

N.º  
47

Artículo 5

# Teoría y Praxis

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades  
Editorial Universidad Don Bosco - El Salvador



Vol. 23, N.º 47 septiembre-febrero 2025 pp. 107-134  
ISSN 1994-733X  
e-ISSN 2707-7411

## La sinodalidad de Francisco como principio hermenéutico e institucionalización del *sensus fidei* de los fieles cristianos laicos

*Francis's Synodality as a Hermeneutical Principle and the Institutionalization of the Sensus Fidei of Lay Christian Faithful*

<https://doi.org/10.61604/typ.v23i47.490>

<http://hdl.handle.net/11715/2830>

Ramón Obdulio Lara Palma\*

Universidad Don Bosco

El Salvador

**Correo electrónico:** [ramon.lara@udb.edu.sv](mailto:ramon.lara@udb.edu.sv)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8070-9236>

Recibido: 30 de mayo de 2025

Aceptado: 11 de julio de 2025

\* Doctor en teología por la Université Catholique de Louvain. Profesor de la Escuela de Teología en la Universidad Don Bosco

Para citar este artículo : Lara Palma, R. O. (2025). La sinodalidad de Francisco como principio hermenéutico e institucionalización del *sensus fidei* de los fieles cristianos laicos. *Teoría y Praxis*, 23(47), 107-135. <https://doi.org/10.61604/typ.v23i47.490>



Los artículos de la Revista Teoría y Praxis de la Universidad Don Bosco, El Salvador, se publican bajo los términos de la Licencia Creative Commons: Reconocimiento, No Comercial, Compartir Igual 4.0

## Resumen

La sinodalidad implica renovar el ministerio petrino, la gobernanza episcopal y el estilo pastoral, pero, sobre todo, redescubrir el rol central de los laicos en la misión de la Iglesia. Como forma de ser Iglesia, la sinodalidad está al servicio de la evangelización y del Reino. Aunque presente en el Concilio Vaticano II y promovida por Pablo VI, ha sido plenamente reactivada por el papa Francisco. Esto plantea interrogantes sobre si vivimos una nueva etapa de recepción conciliar, qué eclesiología la sustenta y cómo afecta la identidad de clérigos y laicos. Estas cuestiones guían la reflexión del presente artículo.

**Palabras claves:** Eclesiología de la comunión, Concilio Vaticano II, Iglesia sinodal, *Sensus fidei*

## Abstract

Synodality entails a renewal of the Petrine ministry, episcopal governance, and pastoral style, but above all, it calls for a rediscovery of the laity's central role in the Church's mission. As a mode of being Church, synodality serves the purpose of evangelization and the advancement of the Kingdom. Although anticipated in the documents of the Second Vatican Council and initially promoted by Paul VI, it has been fully reactivated by Pope Francis. This development raises questions about whether we are entering a new stage of conciliar reception, what ecclesiology underpins this process, and how it reshapes the identity of both clergy and laity. These issues form the foundation of the present essay.

**Keywords:** Ecclesiology of Communion, Second Vatican Council, Synodal Church, *Sensus Fidei*

## Introducción

La sinodalidad no sólo exige un nuevo modo de ejercer el ministerio petrino, una nueva forma de gobernanza episcopal y un nuevo estilo pastoral en los presbíteros; exige, sobre todo, redescubrir el lugar de los laicos como agentes fundamentales en la misión que Cristo ha confiado a la Iglesia. La sinodalidad, siendo un modo de realización de la Iglesia, está al servicio de la evangelización y por ende al servicio del Reino. El principio de la sinodalidad quedó incoado en los documentos conciliares, fue aplicado incipientemente por Pablo VI y ha sido reimpulsado plenamente por el papa Francisco. ¿Hemos entrado en una nueva etapa de recepción del concilio con el reimpulso del principio sinodal de Francisco? ¿Qué eclesiología debe sustentar la aplicación de dicho principio? ¿Qué implicaciones trae la plena sinodalización de la Iglesia respecto a la identidad de los clérigos y de los laicos? Esta es la problemática que está a la base de este ensayo.

Este análisis comienza con la convencida opinión de que con el papa Francisco la Iglesia católica ha entrado en una nueva etapa de recepción del Concilio. A sesenta años de su cierre, las distintas ponderaciones y análisis salen a flote. El propósito de la primera parte es asomarnos brevemente a los elementos que en este pontificado dan avisos de esa nueva etapa receptiva conciliar. La segunda parte, la más extensa, analiza la eclesiología subyacente al principio sinodalidad con relación al *sensus fidei fidelium* que poco interés ha tenido en el posconcilio. Aquí se plantea la tesis de que la eclesiología de la comunión subyacente al principio sinodalidad resulta ser una clave interpretativa del sentido de fe de los fieles, especialmente en el estamento de los fieles laicos (*sensus fidei laicorum*), y al mismo tiempo viene a ser un instrumento favorable de institucionalización de dicho sentido de fe laical.

La tercera parte se concentra en un tópico que debe abordarse por razones obvias del método: la correlación entre clero y laicado. El *sensus fidei fidelium* los vincula, pero la práctica eclesial los separa. La sinodalidad impulsada por el papa Francisco recupera el lugar que debe tener el laicado en el tejido eclesial ofreciéndole el espacio institucional (Iglesia sinodal) para que se cumpla aquella afirmación agustiniana recogida por el Concilio: "*Universitas fidelium ... in credendo falli nequit ... ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles*" (Concilio Vaticano II, 1964, n. 12). Sin la erradicación del clericalismo no podrá haber sinodalización

de la Iglesia y los fieles laicos no encontrarán todavía el lugar que les corresponde en el cuerpo eclesial.

### **El renovado impulso sinodal del papa Francisco como nueva etapa de recepción del Concilio.**

Francisco es el primer Papa del período posconciliar que no estuvo presente en las sesiones del Concilio. ¿Puede hablarse de una nueva etapa de recepción del concilio que comienza con Francisco? A decir de algunos teólogos, ese es el caso. Según Luc Forestier, con la *Evangelii gaudium* entramos a “una nueva etapa en la recepción del Vaticano II” (Forestier, 2015). Y según Dominique Waymel, “la sinodalidad [impulsada por Francisco] es un acto de recepción conciliar de la corresponsabilidad misionera de los bautizados y de las Iglesias locales” (Waymel, 2024). Con un poco más de medida, Santiago Madrigal, después de ciertas acotaciones, afirma que “estamos cruzando el umbral hacia una etapa ‘sinodal’ de la recepción del Vaticano II” pero con “fidelidad creativa” (Madrigal, 2020, pp. 63-64).

La clave para poder comprender el Concilio y su recta aplicación la encontramos en la idea propuesta por el entonces cardenal Joseph Ratzinger y que revalida como Papa: “Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino” (Benedicto XVI, 2006). El sujeto es ese pueblo creyente que crece, que madura en su fe, que lee los signos de los tiempos y a la luz del Espíritu continúa su marcha hacia la consumación del Reino. Francisco retoma ese dinamismo de crecimiento y maduración, orientándolo hacia un renovado espíritu evangelizador y una nueva dinámica dentro de la Iglesia.

Si la *Evangelii Gaudium* viene a ser el primer paso que da Francisco en la nueva recepción del Concilio, lo hace recuperando el concepto “diálogo”, orientándolo hacia el impulso misionero propio de la identidad eclesial, según el principio dejado por el papa Montini: “la Iglesia existe para evangelizar” (Pablo VI, 1975, n. 14). El diálogo fue un elemento central en el mismo Concilio Vaticano II —diálogo pastoral con el mundo— y retomado por Pablo VI en *Ecclesiam suam*; también

por Juan Pablo II mediante ciertas alocuciones y documentos (Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 1991, pp. 38-39).

Fue desde la aparición de *Laudato si'* que el papa Francisco de manera expresa asume el diálogo como método para hacer teología y para ejercer su magisterio petrino. Así lo plantea textualmente: “En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común” (Francisco, 2015, n. 3). Diálogo que revaloriza la escucha.

