

Sinodalidad y ejercicio eclesial de gobierno

P. Manuel Antonio Teixeira SCJ¹

Estado de la cuestión

Cuando hablamos de sinodalidad pareciera que el aspecto más importante puesto en juego es el reparto de cuotas de poder. De hecho, muchos confunden el término con democratización, es decir, se cree que la Iglesia será más sinodal si se logra un consenso por voto de las mayorías. Centrarnos en este aspecto sin ver de qué modo ha acontecido a lo largo de la historia de la Iglesia desvía nuestra atención de lo que realmente es importante. Mediante esta investigación busco entender qué supone hoy la sinodalidad en un mundo que vive un cambio de época. La reflexión sobre ello parte de la experiencia, es decir, la reflexión es posterior al acontecimiento. Estoy convencido de que la Iglesia es y ha sido sinodal a lo largo de su historia, es falso creer que se trata de un nuevo modo de configuración eclesial². Esto no significa que todas las estructuras eclesiales y ejercicios ministeriales sean de por sí sinodales, por eso es preciso un discernimiento que ayude a identificar los espacios donde acontece el caminar juntos, aun a pesar de las dificultades. La insistencia del papa Francisco sobre la sinodalidad no se debe a que este aspecto haya sido inexistente, es más bien una invitación a prestar particular atención a lo diferente. Es necesario valorar lo distinto y ajeno, aprender de ello, para así evitar el peligro de las uniformidades teológicas, pastorales,

1 Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/ Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es director del ITER y Decano de la Facultad de Teología.

2 El estudio de la Comisión Teológica Internacional demuestra la centralidad de la sinodalidad a lo largo de la historia de la Iglesia. Lo que pretenden mostrar es su centralidad e invitan a volver a ella de modo nuevo. El escrito me parece importante ya que claramente aclara que su reflexión no supone un inicio, sino un repensar la sinodalidad en los nuevos contextos en los que se desenvuelve la humanidad. Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

espirituales y litúrgicas. Lo diferente debe articularse en las estructuras eclesiales, sin que esto desague en un desorden y en una confusión que imposibiliten un diálogo y un acompañamiento. El camino no es el de la fusión que anula las novedades. El respeto y la acogida a lo diferente no se consiguen solo a través de un equilibrio de poder, ni de democratización. En este aspecto hay dos posiciones encontradas en lo que se refiere a la sinodalidad: una que propone una descentralización del poder, y otra que está convencida, basada en lo que la historia nos ha enseñado, de que la decisión final de los asuntos de la Iglesia debe estar exclusivamente en manos del Papa y de los obispos, ya que a ellos se les ha prometido la asistencia del Espíritu Santo. Ambas posiciones son extremas y son más el producto de una equivocada idea de sinodalidad. En efecto, ninguna de ellas tiene como fundamento el *consensus fidelium*, con el que el Espíritu asiste a su pueblo y el obispo está atento a lo que el Espíritu inspira.

Aceptar y acoger lo diferente ayuda a una visión eclesiológica más plural y alargada, y construye estructuras flexibles y abiertas. La sinodalidad no se identifica con una estructura concreta o rígida. Dentro del ámbito eclesial existen estructuras que la favorecen. Mediante la escucha y el discernimiento se promueven estructuras al servicio de la comunidad y no comunidades regidas por estructuras. Las estructuras no son sinodales por sí solas; dicho de otro modo, la sinodalidad toca la institución, pero acontece en y gracias a la comunidad. De hecho, en la historia de la Iglesia, estructuras aparentemente sinodales han terminado siendo asinodales. No es extraño que un sínodo pueda ser asinodal, así como un presidente elegido democráticamente puede ser antidemocrático. Para mostrar la centralidad de lo que está en juego, trataré de mostrar cómo en el s. IV lo sinodal jugó un papel importante en la interpretación de la fe cristológica de los primeros siglos. Seguidamente, evidenciaré cómo con el pasar del tiempo aquello que fue interpretado correctamente en una época llegó a ser un obstáculo para la sinodalidad, debido a la descontextualización epistémica y a la rigidez conceptual con la que el dogma fue leído y acogido. ¿Qué es lo que determina, entonces, que un evento, estructura o doctrina sea sinodal? De eso nos ocuparemos en esta reflexión. En

esta exposición utilizaré un lenguaje descriptivo que irá acompañado de su correspondiente análisis filosófico-teológico para intentar explicar por qué un acontecimiento sinodal en un contexto puede llegar a ser asinodal en otro contexto. Para ello me ocuparé de un hito cristológico clave importante en la historia de la Iglesia y de la teología que, si bien posibilitó una Iglesia sinodal en un momento, terminó siendo obstáculo de comunión y sinodalidad en otro momento debido a la erosión de la experiencia evangélica en la comunidad. En efecto, instancias y prácticas nuevas que buscaban garantizar la fidelidad en el seguimiento de Jesús se transformaron posteriormente en obstáculos a ese seguimiento.

***Homoousia* y hospitalidad cristiana**

El año 313, fecha de la conversión de Constantino y del famoso Edicto de Milán, es de los años y épocas más interesantes con que podemos toparnos en la historia de la Iglesia. Un esplendoroso Imperio Romano, cada vez más debilitado, observa con estupor cómo los cristianos perseguidos van creciendo y van gozando de mayor simpatía. En el terreno político los cristianos comienzan a ser cada vez más importantes. Ellos disponen de una organización que se extiende por todo el imperio, mostrando una capacidad de resistencia y resiliencia que dejaba asombrado hasta al más sanguinario perseguidor. Constantino, emperador y estratega, sabía que su fuerza se iba debilitando y que si no hacía algo pronto su imperio sería cosa del pasado. Para seguir gobernando ya no le era suficiente la fuerza de un ejército, sino que debía gozar de simpatía popular. Lo cierto es que, en el momento más impopular de su gobierno, de modo astuto cambió su estrategia y pasó de perseguidor y verdugo de los cristianos a fiel defensor y propagador del cristianismo. Así pues, en el 313, el emperador decretó en Milán un edicto que ponía fin a la persecución de los cristianos y les daba libertad de prédica en todo el imperio. Más allá de las reflexiones piadosas que se puedan hacer en torno a la conversión del emperador, desde el punto de vista político representó la jugada maestra que integró en el sistema imperial a todos aquellos cuyo testimonio ponía en dificultades la gobernabilidad del imperio. Es cierto que para los cristianos significó el fin de las persecuciones y les permitió la posibilidad de vivir

públicamente su fe, pero el precio a pagar fue la normalización política a la que quedaron sometidos.

