

AÑO
32

N. 2

2024

Revista de
Pensamiento
Social Cristiano
ISSN: 2592-8672

AÑO 32, N. 2, JULIO-DICIEMBRE 2024

LA CUESTIÓN SOCIAL

La Cuestión Social

SECCIÓN TEMÁTICA: Sinodalidad

Sinodalidad como recuperación y actualización...

Dr. José de Jesús Legorreta Zepeda • México

El Sínodo de la Amazonía y la dignidad humana...

Eduardo Vera Argueta • México

FORO SOCIAL: Pensamiento social

Ecos del Sínodo de la Sinodalidad

Hna. María de Los Dolores Palencia • México

Manual breve para el análisis de políticas públicas

Mtro. Jesús Rivero Casas • México-Canadá

Expresiones religiosas en los albergues y casas del migrante...

Mtro. Mauro Pérez Bravo • México

MISCELÁNEA: Sinodalidad y alternativa cristiana...

Dr. Carlos Ceballos Blanco • México

Reseña

Mesa de novedades

Convocatoria



Instituto Mexicano
de Doctrina Social
Cristiana

www.imdosoc.org

Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn,
Alcaldía Álvaro Obregón,
C. P. 01020, CDMX
Tel.: 55 5802 9070 y 55 9128 8468



imosoc



@imosocoficial



imosoc



@imosoc



DR. JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA ZEPEDA

MÉXICO



SINODALIDAD COMO RECUPERACIÓN Y ACTUALIZACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA DE PUEBLO DE DIOS

RESUMEN

La conversión sinodal emprendida por el papa Francisco constituye una nueva etapa en la recepción de la eclesiología mística y de comunión del Concilio Vaticano II. El punto de partida ha sido la recuperación del principio eclesiológico de la común dignidad y la igualdad de todos los fieles cristianos en virtud de la unción del Espíritu Santo; lo que ha implicado la necesidad de escucha recíproca de todos en la Iglesia, como ejercicio y espacio privilegiado del *consensus fidelium*. Las consecuencias de esta prometedora reforma eclesial se irán desvelando en los próximos años.

Palabras clave: *papa Francisco, reforma de la iglesia, sensus fidei, sinodalidad.*

ABSTRACT

The call for synodal conversion by pope Francis constitutes a new stage in the reception of the ecclesiology of mysticism and communion of the Second Vatican Council. The starting point has

Recepción: 7/05/2024. Aprobación: 10/06/2024.

been the recovery of the ecclesiological principle of the common dignity and equality of all Christian faithful through the anointing of the Holy Spirit. This recovery necessitates reciprocal listening within the Church, serving as the exercise and privileged space for consensus fidelium. The consequences of this promising ecclesial reform will unfold in the years ahead.

Keywords: *church reform, pope Francis, sensus fidei, synodality.*

El papa Francisco afirmó en octubre de 2015 —con motivo del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos— que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.¹ A partir de entonces, *sinodalidad* se ha vuelto una expresión, un programa de vida y un modo de proceder para la Iglesia que ha marcado la vida eclesial y el pontificado de Francisco. La Comisión Teológica Internacional la ha definido como:

[...] la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y la participación activa de todos sus miembros en su misión evangelizadora.²

El fundamento teológico de esta concepción y forma de vida radica en la santidad del Pueblo de Dios, en virtud de la unción sacramental del Espíritu Santo, por la cual se da una común dignidad e igualdad entre todos los fieles, previa a cualquier diferenciación de carismas y ministerios. La recuperación y relanzamiento de esta ecclesología de Pueblo de Dios es lo que lleva a que, en el Reporte de Síntesis del Sínodo sobre la Sinodalidad (octubre de 2023), afirma que el camino sinodal “constituye un acto verdadero de una ulterior recepción del Concilio, que prolonga su inspiración y relanza su fuerza profética en

1 Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015), AAS 107, 1139.

2 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede), 6.

el mundo de hoy”³. De este modo, queda claro que los grandes temas de la sinodalidad no son una creación reciente del actual pontificado, sino que fueron trazados en el evento y los documentos del Concilio Vaticano II, no obstante, que en éste el término “sinodalidad” haya estado ausente. De ahí que para entender la importancia y la trascendencia de la sinodalidad sea necesario recuperar algunos de los grandes ejes del planteamiento eclesiológico del Vaticano II; de manera especial, los expuestos en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*): la concepción misteriosa y de Pueblo de Dios; la común igualdad y dignidad de base sacramental de todos los fieles cristianos; el valor de la pluralidad y diversidad de carismas, ministerios y vocaciones; la concepción trinitaria de la pluralidad y la diversidad eclesial, y la Iglesia como signo e instrumento del Reino.⁴

Revalorar los motivos, el sentido y la importancia que hoy adquiere la recuperación de esos temas desde la sinodalidad, hace necesario re-visitarse, en primer lugar, el tipo o modelo de iglesia de la que quiso deslindarse el Vaticano II, pero también hacia cuál se quiso caminar; segundo, señalar algunos hitos del proceso de recepción de la eclesiología de Pueblo de Dios en el interludio que va de la clausura del Concilio hasta el pontificado de Francisco. Finalmente, y sin duda la parte medular del presente artículo, será esbozar el modelo de iglesia perfilado en la sinodalidad y los procesos puestos en marcha.

