patria. El amor de lo caduco (*cupiditas*) configura la ciudad terrena; el amor de lo eterno (*caritas*) configura la ciudad celestial. Por eso la ciudad terrena, en la que ya se muestra (*spes*) la ciudad celestial, se vive en tránsito (*peregrinatio*) hacia la meta. El verdadero amor busca siempre la eternidad<sup>50</sup>.

- *El impulso evangelizador*. La Iglesia es la sociedad formada por los discípulos de Jesucristo, que comienza en Jesús y que incluye a Jesús. Más aún: la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Sólo así nos aparece en su radical novedad, en su originalidad, iluminada y santificada por la realidad de Cristo en ella. Y desde ahí podemos entender su tarea evangelizadora. Nuestro hacer es consecuencia de la experiencia de Cristo y, por eso, no es una mera «profesión» o «especialización», sino un empeño evangelizador que brota del Resucitado y prolonga su misión. Y no olvidemos que lo que nos ofrece Cristo es resucitar.

Al comentar el decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II sobre el apostolado de los laicos, Joseph Ratzinger precisaba que «el enunciado fundamental [en lo que atañe a la misión] se encuentra en esta frase: «la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado» (*Apostolicam actuositatem*, 2). En ella se refleja la comprensión fundamental de la existencia cristiana como realidad dinámica; lo misionero aparece ahora no ya simplemente como una actividad exterior que se añadiría como algo accidental al ser cristiano, algo estático de por sí, sino que el ser cristiano implica por sí mismo y en cuanto tal un movimiento que trasciende la propia persona; está impregnado, pues, de una dimensión misionera ya en cuanto ser, y por ello la actividad exterior tiene que brotar necesariamente de su interior como realización de su más profunda condición en todo momento y en todo cristiano auténtico»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. J.D. Jiménez, «Opus imperfectum. Pensamiento agustiniano y mundo actual»: *San Agustín, un hombre para hoy. Congreso Agustiniano de Teología, Buenos Aires 26-28 de agosto de 2004*, vol. II, Buenos Aires 2006, p. 27.

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II, Obras completas VII/2*, Madrid 2017, 876-877.

## 5.4. Participación y corresponsabilidad: la inclusión de los márgenes

El «santo Pueblo fiel de Dios», que es la expresión concreta frecuentemente utilizada por el Papa, participa en la vida de la Iglesia, no debe quedar al margen de las decisiones, ni ausente del compromiso evangelizador<sup>52</sup>. Como se indica en el *Documento preparatorio*, «La capacidad de imaginar un futuro diverso para la Iglesia y para las instituciones a la altura de la misión recibida depende en gran parte de la decisión de comenzar a poner en práctica procesos de escucha, de diálogo y de discernimiento comunitario, en los que todos y cada uno puedan participar y contribuir. Al mismo tiempo, la opción de «caminar juntos» es un signo profético para una familia humana que tiene necesidad de un proyecto compartido, capaz de conseguir el bien de todos. Una Iglesia capaz de comunión y de fraternidad, de participación y de subsidiariedad, en la fidelidad a lo que anuncia, podrá situarse al lado de los pobres y de los últimos y prestarles la propia voz»<sup>53</sup>. Detengámonos un instante en lo que supone este «todos», más allá de las seguridades de los círculos habituales, de «los de siempre», sino de ir mucho más allá. En el momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal, el papa Francisco habló del malestar, incluso del sufrimiento de numerosos agentes pastorales, de los organismos de participación de las diócesis y las parroquias, y de las mujeres, que a menudo siguen quedando al margen. Y clamaba: «¡La participación de todos es un compromiso eclesial irrenunciable! Todos los bautizados, este es el carné de identidad: el Bautismo»<sup>54</sup>. Pero no solo. Francisco invita a dar un paso más e incluir a *los que están en los márgenes*. Nos referimos, sí, a los indiferentes a esas grandes masas de la población para quienes la Iglesia es irrelevante y a las que no les importa nada la religión. Debemos salir a su encuentro, perder el miedo a encontrarlos en su camino, a entrar en su conversación. Una Iglesia sinodal es una Iglesia capaz de dialogar con aquellos que vagan sin una meta, solos, con su propio desencanto, con la decepción de un cristianismo considerado ya estéril, infecundo, impotente para generar sentido<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 102.

<sup>53</sup> *Documento preparatorio*, 9.

<sup>54</sup> Francisco, *Discurso en el momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal*, 9 de octubre de 2021.

<sup>55</sup> Cf. Francisco, *Discurso al episcopado brasileño*, 27 de julio de 2013.

Y damos un paso más, también los marginados, los pobres, los desahuciados han sido elegidos como sacramento de Cristo (cf. Mt 25,31-46). Y el papa Francisco, en un pasaje impresionante y conmovedor, nos lo recuerda: «Pero, padre, ¿qué está diciendo? Los pobres, los mendigos, los jóvenes drogadictos, todos estos que la sociedad descarta, ¿forman parte del Sínodo?». Sí, querido, sí, querida: no lo digo yo, lo dice el Señor: son parte de la Iglesia. Hasta el punto de que, si no los llamas, ya veremos cómo, o si no vas a verlos para pasar un rato con ellos, para escuchar no lo que dicen sino lo que sienten, incluso los insultos que te dedican, no estás haciendo bien el Sínodo. El Sínodo llega a los límites, incluye a todos. [...] Si no incluimos a los miserables —entre comillas— de la sociedad, a los descartados, nunca podremos hacernos cargo de nuestras miserias. ¡No tengáis miedo!»<sup>56</sup>.

## 6. IGLESIA SINODAL

### 6.1. Algunas estructuras sinodales

En la eclesiología del Vaticano II encontramos las claves fundamentales de la Iglesia sinodal, que debe entenderse en el contexto de la sacramentalidad de la comunidad cristiana<sup>57</sup>. En efecto, la *Lumen gentium* ilustra una visión de la naturaleza y misión de la Iglesia como comunión, en la que se indican algunos presupuestos teológicos para un desarrollo de la sinodalidad: la concepción misteriosa y sacramental de la Iglesia; su naturaleza de Pueblo de Dios peregrinante en la historia hacia la patria celestial, en el que todos los miembros, por el Bautismo, son marcados con la misma dignidad de hijos de Dios e investidos de la misma misión; la doctrina de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad en comunión jerárquica con el Obispo de Roma<sup>58</sup>.

No cabe duda de que la eclesiología de comunión ha sido decisiva para el desarrollo de la sinodalidad y para la creación de estructuras sinodales, en el paso de lo que podríamos llamar sinodalidad teórica a la sinodalidad práctica, solo posible si existe una sinodalidad afectiva que se concrete en una sinodalidad efectiva. Algunas de las estructuras

---

<sup>56</sup> Francisco, *Discurso a los fieles de Roma*, 18 de septiembre de 2021.

<sup>57</sup> Un buen estudio sobre este tema: S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2015.

<sup>58</sup> Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Roma 2018, n. 40.

sinodales vigentes son tradicionales, de referencia principalmente episcopal, y están presentes en la historia de la Iglesia, por ejemplo, los concilios ecuménicos, los concilios particulares o plenarios, los sínodos diocesanos. La vida consagrada, en la que adquiere una importancia capital la dimensión comunitaria, desarrolla también otras estructuras tradicionales de participación y corresponsabilidad, como son los capítulos (locales, provinciales, generales). Durante el posconcilio se van creando en algunos casos y desarrollando en otros, varios organismos sinodales: conferencias episcopales, consejos presbiterales, pastorales, de consultores, consejos económicos.

## 6.2. El Sínodo de los Obispos

Especial importancia adquiere la institución del Sínodo de los Obispos por parte del papa san Pablo VI en 1965, sin haber concluido aún el Vaticano II. No voy a trazar aquí la historia del Sínodo de los Obispos ni de su evolución<sup>59</sup>. Solo quiero recordar que, en la idea de san Pablo VI, se trata de un consejo de obispos, que obra en nombre de todo el episcopado católico, y que expresa la comunión y la participación de los obispos junto al papa en la solicitud por toda la Iglesia. Está en la línea de la colegialidad resaltada por el Concilio Vaticano II. El presidente del Sínodo es el papa. Y puede ser de tres tipos: ordinario (cada tres años, sobre un tema elegido por el papa), extraordinario (sobre asuntos urgentes, como por ejemplo el Sínodo de la Familia en 2014) y especial (circunscrito a concretas áreas geográficas, como el Sínodo Pan-amazónico en 2019). El mismo san Pablo VI creó la Secretaría General permanente del Sínodo. San Juan Pablo II, sobre todo tras la asamblea sinodal extraordinaria de 1985 con motivo del 20 aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, indicó su parecer de que el sínodo puede y debe reformarse en el desarrollo de la eclesiología de comunión, entendiendo siempre el Sínodo como órgano consultivo. Benedicto XVI realizó algunos cambios prácticos en la celebración de las asambleas (más tiempo para el diálogo en grupos lingüísticos) y también Francisco.

Sin embargo, la renovación iniciada por el papa Bergoglio es de un enorme calado. Es heredera del Vaticano II desde una lectura lati-

---

<sup>59</sup> Cf. D. Vitali, «Sinodalidad. De *Apostolica sollicitudo* a *Episcopalis communio*»: R. Luciani – M.T. Compte, *En camino hacia una Iglesia sinodal*, Madrid 2020, 25-48.

noamericana<sup>60</sup> y retoma la sinodalidad no solo afectiva, sino también efectiva. Va en dos líneas:

- Potenciación de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia. Toda la Iglesia es sinodal.
- Como consecuencia, renovación y reforma de las estructuras sinodales: de la Asamblea del Sínodo de los Obispos y la propia Secretaría General, pero también de las que deben concretar la sinodalidad en todos los ámbitos de la Iglesia.

No se trata tanto de eventos sino de procesos. De ahí la opción de comenzar desde abajo (parroquias), el deseo de que el pueblo de Dios participe y ayude también al discernimiento de los obispos, y la apertura de una Iglesia en salida<sup>61</sup>. La sinodalidad no puede reducirse a la Asamblea del Sínodo de los Obispos.

### 6.3. Propuestas para el desarrollo teológico

La Comisión Teológica Internacional, en su espléndido documento sobre sinodalidad<sup>62</sup>, ofrece preciosas y sugerentes indicaciones sobre el trabajo de la teología desde una perspectiva sinodal. En efecto, el desarrollo de la sinodalidad en la Iglesia requiere un trabajo armónico entre los biblistas, los patrólogos, los historiadores de la Iglesia, los canonistas, todos ellos en diálogo con los especialistas en las diferentes ramas de la teología. Se trata de una tarea fascinante, que requiere tiempo y dedicación serena. Aquí tan solo podemos esbozar<sup>63</sup> algunas tareas urgentes, referidas al ámbito teológico-eclesiológico:

---

<sup>60</sup> Resulta imprescindible el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007. El entonces cardenal Bergoglio fue el presidente de la Comisión de redacción.

<sup>61</sup> Es muy interesante la terminología en la que el papa Francisco expresa su concepción eclesiológica. Por ejemplo: Iglesia de la misericordia, Iglesia en salida, Iglesia pobre y para los pobres, Iglesia hospital de campaña, Iglesia de la alegría. Cf. E. Bueno de la Fuente, *Eclesiológia del papa Francisco*, Burgos 2018; A. Porreca, *Sguardi sulla Chiesa sinodale*, Todi 2021.

<sup>62</sup> Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Roma 2018, principalmente los capítulos II y III.

<sup>63</sup> Además de lo sugerido por la Comisión Teológica Internacional en el citado documento, me baso también en algunas ideas presentadas por los profesores Rafael Luciani y Alphonse Borràs, miembros de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo, a quienes agradezco su aportación.

- Suscitar procesos de conversión eclesial: lectura de los signos de los tiempos presentes, que llaman a la Iglesia a la conversión; nueva recepción de la *Lumen gentium*; fundamentación y desarrollo de los procesos de conversión personal y comunitaria.
- Recuperar el principio bautismal de la trilogía comunión-participación-misión: dimensión sinodal del Bautismo y la Confirmación; la Eucaristía como centro y culmen de la vida cristiana; la Palabra de Dios en los procesos de escucha y discernimiento; los carismas; la perspectiva litúrgica.
- Profundizar en la *communio fidelium* como eje estructurante de la trilogía comunión/participación/misión: la *communio fidelium* y su contexto; la eclesiología de las Iglesias locales *in quibus et ex quibus* (en ellas y a partir de ellas); ministerio apostólico de los obispos en la intersección entre la *communio fidelium* y la *communio ecclesiarum*.
- Reflexionar sobre el ejercicio del ministerio petrino de unidad y de guía de la Iglesia universal por parte del Obispo de Roma en la comunión con todas las Iglesias particulares, en sinergia con el ministerio colegial de los obispos y el camino sinodal del Pueblo de Dios;
- Desarrollar la correlación entre comunión/participación/misión y *communio fidelium/communio ecclesiarum/communio episcoporum*: la integración entre el ejercicio de la colegialidad de los pastores y la sinodalidad vivida por todo el Pueblo de Dios como expresión de la comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal; noción y ejercicio de la *potestas sacra* (potestad de orden y potestad de jurisdicción); reflexión sobre los *tria munera* del ministerio sacerdotal desde una perspectiva sinodal (la dimensión de servicio).
- Articular el todos/algunos/uno: escucha/discernimiento/decisión y *sensus fidei fidelium*; el *consensus omnium fidelium*; los sujetos eclesiales en los procesos decisionales y en la gobernanza; la activación de la circularidad entre el ministerio de los pastores, la participación y corresponsabilidad de los laicos, los impulsos provenientes de los dones carismáticos; co-esencialidad entre los dones jerárquicos y los dones carismáticos.
- Promover la reforma: noción de reforma y sus claves cristológicas y pneumatológicas; *Ecclesia semper reformanda*; relación entre lo esencial en la fe cristiana y lo accesorio o relativo; la reforma institucional y estructural en la Iglesia.