Hay que insistir en que el diálogo viene a ser un principio activo y un método en la Iglesia. La eclesiología dialógica, comenzada en el Concilio, continuada por Pablo VI, es retomada por Francisco, pero ahora aplicando el principio sinodal al interior de la vida eclesial: caminar juntos en diálogo y escucha, en comunión y participación para la misión (Forestier & Charoy, 2016).

Por eso, el segundo paso, y quizá el más decisivo, ha sido la recuperación de la noción de sinodalidad aplicado a la identidad de la Iglesia: “la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia” (Francisco, 2015). Con esa recuperación se hace justicia a lo que el Concilio había planteado en torno al lugar preponderante que deben tener los fieles cristianos laicos en el cuerpo eclesial: las *tria munera* son también parte de su identidad y como tal deben ser puestas en acto: *munus docendi*, *munus santificandi* y *munus regendi*.

Quizá lo que más se ha puesto de relieve en este relanzamiento de la sinodalidad es la dimensión profética de los laicos, tanto como su función gubernativa dentro de ciertos ámbitos de la vida eclesial. Por el momento la función santificadora, mediante una más amplia participación en la liturgia de la Iglesia y en el ejercicio del sacerdocio bautismal con mayor calado ministerial formal, todavía tendrá que esperar.

Si el Concilio puede comprenderse como una relectura del Evangelio a partir de una nueva situación histórica concreta, quiere decir que la sinodalidad es una relectura del Concilio y, por tanto, del Evangelio, a la luz de la actual coyuntura histórica<sup>1</sup>. Con razón Christoph Theobald va a decir que el proceso sinodal y la nueva cultura sinodal que puso en

<sup>1</sup> De hecho, Juan Pablo II veía el Concilio como la brújula que debía consultarse en el vasto océano del tercer milenio (Juan Pablo II, 2001, 88).

marcha el papa Francisco es un “concilio que no quiere decir su nombre” (Theobald, 2023).

La sinodalidad exige, también, reflexionar en torno a una bien entendida “eclesiología de la Iglesia universal” (Chiron, 2018). El dilema teológico que plantea la dialéctica entre la iglesia local y la iglesia universal debe aclararse. Ya que, si se acepta que la Iglesia es ante todo universal, en detrimento de su particularidad, entonces la figura del obispo de Roma se puede equiparar a un “supra obispo”

y los demás obispos serían sólo sus colaboradores; así, el centralismo eclesial llegaría al paroxismo. Por otro lado, si se acepta a rajatabla la particularidad de la Iglesia, entonces la Iglesia universal vendría a ser una especie de confederación de Iglesias. ¿Cómo salir de ese dilema?

Aquí debemos traer a cuentas lo explicado por el gran teólogo dominico francés Yves Congar:

Las iglesias particulares no son ‘Iglesia’ sino por la comunión con y en la Iglesia universal. Esta no les preexiste como una realidad concreta pre-existiría a otra realidad concreta: ella les preexiste en el diseño de Dios como su ideal definido, su regla o su esencia absoluta: la Iglesia de Corinto no es otra que la Iglesia de Dios, la única Iglesia de Dios que como tal existe en Corinto (Congar, 1971, p. 131).

La Iglesia Universal subsiste en la Iglesia Local y esta mantiene toda la riqueza de la total realidad eclesial en su concreta localidad. Se reclama aquí el principio de la mutua interioridad o subsistencia recíproca de la eclesialidad como una manifestación histórica de la unidad eclesial que nace y se nutre de la caridad (Lubac, 1974). Así comprendida la eclesiología, la sinodalidad es convocada como una exigencia epistemológica.

En el marco de la actual dinámica eclesial, se advierte que la colegialidad episcopal, si bien se da por supuesta, no resulta suficiente para promover una auténtica comunión eclesial en sus múltiples dimensiones —local, regional y universal—. En efecto, resulta indispensable incorporar la participación del pueblo de Dios, particularmente en su componente de fieles laicos. En este sentido, la sinodalidad no puede ser comprendida únicamente como el “Sínodo de los Obispos” celebrado en Roma, sino que

ha de concebirse como una cultura eclesial que constituye un elemento esencial y estructurante de la vida de la Iglesia en su conjunto (Maestro, 2022). Huelga decir que esta participación de todo el pueblo de Dios en este dinamismo eclesial viene signada por su *sensus fidei* puesto en acto y tomado en cuenta.

## **La eclesiología del *sensus fidei fidelium* y su relegación en la teología posconciliar**

Debemos reconocer que el Concilio abrió camino a una más precisa teología del ministerio ordenado, al dinamismo colegial entre los obispos, a la sinodalidad episcopal y a la creación de organismos de comunión en las iglesias particulares, que luego el Código de Derecho Canónico reguló con mayor precisión: los consejos consultivos parroquiales y diocesanos (consejos pastorales, consejos económicos, consejos presbiterales, consultores, entre otras instancias). Todo ello es un germen de una dinámica sinodal que no asumió ese nombre.

Como ya se ha dicho, el postconcilio requirió un proceso interpretativo, que osciló entre la hermenéutica de la ruptura, la hermenéutica de la continuidad y aquella que toma el término medio: la *hermenéutica de la reforma en la continuidad*, propuesta por Joseph Ratzinger. Aún con todo ese proceso interpretativo, sin embargo, podemos decir que no hubo una eclesiología que llegara a honrar las pretensiones más elevadas que el Concilio se propuso. El postconcilio en su primer momento se centró en la eclesiología del Pueblo de Dios y veinte años después se impulsó una eclesiología de la comunión (Congregación para la Doctrina de la Fe, [1992] 2005). ¿Hasta dónde llegaba esa comprensión de Iglesia comunión?

### **a. Eclesiología de comunión del pueblo de Dios detrás del *Sensus fidei fidelium***

A pesar de los numerosos y rigurosos estudios sobre la comprensión de la Iglesia como comunión, el lugar del laicado en el entramado eclesial continuaba sin ser articulado con la precisión teológica necesaria. Claro que la *Apostolicam Actuositatem* desde el Concilio y, particularmente, *Christifideles Laici* de Juan Pablo II, dieron un buen paso en esa articulación. Sin embargo, no lograron hacer aterrizar y vincular de manera plena lo que propuso el n. 12 de la *Lumen Gentium*: hacer de

los laicos un sujeto fundamental en las *tria munera*, especialmente en la función profética (*munus docendi*) que como bautizados pueden ejercer en el seno de la Iglesia.

El Concilio deja trazados los linderos en los que ese triple ministerio puede ser ejercido por los fieles laicos. El *munus propheticum* les sintetiza la acción evangelizadora mediante su palabra explícita y más todavía mediante el testimonio implícito de una vida santa, comenzando en la familia (Concilio Vaticano II, 1964, n. 35). El *munus sacerdotale* corresponde a la inserción de toda la vida del bautizado en el sacrificio eucarístico (Concilio Vaticano II, 1964, n. 34). Curiosamente, en torno al *munus gubernandi*, tratado en LG 36, viene abordado de manera circunloquial que evita el término *munus* para asignar la misión de los laicos sólo a la extensión (*dilatare*) del Reino.

Visiblemente, los padres conciliares han querido evitar toda interpretación del bautismo que le ponga en competencia con las protestas de los obispos y de los presbíteros. El *munus* real de los laicos tiene por objetivo el mundo y no la Iglesia” (Urfels, 2022).

Podemos decir que el Concilio abre un camino, pero lo deja a medio andar.

De ahí que para Marc Ouellet, “la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente es un modelo de Iglesia sobrepasado” (Armogathe, 2024, p. 25). En una Iglesia comunión, la igualdad de dignidad y la complementariedad de los carismas debe ser respetada. De ahí que el tema del *sensus fidei* haya sido abordado por la Comisión Teológica Internacional —“El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia” (Comisión Teológica Internacional, 2014)— para una más clara comprensión y una mejor aplicación. El papa Francisco lo utiliza como perno de re-comprensión del *munus docendi* al interno de la Iglesia: “El *sensus fidei* impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia dicens*, ya que también la grey tiene su «olfato» para encontrar nuevos caminos que el Señor abre a la Iglesia” (Francisco, 2015).