1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO ECLESIAL TEOLÓGICO DE LA SINODALIDAD

Desde los orígenes del cristianismo ha estado presente la comprensión de la Iglesia como forma de vida de quienes han acogido el Reino de Dios y la tarea de hacerlo presente en la historia caminando juntos,

3 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis* (4-29 de octubre 2023). <https://www.synod.va/es/news/una-iglesia-sinodal-en-mision.html>

4 Para una visión resumida de la eclesiología misteriosa y de pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II puede consultarse Juan A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1988); Hermann J. Pottmeyer, “La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios”, en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. Antonio Spadaro y Carlos. M. Galli (Santander: Sal Terrae, 2016).

reuniéndose en asambleas y participando en la misión según los dones recibidos. En el Nuevo Testamento esta interrelación y participación fundada en el Espíritu se expresó como *koinonía* (comunión); la cual —dice Santiago Guijarro— no aparece como una doctrina sino como una experiencia; presupone la diversidad; posee una dimensión horizontal (comunión de los creyentes entre sí) y una vertical (comunión de los creyentes con Dios); es una tarea siempre por hacer; tiene su origen y fundamento en Dios y se realiza con acciones concretas.⁵

En continuidad con la tradición neotestamentaria, la iglesia indivisa, es decir, el periodo que va hasta el Concilio de Calcedonia (451), en el cual la iglesia de Constantinopla y Roma no estaban separadas, la Iglesia se consideró ante todo como una comunión en sentido sacramental y místico fundada en el misterio del Dios trinidad, que debía expresarse en un orden eclesial y formas relacionales coherentes con esos fundamentos. Fue así como la Iglesia antigua expresó su ser eclesial mediante diversos símbolos (morada o templo de Dios, comunión de los santos, madre, columna y fundamento, etcétera) y estructuras de participación para realizar la comunión que profesaba: asambleas, sínodos, concilios regionales y otras figuras afines. En todos ellos el eje teológico-eclesial era la sinodalidad; esto es, la corresponsabilidad e igualdad común de los creyentes para hacer camino en común en comunión con Dios, bajo la acción del Espíritu. Por eso, San Juan Crisóstomo escribió que “La Iglesia tiene nombre de Sínodo” (*Ekkêsía synódou estìn ónôma*).⁶

En los siglos subsiguientes —de manera particular, a partir del segundo milenio—, la eclesiología de comunión y sus estructuras de participación experimentaron un debilitamiento progresivo en beneficio de una autocomprensión y estructuración eclesial jerárquica y societaria. El dualismo comunidad/pluralidad de ministerios y carismas fue desplazado de manera paulatina por el de clérigos-laicos, que al cabo de los siglos posibilitará definir a la iglesia “como una sociedad desigual en la que unos mandan y otros obedecen, unos

5 Santiago Guijarro, *Comunión y sinodalidad en el Nuevo Testamento*, Promanuscrito (Orense: Santiago Guijarro, 2017).

6 Citado por Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2007), 565.

enseñan y otros aprenden”⁷. Al final del camino, lo que se obtuvo fue una identidad y práctica eclesial que destacó sobremanera las formas institucionales y visibles de la comunidad eclesial concebida en forma piramidal.

Sin embargo, también es necesario subrayar que —pese a esta tendencia hegemónica— la idea de comunión se mantuvo viva en diversos movimientos proféticos de renovación evangélica, en la liturgia, en usos y costumbres de algunas iglesias locales (como en la elección de sus ministros), en los reformadores y en diversos teólogos.⁸ Esta especie de “fermentación” milenaria, aunada a los cambios sociopolíticos generados por la modernidad, desembocaron hacia finales del siglo XIX y principios del XX en un redescubrimiento y revaloración de la Iglesia como misterio, particularmente, entre algunos teólogos de la llamada Escuela de Tubinga. Específicamente, en los escritos de Johann Adam Möhler y en la obra del cardenal John Henry Newman.⁹

Fue así como en el Concilio Vaticano II confluyeron, fundamentalmente, dos eclesiologías: una jurídico-societaria y una de comunión en clave sinodal.¹⁰ La primera quedó especialmente plasmada el documento *De ecclesia* presentado para su discusión en el aula conciliar en noviembre de 1962, el cual fue mayoritariamente rechazado. En su lugar los padres conciliares optaron por un modelo de iglesia de comunión,¹¹ cuyos ejes estructurantes y su fundamentación se aprobó en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia en junio de 1964. Esta opción no impidió que en los textos conciliares quedaran afirmaciones

7 Juan A. Estrada, “Laicos”, en *10 Palabras clave sobre la Iglesia*, dirigido por Juan A. Estrada (Estella: Verbo Divino, 2007), 119.