- Considerar siempre la perspectiva ecuménica en la eclesiología sinodal, que supone el caminar juntos hacia la plena unidad en la diversidad reconciliada; los ámbitos del diálogo.
- Impulsar la evangelización: apertura a las fuentes, apertura a las otras confesiones cristianas, apertura a las cuestiones de toda la humanidad; el amor que se abre al servicio recíproco y al servicio al mundo (misión, evangelización); el pueblo de Dios peregrino y misionero; teología y pastoral inculturadas; la diaconía social y el diálogo interreligioso.
- Concretar las implicaciones canónicas del desarrollo eclesiológico en clave sinodal.

## 7. HACIA LA VERDADERA REFORMA DE LA IGLESIA

El proceso sinodal es un camino exigente y costoso y exige que logremos superar «algunos paradigmas, todavía frecuentemente presentes en la cultura eclesiástica, porque expresan una comprensión de la Iglesia no renovada por la eclesiología de comunión. Entre ellos: la concentración de la responsabilidad de la misión en el ministerio de los pastores; el insuficiente aprecio de la vida consagrada y de los dones carismáticos; la escasa valoración del aporte específico cualificado, en su ámbito de competencia, de los fieles laicos, y entre ellos, de las mujeres»<sup>64</sup>. Necesitamos cambiar profundamente (*metanoia*) y estamos ante una gran oportunidad para ello. Para caminar juntos, nos recuerda el *Documento preparatorio*<sup>65</sup>, es necesario abrirnos al Espíritu, dejarnos transformar, dejarnos educar en una mentalidad verdaderamente sinodal, entrando con audacia y libertad de corazón en un proceso de conversión para hacer posible, hacer realidad «la perenne reforma, de la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrera, tiene siempre necesidad»<sup>66</sup>. El movimiento de reforma implica salir y ponernos en camino y este dinamismo solo es posible en y desde el Espíritu Santo. De ahí el clamor del papa Francisco: «¡Cómo quisiera encontrar las palabras para alentar una etapa evangelizadora más fervorosa, alegre, generosa, audaz, llena de amor hasta el fin y de vida contagiosa! Pero

---

<sup>64</sup> Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Roma 2018, 105.

<sup>65</sup> *Documento preparatorio*, 9.

<sup>66</sup> Decreto *Unitatis redintegratio*, 6.

sé que ninguna motivación será suficiente si no arde en los corazones el fuego del Espíritu. [...] Invoco una vez más al Espíritu Santo; le ruego que venga a renovar, a sacudir, a impulsar a la Iglesia en una audaz salida fuera de sí para evangelizar a todos los pueblos»<sup>67</sup>. El Espíritu nos introduce en el misterio de Cristo y su Evangelio, que tiene un sentido objetivo como fuente paradigmática, así la apertura al dinamismo autotranscendente del Espíritu supone un retorno a la objetividad, al núcleo del Evangelio, que simplifica porque remite a lo esencial y, en este sentido, hace posible no solo la purificación y la reforma de las estructuras obsoletas, sino también el testimonio de la frescura y vitalidad de la propuesta cristiana<sup>68</sup>.

Todos hemos sido convocados en Sínodo. Es una llamada a la responsabilidad personal y comunitaria para no ser diques a la acción del Espíritu, sino cauces de la gracia en este momento de la historia. Termino con un texto del cardenal Walter Kasper, que nos ayuda a situarnos: «Aunque uno se esté muriendo de sed, es capaz de rechazar malhumorado un vaso de agua medio lleno aduciendo que está medio vacío. Contra semejante actitud no se conoce antídoto alguno. [...] Todos estamos invitados a participar y a aportar nuestros talentos. A buen seguro la crítica es necesaria; también en la Iglesia, si no se quiere que la vida eclesial languidezca en falsa autocomplacencia. Lo que me gustaría desearle a la Iglesia actual es mayor regocijo en lo que ella misma es y en lo que tiene. Según el Evangelio, solamente quien ya tiene y se alegra de ello y saca rendimiento de su talento recibirá más (cf Mt 25, 29). En la fe, al final, no se dará la razón a los escépticos, sino a quienes, movidos por la esperanza y el amor, se atreven a comprometerse, a quienes, lejos de colocarse como espectadores al borde del camino y limitarse a criticar, se implican personalmente»<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 261.

<sup>68</sup> Cf. V.M. Fernández, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco»: A. Spadaro – C.M. Galli, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander 2016, 622-623.

<sup>69</sup> W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, Santander 2018, 251.

SEMBLANZA  
DE LOS COLABORADORES

---



## SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES



## **P. Enrique Somavilla Rodríguez, OSA**

Director del Centro Teológico San Agustín

Rector del RCU Escorial- María Cristina

Enrique Somavilla Rodríguez nació en Santander (Cantabria) el 18 de enero de 1955. Cursó los estudios en Ciencias Empresariales en la Universidad de Santander (1973-1977) y en Filosofía y Teología en el Estudio Teológico Agustiniانو Tagaste de Los Negrales (Madrid) 1977-1984. El año de Noviciado y el primer curso de Filosofía en el Monasterio de Santa María de la Vid (Burgos) (1977-1979). Licenciatura en Teología dogmática (1993) por la UPCo; Doctor en Teología (2008) por la UESD; Máster en Doctrina Social de la Iglesia (2009) por la UPSA; Máster en Protocolo y Relaciones Institucionales (2010) en la UNED; Máster en Derecho de la Unión Europea (2011) en la UNED; Doctor en Derecho (2013) en la UNED. Fue Secretario de la Revista LEA (1979-1981); secretario de Religión y Cultura durante (1980-1984 y 1991-1995); Prior, Secretario y Consejero Viceprovincial de la Viceprovincia Agustiniانو de Argentina-Uruguay (1989-1991) donde residió desde 1984 hasta 1991; Director de Ediciones Religión y Cultura (1991-1995); Secretario de la Vicaría Episcopal para la Vida Consagrada en la archidiócesis de Madrid (2000-2012); Secretario Provincial de la Provincia de España, de la Orden de san Agustín (2006-2010); Archivero Provincial (2010-2018); Delegado del Patrimonio cultural de la Provincia Agustiniانو de España (2010-2018). Asistente Federal de la Federación de las Agustinas contemplativas de N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup> del Pilar y santo Tomás de Villanueva desde el 29 de abril de 2014. Miembro de la Comisión Interprovincial de Estudios y Evangelización de la Cultura (2014-); Miembro de la Comisión Interprovincial para los Centros Teológicos, el Profesorio y el Prenoviciado (2017-); Es Miembro de la Comisión Interprovincial para el Real Centro Universitario El Escorial-María Cristina (2017-). Es miembro del *Grupo de Investigación de Historia del Pensamiento Jurídico-Político* (GIHPJ-P), perteneciente a la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y de *Comité Científico Internacional y Vocal de la Junta directiva de la Sociedad de Estudios Institucionales* (SEEII); así como miembro del *Consejo Editorial y de su Consejo Asesor Internacional de la revista de Estudios Institucionales* publicada la SEEII. Ha sido miembro del *Comité Científico Internacional* del I Congreso Internacional (CIEPEC) sobre *el Protocolo contemporáneo: Desde el Congreso de Viena hasta la actualidad (1814-2014)*, Madrid, 23 -25 de abril de 2014, celebrado en la Facultad de Derecho en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en el Salón de Actos de la Facultad de Derecho de la UNED; de las IX Jornadas sobre Protocolo: *Espacios y ámbitos de aplicación*

del Protocolo, Madrid, 6 - 8 de mayo de 2015; del II Congreso Internacional de Protocolo (CIEPEC) y X Jornadas sobre Protocolo: *La imagen ritual del poder*, Madrid 20 - 22 de abril de 2016; igualmente del III Congreso Internacional de Protocolo (CIEPC) y las XI Jornadas sobre Protocolo: *El protocolo contemporáneo* bajo el lema *Protocolo y redes de investigación*, Madrid 29-31 de marzo de 2017. También IV Congreso Internacional de Protocolo (CIEPC) y las XII Jornadas sobre Protocolo: *El protocolo contemporáneo* bajo el lema *Protocolo y Relaciones Institucionales*, Madrid 14-16 marzo de 2018.

Entre las responsabilidades académicas ha desempeñado las siguientes: profesor de Teología en la Facultad de Comunicación de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires (1986-1990). En la actualidad es Profesor ordinario de las siguientes materias: *Análisis Político y Económico*, *Sacramentos de Iniciación cristiana*, *Misterio de Dios*, *Iglesias Orientales* y *Doctrina Social de la Iglesia*, *Ecumenismo* y *Cristología*, en el Centro Teológico San Agustín (CTSA) de Los Negrales (Madrid), afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y de *Teología cristiana de las religiones: Diálogo interreligioso* y *Teología de la Comunicación* en el Estudio Teológico Agustiniiano (ETA) de Valladolid. Profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en el Real Centro Universitario El Escorial- María Cristiana del san Lorenzo de El Escorial (Madrid), adscrito a la Universidad Complutense. Profesor del Máster de protocolo en la Facultad de Derecho de la UNED. Fue subdirector del Centro Teológico San Agustín (CTSA), desde septiembre de 2013 a junio de 2016; Ha sido nombrado Director del Centro Teológico San Agustín (CTSA), para el trienio 2016-2019 y reeligido para el trienio 2019-2022. Ha desempeñado el servicio de Prior de la Comunidad San Agustín de Los Negrales (Madrid), desde 2016-2018. Nombrado Rector del RCU *El Escorial - María Cristina*, el 14 de agosto para el cuatrienio 2020-2024. Tomó de posesión del mismo, el 4 de septiembre de 2020.

Entre sus publicaciones están: *La intercomuni3n en el di3logo ecum3nico a la luz del Documento de Lima*, Madrid 2010; *Iglesia frente a ETA: posici3n eclesial ante el fen3meno terrorista espa3ol*, Madrid 2011; *El protocolo en el Estado Ciudad del Vaticano. An3lisis jur3dico, hist3rico e institucional de la Santa Sede en relaci3n a su ceremonial y protocolo*, Madrid 2015; *Los agustinos en el mundo de la Cultura*, Dir., XIX Jornadas Agustiniianas, Madrid 2017. *Los j3venes en el mundo de hoy. Acompa3amiento y discernimiento.*, Dir., XX Jornadas Agustiniianas, Madrid 2018; *Santa Sede e Iglesia. Protocolo y Ceremonial*, Madrid 2019; *El transhumanismo en la sociedad actual*, Dir., XXI Jornadas Agustiniianas, Madrid 2019. Entre sus art3culos se encuentran: «Casiciaco: comunidad real», en *Cor Unum* n3 194 (1978); «El trabajo en *De opere monachorum* y *Perfectae caritatis*: estudio comparado», en *Revista Agustiniiana* 36 (1994); «La persecuci3n religiosa en Espa3a durante la II Rep3blica y la Guerra Civil», en *Religi3n y Cultura* 54 (2008); «Ecumenismo agustiniiano e intercomuni3n», en *Revista Agustiniiana* 50 (2009); «La cuesti3n religiosa en Espa3a durante la II Rep3blica y la Guerra Civil», en *Buena Nueva* 20 (Enero - Febrero. 2010); «La actual crisis econ3mica en el marco de la globalizaci3n», en *Religi3n y Cultura* 56 (2010); «3ngel Herrera Oria y Bruno Ibeas Guti3rrez. Dos figuras del catolicismo social espa3ol de la primera mitad del siglo XX», en *Analecta Agustiniiana* 73 (2010); «La intercomuni3n con las Iglesias acat3licas», en