La jugada del emperador no terminaba allí, no bastaba con integrar a los cristianos al sistema, había ahora que homogeneizar el poliédrico pensamiento cristiano. Entre los cristianos pululaban las diferencias de perspectivas en el modo de pensar la salvación, a Cristo, a la Iglesia. Al interior del mundo creyente había posturas irreconciliables que provocaban divisiones en facciones que podían debilitar la estabilidad del Imperio. Las facciones cristianas culpaban a sus rivales de herejes, destituían y desterraban al obispo que incomodara o tenían por anatema el pensamiento de quienes pensaban diferente. Estos hechos ponían en riesgo la armonía y la estabilidad política del Imperio. Este clima de enfrentamientos movió a Constantino a convocar el famoso Concilio de Nicea en el 325. Al gobernante le interesaba el consenso³, mientras que a una facción de los padres conciliares les interesaba más defender su postura que la verdad, y a otros más la verdad que su postura. Contrario a lo que quería el emperador, el pensamiento cristiano no quedó homogeneizado, sino que integró en el Credo los contrarios en una doctrina que fiel al Evangelio se mostró hospitalaria de los opuestos⁴.

3 El consenso en un concilio tiene ámbitos bien diferenciados: está el consenso político en el que posiciones enfrentadas son conciliadas mediante la toma de decisiones concertadas según intereses comunes; está el consenso científico-teológico, en el que una comunidad científica se pone de acuerdo sobre la interpretación de la doctrina, y, por último, bastante unido al anterior, está el consenso eclesial, en que la *repraesentatio Ecclesiae* propone una interpretación válida para toda la Iglesia en la que todos se reconocen por la amplitud de un misterio y no se cierra a un solo modo de ver e interpretar la realidad. Este último consenso no busca la popularidad, sino que procura acoger la diversidad.

4 Christoph Theobald habla de la santidad hospitalaria de Jesús, que evita reducirlo a nuestro punto de vista, pero al mismo tiempo nos abre a su modo de presentarse, de modo que los apóstoles pudieron transmitirlo, a pesar de que eran toscos a la hora de entenderlo. "Leur comparaison (...) nous renverrait à la spécificité du christianisme primitif: un type d'hospitalité inauguré par le Nazaréen qui ne se laisse réduire, ni au cercle de ses disciples et apôtres, ni à une certaine catégorie sociale de personnes, ni à un champ spécifique de l'humanité en recherche de sens (...) C'est de l'intérieur même de la sainteté hospitalaire du Nazaréen qu'il faut percevoir la nécessité d'une intelligence qui lui soit appropriée, telle qu'on la trouve à l'œuvre dans le genre d'écriture

Jesús es *homoousios* con el Padre. Tal afirmación resaltaba la historia de Jesús y, al mismo tiempo, afirmaba su proveniencia del Padre. El reconocimiento de la santidad hospitalaria propia de Jesús permitió a los conciliares percibirlo más allá de los limitados esquemas del propio Concilio. El *homoousios*, término griego elegido para reconciliar los opuestos, fue usado no según una epistemología o metafísica unívoca, sino como posibilidad de la comunidad de discernir, mediante nuevos giros lingüísticos, a Jesús. El Concilio, que en principio tenía una finalidad política, terminó siendo un acontecimiento del Espíritu. Más que la victoria de una visión sobre otra, las conclusiones del Concilio invitaban a los cristianos a dejarse guiar por el Espíritu y a no quedar atados a ideas, en definitiva, a vivir la misma santidad hospitalaria de Jesús. El resultado invitaba a los cristianos a acoger a Jesús y a los hermanos sin reducirlos a sus propios presupuestos. Lamentablemente, no siempre aconteció de ese modo.

A pesar de los intereses políticos en juego, el Concilio fue un ejercicio sinodal. ¿Por qué? ¿Tiene algo que ver el ajeno término *homoousios* en este el acontecimiento sinodal? El término *homoousios*, más que la colación de un término ajeno a la regla de fe en el lenguaje cristiano fue un ejercicio de acogida del Evangelio en la episteme griega. Lo determinante en la selección del término *homoousios* fue el Evangelio y no la epistemología griega. El lenguaje heleno acoge la novedad de Jesús dando al término un sentido nuevo que va más allá de una mera equivalencia. El Concilio no se entiende sin este proceso de hospitalidad recíproca. Contrariamente a lo que la mayoría en el s. XXI entiende del Concilio de Nicea, el uso del término *consustancial* no pretendía demostrar la divinidad de Jesús en el sentido habitual de este término⁵; pretendía, sí, decir que Jesús introducía una configuración

inventé par les premiers chrétiens” Ch. Theobald, *Le christianisme come style. Une manière de faire la théologie en postmodernité* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2008), 67.69.

5 En el capítulo IV del catecismo de Jerónimo Ripalda, donde el autor comenta los artículos del Credo, aparece la definición de lo que comúnmente la mayoría de los creyentes entiende por Dios: “Dijisteis que el primero es creer en Dios: ¿qué entendéis vos por Dios? R. Un Señor infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas”. Jerónimo Ripalda, *El Catecismo*

nueva en el modo de conocer y relacionarse con Dios. Al Padre sólo se le conoce por el Hijo y a este Hijo, que es de la misma naturaleza del Padre, solo se le conoce en su humanidad concreta. Este hecho marca el cristianismo primitivo y la propia mentalidad griega, pues lo contingente, histórico y corporal, elementos considerados como accidentes en la mentalidad de los griegos, se convirtieron en la vía por excelencia de acceso al Ser. Los padres conciliares del Concilio de Nicea hicieron un ejercicio donde leyeron a Jesús al estilo que lo hicieron los apóstoles, reescribiendo así, en modo nuevo, la santidad de Jesús: a Dios sólo se le conoce en la humanidad concreta del Hijo que se dejó escribir en los Evangelios. Cuando los padres conciliares hablaron de naturaleza no hacían alusión a una realidad genérica, sino que apuntaban al mismo Jesús en su relación con el Padre e invitaban a los creyentes a seguirle. Este seguimiento se hizo posible no de modo teórico, sino en el compromiso concreto de acogida al pobre⁶. El *homoousios*, aunque sea visto como un término técnico, favoreció un estilo espiritual fraterno. La sinodalidad del Concilio no se debió al evento político o eclesial, aunque hay que reconocer que el solo hecho de que se reunieran los cristianos para entender mejor su fe sentó las bases del encuentro fraterno. La novedad del Concilio está en el hecho de que la episteme griega, al reconocer la verdad que en Jesús se desvela, comprendió que lo esencial se vive como experiencia y no como fundamento abstracto. Solo en Jesús está dada la posibilidad de conocer al Padre, lo cual significa de por sí la superación del adopcionismo y del docetismo. En lenguaje griego esto significa que en los acontecimientos de la vida de Jesús acaece la verdad del Ser, verdad que se muestra como compasión, perdón y relación. Así pues, sean griegos, sean judíos, el discipulado no

y exposición breve de la doctrina cristiana (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, H. de J. Gorgas, 1880), 22.

6 Cf. Mt 25-31-46. Ciertos ambientes cristianos han sido caldo de cultivo para el desarrollo de espiritualidades teóricas e intimistas en las que la relación con Jesús se entiende de modo individual y excluyente. En estos contextos los cultos y las oraciones están cargados de emotividad y sentimientos consoladores. Los partidarios de este tipo de espiritualidad entienden que Jesús los anime a ayudar al pobre, sin que ello signifique que Él se identifique con el Pobre. Esto da origen a toda una propuesta pastoral que promueve una asistencia caritativa que se caracteriza por relaciones asimétricas y no fraternas.

se puede entender al margen de la relación. El *homoousios* resultó ser una categoría teológica que, bien comprendida, desaguaba en la fraternidad y en el seguimiento.