8 Salvador Pié-Ninot, “Comunión/Koinonía”, en *Diccionario de Eclesiología* (Madrid: San Pablo, 1996), 193.

9 Yves Congar, *A History of Theology* (Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1968).

10 La coexistencia de dos tendencias eclesiológicas en el concilio y los años subsiguientes ha sido un tema ampliamente estudiado. Además de la obra clásica de Antonio Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”* (Bolonia: EDB, 1975); también puede consultarse: Gerard Philips, “Deux tendances dans la théologie contemporaine”, *Nouvelle Revue Théologique* 45, no. 1 (1963): 225-238; Leonardo Boff, “La visión incompleta del Vaticano II. Ekklesia, ¿jerarquía o Pueblo de Dios?”, *Concilium* 35, no. 281 (1999): 425-433.

11 Léon J. Suenens, *Recuerdos y esperanzas* (Valencia: EDICEP, 2000), 143.

yuxtapuestas de una u otra eclesiología, lo que se convertiría en un problema para la interpretación y recepción del Concilio.¹²

No es el propósito de este artículo reconstruir con exhaustividad los derroteros de la eclesiología sinodal de comunión, sino únicamente destacar aquellos tránsitos eclesiológicos operados en el Concilio Vaticano II que serán recuperados en el pontificado de Francisco como ejes articuladores de la Sinodalidad. En este orden de ideas, cabe destacar que el concilio pugnó por pasar de una Iglesia de “cristiandad” a otra de “misión; de una eclesiología institucional, jurídica y societaria típica de la contrarreforma a una eclesiología “mística” (LG 1-8); de una eclesiología jerárquica como causa y estructura primera, a una eclesiología de *pueblo de Dios* (LG 9-17); de una Iglesia católica que “es” la Iglesia de Cristo, a una Iglesia de Cristo que “subsiste” en la Iglesia católica (LG 8); de una eclesiología predominantemente cristomonista a una eclesiología trinitaria (LG 2-4); de una Iglesia “triumfalista” y “autorreferencial” a una Iglesia como sacramento (LG 1, 9, 48, 59); de una Iglesia yuxtapuesta y confrontada con el mundo, a una Iglesia “en” el mundo de “hoy” que dialoga críticamente con él (GS).

Los polos de estos tránsitos eclesiológicos exponen de manera esquemática algunos de los puntos esenciales de las eclesiologías que se confrontaron en el Concilio y que no alcanzaron una síntesis; lo cual posibilitó en el periodo posconciliar una interpretación y recepción selectiva. Por ejemplo, mientras en la década de los ochenta la recepción oficial de la iglesia privilegió el centralismo en la gobernanza y en el magisterio doctrinal,¹³ al mismo tiempo, la pastoral y reflexión teológica de las iglesias latinoamericanas experimentaban en las comunidades eclesiales de base una nueva forma de ser iglesia: participativa, solidaria, laical y contextualizada, pero también católica,

12 Uno de los casos más ilustrativos es el contraste entre la eclesiología de los capítulos I y II con el III de *Lumen Gentium*; en los primeros prevalece una eclesiología mística y de comunión, mientras el tercer capítulo predomina una eclesiología de potestades. Ángel Antón, *El misterio de la Iglesia*, tomo II (Madrid: La Editorial Católica, 1987), 999.

13 Cfr. Rafael Luciani, “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”, *Iglesia Viva*, no. 287 (2021): 108-109.

apostólica y profética. Las tensiones entre ambas recepciones dieron lugar a duros pronunciamientos del Vaticano contra la teología de la liberación, un recelo exagerado respecto a las comunidades de base y el método ver-juzgar-actuar. Por su parte, en muchos espacios de comunidades y en algunas reflexiones teológicas afines, se planteó la distinción entre “iglesia oficial” —identificada fundamentalmente con la jerarquía eclesial y sus pronunciamientos oficiales— y, por otro lado, la “iglesia popular” o iglesia de los pobres —identificada con los miles de creyentes que vivían su cristianismo en la pastoral de comunidades de base, atentos a los signos de los tiempos latinoamericanos y solidarios con los procesos de salvación-liberación.

