

# La sinodalidad como “dimensión constitutiva de la Iglesia”

---

**Francisco de Aquino Júnior**  
**Facultad Católica de Fortaleza**  
**Universidad Católica de Pernambuco**  
**Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, Brasil**

El proceso de renovación eclesial, propuesto y conducido por Francisco, está estructurado en torno a dos aspectos fundamentales e inseparables del misterio de la Iglesia: la misión y la sinodalidad. Se trata de una reforma misionera —“Iglesia en salida hacia las periferias”— y sinodal —el “caminar juntos” del pueblo de Dios. La misión es comprendida y vivida de modo sinodal y la sinodalidad es comprendida y vivida desde la perspectiva y el dinamismo misionero. En el fondo, se trata de la reanudación y la profundización del proceso de renovación eclesial desencadenado por el concilio Vaticano II, cuya expresión más intensa y fecunda tuvo lugar en la Iglesia de América Latina.

Podemos hablar incluso de que Francisco ha iniciado una nueva etapa del proceso de recepción del concilio. Un indicio muy significativo de esto es el retorno de la expresión “pueblo de Dios” como categoría eclesiológica fundamental. La expresión perdió centralidad en los documentos del magisterio romano después del sínodo de los obispos de 1985, cuando fue desplazada y eclipsada por el término “comunión”. Si bien “comunión” expresa bien el misterio de la Iglesia como “pueblo de Dios”, con diversidad de carismas y ministerios, no pocas veces fue comprendida en un sentido reducido, incluso distorsionado de obediencia al magisterio<sup>1</sup>. Francisco ha retomado la eclesiológica del pueblo de Dios, en términos de “comunión”. El papa entiende la comunión en el sentido amplio del “pueblo de Dios”, en el cual se integra y se comprende adecuadamente el ministerio ordenado en la Iglesia.

---

1. J. Comblin, *O povo de Deus*, pp. 115-132 (São Paulo, 2002).

La “sinodalidad” encuentra aquí su lugar, su sentido y su función, en la eclesiología de Francisco. La sinodalidad expresa e indica “una dimensión constitutiva de la Iglesia”, como “pueblo reunido en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4). Simultáneamente, posibilita una adecuada comprensión de la diversidad de carismas y ministerios, como expresión y servicio sinodal. Más que un simple procedimiento operativo, la “sinodalidad” designa la naturaleza de la Iglesia “pueblo de Dios”, esto es, un “misterio de comunión”. Estas páginas tratan, por tanto, de explicitar, con Francisco, el dinamismo sinodal de la eclesiología conciliar.

### 1. La reforma conciliar de la Iglesia

El ministerio pastoral de Francisco solo puede ser comprendido en el contexto más amplio del proceso de renovación eclesial desencadenado por el Vaticano II y dinamizado por la Iglesia latinoamericana. Incluso puede ser considerado como la reanudación y la profundización de dicho proceso<sup>2</sup>. No es simple casualidad referirse a Francisco y a su ministerio pastoral como “una nueva primavera eclesial”. La expresión fue utilizada en la década de 1960 para referirse al significado de Juan XXIII y del concilio en la vida eclesial. En la actualidad, se usa para señalar la novedad de Francisco y de su proyecto pastoral, en relación con lo que en Europa se llamó “invierno eclesial” y que en el noreste de Brasil llamamos “sequía eclesial”. De ahí la importancia y la necesidad de retomar el proceso de renovación conciliar de la Iglesia para comprender adecuadamente el sentido y el alcance teológico y pastoral de lo que Francisco llama “sinodalidad” e “Iglesia sinodal”.

La celebración de los 50 años del Vaticano II, ocurrida providencialmente, en tiempos de Francisco, provocó y favoreció la recuperación de los documentos y los debates conciliares. Y el proyecto de renovación eclesial desencadenado por Francisco posibilitó, no sin resistencias, el reinicio y la profundización del proceso conciliar, lo cual ha marcado una nueva etapa en la recepción eclesial. Aquí está en juego la propia comprensión de la Iglesia y de su misión en el mundo.