***Homoousia* como episteme que se impone**

Resulta curioso que la categoría teológica *homoousios*, que en un tiempo ayudó a una sana sistematización teológica, terminó siendo, años más tarde, en otro contexto, un ejercicio de control más que de crecimiento en el caminar juntos, bajo la excusa de salvaguardar la doctrina. Un vivo ejemplo de ello fue el Concilio II de Calcedonia del año 553: “... si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial (*homoousion*), una sola divinidad, adorada en tres personas; ese tal sea anatema” (DH 421). La pregunta es: si aparentemente no hay discrepancia con lo propone el Concilio de Nicea, ¿por qué dejó de ser sinodal el modo como se usa el término? Es necesario, además, tener en cuenta que lo mismo que el de Nicea, el segundo Concilio de Constantinopla también fue realizado en una estructura de sínodo. ¿Qué cambió del 325 al 553? No es el término lo que cambia, sino la episteme desde la que el término se entiende. En el Concilio del 553, el rol que jugaba el Evangelio en la comprensión del término fue asumido por la episteme griega. La consecuencia de ello fue la creciente pérdida de interés en los misterios de la vida de Jesús y la reducción de la doctrina a fórmulas lógicas, que eran independientes de la teología narrativa de los evangelistas. En efecto, los relatos del Evangelio fueron sustituidos por enseñanzas doctrinales abstractas. Para ser cristiano bastaba confesar la verdadera doctrina, lo de seguir a Jesús era secundario. En el segundo Concilio de Calcedonia, a pesar de ser un sínodo, las conclusiones no confluyeron en una propuesta sinodal que favoreciera la fraternidad, el discernimiento, el crecimiento mutuo y la procesualidad en la fe. El hecho es que no todo sínodo conduce, necesariamente, a la sinodalidad. En el caso del segundo Concilio de Constantinopla, donde la confesión pasó a ser lo que identificaba a los cristianos, el elemento central dejó de ser la comunidad que camina en fraternidad y ese lugar fue ocupado por la jerarquía, cuyos miembros pasaron a ser garantes de la verdadera

fe. Los contextos no sinodales fueron el caldo de cultivo de condenas y cismas en la Iglesia. En adelante se multiplicarían las condenas y excomuniones, cuya justificación residiría en cuestiones confesionales y no de fidelidad al seguimiento de Jesús.

Es claro que el término *homoousios* no resolvió el problema político ni proporcionó, en el ámbito teológico, ninguna claridad ontológica definitiva. Ni con el Concilio de Nicea, ni con el primer Concilio de Calcedonia, Jesús dejó de ser una cuestión abierta. Lo que dejaban claro las conclusiones de los concilios es que Jesús no podía ser reducido a una fórmula o a un enunciado definitivo. Estos concilios no tuvieron como propósito zanjar de modo definitivo las cuestiones en torno a Jesús, representaban, sí, el esfuerzo de los cristianos para, desde la teología, posibilitar un camino compartido entre judíos y griegos. Así, pues, el lenguaje que hablaba de Jesús lograba superar, incluso con el uso de términos metafísicos, la metafísica sostenida por el principio de identidad. Un claro ejemplo de la no subordinación al principio de identidad lo tenemos en el Concilio de Calcedonia donde las posturas encontradas no fueron eliminadas, sino que prevaleció el equilibrio entre afirmación y negación de lo afirmado, dejando abierta, para siempre, la reflexión cristológica. Lo que se puede concluir de lo transmitido por los concilios de Nicea y Calcedonia es que la solución a la cuestión sobre Jesús no lo da una fórmula. En el mejor de los casos, la fórmula nos recuerda que no es posible entender a Jesús mediante una fórmula. La fórmula ayuda a caer en cuenta de que lo que se podía decir de Jesús era válido mientras pudiera ser falseado y que lo falseado, aunque opuesto a una veta doctrinal, forma parte de la misma Verdad que es Jesús.

Tiempo, *repraesentatio Christi* y evento sinodal

El dogma tiene un contexto, pero es, ante todo, actualidad del Evangelio y no un ejercicio de control de la fe de los fieles. El papel de la expresión *homoousios* en la configuración del Credo fue fruto del esfuerzo de no perder la novedad de la Buena Noticia. El dogma posibilita y da forma evangélica a la vida de la comunidad. Los padres sinodales, al

igual que lo hizo Jesús durante su vida terrena, fueron los responsables de poner en escena la vitalidad del Evangelio. No es un acaso que sean tenidos como representantes de Cristo en su ejercicio sinodal. Esta representación no tiene nada que ver con una gracia especial o con un poder conferido. El Espíritu les asiste para que puedan discernir su presencia en el contexto propio. No son los padres sinodales los fautores del nuevo dogma, sino los que reconocen la presencia del Espíritu en las situaciones nuevas y las proponen a los cristianos como espacio firme desde el que leer el Evangelio sin desvirtuar su novedad. La tarea de los padres sinodales es tan importante que no es un azar que la representatividad juegue un importante papel en el ejercicio sinodal. Un reciente artículo de Ruggieri sobre la sinodalidad afirma que “para comprender la importancia de todo evento sinodal es preciso centrar la atención en el núcleo más delicado: la *Repraesentatio Christi*”⁷. La expresión *repraesentatio Christi*, indica, en primer lugar, que la sinodalidad no se ejerce en nombre propio, que quienes asisten a un sínodo no representan posturas concretas en medio de una pluralidad de propuestas, sino que están llamados a leer, acoger y comprender la presencia del Espíritu en el seno de la Iglesia. No se trata de un ejercicio democrático, sino de un discernimiento comunitario. Desde la antigüedad, la responsabilidad del discernimiento recaía en la figura del obispo, quien era visto como representante de Cristo y de la comunidad. Esta es la razón por la cual en la actualidad se procura invitar a los sínodos a personas provenientes de distintas culturas y convicciones, dando a todos los invitados el derecho a opinar, pero la decisión final de las conclusiones del Sínodo sigue estando en manos de los obispos. Este modo de proceder no tuvo su origen en clericalismos enfermos, sino en comunidades maduras.

