

Santiago Madrigal (ed.)

LA SINODALIDAD EN LA VIDA Y EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

*Texto y comentario del documento
de la Comisión Teológica Internacional*

PIERO CODA
CARLOS M. GALLI
SANTIAGO MADRIGAL
JOSÉ SAN JOSÉ



ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
TEOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2019

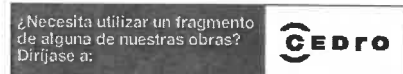
© del documento: Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2019
 © de los comentarios: los autores
 © de esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019
 Añastro, 1. 28033 Madrid
 Tel. 91 343 97 91
 www.bac-editorial.es

Depósito legal: M-33451-2019
 ISBN: 978-84-220-2106-3

Preimpresión: BAC
 Impresión: Cofás, Juan de la Cierva, 58, Móstoles (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Ilustración de cubierta: *Icono del concilio de Jerusalén* (Comunidad católica en lengua hebrea de Israel)
 Diseño: BAC



Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ÍNDICE GENERAL

| | |
|----------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN..... | XI |
| SIGLAS Y ABREVIATURAS..... | XIX |

LA SINODALIDAD EN LA VIDA Y EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

| | |
|--|----|
| NOTA PRELIMINAR..... | 3 |
| INTRODUCCIÓN. El <i>kairós</i> de la sinodalidad..... | 5 |
| Sínodo, Concilio, sinodalidad..... | 5 |
| Comunión, sinodalidad, colegialidad..... | 7 |
| Un vislumbre de novedad en la línea del Vaticano II..... | 9 |
| Objetivo y articulación del documento..... | 10 |
| CAPÍTULO 1. La sinodalidad en la Escritura, en la Tradición, en la historia..... | 11 |
| 1.1. La enseñanza de la Escritura..... | 11 |
| 1.2. Los testimonios de los Padres y la Tradición en el primer milenio..... | 17 |
| 1.3. El desarrollo de la praxis sinodal en el II milenio..... | 22 |
| CAPÍTULO 2. Hacia una teología de la sinodalidad..... | 31 |
| 2.1. Los fundamentos teológicos de la sinodalidad..... | 31 |
| 2.2. El camino sinodal del Pueblo de Dios peregrino y misionero..... | 35 |
| 2.3. La sinodalidad, expresión de la eclesiología de comunión..... | 37 |
| 2.4. La sinodalidad en el dinamismo de la comunión católica..... | 39 |
| 2.5. La sinodalidad en la tradición de la comunión apostólica..... | 40 |
| 2.6. Participación y autoridad en la vida sinodal de la Iglesia..... | 43 |

| | |
|--|----|
| CAPÍTULO 3. La realización de la sinodalidad: sujetos, estructuras, procesos, acontecimientos sinodales | 47 |
| 3.1. La vocación sinodal del Pueblo de Dios | 47 |
| 3.2. La sinodalidad en la Iglesia particular | 50 |
| 3.3. La sinodalidad en las Iglesias particulares a nivel regional | 54 |
| 3.4. La sinodalidad en la Iglesia universal | 58 |
| CAPÍTULO 4. La conversión para una sinodalidad renovada | 63 |
| 4.1. Para la renovación sinodal de la vida y de la misión de la Iglesia | 63 |
| 4.2. La espiritualidad de la comunión y la formación para la vida sinodal | 65 |
| 4.3. La escucha y el diálogo para el discernimiento comunitario | 69 |
| 4.4. Sinodalidad y camino ecuménico | 72 |
| 4.5. Sinodalidad y diaconía social | 74 |
| CONCLUSIÓN. Caminar juntos en la <i>parresía</i> del Espíritu | 77 |

COMENTARIO

| | |
|---|-----|
| I. El enraizamiento de la figura sinodal de la Iglesia en el desarrollo histórico de la Revelación | 81 |
| 1. Francisco y la «sinodalidad misionera»: un vislumbre de novedad en la línea del Vaticano II | 83 |
| 2. Los fundamentos bíblicos: Antiguo y Nuevo Testamento | 88 |
| 3. Los testimonios de los Padres y la Tradición en la Iglesia indivisa del primer milenio | 93 |
| 4. El desarrollo de la praxis sinodal en el segundo milenio .. | 99 |
| 5. Recapitulación: la sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia | 106 |
| II. Iglesia sinodal y sinodalidad de la Iglesia: fundamentos teológicos y teológicos | 111 |
| 1. Una renovada ecclesiológia sinodal | 111 |
| 2. Fundamentos trinitarios, cristológicos, pneumatológicos y eucarísticos | 114 |
| 3. Un desarrollo de la teología del Concilio Vaticano II .. | 119 |
| 4. La sinodalidad a nivel local, regional, universal | 123 |

| | |
|--|-----|
| 5. La pirámide invertida de la Iglesia sinodal | 127 |
| 6. Conversión a una sinodalidad misionera desde las periferias | 133 |
| 7. La lógica dialogal del discernimiento teológico y teológico | 137 |
| III. Las estructuras de la sinodalidad en la Iglesia local: consideraciones canónicas | 141 |
| 1. El Sínodo diocesano y la Asamblea episcopal | 143 |
| 2. La Asamblea diocesana | 152 |
| 3. Los Consejos diocesanos | 154 |
| IV. La sinodalidad como oportunidad ecuménica | 175 |
| Premisa | 175 |
| 1. La perspectiva ecuménica en la intencionalidad y en la arquitectura del documento | 177 |
| 2. Perspectiva ecuménica y hermenéutica teológica de las formas en que históricamente se ha expresado la sinodalidad | 180 |
| 3. La centralidad de la identidad sinodal de la Iglesia en el camino del diálogo ecuménico | 183 |
| 4. Los nudos teológicos que aún quedan por desatar | 191 |
| 5. Algunas de las perspectivas que se abren | 195 |
| Conclusión: «escuela del Pueblo de Dios» y «diaconía social» | 203 |
| BIBLIOGRAFÍA | 207 |

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este libro es dar a conocer el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado al tema de *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2018). Por ello, en primer lugar, el lector encontrará en sus páginas una edición esmerada de la versión oficial en lengua castellana. A continuación siguen cuatro estudios que quieren servir de comentario, desarrollo y explicitación de sus contenidos. Antes de explicar la lógica o articulación interna de estos comentarios merece la pena llamar la atención sobre el objeto central del documento, recurriendo al mismo enunciado que preside su introducción: «el *kairós* de la sinodalidad». Este título entraña, por tanto, una invitación al Pueblo de Dios y a sus pastores a descifrar «lo que dice el Espíritu a las Iglesias» (Ap 2,7).

Por lo pronto, no cabe duda que la sinodalidad se ha convertido en el tema eclesiológico de nuestro tiempo, si bien puede suscitar simpatías y antipatías, entusiasmos e interrogantes. Este concepto 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, que subraya la común dignidad de todos los cristianos y afirma la corresponsabilidad de todos en la misión evangelizadora en razón de la gracia bautismal. Tiene su raíz en el sacerdocio común de los bautizados y pone en juego —en palabras de un bello texto conciliar— «la maravillosa concordia de pastores y fieles (*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*) en conservar, practicar y profesar la fe recibida»¹.

Con todo, el término también suscita recelos y sospechas que hay que poner sobre el tapete: ¿estamos ante una nueva palabra talismán en eclesiología, como antes lo fueron Pueblo de Dios o

¹ Constitución dogmática *Dei Verbum*, 10.

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»? El documento de la Comisión Teológica Internacional, sin aspirar a resolver todas estas cuestiones, puede ayudar a situarlas en un cuadro sistemático desde la perspectiva de la eclesiología católica.

Hoy en día convenimos con cierta unanimidad en que el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 ha marcado un punto de inflexión en la recepción del Vaticano II con el redescubrimiento de la noción de comunión como clave interpretativa del Concilio. Un decenio más tarde, examinando el devenir de la Iglesia posconciliar, J. M. Rovira apuntaba de forma profética el comienzo de una nueva etapa de recepción que caracterizaba como la articulación de estas tres nociones: «comunión, sinodalidad y colegialidad»². Pues bien, estamos ante un documento que trata por primera vez de forma orgánica y programática sobre la sinodalidad y ofrece una aclaración teológica de este concepto con respecto a los conceptos de colegialidad y de comunión. La cuestión de la sinodalidad no es un problema marginal, de detalle, sino que implica el actuar de la Iglesia a todos los niveles y en todas sus instancias: desde la más pequeña comunidad parroquial hasta el colegio episcopal universal, en su propia dinámica y en su relación con el ministerio papal. La dinámica de la sinodalidad toca la naturaleza misma de la Iglesia y hace emerger la dimensión constitutiva de su vida: *caminar juntos*.

El pasado 29 de junio, festividad de san Pedro y san Pablo, el papa Francisco hizo pública una larga *Carta al Pueblo de Dios que camina en Alemania* para animar la iniciativa de un sínodo nacional. No es ni será la última ocasión en la que el papa argentino

² J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio* (BAC, Madrid 1997) 17.

reflexione sobre la dinámica y la tarea de la sinodalidad, dado que es el horizonte en el que él mismo ha querido situar el ejercicio de su ministerio primacial³. Con el firme deseo de ejercitar un primado diaconal⁴, según aquella máxima de san Bernardo de Claraval, *praesit ut prosit*, es decir, «presides la Iglesia para servirla», Francisco entiende en clave sinodal su misión de llevar adelante el rumbo marcado por el Concilio Vaticano II. Así lo recordaba en la carta dirigida a las comunidades cristianas alemanas:

El Concilio Vaticano II marcó un importante paso en la toma de conciencia que la Iglesia tiene tanto de sí misma como de su misión en el mundo contemporáneo. Este camino iniciado hace más de cincuenta años nos sigue estimulando en su recepción y desarrollo y todavía no llegó a su fin, sobre todo, en relación a la sinodalidad llamada a operarse en los distintos niveles de la vida eclesial (parroquia, diócesis, en el orden nacional, en la Iglesia universal, como en las diversas congregaciones y comunidades)⁵.