En su comentario de la constitución dogmática *Lumen gentium*, Gerard Philips, profesor de la Universidad de Lovaina y secretario adjunto de la comi-

---

2. J. D. Passos y A. Soares (orgs.), *Francisco: Renasce a esperança* (São Paulo, 2013); J. M. Silva (org.), *Papa Francisco: Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis, 2014); W. L. Sanches y E. Figueira (orgs.), *Uma Igreja de portas abertas* (São Paulo, 2016); P. Trigo, *Papa Francisco: Expressão atualizada do Concílio Vaticano II* (São Paulo, 2019); y A. Brigenti (org.), *Os ventos sopram do sul. O Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial* (São Paulo, 2019).

sión teológica del concilio, recuerda que “la doctrina de la naturaleza de la Iglesia constituía el centro de interés de la teología, desde el fin de la primera guerra”. Ese fue “el gran tema” del concilio. En consecuencia, “la constitución ‘sobre la Iglesia’ debe ser considerada la piedra angular de todos los decretos publicados”<sup>3</sup>. Prescindiendo aquí del debate más complejo de la cuestión de si el concilio debe ser interpretado a partir de y en función del diálogo de la Iglesia con el mundo (*GS*), tal como hizo la Iglesia latinoamericana, a partir de Medellín, o desde las declaraciones dogmáticas sobre la Iglesia (*LG*), como propone Philips<sup>4</sup>, no hay duda de la importancia y la centralidad de la doctrina sobre la Iglesia del concilio Vaticano II.

El tema es amplio y complejo, y su tratamiento adecuado va más allá de los límites y objetivos de estas páginas. Por tanto, aquí nos limitaremos a esbozar algunos elementos fundamentales de la comprensión conciliar de la Iglesia, decisivos también para la adecuada comprensión teológica y pastoral de la “sinodalidad” eclesial, tal como la entiende y la propone Francisco. El papa pasa de la Iglesia “sociedad perfecta” a la Iglesia “sacramento de salvación”, y de la Iglesia “sociedad desigual” a la Iglesia “pueblo de Dios”<sup>5</sup>. No es exagerado ni reduccionista afirmar que los conceptos “sacramento de salvación” y “pueblo de Dios” constituyen el núcleo esencial de la eclesiología conciliar.

La reflexión teológico-sistemática sobre la Iglesia (la eclesiología) o, en el lenguaje clásico, el tratado sobre la Iglesia (*De ecclesia*), se desarrolla a partir del siglo XIV, en el contexto de las disputas entre el papado y los reyes y emperadores, y, sobre todo, a partir de la reforma protestante del siglo XVI. La eclesiología nace como una afirmación de los poderes, las prerrogativas y los derechos de la Iglesia y, en concreto, del papado. Y nace como una reflexión de cuño fundamentalmente jurídico-apologético. Forma parte de la ciencia canónica, desarrollada a partir del siglo XII, con el famoso Decreto de Graciano. Esto condiciona decisivamente la reflexión eclesiológica hasta la primera mitad del siglo XX. Una reflexión centrada, incluso limitada, en los aspectos institucionales, jerárquicos y jurídicos de la Iglesia<sup>6</sup>. Yves Congar habla de una “eclesiología” reducida a una especie de “jerarcología”<sup>7</sup>. En esta comprensión insti-

---

3. G. Philips, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, pp. 1-2 (São Paulo, 1968).

4. F. Aquino Júnior, *Renovar toda a Igreja no Evangelho*, pp. 84-87 (Aparecida, 2019).

5. H. Fries, “Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja”, p. 52, en J. Feiner y M. Loehrer, *Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, vol. IV/2 (Petrópolis, 1975).

6. S. Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, pp. 13-26 (São Paulo, 1998).

7. Y. Congar, *Jalons pur une théologie du laicat*, p. 74 (Paris, 1953).

tucional, jurídica y jerárquica de la Iglesia, son particularmente importantes y decisivos los conceptos de “sociedad perfecta” y de “sociedad desigual”, ambos inseparables, pero irreductibles.