*Revista Agustiniiana* 51 (2010); «Estudio y conocimiento de tres importantes documentos del Episcopado Español», en *La Ciudad de Dios* 223 (2010); «La vida de la comunidad política y económica a la luz de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* en el marco de la sociedad española en el tiempo de su promulgación», en *La Ciudad de Dios* 223 (2010); «El que siembra vientos cosecha tempestades: De la bonanza expansiva a la actual crisis económica y financiera (I)», en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); «De aquellos barros vienen estos lodos: las incógnitas que nos deparará la segunda década del nuevo siglo (II)», en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); «De los vientos y lodos a estas tempestades y barros: nuevos desafíos y retos económicos de nuestra sociedad (III)», en *Revista Agustiniiana* 52 (2011); «Protocolo y Estado de la Ciudad del Vaticano. Estado de la Cuestión», en *Revista de Derecho UNED* 9 (2011: 2º semestre); «De la crisis portuguesa y la guerra en Libia a la realidad económica de la Unión Europea (IV)», en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); «Las Universidades de Verano en Santander. En el ochenta aniversario de su inauguración», en *La Ciudad de Dios* 225 (2012); «La actual crisis económica como consecuencia de la gestión de una política económica poco ortodoxa (V)», en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); «Nueva recesión dentro de la depresión económica: de la necesidad de un acuerdo político de la Unión Europea a la convergencia económica de la zona euro (y VI)», en *Revista Agustiniiana* 53 (2012); «Jacques Maritain Favré. Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte 1973-2013», en *Estudio Agustiniiano* 49/1 (2014) 105-155; «En el funesto 75 aniversario del inicio de las hostilidades. Pío XII, la guerra mundial y los judíos», en *Revista Agustiniiana* 55 (2014) 411-467; «Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Contrastes entre los pontificados de los papas», en MARÍA DOLORES DEL MAR SÁNCHEZ GONZÁLEZ (Coord.), *I Congreso Internacional El Protocolo contemporáneo. Desde el Congreso de Viena hasta la actualidad (1814-2014)*, en *Sociedad de Estudios Institucionales I* (2014) 255-278; «La reforma de la Curia Romana del Papa Francisco», en *Revista de Estudios Institucionales I* (2014/1) 73-100; «Nuevos rumbos en el protocolo del papa Francisco», en *Revista de Estudios Institucionales II* (2015/3) 45-65; «La vida religiosa en la Iglesia y los jóvenes», en *Religión y Cultura* 61 (2015) 79-138; «Protocolo, historia y desarrollo de las Iglesias ortodoxas», en *Revista de Estudios Institucionales III* (2016/4) 167-216; «Viaje apostólico a Cuba y a Estados Unidos de América», en *Revista Estudio Agustiniiano* 51/3 (2016) 591-630. «Diplomacia vaticana y política exterior de la Santa Sede», en *Revista de Estudios Institucionales* 4 (2017/7) 119-143; «Organización de los Estados Pontificios y estructura de la Santa Sede», en *Revista de Estudios Institucionales IV* (2017/7) 168-189; También «Diplomacia vaticana y política exterior de la Santa Sede», en MARÍA DOLORES DEL MAR SÁNCHEZ GONZÁLEZ (Coord.), *Protocolo e Investigación*, Madrid 2018, pp. 111-148; «Organización de los Estados Pontificios y Estructura de la Santa Sede», en MARÍA DOLORES DEL MAR SÁNCHEZ GONZÁLEZ (Coord.), *Protocolo e Investigación*, Madrid 2018, pp. 149-184; «Convicciones, desafíos y características ante la llamada del Señor, según el Santo Padre Francisco», en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, (Dir.), *Los jóvenes en el mundo de hoy. Acompañamiento y discernimiento*, XX Jornadas Agustiniianas (2018) 173-208; «Evolución del hecho religioso en el marco del constitucionalismo español 1812-1978», en *Revista de Estudios Institucionales V* (2018/9) 81-124; «*Transhumanismo ¿realidad o utopía?*», en

E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *El transhumanismo en la sociedad actual*, XXI Jornadas Agustonianas, Madrid 2019. «Protocolo, historia y desarrollo de la Iglesia católica», en *Revista de Estudios Institucionales* VI (2019/10) 127-172; «Protocolo, historia y desarrollo de la comunidad judía», en *Revista de Estudios Institucionales* VII (2020/13) 185-231. «Protocolo y ceremonial en la comunidad islámica», en *Revista de Estudios Institucionales* VIII (2021/15) 63-111.

Ha participado en el Foro de investigadores sobre Protocolo: *Protocolo y Diplomacia*, Facultad de Derecho de la UNED Madrid, 23 -25 de abril de 2014, celebradas en el Salón de Actos de la Facultad de Humanidades de la UNED. Ponencia: «*El protocolo como estrategia en las relaciones internacionales: Estado de la Ciudad del Vaticano. Contrastes de los diversos pontificados*»; de las IX Jornadas sobre Protocolo: *Espacios y ámbitos de aplicación del Protocolo*, Madrid, 6 - 8 de mayo de 2015. Ponencia: *Modificaciones introducidas en el ceremonial y el protocolo por el papa Francisco*; de las IV Jornadas Internacionales de Comunicación Institucional e Imagen Pública. XV Curso Complementario de Comunicación y Protocolo. Facultad de Ciencias Sociales y de Comunicación de la Universidad de Vigo, Pontevedra, 22 - 23 de abril de 2015. Celebradas en el Salón de Actos de dicha Facultad, Vigo (Pontevedra): Ponencia: *El Protocolo de la Iglesia y el protocolo del Estado de la Ciudad del Vaticano*; del II Congreso Internacional de Protocolo (CIEPEC) y X Jornadas sobre Protocolo. Investigación y desarrollo. Foro de investigadores sobre Protocolo: *La imagen ritual del poder*, Madrid 20 - 22 de abril de 2016: Ponencia: *Iglesias Ortodoxas: Historia, protocolo y ritos*; en el Curso de Protocolo y organización de eventos. Organizado por la Asociación de Comunicación, Relaciones Públicas y Protocolo de Córdoba. Córdoba 20-X a 15-XI de 2016: Ponencia: «*Protocolo eclesiástico. Ceremonial, protocolo y liturgia. Introducción*»; igualmente del III Congreso Internacional de Protocolo (CIEPC) y las XI Jornadas sobre Protocolo. Investigación y desarrollo. Foro de investigadores sobre Protocolo: «*El protocolo contemporáneo bajo el lema Protocolo y redes de investigación*», Madrid 29-31 de marzo de 2017: Ponencia: «*Organización de los Estados Pontificios y estructura de la Santa Sede*». En el Curso de Protocolo y Organización de eventos. Organizado por la Asociación de Comunicación, Relaciones Públicas y Protocolo de Córdoba. Córdoba 20-X al 15-XI de 2016: Ponencia: «*Protocolo eclesiástico, Ceremonial, protocolo y liturgia. Introducción y Desarrollo I*». En el Curso de Protocolo y Organización de eventos. Organizado por la Asociación de Comunicación, Relaciones Públicas y Protocolo de Córdoba. Córdoba 16-X al 16-XI de 2017: Ponencia: «*Protocolo eclesiástico, Ceremonial, protocolo y liturgia. Introducción y Desarrollo II*»; «*La universidad y la dimensión cultural de los agustinos*», en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *Los Agustinos en el mundo de la cultura*, XIX Jornadas Agustonianas Madrid (2017) 17-22; «*Los jóvenes ¿una opción preferencial?*», en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, XX Jornadas Agustonianas, Madrid (2018) 17-26; «*Convicciones, desafíos y características ante la llamada del Señor, según el Santo Padre Francisco*», en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ, (Dir). *Los jóvenes en el mundo de hoy. Acompañamiento y discernimiento*, XX Jornadas Agustonianas (2018) 173-208. IV Congreso Internacional de Protocolo (CIEPC) y las XII Jornadas sobre Protocolo. Investigación y desarrollo. Foro de investigadores sobre Protocolo: «*El protocolo contemporáneo bajo el lema «Protocolo y relaciones*

*Institucionales*; Madrid, 14-16 de marzo de 2018: Ponencia: «*Protocolo, historia y desarrollo de las Iglesias Protestantes*», en *Revista de Estudios Institucionales* 5 (2018) 95-149. Ingresó en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España, en sesión celebrada el día 11 de junio de 2018, por unanimidad de su Junta de Gobierno, en la categoría de Académico Correspondiente; Ha participado en el *Euroforum* Ibercaja de Zaragoza en el debate sobre la película «*Habemus papam*» de Nanni Moretti, el día 13-XI de 2018.

También ha participado en el Foro *La Región* de Ourense, con la ponencia *Los Contrastes entre los pontificados de Benedicto XVI y Francisco. El protocolo vaticano*, los días 7 y 8 de marzo de 2019; Ha participado en *Transhumanismo ¿realidad o utopía?*, en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *El transhumanismo en la sociedad actual*, XXI Jornadas Agustiniánas, Madrid (2019) 13-20; «*Protocolo y ceremonial en la Iglesia católica*», en *Revista de Estudios Institucionales* 6 (2019) 127-172. Ha participado en el Instituto Municipal de Turismo de Córdoba (IMTUR) en el programa *Córdoba en purpura*, del Ayuntamiento de Córdoba, con la conferencia: «*Protocolo y ceremonial en la Iglesia católica*», en el Centro de Recepción de Visitantes, en la ciudad de Córdoba, el 17 de febrero de 2020. Ha participado en *Eutanasia ¿Desafío a la vida?*, en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *La Eutanasia como ¿Desafío a la vida?*, XXII Jornadas Agustiniánas, Madrid (2020) 13-19; «*En el 75 aniversario de la muerte de Dietrich Bonhöffer*», en *Revista Estudio Agustiniánas* 55(2020) 367-407; En el XXXI Curso de Verano de la UNED 2020: *Diplomacia corporativa, etiqueta y usos sociales internacionales*, Madrid 21 - 23 de septiembre de 2020: Ponencia: *Marco comparativo de ceremonial de las religiones monoteístas*. Ha publicado: «*Los Derechos humanos y la libertad religiosa en el siglo XXI: en la conmemoración del 70 aniversario de la Declaración universal*», T. I, en J. A. PINTO FONTANILLO – Á SÁNCHEZ DE LA TORRE (Coords.), *Los Derechos humanos en el siglo XXI. Los derechos humanos desde la perspectiva ética, filosófica, religiosa y moral*, 4 Tomos, Real Academia de Jurisprudencia y legislación, Madrid 2020, pp. 323-333; «*La declaración de los Derechos humanos. Las libertades, religiosa y de culto son esenciales para los ciudadanos*», en *El Diario Montañés* (12-10-2020) 23; «*Santos y difuntos. No nos olvidemos que los fallecidos tienen nombre y rostro*», en *El Diario Montañés* (04-11-2020) 25; «*Constitución e Inmaculada*», en *El Diario Montañés* (30-11-2020) 27; Miembro del tribunal para obtener el grado de Doctor en ciencias de las religiones de D. Aldo Marcelo Cáceres Roldán, titulada «*La fe bahá'í: historia, espíritu, proyección pública, un acercamiento global y local*», el 11 de febrero de 2021, en la facultad de Filología de la Universidad Complutense, Instituto universitario de Ciencias de las religiones; «*La cuesta del año entero*», en *El Diario Montañés* (20-01-2021) 25; Ha participado en *La mujer en el contexto de la Iglesia actual*, en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *El papel de la mujer en la Iglesia*, XXIII Jornadas Agustiniánas, Madrid (2021) 13-20; «*Los españoles y los planes de educación*», en *El Diario Montañés* (20-02-2021) 27; «*El maremoto que azota España*», en *El Diario Montañés* (12-03-2021) 25; «*En el XXV aniversario de la muerte del teólogo Yves Congar (1904-1995)*», en *Revista Estudio Agustiniánas* 56 (2021) 109-147; Entrevista de *Politikal-Arena* por Pablo Pérez Piñeiro *Política exterior del Vaticano* 18-05-2021. Enlace <https://youtu.be/41rl->

6J05c8A; «El mercado de las vacunas», en *El Diario Montañés* (20-05-2021) 27; «Hacia una política de Estado», en *El Diario Montañés* (07-06-2021) 23; «¿Dónde estaba Dios?», en *El Diario Montañés* (06-07-2021) 29; «A los que buscan y no encuentran», en *El Diario Montañés* (19-07-2021) 25; «Vivencia del pecado», en *El Diario Montañés* (27-08-2021) 25; «Lamentable situación en Kabul», en *El Diario Montañés* (06-09-2021) 23; *Concordatos españoles*, con F. MARHUENDA GARCÍA y FRANCISCO JOSÉ ZAMORA GARCÍA, Agencia Estatal del BOE, Madrid 2021; «El nuevo gendarme mundial», en *El Diario Montañés* (07-10-2021) 23; «Bajo una normalidad aparente», en *El Diario Montañés* (27-10-2021) 25; «Salvar Jerusalén», en *El Diario Montañés* (18-11-2021) 25; «Se va el 2021, viene el 2022», en *El Diario Montañés* (22-12-2021) 25; «Los sabios de Oriente y la tradición de los regalos», en *El Diario Montañés* (10-01-2022) 19; «El Estado en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás», en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* LV (2022) 501-524; «Un hombre de Estado», en *El Diario Montañés* (04-02-2022) 23; Ha participado en *La Iglesia y la sinodalidad*, en E. SOMAVILLA RODRÍGUEZ (Dir.), *Por los caminos de la sinodalidad en la Iglesia*, XXIV Jornadas Agustinianas, Madrid (2022) 11-20.