Este «papa sinodal» aspira a ir logrando la figura de una Iglesia sinodal con un claro objetivo: revivir y refrescar la misión evangelizadora en las distintas Iglesias locales y en la Iglesia universal. Hace dos años diseñó este objetivo en el discurso dirigido a la 70.^a Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Italiana:

Caminar juntos es el *camino constitutivo* de la Iglesia; la *figura* que nos permite interpretar la realidad con los ojos y el corazón de Dios; la *condición* para seguir al Señor Jesús y ser siervos de la vida en este tiempo herido. Respiración y paso sinodal revelan lo que somos y el dinamismo de comunión que anima nuestras decisiones. Solo en este horizonte podemos renovar realmente nuestras decisiones. Solo en este horizonte podemos renovar

³ Cf. S. MADRIGAL, «La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal»: *Medellín* 43/168 (2017) 313-331.

⁴ Cf. S. PIÉ NINOT, «Hacia un *ordo communionis primatus* como primado diaconal», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Sal Terrae, Santander 2016) 319-333.

⁵ FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania* (29-6-2019): *Ecclesia* 3996 (20-7-2019) 23-28.

realmente nuestra pastoral y adecuarla a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy; solo así podemos afrontar la complejidad de este tiempo, agradecidos por el recorrido realizado y decididos a continuarlo con *parresía*⁶.

En realidad, estas reflexiones que acabamos de citar remiten en última instancia al discurso pronunciado el 17 de octubre de 2015 con motivo del cincuenta aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, donde Francisco afirmó que «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»⁷. De esta afirmación arranca precisamente el documento de la Comisión Teológica Internacional que nos ocupa. Este texto es el resultado de un estudio llevado a cabo por una de sus subcomisiones entre 2014 y 2017. Aprobado en la Sesión Plenaria de 2017 en forma específica, fue presentado a su presidente el cardenal Luis F. Ladaria, sj, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que autorizó su publicación después de recibir el parecer favorable de Francisco, el 2 de marzo de 2018.

En una lectura transversal y esencial de este documento de la Comisión Teológica Internacional se decantan cuatro afirmaciones principales que corresponden a las líneas fundamentales de su capitulo (cf. n.10):

- a) El carácter ejemplar y normativo del llamado concilio apostólico de Jerusalén (n.42; 20-23); en este pasaje del NT se concentran las *fuentes normativas* de la sinodalidad como expresión del discernimiento comunitario y apostólico.
- b) Ahora bien, la sinodalidad no es un simple procedimiento operativo, sino «la forma peculiar en que vive y opera la Iglesia», es decir, «la dimensión constitutiva de la Iglesia» (n.70), que encuentra sus *fundamentos teológicos* en el misterio de la Trinidad (n.43-48). Ahí se sitúa la condición

⁶ FRANCISCO, *Discurso de apertura de la 70 Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana* (22-5-2017).

⁷ FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17-10-2015): AAS 107 (2015) 1138-1144.

peregrina y misionera del Pueblo de Dios (n.49-53) en el marco de una eclesiología de comunión (n.54-57; 58-61).

- c) La sinodalidad designa no solo un *estilo*, un *modus vivendi et operandi*, sino que además designa aquellas *estructuras y procesos eclesiales* en los que se expresa de forma institucional la naturaleza sinodal de la Iglesia en los distintos niveles de su realización: local, regional, universal (n.70), y, por consiguiente, designa también determinados *acontecimientos sinodales* previstos en el ordenamiento canónico.
- d) Finalmente, la sinodalidad está en el corazón del compromiso ecuménico (n.9; 115-117) y en el corazón de la misión y de la diaconía social de la Iglesia. Surge de ahí la llamada a la conversión espiritual y pastoral y al discernimiento que son condiciones indispensables para hacer una auténtica experiencia de Iglesia sinodal.

Estas afirmaciones fundamentales se corresponden *grosso modo* con los cuatro capítulos que articulan el documento. En consecuencia, nuestro libro parte de ellas y propone en cuatro capítulos un comentario introductorio. Santiago Madrigal, profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, se ocupa de las fuentes normativas de la sinodalidad en la Escritura y en la historia de la Iglesia en el capítulo primero: «El enraizamiento de la figura sinodal de la Iglesia en el desarrollo histórico de la Revelación». Seguidamente, Carlos María Galli, miembro de la Comisión Teológica Internacional y profesor de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires, explica los fundamentos teológicos de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia a la luz de la eclesiología del Concilio Vaticano II: «Iglesia sinodal y sinodalidad de la Iglesia: fundamentos teológicos y teológicos». En tercer lugar, José San José Prisco, profesor de Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana de Roma, describe las formas institucionales de la sinodalidad en el nivel de las Iglesias particulares: «Las estructuras de la sinodalidad en la Iglesia local: consideraciones canónicas». Finalmente, Piero Coda, miembro de la Comisión Teológica Internacional y profesor del Istituto Universitario Sophia de Roma, desarrolla en el

último capítulo la temática de «la sinodalidad como oportunidad ecuménica». En su estudio, tras situar la perspectiva ecuménica en la intencionalidad y en la arquitectura del documento, ofrece una lectura transversal de su capitulario.

Ciertamente, no están tocados todos los temas que alberga un texto tan rico en matices. Por ejemplo, han quedado fuera las consideraciones sobre la sinodalidad en el nivel de la Iglesia universal (el Sínodo de los Obispos o el concilio ecuménico), o en el nivel regional, sobre las Conferencias episcopales. Serían posibles aproximaciones más concretas a temas de gran interés que merecen un desarrollo más específico, como laicos y sinodalidad, sinodalidad y diaconía social, o sinodalidad y discernimiento comunitario, por indicar algunos. Con todo, pensamos haber cubierto los elementos más sustanciales para una hermenéutica primera, ofreciendo diversas claves de lectura.

Por otro lado, esperamos que el lector sepa perdonar algunas repeticiones, que emanan de forma connatural del hecho de escribir desde distintas perspectivas sobre un mismo documento. En los capítulos o estudios que conforman este libro se van conjugando diversas perspectivas: desde la eclesiología histórica y la eclesiología sistemática al ecumenismo pasando por la ciencia canónica. En este sentido confiamos haber trabajado en la línea que señala el documento, cuando afirma que «la sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología de forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes» (n.75).

Sinodalidad es el camino de la Iglesia en el tercer milenio. No es un camino fácil, sino exigente y costoso. Para concluir esta presentación recurro a unas reflexiones recientes de Francisco que dibujan con trazos muy sencillos el perfil de una Iglesia sinodal. A los prelados de la Iglesia greco-católica ucraniana les habló 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»⁸. Para ello es necesario un intenso diá-

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

logo 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 era el rumbo marcado por el Concilio Vaticano II, pero todavía poco seguido.

SANTIAGO MADRIGAL

I

EL ENRAIZAMIENTO DE LA FIGURA SINODAL
DE LA IGLESIA EN EL DESARROLLO HISTÓRICO
DE LA REVELACIÓN

SANTIAGO MADRIGAL
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

El término *sinodalidad* ha ido abriéndose paso lentamente en el lenguaje teológico hasta llegar a ocupar el centro del reciente documento de la Comisión Teológica Internacional, que parte precisamente de esta constatación:

En la literatura teológica, canónica y pastoral de los últimos decenios se ha hecho común el uso de un sustantivo acuñado recientemente, «sinodalidad», correlativo al adjetivo «sinodal» y derivados los dos de la palabra «sínodo». Se habla así de la sinodalidad como «dimensión constitutiva» de la Iglesia o simplemente de «Iglesia sinodal». Este lenguaje novedoso, que requiere una auténtica puntualización teológica, testimonia una adquisición que se viene madurando en la conciencia eclesial a partir del Magisterio del Concilio Vaticano II y de la experiencia vivida en las Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el último Concilio hasta el día de hoy (n.5).

Sin duda, este concepto abstracto y plurívoco ha reganado actualidad merced al magisterio del papa Francisco¹. El término aparece, aparentemente solo de pasada, en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), al recordar que en el diálogo ecuménico con los hermanos ortodoxos «los católicos tenemos la po-

¹ Cf. E. BUENO, «Sinodalidad», en J. R. VILLAR (dir.), *Diccionario de Ecclesiólogía* (BAC, Madrid 2016) 1393-1401.

sibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad» (EG 246). Sin embargo, de forma implícita, la sinodalidad es un hilo directriz que atraviesa todo el documento². Poco después, en el discurso pronunciado el 17 de octubre de 2015, se convierte en objeto de una reflexión específica con motivo del quincuagésimo aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por san Pablo VI. Allí recuerda la sentencia de san Juan Crisóstomo, «Sínodo es nombre de Iglesia», para señalar que «la sinodalidad es la dimensión constitutiva de la Iglesia». De manera programática añadía: «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»³.