La comprensión de la Iglesia como “sociedad perfecta” (*societas perfecta*) se desarrolla y se consolida en el contexto de la contrarreforma, como reacción a la idea luterana de Iglesia “espiritual” y “oculta” (*ecclesia spiritualis, abscondita*). Mientras la reforma protestante insiste en la dimensión espiritual y oculta de la Iglesia, la contrarreforma romana enfatiza la dimensión visible, institucional y jerárquica de la Iglesia<sup>8</sup>. Roberto Belarmino (1542-1621), cuya teología “se basa en la controversia contra la reforma”<sup>9</sup>, desempeña un papel fundamental. Belarmino define a la Iglesia como “un grupo de personas tan visible y palpable como el grupo de personas que forman el pueblo romano, el reino de Francia o la república de Venecia”, o, más concretamente, como “una sociedad compuesta por hombres unidos entre sí, por la profesión de una única e idéntica fe cristiana y por la comunión en los mismos sacramentos bajo la jurisdicción de pastores legítimos, sobre todo del romano pontífice”.

Más aún, Belarmino llega a afirmar que “para que alguien pueda en alguna medida formar parte de la verdadera Iglesia [...] no se exige ninguna virtud interior, sino solamente la profesión exterior de fe y la participación en los sacramentos que son cosas que se pueden percibir por los sentidos”<sup>10</sup>. Evidentemente, no niega la dimensión espiritual o sobrenatural de la Iglesia, algo que da por supuesto. Sin embargo, la discusión y la elaboración doctrinal se centran en la dimensión institucional, patente y jerárquica de la Iglesia.

El concepto de la Iglesia como “sociedad perfecta” adquiere un desarrollo mayor y su expresión más acabada en la definición de la Iglesia como “sociedad desigual” (*societas inaequalis*). Esta noción está enraizada en el imaginario y en las estructuras clericales que surgen en los primeros siglos del cristianismo y se consolidan con el giro constantiniano. Pero es a partir del siglo XII, con el Decreto de Graciano, que se impone como una categoría eclesiológica fundamental. El decreto afirma que “existen dos tipos de cristianos” (*duo sunt genera christianorum*): “los clérigos” y “los laicos”<sup>11</sup>. Esta división marca de manera determinante el imaginario, la doctrina y la estructura de la Iglesia.

---

8. H. Fries, “Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja”, o. c., pp. 28-39.

9. J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, p. 92 (São Paulo, 1974).

10. A. J. Almeida, *Sois um em Cristo Jesus*, p. 26 (Petrópolis, 2012); y J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, o. c., p. 91.

11. J. Comblin, *O povo de Deus*, o. c., pp. 41 y s.

La tesis que afirma que la Iglesia es una “sociedad desigual” aparece explícitamente en el Capítulo X del esquema *Supremi pastoris* del concilio Vaticano I, el cual no llegó a ser aprobado<sup>12</sup>. En la carta encíclica *Vehermenter nos*, del 11 de febrero de 1906, escrita con ocasión de la promulgación de la ley que establece la separación entre la Iglesia y el Estado en Francia, Pío X reafirma que “la Iglesia es, por su fuerza y naturaleza (*vi et natura*), una sociedad desigual (*societas inaequalis*), esto es, una sociedad formada por dos categorías (*ordinem*) de personas: los pastores y el rebaño”. En la jerarquía “residen el derecho y la autoridad de mover y dirigir a sus miembros para la finalidad propuesta por la sociedad”, mientras que a la multitud de los fieles le corresponde “dejarse gobernar y seguir obedientemente la conducción de los dirigentes”<sup>13</sup>.

La novedad eclesiológica del concilio Vaticano II se comprende mejor desde la idea de la Iglesia como “sociedad perfecta” (*societas perfecta*) y como “sociedad desigual” (*societas inaequalis*), centrada en los aspectos institucionales y jerárquicos, de carácter fundamentalmente clerical, jurídico y apologético. Cabe advertir de antemano, que esa novedad no consiste en negar la dimensión institucional de la Iglesia y del ministerio ordenado, sino en la comprensión más amplia de su misterio. En efecto, el concilio considera la institucionalidad eclesial a partir de y en función de su naturaleza y misión salvíficas, y trata el ministerio ordenado y la diversidad de los carismas y los ministerios a partir de y en función de la Iglesia como pueblo de Dios y de su misión en el mundo.

El texto fundamental aquí es, sin duda alguna, la constitución dogmática *Lumen gentium*<sup>14</sup>. Sin embargo, no debe ser separado, ni contrapuesto a los demás documentos conciliares. En estas páginas, nos interesa destacar cómo supera los tratados clásicos sobre la Iglesia.