Esta eclesiología de comunión habla, por tanto, del espacio que tienen los laicos en el *munus docendi*, por lo que su palabra debe ser oída con mucha atención. Sin embargo, no se trata de una “consulta” al modo de una democracia participativa, donde la opinión pública de la mayoría define los rumbos, sino que el camino sinodal abierto por Francisco

plantea hacer más bien un proceso de “discernimiento” donde se busca descubrir la voluntad de Dios mediante el diálogo-escucha recíproco, la participación activa y toma de decisiones conjuntas según los criterios que dicta la caridad, para encontrar la dirección que debe tomar la Iglesia en sus diversos niveles: parroquia, diócesis, iglesia regional, iglesia universal.

Podemos decir que la *fides Ecclesiae* encuentra un sano desarrollo mediante el *sensus fidei fidelium* y, dentro de este, el *sensus fidei laicorum*. Dado que la fe es un don de Dios, se convierte en luz (*lumen fidei*) para quien la acoge y la hace madurar. Esta luz interior, o *locutio interna*, es infalible porque proviene de Dios; sin embargo, su interpretación o comprensión por parte del creyente no lo es, ya que está condicionada por múltiples factores externos, lo que puede llevar a considerar como verdades de fe cosas que en realidad no lo son. A pesar de esta falibilidad individual, el impulso o la iluminación interior que conduce a la fe se expresa concretamente como sentido de fe (*sensus fidei*), el cual puede y debe desarrollarse. Cuando este sentido de fe es compartido por la comunidad de creyentes, se convierte en el *sensus fidei omnium fidelium*.

La CTI reconoce que “el *sensus fidelium* puede ser un factor importante en el desarrollo de la doctrina” por lo que el Magisterio tiene la tarea de nutrirlo, discernirlo y juzgarlo (Comisión Teológica Internacional, 2014, pp. 75-76). Es más, la teología depende del sentido de fe de los fieles y es tarea de los teólogos reflexionar sobre él para hacer avanzar el conocimiento de la fe en el aquí y ahora de la comunidad de creyente (Vitali, 2014). Sin embargo, para que haya una fructuosa participación de los creyentes en ese desarrollo de la *fides Ecclesiae* deben cuidarse algunas disposiciones que la CTI especifica: a) la participación activa en la vida de la Iglesia; b) escucha profunda y atenta a la palabra de Dios; c) apertura a la voz de la razón; d) adhesión libre y convencida al Magisterio; e) santidad que se manifiesta en humildad, libertad y gozo; f) búsqueda de edificar el conjunto de la Iglesia. Con estas condiciones podemos decir que hay una escapatoria al riesgo de reducir el *sensus fidelium* a la opinión pública (CTI, 2014, 88-105 y 113-119).

Además, como lo ha dejado planteado el documento final del sínodo sobre la sinodalidad, es indispensable la formación de cada bautizado en vista a una mayor profundización personal de su propia fe y de su

propia misión en la Iglesia y en el mundo, de manera que su participación al *sensus fidei* sea verdaderamente fructífero. La quinta parte de ese documento final titulada “formar un pueblo de discípulos misioneros”, no escatima en aseverar que el pueblo de Dios “necesita de una formación adecuada” (n. 141), que sea un “proceso de formación integral, continuo y compartido” (n. 143) y que se aprovechen todos los espacios posibles para ese proceso (familia, parroquia, escuela, universidad y ambiente digital) (n.149) así como la creación de otros espacios y ambientes apropiados para tal fin. Sin formación, el *sensus fidei fidelium* queda peligrosamente empobrecido y expuesto a distorsiones (Francisco, XVI Asamblea General Ordinaria, 2024).

Siguiendo con esta línea de revisión de la eclesiología subyacente al *sensus fidei fidelium*, debemos recalcar que, con el papa Francisco, se recupera la noción de iglesia “Pueblo de Dios”, a quien hay que donar la palabra “desde el obispo hasta el último fiel laico” (Concilio Vaticano II, 1964, n. 12). El Papa retoma la doctrina del *sensus fidei* en *Evangelii Gaudium* (EG 119) y la reenfoca hacia la sinodalidad en el famoso discurso del 17 de octubre de 2015 arriba citado. Ya hemos señalado que, en ese discurso, el Papa reconoce con mayor claridad que atender al *sensus fidei* impide la pretendida separación entre las dos iglesias: *ecclesia docens* y *ecclesia discens*.

Esa “teología del pueblo” en Francisco tiene sus raíces en la escuela teológica argentina encabezada por Lucio Gera y Rafael Tello. Es la teología del “santo pueblo fiel de Dios”, que da importancia a la cultura, la memoria histórica y la religiosidad popular, la cultura del encuentro y la necesaria institucionalidad, todo con una perspectiva de liberación (Scannone, 2018, pp. 41-56). A partir de ese planteamiento eclesiológico, se comprende con mayor precisión la sensibilidad del Papa en darle voz al segmento laical del santo pueblo de Dios.

Podemos decir con J.-F. Chiron que “lo que le parece esencial a Francisco es, por un lado, tener en cuenta a todo bautizado como sujeto activo de la misión de la Iglesia a partir de su misión de evangelización; por otro, la «liberación de la palabra» a la que invita, en una perspectiva de diálogo y encuentro, tanto dentro de la Iglesia como entre la Iglesia y la sociedad”. Además, dice Chiron, “esto es lo que puede hacer posible la expresión del *sensus fidei*: no para constatar un *consensus fidelium* que permita cerrar un debate, sino como expresión de la fe, sin duda

diversificada (hemos visto que el Papa no tenía miedo al pluralismo), y por la que, precisamente, el debate en Iglesia, previsto siempre bajo la moción del Espíritu Santo, debe hacer posible superar el estadio de la confrontación y la contradicción” (Chiron, 2016, p. 204).

### **b. La sinodalidad interpreta adecuadamente el *sensus fidei fidelium***

El *sensus fidei fidelium* se refiere, sin duda, al conjunto de todos los fieles cristianos, sin distinguir entre laicos y miembros de la jerarquía. Aquí es donde entra en juego el principio sinodal. Al articular el *sensus fidei* con la sinodalidad podemos alcanzar una interpretación adecuada del lugar que ocupa el sentido de fe laical en el conjunto de la fe eclesial: el *sensus fidei laicorum*.

La noción de sentido de fe no aparece textualmente en los textos bíblicos. Ciertamente podemos inferir tal noción de textos como 1Pe 2, 9 (“Pueblo de Dios adquirido para proclamar sus maravillas”); 1Cor 2,16 (“Una comunidad que tiene la misma mente de Cristo”); Jn 14,17 (“conocer el Espíritu de la verdad y que permanece en nosotros”); Jn 16,13 (“Espíritu de la verdad que guía a la verdad plena”) y 1 Jn 2,20.27 (“poseer una unción que viene del Espíritu...y que enseña sobre todo”). Según esto, deducimos que el *sensus fidei* habla de un conocimiento espiritual de Dios, verdadero y pleno, de un sentido de Cristo, que la comunidad recibe del Espíritu Santo, para penetrar la verdad total al punto de ser testigos fidedignos y de vivir según una manera digna del Señor. Esta noción fue utilizada por los Santos Padres para hablar del acuerdo de todos los fieles (*sensus fidelium* y *consensus fidelium*) como criterio de apostolicidad: Tertuliano habla de la “comunidad de las Iglesias como signo de la verdadera fe” (Tertuliano, 1957, p. 125).

San Agustín es quien deja la sentencia que fue adoptada por LG 12: “Cuando la Iglesia entera, desde el obispo hasta el último fiel laico, tienen la misma doctrina dan testimonio de la verdad” (Agustín, XIV, 27). Juan Casiano lo dice así: “El consentimiento de todos (*consensus omnium*) debería, por tanto, bastar ahora para refutar la herejía, porque la autoridad de todos (*auctoritas univarsarum*) es la manifestación de una verdad indudable (*indubitatae veritatis*), y la razón se ha perfeccionado allí donde nadie ha discrepado (*dissensit*)” (Casiano, I, 6). Es Vicente de Lerins quien ofrece la expresión más conocida del período patrístico:

“hay que tener mucho cuidado de mantener (*magno opere curandum est, ut id teneamus*) lo que se ha creído en todas partes, siempre, por todos (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)” (Lerins, l. 24-26)<sup>2</sup>.