La expresión *repraesentatio Christi* es usada para referirse al sacerdote ordenado, pues en el momento de celebrar la Eucaristía representa a Cristo. “Sólo el sacerdote válidamente ordenado es ministro capaz de confeccionar el sacramento de la Eucaristía, actuando en la persona de

7 Giuseppe Ruggieri, *Chiesa sinodale* (Bari-Roma:Laterza, 2016), lbook (consultado el 20-05-2024).

Cristo”⁸. Él es, además, el representante de Cristo cabeza de la Iglesia: “por el ministerio ordenado, especialmente por el de los obispos y los presbíteros, la presencia de Cristo como cabeza de la Iglesia se hace visible en medio de la comunidad de los creyentes (LG 21)”⁹. Y representante de la comunidad eclesial: “El sacerdocio ministerial no tiene solamente por tarea representar a Cristo –Cabeza de la Iglesia– ante la asamblea de los fieles, actúa también en nombre de toda la Iglesia cuando presenta a Dios la oración de la Iglesia (cf SC 33) y sobre todo cuando ofrece el Sacrificio Eucarístico (cf LG 10)”¹⁰. No es de extrañar, entonces, que en los sínodos sean los obispos quienes tengan voz y voto, y que en los sínodos diocesanos ese papel lo cumpla el obispo junto al clero de su diócesis.

Ahora bien, la representación no siempre estuvo vinculada al sacerdocio por su condición de ordenado. No era el orden lo que confería que el sacerdote representara a Cristo, sino su testimonio de vida. Esto se constataba en la Iglesia primitiva, donde el obispo representaba a Cristo, no por su condición jerárquica, sino porque en su vida resplandecía la vida de Jesús. En este sentido, a los cristianos no les resultaba violento o extraño que el obispo representase a la comunidad, ya que él era fiel portador del sentir de su Iglesia particular, cuando, reunido con los demás obispos, establecía lazos de comunión con las demás iglesias hermanas. El obispo, más que una figura político-eclesial, era la presencia de su comunidad. ¿De dónde parte esta convicción de que el clero, pero especialmente el obispo, era el auténtico representante de Cristo en la comunidad? ¿Qué consecuencias ha tenido esta convicción fuera de su contexto original?

Para responder a estas cuestiones es preciso remontarse al origen de los ministerios en las primeras comunidades e intentar explicar por qué algunas figuras fueron tomando un papel tan relevante en la

8 *Código de Derecho Canónico*, 900, https://www.vatican.va/archive/cod-juris-canonici/esp/documents/cic_libro4_cann900-911_sp.html

9 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1549, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c3a6_sp.html

10 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1552, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c3a6_sp.html

comunidad. Cuando hablamos de las primeras comunidades debemos tener presente una serie de aspectos que a veces dejamos en el olvido:

- La comunidad es el sujeto eclesial en el que se distinguen distintas responsabilidades.
- La comunidad crece junta, es decir, todos son corresponsables del bien de los demás.
- Todos sus miembros son testigos del Evangelio y este testimonio se sellaba muchas veces dando la vida.

En ese contexto, quienes asumían la tarea de dirigir la comunidad eran testigos elegidos como responsables de garantizar que el ardor de la fe de los miembros de la comunidad no disminuyera. A ellos les tocaba discernir la presencia del Espíritu y eran los primeros en asumir las consecuencias de su discernimiento. El respeto a la figura del obispo no tuvo su origen en su cargo jerárquico, sino en su autoridad, reconocida por los cristianos. La autoridad del obispo era reconocida no por el poder inherente al cargo que ocupaba, sino por el valor que su vida testimonial tenía en cada miembro de la comunidad y en ella como organismo.

Otro elemento para tener en cuenta en la gestación de la comunidad es el contexto en el que se sitúa. A los cristianos que viven en países con tradición cristiana les resulta fácil levantarse un domingo por la mañana, ver el horario de misas de la parroquia y tomar la decisión de asistir a una de ellas. Esto no acontecía así en las primeras comunidades, las cuales vivían ocultas a causa de la persecución. Que el obispo fuese el punto de referencia de la comunidad, más que cuestión de honor, representaba una cuestión de riesgo, tal como leemos en el martirio de S. Policarpo:

El procónsul, quien estaba fuera de sí, envió a su propio heraldo que por tres veces proclamara en medio del estadio: 'Policarpo ha confesado que es cristiano'. Apenas lo dijo el heraldo, toda

Sinodalidad y ejercicio eclesial de gobierno

la turba de gentiles y de judíos que vivían en Esmirna, con rabia incontenible y a grandes gritos, empezó a vociferar: ‘Este es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, el que enseña a muchos a no sacrificar ni adorar’ (Martirio de Policarpo XII, 1-2)¹¹.

San Ignacio de Antioquía, obispo, exhortaba a san Policarpo, también obispo, a trabajar por la comunidad, incluso en la dificultad:

Desempeña tu puesto con toda solicitud carnal y espiritual; preocúpate de la unidad; nada hay mejor que ella. Aguanta a todos, como a ti el Señor; a todos soporta en caridad, como ya haces. Dedicáte sin cesar a la oración; pide mayor inteligencia que la que tienes; vigila sin descanso tu espíritu. A cada uno en particular, háblale al estilo de Dios. Carga con las enfermedades de todos, como verdadero atleta; cuanto mayor es el esfuerzo, mayor es la ganancia” (Policarpo I, 2-3)¹².

Ignacio de Antioquía conocía bien los riesgos que enfrentaban los obispos, por ello pide a la comunidad que no abandone a su obispo y lo obedezca en todo. No resulta extraño, entonces, que los miembros de la comunidad tuviesen al obispo, que ponía sobre sus hombros la carga de toda la comunidad, como representante de Cristo: también Cristo fue representante del Padre. No se trataba de un mero título (el de representante) adjudicado al obispo por el hecho de serlo, sino de un reconocimiento alcanzado por el testimonio de su vida. El obispo se jugaba la vida por mantener la fe de la comunidad en Aquel que, muerto en cruz, trajo la salvación a toda la humanidad. La mayoría de los obispos estaban dispuestos a jugarse la vida por Cristo: “Es conveniente no sólo llamarse cristianos, sino serlo; así hay también algunos que le dan el nombre de obispo, y después hacen todo sin él. Los tales parecen no tener buena conciencia, pues no se reúnen legítimamente conforme al mandato. (...) Si por Él (Jesús) no estamos decididamente dispuestos a

11 Autor desconocido, “Martirio de Policarpo, Obispo de Esmirna”, en *Padres Apostólicos II*, ed. José María Berlanga (Sevilla: Apostolado Mariano, 1990), 77.

12 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a Policarpo”, en *Padres Apostólicos II*, 51.

morir para participar de su pasión, su vida no está en nosotros.” (Carta a los Magnesios IV y V, 1.2)¹³. En otro lugar dice: “Escribo a todas las iglesias y hago saber a todos que de mi propio albedrío muero por Dios, a menos que vosotros me lo estorbéis. Os exhorto no haya para mí una complacencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las bestias, por las que tengo que alcanzar a Dios” (Romanos IV,1)¹⁴.