El Vaticano II sustituye el concepto de Iglesia “sociedad perfecta” por el de “sacramento de salvación”. Ciertamente, no niega la dimensión institucional de la Iglesia, pero la considera a partir de y en función de su carácter y misión salvíficos. Habla explícitamente de la “estructura visible y social” de la Iglesia y de la pertenencia a ella por los “vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del régimen y de la comunión eclesial” (*LG* 14). Asimismo, habla

---

12. G. Alberigo, “O Concilio Vaticano I (1869-1870)”, en G. Alberigo (org.), *História dos Concílios Ecumênicos*, pp. 375-378 (São Paulo, 1995); R. Velasco, *A Igreja de Jesus: Processo histórico da consciência eclesial*, p. 172 (Petrópolis, 1996).

13. Pío X, *Veementer nos*, 11 de febrero de 1906. Disponible en [https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_11021906\\_vehermenter-nos.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehermenter-nos.html).

14. G. Philips, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, o. c.

de la Iglesia como “misterio”, en el contexto más amplio (a partir y en función) del misterio de la salvación, que culmina en Jesucristo (LG 1-8). La Iglesia es “el sacramento o la señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Al hablar de la incorporación y de la pertenencia a la Iglesia, la *Lumen gentium* señala que la primera condición es poseer “el Espíritu de Cristo”. Y con Agustín, advierte que “no se salva, a pesar de estar incorporado a la Iglesia, aquel que no persevera en la caridad, [que] permanece en el seno de la Iglesia ‘con el cuerpo’, pero no ‘con el corazón’” (LG 14).

Este cambio es el resultado de un proceso largo y complejo, en buena medida influido por la noción de la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo”. Ese concepto “desapareció de la teología católica” en el contexto de la contrarreforma (*ecclesia spiritualis* frente a *societas perfecta*), pero reapareció tres siglos después, “durante el romanticismo católico”<sup>15</sup>. Más tarde, lo retoma el esquema sobre la Iglesia *Supremi pastoris* del Vaticano I<sup>16</sup>. Gradualmente, el concepto gana espacio y cobra fuerza en la reflexión teológica, hasta alcanzar su auge en la carta encíclica *Mystici corporis Christi*, de Pío XII, en 1943. El concepto se encuentra en la base del esquema sobre la Iglesia, presentado a los padres al final de la primera sesión del Vaticano II, en diciembre de 1962<sup>17</sup>. A pesar de las ambigüedades, tiene el mérito de haber ayudado a superar una visión excesivamente institucional y jurídica de la Iglesia (*societas perfecta*), al comprenderla como “sacramento” (LG 1,9; SC 5,26; AG 5) o como “sacramento universal de salvación” (LG 48; GS 45; AG 1)<sup>18</sup>.

El concepto de Iglesia como “pueblo de Dios” supera la comprensión de la Iglesia como “sociedad desigual”. Este es uno de los cambios eclesiológicos más importantes y decisivos del concilio. Sin embargo, es necesario comprender bien su sentido y su alcance. No se trata de una expresión teológica nueva, ni de contraponer o negar el ministerio ordenado. La noción de “pueblo de Dios” es un elemento central en la definición romana de la Iglesia, desde el concilio de Trento, en el contexto de la contrarreforma (*ecclesia spiritualis* frente a *societas perfecta*). El concepto se encuentra en el *Catecismo romano* y en Roberto Belarmino<sup>19</sup>. Ahora bien, la teología anterior al Vaticano II recurre a él para destacar la dimensión institucional y jerárquica de una Iglesia que

15. J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, o. c., p. 91.

16. G. Alberigo, “O Concílio Vaticano I”, o. c., p. 375.

17. J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, o. c., pp. 89-102.

18. G. Philips, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, o. c., pp. 77-83; y H. Fries, “Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja”, o. c., p. 52.

19. J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, o. c., pp. 89-92.

comprende como “sociedad desigual”. El concilio, en cambio, utiliza el concepto de “pueblo de Dios” para subrayar la unidad fundamental de la Iglesia o aquello que es común a todos los bautizados, a partir de y en función de lo cual se puede comprender adecuadamente la diferencia carismática y ministerial de la Iglesia. El cambio eclesiológico ocurre en el contexto del debate y la elaboración de la *Lumen gentium*<sup>20</sup>.