La elaboración teológica del *sensus fidei* se debe a los escolásticos del s. XIII, cuando hablan del acto subjetivo de creer, especialmente con Guillermo de Auxerre, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Así, Tomás llega a decir que “la Iglesia universal (*Ecclesia universalis*) no puede errar (*non potest errare*), porque está gobernada por el Espíritu Santo (*a Spiritu sancto*), que es el Espíritu de verdad (*Spiritus veritatis*)” (ST IIa IIae, q.1, a. 9). Y fueron los teólogos de la segunda mitad del s. XVI como Melchor Cano, Belarmino y Suárez quienes sistematizaron el *sensus fidelium* o *sensus Ecclesiae* y los vieron como lugares teológicos (Vitali, 1993, p. 45). Según estos teólogos, tanto el cuerpo de los fieles como los pastores poseen el espíritu de verdad. Ciertamente algunos de los teólogos postridentinos consideraron “la infalibilidad de toda la Iglesia *in credendo* (*Ecclesia discernens*) como una infalibilidad ‘pasiva’, mientras que solo la *Ecclesia docens* goza de infalibilidad ‘activa’” (Famerée, 2016, p. 171).

Para el s. XIX, con la comprensión de la Iglesia según J.A. Möhler como un organismo viviente donde el Espíritu Santo anima y une a los fieles en tanto que comunidad en Cristo, se hablará de una conciencia comunitaria de la fe o “conciencia cristiana” que tiene dos dimensiones: dimensión subjetiva (sentido común de la fe de la tradición eclesial en el corazón de los fieles) y la dimensión objetiva (la enseñanza doctrinal de la Iglesia entera como *consensus fidelium* o *sensus Ecclesiae*). Con John Henry Newman se escrutará entre el verdadero y falso desarrollo doctrinal recurriendo al criterio agustiniano del “asentimiento general de la Iglesia entera” pero distinguiendo que hay algo particular en los fieles (laicos) que no se encuentra entre los pastores<sup>3</sup>.

Para el s. XX, especialmente con la renovación eclesiológica y la elaboración de una teología del laicado (Congar, 1961), llegamos a una profundización del *sensus fidei* o del (con)sensus *fidelium*. Los estudios de Congar consagran mucho espacio a la participación

<sup>2</sup> Las citas de los Santos Padres las hemos tomado de: (Famerée, 2016)

<sup>3</sup> Aquí podemos ver anticipada la idea del papa Francisco del olfato de los laicos: “Confiemos en nuestro Pueblo, en su memoria y en su “olfato”, confiemos que el Espíritu Santo actúa en y con ellos, y que este Espíritu no es solo ‘propiedad’ de la jerarquía eclesial” (Francisco, Vatican.va, 2016) .

de los laicos en la función profética de la Iglesia y distingue la realidad objetiva de la fe (la tradición) y la dimensión subjetiva (la gracia de la fe). Esa teología conciliar fue asumida por el Concilio y vemos su rastro en el número 12 de la *Lumen Gentium*. Como puede comprenderse, dicho numeral está en el capítulo II de la constitución dogmática (Pueblo de Dios), donde se ve a la Iglesia como realización y manifestación histórica de su misterio (capítulo I). En este panorama, el sentido de fe es visto como acción de un profetismo colectivo entendido sobre todo como un testimonio existencial de fe y caridad.

Ciertamente, según el encuadre global del *sensus fidei* planteado por la *Lumen Gentium*, es la totalidad de los fieles, unidos por el Espíritu, la que no puede equivocarse en la fe. A juicio de Famerée,

El *sensus fidei* es un don del Espíritu dado al pueblo de Dios (o a la Iglesia) en su conjunto. Es la capacidad de los fieles de percibir juntos lo que está (o no está) en la dirección de la fe. Cuando se atestigua un consenso de los fieles en materia de fe y moral, la Iglesia tiene la seguridad de que el *sensus fidei* opera en ella y se manifiesta. Este *sensus fidei*, expresado en el (con)*sensus fidelium*, permite al pueblo de Dios (o a la Iglesia) ser infaliblemente fiel a la fe recibida de una vez por todas, penetrar más profundamente en su misterio y conformarse a él más existencialmente. Por lo tanto, no es solo una infalibilidad pasiva o indefectibilidad *in credendo* o *in discendo* (según cierta tradición), sino también activa en el avance del *intellectus fidei* y la vida santa en Cristo. (Famerée, 2016, pp. 175-176)

Ahora bien, la especificación de la participación de los fieles laicos en la función profética de Cristo en el n. 35A de la LG dejó las puertas abiertas para repensar la identidad y misión de esta parte esencial del Pueblo de Dios pero que el post concilio no le abrió todos los espacios. Como ya hemos señalado, algo tematizó el papa Juan Pablo II en *Christifideles Laici*, pero no dio los pasos necesarios para avanzar hacia ese reconocimiento del *munus docendi* laical en su verdadera portada. Por eso sostenemos la tesis de que la reforma sinodal impulsada por el papa Francisco no es otra cosa que la recuperación del lugar propio de los fieles laicos en el cuerpo eclesial mediante la puesta en acto del triple ministerio bautismal, especialmente en el terreno del *munus docendi*.

Podemos captar que el Papa también se ha interesado en que los laicos sean insertados en la gobernabilidad de la Iglesia (¿co-gobernabilidad?) poniendo en acto sus competencias y habilidades y como expresión viva del *munus gobernandi* bautismal. El ejercicio explícito del *munus santificandi*, mediante la puesta en acto de una ministerialidad más ampliada hacia los fieles laicos, encontró mucha reticencia y generó muchas tensiones. Pensamos en el caso del sacerdocio para los *virī probati* (caso del sínodo de la Amazonía) o el *ministerium ordinatum* para las mujeres (sínodo de la Sinodalidad). Sobre estos temas el Papa dejó una especie de *dilatatio* para seguir estudiando y profundizándolos de modo que sea el tiempo venidero el que dé la respuesta.

La apuesta del Papa al impulsar el principio sinodal en la Iglesia apunta decididamente hacia la recuperación del *munus propheticum* de los bautizados laicos, concentrándose en lo planteado por la *Lumen Gentium* 12 respecto al sentido de fe de los fieles: “Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Jo 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum “ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles” (S. Augustinus, De Praed. Sanct. 14, 27) universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibit”. Dado que el laicado es un segmento de primero orden del Pueblo santo de Dios y participa también de la función profética de Cristo, recalquémoslo, su sentido de fe no puede ser eludido o ignorado por el magisterio ni por los teólogos.

De ahí que nuestro argumento gire en torno a la tesis de que la sinodalidad es la institucionalización *el sensus fidei fidelium* y se convierte en el principio hermenéutico de la renovada recepción del Concilio que toma la forma de una eclesiología de la comunión sinodal. Esta sinodalidad debe adquirir una forma más institucional o, mejor aún, convertirse en una verdadera cultura eclesial: una cultura sinodal.

### **c. La sinodalidad institucionaliza pertinentemente el *Sensus fidei fidelium/laicorum***

Cuando el papa Francisco calificó la sinodalidad como una “dimensión constitutiva de la Iglesia” dejó claro que esta “dimensión” no ha de ser una moda, algo pasajero, sino que debe volverse un *humus* eclesial que permita cultivar una nueva eclesialidad y por supuesto una nueva eclesiología: cultura y eclesiología sinodales. Un primer ejercicio

de aplicación del principio sinodalidad, tomando en cuenta el *sensus fidei* como pivote, lo hizo en el sínodo sobre la familia (Chiron, 2016, pp. 189-191). Cuando apareció el documento “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia” (CTI: 2 de marzo 2018), que complementa el anterior documento “El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia” (CTI: 10 de junio 2014), y la promulgación de la constitución apostólica *Episcopalis Communio* (Francisco, 2018), el Papa abrió las puertas para lo que se ha dado llamar “proceso o camino sinodal”.