En cierto modo, y de forma provisional, vendría a completar este ciclo la constitución apostólica *Episcopalis communio*, sobre el Sínodo de los Obispos, del 15 de septiembre de 2018, que dispone una renovación doctrinal y canónica de la institución puesta en marcha por el papa Montini. Aquí Francisco procede a una revisión y actualización de *Apostolica sollicitudo*, desde la valoración del Sínodo de los Obispos como «una de las herencias más valiosas del Concilio Vaticano II», «nuevo en su intuición pero antiquísimo en su inspiración». De estos fundamentos más remotos de los sínodos y de la sinodalidad nos vamos a ocupar a continuación. Es la problemática que aborda el primer capítulo del documento *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. No obstante, a modo de preámbulo merece la pena recordar sus antecedentes más próximos, en el sentido indicado por esta apreciación: «El redescubrimiento de una Iglesia sinodal, hecho no solo jerárquico o clerical, sino el corazón impulsor de la vida de la Iglesia toda, constituye uno de los efectos principales y visibles del Concilio Vaticano II»⁴.

² Cf. D. VITALI, «Un Popolo in cammino verso Dio». *La sinodalità in Evangelii gaudium* (San Paolo, Milán 2018) 41-67.

³ FRANCISCO, *Discurso con ocasión de la Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (17-10-2015): AAS 107 (2015) 1138-1144; aquí: 1139.

⁴ G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale* (Laterza, Bari-Roma 2017) XXIV.

1. Francisco y la «sinodalidad misionera»: un vislumbre de novedad en la línea del Vaticano II

Para establecer la relación entre Francisco y el Concilio Vaticano II es de gran ayuda reparar en la especial relación de sintonía con el magisterio de san Pablo VI, en particular con la encíclica *Ecclesiam suam* (1964) y con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975). Este documento posconciliar, que vio la luz como resultado de la III Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, está dedicado al tema de la evangelización y ha servido de guía y de modelo para la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Bergoglio, el texto programático para su pontificado. De ello dan cuenta las palabras dirigidas a los jesuitas participantes en la Congregación General 36: «Les recomiendo *Evangelii gaudium* que es un marco. No es original, en esto quiero ser muy claro. Pone juntas *Evangelii nuntiandi* y el *Documento de Aparecida*. Si bien vino después del Sínodo sobre la Evangelización, la fuerza de *Evangelii gaudium* fue retomar estos dos documentos para volverlos a ofrecer en un plato nuevo. *Evangelii gaudium* es el marco apostólico de la Iglesia de hoy»⁵.

En realidad, aquí aflora y toma cuerpo una línea transversal de la doctrina conciliar que estuvo presente en la iniciativa misma del Concilio *pastoral* querido por san Juan XXIII: poner a la Iglesia en estado de misión, conforme al mandato con el que concluye el evangelio de Mateo (Mt 28,19-21)⁶. Esta manera de entender la Iglesia en salida, como el Pueblo de Dios misionero y evangelizador, según el espíritu del *Documento de Aparecida* (2007), es una de las claves del pontificado del papa Francisco; su documento programático echa a andar de la mano de una afirmación de Pablo VI: «la dulce y confortadora alegría de evan-

⁵ CONGREGACIÓN GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Documentos* (Edición privada, Roma 2017) 178-179. Cf. E. GAVALOTTI, «Jorge Mario Bergoglio e il Concilio Vaticano II: fonte e metodo», en F. MANDREOLI, *La teologia di Papa Francesco* (EDB, Bologna 2019) 61-87.

⁶ Cf. S. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Sal Terrae, Santander 2017) 259-294.

gelizar» (EN 80)⁷. Estas palabras venían a sellar el paradigma de una Iglesia misionera.

Acabamos de identificar uno de los ejes decisivos de la eclesiología de Francisco, la Iglesia de discípulos misioneros, que se ha hecho indisociable de este otro: la Iglesia sinodal⁸. Aunque el término abstracto *sinodalidad* no aparece en las actas conciliares, la celebración misma del Vaticano II significó la recuperación de la conciliaridad o sinodalidad esencial de la Iglesia, así como el restablecimiento de las antiguas estructuras sinodales que entretejían el régimen de comunión en la vida de la Iglesia antigua. En esta línea se sitúan las exhortaciones del decreto *Christus Dominus*:

Desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos, puestos al frente de las Iglesias particulares, movidos por la comunión de la caridad fraterna y por amor a la misión universal conferida a los Apóstoles, asociaron sus fuerzas y voluntades para procurar el bien común y el de las Iglesias particulares. Por este motivo se constituyeron los sínodos, los concilios provinciales y los concilios plenarios, en los cuales los Obispos establecieron una norma común que se debía observar en todas las Iglesias, tanto en las enseñanzas de las verdades de la fe como en la ordenación de la disciplina eclesiástica. Desea este santo Sínodo ecuménico que las venerables instituciones de los Sínodos y de los Concilios cobren nuevo vigor (CD 36).

Es altamente significativa la ligazón que el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, ha establecido entre el Sínodo de los Obispos y la actividad evangelizadora: «El cuidado de anunciar el Evangelio por todo el mundo corresponde sobre todo al cuerpo de los Obispos (cf. LG 23); por todo ello, el Sínodo de los Obispos, o sea, “el Consejo estable de Obispos para la Iglesia

⁷ Cf. el capítulo «Huellas del Documento de Aparecida en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*», en S. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, o.c., 295-321.

⁸ Cf. E. BUENO, *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal* (Ed. Fonte, Burgos 2018) 201-202; R. REPOLE, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'eclesiologia di papa Francesco* (LEV, Ciudad del Vaticano, 2017); S. PIÉ-NINOT, «La eclesiología del papa Francisco»: *Revista Catalana de Teologia* 43/2 (2018) 503-526.

universal”, entre los asuntos de importancia general, deberá tener en cuenta especialmente la actividad misionera, deber supremo y santísimo de la Iglesia» (AG 29).

Cuando apenas había transcurrido un año de la clausura del Vaticano II, resultan proféticas las afirmaciones del filósofo francés Jean Guittou en sus *Diálogos con Pablo VI*: «El Concilio pervivirá en y por el Sínodo»⁹. Por su parte, san Juan Pablo II quiso apoyar la recepción del Vaticano II y la preparación del Gran Jubileo del 2000 sobre «la serie de sínodos iniciada después del Concilio: Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos». Así se expresaba en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), subrayando que «el tema de fondo es la evangelización», cuyas bases habían quedado fijadas por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (TMA 21). Aquel mismo año, en una famosa entrevista había hablado del «método sinodal»¹⁰. Por tanto, no es excesivo afirmar que la sinodalidad se había convertido «en categoría clave [...], en punto de llegada de la eclesiología postconciliar»¹¹. A este respecto, el documento de la Comisión Teológica Internacional ha hecho un balance sumario de las experiencias de sinodalidad a lo largo del tiempo posconciliar:

En particular, se han realizado catorce Asambleas generales ordinarias del Sínodo de los Obispos, se han consolidado la experiencia y la actividad de las Conferencias episcopales y por todas partes se han celebrado Asambleas sinodales. Además, se han constituido Consejos que han favorecido la comunión y la cooperación entre las Iglesias locales y los Episcopados para trazar líneas pastorales a nivel regional y continental (n.41).

Todas estas instancias se han erigido en lugares para el ejercicio de un discernimiento sinodal a nivel local, regional, universal, que

⁹ S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II* (U. P. Comillas-Desclée de Brouwer, Madrid-Bilbao 2005) 123-124.

¹⁰ *Cruzando el umbral de la esperanza* (Plaza & Janés, Barcelona 1994) 168.

¹¹ Cf. E. BUENO – R. CALVO, *Una Iglesia sinodal: Memoria y profecía* (BAC, Madrid 2000) 41. Véase el trabajo pionero de S. PIÉ-NINOT, *La sinodalitat eclesial* (Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1993). La bibliografía se ha hecho inabarcable. Cf. J. FONTBONA, «La sinodalitat»: *Revista Catalana de Teologia* 37 (2007) 357-385.

permite actualizar *hic et nunc* la herencia del Vaticano II¹². En la eclesiología pastoral de Francisco, sedimentada en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, los procesos participativos en la Iglesia no atienden exclusivamente a una dimensión organizativa, sino que aspiran a relanzar el «sueño misionero» (cf. EG 31). Por ello, en la cláusula *Iglesia sinodal* quedan anudadas la doctrina eclesiológica del Pueblo de Dios peregrino y misionero y la comprensión del misterio de la Iglesia en clave de comunión; de este modo, el proyecto de Francisco se inscribe de forma coherente y original en el proceso de recepción del último Concilio¹³. Por otro lado, hay que señalar que este pontificado se nutre también de la experiencia sinodal de la Iglesia latinoamericana, con su itinerario desde Medellín (1968) hasta Aparecida (2007)¹⁴. Con palabras del documento de la CTI podemos concluir que «la puesta en acción de una Iglesia sinodal es el presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucre a todo el Pueblo de Dios» (n.9).

En este momento merece la pena apelar al lenguaje de la sinodalidad presente en las reflexiones del *Documento final* del Sínodo de los Obispos sobre «los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional», celebrado entre el 3 y el 28 de octubre de 2018. Al comienzo de la tercera parte, el capítulo primero está dedicado a la «sinodalidad misionera de la Iglesia», que reclama una conversión a un estilo sinodal de corresponsabilidad y participación (n.118, 121 y 123). Aquí se funden con toda claridad los dos ejes de la eclesiología del papa Francisco, misión y sinodalidad.