En la segunda sesión del concilio, en 1963, se introdujo una “alteración en la propia estructura del esquema” de la constitución, por iniciativa del cardenal belga Suenens. La “novedad” consistió en extraer de los capítulos I (“El misterio de la Iglesia”) y III (“El pueblo de Dios y especialmente los laicos”) todas las referencias al conjunto de los cristianos para elaborar con ese material un nuevo capítulo (“El pueblo de Dios”). El capítulo fue integrado en la constitución después del capítulo I (“El misterio de la Iglesia”). Por tanto, el pueblo de Dios es anterior a cualquier diferencia en el seno de la Iglesia —jerarquía, religiosos y laicos<sup>21</sup>. La modificación provoca una verdadera revolución en la comprensión de la Iglesia. La Iglesia no es, esencialmente, una “sociedad desigual”, sino un pueblo, en cuyo seno “existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles” (LG 32). Así, pues, no sin razón es común interpretar la eclesiología del Vaticano II en términos de “pueblo de Dios”<sup>22</sup>.

No es exagerado ni reduccionista afirmar que la comprensión de la Iglesia como “sacramento de salvación” y como “pueblo de Dios” satisfizo las expectativas de Pablo VI, expresadas en el discurso inaugural de la segunda sesión del concilio, el 29 de septiembre de 1963<sup>23</sup>. En esa ocasión, el papa expresó el deseo, la necesidad y el deber de elaborar una definición más completa de la Iglesia (*notio ecclesiae plenius definienda*). De esa manera, la Iglesia es comprendida como “pueblo de Dios” y como “sacramento de salvación” en el mundo y para el mundo. Aquí se encuentra el origen y el fundamento de la “sinodalidad” o de la “Iglesia sinodal” de Francisco.

- 
20. G. Philips, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, o. c., pp. 7-73; y T. Rausch, *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, pp. 29-49 (São Paulo, 2008).
  21. G. Philips, *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, o. c., pp. 19 y s., y 36.
  22. J. Comblin, *O povo de Deus*, o. c., p. 9; Comisión Teológica Internacional, *Temas selectos de eclesiología* (1984). Disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1984\\_ecclesiologia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html).
  23. Pablo VI, *Discurso na solene inauguração da 2ª sessão do Concílio Vaticano II* (1963).

## 2. La Iglesia sinodal

Aunque las expresiones “sinodalidad” e “Iglesia sinodal” no aparecen en los debates y textos conciliares, estos constituyen su fuente y su fundamento<sup>24</sup>. El concepto de sinodalidad surge en el proceso de la recepción del concilio y gana espacio con la revaloración y la reanudación de las asambleas y los dinamosmos sinodales. El sustantivo “sinodalidad” y el adjetivo “sinodal” se derivan de la voz “sínodo”, que literalmente significa “caminar juntos”. Su significado eclesial está marcado por la tensión entre el evento eclesial (el sínodo), como dinamismo eclesial (la sinodalidad), y su alcance, que comprende al episcopado (el sínodo de los obispos y la colegialidad episcopal) y al pueblo de Dios (el sínodo eclesial, la comunión y la corresponsabilidad eclesial).

Esta aproximación permite comprensiones muy diversas, incluso contrapuestas, de la sinodalidad. Hay quien restringe la expresión a un evento eclesial (el sínodo) y a su funcionamiento (los procedimientos), y hay quien toma la expresión en sentido amplio, como el modo de ser y de operar de la Iglesia pueblo de Dios. Hay quien, en la práctica, identifica la sinodalidad con la colegialidad episcopal, aunque acepta y valora escuchar al pueblo de Dios (se refiere a los obispos), y hay quien entiende la sinodalidad en un sentido amplio y profundo, como “el caminar juntos” del pueblo de Dios, con sus carismas y ministerios (se refiere a los laicos). La diversidad de enfoques y de comprensiones revela posturas eclesiológicas fundamentales, no siempre explicitadas, en sintonía con la eclesiología preconiliar, que piensa la Iglesia a partir de la jerarquía (jerarquía-laicado), o con la eclesiología conciliar, que piensa la Iglesia a partir del pueblo de Dios (comunidad con sus carismas y ministerios).