De acuerdo con Hermann Josef Pottmeyer, la ambigüedad de los textos conciliares —de la que se haría eco la recepción posconciliar antes mencionada— obedeció a la voluntad de los padres conciliares de renovar a la Iglesia manteniendo la continuidad.¹⁴ El procedimiento elegido fue yuxtaponer una tesis o doctrina preconiliar a una afirmación de una eclesiología de comunión. Por ejemplo, el Vaticano II reafirmó el primado del Papa como suprema autoridad de la iglesia, pero igualmente afirmó que el colegio episcopal con el Papa detenta la suprema autoridad (LG 22); no se niega la infalibilidad de Romano Pontífice, pero también se afirma que la totalidad de los fieles no puede equivocarse cuando cree en virtud del *sensus fidei* y *sensus fidelium* (LG 12). En vistas a la hermenéutica de este procedimiento, Pottmeyer afirma que “la yuxtaposición constituye un progreso porque, al aportar un complemento a las tesis anteriores, las relativiza como unilaterales y señala una orientación para el desarrollo ulterior de la inteligencia de la fe”.¹⁵

Este ambiente de tensión trajo consigo un endurecimiento disciplinar del Vaticano, de manera especial, a partir de la década de los ochenta del siglo XX. Se reafirmó la marginación de la mujer en la Iglesia, la colegialidad se enfrió, la dinámica pastoral y magisterial de las iglesias locales se eclipsó en beneficio del centralismo vaticano.

14 Hermann J. Pottmeyer, “Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II”, en *La recepción del Vaticano II*, ed. por Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (Madrid: Cristiandad, 1987), 60-62.

15 *Ibidem*, 61.

Se emprendieron una serie de medidas disciplinarias y doctrinales conducentes a controlar, desactivar y descalificar la eclesiología latinoamericana y sus experiencias pastorales afines (cierre de casas de formación, silenciamiento a teólogos, intervención de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos, por mencionar sólo algunos hechos). Estos y otros acontecimientos que se vislumbraban desde finales del pontificado de Pablo VI, llevaron al reconocido teólogo alemán Karl Rahner a hablar de una etapa de “invierno eclesial”, cuyo principal rasgo consistió en frenar e, incluso, en algunos aspectos, involucionar respecto al entusiasta *aggiornamento* que caracterizó el clima y propósito del Concilio Vaticano II.

No se puede cerrar esta sucinta referencia acerca del contexto socio-eclesial de la sinodalidad, sin mencionar que uno de los peores lastres del modelo jerarcológico heredado ha sido el clericalismo. Desde el mismo Concilio, pero sobre todo después de él, fue tomando fuerza una crítica histórica, bíblica, evangélica y teológica a un modelo y estructura insanos y problemáticos que sofocaban e, incluso, sabotaban el *aggiornamento* conciliar. Rémi Parent sintetizó magistralmente dicho problema en un libro de finales de los ochenta del siglo pasado.¹⁶ En él advertía que el tema en cuestión tenía tres niveles problemáticos: uno *funcional*, que tendía a individualizar el problema del clericalismo desde una perspectiva moralizante; un nivel *estructural* que condiciona las relaciones intra eclesiales sobre la base de supuestos fundamentales, como la concepción de que la iglesia es una sociedad esencialmente desigual y jerarquizada, donde los clérigos monopolizan el saber, el tener y el poder, no sólo en lo concerniente a los medios de salvación, sino también monopolizan el poder ejecutivo, legislativo y judicial.¹⁷ Por último, hablaba de un tercer nivel que consistía en un *universo religioso* que prevalece en el imaginario de los creyentes, donde lo sagrado y los asuntos de la iglesia pertenecen a los clérigos y lo profano es para los laicos.

16 Rémi Parent, *Una Iglesia de bautizados. Para una superación de la oposición clérigos/laicos* (Santander: Sal Terrae, 1987).

17 *Ibidem*, 28.

El tema no pasaría de ser una disquisición eclesiológica, si no fuera porque hacia finales del siglo XX y principios del XXI el escándalo de los abusos sexuales en la Iglesia se visibilizó como un daño monumental. Las distinciones de Parent vuelven a tomar fuerza ante una pregunta básica: “¿qué tipo de condicionamientos mentales y teológicos, qué formas culturales y prácticas organizacionales hicieron posible, facilitaron esta ceguera?”.¹⁸ Entre las causas teológicas y estructurales que han emergido a la luz para explicar esa falla eclesial destaca el clericalismo; pues el problema, en último término, es un abuso de poder, pero del poder clerical; el cual queda facilitado por condicionamientos teológicos y ciertas estructuras de la Iglesia. Este abuso profundo del poder eclesiástico es lo que permite hablar de un “fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia”.¹⁹ Este diagnóstico, implícitamente compartido en el Documento preparatorio del Sínodo de la sinodalidad, le lleva a afirmar que

La Iglesia entera está llamada a confrontarse con el peso de una *cultura impregnada de clericalismo*, heredada de su historia, y de formas de ejercicio de la autoridad en las que se insertan los diversos tipos de abuso (de poder, económicos, de conciencia, sexuales).²⁰

Será, entonces, en la herencia de este contexto que irrumpe una nueva etapa de recepción conciliar con el pontificado del papa Francisco, quien en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) relanzó la necesidad de la reforma de la Iglesia.