Que Ignacio reconociera en Polibio a la comunidad de Trallanos se debe a que consideraba al obispo un auténtico representante de su comunidad. “He sabido que tenéis una mente irreprochable e inmovible en la paciencia, no por uso, sino por naturaleza, como me mostró Polibio, vuestro obispo, que vino a Esmirna por voluntad de Dios y de Jesucristo, y de tal modo se alegró conmigo, encadenado en Cristo Jesús, que he contemplado en él a toda vuestra comunidad” (Ignacio a los Trallanos I,1)¹⁵. Tan natural le parecía a Ignacio concebir al obispo como sacramento de la comunidad, que en otro lugar de la carta vuelve a subrayar: “... el ejemplo de vuestra caridad lo he recibido y lo tengo conmigo mismo en vuestro obispo, cuya conducta es una gran lección, y la mansedumbre, su fuerza; al que creo respetan incluso los ateos” (Trallanos III.2)¹⁶. Y en otra carta insistirá en la misma idea: “Donde aparezca el obispo, allí está la comunidad; como donde está Jesucristo, allí está la iglesia católica” (Esmirnenses VIII,1)¹⁷. Ignacio, pues, es consciente de la bendición de ser representante de Cristo y de la comunidad, así como del riesgo que suponía serlo. El mismo Ignacio narrará su dura situación personal antes del martirio.

Este es el contexto que explica el motivo por el que los obispos fueron considerados auténticos representantes de Cristo y de la comunidad. Es un hecho que en los siglos IV y V los obispos gozaban de gran estima por su talante testimonial. Así nos lo relatan san

13 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a los Magnesios”, en *Padres Apostólicos II*, 22.

14 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a los Romanos” en *Padres Apostólicos II*, 34.

15 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a los Trallanos”, en *Padres Apostólicos II*, 27.

16 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a los Trallanos”, en *Padres Apostólicos II*, 28.

17 Ignacio de Antioquía, “Ignacio a los Esmirnenses”, en *Padres Apostólicos II*, 47.

Cipriano y san Agustín. Aquél recuerda que la primera tarea del obispo es garantizar la unidad de la Iglesia: “Debemos poseer y reivindicar con firmeza tal unidad, sobre todo, nosotros obispos que somos cabeza de la Iglesia, para dar pruebas de que el episcopado es uno solo y es indiviso”¹⁸, mientras que Agustín subraya la identificación del obispo con la comunidad y de la comunidad con el obispo. Así lo manifiesta en el Sermón 339 y en el 340 A:

Por tanto, para decirlo en breves palabras, somos vuestros siervos; siervos vuestros, pero a la vez, siervos como vosotros; somos siervos vuestros, pero en Jesús, como dice el Apóstol: *Nosotros en cambio somos siervos vuestros por Jesús*. Somos siervos vuestros por él, que nos hace también libres. ¿Dudaré, pues, en hacerme siervo por Aquel que, si él no me libera, permaneceré en una esclavitud sin redención? Se nos ha puesto al frente de vosotros y somos vuestros siervos; presidimos, pero solo si somos útiles¹⁹.

El obispo pertenece a la comunidad, pero en ella. Él carga con sus fragilidades y dolencias, da la cara a la hora de la persecución y da la vida por sus ovejas. La expresión “ante ustedes soy obispo”, lejos de marcar una diferencia jerárquica, subraya la responsabilidad a la que ha sido llamado como pastor.

Con lo señalado hasta ahora queda claro que aquel que en su ministerio es *Repraesentatio Christi* representa también a la comunidad cristiana. Lo primero no acontece sin lo segundo. En este contexto concreto se entiende que la comunidad reconozca en su obispo a la comunidad. Creo necesario repetir que este reconocimiento le viene dado no por el cargo asumido, sino por el testimonio vivido. Es superfluo sostener la tesis que afirma que el obispo representa a Cristo sólo por el hecho de serlo, justificando dicha afirmación en la tradición de la Iglesia. Aunque suene repetitivo, es preciso considerar el hecho

18 *De Unitate Ecclesiae V*, en Erio Castellucci, *Il ministero ordinato* (Milano: Queriniana, 2010).

19 San Agustín, “Sermón 340 A”, en *Obras completas de San Agustín XXVI*, ed. Miguel Fuertes Lanero (Madrid: BAC, 1985), 24.

de que para los fieles de la Iglesia primitiva la autoridad del obispo no derivaba de un poder que era inherente al cargo, sino de su vida como mártir. Por más sínodos que haya, estos no son por sí solos garantía de sinodalidad, ya que si el obispo no se identifica con Cristo al modo como Éste se identifica con el Padre, y si el obispo no es reflejo de la comunidad como el mismo Cristo es reflejo de la Nueva Humanidad, los mecanismos sinodales se convierten en mecanismos jurídicos que, si bien permiten una pluralidad de opiniones, terminan, en el mejor de los casos, en una democracia sin discernimiento. El que muchos opinen lo mismo no necesariamente es signo de comunión.

En los cuatro primeros siglos de la Iglesia se pasó de una estructura plural en la que se distinguían ministerios itinerantes (apóstoles, profetas y maestros) y estables (obispos y diáconos) a una estructura en la que se consolidó la tríada obispo, presbítero y diácono, con una creciente sacralización y sacerdotalización de su ministerio. En pocos años, la centralidad que adquirió la Eucaristía como presencia real y la consagración como momento sublime fueron opacando el ministerio del diácono, que prácticamente desapareció. Y la propia centralidad del ministerio sacerdotal quedó reducida a la pertenencia a un orden. El testimonio como característica ministerial fue sustituido por la pertenencia a una jerarquía. En la medida en que se iba gestando la doctrina eclesial, en esa misma medida se consolidaban y petrificaban ciertas estructuras eclesiales. Ya en la Edad Media los ministros ordenados, por el solo hecho de pertenecer al orden sacerdotal, eran considerados los auténticos representantes de la *Persona Christi*. Ellos comienzan a ser considerados los responsables de la configuración de la Eucaristía. La bula *Exultate Deo* del 22 de noviembre de 1439 sobre la unión con los armenios, publicada en el contexto del Concilio de Florencia, así lo atestigua: “La forma de este sacramento son las palabras con que el Salvador consagró este sacramento, pues el sacerdote consagra este sacramento hablando en *Persona Christi*”²⁰.

20 DS 1321.

Sinodalidad y ejercicio eclesial de gobierno

Poco a poco, la relación simbiótica entre comunidad, doctrina y ministros ordenados pasó a ser relación de subordinación. Lamentablemente, sigue siendo así en muchos ámbitos clericales. En un contexto clericalista, aquello que significaba la expresión *Repraesentatio Christi* se vacía de la riqueza martirial que tuvo en la Iglesia del periodo apostólico, marcando así una distancia cultural entre lo actual y el contexto de las primitivas comunidades cristianas. En el contexto actual, sobre todo en los países donde la mayoría de la población es cristiana y la institución eclesial no es perseguida, el obispo no corre el riesgo de perder la vida, su autoridad no suele estar asociada al testimonio, sino al poder inherente que le confiere el cargo. No es casualidad que en los documentos eclesiales lo que más caracterice a los ministros ordenados no sea el servicio, sino la *potestas*. Si la representatividad del ministro ordenado queda enlazada al poder (de enseñar, santificar y regir) que se le confiere en la ordenación, la comunión queda reducida a un elemento de segundo orden. Por eso, aunque no tengo ninguna duda de la buena fe de los padres que asisten a los sínodos y concilios -pues estoy seguro de que ellos asumen la responsabilidad con seriedad y apuestan por el bien de la Iglesia-, habría que preguntarse si, dada la evolución que ha tenido la expresión *Repraesentatio Christi*, se puede seguir sosteniendo que es suficiente que sean solo los obispos quienes tengan en sus manos las decisiones que vinculan a todo el pueblo cristiano en un sínodo o en un concilio.