El “camino sinodal”, que incluyó varias etapas (local, nacional, continental), desembocó en dos encuentros sinodales (2023-2024) cuyas conclusiones fueron promulgadas *tout court* como magisterio ordinario del Papa. El mismo proceso sinodal, comenzado el 2021, dio signos de verdadero cambio con relación al *statu quo* de lo que significa el “sínodo de los obispos”, ya que el proceso consultivo, con los respectivos *instrumentum laboris*, así como la inclusión de un gran número de votantes efectivos no obispos (53 sobre 346, entre ellos varias mujeres), llevó hasta cambiar el nombre del secretariado del sínodo, que pasó de “secretariado del sínodo de los obispos” a “secretariado general del sínodo”. Aquí la presencia de los laicos se hizo sentir. El camino o proceso sinodal de Francisco ha sabido interpretar lo que indicaba el Concilio respecto al *sensus fidei fidelium*.

El momento en que vivimos se conoce como fase de recepción del sínodo e implica el esfuerzo de instaurar esa fuerte y dinámica cultura sinodal eclesial<sup>4</sup>. La coyuntura actual, marcada por el deceso del papa Francisco y la elección del papa León XIV, deja entre paréntesis la instauración de esa nueva cultura eclesial. Como es bien sabido, las tensiones que se dieron en el seno de la Iglesia durante el camino sinodal, marcado por la polarización de aquellos que veían en él un serio peligro de descarrío de la recta doctrina (*more et fides*) y aquellos que auspician una apertura plena de la Iglesia a muchos temas que el mundo actual propone —integración (aceptación) de personas agrupadas bajo las siglas LGBTQIA+, el lugar de la mujer en la Iglesia y en ello su posible ordenación ministerial, la ordenación de *virii probati* (hombres casados), la verdadera erradicación del clericalismo, entre otros temas—, ha propiciado un ambiente tenso y poco favorable a esa nueva cultura sinodal eclesial.

---

<sup>4</sup> La Secretaría General de Sínodo está velando por que se los pasos de la etapa de “implementación del sínodo” (2025-2028) se cumplan. En esa línea van las “Pistas para la fase de implementación del sínodo” (Secretaría General del Sínodo, 2025).

En medio de esta tensión, la segunda etapa del sínodo trabajó guiado por el principio que ve *la unidad como armonía de las diferencias* y no como *uniformización de criterios y voluntades*. Encaminar el ministerio hacia el servicio de la armonía y asumir la escucha de Dios y la *conversación espiritual* entre hermanos como método sinodal, brinda perspectivas prometedoras para esta etapa receptiva. Este método deberá ser conocido y aplicado, ya que la escucha

de Dios pasa por la escucha de las diferentes voces por las que Dios nos habla: la Escritura, la vida de la Iglesia, la voz de los demás, la voz de la tierra y, por supuesto, la voz de la conciencia, que es el lugar donde se juntan todas las otras voces y donde se toman las decisiones. Si la dinámica del caminar juntos, en diálogo y escucha (espiritual), se hace cultura y llegue a institucionalizarse, entonces el *sensus fidei fidelium* encontrará su mejor herramienta de expresión.

Podemos confirmar que, al impulsar el proceso sinodal, el papa Francisco ha ciertamente realizado una renovada recepción del Concilio. Basta con observar cómo el método sinodal reemplazó las graderías del Concilio o el hemiciclo de los sínodos anteriores por las treinta y nueve mesas de la sala sinodal, dispuestas para el *diálogo en el Espíritu*. Esto ofrece una nueva imagen y refleja un modelo renovado de Iglesia: más cercana, atenta y evangélica. Hablamos de una nueva cultura eclesial.

¿Estamos realmente convencidos de avanzar hacia esa cultura sinodal? ¿Qué pasos estamos dando —personal, parroquial y diocesadamente— en torno a una verdadera conversión pastoral en clave sinodal? ¿Está siendo la *conversación espiritual* el método motor de esa transformación eclesial? ¿Estamos comprendiendo, acaso, que la sinodalidad coloca al Espíritu como protagonista de la vida de la Iglesia — un giro pneumatológico eclesial saludable que la saca del “cristomonismo eclesiológico” pernicioso— porque la pone en escucha a lo que él quiere decirle en el aquí y ahora?

Con la instauración de una sólida cultura sinodal en la Iglesia, se redefine la “arquitectura eclesial”: del centro se va hacia la periferia y de la periferia se retorna al centro, en una sinergia de enriquecimiento constante. Lo universal, lo regional y lo local se fortalecen mutuamente. La jerarquía que escucha a los laicos, y los laicos que logran hacerse escuchar, se comprometen más activamente a caminar juntos. Con esta

nueva fisonomía de la estructura eclesial, la *Communio Ecclesiarum* se ve potenciada por la *Communio Episcoporum*, donde la dimensión local de la Iglesia adquiere un mayor protagonismo, reforzada por la colegialidad episcopal en comunión con el ministerio petrino del obispo de Roma.

Esta nueva arquitectura eclesial, propiciada por el principio sinodal, otorga al sentido de fe de los fieles un andamiaje favorable para que pueda ser tomado en cuenta con mayor claridad la *vox populi Dei* en cuanto *Christifideles laici*. Por eso sostenemos que la sinodalidad institucionaliza muy adecuadamente el *Sensus fidei fidelium*, o como lo dice Hyacinthe Destivdle, “el *sensus fidei* está en el corazón de la sinodalidad promovida por el papa Francisco” (Destivdle, 2022, p. 29).

Pero, llegados a este punto de nuestra reflexión debemos preguntarnos ¿cuál puede ser el mayor desafío en el camino de una plena sinodalización eclesial? Esta etapa receptiva en la que nos encontramos dará la pauta de si el estamento clerical (con su desviación clericalista) está preparado y dispuesto a la nueva cultura sinodal eclesial.

### **El ministerio ordenado frente a la identidad y misión de los fieles cristianos laicos en perspectiva sinodal: entre clericalismo y una relación rica como fructífera**

Tenemos claro que la sinodalidad es una cualidad inherente a la naturaleza de la Iglesia y que, además, constituye un principio de organización y de gobernanza. ¿Qué más ofrece la sinodalidad a la *koinonía* eclesial? Nos centraremos aquí en la relación ineludible entre el ministerio ordenado y los fieles laicos, destacando la peligrosa distorsión que puede surgir en dicha relación: el clericalismo.

El clericalismo toma rostro en la separación entre clero y laicos. Así lo plantea el papa Francisco: “el clericalismo engendra una división en el cuerpo eclesial que anima y ayuda a perpetuar los abusos” (Francisco, 2018). Tal división parece caracterizar todavía la eclesiología de nuestra hora. Aunque el Concilio defina la comunión de la Iglesia a partir de la unidad trinitaria y la reconozca como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, sacramento universal de salvación, no obstante, ha dejado todo el “poder” al estamento clerical. ¿Qué hay en el origen de tal separación?

En primer lugar, una *concepción elitista de la vocación*. Así lo plantea el papa Francisco: “El clericalismo nace de una visión elitista y exclusiva de la vocación que interpreta el ministerio recibido más como un poder a ejercer que como un servicio gratuito y generoso a ofrecer” (Francisco, 2018). Aquí entra la comprensión del celibato también con un estatuto elitista: un acto de sacrificio que pocos pueden asumir, convirtiendo al célibe en “esposo de la Iglesia”, siendo que en realidad sólo sería “amigo del esposo” (Jn 3,29).

En segundo lugar, podemos hablar también de la *sacerdotalización del ministerio ordenado*. El NT no reconoce un sacerdocio individual para los miembros de la Iglesia. Si se habla de “pueblo sacerdotal” es en un plano plural. El único que se le adjudica un “nuevo sacerdocio” al modo de Melquisedec (sacerdocio existencial) y no al modo de Aarón (sacerdocio ritual) es a Cristo (1Tm 2,5-6; Hb 5, 1-10; 7, 11-14; 8,6 y 9,15).