El lúcido Documento 62 de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, *Misión y ministerio de los cristianos laicos y laicas*, advierte que, “aunque el concilio Vaticano II haya lanzado las bases para una comprensión de la estructura social de la Iglesia como comunión, esa estructura continúa siendo pensada dentro del binomio clásico ‘jerarquía y laicado’”, porque “acentúa la distinción entre la jerarquía y el laicado, ya que no enfatiza suficientemente la unidad bautismal, carismática y eucarística, que une en un mismo espíritu a los laicos y a los ministros ordenados”. Por esa razón, “da la impresión de que la jerar-

---

24. Comisión Teológica Internacional, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 5-6 (Brasília, 2018); R. Repole, *O sonho de uma Igreja evangélica: A eclesiologia do Papa Francisco*, p. 77 (Brasília, 2018); C. Schickendantz, “A búsqueda de una ‘completa definición de sí misma’: Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II”, p. 112, *Teología y Vida* 61/2 (2020), 99-130; y S. Madrigal Terrazas, “Sinodalidad e Iglesia sinodal: Sus fundamentos teologales a la luz del Concilio Vaticano II”, *Sal Tarrae* 107 (2019), 871-885.

quía y el laicado no pertenecen a la misma comunión eclesial”. Por otro lado, “distingue muy poco, porque apenas destaca esas dos realidades en el seno de la comunión eclesial, olvidando la inmensa variedad de carismas, de servicios y de ministerios que el único Espíritu suscita para la vida y la misión de la Iglesia”<sup>25</sup>.

La conferencia episcopal recuerda que los teólogos desarrollaron “las perspectivas ya presentes en el concilio, aunque no explicitadas”, y “propusieron pensar la estructura social de la Iglesia en términos de ‘comunidad [lo que es común a todos los miembros], carismas y ministerios’ [distinciones en la Iglesia]”. Y concluye que “esta es la perspectiva del Nuevo Testamento, donde nunca aparece el término ‘laico’ o ‘laica’, pero sí señala los elementos comunes a todos los cristianos, al mismo tiempo que valoriza las diferencias carismáticas, ministeriales y de servicios”<sup>26</sup>.

En este contexto hay que situar el sentido, el alcance y la importancia que los conceptos de “sinodalidad” y de “Iglesia sinodal” tienen para Francisco. Los dos conceptos ocupan un lugar cada vez más central en su magisterio pastoral<sup>27</sup>. Fueron tema de un estudio reciente de la Comisión Teológica Internacional<sup>28</sup> y serán el tema de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión”, convocada para octubre de 2023. El texto fundamental de referencia es, sin ninguna duda, el discurso pronunciado por Francisco en la conmemoración de los 50 años del sínodo de los obispos, el 17 de octubre de 2015<sup>29</sup>.

En su exposición, Francisco define con claridad la sinodalidad como “una dimensión constitutiva de la Iglesia”, que proporciona “el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico”; su dinamismo, un “dinamismo de comunión” y de “escucha recíproca”, que se traduce en un “caminar juntos”; su alcance, el pueblo y los pastores, el obispo de Roma, las iglesias particulares, las instancias intermediarias y la Iglesia universal; sus implicaciones ecuménicas, para el primado del obispo de Roma y para la humanidad; sus fundamentos, “el pueblo de Dios”, “la unción del Espíritu”, “el sentido sobrenatural de la fe” y “el sujeto activo de la evangelización”; sus desafíos, “un concepto fácil de expresar en palabras, pero no de llevarlo a la prác-

---

25. CNBB, *Missão e Ministérios dos cristãos leigos e leigas*, pp. 104-105 (São Paulo, 2012).

26. *Ibidem*.

27. M. Faggiolo, “Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco”, *Revista de Cultura Teológica* 98 (2021), 67-80.

28. Comisión Teológica Internacional, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, o. c.

29. Francisco, “Discurso em comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos bispos”, sábado 17 de octubre de 2015.

tica”; y, finalmente, su carácter procesal, que remite a la sinodalidad en la vida de la Iglesia, o el camino sinodal.