## **P. Pedro Langa Aguilar, O.S.A.**

Profesor emérito del Centro Teológico San Agustín

Sacerdote agustino burgalés de Coruña del Conde (1943), Pedro Langa Aguilar es licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Comillas, doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el Instituto Patristico *Augustinianum* y profesor emérito de universidades y centros teológicos y ecuménicos de Madrid, Roma y Salamanca, en cuyas aulas dictó durante casi cuarenta años consecutivos cursos de Patristica, Agustiniología y Ecumenismo, pronunciando en ese tiempo, además, miles de conferencias de su especialidad por Europa y América.

Cuenta con una docena de libros de pulcra y diáfana prosa que propicia el acceso a su pensamiento. Sus artículos de fondo pasan de 1150; y las recensiones, del bien holgado millar y medio. La crítica acogió elogiosamente sus estudios antidonatistas en las *Obras Completas* de San Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos (3 vols.: 498/xxxii-1988; 507/ xxxiii-1990; y 541/ xxxiv-1994). Escribe en no menos de 25 revistas de gran tirada y son de su pluma las semblanzas de 16 padres y doctores latinos del *Nuevo Año Cristiano* en Edibesa; y de 44 santos y beatos en los 12 tomos del *Año Cristiano* en la Biblioteca de Autores Cristianos.

Los artículos en *Vida Nueva* sobre el V Centenario de la Reforma y el Año de Lutero (2017) le reportaron numerosas entrevistas radiofónicas y el prodigarse acerca del Reformador en Palencia (Casa de la Iglesia); en el burgalés Monasterio Santa María de La Vid; en el madrileño Instituto Superior de Ciencias Morales, de los Redentoristas, así como clausurar con su conferencia en Roma el Congreso Internacional *Lutero, la Reforma, Sant'Agostino, l'Ordine Agostiniano*, que la Orden de San Agustín celebró en el Instituto Patristico *Augustinianum* (9-11.11.2017), y ser ponente en el *Congreso Martín Lutero. 500 años de la*

*Reforma Protestante*, promovido por la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid (16-18.10.2017).

Durante su larga estancia como alumno y profesor en Roma fue asiduo colaborador de Radio Vaticano. Y a lo largo de los últimos decenios de Madrid, en la Cope y esporádicamente en Televisión. Cabe asimismo destacar entre 2010 y 2012 su curso completo de clases radiofónicas de *Patrística I-II en Radio-delpaz* (Madrid); y desde 2016 hasta 2018, de *Teología y Espiritualidad en Radio Paz Miami (Florida)*. En la actualidad escribe asiduamente en dos portales electrónicos de relieve: *Equipo Ecuménico Sabiñánigo*, entre los primeros de ecumenismo en España, y *Religión Digital*, el más importante acaso de tema religioso en Europa, con cerca de 5 millones de usuarios, donde cuenta con un blog (*Entre unidad, caridad y verdad*), que es muy seguido.

Considerado «uno de los mejores conocedores actuales de la obra de san Agustín», «entre los más distinguidos ecumenistas de España», y «reconocido experto en el Cardenal Newman», el *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos, Monte Carmelo, 2004) lo incluye entre sus 241 teólogos de todo el mundo. Los últimos títulos de su obra literaria están cosechando grandes elogios de la crítica, lo mismo el *Beato Juan E. Newman* (Madrid, Edibesa, 2010), que *Voces de sabiduría patristica* (Madrid, Editorial San Pablo, 2011), *Al son de la palabra*, poemario religioso de 100 sonetos (Madrid, Religión y Cultura, 2013), y *Apóstoles de la unidad* (Madrid, Editorial San Pablo, 2015). Son numerosas sus intervenciones en las Jornadas Agustinianas del Centro Teológico San Agustín (vols. VII-2004; IX-2006; XI-2008; XII-2009 XV-2012; y XIX-2017) y en aperturas o clausuras del curso. *En sinodalidad con Agustín de Hipona*, título recogido en este libro, permite comprobar su presencia en las XXIV Jornadas Agustinianas correspondientes al curso académico 2021-2022 (5-6.3.2022).

## **Diego M. Molina, S.J.**

Facultad de Teología de Granada (Universidad Loyola Andalucía)

Nacido en La Zubia (Granada) el 10 de febrero de 1964.

Jesuita desde 1985 y sacerdote desde 1996.

Licenciado en Filología clásica por la Universidad Complutense (1989), estudios de filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, de teología en Granada (Bachiller en 1994) y doctor en Teología (1999) por la Facultad de Teología Sankt Georgen (Frankfurt/Main).

Profesor desde 2000 en la Facultad de teología de Granada. Áreas: eclesiología, historia de la teología y teología protestante y docente en el área de eclesiología de la Facultad de teología de San Miguel (Argentina) desde 2001 hasta 2020.

Miembro del Grupo de Espiritualidad Ignaciana de UNIJÉS y colaborador habitual de las revistas *Sal Terrae* de teología pastoral y de *Manresa*, revista de espiritualidad ignaciana.

Autor de numerosos artículos relacionados con eclesiología, con historia de la teología o con espiritualidad ignaciana.

### **Publicaciones:**

- *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*, Facultad de Teología, Facultad de Teología de Granada, Granada 2003.
- *Die Zahl der allgemeinen Konzilien und ihr Kontext bei den ersten Schriftstellern der Gesellschaft Jesu*, en *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Schönningh, Paderborn 2004, pp. 945-965.
- «Escritura y tradición en los jesuitas del siglo XVI», *Archivo Teológico Granadino* 67 (2004), pp. 5-37.
- «Dos épocas para una experiencia: la mística ignaciana en el siglo XVI y en el siglo. XX», *Manresa* 77 (2005), pp. 343-361.
- *Evolución y vigencia de las condiciones de la Infallibilidad*, Discurso inaugural del curso académico 2005-2006 de la Facultad de Teología de Granada, Facultad de Teología, Granada 2005.
- «Magisterio», en *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 547-555.
- «Tradición», en *Nuevo diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 922-929.
- «Sentir con la Iglesia, una realidad polivalente», *Sal Terrae* 94 (2006), pp. 811-821.
- «Iglesia», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, pp. 967-975.
- *Comunión*, en J. A. ESTRADA (ed.), *10 Palabras clave sobre la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 21-58.
- «Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia... El papel de la iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano», *Manresa* 80 (2008), pp. 153-168.
- «La discusión en torno a la bula *Unigenitus* a la luz del *Antifebronio* de Francesco Antonio Zaccaria», *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009), pp. 31-57.
- «Ecos del Vaticano II en la revista *Estudios Eclesiásticos*», *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012), pp. 511-543.
- «Sentir con la Iglesia en tiempos de pluralismo», en *Nuevas situaciones, nuevos desafíos*, San Sebastián 2009 (Gentza 24), pp. 15-40.
- «Meditación con las tres potencias», *Manresa* 81 (2009), pp. 101-112.
- «El poder en la Iglesia», *Sal Terrae* 98 (2010), pp. 781-792.
- «Benedicto XVI y el ecumenismo», *Proyección* 57 (2010), pp. 403-420.
- «Desafíos teológicos y pastorales de la misión compartida», *Sal Terrae* 99 (2011), pp. 469-482 (en colaboración con M. Junkal Guevara Llaguno).
- «¡Sed Iglesia, Eucaristía, Palabra, vida consagrada!», *Confer* 50 (2011), pp. 322-339.
- «La vida religiosa tras el Concilio Vaticano II», *Sal Terrae* 100 (2012), pp. 9-24.
- «La Iglesia en estado de evangelización», *Proyección* 59 (2012), pp. 159-176.
- «La 'Lumen Gentium': acontecimiento y texto, recepción e interrogantes actuales», *Razón y Fe* 266 (2012), pp. 117-129.
- «Ecos del Vaticano II en la revista *Estudios Eclesiásticos*», *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012), pp. 511-543.

- «Die pastorale Situation der Kirche Spaniens und das Axiom 'sentire cum Ecclesia'», *Trierer Theologische Zeitschrift* 121 (2012), pp. 343-352.
- «El modo nuestro de liderar», *Manresa* 86 (2014), pp. 329-338.
- «El ser eclesial del creyente», *Pax et Emerita* 10 (2014), pp. 533-546.
- «El primer año del papa Francisco», *Proyección* 61 (2014), pp. 145-160.
- «La gradualidad del ser eclesial según *Lumen Gentium* y su posible aplicación al sacramento del matrimonio», en G. URÍBARRI BILBAO (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Sal Terrae, Santander 2015, pp. 127-152.
- «Mujeres, servicio, poder, Iglesia», *Sal Terrae* 104 (2016), pp. 529-541.
- «Qué laicado para qué misión compartida», *Confer* 55 (2016), pp. 349-367.
- «El lugar de la Iglesia en la Revelación», *Sal Terrae* 105 (2017), pp. 51-64.
- «La función docente de las Conferencias Episcopales», en J. NÚÑEZ REGODÓN – G. TEJERINA ARIAS (eds.), *Conferencias episcopales: Orígenes, presente y perspectivas. A los 50 años de la creación de la Conferencia Episcopal Española*, BAC, Madrid 2017, pp. 266-276.
- «Confesar la fe común. La fe que nos une. El credo niceno-constantinopolitano», en: *Trinidad, Comunión y Unidad. X Congreso Trinitario Internacional*, Paulinas, Madrid 2017, pp. 133-170.
- «...la vera sposa de Christo nuestro Señor» [Ej 353] La Iglesia en la dogmática ignaciana», en G. URÍBARRI BILBAO (ed.), *Dogmática Ignaciana. «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, Mensajero-Sal Terrae-Univ. Pont. Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2018, pp. 411-436.
- «Religiosos versus colaboradores», *Sal terrae* 107 (2019), pp. 629-641.

## **Carme Soto Varela SSJ**

Profesora del Colegio Villa de Móstoles, Coordinadora del Equipo de Comunicación de las Siervas de San José y miembro de la Junta Directiva de la Asociación de Teólogas Españolas

(Vigo-Pontevedra). Sierva de san José. Doctora en Teología (Universidad Pontificia Comillas Madrid) y licenciada en Historia Contemporánea (Universidad Santiago de Compostela)

Vicepresidenta de las Asociación de Teólogas Españolas miembro de la Asociación Bíblica Española y del consejo de redacción de la revista «Encrucillada. Miembro del consejo asesor de la Colección Aletheia de la editorial Verbo Divino en colaboración con la ATE En sus líneas de investigación y publicaciones se destacan temas relacionados con los orígenes cristianos y especialmente los relativos a la recepción de la Escritura y a los estudios sobre figuras femeninas tanto de la Escritura como de los primeros siglos.

TESIS DOCTORAL: *Las figuras femeninas del Génesis y sus relecturas en la Escritura y en las homilias y comentarios de Orígenes*, Universidad Pontificia Comillas 2018.

### **Publicaciones:**

- Carme SOTO VARELA, «Palabra» en M. Navarro y P. De Miguel (Ed.), *10 palabras clave en Teología feminista*, Verbo Divino, Estella 2004, 265-309.  
 Carme SOTO VARELA, (ed.), *He visto al que me ve*. Verbo Divino, Estella 2006.

- Carme SOTO VARELA, «Sentido y Sensibilidad: creer en el nuevo paradigma cultural», en Carme SOTO VARELA, (ed.), *He visto al que me ve*. Verbo Divino, Estella 2006, 189-219.
- Carme SOTO VARELA, «Macrina, maestra y asceta del siglo IV» en Carmen BERNABÉ UBIETA (ed.), *Mujeres con autoridad en la iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella, 2007, 91-123.
- Carme SOTO VARELA, «Lidia de Tiatira, Paradigma de fe y hospitalidad» en Carmen BERNABÉ UBIETA (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana*, ed. Verbo Divino, 2007 Verbo Divino, Estella 2010, 119-164.
- Carmen SOTO VARELA, «Identidad y discipulado. Relectura para hoy del primer discurso de Bonifacia», en Victoria LÓPEZ LUACES (ed.), *Once miradas sobre una mujer trabajadora. Bonifacia Rodríguez de Castro*, Sal Terrae 2011, 51-79.
- Carme SOTO VARELA, «Una apuesta por la resignificación de la memoria de las mujeres en la Biblia», en Carmen PICÓ GUZMÁN (ed.), *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, ed. Verbo Divino, Estella 2015, 97-113.
- Carme SOTO VARELA: «Ser discípulo o discípula de Jesús hoy en la vida religiosa» en ARREGI GURIDI, Joxe Mari, *Una historia de Amor. Seguir a Jesús en la Vida Religiosa hoy*, Verbo Divino, Estella 2015.
- Carme SOTO VARELA, «Bonifacia Rodríguez Castro y el Taller josefino como respuesta a las mujeres trabajadoras», en Mireia VIDAL (ed.) *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*, Verbo Divino, Estella 2018. 129-138.
- Carme SOTO VARELA, *Cuando Dios habla no solo en Masculino. La teología feminista*, PPC, Madrid 2021.
- Carme SOTO VARELA, «Pero ella dijo. La salvación narrada por las mujeres bíblicas» en M<sup>a</sup> Belén BREZMES - Mónica DÍAZ (eds.), *¿Eres tú o esperamos a otro? (Lc 7, 19). La salvación en la que creemos las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2021, 25-63.