Podemos decir que la Carta a los Hebreos realizó una verdadera *metanoia* en la comprensión del sacerdocio judío para hablar del sacerdocio de Cristo. Sin embargo, a partir del s. III se realizó una “des conversión”<sup>5</sup> del sacerdocio al retroceder hacia una comprensión ritual. La comida fraterna de la fracción del pan, la *synaxis* litúrgica familiar, pasó paulatinamente a ser comprendida como un rito sacrificial que llevó a vincular el ministerio de los presbíteros-obispos con el sacerdocio de Cristo (reducido a sacerdocio ritual) bajo una participación sustancial u ontológica (Poirier, 2018).

En tercer lugar, podemos hablar de la comprensión de la *ordenación presbiteral como entrega de un poder sacerdotal*. Ahora el sacerdocio es transmitido como un poder que unos cuantos ostentan en detrimento del sacerdocio bautismal. Ese poder sacerdotal (*munus santificandi*) fue vinculado a la función pastoral (*munus regendi*), sellando así la ruptura de la asamblea celebrante: sólo unos pocos ostentan el poder sacerdotal y sólo ellos pueden gobernar. Con Trento llegamos a la canonización del poder sacerdotal restringido a los presbíteros. La reacción frente a los reformadores llevó a los padres conciliares a silenciar el sacerdocio bautismal, olvidar el ministerio de la Palabra como componente principal del presbiterado y a disociarlo de la función apostólica del obispo.

---

<sup>5</sup> Aquí utilizamos este concepto que Bernard Sesboué usa en su análisis soteriológico del concepto sacrificio (Sesboué, 1990, pág. 70).

La catequesis post-tridentina redujo la ordenación presbiteral al poder sacerdotal y exalta a sus poseedores por encima de los laicos. A esta exaltación hay que agregarle la angelización del ministerio ordenado

que propició la escuela francesa de espiritualidad (Pourrat, 1933 & Lecuyer, 1957). Según H. Legrand, esta comprensión tan estrecha del presbiterado como poder sagrado será exaltado en el Catecismo Romano, el Catecismo nacional de Francia hasta llegar al Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, de tal modo que así “el clericalismo se nutre al atribuir a la persona de los sacerdotes un poder que debería ser atribuido a ciertos actos de su ministerio” (Legrand, 2020, p. 577). De ahí que los únicos detentores del *munus docendi* y *munus regendi* son los clérigos, los laicos sólo deben dejarse enseñar y gobernar.

Y, en cuarto lugar, la marcada *separación entre la lex orandi y la lex credendi*. Esa separación llevó al rubricismo litúrgico (legalismo ritual) que fue alejándose de la experiencia de fe y, por supuesto, del *sensus fidei* del pueblo creyente. La liturgia en buena medida se redujo a rúbricas. La pobreza teológica de la ritualidad alcanzó niveles escandalosos. Particularmente esa pobreza teológica afectó la liturgia sacramental sobre todo con “la disociación de la doctrina sobre la eucaristía y la eclesiología, que puede comprobarse desde los siglos XI y XII, [y] representa uno de los lados más desafortunados de la teología de la Edad Media” (Ratzinger, 1972, p. 244). La misa quedó como “una cosa de curas” y el pueblo, sin participación alguna, quedó como observador (“oír misa”), dejándolo a merced de su piedad y devoción.

La pérdida de comprensión del latín (lengua litúrgica y eclesial) derivó en un oscurecimiento de la asamblea como sujeto integral de la acción litúrgica. A ello hay que agregar que la *potestas ordinis*, que hacía del poder de consagración un poder personal del ministro (*sacra potestas*), permitió la adopción de la misa privada: “La multiplicación de las misas votivas también tenía un motivo económico, y se multiplicaron las ordenaciones de sacerdotes que no tenían otra tarea más que celebrarlas” (Legrand, 2020, p. 575). La oficialización de la misa sin participación del pueblo con el Misal de Pío V representa el punto culminante del desafortunado legado de la separación entre la *lex orandi* y la *lex credendi*, ahondando aún más el foso entre el clero y el resto del pueblo de Dios.

La arquitectura litúrgica manifestó de manera física esa “teología”: la multiplicación de altares en la nave de los templos y la barrera del comulgatorio entre el “*presbyterium*” y el resto de la asamblea lo testifican con elocuencia. ¿Cómo repensar teológicamente esta separación entre clero y laicado a causa de esta sacerdotalización del ministerio ordenado? ¿Cómo hacer posible esa pirámide invertida donde el ministerio ordenado tome el lugar que evangélicamente le corresponde: “una Iglesia que descansa en su base —el pueblo de Dios— en vez de hacerlo en su vértice, la jerarquía”?<sup>6</sup>

Puesto que se entiende la ordenación presbiteral como otorgamiento de un “poder sacerdotal” situado por encima de la comunidad, conlleva la pérdida de dos equilibrios teológicos: el olvido de la dimensión epiclética —pneumatológica— de los sacramentos y la dislocación de las *tria munera* por el hecho de privilegiar la función cultural sobre el ministerio de la palabra (profecía) y el servicio (diaconía). Por esa razón el papa Francisco ha querido devolver su lugar al concepto “ministerio” en reemplazo del llamado “poder sacerdotal”, y no como una exigencia ética sino como una pertinencia teológica. Ese reemplazo se alcanzará plenamente sólo mediante una vigorosa eclesiología de comunión sinodal.

El ministerio ordenado es un carisma otorgado por el Espíritu Santo que se hace servicio para la edificación de la comunidad. El bautizado, agraciado con ese carisma, discierne —con la ayuda del resto de la comunidad— la validez de este para asumir el liderazgo de la comunidad mediante dicho *ministerium*. Así, los ministros deben auto comprenderse como “hermanos entre los hermanos, puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos” (PO 9). Sin olvidar que “una ordenación confiere esencialmente un ministerio pastoral. A diferencia de muchas ideas extendidas, no debe entenderse como una transmisión de poderes, incluso en el marco de la sucesión apostólica” (Legrand, 2020, pp. 579-580). Este nuevo horizonte comprensivo de la ministerialidad exige, indudablemente, una nueva gobernanza sinodal, renovación que por el momento está muy incipiente.

<sup>6</sup> La frase la dijo el cardenal Suenens en una entrevista: “La unidad de la Iglesia en la lógica del Vaticano II. El cardenal Suenens contesta a las preguntas de José Broucker”, en *El ciervo* 184 (junio 1969), p. 5. La cita la tomamos de (Luciani, 2020), quien a su vez agrega: “Suenens se hacía eco de un giro eclesiológico extraordinario que estaba ocurriendo, pues se estaba invirtiendo la pirámide eclesial de la jerarcolgía hasta entonces dominante” (p. 6).

¿Estaría preparada la Iglesia actual a redefinir la identidad de los ministros según los perfiles teológicos del primer milenio? Esti incluiría: 1) Comprender que la ordenación no fue nunca una cualidad personal — ontológica— que un individuo transmite a otro. 2) Que la ordenación no exige un estado de vida. 3) Que el ministro no es beneficiario de ninguna transformación ontológica que lo hace más próximo a Dios y superior a los laicos. 4) Que el ministerio apostólico recibido, que viene de la comunidad y está en función de la comunidad, prioriza el *munus profeticum* —con su parresía y martyria— y el *munus gubernandi* con su diaconía agápica frente al *munus sacerdotalis*, que es más bien una función prioritariamente eclesial-comunitaria. Una comprensión tal del ministerio implica también una completa revisión del aparato legislativo eclesial (Borras, 2022).

En una Iglesia sinodal florece una nueva identidad ministerial. Además, el laicado madura como un fruto exquisito en cuanto que es plenamente consciente de su propia identidad y misión dentro de la comunidad eclesial. Veamos algunas dimensiones que deben tomarse en cuenta a la hora de replantear esa renovada identidad ministerial.