No es posible desarrollar y profundizar aquí todos estos aspectos teológicos, pastorales y jurídicos de la sinodalidad, según el discurso programático de Francisco. Por eso, nos limitaremos a destacar su sentido y su alcance y a explicitar su fundamento teológico y eclesiológico.

En primer lugar, el sentido y el alcance de la sinodalidad. Según Francisco, es “una dimensión constitutiva de la Iglesia”, que proporciona “el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico”. La Comisión Teológica Internacional aclara que “la sinodalidad no designa un simple procedimiento operativo, sino la forma peculiar en la cual la Iglesia vive y opera”. Benedicto XVI, en la misa de inauguración de la conferencia de Aparecida, a propósito del llamado “concilio de Jerusalén”, precisa que la sinodalidad es “la expresión de la propia naturaleza de la Iglesia, misterio de comunión con Cristo en el Espíritu”<sup>30</sup>. Por tanto, la sinodalidad no es un simple procedimiento de carácter técnico y operativo, sino “una dimensión constitutiva de la Iglesia”, que apunta a la “naturaleza de la Iglesia”, misterio de comunión. En cuanto tal, refiere al pueblo de Dios en su totalidad, con sus carismas y ministerios. La sinodalidad no se identifica sin más con la colegialidad episcopal, una expresión de la sinodalidad eclesial y un servicio a una Iglesia también sinodal<sup>31</sup>.

La “colegialidad” remite al ministerio de los obispos, mientras que la “sinodalidad” refiere a la totalidad del pueblo de Dios, esto es, al “*modus vivendi et operandi* de la Iglesia pueblo de Dios”<sup>32</sup>. Francisco insiste en que el “ministerio jerárquico” solo puede ser adecuadamente comprendido a partir de y en función de una “Iglesia sinodal”. En ella, “el sínodo de los obispos es apenas la manifestación más evidente de un dinamismo de comunión, que inspira todas las decisiones eclesiales”. La creación de la Conferencia Eclesial de la Amazonía, en junio de 2020, y la realización de la Asamblea Eclesial de América Latina y del Caribe, en noviembre de 2021, un organismo y un acontecimiento de toda la Iglesia, no solo de los obispos, avanzan en la dirección de una Iglesia verdaderamente sinodal, en la cual la totalidad del pueblo de Dios se constituye en “sujeto” eclesial.

Asimismo, es necesario explicitar los fundamentos teológicos de la eclesiología sinodal. Francisco no solo retoma y profundiza la noción conciliar de

---

30. Comisión Teológica Internacional, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, o. c., 42.

31. *Ibid.*, 7.

32. *Ibid.*, 66.

la Iglesia como “pueblo de Dios” (LG 9-17)<sup>33</sup>, sino que también destaca “una auténtica igualdad [...] en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en [...] la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32). En este punto, el papa destaca dos aspectos.

Por un lado, junto con el concilio, insiste en que “la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (1 Jn 2,20.27), no puede equivocarse cuando cree”, una prerrogativa que pone de manifiesto “mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando [...] presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (LG 12). La “unción” del Espíritu confiere a todos los bautizados “el sentido de la fe”, una especie de “instinto” espiritual, que posibilita que sea una realidad común y familiar para todos los creyentes, y que hace posible “un consenso universal”, un sentir, un pensar y un actuar en común, en las cuestiones fundamentales de la fe.

Este capítulo de la doctrina sobre la Iglesia, poco desarrollado por el magisterio y por la teología postconciliar<sup>34</sup>, ha sido retomado por Francisco, en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (119-120), y por la Comisión Teológica Internacional, en el estudio publicado en 2014<sup>35</sup>. La sinodalidad constituye, además, un aspecto fundamental de la eclesiología de Francisco. Gracias a la “unción del Espíritu” y al “sentido sobrenatural de la fe”, que ella confiere, todos los bautizados forman parte del “pueblo de Dios” y “existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32).