### **Revistas:**

- Carmen SOTO VARELA, «O libro de Rut», *Encrucillada* 126 (2002) 79-86.
- Carmen SOTO VARELA, «Como ler hoxe a Biblia», *Encrucillada* 138 (2004) 28-41.
- Carmen SOTO VARELA, «Presencia y relevancia de las mujeres ricas en la obra de Lucas», *Reseña Bíblica*, 49 (2006), 31-41.
- Carmen SOTO VARELA, «A muller en San Paulo», *Encrucillada* 148 (2006), 39-48.
- Carmen SOTO VARELA, «Paulo, home e apóstol», *Encrucillada* 159, (2008), 71-80.
- Carme SOTO VARELA, «Cando Deus deixa de falar só en masculino», *Encrucillada* 163 (2009), 246-263.
- Carmen SOTO VARELA, «María Magdalena, discípula y testigo», *Reseña Bíblica*, 77, (2013), 35-43.
- Carme SOTO VARELA, «Os pobres na Biblia. A memoria subversiva da Palabra de Deus», *Encrucillada* 189 (2014), 19-35.

- Carmen SOTO VARELA, (cood.) Memoria y escritura en el Evangelio de Juan. *Reseña Bíblica*, 95 (2017)
- Carmen SOTO VARELA, «La figura de la samaritana en el comentario sobre Juan de Orígenes de Alejandría» *Reseña Bíblica*, 95 (2017), 51-61.
- Carmen SOTO VARELA, ¡Muller, a tua fe é ben grande! (Mt 15, 28. O lugar das mulleres no pensamento do Papa Francisco, *Lumieira*, 82-83 (2018), 63-80.
- Carmen SOTO VARELA, «Ditosos os pobres porque voso é o Reino de Deus (Mt 5, 20), *Encrucillada*, 211 (Xaneiro-Febrero 2019), 36-50
- Carmen SOTO VARELA, «Mujeres y templo» *Reseña Bíblica*, 106 (2020), 44-53.
- Carmen SOTO VARELA «Náufragos/as sostidos/as e liberados/as. A vulnerabilidade na Biblia». *Encrucillada*, 223 (Maio-Xuño 2021), 5-18.

## **Juan Pablo García Maestro, OSST**

Instituto Superior de Pastoral (UPSA-Madrid)

**Lugar de nacimiento:** Valladolid.

**Religioso de la Orden de la Santísima Trinidad.**

**Ordenación sacerdotal:** 24 de julio de 1989.

**Estudios:** Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma.

**Tema de la tesis de licencia:** «*El diálogo con el hombre contemporáneo en la teología de Henri de Lubac*» ( 1989), bajo la dirección de Mons. Rino Fisichella.

**Cursos de Doctorado** en la Facultad de Teología de Frankfurt am Main (Alemania) (1995-1996).

**Doctor en Teología** por la Universidad Santo Tomás de Aquino de Roma (1999).

**Tema de la tesis doctoral:** «*Dios y el pobre en la teología de Gustavo Gutiérrez*».

- **Actualmente** enseña Cristología, Teología Fundamental y Eclesiología en el Instituto Superior de Pastoral (Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid), profesor invitado en el Instituto San Pío X de Catequética (La Salle-Aravaca (Madrid)).
- **Desde el curso académico 2013-2014** profesor de **Teología Pastoral** en la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Miembro del Consejo de redacción de las revistas *Pastoral ecuménica*, *Estudios Ecueménicos*, *Salmanticensis*, *Estudios Trinitarios*, *Sinite*.
- Coordinador de los congresos nacionales de Ecumenismo en el Centro Ecueménico de Misioneras de la Unidad en Madrid.
- Coordinador de los congresos de Teología Pastoral de la Pontificia de Salamanca en su sede en Madrid.
- **Desde el 2014** coordinador de los Congresos Internacionales de la Orden Trinitaria que se celebran en la Facultad de Teología de Granada.
- **Desde 2011** es miembro de la *Asociación de Teólogos Católicos de Europa*.

### **Publicaciones:**

- *Teología de las religiones*, Córdoba 2002.
- *La Trinidad y la identidad del cristianismo*, Córdoba 2002

- *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro entre las religiones*, Salamanca 2005.
- La gratuidad de Dios y el sufrimiento del inocente. Una aproximación al tema desde la teología de Albert Nolan, Johann Baptist Metz y Gustavo Gutiérrez.
- La visión interreligiosa del Cristo preso.
- El diálogo interreligioso en el Pontificado de Juan Pablo II.
- *La Teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, PPC, Madrid 2009.
- *La Eclesiología de la praxis pastoral* (2012).
- *Hablar de la salvación en la catequesis de hoy*, PPC, Madrid (2012).
- *La Iglesia en el umbral del siglo XXI*, Ed. Khaf, Madrid 2013.
- *Un Dios que nos lleva junto a los pobres. La teología de Gustavo Gutiérrez*, Ed. San Esteban, Salamanca 2013.
- *La encíclica Lumen fidei del papa Francisco. Una relectura desde la Teología Pastoral*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca 2014.
- «El modelo evangelizador en la exhortación apostólica Evangelii Gaudium del papa Francisco», en *Revista Corintios XIII* (2014).
- *Alternativas proféticas. Temas pastorales de Evangelii Gaudium* (2015).
- *Solo el amor nos puede salvar. La actitud del cristianismo ante las otras religiones* (2015).
- *La opción misionera renovará la Iglesia*, Ed. San Pablo (2018).
- «El Concilio Vaticano II: signo de una Iglesia actualizada en un mundo que cambia», en *Revista Diálogo Ecu­ménico* 165 (2018), pp. 21-42.
- La transmisión de la fe en una pluralidad de caminos (2021).
- La Teología en una Iglesia sinodal (2021).
- La dimensión interreligiosa en la encíclica *Fratelli tutti* (2021).

## **Enrique Gómez García, OAR**

Centro Teológico San Agustín (Universidad Pontificia de Salamanca)  
 Facultad de Teología de Granada (Universidad Loyola Andalucía)

(Béjar, Salamanca 1973), religioso agustino recoleto. Profesor en el Centro Teológico San Agustín (Universidad Pontificia de Salamanca), Madrid, y en la Facultad de Teología La Cartuja (Universidad Loyola Andalucía), Granada. Estudió teología en el Instituto Teológico San Esteban y en la Universidad Pontificia de Salamanca, doctorándose en 2010 con una tesis doctoral sobre la antropología teológica de Jon Sobrino. Durante quince años se dedicó a las enseñanzas medias (1999-2014). Impartió *Historia de la filosofía española* en el Instituto Teológico San Esteban (2002-2006), así como algún seminario en la Facultad de Teología San Esteban (2012-2013).

Forma parte del Grupo de Investigación de la Universidad Loyola Andalucía *Relecturas bíblicas y realidad actual*; integra los consejos de dirección de las revistas *Estudios Trinitarios* y *Recollectio*; dirige la Editorial AVGVSTINVS y las Publicaciones FAE (Federación Agustini­ana Española); funge como secretario de FAE y preside el Instituto de Espiritualidad e Historia de la Orden de Agustinos Recoletos.

Sus ámbitos de investigación han estado vinculados a las asignaturas que imparte, así como a su carisma religioso. Entre sus publicaciones destacan tres

libros: *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino* (Presentación, Xabier Pikaza), Secretariado Trinitario, Salamanca 2012; *Jesús entre los jóvenes*. Secretariado Trinitario. Salamanca 2003; *Vivir desde la humanidad*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 2002; además de artículos vinculados con los siguientes ámbitos del conocimiento: 1. Pensamiento agustiniano: «Bienaventurados los mártires, porque son ya nueva humanidad [según San Agustín]»: *Revista Agustiniana* 60 (2019) 273-318; «Padre de los pobres. El lugar de los pobres en el pensamiento profético de santo Tomás de Villanueva»: *Cuadernos de Investigación Histórica* 35 (2018) 187-260; «Agustinos y enculturación. Importancia de las lenguas autóctonas como vehículo de evangelización», en E. Somavilla Rodríguez (dir.), *Los agustinos en el mundo de la cultura. XIX Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín. Madrid, 4 - 5 de marzo de 2017*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2017, 137-190. 2. Pedagogía y comunidades de aprendizaje: «Piensa bien... El poder de creer en las personas», en E. Gómez García (coord.), *Educación en positivo*, Federación Agustiniana Española, Madrid 2021, 5-22; «Aguas turbulentas que dan que pensar», en E. Gómez García – M<sup>a</sup>. Paz Martín de la Mata (coord.), *San Agustín 3.0: identidad, pertenencia y compromiso en la Escuela Agustiniana*, Federación Agustiniana Española, Madrid 2020, 5-20; «Entusiasmados por la atracción del amor. Apuntes de pedagogía cordial», en S. Insunza Seco – M<sup>a</sup>. Paz Martín de la Mata (coords.), *Ama y haz lo que quieras: por una escuela empática y emocional*, Federación Agustiniana Española, Madrid 2016, 13-82. 3. Antropología teológica: «Confío en el Dios Padre todopoderoso que se fía del hombre»: *La Ciudad de Dios - Revista Agustiniana* 234 (2021) 75-106; «‘Venga tu Reino’. Súplica por existencias escatológico-mesiánicas»: *Revista Agustiniana* 58 (2017) 81-115; «¿Mero cómico de la existencia? Ensayo de antropología celiana»: *Revista Agustiniana* 44 (2003) 377-441. 4. Escatología: «‘Vosotros no vivís en las tinieblas’ (1Tes 5,4). Lo escatológico como dimensión existencial en América Latina», en G. Tejerina y J. Yusta (eds.), *Deus Semper maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2021, 1247-1265; «Enraizados en la tierra con la mirada en el cielo. Testigos de esperanza»: *Ciencia Tomista* 140 (2013) 445-492; «‘Homo viator’. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana»: *Augustinus* 45 (2000) 383-422. 5. Sacramentología: V. Pastor de los Cobos, «El Sacramento de la Penitencia como fuente de la misericordia. [Introducción, edición y transcripción de la documentación por Enrique Gómez García]»: *Archivo Teológico Granadino* 84 (2021) 111-229; «Dios nos reconcilia en Cristo (2Cor 5,18-19). Hacia una soteriología existencial»: *Revista Agustiniana* 42 (2001) 715-776. 6. Teologías decoloniales: «Palabras últimas y penúltimas. Los retruécanos del Dios de la vida», en E. Somavilla Rodríguez (dir.), *Eutanasia ¿desafío a la vida? XXII Jornadas Agustinianas. Colegio Mayor San Agustín. Madrid, 7 - 8 de marzo de 2020*, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2020, 179-229; «¿Qué misericordia? Claves de recuperación y reinterpretación desde los pueblos crucificados»: *Estudios Trinitarios* 50 (2016) 515-573; «Afinidad a Dios. Apostillas a las implicaciones teológicas de la espiritualidad de lo real»: *Estudios Trinitarios* 35 (2002) 503-545.

## **Nathalie Becquart, XMCJ**

Subsecretaría del Sínodo de los Obispos

Nathalie Becquart es una religiosa francesa de la congregación La Xavière, Missionnaires du Christ Jésus.

Se licenció en la École des hautes études commerciales de París (HEC París), estudió filosofía y teología en el Centre Sèvres - Facultés jésuites de París, sociología en la École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de la misma ciudad y se especializó en eclesiología con investigaciones sobre la sinodalidad en la Boston College School of Theology and Ministry (EEUU).

Fue directora del Servicio Nacional para la Evangelización de los Jóvenes y las Vocaciones de la Conferencia Episcopal de Francia (de 2012 a 2018) y consultora de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos (desde 2019).

El 6 de febrero de 2020 ha sido nombrada por el Papa Francisco Subsecretario del Sínodo de los Obispos y en diciembre de 2021 ha sido nombrada también miembro del Dicasterio para la Comunicación.

Conferenciante y formadora, es autora de numerosas publicaciones sobre la sinodalidad.