2. NECESIDAD Y SENTIDO DE LA REFORMA DE LA IGLESIA EN EL PONTIFICADO DE FRANCISCO

A escasos ocho meses de haber sido electo como Papa, el obispo argentino Jorge Mario Bergoglio afirmó —durante la Eucaristía ce-

18 Carlos Schickendantz, “Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”, *Teología y Vida* 60, no.1 (2019): 11.

19 *Idem.*

20 *Idem.*

lebrada en Santa Marta el 9 de noviembre de 2013— que “La Iglesia siempre tiene necesidad de renovarse porque sus miembros son pecadores y necesitan de conversión”.²¹ Esta idea de una *Ecclesia semper reformanda* la expresaría pocos días después con especial énfasis en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). En ese documento, considerado por muchos como la carta programática de su pontificado, Francisco abrió las ventanas y las puertas del “palacio de invierno” al viento cálido y pluriforme del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II con una evangélica y potente intuición pastoral: que la alegría de anunciar el Evangelio exige una *Iglesia en salida*; es decir, una “comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (EG 24). Para lo cual, afirma en la exhortación, que es imprescindible revisar, adecuar o cambiar todo lo que sea necesario para que la Iglesia cumpla la misión que le ha sido confiada:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad (EG 27).

Para tal propósito Francisco no hablará de una actualización de elementos eclesiales específicos, sino de una auténtica “reforma” (EG 17, 26–28, 30, 43). Aún más, destaca que no hay nada en la Iglesia que pueda quedar exento de reformarse: estructuras, costumbres, estilos, horarios, lenguaje, liturgia, normas, incluso el mismo papado (EG 26–27, 32, 43, 95).

21 Francisco, *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae. L'acqua che scorre nella chiesa* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013).

La magnitud de este inicial pronunciamiento del papa Francisco adquiere su real dimensión si se toma en cuenta que ni siquiera el mismo Concilio Vaticano II —en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia— se atrevió a afirmar de manera contundente la necesidad de reforma. Karl Rahner exponía en un texto publicado a pocos años de terminado el concilio, cómo la Constitución *Lumen Gentium* no se atrevió a afirmar en directo el pecado de la Iglesia con la misma vehemencia que sí lo hizo para referirse a la santidad.²² En este mismo sentido, en los documentos emanados de las asambleas generales del Episcopado Latinoamericano, de Medellín a Aparecida, el tema siempre se abordó tímidamente cuando no de plano fue silenciado.²³ De ahí que el vigor y apertura con el que Francisco plantea la necesidad de reformar la Iglesia resulte inédito en declaraciones del magisterio en el periodo postconciliar.

Llama la atención que la reforma de la Iglesia de la que se habla en *Evangelii Gaudium* sea expuesta sobre la base de los ejes básicos de la ecclesiológia de Pueblo de Dios del Concilio Vaticano II:

- La iglesia es un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad (LG 1-4), pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, el Pueblo de Dios (EG 111, LG 9). Ser iglesia es ser pueblo de Dios (EG 114).
- Todos los bautizados que integran el Pueblo de Dios tienen la unción del Espíritu Santo, en virtud de la cual los hace como comunidad infalible in credendo (LG 12, EG 119).
- La gran dignidad de los fieles proviene del bautismo (LG 12); las funciones del ministerio ordenado no dan lugar a la superioridad de unos sobre los otros; sus funciones están al servicio del Pueblo de Dios (EG 104).
- La iglesia particular es manifestación concreta de la única Iglesia de Cristo que es Una, Santa, Católica y Apostólica (CD 11; EG 30).
- La fecundidad colegial de las Conferencias Episcopales (LG 23), de las que afirma que ese deseo no se ha cumplido plenamente (EG 32).

22 Karl Rahner, "El pecado en la Iglesia", en *La Iglesia del Vaticano II*, dirigido por Guilherme Baraúna (Barcelona: Juan Flors, 1966), 433-448.