Recordemos además que esta XV Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos se celebró conforme a lo establecido en

¹² Cf. G. ALBERIGO, «La sinodalità dopo il Vaticano II», en ÍD., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II* (Il Mulino, Bolonia 2009) 745-762.

¹³ L. FORESTIER, «Le pape François et la synodalité. *Evangelii gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II»: *Nouvelle Revue Théologique* 137 (2015) 597-614; C. THÉOBALD, «L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*. Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II»: *Revue Théologique de Louvain* 46 (2015) 321-340.

¹⁴ Cf. C. M. GALLI, «Synodalität in der Kirche Lateinamerikas»: *Theologische Quartalschrift* 196 (2016) 73-96; ÍD., *La alegría del Evangelio en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)* (Ágape, Buenos Aires 2018) 17-20; 77-97.

Episcopalis communio, y, por tanto, fue precedida de una *Reunión presinodal*, con amplia participación de jóvenes, pastores, laicos, religiosos, expertos, educadores, favoreciendo un proceso de preparación basado en la escucha, un elemento decisivo para la configuración de una Iglesia sinodal. Su *Documento final* ha asumido expresamente las reflexiones del texto de la Comisión Teológica Internacional¹⁵, del que nos vamos a ocupar seguidamente.

En la Introducción de nuestro documento, dentro del apartado titulado «Un vislumbre de novedad en la línea del Vaticano II», indica la tarea:

Los frutos de la renovación propiciados por el Vaticano II en la promoción de la comunión eclesial, de la colegialidad episcopal, de la conciencia y del ejercicio sinodal han sido abundantes y preciosos. Pero ciertamente aún queda mucho por hacer en la dirección marcada por el Concilio. El impulso para llevar a cabo una pertinente figura sinodal de la Iglesia, aunque sea ampliamente compartido y haya experimentado formas positivas de actuación, requiere principios teológicos claros y orientaciones pastorales incisivas (n.7).

A partir de estas intenciones, el n.10 describe las líneas fundamentales que articulan el documento: el capítulo primero «se remonta a los datos normativos que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición para poner en plena luz el enraizamiento de la figura sinodal de la Iglesia en el desarrollo histórico de la Revelación» (n.11-41). El capítulo segundo se ocupa de «los fundamentos teológicos de la sinodalidad en conformidad con la doctrina eclesiológica del Vaticano II» (n.42-70). El capítulo tercero ofrece orientaciones pastorales para «la concreta puesta en práctica de la sinodalidad en varios niveles, en la Iglesia particular, en la comunión entre las Iglesias particulares de una región, y en la Iglesia universal» (n.71-102). Finalmente, el capítulo cuarto ofrece orientaciones pastorales «con referencia a la conversión espiritual y pastoral y al discernimiento

¹⁵ SÍNODO DE LOS OBISPOS. XV ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional. Documento final* (BAC, Madrid 2018) 100, n.18 (nota 1).

comunitario y apostólico que se requieren para una auténtica experiencia de Iglesia sinodal», con sus repercusiones en el camino ecuménico y en la diaconía social de la Iglesia (n.103-119).

Aquí nos vamos a ocupar del primer capítulo, cuyo título, «La sinodalidad en la Escritura, en la Tradición, en la historia», enuncia su articulación interna. Desde un punto de vista formal, este comentario está concebido como una explicitación y desarrollo de los datos que ofrece el documento para mostrar desde la perspectiva de la eclesiología histórica que la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia.

2. Los fundamentos bíblicos: Antiguo y Nuevo Testamento

En esta reconstrucción de los datos normativos de la Escritura ocupa un lugar especial el llamado «Concilio apostólico de Jerusalén» (cf. Hch 15; Gál 2,1-10), por partida doble: por un lado, es el «acontecimiento sinodal» por excelencia dentro del camino de la Iglesia apostólica; y por otro, ha sido interpretado a lo largo de los siglos «como la figura paradigmática de los sínodos celebrados por la Iglesia» (n.20).

Al documento le interesa destacar en primer término que el Concilio de Jerusalén se inscribe en ese proceso histórico-salvífico que designa la palabra «sínodo» según la Tradición de la Iglesia, una noción que está asociada a contenidos muy profundos de la Revelación:

Compuesta por la preposición σύν, y el sustantivo ὁδός, [la palabra «sínodo»] 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» (cf. Hch 9,2; 19,9.23; 24,14.22). [...] En la lengua griega utilizada en la Iglesia se aplica a los discípulos de Jesús convocados en asamblea, y en algunos casos es sinónimo de la comunidad eclesial (n.3).

a) *Raíces veterotestamentarias de la sinodalidad del Pueblo de Dios*

Situados en la perspectiva de la Revelación y de la realización del proyecto salvífico de Dios, el análisis de las fuentes bíblicas de la sinodalidad se remonta al Antiguo Testamento (n.12-14). Nos topamos con un primer aspecto que llamará seguramente la atención del lector: si el término *synodos* está ausente en el léxico del Nuevo Testamento, ¿no es un anacronismo buscar eventos sinodales o gérmenes de la realidad sinodal cristiana en el Antiguo Testamento?¹⁶

Por lo pronto, el Antiguo Testamento atestigua la forma originaria de la vocación sinodal del Pueblo de Dios. El Dios creador convocó a Abrahán y su descendencia (Gén 12,1-3; 17,1-5; 22,16-18). Esta convocación (*qahal'edah*, en hebreo), que se traduce al griego con la palabra *ekklesia*, fue sancionada en el pacto de alianza del Sinaí (Éx 24,6-8; 34,20ss). Esta asamblea comprende a varones, mujeres y niños, y también a los forasteros. El mensaje de los profetas proclama la exigencia de que el Pueblo de Dios camine a lo largo de la historia manteniéndose fiel a la alianza.

Por ello, en el antiguo Israel existe una estructura colegial de gobierno, en cuyo vértice se encuentra Moisés, como guía universal y maestro supremo, y a él se asocian de manera subordinada otras personas elegidas por Dios a través del don de su Espíritu que dirigen el camino del pueblo hacia la tierra prometida: los jueces (Éx 18,25s), los ancianos (Núm 11,16s.24-30), los levitas (Núm 1,50s).

Más allá de la pura curiosidad histórica, como más adelante tendremos ocasión de precisar, se puede añadir el pasaje de Dt 17,8-13. Este texto, que habla de un tribunal central de levitas y jueces competente para dictar justicia, fue utilizado por primera vez

¹⁶ Cf. G. RAVASI, «Fondamenti biblici della sinodalità», en L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo* (LEV, Ciudad del Vaticano 2016) 21-29. En el NT aparece el término *synodía* (= comitiva, en Lc 2, 44) y el verbo *synodein* (= hacer el camino juntos, acompañar).

por Teodoro Abu Qurra, un teólogo árabe y cristiano del siglo IX († ca. 820), que lo puso en relación con Hch 15, dándole el rango de fundamento veterotestamentario de la institución conciliar¹⁷.

b) *El mensaje del Nuevo Testamento:
caminar juntos por el Camino de Cristo*

El estudio de la sinodalidad en el Nuevo Testamento completa esta eclesiología bíblica adoptando una clave cristológica y trinitaria (n.15-23). Así, desde la teología del evangelio de Juan que hace de Jesús «el camino» (cf. Jn 14,6) que conduce al Padre, comunicando a los hombres, en el Espíritu Santo (cf. Jn 16,13), la verdad y la vida de la comunión con Dios y los hermanos» (n.16). «El camino es la imagen que ilumina la inteligencia del misterio de Cristo como el Camino que conduce al Padre» (n.49). Por su parte, el evangelio de Lucas nos ofrece en el relato de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35) una imagen viva de la Iglesia como Pueblo de Dios guiado a lo largo del camino por el Señor resucitado, que le explica la Palabra y lo alimenta con el pan de la vida (n.16)¹⁸.

Vivir la comunión significa «caminar juntos en la historia como Pueblo de Dios de la nueva alianza» según el don recibido. Por eso, los datos evangélicos se completan con el testimonio paulino, cuyos textos (1 Cor 12,28-30; Ef 4,11-13) permiten desarrollar la doctrina de la pluralidad de los dones espirituales o carismas que el Espíritu otorga en el seno del Pueblo de Dios para la edificación del cuerpo de Cristo (n.18). Previamente, el documento había recordado algunas nociones fundamentales del NT (n.17): la *exousía* (= autoridad) del Señor y la fuerza (= *dinamis*) del Espíritu. De esta forma, en un cierto paralelismo con la histo-

¹⁷ Cf. H. J. SIEBEN, «Dt 17,8-13 im Zusammenhang des Konzils», en ÍD., *Traktate und Theorien zum Konzil* (Knecht, Fráncfort M. 1983) 133-141.