No me creo en capacidad de responder a esta cuestión, es un asunto abierto que debe ser debatido y pensado. Sí quisiera, sin embargo, referirme al artículo de Alphonse Borrás aparecido en el número 390 de la revista *Concilium*. Borrás entiende que no hay una sola respuesta a la cuestión, ya que más que de sinodalidad en general, se debería hablar de sinodalidades en concreto, es decir modos específicos de caminar juntos según sea el momento histórico-cultural que nos toca vivir. El autor del artículo abre un espacio de reflexión interesante para el contexto europeo, ya que

en el lenguaje corriente de muchos católicos, su acercamiento espontáneo a la Iglesia y sus instituciones se realiza a menudo a

partir de la sociología de las organizaciones, de la antropología social o incluso del derecho constitucional. Con respecto al tema que nos ocupa, los presupuestos culturales y en particular el *ethos* democrático de nuestras sociedades determina la visión que tienen los católicos de su Iglesia y el conjunto de las comunidades. En la actualidad existe una brecha entre las exigencias de la modernidad y las prácticas de la Iglesia sobre la participación de los fieles en la vida eclesial y en el testimonio del Evangelio²¹.

Lo que le preocupa a Borrás es si el estatuto de los laicos se reduce sólo a la corresponsabilidad mediante opiniones no deliberativas (como efectivamente ha sido y sigue siendo actualmente) o si sus reflexiones y opiniones pueden llegar a tener un carácter deliberativo. Actualmente, en el ámbito de las iglesias locales, el sufragio deliberativo sigue siendo prerrogativa de los obispos, de acuerdo con el Código de Derecho Canónico vigente desde 1983. Se exceptúan los procesos propios de los institutos de vida consagrada, las sociedades de vida apostólica y las asociaciones de fieles. Estamos, según palabras de Borrás, frente a un “minimalismo general en la implicación de los bautizados de forma deliberativa, al menos en la vida diocesana y especialmente parroquial. Su protagonismo no se ejerce en absoluto en las instancias deliberativas”²². Esto, que es así en la vida parroquial y diocesana, tiene un mayor alcance en el ámbito pontificio y curial. Como se puede notar, las cuestiones que Borrás pone sobre el tapete no son de poca monta y no pueden pasar por debajo de la mesa. Estas cuestiones no pueden ser meramente planteadas y luego olvidadas, es preciso abrir debates sobre la cuestión en ámbitos locales. La cuestión no se soluciona alentando un deslizamiento en las estructuras de la Iglesia a modos de gobierno más democráticos, es preciso un discernimiento serio en el que, yendo más allá del ministerio ordenado, los cristianos se reconozcan hermanos y hermanas que ejercen un ministerio a favor de la comunidad con el que la misma comunidad se identifica por fidelidad al llamado de

21 Alphonse Borrás, “La sinodalidad formal en acción. Más allá de la polarización entre lo consultivo y o deliberativo”, *Concilium*, 390 (abril 2021): 215.

22 Borrás, “La sinodalidad formal en acción...: 210.

Cristo. ¿No actúan ellos o ellas *in Persona Christi*? ¿No son ellos o ellas auténticos representantes de la comunidad?

Medellín y la desvelación de sentidos

Cuando Heidegger afirmaba que el ser solo es percibido en su ocultamiento, es decir, que en el tiempo percibimos la no percepción del ser, dando origen a la articulación de un lenguaje de la no percepción del ser, el cual es ya un lenguaje sobre el ser de lo ente en cuanto fundamento, quedó en entredicho la metafísica que igualaba el ente supremo al ser. Cabe advertir que este modo de concebir el ser propuesto por Heidegger, aunque ayudó a la teología a repensarse, contrasta con la experiencia cristiana, ya que, según nos enseña S. Pablo, en Jesús habita corporalmente la plenitud de la divinidad²³. La propuesta de Pablo es un absurdo lingüístico y filosófico, pues desde un punto de vista lógico lo infinito no cabe en lo finito; sin embargo, es el punto de partida cristiano de todo lenguaje sobre Dios. No obstante, lo dicho por Heidegger ha sido importante para la teología, pues, aunque la convicción cristiana muestra que Jesús es la autorrevelación de Dios, esto no significa que el lenguaje teológico escape a las vicisitudes de la temporalidad y de la ambigüedad. Digámoslo así: Jesús es la autorrevelación del Padre; todo ejercicio teológico cristiano tiene aquí su punto de partida, pero esto no significa que la teología es reflejo de Jesús. Es justo aquí donde la teología debe ser repensada sin ánimos de destruir lo ya pensado dándolo por falso, sino distinguiendo la teología como fruto de la reflexión sobre la revelación y como acontecimiento de la verdad. Los excesos de la teología acontecen cuando confunden a Dios con el límite de su propuesta reflexiva. En este caso Dios no es más que un ente entre otros, aunque se le tenga como ente supremo. El lenguaje teológico es de gran ayuda, pero es frágil, verdadero y, al mismo tiempo, “falaz”; de allí que el teólogo en su condición de pensador debe tener la delicadeza de reconocer que, cuando habla acerca de Dios, su lenguaje, más que transmitir una certeza sobre Dios, testimonia que su esfuerzo de pensar a Dios conduce a la convicción

23 Cf. Col 2,9.

de la imposibilidad de decir a Dios. El ejercicio humilde de la teología precisa ser continuamente deconstruido, lo que no supone ni su destrucción del aporte ni su absolutización.

Volvamos a Heidegger y valoremos su contribución en el ejercicio del quehacer teológico. El ser que se manifiesta en el tiempo es ser en cuanto que no es el Ser, tan sólo es lo que del ocultamiento del ser aparece en el tiempo²⁴. Según esto, lo absoluto no pertenece al tiempo, por lo que toda propuesta absoluta en el tiempo corre el riesgo de ser tiránica. Lo entrevisto por Heidegger, a pesar de que pueda resultar novedoso, ya había sido notado, con dos milenios y medio de anticipación, por el profeta Isaías cuando denunciaba el peligro que representaban los ídolos. El ídolo inmóvil termina por reducir al individuo a la inmovilidad. Yahvé no pretendía ser conocido (en el sentido de aprehendido) como uno más, sino que quería ponerse en camino con su pueblo. No es un azar que la característica más destacada de Yahvé sea el hecho de caminar junto a su pueblo. Yahvé no es alguien que se pueda asir, razón por la cual sólo se le conoce en la medida en que se camina con Él. El tiempo, el lugar, la convivencia, las convicciones, la novedad, las circunstancias y la historia forman parte del modo como Yahvé se revela. Dicho esto, y volviendo a Heidegger y a la teología, podríamos decir que no basta con afirmar que ser se conoce en el tiempo, siendo éste el ser que no es el Ser, sino su ocultamiento, sino que habría que añadir que el ser percibido es divisado en un contexto (podríamos hablar de circunstancia según Ortega y Gasset, o de realidad, si preferimos la terminología zubiriana)²⁵. Si bien es verdad que en el ocultamiento

24 "Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología solo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende 'por lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y sus derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un 'aparecer'. El ser de los entes es lo que menos puede ser que nunca nada 'tras de lo cual' esté aun algo 'que no aparezca'". Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: FCE, 2004), 46.