23 José de J. Legorreta, "A reforma da Igreja nos documentos das assembleias gerais do Episcopado Latino-americano", *Revista Eclesiástica Brasileira*, no. 295 (2014): 6.

Finalmente, es importante mencionar que esta eclesiología de Pueblo de Dios, Francisco no la planteó en sentido general y abstracto. Por el contrario, la concretiza en la pluralidad de culturas, de conocimientos, de modos de vida, de sensibilidades y, sobre todo, en una enfática opción por los pobres, para quienes la Iglesia debe ser un instrumento para su liberación y promoción (EG 187). Por ello, afirma la necesidad de toda la Iglesia de escuchar el clamor por la justicia y el clamor del pobre (EG 187-188); exigencia que brota del mismo Evangelio, del anuncio del Reino y no de una ideología, opción política o filosófica (EG 188, 193, 195, 197, 198). Para Francisco esta opción evangélica por los pobres implica la necesidad de una “Iglesia pobre para los pobres” (EG 199).

3. PRINCIPIOS SOCIO-ECCLESIOLÓGICOS DEL PROCESO SINODAL

Una conclusión derivada del breve repaso sobre el contexto eclesial posconciliar es que la transformación de la Iglesia en el sentido querido por el Concilio Vaticano II no se ha realizado plenamente. Para uno de los sectores teológicos más destacados por su compromiso con la apertura y la realización de las intuiciones conciliares, el impedimento principal ha sido la falta de cambios estructurales. Ya en la década de los cincuenta del siglo XX, Yves Congar —quien una década después fungiría como perito en el Concilio Vaticano II— advertía, en su libro *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, cómo la historia de la Iglesia mostraba la insuficiencia de iniciativas de reforma puramente morales sin un cambio de estructuras.²⁴ Hacia principios del siglo XXI, Evangelista Vilanova, monje benedictino y uno de los más importantes historiadores de la Iglesia y la teología, refiriéndose al Vaticano II, afirmaba que se trató más

24 Yves M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953), 141. La infinidad de voces de teólogos sumados a esta afirmación desde diversos frentes es inmensa, sólo a manera de ejemplo, véase: Karl Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Madrid: Cristiandad, 1974); Carlos Schickendantz, *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad* (Córdoba: EDUCC, 2005); Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Basauri: Sal Terrae, 2016).

de un Concilio de intenciones e intuiciones que de instituciones. Ha desarrollado bonitas ideas, magníficas construcciones teológicas, ha dado pruebas de verdadero aliento espiritual, misionero, ecuménico; pero no parece haberse preocupado mucho de saber cómo podrían llegar a ser operativos los textos promulgados.²⁵

Una mirada retrospectiva, a casi sesenta años de clausura del Concilio, permite identificar no sólo los avances, sino también algunos factores que inhibieron, sofocaron o resistieron a las reformas deseadas. Aunado a esta experiencia acumulada, conformada por innumerables factores, condicionamientos y actores intra-eclesiales, también se ha revelado útil tratar de explicar y proponer, desde las ciencias sociales, cómo ocurre y bajo qué modalidades puede tener lugar la reforma de una institución compleja como la Iglesia. A estas alturas del proceso, es obvio que la Iglesia no cambia porque se diseñe una teoría que se disperse de “arriba hacia abajo” o del “centro hacia afuera”, tal como ocurrió en la Reforma Gregoriana y la Tridentina.²⁶ En la actualidad asistimos a un nuevo contexto donde el pluralismo sociocultural, la experiencia democrática, el reconocimiento y posicionamiento activo de la mujer y el proceso de secularización, entre otros factores, tornan inviable procesos de cambio al margen de la participación activa y cooperante de quienes son afectados.

En un esfuerzo por abonar a la comprensión de los procesos que interpelan el cambio eclesial desde las ciencias sociales, Serena Noceti afirma que toda reforma implica la activación e intervencionalidad de al menos tres niveles: el de la *autoconciencia colectiva*, el de la *forma eclesial* y el de las *estructuras e instituciones*.²⁷ Aplicados a la Iglesia, la autora plantea que en el nivel de la autoconciencia colectiva se ubica la *visión de iglesia*, la cual se da gracias a nuevas formas de pensar,

25 Evangelista Vilanova, *Meditación sobre la Iglesia del siglo xx* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 75.