¹⁸ Este pasaje ha suministrado la estructura al *Documento final* del Sínodo sobre los jóvenes: 1) «Caminaba con ellos» (Lc 24,15); 2) «Se les abrieron los ojos» (Lc 24,31); 3) «Al momento se pusieron en camino» (Lc 24,33).

ria de Israel, existe una *taxis* u orden objetivo entre los carismas, cuyo primer lugar corresponde a los Apóstoles, y dentro de estos, Jesús otorgó un papel preeminente y singular a Simón Pedro (cf. Mt 16,18s; Jn 21,15ss). Por otro lado, dentro del entramado de la pluriformidad de carismas rige el principio regulador de la caridad (cf. 1 Cor 12,31).

c) *El concilio apostólico de Jerusalén (Hch 15)
y su significado paradigmático*

Sin duda, como ya hemos adelantado, el punto central de esta indagación escriturística lo constituye el Concilio de Jerusalén (n.19-21), convertido en el paradigma de los sínodos celebrados en la Iglesia; la palabra «sínodo» —explica el documento en la Introducción— designa «las asambleas eclesiológicas convocadas en diversos niveles (diocesano, provincial o regional, patriarcal, universal) para discernir, a la luz de la Palabra de Dios y escuchando al Espíritu Santo, las cuestiones doctrinales, litúrgicas, canónicas y pastorales que se van presentando periódicamente» (n.4).

Hch 15 constituye el *locus scripturasticus* clásico para la institución conciliar o sinodal. Ahora bien, no fue así desde el principio. La perícopa lucana se convierte en la prueba clásica en la segunda mitad del siglo IV, cuando el Concilio de los Apóstoles empieza a ser reconocido como el primer caso y «la figura paradigmática» (n.20) de los sínodos futuros¹⁹.

A la base del acontecimiento sinodal descrito en Hch 15 se encuentra un conflicto lacerante vivido por la Iglesia de los orígenes, una cuestión de índole teológica y pastoral que situaba a la comunidad cristiana ante una difícil encrucijada. Por un lado, la cristiandad naciente podía situarse como un puro grupo análogo

¹⁹ Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (F. Schöningh, Paderborn 1979) 384-407. Existe una antigua tradición, que habla de una pluralidad de concilios celebrados por los Apóstoles y se remonta a Hincmaro de Reims (s. IX), que enumera cinco concilios apostólicos (cf. H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil*, o.c., 141-147).

al de los fariseos o al de los saduceos, autónomo pero encuadrado dentro del marco del judaísmo; por otro, quería abrirse al universalismo. Estamos ante la decisión fundamental para el futuro del cristianismo: se trataba de la admisión en la Iglesia de gentes de todos los pueblos, etnias y culturas sin tener que someterse a un proceso previo de judaización.

La narración de Lucas ofrece una serie de elementos constitutivos que serán decisivos para la configuración de las asambleas eclesiales futuras (n.21): la presencia de la comunidad, la interpelación de los apóstoles (Pedro y Santiago) y los ancianos, la decisión final y vinculante tras un proceso de deliberación: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros» (Hch 15,28). En aquella difícil coyuntura la Iglesia apostólica puso en práctica «el método del discernimiento comunitario y apostólico que es expresión de la misma naturaleza de la Iglesia, misterio de comunión con Cristo en el Espíritu Santo» (n.42). Estas palabras, que fueron pronunciadas por Benedicto XVI en la Homilía de la Misa de inauguración de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en Aparecida (Brasil, 13 de mayo de 2007), quieren subrayar que sinodalidad no es un mero procedimiento operativo, sino la forma peculiar de vivir y de actuar de la Iglesia.

Como dato histórico complementario podemos añadir que el relato lucano de la decisión de la Iglesia apostólica a favor de la libertad frente a las prescripciones de la ley estaría construido según el patrón del modo de proceder del sanedrín judío. Por tanto, a juicio de H. J. Sieben, cabe conjeturar una vinculación interna entre Hch 15 y Dt 17,8-13, que, como ya dijimos, ha sido percibida por vez primera por Teodoro Abu Qurra. En el futuro, teólogos conciliaristas, como Juan de Segovia, han recurrido a este texto para completar aquello que Hch 15 no podía ofrecer, a saber: que los concilios del Nuevo Testamento tenían ya un presupuesto germinal en el Antiguo Testamento²⁰.

²⁰ Cf. H. J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (F. Schöningh, Paderborn 1996) 161-164.

3. Los testimonios de los Padres y la Tradición en la Iglesia indivisa del primer milenio

Los apuntes precedentes ya nos han introducido en el correr de los siglos y en el desarrollo vivo de la Tradición. En unos pocos parágrafos (n.24-30) el documento ha querido presentar los datos sustanciales correspondientes al primer milenio, recurriendo en primer término al testimonio de dos grandes figuras, san Ignacio de Antioquía y san Cipriano de Cartago, que nos sitúan, respectivamente, en los siglos II y III; a continuación, ha esbozado la consolidación de las instituciones sinodales a partir del siglo IV²¹.

a) *El testimonio sinodal de san Ignacio de Antioquía y de san Cipriano de Cartago*

Entre las posibles figuras patrísticas, el documento ha elegido las de san Ignacio de Antioquía y san Cipriano de Cartago, que dan un testimonio complementario sobre la sinodalidad. Ignacio, el santo Obispo oriental, ha dejado bellas páginas escritas camino de Roma, donde va a sufrir el martirio hacia el año 117. A comienzos del siglo II, describe «la conciencia sinodal de las diversas Iglesias locales, que sólidamente se reconocen como expresiones de la única Iglesia» (n.25). En la carta dirigida a la comunidad de Éfeso, señala que «que todos sus miembros son σύνδοιο», compañeros de viaje, en virtud de la dignidad bautismal y de la amistad con Cristo» (n.25). Sus cartas hablan tanto de la comunión eclesial, que «es producida y se manifiesta en la asamblea eucarística presidida por el Obispo», como de la comunión entre las Iglesias locales que profesan la verdadera fe y celebran la misma eucaristía.

Con sus apuntes sobre el «episcopado monárquico» —el colegio de los presbíteros como consejo del Obispo, también asistido

²¹ Véase la síntesis de K. SCHATZ, «La sinodalità nella storia della Chiesa», en L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, o.c., 31-41; E. CORECCO, «Sinodalidad», en R. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuevo Diccionario de Teología* (Cristiandad, Madrid 1982) 1644-1673.

por los diáconos—²², ha dejado puesto el fundamento para la génesis y desarrollo de los sínodos. La interrelación entre el Obispo y la comunidad es un elemento constitutivo de la vida de la Iglesia local. En palabras del *Documento de Chieti* (2016) salido de la Comisión mixta católico-ortodoxa: «Dado que el Obispo es el jefe de su Iglesia local, él representa a su Iglesia ante las otras Iglesias locales y en la comunión de todas las Iglesias. De la misma manera, él hace visible esta comunión en su propia Iglesia. Es un principio fundamental de la sinodalidad»²³.

Los primeros sínodos fueron celebrados en Asia Menor entre los años 160-175, para tratar la cuestión del montanismo. Dos decenios más tarde, hacia el año 195, se constata una gran efervescencia de actividad sinodal con motivo de la controversia sobre la fecha de la celebración de la Pascua, un litigio que convulsionó a la totalidad de la Iglesia en Oriente y en Occidente. Probablemente, por iniciativa de Víctor, Obispo de Roma, han tenido lugar sínodos en Galia (Lyon), Asia Menor, Ponto, Palestina, también en la Urbe. De aquí arrancan los sínodos regionales del siglo III, que se transformarán a partir del siglo IV en concilios provinciales en el nivel de las provincias eclesiásticas.

El testimonio de san Cipriano, que nos sitúa en la Iglesia de Occidente a mediados del siglo III, corrobora la Tradición del principio episcopal y sinodal que debe regir la vida y la misión de la Iglesia en el nivel local y universal, según estas dos máximas (n.25): por un lado, en la Iglesia local nada se hace sin el Obispo, y nada sin el consejo de los presbíteros y sin el consentimiento del pueblo (*nihil sine episcopo, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*)²⁴;

²² *Ad Smyrnaeos*, VIII, 1-2: «Seguid todos al Obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles. Respetad a los diáconos como al mandamiento de Dios. [...] Solo ha de considerarse válida aquella eucaristía que esté presidida por el Obispo o por aquel en quien él mismo delegue. Donde aparezca el Obispo, esté allí la comunidad, así como donde esté Jesucristo, allí está la Iglesia católica».

²³ Cf. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LAS IGLESIAS ORTODOXAS ORIENTALES, *Sinodalidad y primado en el primer milenio: hacia una comprensión común al servicio de la unidad de la Iglesia* (Chieti, 21-9-2016), 10.

²⁴ *Epistula*, 14, 4: CSEL 3/2, 512.

por otro lado, existen pruebas abundantes de que los Obispos eran conscientes de tener una responsabilidad común hacia la Iglesia en su conjunto. En este sentido Cipriano afirmaba que «el episcopado es único, del cual participa cada uno por entero» (*episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*)²⁵. Este lazo de unidad se hacía visible en las múltiples reuniones de Obispos en concilios o sínodos para debatir las cuestiones comunes de doctrina o de disciplina.