- Born in 1969 (Fontainebleau France).
- 1989-1992 Graduated HEC school of management (world-class business school) = Master in Management with a specialization in Entrepreneurship Jouy-en-Josas, France.
- 1991-1992 Philosophy studies in Sorbonne University Paris France.
- 1992-1993 Volunteer year in Beyrouth Lebanon: Maths and French teacher in a Catholic High School (Nazareth School) + Philosophy and theology courses at St Joseph Jesuit University in Beyrouth Lebanon.
- 1993-1995: Consultant in a marketing and advertising agency for NGO's and Christian organizations (EJC consulting) Paris France.
- August 1995: Join the Xaviere sisters, missionaries of Christ-Jesus (Apostolic Congregation of Ignatian Spirituality).
  - o 1995-1996 Postulancy Marseille France.
  - o 1996-1998 Xaviere sisters Noviciate Meudon France.
  - o August 1998 First vows.
  - o September 2005 Final vows.
- 1997-1998: Director of marketing, Paulist Editions, Paris France.
- Since 1998: Spiritual director for the Ignatian Youth Network France.
- 1998-2002: National Coordinator of the scouting program for youth in poor urban multicultural areas, Scouts de France (french catholic scout movement), Paris France.
- 2002-2006: Baccalaureate in Philosophy (BPh) and Baccalaureate in Sacred Theology(STB) Centre Sèvres-Jesuit Faculties of Paris France.
- 2004-2005: Sociology at EHESS (School for Advanced Studies in the Social Sciences) Paris France: research seminar on sociology of social interactions
- 2006-2010: President of the ignatian association «Life at Sea, entry into prayer» France.
- 2002-2011: Director of Campus Ministry in Créteil (University of East Paris) France and member of the diocesan office of youth ministry, WYD diocesan coordinator in 2007-2008.

- 2008-2012: Deputy Director of the National Service for the Evangelization of Youth and for Vocations, in charge of university pastoral care, at the French Episcopal Conference Paris France.
- 2012-2018: Director of the National Service for the Evangelization of Youth and for Vocations at the French Bishop's conference (Sept. 2012-August 2018 for a 6 years term) Paris France.
- 2015-2018: Member of the Bishop's council of the Diocese of Nanterre France (with Bishop Michel Aupetit who is now the Archbishop of Paris).
- 2016-2018: Vice-President of the European Vocations Service (CCEE).
- 2016-2018: Preparation of the Synod on youth in Rome at the Vatican:
  - April 2017: International preparatory meeting as speaker.
  - September 2017: International study meeting on the situation of the youth.
  - March 2018: General coordinator of the pre-synod.
- October 2018: Observer at the Synod of Bishops on «Youth, faith and vocational discernment» Vatican.
- Nov. 2018-January 2019 Sabbatical in Toronto Canada.
- February-May 2019: Hesburgh sabbatical program at CTU (Catholic Theological Union) Chicago USA.
- May 2019 appointed «Consultor to the General Secretariat of the Synod of Bishops » by Pope Francis (Vatican).
- Since August 2019: coordinator of the preparation of the Centenary of the foundation of the Xaviere sisters (for 2021) and communication director for the Xaviere sisters.
- September 2019-January 2021 Scholar in Theology (STL program) at Institut catholique de Paris and Centre Sèvres-Jesuits Faculties of Paris for the Fall Semester and Boston College School of Theology and Ministry since January 2020 and until december 2020: specialization in ecclesiology with a research on synodality.
- Since February 2021 Under-Secretary to the General Secretariat for the Synod of Bishops.
  - *Since April 2019 Member of the Advisory Board of Genius Vitae.*
  - *Since September 2021 Member of the Board of the Vatican Foundation for the Pope's worldwide Prayer Network.*
  - *Since December 2021 Member of the Vatican Dicastery for Communication.*

Other experiences: lecturer and formator. Has given many sessions, conferences, courses and keynotes for dioceses, communities, catholic universities, bishops' conference, national and international organizations, European meetings (CCEE) and Dicasteries... in France, in Rome and in different countries, on the topics of: young people, youth ministry, vocations, religious life, church and mission, synod and synodality, discernment, ignatian spirituality, interculturality, communication, leadership, project management.

Languages: French (native), English (fluent), Italian (Proficient Reading, Intermediate speaking and writing), Spanish (Intermediate reading), German (Intermediate reading).

## PUBBLICAZIONI

### Libri

*Lo Spirito rinnova ogni cosa: Une pastorale giovane con i giovani*, LEV 2020.  
Fr: *L'Esprit qui renouvelle tout: une pastorale des jeunes avec les jeunes*, Salvator 2020.

*Religieuse, pourquoi? Cette vie en vaut la peine!* Nathalie BECQUART, Salvator, 2017.

*L'évangélisation des jeunes, un défi. Église@jeunes 2.0*, Paris, 2013.

*100 prières pour traverser la tempête*, Paris, 2012.

*Naviguer avec saint Ignace*, Hors-série *Vie chrétienne* 543 (2008).

### Opere collettive, Prefazioni, Introduzioni

Introduzione a: *Le parole di Francesco*: Sinodo, AVE, Roma, 2021.

Prefazione a: Sergio Leal, *O caminho sinodal com o Papa Francisco*, Paulinas, 2021.

Prefazione a: Filipe Domingues, *Selflessness in the age of selfies. What young people can teach us about social media's throw-away culture*, Roma GB-Press (2021).

Postfazione a: Renato Cursi, *Sulle strade d'Europa. Giovani e dimensione sociale della fede per costruire il futuro*, Roma 2021.

Prefazione a: Salvatore Cernuzio, *Il velo del silenzio. Abusi, violenze, frustrazioni nella vita religiosa femminile*, Cinisello Balsamo 2021.

Postfazione a: Anna Moccia – Claudia Giampietro, *Donne autrici di un'altra storia. Un mosaico di voci per ripensare il futuro*, Todi, 2021.

Prefazione a: Dominique Barnérias – Luc Forestier – Isabel Morel, *Petit manuel de sinodalité*, Paris, 2021.

Prefazione a: *Christus vivit - Exhortation apostolique. Le message du pape pour les jeunes et pour tout le peuple de Dieu* Pape François, Paris, 2019.

Préface a: Antonio Maria Fernandez-Gallardo, *Rafael Arnaiz, un saint pour la Jeunesse du monde*, Salvator, Paris, 2013.

«La crise du Covid, un appel à vivre l'Église autrement?» (Introduction et chapitre 5) dans: *C'est maintenant le temps favorable. Cinq regards de femmes sur la crise*, Paris, 2021.

«Le synode des jeunes, laboratoire de synodalité»: *Marcher ensemble*, commentaire pastoral et théologique du Discours du Pape François pour le 50<sup>ème</sup> anniversaire de l'Institution du synode, Paris 2019.

Introduction à: *Les jeunes, la foi et le discernement des vocations. Textes de références pour le synode*. Conférence des Evêques de France, Cerf Paris 2018.

«La symbolique de la mer dans la Bible et dans nos vies», dans: *De tempête en embellie, ainsi va la vie*. Livre tiré de la rencontre nationale des 12 et 13 novembre 2016 au Croisic, Partage et Rencontre 2017.

«Insieme nella Chiesa. Il contributo dell'associazionismo cattolico al rinnovamento della pastorale giovanile» in: Pontificium Consilium pro laicis - Consilium Conferentiarum episcoporum Europae, *Una chiesa giovane testimone della gioia del Vangelo*, Libreria Editrice Vaticana, 2016.

«Vie en mer, entrée en prière. Quand l'aventure de la mer devient expérience spirituelle» dans: *La famille ignatienne / 2: Une diversité de Visages Fidélité*, Paris, 2014.

Plusieurs chapitres de l'ouvrage collectif, *12 questions à se poser sur les réseaux sociaux*, Editions de l'Emmanuel, Paris, 2012.

Introduction à: *Manuel Alpha Jeunes*, Parcours Alpha, 2012.

«Évangéliser, est-ce provoquer?» dans: *Notre époque a-t-elle besoin de Dieu?* Les Etats généraux du christianisme, organisés par la Vie, Lille, 23-25 septembre 2010, Presses de la Renaissance, Paris, 2011.

### Articoli accademici

Becquart Nathalie, Luciani Rafael, «Synodalité et cultures: des expériences synodales diverses selon les continents», *Revue Lumen Vitae*, 2021/4 (Volume LXXVI), p. 421-430. <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2021-4-page-421.htm>.

«El documento sobre la fraternidad humana como fuente de inspiración para *Fratelli tutti*» in: R. Luciano – D. Portillo (eds.) *Fraternidad abierta 2.0. Reflexiones sobre la amistad social en un mundo fragmentado* (Madrid, 2021) 527-552.

«Synodalität: Ein Weg gemeinschaftlicher Bekehrung»: <https://geistlich.net/synodalitaet-ein-weg-gemeinschaftlicher-bekehrung/>, 2021.

«Da una Chiesa clericale a una Chiesa sinodale», *Vita e pensiero*, 2 (2021).

«La synodalité, un chemin de conversion communautaire», *Christus* 270 (2021). [It: «La sinodalità un camino di conversione comunitaria», *La Rivista del Clero Italiano*, 5 (2021) 361-369.

Es: «La sinodalidad, un camino de conversión comunitaria», *Razon y Fè*, 283/1450 (2021) 175-183].

«Les nouveaux défis du dialogue interreligieux chez les jeunes», *Chemins de Dialogue* 56 (2021) 203-236.

«Le synode des jeunes, laboratoire de sinodalité» dans: Pape François, *Marcher ensemble*, discours pour le 50<sup>ème</sup> anniversaire de l'institution du Synode des évêques, Paris, 2020.

[Italiano: «Il Sinodo dei Giovani, laboratorio di sinodalità» in: *Note di pastorale giovanile*, 1 (2020) [http://notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=15429:npg-gennaio-2020&catid=575&Itemid=1011](http://notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=15429:npg-gennaio-2020&catid=575&Itemid=1011).

Español: «El sínodo sobre los jóvenes, laboratorio de sinodalidad» en: Rossano Sala - Nathalie Becquart, *Una iglesia sinodal para la misión. Itinerarios de conversión espiritual, formativos y pastorales*, Madrid, 2021, 23-49.

English: «The Synod on Young People, a Laboratory of Synodality», *International Bulletin of Mission Research*, 45/4 (2021) 411-426.

«The pandemic, a *kairos* to foster synodality as a way to implement *Laudato si'*», *UISG Bulletin* 173 (2020).

Querida Amazonia : Un appel à rêver, inventer et agir avec créativité et audace, *La Documentation Catholique* (2020).

«Les jeunes et la vie fraternelle», *Sequela Christi* (Periodica Vaticana Congregationis pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae) 1 (2019): [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/sequela-christi/sequela-christi-2019-01.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/sequela-christi/sequela-christi-2019-01.html).

«L'expérience de la jeunesse, paradigme de la vie missionnaire?» *Spiritus* 237 (2019).

«Penser la vocation: l'apport du synode des Evêques sur 'les jeunes, la foi et le discernement vocationnel', *Educatio. Revue de recherche sur l'éducation*

chrétienne, 9 (2019): <http://revue-educatio.eu/wp/2019/11/11/penser-la-vocation-aujourd'hui-lapport-du-synode-des-eveques-sur-les-jeunes-la-foi-et-le-discernement-vocationnel/>.

Présentation de l'Instrument de travail du Synode sur l'Amazonie, 15 juillet 2019 - <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/fr/-actualite/sr-nathalie-becquart--presentation-de-linstrument-de-travail-du-.html>.

Présentation de l'exhortation apostolique post-synodale CHRISTUS VIVIT du Pape François, 2 avril 2019 - <https://www.viereligieuse.fr/Voici-la-presenta-tion-lecture-de-ce-grand>.

En Presentation of the post-synodal apostolic exhortation CHRISTUS VIVIT of Pope Francis, April 2, 2019 - [https://nrvc.net/article/download/19176/nrvc\\_presentation-of-the-post-synodal-exhortation-christus-vivit.pdf?view=true](https://nrvc.net/article/download/19176/nrvc_presentation-of-the-post-synodal-exhortation-christus-vivit.pdf?view=true).

«Les jeunes, acteurs du dialogue entre chrétiens et musulmans», *En dialogue, Service national pour les relations avec les musulmans* (SNRM) 7 (2018).

«Évangéliser la génération co: Le défi de la synodalité», *Lumen Vitae LXXIII/2* (2018) 151-159 - Comité Italo-suisse, Pastorale et catéchèse des jeunes, les jeunes : quelle bonne nouvelle? Université de Fribourg- Faculté de théologie - <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2018-2-page-151.htm>.

«L'aventure autrement, un chemin de miséricorde» autour du thème: La vie consacrée apostolique dans les cultures contemporaines, *Conférence de Sr Nathalie Becquart donnée à Rome le 31 janvier 2016 dans la Aula Paul VI, lors de la rencontre internationale «Vie consacrée en communion» pour la clôture de l'Année de la vie consacrée*, 2016: [https://www.xavieres.org/wp-content/uploads/2016/02/la\\_vie\\_consacree\\_apostolique\\_dans\\_les\\_cultures\\_contemporaines\\_nathalie\\_becquart.pdf](https://www.xavieres.org/wp-content/uploads/2016/02/la_vie_consacree_apostolique_dans_les_cultures_contemporaines_nathalie_becquart.pdf).

World Youth Days, a testimony to the Hope of Young People, *French preparations before World Youth Day 2016 in Krakow by Sr Nathalie Becquart*. The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, 2016 - <http://bc.upjp2.edu.pl/publication/4541>.

«Pastorale des jeunes en monde populaire, Etat des lieux et enjeux pastoraux», Diagnostic du groupe de travail du Service national pour l'évangélisation des jeunes et pour les vocations, sous la direction de sœur Nathalie BECQUART, *Documents Episcopat*, Publié par le Secrétariat général de la Conférence des Evêques de France, *Jeunes en monde populaire, un défi urgent pour l'Eglise*, N°10 – 2015.