26 Serena Noceti, “Estructuras para una Iglesia en reforma”, *Concilium*, no. 377 (2018): 87-104.

27 Serena Noceti, “Las reformas que queremos las mujeres”, en *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres en la Iglesia*, editado por Mireia Vidal (Estella: Verbo Divino, 2016), 107-126, especialmente 110-111. En lo que sigue, seguiremos la propuesta de esta autora para el cambio eclesial.

paradigmas de interpretación de la naturaleza y misión del *Nosotros eclesial*, gracias a nuevas categorías con las que se interpreta y se interpretan los sujetos eclesiales. En el nivel de la *forma eclesial*, que se trata ante todo de una forma relacional, supone una nueva manera de vivir las relaciones eclesiales, de reconocerse mutuamente y actuar juntos, en suma, un nuevo estilo de vida. Finalmente, está el nivel de las *estructuras e instituciones*, en las cuales y a través de las cuáles, el cuerpo eclesial realiza su misión específica y asegura su vida interna. Conforme a esta visión, no basta con reemplazar estructuras, tampoco se puede contraponer cambio de mentalidades y de estructuras, sino que se deben activar procesos en los tres niveles aludidos.

De acuerdo a esta propuesta, podemos situar la idea conciliar de que *todos somos la Iglesia* (ecclesiológia de Pueblo de Dios) en la autoconciencia colectiva eclesial; entonces, la sinodalidad se puede ubicar en el nivel de la *forma eclesial*, es decir, en un “nuevo modo de orar, escuchar y hablar, enraizado en la Palabra de Dios”,²⁸ que no es otra cosa sino el modo sinodal. En esta misma perspectiva, el cambio estructural es un elemento esencial para darle viabilidad (tercer nivel), pues como se afirma en el Documento Preparatorio del Sínodo: “si no se encarna en estructuras y procesos, el estilo de la sinodalidad fácilmente decae del plano de las intenciones y de los deseos al de la retórica, mientras los procesos y eventos, si no están animados por un estilo adecuado, resultan una formalidad vacía”.²⁹

En resumen, el Vaticano II fue un concilio de la Iglesia y sobre la Iglesia que pretendió un cambio (*aggiornamento*), y quizá aún más una reforma *en y de* la Iglesia, *ad intra* (autocomprensión de su naturaleza) y *ad extra* (en sus relaciones con el mundo moderno, con otras iglesias, con otras religiones y hasta con las ciencias). Una de las claves fundamentales de tal propósito quedó expuesto en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, en donde se optó por una *ecclesiológia mistérica* y no societaria (sociedad perfecta), como la naturaleza más profunda de la Iglesia, la cual se desvela históricamente como

28 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Informe de Síntesis* (4-29 de octubre 2023).

29 *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Documento preparatorio, no. 27 (Ciudad del Vaticano: Oficina de prensa de la Santa Sede, 2021).

Pueblo de Dios. En este orden de ideas, “Misterio” y “Pueblo de Dios” no son unos títulos entre otros para hablar de la Iglesia, sino el marco fundamental en el que habrá que integrar y comprender todos los demás. Por eso, Juan Antonio Estrada escribía hace algunos años que tales títulos habría que considerarlos como “notas previas” a todo el tratado eclesiológico, en cuanto indican la manera específica como habrá de entenderse la identidad eclesial.³⁰

al comenzar [el Concilio] la reflexión con la idea del misterio de la Iglesia, se pone término a las eclesiologías institucionales, jurídicas y societarias que resaltaban los elementos visibles (es decir, se pone fin a la época de la contrarreforma). Y al establecer que la Iglesia es el pueblo de Dios, se hace una opción por lo comunitario y lo personal como lo más determinante de la Iglesia [...] El concepto de pueblo de Dios resalta las dimensiones horizontales, históricas y sociológicas del misterio eclesial.³¹

Si bien el Concilio trazó este marco eclesiológico al que años más tarde se conocerá como “eclesiología de comunión”, hubo algunos aspectos de los que no se pudieron (¿quisieron?) sacar las consecuencias: el primero es el concerniente a la común igualdad de base sacramental de todos los fieles cristianos, previa a cualquier diferenciación de carismas y ministerios. El segundo es la necesidad de la Iglesia de conversión y reforma permanente, pues “la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos instituciones pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa” (LG 48). Conviene recordar que una vez que el documento *De Ecclesia*, elaborado por la comisión teológica preparatoria, fue distribuido a los padres conciliares en noviembre de 1962, recibió innumerables críticas debido —entre otros motivos— a su marcado acento jerarcológico, societario, cristomonista y, en general, escasamente situado en la orientación pastoral y ecuménica del

30 José J. Legorreta, “Teología del laicado y reforma de la Iglesia: la eclesiología de Juan A. Estrada”, *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 4 (enero-junio 2007): 31-54; especialmente 40.