Los sínodos locales, en lo que se refiere a su *modus procedendi*, se remontan a la tradición apostólica, al tiempo que «aparecen marcados por el contexto cultural en el que tienen lugar» (n.39). Conocemos con cierto detalle el transcurso del concilio celebrado en Cartago el año 256 y presidido por san Cipriano. H. J. Sieben ha puesto de relieve la extraordinaria coincidencia del procedimiento sinodal con la manera de proceder del senado romano en sus sesiones de trabajo²⁶. Cipriano actúa como el magistrado encargado de dirigir la asamblea, que presenta el asunto que será objeto de la deliberación; a ello sigue la libre expresión de opiniones por parte de los presentes, a saber, presbíteros, diáconos y una *plebis maxima pars*. Por aquí se cuele la importante cuestión acerca de la participación de los laicos en las asambleas eclesiales²⁷.

b) *La consolidación de las instituciones sinodales a partir del siglo IV: la comunión de las Iglesias en el nivel regional y en el nivel universal*

En el transcurso de los cuatro primeros siglos fueron apareciendo reagrupaciones de Iglesias locales en las regiones particulares. En esta evolución histórica ocupa un lugar de excepción la génesis de la pentarquía, es decir, los cinco patriarcados que garantizan el ejercicio de la comunión y de la sinodalidad. Entre los

²⁵ *De catholicae ecclesiae unitate*, 5: CSEL 3/1, 214.

²⁶ H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, o.c., 481s.

²⁷ ÍD., «Laienteilnahme», en ÍD., *Kleines Lexikon zur Geschichte der Konzilsidee* (F. Schönig, Paderborn 2018) 112s.

siglos IV y VII, se ha ido consolidando el orden (*taxis*) de los cinco patriarcados, fundado sobre los concilios ecuménicos y aprobado por ellos. Los primeros antecedentes se remontan al canon 6 del Concilio de Nicea (325), que reconoce a las sedes apostólicas de Roma, Alejandría y Antioquía una preminencia a nivel regional (n.26). En el concilio celebrado en Constantinopla (381) se añade a la lista Constantinopla, reclamando un lugar honorífico después de la sede de Roma, que fue confirmado —no sin las protestas del papa León— en el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451). Así mismo quedó asociada a la lista la sede de Jerusalén²⁸.

El documento nos habla de otra línea de sinodalidad de carácter regional: «A partir del siglo IV se forman provincias eclesiásticas que manifiestan y promueven la comunión entre las Iglesias locales y que están presididas por un Metropolitano» (n.26). Tras la formación de las provincias eclesiásticas, los concilios o sínodos provinciales se constituyen en la forma preferida para regular la actividad sinodal. Nicea estableció la exigente norma de convocar el concilio provincial dos veces al año²⁹. Al Metropolitano, es decir, al primero de los Obispos de la región, los concilios ecuménicos le han atribuido prerrogativas especiales en el cuadro de la sinodalidad. Así, por ejemplo, Nicea, que demanda la participación de todos los Obispos de una provincia en el acto sinodal de la elección de un nuevo Obispo, atribuye al Metropolitano la validación de la elección.

En esta misma línea, el documento apela al canon apostólico 34, que ofrece una descripción canónica de la relación sinodal que se establece entre el *protos*, el primero de los Obispos, y los otros Obispos: «Los Obispos de cada nación (ἔθνος) deben reconocer a aquel que es el primero (πρῶτος) entre ellos, y considerarlo cabeza (κεφαλή) de ellos, y no hacer nada importante sin su consentimiento [...], pero el primero no puede hacer nada sin el consentimiento

²⁸ F. R. GAHBAUER, *Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Knecht, Fráncfort M. 1993) 65-71.

²⁹ K. SCHATZ, «La sinodalità nella storia della Chiesa», en L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, o.c., 31. Sobre las vicisitudes de esta normativa, véase E. CORECCO, «Sinodalidad», a.c., 1649-1651, 1653-1658.

de todos» (n.27)³⁰. La institución sinodal del Metropolitano encarna una forma de comunión entre las Iglesias locales, primero a nivel provincial, después a nivel patriarcal. El Metropolitano y el Patriarca eran Obispos diocesanos con plenos poderes en sus diócesis. Ahora bien, para cuestiones que concernían a la provincia eclesiástica (o al patriarcado), su función consistía en convocar y presidir el sínodo, pero ellos debían actuar de acuerdo, en concordia, con sus hermanos en el episcopado.

En términos generales podemos afirmar que los concilios provinciales han sido los responsables de la legislación eclesiástica; la mayor parte del derecho eclesiástico de la antigüedad se ha fraguado en este marco. Ahora bien, se tiene la impresión de que las decisiones que se adoptan acerca de disciplina, culto y doctrina son expresión de la comunión con todas las Iglesias. Signo de ello es el frecuente intercambio de cartas sinodales y de colecciones de cánones sinodales (n.28).

En el marco de la *communio ecclesiarum* la Iglesia de Roma goza de una especial consideración, como lugar del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Los sínodos regionales y provinciales han tomado decisiones sobre cuestiones de fe; también han ejercido la autoridad para deponer a un Obispo y han sido instancias de apelación en el caso de acusaciones contra un Obispo. Andando el tiempo, algunas de estas cuestiones disciplinarias, como la destitución de un Obispo, van a ser dirigidas al Obispo de Roma. En el Concilio de Sárdica (342) tenemos el primer intento de regular la relación entre el Obispo de Roma y la autoridad de un sínodo. En sus famosos cánones, al hilo del principio *honremos la memoria del santísimo Apóstol Pedro*, se establecen las reglas para arbitrar un procedimiento que prevé la intervención del Obispo de Roma como instancia de súplica, con capacidad para decretar la revisión del caso de destitución de un Obispo por un sínodo³¹.

³⁰ *Cánones de los Apóstoles*, en J. D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, I (Florenia 1759) 35.

³¹ Cf. H. J. SIEBEN, «Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte», en Id., *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Knecht, Fráncfort M. 1990) 193-228.

En el cuadro sinodal de la pentarquía antes mencionado, la sede de Roma ocupaba el primer puesto y ejercía un primado de honor. Así, por ejemplo, el segundo Concilio de Nicea (787) testimonia la necesidad de la participación del Obispo de Roma en un concilio ecuménico: el concilio «iconoclasta» de Hieria (754) resulta inválido, porque Roma no ha colaborado por medio de una carta o por medio de sus legados, ni los otros patriarcas han dado su consentimiento. Durante la segunda mitad del primer milenio, «los concilios ecuménicos son concilios “de la pentarquía”, pues su ecumenicidad se basa en la participación de los cinco “tronos patriarcales” de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén»³².

Sin embargo, el escenario y el soporte histórico de la pentarquía era el imperio bizantino y el emperador en Constantinopla, la nueva Roma. Pero Occidente, gravitando en torno a la antigua Roma, se sentía muy lejana de aquel modelo de la Iglesia imperial. De hecho, había sufrido una grave crisis con las invasiones germánicas de los siglos v-vi. En el Occidente latino, los concilios provinciales habían cedido el puesto a los concilios nacionales, o mejor dicho, a los «concilios regios», que reunían a los Obispos de un reino en torno al rey. Así acaece en el reino merovingio (a partir del 511), en el reino visigótico (desde el 598), en el reino carolingio durante los siglos VIII-IX³³. Los reinos de los visigodos y de los francos no estaban dispuestos a reconocer automáticamente aquellos concilios imperiales de Oriente. Así lo reflejan las resistencias de Carlomagno y del Concilio de Fráncfort (794) hacia el segundo Concilio de Nicea: según los *Libri carolini*, las nuevas Iglesias emergentes de los francos y de los anglosajones en Occidente no se sentían representadas en un concilio de la pentarquía³⁴.

³² K. SCHATZ, «La sinodalità nella storia della Chiesa», a.c., 35.

³³ Cf. H. J. SIEBEN, «Das Nationalkonzil im frühen Selbstverständnis, in theologischer Sicht und in römischer Perspektive», en ÍD., *Die Partikularsynode*, o.c., 39-46.

³⁴ Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, o.c., 324-339.

4. El desarrollo de la praxis sinodal en el segundo milenio

No es fácil resumir en unas pocas páginas la evolución de la praxis sinodal del segundo milenio en medio de los complejos procesos históricos jalonados por el hecho doloroso de la división eclesial: la separación entre Oriente y Occidente y la ruptura que nace de la Reforma de Lutero. Estamos ante dos tipos diferentes de escisión eclesial: la primera no alteró la estructura eclesial que se había desarrollado desde el siglo II, mientras que la segunda representa una quiebra de la unidad eclesial estructural, pues afectó a la Tradición y a la sucesión apostólica³⁵. Esta doble circunstancia condiciona radicalmente el desarrollo del segundo milenio y su periodización histórica.

Por consiguiente, nuestro documento pasa a centrarse en la evolución de la Iglesia en Occidente y contempla la temática en estos momentos sucesivos: la praxis sinodal durante el Medioevo hasta el cisma de Occidente (1378-1417) y la crisis del conciliarismo (n.32-34); el Concilio de Trento (1545-1563) y su impulso reformador (n.35); la praxis sinodal en las Comunidades eclesiales nacidas de la Reforma según la confesión luterana, reformada y anglicana (n.36); el Concilio Vaticano I (n.37) y las nuevas perspectivas abiertas por el Concilio Vaticano II, en particular, con la institución del Sínodo de los Obispos (n.38-41).