Por otro lado, fundamentado en “la unción del Espíritu” y en “el sentido de la fe”, que ella imprime, Francisco insiste en que, “en virtud del bautismo recibido, cada miembro del pueblo de Dios se ha convertido en discípulo misionero”, “cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador”. Por tanto, “sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea solo receptivo de sus acciones” (EG 120). Retomando una cuestión clásica de la doctrina sobre la Iglesia, en su discurso programático, el papa afirma sin medias tintas que “el *sensus fidei* impide una rígida separación entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*, ya que el rebaño posee su ‘intuición’ para discernir los nuevos senderos

33. *Ibid.*, 6-9; R. Repole, *O sonho de uma Igreja evangélica*, o. c., pp. 77-81; C. Schickendantz, “A la búsqueda de una ‘completa definición de sí misma’”, o. c., pp. 112-124; y S. Madrigal Terrazas, “Sinodalidad e Iglesia sinodal”, o. c., pp. 871-885.

34. C. Schickendantz, “A la búsqueda de una ‘completa definición de sí misma’”, o. c., pp. 113 y s.

35. Comisión Teológica Internacional, *O sensus fidei na vida da Igreja* (2014).

que el Señor revela a la Iglesia”. En esa misma línea, la Comisión Teológica Internacional afirma:

Descartando la caricatura de una jerarquía activa y de unos laicos pasivos, especialmente, la noción de una estricta separación entre la Iglesia docente (*Ecclesia docens*) y la Iglesia discente (*Ecclesia discens*), el concilio enfatizó que todos los bautizados participan, según su modo propio, en las tres funciones de Cristo, profeta, sacerdote y rey<sup>36</sup>.

A partir de la eclesiología del “pueblo de Dios”, de la doctrina del *sensus feidei* y de la condición de “sujeto activo de la evangelización” de todo bautizado, Francisco reafirma con el concilio, la auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo (LG 32). Este es el fundamento de la “sinodalidad” y de la “Iglesia sinodal”, y la manera más adecuada para aproximarse al ministerio jerárquico. “Si comprendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, ‘Iglesia y sínodo son sinónimos’”, porque “la Iglesia no es otra cosa que el ‘caminar juntos’ de la grey de Dios por los senderos de la historia que sale al encuentro de Cristo el Señor”, debemos entender también que “en su interior nadie puede ser ‘elevado’ por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que alguno ‘se abaje’ para ponerse al servicio de los hermanos a lo largo del camino”.

En esa misma línea, y no por casualidad, Francisco afirmó que “quienes ejercen la autoridad se llaman ‘ministros’ porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos”. Por eso, se refiere a la Iglesia como una “pirámide invertida”, cuya “cima se encuentra por debajo de la base”. Asimismo, el papa ha recordado que “para los discípulos de Jesús, ayer, hoy y siempre, la única autoridad es la autoridad del servicio, el único poder es el poder de la cruz”. De esa manera, los ministros ordenados son miembros de y están en función y al servicio de la Iglesia pueblo de Dios, en su “caminar juntos”.

### 3. Conclusiones

La finalidad de estas páginas no es otra que explicitar el significado de la sinodalidad como “dimensión constitutiva de la Iglesia” de la que habla Francisco y sus fundamentos teológicos y eclesiológicos. Obviamente, esto no agota la problemática, ni es suficiente para su adecuada comprensión y puesta en práctica. Ello requiere considerar y desarrollar otros aspectos. Sin embargo,

---

36. *Ibid.*, 4.

es fundamental comprender, en primer lugar, que la sinodalidad no es un procedimiento técnico y operativo, esto es, una serie de etapas y normas de un evento eclesial. La sinodalidad remite a la naturaleza misma de la Iglesia como “pueblo de Dios”, que es “misterio de comunión” (*modus vivendi et operandi* de la Iglesia pueblo de Dios).

La “unción del Espíritu”, el “sentido de la fe” que imprime y la “misión evangelizadora” que implica y a la que impulsa hacen de todos los bautizados miembros del pueblo de Dios y “sujetos activos de la evangelización”. Las implicaciones teológicas, pastorales y jurídicas de esa concepción deben ser desarrolladas para que, de hecho, la Iglesia sea lo que está llamada a ser: “pueblo de Dios” y “sacramento de salvación” en el mundo y para el mundo. Todo ello justifica el proceso de reforma eclesial desencadenado por Francisco. En realidad, el papa pide la conversión sinodal y misionera de la Iglesia.