*Dimensión cristológica.* La identidad del presbítero solo se comprende desde Cristo. Separado de Él, su ministerio pierde sentido. El problema surge cuando se sustituye al Cristo servidor —que se entrega y sirve— por un Cristo Rey o “Pantocrator” que imita el poder mundano, reflejado en las cortes papales y episcopales.

*Dimensión eclesiológica.* La identidad presbiteral también se comprende desde su inserción en la Iglesia. En un contexto de creciente mundanización eclesial —denunciada por el papa Francisco—, el estilo cortesano y las pomposidades deben ser purificadas, pues todo ministerio se ejerce *in persona Ecclesiae*. El presbítero encarna a la comunidad eclesial, no como delegado, sino en virtud del don recibido en la ordenación. Su capacidad de representar a la Iglesia radica en su configuración con Cristo, fundamento de toda sacramentalidad. Esta “personalidad corporativa” le permite hacer presente, de modo misterioso, a toda la comunidad en su persona.

*Dimensión sacramental.* El presbítero, al ser parte del Orden, participa del estatuto sacramental de la Iglesia, no solo como ejecutor de ritos, sino como quien hace presente sacramentalmente a Cristo cabeza y servidor. Aunque todo bautizado representa a Cristo, el ministro ordenado

lo hace con una *diakonía* particular: ser signo e instrumento de salvación al servicio del Pueblo de Dios, sin sustituir a Cristo, sino remitiendo a Él. Además, el presbítero debe ser servidor de un culto auténtico, integrando *ars celebrandi*, *ars dicendi* y *ars vivendi*: presidir con dignidad, proclamar con verdad y testimoniar con la vida, como expresión integral de su vocación sacramental.

*Dimensión pneumatológica.* El Espíritu Santo es el autor principal del ministerio ordenado, otorgando al ministro los carismas necesarios para edificar la comunidad. Estos carismas —como el celibato, la presidencia, la palabra y la gobernanza— deben discernirse y cultivarse para servir efectivamente a la Iglesia, priorizando lo carismático sobre lo funcional. La formación en seminarios debe centrarse en este discernimiento, pues sin el carisma la vocación puede volverse mundana o funcionalista. El “carisma sacerdotal” debe entenderse como un sacerdocio existencial, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, más que meramente ritual.

*Dimensión pastoral.* La identidad del presbítero se expresa en su ministerio también como *servus servorum Dei*, integrando las *tria munera* (profeta, liturgo y servidor) que nacen de su identidad cristológica, eclesial, carismática y sacramental. Su autoridad proviene de la testimonialidad y se ejerce como potestad orientada al servicio. El presbítero está al servicio del Reino de Dios y de la comunidad eclesial, germen de ese Reino, identificándose con Cristo servidor y poniendo sus carismas al servicio de la instauración histórica del Reino. Como pastor, debe estar cercano al pueblo, al frente guiando, en medio acompañando y atrás cuidando con empatía y misericordia a los débiles.

Por otra parte, el fruto de un laicado maduro en la comprensión de su identidad y en el ejercicio de su misión puede vislumbrarse con las siguientes características.

*Un laicado consciente de su dignidad y de su misión.* Pasar de un laicado pasivo a uno activo; de un laicado sin fisonomía ni identidad a uno con plena conciencia de quién es, de lo que debe hacer y de que es partícipe y corresponsable de la misión de la Iglesia. Superando el rol de simples colaboradores o servidores de los ministros, los laicos deben asumir con profundo espíritu de corresponsabilidad su propia misión en la Iglesia.

*Un laicado bien formado y acompañado.* Las Iglesias particulares deben priorizar la formación de los laicos con el fin de pasar de un laicado desinformado a uno mejor informado y progresivamente bien formado. El ideal de un laicado consciente, partícipe y corresponsable pasa por el proceso de una formación profunda y amplia, en espacios formativos serios<sup>7</sup>. No se trata sólo de formar ciertos “colaboradores del clero”<sup>8</sup> sino de abrirles el espacio que les es propio en la vida eclesial.

*Un laicado comprometido plenamente por la causa del Reino.* Los laicos, como miembros del pueblo de Dios, en profunda comunión y corresponsable misión con los ministros ordenados, deben convertirse en celosos y apasionados servidores del Reino. Los esfuerzos por responder a los diferentes desafíos que la realidad de este mundo presenta no han de disiparse. Laicos y ministros deben apuntar decididamente a la vivencia concreta del Reinado de Dios, en el que los valores de la verdad, la justicia y la paz sean una realidad. Donde la compasión y la solidaridad sean expresión espontánea de una vivencia cristiana profunda y gozosa. Dicho lo anterior hay que evitar, ciertamente, el riesgo de clericalizar a los laicos y secularizar a los ministros. El peligro de la “mundanización espiritual” es inminente para todos.

## Conclusión

La sinodalidad propuesta por el papa Francisco debe ser comprendida como un acto de recepción católica del Concilio Vaticano II y es al mismo tiempo el principio hermenéutico del *sensus fidei fidelium*, que a su vez viene a ser la puesta en acción del *munus propheticum* de todos los bautizados, quienes los que en su calidad de fieles cristianos laicos pueden ofrecer con su “olfato” una luz más clara a la *fides Ecclesiae*.

---

<sup>7</sup> Sobre ese tema está dedicada toda la quinta parte del documento final del sínodo de la sinodalidad: “Formar un pueblo de discípulos misioneros” (Francisco, XVI Asamblea General Ordinaria, 2024, nn. 140-151).

<sup>8</sup> Esa frase viene de Benedicto XVI, quien instaba al clero de Roma a comprender que la pertenencia o participación de los laicos no es un agregado o un privilegio otorgado, es simplemente un hecho esencial: no es que al laico se le conceda ser parte de la Iglesia, es Iglesia y ya. Además, “significa pasar de considerarlos colaboradores del clero a reconocerles corresponsables del ser y actuar de la Iglesia” (Benedicto XVI, 2009).

La inclusión de la gobernabilidad de la Iglesia menos centralizada mediante el recurso de la sinodalidad de los obispos junto al obispo de Roma fue el gran paso dado por Pablo VI, mediante la institución formal del sínodo de los obispos en el contexto del Concilio. Sin embargo, esa apertura consultiva para una descentralizada gobernabilidad todavía quedaba circunscrita al estamento clerical. Sólo en pocas excepciones se abría espacio a laicos como oyentes en las asambleas sinodales.

No obstante, hay que reconocer que el Concilio abrió una enorme brecha teológica al reconocer también en los fieles laicos la presencia de la *tria munera* que viene del bautismo. La dignidad bautismal de profetas, sacerdotes y reyes abría camino al *munus docendi* (o *munus propheticum*), el *munus santificandi* (o *munus sacerdotale*) y el *munus regendi* (o *munus governandi*) tradicionalmente reservados a los clérigos.

Como ya se ha dicho, el empuje de una Iglesia sinodal propiciado por el papa Francisco está favoreciendo una más amplia participación de los fieles laicos en el *munus docendi* y *munus regendi* en la Iglesia. Hay que mantener la confianza en que la cultura sinodal será plenamente instaurada en el tiempo por venir. El itinerario que hemos seguido en este ensayo sigue el mismo itinerario realizado por Francisco: un proceso de eclesiogénesis que comienza con una conversión pastoral, pasa por la conversión sinodal hasta llegar a la conversión ministerial. Para que sea posible alcanzar esa tercera conversión, resulta imprescindible tomar con plena seriedad el *sensus fidei laicorum* y, desde la perspectiva latinoamericana, el *sensus fidei pauperum*.

Terminemos esta reflexión planteando una intuición que debe todavía desarrollarse: la eclesiología sinodal debe relacionarse con una clara eclesiología familiar, o bien, la mejor manera de comprender la eclesiología de la comunión sinodal es a la luz de una buena eclesiología de comunión familiar. San Juan Crisóstomo lo plantea de esta manera: “así como haces tuya la Cena del Señor, también tomas el lugar para ti y usas la iglesia como tu hogar. La iglesia fue creada no para que los que nos reunimos estemos divididos, sino para que los que están divididos estén unidos, y esto se demuestra en la asamblea (*synodos*)”. Y agrega: “la Iglesia siempre se encuentra en estado sinodal [...] porque ‘sínodo’ es nombre de la Iglesia” (Stavrou, 2018, p. 406)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> La traducción del francés y las itálicas son nuestras. Stavrou cita a Juan Crisóstomo en *Hom. 28* su 1Cor., 3 (PG 61, 228) y en Comentario al salmo 149,1 (PG 55,49).