La ruptura de la comunión entre la Iglesia de Constantinopla y la Iglesia de Roma (siglo XI) establece una cesura y determina una diferenciación en la praxis sinodal de Occidente y Oriente que, en realidad, se venía fraguando desde la segunda mitad del primer milenio. Las Iglesias de Oriente, reducidas al patriarcado de Constantinopla tras la caída bajo el dominio musulmán de los territorios pertenecientes a los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén (en el siglo VII), han prolongado su praxis sinodal en el

³⁵ Cf. J. RATZINGER, «La situación ecuménica: ortodoxia, catolicismo y reforma», en ÍD., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 231-244.

nivel de los Sínodos patriarcales y metropolitanos (n.31); además, en el marco del patriarcado bizantino se consolidó la institución central del Sínodo permanente (*Synodus endemousa*)³⁶.

a) *La praxis sinodal medieval bajo el signo de la autoridad papal: la crisis conciliar*

Para la Iglesia de Occidente, el segundo milenio arranca con la reforma gregoriana y la lucha por la *libertas Ecclesiae*; ambos procesos han contribuido «a la afirmación de la autoridad primacial del Papa» (n.32). En efecto, la reforma gregoriana del siglo XI representa un giro eclesiológico decisivo, ya que marca el inicio de una eclesiología de tendencia universalista. La Iglesia latina se orienta decididamente hacia la idea de una Iglesia universal que relega a las Iglesias locales a la condición de submúltiplos administrativos, de modo que se produce una notable desactivación de los concilios provinciales y nacionales. La concentración de la Iglesia universal en la sede romana alcanzará su punto de ebullición en las definiciones primaciales del Vaticano I.

En primer lugar, hay que levantar acta de la gestación, durante las primeras centurias del segundo milenio, de un nuevo tipo de concilio universal, el «concilio papal». Sus orígenes remotos se remontan a los sínodos romanos que se venían celebrando desde la segunda mitad del siglo IV, siendo una especie de órgano consultivo del Papa. En estos sínodos —más de un centenar en el primer milenio—, participaban además de los Obispos de la provincia eclesiástica de Roma, presbíteros, diáconos y laicos, así como Obispos de otros países, que se encontraban de paso en la Ciudad Eterna³⁷. En ellos se trataban cuestiones doctrinales y se preparaban las posturas del Papa con vistas a los asuntos tratados en los concilios ecuménicos. La transición del «sínodo romano» a

³⁶ Cf. E. CORECCO, «Sinodalidad», a.c., 1658-1661.

³⁷ Cf. H. J. SIEBEN, «Die Teilnehmer römischer Synoden des ersten Jahrtausends», en ÍD., *Die Partikularsynode*, o.c., 265-293.

ese nuevo tipo de «concilio universal», iniciada en la época gregoriana, alcanza su culmen en el cuarto Concilio de Letrán (1215). Son los concilios papales de la cristiandad medieval (n.32). En ellos participan junto con las autoridades eclesiásticas (obispos, abades, superiores de órdenes religiosas), representantes de los cabildos catedralicios y de los príncipes seculares.

De este mismo carácter de «asambleas generales de la cristiandad» participan los concilios del siglo XV, Pisa (1409), Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449). Estos concilios van a radicalizar el carácter de «representación» de la Iglesia universal de los precedentes, con la gran diferencia de que no se van a concebir como gremios papales de consulta (modelo altomedieval) ni como asambleas de las Iglesias locales (modelo de los concilios antiguos), sino como instancia suprema de autoridad de la Iglesia universal en clave corporativa. Son los concilios *conciliaristas*, reunidos con el objetivo de tratar la unidad, la reforma de la Iglesia y la paz entre las naciones cristianas, tras la crisis del papado de Aviñón y del gran cisma papal (1378-1417). La confusa situación de una cristiandad dividida en la que tres papas pugnaban por la condición de legítimos titulares de la sede romana solo pudo ser solucionada por la vía conciliar. Apelando a la canonística medieval, el Concilio de Constanza suspendió a los tres pretendientes y procedió a elegir un papa legítimo (n.34). Así se abrió paso la tesis conciliarista, es decir, la superioridad del concilio sobre la tradicional autoridad primacial del papa, que dio lugar a un debate y a una lucha histórica entre el papa Eugenio IV y el Concilio de Basilea. En esta confrontación, quienes acabaron perdiendo la partida, fueron el concilio y la reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros.

Ciertamente, sin el concurso del concilio no hubiera sido posible la recomposición del cisma papal en la cabeza. Por tanto, no se puede borrar de la memoria de la Iglesia como un incidente desafortunado, porque pertenece esencialmente a la historia de la sinodalidad. Desde el punto de vista eclesiológico el conciliarismo debería ser algo más. A título de ejemplo basta recordar al ya mencionado Juan de Segovia, «lumbera del Concilio de Basilea»

(M. Menéndez Pelayo), que ha elaborado una idea del concilio como asamblea del colegio episcopal (*concilium episcoporum est*), cuya celebración no daña ni altera el principio monárquico del gobierno papal³⁸. En este sentido resultan también de suma actualidad las reflexiones de Nicolás de Cusa en su *De concordantia catholica* (de 1434):

Se dan reuniones sinodales diferentes y de diversos grados, desde las ínfimas, por diversos medios, hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne su 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 católica³⁹.

El conciliarismo, con su interpretación de la estructura eclesial en términos más corporativistas que sinodales, estimuló la actividad conciliar en el vértice de la Iglesia universal, pero se mostró incapaz de una acción sinodal en la Iglesia particular. Sus grandes teóricos han reflexionado sobre cuestiones como el principio de la mayoría, el sistema constitucional de las órdenes capitulares, los sistemas de elección, representación y votación, que han interesado a la politología moderna. En esta etapa histórica contrasta la intensa actividad conciliar al nivel de la Iglesia universal con la escasa actividad sinodal de las Iglesias locales, en la forma de sínodos provinciales, nacionales o diocesanos. Ahora bien, sínodos y concilios reaparecen siempre como un *desiderátum* entre las propuestas reformistas de los concilios medievales.

Los concilios generales preocupados por la reforma de la Iglesia, especialmente el Lateranense IV (1215), el Concilio de Basilea (1431-1449) y finalmente el Tridentino (1545-1563), han legislado sobre la celebración de sínodos diocesanos y provinciales. En ellos se percibía el instrumento principal para realizar su idea de

³⁸ Cf. S. MADRIGAL, «Juan Alfonso de Segovia y la teología de su tiempo», en M. A. PENA – L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO (coords.), *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media* (Publicaciones UPSA, Salamanca 2014) 361-380.

³⁹ NICOLÁS DE CUSA, *De concordantia catholica* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987) 61.

reforma: los decretos reformistas de un concilio ecuménico estaban destinados a ser letra muerta si no eran retomados y puestos en práctica en el nivel regional y local. El Concilio de Trento —anota nuestro texto— estableció la norma de celebrar sínodos diocesanos cada año y provinciales cada tres años (n. 35) y nos recuerda los esfuerzos de dos figuras emblemáticas en la reforma tridentina: san Carlos Borromeo, Arzobispo de Milán, y santo Toribio de Mogrovejo, Obispo de Lima. Si bien, «según la cultura del tiempo», aquellos sínodos celebrados a partir del Concilio de Trento no estaban orientados a «suscitar la corresponsabilidad activa de todo el Pueblo de Dios». Por otro lado, la reacción apologética frente a la crítica de la autoridad eclesiástica por la Reforma luterana, con su interpretación exacerbada del sacerdocio común de los bautizados (cf. 1 Pe 2,5-9), vino a robustecer de forma «jerarcológica» una visión de Iglesia muy clerical.

b) *La evolución católica: del Vaticano I al Vaticano II*

Trento, Vaticano I y Vaticano II son los concilios de la Iglesia católica confesional de la época moderna; a diferencia de los concilios medievales, no son concilios de la cristiandad latina; tras la ruptura confesional del siglo XVI, son concilios de la Iglesia católico-romana, donde vuelven a predominar los Obispos en su composición, si bien pueden ser llamados a participar los superiores de las órdenes religiosas y de las congregaciones monásticas.

El concilio Vaticano I (1869-1870) fue el escenario de un profundo debate sobre las prerrogativas papales. En medio de aquellas discusiones recibieron su formulación clásica las definiciones del primado de jurisdicción y de la infalibilidad *ex cathedra* en la constitución dogmática *Pastor aeternus*, recapitulando un largo proceso histórico. Como recuerda el documento, el primado del Obispo de Roma, como sucesor del apóstol Pedro, significa «el principio y fundamento, perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión» (n.37). La otra prerrogativa constituye el ejercicio de la autoridad propia del Papa en el terreno magisterial. Ciertamente,

las dos definiciones están muy ligadas a una constelación histórica y al espíritu de una época, marcada por el *Syllabus* (1864), el ultramontanismo y por una exaltada concepción de la monarquía papal. Ahora bien, no es esta concepción maximalista del papado lo que ha definido el Vaticano I, ya que siguen en vigor los derechos del episcopado⁴⁰. Su doctrina tiene dos límites: en primer término, la constitución *Pastor aeternus* no aborda la relación entre primado y el colegio de los Obispos. Y, en segundo lugar, las dos definiciones papales del Vaticano I han quedado desgajadas de un esquema amplio sobre la Iglesia, que pretendía desarrollar una doctrina general sobre su naturaleza, sus estructuras y su misión. En este sentido, podemos decir que todavía no había llegado «el tiempo de la Iglesia».