25 Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 231-233. Volver a la realidad puede significar el regreso

del Ser es posible divisar un sentido de la época, lo que se percibe es avistado en un contexto. La propuesta de Heidegger ayudó a la teología a cuestionar su lenguaje ontoteológico, pero, al mismo tiempo, limitó el quehacer teológico a la formulación de un lenguaje sobre el sentido de la existencia. El sentido no es el acontecimiento histórico como tal, sino su interpretación; sentido que, además, aparece y debe ser captado, es decir, no depende de la persona pensante. Si bien el ser se manifiesta en su ocultamiento (y por eso se dice que lo desvelado en tal ocultamiento es don), sin embargo, cuando lo que termina prevaleciendo es el ocultamiento, el don queda indisponible y de lo que queda hablar es del sentido. Quizá esto explique el apoyo de Heidegger al Tercer Reich: en el fondo estaba convencido de que aquel régimen representaba el sentido de una época. Con Heidegger se pasó de la monotonía de la ontoteología al lenguaje monocromático del sentido.

Pero ¿a santo de qué toda esta lectura en torno a Heidegger, la superación de la metafísica y la importancia del sentido en una reflexión sobre teología y, específicamente, sobre sinodalidad? Porque lo dicho por Heidegger influyó en el modo de hacer teología, la cual dejó de sistematizarse de modo metafísico y pasó a escribirse en lenguaje más existencial, haciendo del sentido el foco de su estudio. La preocupación por el sentido ocupó un lugar tan importante en la configuración del discurso teológico que, terminada la Segunda Guerra Mundial y frente a la masacre de Auschwitz, la pregunta teológica giró de la cuestión por el Ser de Dios al sentido que tenía el hablar de Dios después de haber vivido el horror del Holocausto. Es cierto que la teología no podía callar frente a este hecho; ahora bien, ese giro plantea una pregunta importante: ¿la cuestión del sentido es igual para toda una generación, o se puede hablar de sentidos en plural en un mismo contexto, en un mismo período de tiempo, teniendo a todos los sentidos como válidos? La pregunta, repito, es importante, pues si una época es caracterizada

a la metafísica. Así parecieran reconocerlo autores contemporáneos en el ámbito filosófico. Cf. M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo* (Roma-Bari: Laterza & Spa, 2012); M. Gabriel, *Fields of Sense. A New Realist Ontology* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015); David Mallet Armstrong, *Ritorno alla metafisica. Universali - Legge - Stati di fatto - Verità* (Milano: Bompiani 2012).

por un sentido único, todos deberíamos estar en condiciones de captarlo, así solo fuera en modo no reflejo.

¿Hay, pues, un único sentido de la fe? Si es así, ¿cuál es su lectura válida? Hablar de un solo sentido, ¿no es acaso pasar de la violencia de la metafísica a la violencia de la interpretación que se impone? ¿Qué papel juega la historia de los pueblos en el sentido que se impone? Estas cuestiones no son insignificantes y están a la base del nacimiento de la Teología de la Liberación y de los planteamientos realizados en las asambleas de Medellín y de Puebla. La Teología de la Liberación no tenía como fin último propugnar una genérica justicia social, más bien intuía novedades en la vida de los pueblos que abrían posibilidades nuevas en la reflexión teológica. Esta intuición pasó por procesos de acogida, reflexión, aceptación y, en algunos casos, incompreensión. No todos los que escribieron y fueron reconocidos como teólogos de la liberación intuyeron la novedad que representaban para la fe los sentidos manifestados en la vida de los pueblos, motivo por el cual, en algunos casos, se llegó a confundir la nueva propuesta teológica con una versión de teología socialista. La dificultad del reconocimiento de novedades que daban pie a la acogida de nuevas formas de vivir la fe y modos nuevos de leer y comprender el Evangelio, la oración y la Iglesia son claramente visibles en los documentos finales de Medellín y de Puebla. En ambos se percibe una tensión entre las novedades y lo ya dado.

Las conclusiones de la Asamblea de Medellín propusieron una lectura del ser en el tiempo que tenía en cuenta el espacio, la cultura y la historia de los pueblos a la hora de discernir el sentido que se manifestaba en su tiempo. Los padres asamblearios reconocieron en sus diócesis, comunidades, países y en el continente la posibilidad de decir y acoger la buena noticia en modos distintos y con sentidos distintos. La lectura -que se colocaba, supieranlo o no los padres sinodales, en la senda de Heidegger- no quedaba encadenada a un sentido que se impone, pues si bien es cierto que cada época percibe el ser en su tiempo, también es cierto que quienes viven en un mismo tiempo histórico, aunque son coetáneos, no por ello son contemporáneos, o

sea, el tiempo de dos personas que viven en el mismo “cronos” no necesariamente es contemporáneo. Dicho en otras palabras, el sentido que una cultura desvela en un tiempo no tiene por qué corresponder al sentido que se corresponde con el tiempo y circunstancias que les toca vivir a miembros de otra cultura. Del mismo modo, el tiempo del develamiento del ocultamiento del ser no tiene por qué coincidir con el tiempo de un mismo momento histórico (circunstancias o realidades). Si el sentido de un tiempo no es el mismo que el sentido de otro tiempo coetáneo, la imposición de uno de ellos como único válido es factor de injusticias. La novedad de Medellín estriba precisamente en haber acogido la particularidad del desvelamiento del ser en su ocultamiento en el tiempo vivido y percibido en Latinoamérica. El ejercicio resultó extremadamente llamativo, y aunque no todos los padres asamblearios presentes en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano coincidían doctrinalmente, todos percibieron la injusticia sufrida por los pueblos del subcontinente a consecuencia de la imposición de un sentido que se pretendía universal. Los obispos, de modo unánime, estaban de acuerdo en que la pobreza existente era fruto de la injusticia, lo que variaba era el modo de comprender la causa que la generaba. Por un lado, estaban aquellos que defendían que el origen de la pobreza residía en la falta de educación y cultura de los marginados, quienes debían ser elevados de su condición de inferioridad mediante una educación que los equiparara a las minorías que gozaban de mejores condiciones de vida. Esto suponía que los sectores populares, si deseaban el progreso y la justicia, tendrían que desaprender su propio estilo de aprender y asumir un estilo ajeno, con el consecuente olvido del sentido de su mundo de vida. Por otro lado, estaban aquellos que afirmaban que la causa de la pobreza radicaba en el no reconocimiento de la riqueza de la cultura propia de los sectores populares, que son aquellos que sufren a consecuencia de la marginalidad y pobreza; de ahí que su propuesta para superar la injusticia no consistía en el cambio del mundo de vida de quienes estaban desfavorecidos, sino en el reconocimiento del sentido propio de un tiempo que, aunque coetáneo, percibe el ser en su propio tiempo de vida. Este segundo aspecto suponía reconocer el desvelamiento del don que da sentido a un tiempo distinto en la adversidad.