«Promouvoir la vie comme vocation, Promouvoir toutes les vocations», Document présenté par le SNEJV de la Conférence des évêques de France, *Documents Episcopat* 3 (2015).

«Évangéliser les jeunes dans le souffle des JMJ», *Documents Episcopat* 12 (2013).

«Au service «des jeunes qui s'engagent» ou le défi d'une pastorale du lien », *Documents episcopat* 2 (2004).

### **Altri contributi**

«Non avere paura – Oltre il sinodo», *Le donne e Francesco*, Donne Chiesa Mondo (Mensile dell'Osservatore Romano) 85 (Gennaio 2020).

«Le synode des jeunes, un vent frais sur toute l'Eglise», *Il est vivant* (Juin 2020):<https://emmanuel.info/un-vent-frais-sur-toute-leglise-nathalie-becquart/>

- «Le synode des Evêques, un espace d'écoute, de reconnaissance, d'empowerment et de leadership pour les femmes dans l'Eglise?», Zenit edition française, 30 décembre 2019:<https://fr.zenit.org/articles/au-synode-la-voix-des-femmes-a-ete-entendue-et-prise-en-compte-par-sr-nathalie-becquart/>.
- Il ruolo delle donne per riparare la Chiesa, Donne Chiesa Mondo 27 Luglio 2019 <http://www.osservatoreromano.va/it/news/il-ruolo-delle-donne-riparare-la-chiesa> <http://www.osservatoreromano.va/en/news/role-women-repairing-church>.  
<https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/el-rol-de-la-mujer-para-reparar-la-iglesia-nathalie-becquart/>.
- Rencontre avec Sr Nathalie Becquart, *Vie Consacrée* 91/4 (2019).
- « Les jeunes et l'accompagnement à la lumière du synode 2018. Repères ecclésiastiques sur le Synode », *Vie chrétienne* 55 (2018).
- «La situation de la vie religieuse en France», *Vent de fraternité* (Sœurs Missionnaires de l'Evangile) 6 (2018).
- «Leur dynamisme nous transforme», Entretien avec Nathalie Becquart et Marie-Odile Pontier sur leur expérience d'accompagnement des jeunes. *Christus* 258 (2018):<https://www.revue-christus.com/article/leur-dynamisme-nous-transforme-4714>.
- «Un jeune qui ne s'engage pas est un jeune à la retraite!» *Volontaires en Eglise, Revue de la Délégation Catholique pour la Coopération* 117 (2018) 14.
- «Où en est l'Eglise catholique ? », *Unité des chrétiens* 191 (2018): <http://unitedeschretiens.fr/Ou-en-est-l-Eglise-catholique.html>.
- «Le synode 2018 sur 'les jeunes, la foi et le discernement des vocations': un appel fort pour nos congrégations religieuses!», *UISG Bulletin* (2018):<http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/fr/bulletin/>.
- «Navigating the right course», *Vision Vocation Network* (NRVC) 2017:<https://vocationnetwork.org/en/articles/show/572-navigating-the-right-course>.
- «Etre prêtre aujourd'hui et demain», *Eglise en Touraine* 71 (2016).
- «Jeunes et hyper-connectés», Journées mondiales des communications sociales, *Eglise en Finistère* 229 (2015).
- «Le numérique, nouveau milieu de vie», *Christus* 248 (2015):<https://www.revue-christus.com/article/le-numerique-nouveau-milieu-de-vie-4200>.
- «Eduquer à l'heure du numérique», *Eglise des côtes d'Armor, Hors-série* 21 (2015).
- «Les jeunes de la culture post-moderne numérique, des jeunes en grande soif», *Eglise de Metz, Bulletin officiel de l'Eglise en Moselle*, 5 (2015) 20-21.
- «Naviguer au quotidien. Qu'est-ce que Dieu nous demande?» *Christus* 243 (2014):<https://www.revue-christus.com/article/naviguer-au-quotidien-4047>.
- «La mission de l'Eglise auprès des jeunes ou le défi de la post-sécularisation», *Mission de l'Eglise. Revue trimestrielle de formation missionnaire* 182 (2014).
- «Vivre en frères», *Amitiés. Communautés francophones dans le monde* 82 (2014) 3.
- «La vie comme vocation. Comment la présenter aux jeunes ? » *Christus* 239 (2013):<https://www.revue-christus.com/article/la-vie-comme-vocation-3914>.
- «Quelles propositions spirituelles pour les jeunes adultes de la génération Internet?» *Esprit et Vie* 248 (2012).
- «Bienvenue dans la culture numérique». *Lettre aux communautés de la Mission de France* 264 (2012) 47-52.

- «L'engagement des jeunes: perspectives pédagogiques», Dossier: *L'engagement des jeunes: un défi dans un monde en mutation*, ADDEC Alliance des Directeurs et Directrices de l'Enseignement chrétien, Lettre aux chefs d'établissement 3 (2011).
- «Le service civique, un tremplin pour l'avenir», *Eglise et vocation* 15 (2011) 105-114 (avec Adrien Honda-Bornhauser), «La solidarité au cœur de la pastorale étudiante», *Cahiers de l'Atelier* 530 (2011).
- «Qui sont les jeunes des JMJ?» *Eglise et vocations* 14 (2011).
- «Le service civique», *Eglise et vocations* 12 (2010).
- «L'attention aux étudiants étrangers, un enjeu pour l'Eglise», *Migrations et Pastorale* 348 (2010).
- «La précarité de Dieu», *Accompagner JOC* 104 (2009).
- «Le défi d'une pastorale du lien », *Jeunes et Vocations* 112 (2004).

### **Altri articoli sul web (liste non esaustiva)**

- How to live the central mystery of the Eucharist without Eucharist? Xavieres.org, July 2020: <https://xavierestoronto.org/2020/06/22/how-to-live-the-central-mystery-of-the-eucharist-without-eucharist/>.
- Synodality as a way to implement Laudato Si, UISG June 2020: <http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/synodality-way-implement-laudato-si/>.
- Promouvoir la synodalité comme un chemin pour la mise en œuvre de Laudato Si, UISG Juin 2020: <http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/fr/promouvoir-la-synodalite-comme-un-chemin-pour-la-mise-en-oeuvre-de-laudato-si/>.
- Laudato Si as a GPS for navigating through this uncertain time, csjcanada.org May 2020: <http://www.csjcanada.org/blog/laudato-si-as-a-gps-for-navigating-through-this-uncertain-time>.
- Réflexion sur Querida Amazonia, La Croix.com Février 2020: <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/Querida-Amazonia-texte-fort-audacieux-estime-Nathalie-Becquart-2020-02-28-1201081051>.
- Les mots-clés du Document final du synode sur l'Amazonie Xavieres.org, 27 octobre 2019: <http://www.xavieres.org/2019/10/27/les-mots-cles-du-document-final-du-synode-sur-lamazonie-nathalie-becquart/>.
- Meet the challenge to promote synodality with Pope Francis, Global sisters report, October 1, 2019: <https://www.globalsistersreport.org/news/meet-challenge-promote-synodality-pope-francis>.
- Five keys to understand the synod on the Amazon Jesuits.org Sept.5, 2019: <https://jesuits.org/news-detail?tn=news-20190904110403>.
- Cinq clés pour comprendre le synode sur l'Amazonie, Jésuites du Canada 19 sept., 2019: <https://jesuites.ca/cinq-cles-pour-comprendre-le-synode-sur-lamazonie-selon-une-source-au-vatican/>.
- From the synod on young people to the Pan-Amazon synod : the same trend of inculturation, synodality and proximity, site web du synode sur l'Amazonie, 10 Septembre 2019: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/en/news/the-upcoming-pan-amazon-synod---a---synod-of-urgency--and---the.html>.

- Tra le poste in gioco al sinodo. L'urgenza della questione femminile, L'Osservatore Romano, 5-6 ottobre 2018: <https://ilsismografo.blogspot.com/2018/10/vaticano-tra-le-poste-in-gioco-al-sinodo.html>.
- Have you read the Pope's letter to you?: <https://www.globalsistersreport.org/column/have-you-read-popes-letter-you-56227>.
- A theological reflection on the 2018 synod, synodfruits .org January 2019: <https://www.synodfruits.org.uk/synod-fruits-blog/2019/9/19/sr-nathalie-beccuart-a-theological-reflection-on-the-2018-synod>.
- Echos du synode des jeunes d'octobre 2018: <https://synod2018sistersvoice.blogspot.com>.
- Intervention de 4' au synode des jeunes 18 octobre 2018: <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Saint-Siege/Synode-2018-Soeur-Nathalie-Becquart-souligne-combien-synodalite-evangelisation-jeunes-vont-pair-2018-11-15-1200983241>.
- Présentation de l'Instrumentum Laboris du synode 2018 Juin 2018: <https://eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/synode-eveques-jeunes-foi-discernement-vocationnel/toute-lactualite-synode/456676-linstrument-de-travail-synode-doctobre-2018-sorti/>.
- «Une Eglise synodale est une Eglise de l'écoute» intervention à la Conférence de presse de clôture du pré-synode des jeunes à la salle de presse du Vatican Mars 2018: <https://fr.zenit.org/articles/une-eglise-synodale-est-une-eglise-de-lecoute-par-soeur-nathalie-beccuart/>.
- Les jeunes et la spiritualité Octobre 2017: [https://carrefours.alsace/6519/nathalie-beccuart-jeunes-spiritualite/?doing\\_wp\\_cron=1553971961.0424180030822753906250](https://carrefours.alsace/6519/nathalie-beccuart-jeunes-spiritualite/?doing_wp_cron=1553971961.0424180030822753906250).
- Qu'est-ce que la vocation? Octobre 2017: <https://questions.aleteia.org/articles/172/quest-ce-que-la-vocation/>.
- Présentation de Gaudete et Exsultate Avril 2017: [https://blog.jeunes-cathos.fr/2018/04/09/gaudete-et-exsultate-tous-appelles-a-la-saintete/Avril 2018](https://blog.jeunes-cathos.fr/2018/04/09/gaudete-et-exsultate-tous-appelles-a-la-saintete/Avril%202018).
- Présentation de Evangelii Gaudium novembre 2013: <https://blog.jeunes-cathos.fr/2013/11/26/evangelii-gaudium-une-bombe-missionnaire/>.
- Eglise et web2.0 Mars 2012: <https://eglise.catholique.fr/espace-tisserands/reflexions-et-formations/interventions/369864-eglise-web2-0/>.
- La symbolique de la mer dans la Bible, Extrait de : Naviguer avec saint Ignace, Vie Chrétienne hors-série 543: <https://www.portstnicolas.org/phare/etudes-specialisees/la-symbolique-de-la-mer-dans-la-bible.html>.

## **Luis Marín de San Martín, OSA**

Subsecretaría del Sínodo de los Obispos  
Luis Marín de San Martín, O.S.a.

### **1. Datos biográficos**

Luis Marín de San Martín nació en Madrid el 21 de agosto de 1961. Emitió sus votos temporales en la Orden de San Agustín el 5 de septiembre de 1982 y los solemnes el 1 de noviembre de 1985. Entre 1982 y 1988 cursó los estudios filosófico-teológicos en el Seminario Mayor Tagaste (Los Negrales, Madrid). Fue ordenado presbítero el 4 de junio de 1988 por mons. Francisco

José Pérez y Fernández-Golfín, obispo auxiliar de Madrid. Pertenece a la Provincia agustiniana de San Juan de Sahagún.

## **2. Estudios**

Es bachiller en Teología (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988); licenciado en Teología, especialidad de Teología Espiritual (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1990); licenciado en Teología, especialidad de Teología Dogmática (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1992): doctor en Teología (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998; defensa de la tesis en 1995; diplomado en Archivística (Escuela Vaticana de Paleografía, Diplomática y Archivística, Vaticano 2011).

## **3. Actividad docente**

### a) Profesor ordinario

- En el Estudio Teológico Agustiniiano Tagaste (Los Negrales), 1991-1994.
- En el Estudio Teológico Agustiniiano Tagaste (Los Negrales) y en el Instituto Teológico Escorialense (San Lorenzo de El Escorial), 1994-2006.
- En el Centro Teológico San Agustín (San Lorenzo de El Escorial), 2006-2008.
- En el Noviciado Interprovincial Agustiniiano (monasterio de Santa María de La Vid), 2002-2008
- En el Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid), 2007-2008.

### b) Profesor invitado

- En el Estudio de Teología Don Bosco de Madrid, 1996-1997.
  - En la Facultad de Teología del Norte de España (Sede Burgos), 2004-2021.
- Líneas de investigación: Reflexión con sólida base teológica proyectada a la espiritualidad, utilizando los métodos actuales de investigación en perspectiva interdisciplinar.