Nuestro texto recuerda las voces proféticas de J. A. Möhler, A. Rosmini, J. H. Newman, que marcan el tránsito entre los dos concilios del Vaticano y han ayudado a la restauración de la práctica sinodal de la Iglesia (n.38). A la renovación de la eclesiología en el siglo xx han contribuido los movimientos bíblico, litúrgico, patristico y ecuménico, con el redescubrimiento de la Iglesia local en la comunión de las Iglesias, la revalorización del *sensus fidei fidelium* y el despertar del sentido colegial del ministerio episcopal plasmado en las conferencias episcopales, en la segunda mitad del siglo xix (n.39). Tampoco se puede olvidar —recalca nuestro texto— el influjo de la nueva mentalidad: «Desde la conciencia moderna en lo que se refiere a la participación de todos los ciudadanos en la gestión de la cosa pública, se siente el impulso hacia una renovada y profundizada experiencia y presentación del misterio de la Iglesia en su intrínseca dimensión sinodal» (n.38). No está de más recordar un texto de la constitución pastoral del Vaticano II que afirma que «la Iglesia, al tener una estructura social visible, que es el signo de su unidad en Cristo, se puede enriquecer y se enriquece de hecho, con la evolución social humana. No como si le faltara algo en la forma en que Cristo la ha constituido, sino precisamente para

⁴⁰ Cf. S. MADRIGAL, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, o.c., 423-432.

conocer con más profundidad esa misma constitución, expresarla mejor y acomodarla de modo más adecuado a nuestros tiempos» (GS 44c).

Queda aquí reflejado perfectamente el espíritu de *aggiornamento* que subyace al proyecto conciliar de san Juan XXIII para el Concilio Vaticano II (1962-1965). El texto (n.40) resalta tres documentos: por una parte, la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, que ha propuesto una visión de la naturaleza y misterio de la Iglesia en la clave de comunión que suministra «los presupuestos teológicos para una pertinente restauración de la sinodalidad»: su carácter sacramental, su naturaleza del Pueblo de Dios peregrino en la historia, la dignidad bautismal, la sacramentalidad del episcopado y la colegialidad episcopal en comunión jerárquica con el Obispo de Roma.

El segundo documento es el decreto *Christus Dominus*, sobre el ministerio pastoral de los Obispos, que aporta nuevos elementos para la reflexión eclesiológica: la relevancia de la Iglesia particular, la importancia del Consejo presbiteral como expresión de la comunión con el Obispo, la constitución en la diócesis de un Consejo pastoral, con el concurso de presbíteros, religiosos y laicos. Asimismo exhorta a renovar la institución de los Sínodos y Concilios provinciales y de las Conferencias episcopales como expresión de la comunión entre las Iglesias locales de una misma región.

Finalmente, apelando al decreto *Orientalium Ecclesiarum*, recuerda la forma sinodal de la institución patriarcal de las Iglesias católicas orientales.

Una mención especial merece la iniciativa de san Pablo VI que, con vistas a revitalizar la práctica sinodal en el nivel de la Iglesia universal, instituyó el Sínodo de los Obispos (n.41), como «un consejo estable de Obispos para la Iglesia universal»; de entre las características de esta institución, el texto ha querido recordar esta posibilidad: «podrá gozar también del poder deliberativo cuando se lo conceda el Romano Pontífice». Brevemente, podemos concluir que el Vaticano II ha hecho una triple aportación en la historia de la Iglesia y de las instituciones sinodales: el Concilio ecuménico con la doctrina de la colegialidad episcopal, la consolidación y re-

gulación canónica de las Conferencias episcopales y la creación del Sínodo de los Obispos.

5. Recapitulación: la sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia

En primer lugar, al final de este recorrido, habría que llamar la atención sobre este punto: el documento asume las opciones metodológicas fundamentales de la eclesiología conciliar al abordar el misterio de la Iglesia: el retorno a las fuentes y el enfoque histórico-salvífico. Por un lado, «la sinodalidad expresa la figura de Iglesia que brota del Evangelio de Jesús y que hoy está llamada a encarnarse en la historia, en creativa fidelidad a la Tradición» (n.9). Por otro, la intrínseca dimensión sinodal del misterio de la Iglesia se manifiesta en la historia. Así se hace verdad el principio bergogliano, según el cual «la realidad es superior a la idea», es decir, «el criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse», que «nos lleva a valorar la historia de la Iglesia como historia de la salvación [...], a recoger la rica tradición bimilenaria de la Iglesia, sin pretender elaborar un pensamiento desconectado de este tesoro, como si quisiéramos inventar el Evangelio» (EG 233)⁴¹.

En segundo lugar, el repaso histórico que contempla la vida sinodal de las Iglesias de Oriente en el primer milenio, así como las diversas doctrinas y praxis en las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la Reforma protestante, nos ayuda a descubrir el potencial ecuménico de la sinodalidad, pues entraña «una invitación a recorrer juntos el camino hacia la comunión plena» (n.9). De ello se ocupa ampliamente P. Coda en el último estudio de este libro. En el *Documento de Chieti* (2016), de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y las

⁴¹ La necesidad de superar una visión abstracta y a-histórica de la Iglesia ha sido subrayada por J. A. KOMONCHAK, «Theological Perspectives on the Exercise of Synodality», en L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, o.c., 349-368.

Iglesias ortodoxas orientales, se afirma que «la sinodalidad es una cualidad fundamental de la Iglesia en su conjunto» (n.3). Por su parte, el documento de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias, *La Iglesia: hacia una visión común* (2013), subraya que «toda la Iglesia es sinodal/conciliar, en todos los niveles de la vida eclesial: local, regional y universal» (citado en n.116). Desde las diversidades legítimas esta manera de comprender la Iglesia posibilita un intercambio recíproco de dones que permite caminar hacia una «armonía reconciliada» (n.117).

En tercer lugar, una valoración rigurosa de los procesos históricos nos avisa del desfase entre la conciencia que la Iglesia ha tenido de la propia sinodalidad a nivel legislativo y la praxis conciliar real, de modo que esta advertencia vendría a ratificar que «la sinodalidad es una dimensión ontológica de la constitución eclesial»⁴². En este sentido, el n.70 de nuestro documento nos ofrece un punto de llegada y de síntesis para estas reflexiones sobre las fuentes normativas de la sinodalidad en la Escritura, la Tradición y la historia. Ahí ha quedado esbozada «una descripción articulada de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia» en tres momentos:

- a) En su sentido más amplio y genérico, «la sinodalidad designa el *estilo* peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia» como Pueblo de Dios; es «su *modus vivendi et operandi*», al caminar juntos, en la celebración de la eucaristía y en la escucha de la Palabra, en la fraternidad de la comunión y en la corresponsabilidad y la participación de todos en la vida y misión según los distintos ministerios y roles.
- b) En un sentido más específico, desde el punto de vista teológico y canónico, la sinodalidad designa «las *estructuras* y los *procesos eclesiales* en los que la naturaleza sinodal de la Iglesia se expresa de forma institucional» en los tres niveles de realización que acredita la historia: local (Sínodo diocesano

⁴² E. CORECCO, «Sinodalidad», a.c., 1661.

y Asamblea eparquial), regional (Concilios particulares y las Conferencias episcopales, los Patriarcados y los Consejos regionales de las Conferencias episcopales), universal (Concilio ecuménico y el Sínodo de los Obispos).

- c) En un sentido más concreto, la sinodalidad designa «la realización puntual de los *acontecimientos sinodales*», que involucran a nivel local, regional y universal a todo el Pueblo de Dios, para discernir el camino y tomar decisiones concernientes a la misión evangelizadora.

En cuarto lugar, me parece importante retomar una afirmación de Francisco en su discurso de 2015, que nos sitúa ante una gran tarea: «La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el ministerio jerárquico»⁴³. Lo que está en juego es la incorporación del Pueblo de Dios como sujeto activo a los procesos fundamentales de decisión dentro de la Iglesia.

Al repasar dos milenios de historia hemos podido comprobar la permeabilidad entre las estructuras eclesiales y las estructuras socio-políticas de la cultura ambiental: en el relato lucano sobre el concilio apostólico se pueden constatar elementos del procedimiento del sanedrín judío; en el caso del concilio presidido por san Cipriano se puede reconocer un funcionamiento análogo al del senado romano; asimismo, en el modelo sinodal del conciliarismo está operante el modelo corporativo medieval con su idea de representación. Viniendo al caso concreto del Sínodo de los Obispos, cuyo antecedente histórico lo suministran los sínodos romanos del siglo IV⁴⁴, a algunos les parecerá percibir en este lenguaje renovado de la sinodalidad un deslizamiento hacia una doctrina socio-polí-

⁴³ FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17-10-2015): AAS 107 (2015) 1141. En esta misma línea, hace algunos años, el documento de la Comisión Internacional Anglicano/Católico Romana (ARCIC II) proponía la *sinodalidad* como el modo de ejercicio de la autoridad en la Iglesia-comunión (n.34). Véase: «El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia, III)»: *Diálogo Ecuménico* 34/108 (1999) 67-102.

⁴⁴ K. SCHATZ, «La sinodalità nella storia della Chiesa», a.c., 36.

tica de corte conciliarista o parlamentario, que instaura una forma de gobierno eclesial de tinte democrático y populista.

Ciertamente, no es posible desentenderse de esa conciencia moderna y de formas de gobernanza que reclaman mayor participación de todos en los asuntos comunes. Se trata de garantizar la dignidad del Pueblo de Dios, como acaece en la sociedad moderna y democrática. Ello demanda un avance consecuente en diversos niveles: en el plano de las comunidades parroquiales, de las diócesis, de las Conferencias episcopales, de los patriarcados, de las agrupaciones continentales, de la Iglesia universal. Ahora bien, para captar lo esencial de la sinodalidad eclesial es necesario proceder con rigor teológico. De ello trata de manera especial el capítulo segundo del documento que venimos comentando.