Si, según Heidegger, el ser aparece en su ocultamiento dando espacio a la hermenéutica, ésta debe hacerse en un lugar, cultura y lengua concretos. La abstracción reflexiva no puede ser ajena a lo concreto, tampoco puede ser hecha en la ausencia de lugar; son precisos procesos de reconocimiento, interacción y relación. Sin estos elementos el discurso es inocuo. La actualidad de Medellín no está en la agudeza de sus comentarios, sino en el ejercicio de escucha y reconocimiento de lo novedoso, que no coincidía con la formación doctrinal de los padres asamblearios. Si bien es cierto que hubo miembros que mantuvieron una posición marcadamente doctrinal, no es menos cierto que la mayoría releyó la doctrina mediante un proceso de escucha de la realidad, de acompañamiento, de aprendizaje e interacción. Este fenómeno resultó totalmente nuevo, ya que no fue la doctrina o un modo de leerla lo que marcó el sentido de la fe, sino salió a la luz gracias a la escucha atenta de la vivencia de fe de todos los creyentes. La recepción del concilio por parte de los obispos de Latinoamérica aconteció al acoger y entender el estilo y el sentido de la fe de quienes vivían al margen. De meros receptores necesitados de adoctrinamiento pasaron a ser considerados hermanos en la fe. El documento conclusivo de la Asamblea dio voz, a un tiempo, a un estilo y a un sentido que no era el tiempo, el sentido y el estilo de los padres asamblearios. Esta apertura marcó el inicio del redescubrimiento de la heredad cristiana más allá de las coordenadas del ámbito de la institucionalidad. La novedad del hecho está en que las conclusiones muestran a unos padres que redescubren al Padre, y a Jesús, en un modo de lectura que se caracteriza por una recepción confiada, libre y popular de la Buena Nueva, mezclado con religiosidad africana y amerindia. Medellín, tal como la práctica hermenéutica lo exigía, supo leer el ser en relación con el tiempo, y, más allá de lo propuesto por Heidegger, intuyó un tiempo no unívoco, lo que permitió a los padres acoger un tiempo que no era el suyo. La sinodalidad es posible en la humildad cuando se es capaz de reconocer de que no todo tiempo coetáneo debe, necesariamente, ser contemporáneo. Los ritmos son distintos, los caminos no coinciden y, sin embargo, estamos llamados a amarnos y a caminar juntos. No hacerlo es seguir la ley del más fuerte, cuyo único argumento válido es el de la fuerza que se justifica con

argumentos de una razón que responde a un logos que se pretende universal.

Nueva época

¿Por qué un discurso sobre la sinodalidad? ¿Acaso se trata de una práctica olvidada? No me parece que la insistencia sobre el tema sea cuestión de olvido o falta de voluntad de obispos, sacerdotes y religiosos que lo han hecho tan mal que es urgente una conversión de estructuras que someten al Pueblo de Dios. En mi opinión, la insistencia en la sinodalidad tiene que ver con la necesidad de que sea repensada la comunidad en la pluralidad de la nueva época²⁶ que al mundo le toca vivir.

Francisco es un papa latinoamericano con experiencia de lo particular de la fe en el modo y en los tiempos de vida del pueblo argentino y también latinoamericano. Esta experiencia de Francisco no es única, pues si algo bueno tenemos que reconocer a la eclesialidad de nuestro continente es la cercanía que promueven el CELAM y la CLAR, donde lo diocesano se hace continental y lo continental se hace diocesano. Ya desde 1968 muchos obispos, teólogos y pastores han reconocido desde la periferia el centro desde el que comprender la fe con mayor amplitud. La presencia de Francisco en la sede de Pedro ha dado origen a un nuevo modo de entender lo universal. Hasta Francisco, lo universal era aquello que tenía un alcance global y consistía en doctrinas y principios que estaban por encima de los contextos. La sinodalidad que propone Francisco consiste en un nuevo modo de hacer, donde lo universal no es lo genérico o cosmopolita. Para el Papa lo particular y propio es universal precisamente por su particularidad²⁷. Lo particular pertenece a toda la Iglesia y en cuanto tal debe permanecer y no desaparecer. No es casual que el Papa hable de la Amazonia y que la considere, usando las

26 Quiero insistir en el hecho de que, con la aparición de la hermenéutica y la superación de una propuesta metafísica de la realidad, el mundo comenzó a mirarse no desde un deber ser previo, sino de un aparecer que debe ser interpretado. Esta es una de las características de la nueva época que nos toca vivir.

27 Lo poliédrico es la imagen de este modo de entender lo universal.

palabras de *Instrumentum Laboris*, como un Nuevo Sujeto: “La escucha implica reconocer la irrupción de la Amazonía como un nuevo sujeto. Este nuevo sujeto, que no ha sido considerado suficientemente en el contexto nacional o mundial ni en la vida de la Iglesia, es ahora un interlocutor privilegiado”²⁸. Hablar de lo periférico no es solo cuestión de geografía, sino de moral y de existencia. Que el Papa se haya atrevido a hablar de elementos concretos que interesan a los fieles es debido a que está convencido de que la realidad es más importante que la idea y el tiempo más importante que el espacio. Su preocupación por lo concreto lo llevó a discernir sobre las situaciones irregulares en la vida matrimonial que dejaban a los divorciados vueltos a casar fuera de la comunión eclesial. Su interés por lo político lo movió a denunciar la ausencia de una caridad social y política como posibilidad de construir un mundo más fraterno. Con su lenguaje sencillo y aterrizado ha mostrado que todo le importa, que no todo está dicho y que la Iglesia es poliédrica y católica.

Por todo ello, la sinodalidad no debe confundirse con una democratización, pues no estamos hablando de una mayoría que decide, sino de una Iglesia que tiene sujetos eclesiales distintos: en esto consisten su belleza y su riqueza. El peligro de una democratización estriba en la imposición de métodos, ideas y opiniones por mayorías controladas por los más capaces y poderosos. La sinodalidad debe acontecer en todo ámbito, sin necesidad de una previa justificación teológica. De hecho, acontece en la sencillez y pobreza de hombres y mujeres que, sin ser ilustrados y careciendo de un lenguaje técnico, apuestan por la fraternidad; acontece también en el ámbito académico y en instancias de la institución eclesiástica, cuando escuchan y discernen los signos de los tiempos. Caminar juntos es fruto del don del Espíritu, previo a cualquier reflexión o decisión teológica, es una apuesta por la fidelidad al Espíritu que nos conduce a la fraternidad en el ámbito de la propia comunidad.

28 *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019), 2, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html>