## **4. Actividad pastoral**

- Adscrito a la Parroquia Nuestra Señora de la Vid, de San Sebastián de los Reyes, Madrid, 1988-1990.
  - Párroco «in solidum» de las parroquias de la zona de Montejo de la Sierra, Madrid, 1992-1995.
  - Párroco de la parroquia Santa Ana y la Esperanza, Madrid, 1999-2002.
- Ha impartido numerosos retiros y ejercicios espirituales a religiosos y laicos. También ejercicios espirituales y cursos de formación permanente para el clero. Ha desarrollado una amplia pastoral con los laicos.

## **5. Responsabilidades en la Orden de San Agustín**

- Archivero Provincial, 1991-1999.
- Miembro del Equipo de Formación del Seminario Mayor Agustiniiano, Los Negrales, 1996-1999.
- Director del Estudio Teológico Agustiniiano Tagaste, 1995-1999.
- Miembro de la Comisión General de la Orden de San Agustín para el Instituto Patrístico «Augustinianum» y otros Centros de Estudios, 1995-2001.
- Prior de la comunidad agustiniana de Moratalaz, Madrid, 1999-2002.

- Consejero Provincial, 1999-2002.
- Miembro del Equipo de Formación del Noviciado Interprovincial Agustiniiano, La Vid (Burgos), 2002-2005.
- Miembro de la Comisión Internacional de la Orden de San Agustín para la revisión de las Constituciones, 2002-2007.
- Prior del Monasterio de Santa María de la Vid, 2002-2008.
- Miembro del Equipo de Formación y Vida Religiosa de la Provincia Agustiniiana de España, 1996-1999 y 2006-2008.
- Miembro de número del Instituto Histórico Agustiniiano, desde 2004.
- Archivero General de la Orden de San Agustín, 2008-2013.
- Miembro de la Comisión Internacional para el Instituto de Espiritualidad de la Orden de San Agustín, 2008-2013.
- Secretario del Instituto Histórico Agustiniiano, 2009-2013.
- Asistente General de la Orden de San Agustín, 2013-2021.
- Presidente del Instituto de Espiritualidad Agustiniiana, 2013-2021.

## 6. Publicaciones

### a) Libros

- *Agustinos: novedad y permanencia. Historia y espiritualidad de los orígenes*, Religión y Cultura, Madrid 1990.
- *La Storia. Dalla morte di S. Agostino al 1244-1256*, en L. Marín – V. Grossi – G. Ciolini, *Gli Agostiniani. Radici, storia, prospettive*, Palermo 1993, 69-188.
- Coordinador del volumen *La nueva Ciudad de Dios. I Jornadas Agustiniianas*, Madrid 1998.
- *Juan XXIII. Retrato eclesiológico*, Herder, Barcelona 1998.
- Coordinador del volumen *El monasterio de Santa María de la Vid. 850 años*, Religión y Cultura 2004.
- *Los agustinos. Orígenes y Espiritualidad*, Institutum Historicum Agustiniianum, Roma 2009.
- Coordinador del volumen *Le soppressioni del secolo XIX e l'Ordine Agustiniiano*, Institutum Historicum Agustiniianum, Roma 2010.
- *Las Iglesias Orientales*, Religión y Cultura, Madrid 2011.
- Coordinador del volumen *La ripresa dell'Ordine. Gli agostiniani tra 1850-1920*, Institutum Historicum Agustiniianum, Roma 2012.
- *The Augustinians. Origins and Spirituality*, Institutum Historicum Agustiniianum, Roma 2013.
- *Gli Agostiniani. Origini e Spiritualità*, Institutum Historicum Agustiniianum, Roma 2013.
- *San Juan XXIII. Maestro espiritual*, Ciudad Nueva, Madrid 2014.
- *Devocionario Agustiniiano*, Instituto de Espiritualidad Agustiniiana, Roma 2019.

### b) Artículos

- *Informe sobre la fe: Notas para un comentario*, en *Religión y Cultura* 32 (1986) 275-289.
- *La formación para el sacerdocio según Albino Luciani*, en *Religión y Cultura* 37 (1991) 263-284.

- *Los caminos del alma en San Juan de la Cruz*, en *Religión y Cultura* 37 (1991) 509-520.
- *Los agustinos y la devoción mariana en América Latina*, en *La Virgen en la Evangelización de América*, Centro de Estudios Marianos, Sevilla 1992, 35-42.
- *Catecismo sinfónico*, en *Religión y Cultura* 39 (1993) 3-11.
- *La espiritualidad agustiniana*, en *Revista Agustiniana* 35 (1994) 925-959.
- «Dicho esto añadió 'Sígueme'» (*Jn 21,9*), en *Vida Religiosa* 79 (1995) 19-23.
- «*Magne Pater Augustine*». *La huella de San Agustín en los escritos del papa Juan XXIII*, en *Homenaje al Profesor Jaime García Álvarez en su 65 Aniversario*. *San Agustín*, I, Revista Agustiniana, Madrid 1997, 475-502; *Revista Agustiniana* 38 (1997) 475-502.
- *Presentación*, en S. Sierra Rubio, *Patria y camino. Cristo en la vida y en la reflexión de San Agustín*, Religión y Cultura, Madrid 1997, 9-12.
- *Presentación*, en *La nueva Ciudad de Dios. Jornadas Agustinianas*, Madrid 1998, 7-10.
- *Azaña: Política y Religión*, en *Religión y Cultura* 46 (2000) 87-110.
- *Presentación*, en S. Sierra Rubio, *Recibid el Espíritu Santo. El Buen Huésped y la espiritualidad en San Agustín*, Religión y Cultura, Madrid 2000, 7-11.
- *Las Confesiones entre Neoplatonismo y Cristianismo*, en *Actas do Congresso Internacional As Confissoes de Santo Agostino 1600 aos depois. Presença e Actualidade*. Lisboa 2002, pp. 657-670.
- *Teología sobre la Iglesia. Estados y vocaciones eclesiales*, en *Revista Agustiniana* 44 (2003) 305-329.
- *Respuesta desde la Teología al reto globalizador*, en *La familia Agustiniana en contextos de globalización*. VI Jornadas Agustinianas. Madrid 2003, 129-156.
- *El cónclave de Juan XXIII*, en *Religión y Cultura* 49 (2003) 543-568.
- *Matrimonio y familia en san Agustín*. Cuadernos FAE n. 29, Madrid 2003.
- *Presentación*, en L. Marín de San Martín, (coord.), *El monasterio de Santa María de la Vid. 850 años*, Madrid 2004, 13-14.
- *La espiritualidad mendicante y la Orden de San Agustín*, en M.A. Keller (coord.), *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, Roma 2005, 423-442.
- *La opción renovadora. Reflexiones desde la espiritualidad agustiniana*, en *Religión y Cultura* 51 (2005) 675-710.
- *Los papas del Concilio*, en *Concilio Vaticano II 40 años después*. IX Jornadas Agustinianas. Madrid 2006, 24-74.
- *La espiritualidad de la Orden de San Agustín*, en J.D. Jiménez (coord.), *San Agustín un hombre para hoy*. Congreso Agustiniano de Teología. 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín, Buenos Aires 2006, 297-346.
- *Influencia de la Gran Unión en la espiritualidad agustiniana*, en *Revista Agustiniana* 48 (2007) 29-56.
- «*Con amor eterno te he amado*». *Una lectura agustiniana de la encíclica Deus caritas est, en Etiam* 1(2006) 59-98.
- *El Corán del Monasterio de la Vid*, en el *Catálogo de la Exposición «El Cid. Del hombre a la leyenda*». Burgos 2007.
- *Prólogo*, en T.F. Martín, *Nuestro corazón inquieto. La tradición agustiniana*, Religión y Cultura, Madrid 2008, 11-17.

- *Cardenales españoles en la Historia*, en *Ecclesia* 57 (2007) 1800-1803.
- *Juan XXIII: cincuenta años*, en *Ecclesia* 68 (2008) 1700-1702.
- *Prólogo*, en C. Martín Estalayo, *El memorial del Señor. Creer, celebrar, vivir*, Religión y Cultura, Madrid 2009, 16-21.
- *Juan XXIII, comunicador*, en *Religión y Cultura* 55 (2009) 491-519.
- *La época exclaustadora. Marco ideológico y social*, en L. Marín de San Martín (coord.), *Le soppressioni del secolo XIX e l'Ordine Agostiniano*. Roma 2010, 47-93.
- *Una aurora de esperanza. Juan XXIII y la inauguración del Concilio Vaticano II*, en *Ecclesia* 72 (2012) 1562-1563.
- *Juan XXIII, la sabiduría del corazón*, en *Tabor* 7 (2012) 564-583 .
- *El adiós al Papa Bueno. 50 años de la muerte de Juan XXIII*, en *Ecclesia* 73 (2013) 836-841.
- *50 años de la elección de Pablo VI, el Papa de la modernidad*, en *Ecclesia* 73 (2013) 920-923.
- *Juan XXIII, hombre de fe. Primera parte: orígenes y testimonio*, en *Religión y Cultura* 59 (2013) 95-116.
- *Juan XXIII, hombre de fe. Segunda parte: cultivo y expresión*, en *Religión y Cultura* 59 (2013) 393-404
- *En los umbrales de la eternidad. Juan XXIII ante el misterio de la muerte*, en *Burgense* 54 (2013) 47-102.
- *El custodio de la memoria (cardenal Loris F. Capovilla)*, en *Ecclesia* 74 (2014) 218-219.
- *El primado del corazón. Juan XXIII y el ecumenismo*, en *Pastoral Ecueménica* 92 (2014) 13-30.
- «Presentazione» del libro: C. Castellani, *Taddeo da Perugia. Una vita per l'Ordine Agostiniano*, Roma 2018, XI-XIII.
- «Presentazione» del libro: C. Castellani, *Spirito Pelo Anguissola. Un Priore Generale nell'età della Riforma*, Roma 2020, 1-3.
- Redacción del documento «*El tiempo de la esperanza. Elementos para la renovación de la vida religiosa agustiniana después del coronavirus*», Curia General Agustiniana, Roma, mayo 2020.
- *Cardinale Prosper Grech: Ricordo di padre Luis Marín de San Martín*, en I. Marsura, *In Te Domine Speravi. In memoria del cardinale Prosper Grech, O.S.A. (1925-2019)*, Roma 2020, 208-211.
- «*No podemos regresar al tiempo anterior. Esa época anterior al Covid ni existe ni va a regresar*», en *Religión Digital* 17 de febrero de 2021.
- «*Hemos de poner a toda la Iglesia en movimiento, generando entusiasmo*», en *Ecclesia* 4066 (2021) 20-24.
- «*Un cristiano individualista es un contrasentido*», en *Alfa y Omega*, 30 de marzo de 2021.
- «*Sínodo, la aventura del Espíritu*», en *Ecclesia* 4077 (2021) 6-9.
- «*Los laicos no son clérigos en miniatura*», en *Prensa CELAM*, 9 de agosto de 2021.
- «*El Sínodo no es parlamentarismo ni confrontación ideológica, sino discernimiento y corresponsabilidad*», en *Religión Digital*, 18 de agosto de 2021.
- «*En el camino sinodal lo más importante es el proceso, porque es ya resultado*», en *Ecclesia* 4090 (2021)

- «*Sínodo, implicación y reto*», en *Revista 21*, 1057 (2021) 66.
- «*Camminare insieme con creatività e coraggio*», en *L'Osservatore Romano*, 9 de septiembre de 2021.
- «*En el camino sinodal lo más importante es el proceso, porque es ya resultado*», en *Ecclesia* 4990 (2021) 16-20.
- «*Audacia creativa. Una mirada al Sínodo desde la vida consagrada*», *La Revista Católica* 1211 (2021) 43-47.
- «*Unidad pluriforme*», en *Somos Confer* 26 (2021) 16. Vida Nueva
- «*Quan hi ha unitat en Crist, les diferències enriqueixen, multipliquen*», en *Catalunya Cristiana* 2197 (2021) 8-12.
- «*Il tempo dello Spirito*», en *L'Osservatore Romano*, 14 de octubre de 2021.
- «*Sínodo, un espacio de apertura y libertad*», en *Noticias Obreras*, 4 de noviembre de 2021.
- «*La Iglesia sinodal no es un invento del Papa*», en *Omnes*, noviembre 2021, 8-12.
- *Lo que más me preocupa de la vida consagrada es el conformismo, la pérdida de «mordiente» y la falsedad*, en *Vida Religiosa* 131 (2021) 399-396.

## **7. Episcopado**

- El 6 de febrero de 2021 el papa Francisco lo nombró Subsecretario del Sínodo de los Obispos y obispo titular de Suliana.
- Recibió la ordenación episcopal el 11 de abril de 2021 en la catedral de Santa María la Real de la Almudena (Madrid), siendo el consagrante principal el cardenal Carlos Osoro Sierra, arzobispo de Madrid.





*«Mientras un concilio universal no hubiera tomado  
una determinación clara y auténtica, cubriría la caridad  
de la unidad el error de la flaqueza humana»*

San Agustín, *De bautismo contra donatistas* I, 18, 27: PL 43, 124.



CENTRO TEOLÓGICO  
**San Agustín**

ISBN 978-84-92645-78-7



**<http://www.centroteologicosanagustin.es>**