La familia se ha de ver como el principio hermenéutico de la eclesiología sinodal. Si queremos una eclesiología madura, que responda a los desafíos de la hora presente, no puede ser sino una eclesiología sinodal familiar<sup>10</sup>.

## Bibliografía

- Agustín. (XIV, 27). *De predestinatione sanctorum* (Vols. 44, 980, l. 17-18). PL.
- Armogathe, J. R. (2024). Pour une Église synodale: quelle réforme? Un entretien avec le Cardinal Marc Ouellet. *Communio*, XLIX(1-2), 23-30, aquí p. 25.
- Aros J. - B. Porra. (2014). Aportes a la teología de la familia. Lectura eclesiológica de la Iglesia doméstica. *Veritas*, 163-186.
- Benedicto XVI. (2006). Reflexiones sobre un año de vida de la Iglesia y del mundo. Discurso a la Curia. *Doc. Cath.*, 103, 59.
- Benedicto XVI. (2009, 26 de mayo). *Discurso de su Santidad Benedicto XVI durante la inauguración de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma*. La Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090526\\_convegno-diocesi-rm.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090526_convegno-diocesi-rm.html)
- Borras, A. (2022). Cosavacambiato nel diritto canonico in vista di un'autentica sinodalità?. En R. Luciani-S. Noceti-C. Schickendantz (eds.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale* (pp. 108-128). Queriniana. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8403287>
- Casiano, J. (I, 6). *De incarnatione Christi* (Vols. 29 B6-30 A1). PL.
- Chiron, J. F. (2016). Sensus fidei et vision de l'Église chez le pape François. *Revue des Sciences Religieuses*, 187-205 .
- Chiron, J.-F. (2018). Synodalité et ecclésiologie de l'Église universelle. *Revue des Sciences Religieuses*, 105/3, 383-401.
- Comisión Teológica Internacional. (2014). *Vatican*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html)
- Congar, Y. (1961). *Jalones para una teología del laicado*. Estela.
- Congar, Y. (1971). *Ministères et communion ecclésiale*. Cerf.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. ([1992] 2005). *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*. Palabra.

<sup>10</sup> Ampliar el tema de la eclesiología familiar en (Meléndez, 2024) y (Aros J. - B. Porra, 2014).

- Destivde, H. (2022). "Tous, quelques-uns, un". *Communio*, 281-282(3), 29-44.
- Famerée, J. (2016). *Sensus fidei, sensus fidelium*. *Revue des Sciences Religieuses*, 104(2), 167-185.
- Forestier, L., & Charoy, F. (2016). "Laudato si' comme seuil dans l'enseignement social de l'Église". *Transversalité*, 39-51.
- Francisco. ( 2015, 17 de octubre). *Commemoración del 50 aniversario de la Insitución del Sínodo de los Obispos: Discurso del Santo Padre Francisco*. Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)
- Francisco. ( 2016, 19 de marzo). *Carta del Santo Padre Francisco al cardenal MArc Quillet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina*. Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco\\_20160319\\_pont-comm-america-latina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html)
- Francisco. (2018, 20 de agosto). *Carta del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios*. Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180820\\_lettera-popolo-didio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html)
- Francisco. (2018, 3 de octubre). *Apertura de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*. Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/october/documents/papa-francesco\\_20181003\\_apertura-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html)
- Francisco. (15 de Septiembre de 2018). *Francisco*. Santa Sede. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20180915\\_episcopalis-communio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html)
- Francisco. (2024, 24 de octubre). *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2a ed.)*. Synodus Episcoporum. <https://www.synod.va/es/news/documento-final-de-la-xvi-asamblea.html>
- Juan Pablo II. (2001). *Novo millennio ineunte*. *Doc. Cath*(98), 88.
- L. Forestier. (2015). Le pape Francois et la synodalité. *Evangelii gaudium, nouvelle étape dans la réception de Vatican II*. *Nouvelle Revue Théologique*, 137, 597-604. [https://www.nrt.be/fr/articles/le-pape-francois-et-la-synodalite-evangelii-gaudium-nouvelle-etape-dans-la-reception-de-vatican-ii-2169?utm\\_source=sendinblue&utm\\_campaign=10%20ans%20du%20pape%20Franois&utm\\_medium=email](https://www.nrt.be/fr/articles/le-pape-francois-et-la-synodalite-evangelii-gaudium-nouvelle-etape-dans-la-reception-de-vatican-ii-2169?utm_source=sendinblue&utm_campaign=10%20ans%20du%20pape%20Franois&utm_medium=email)

- Lecuyer, J. (1957). *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*. Cerf.
- Legrand, H. (2020). Les dimensions systématique de la crise des abus dans l'Église catholique et la réforme de l'ecclesiologie courante. *Rve. Sc. Ph. Thé.*, 551-587.
- Lerins, V. d. (l. 24-26). *Communitorium, II, 5*. CCSL 64, p. 149.
- Lubac, H. d. (1974). *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*. Sígueme.
- Luciani, R. (2020). "Introducción". En R. Luciani y M.T. Compte (coords.), *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco* (pp. 5-10). PPC.
- Madrigal, S. (2020). ¿Una nueva fase en la recepción del concilio?. En R. Luciani - M.T. Compte (coords.), *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco* (pps. 49-76). PPC.
- Maestro, J. P. (2022). Los laicos en una Iglesia sinodal. En Enrique Somavilla Rodríguez (dir.), *La Iglesia y la sinodalidad* (pp. 123-151). Centro Teológico San Agustín.
- Meléndez, J. (2024). *Ecclesiología de comunión familiar*. Editorial Don Bosco.
- Pablo VI. (1975). *Evangelii Nuntiandi*. Editrice Vaticana.
- Poirier, P.-H. (2018). "La sacerdotalisation des ministère chrétiens (1er-3er siècle)". En S.-C. M.-L. Painchaud, *La question de la "sacerdotalisation" dans le judaïsme synagogaal, le christianisme et le rabbinisme* (pp. 247-269). Brepols.
- Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. (1991, 19 de mayo). *Pontifical council for inter-religious dialogue*. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html)
- Pourrat, P. (1933). *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*. Boud et Gay.
- Ratzinger, J. (1972). *El Nuevo Pueblo de Dios*. Herder.
- Scannone, J. (2018). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae.
- Secretaría General del Sínodo. (29 de Junio de 2025). *Pitas para la fase de implementación del Sínodo. 2025-2028*. <https://www.synod.va/content/dam/synod/process/implementation/pathways/250102---ESP-Pistas-para-la-fase-de-implementacion.pdf>
- Sesboué, B. (1990). *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación, I: Problemática y relectura doctrinal*. Secretariado Trinitario.

- Stavrou, M. (2018). "Théologie et manifestaions de la synodalité. Un défi permanent pour l'Église". *Revue des Sciences Religieuses*, 106(3), 403-422.
- Tertuliano. (1957). *De praescriptione haereticorum XXVIII, 1*. SC.
- Theobald, C. (2023). *Un nouveau concile qui ne dit pas son nom? Le synode sur la sinodalité, voie de pacification et de créativité*. Salvator.
- Urfels, F. (2022). "De la collégialité à la synodalité". *Communio*, XLVII(3-4), 17-28.
- Vitali, D. (1993). *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*. Morcelliana.
- Vitali, D. (2014). "Magistero e Sensus Fidelium". *Revista Catalana de Teologia*, 97-128.
- Waymel, D. (2024). "La synodalité, un acte de réception conciliaire de la coresponsabilité missionnaire des baptisés et des Églises locales". *Transversalités*, 169/2, 13-29.