31 Juan A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1988), 175.

concilio querido por el Papa Juan XXIII. Se elaboró entonces un nuevo esquema que, hacia marzo de 1963, se estructuró en cuatro grandes capítulos: El misterio de la Iglesia, Constitución jerárquica de la Iglesia, El pueblo de Dios y en particular de los laicos y Vocación a la santidad en la Iglesia. Este esquema base de lo que será *Lumen Gentium*, experimentó un cambio sustancial: se antepuso el capítulo del “Pueblo de Dios” al capítulo sobre la “constitución jerárquica de la Iglesia”,³² con lo cual se quiso enfatizar lo que era común a todos los miembros de la Iglesia antes de cualquier diferenciación de funciones, carismas y ministerios. Sin embargo, este cambio fundamental —al que el cardenal Suenens calificaría de “giro copernicano”— no incidió en la interpretación del capítulo subsiguiente sobre la jerarquía; de modo que la integración de la jerarquía en la Iglesia como unos fieles cristianos cualificados no llegó a concretarse; en su lugar prevaleció una eclesiología de comunión y una jerarcología que se expresó en la ambigua expresión de “comunión jerárquica”. La recepción de esta ambigüedad en beneficio del esquema jerarcológico-clerical se plasmó en el Código de Derecho Canónico de 1983, en donde pese a hablar de espacios de consulta de los fieles, se trata de instancias sólo consultivas cuya constitución siempre queda a juicio del obispo o el párroco, según el caso.³³ Esto explica, en gran medida, la carencia de instancias de escucha recíproca entre todos los miembros del Pueblo de Dios, así como la ausencia de instancias que recojan y articulen el *sensus fidei* y el *sensus fidelium*. En este sentido, la tarea que tiene por delante el proceso sinodal es “la creación de mediaciones y procedimientos para que todos los fieles se involucren y participen en el establecimiento de las modalidades de decisión compartida”³⁴

La exhortación del papa Francisco a una conversión sinodal, supone escuchar a todo el Pueblo de Dios. No se trata de una generosa

32 Una crónica general del itinerario de los documentos *De Ecclesia* puede consultarse en Umberto Betti. “Crónica de la Constitución”, en *La Iglesia del Vaticano II*, vol. 1, dirigido por Guilherme Baraúna, (Barcelona: Juan Flors, 1966), 145-170.

33 Alphonse Borrás, “¿Qué hay que cambiar en el Derecho Canónico para una auténtica sinodalidad?”, en *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, coord. por Rafael Luciani, Serena Noceti y Carlos Schickendantz (Madrid: PPC, 2022), 137-162.

34 Rafael Luciani, “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”, *Iglesia Viva*, no. 287 (2021): 115.

concesión, sino consecuencia del principio teológico de que, la totalidad de los fieles tiene la unción del Espíritu Santo (LG 12). Es importante precisar que el sentido de la reforma sinodal no se orienta a integrar al Pueblo de Dios a la jerarquía participando de las estructuras y la cultura clerical, sino de situar a la jerarquía como un fiel más dentro del Pueblo de Dios, con su ministerio específico escuchando la voz de todos los fieles.³⁵

4. HACIA UN NUEVO MODELO DE IGLESIA EN CLAVE SINODAL

En la abundante literatura teológica sobre sinodalidad cada vez toma mayor fuerza la expresión “modelo de una iglesia sinodal”, para lo cual se ha afirmado la necesidad de

“Discernir un nuevo modelo institucional para la Iglesia del tercer milenio, pero con la novedad de construirlo juntos todos los miembros de la Iglesia bajo la dinámica del caminar juntos”³⁶

Los documentos oficiales de preparación del Sínodo también han acogido dicha expresión, incluso, de manera contrastante y polémica, al afirmar la necesidad de un nuevo modelo institucional que contrarreste y desestructure el modelo piramidal que privilegia la gestión unipersonal y facilita el clericalismo.³⁷

El uso en el lenguaje eclesiológico de modelos de iglesia se hizo bastante común en el último tercio del siglo XX, para referirse, por ejemplo, al paso de un modelo de Iglesia como *sociedad perfecta* a uno de *comunión*. Sin embargo, sobre todo en la eclesiología latinoamericana ha sido donde la expresión “modelo de iglesia” tomará un papel relevante para caracterizar la nueva forma de ser Iglesia (iglesia de los pobres); en contraste con los modelos de cristiandad, *sociedad perfecta* e, incluso, con el modelo de comunión del Concilio Vaticano II.³⁸

35 Luciani, “Del Sínodo sobre sinodalidad...”: 119.

36 Rafael Luciani, Serena Noceti y Carlos Schickendantz. “Introducción. Reforma de la Iglesia en perspectiva sinodal”, en *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial* (Madrid: PPC, 2022), 17.

37 *Documento de trabajo para la etapa continental*, (Ciudad del Vaticano: Secretaría General del Sínodo, 2022), no. 57; *Documento Final de la etapa continental en América Latina y el Caribe* (Ciudad del Vaticano: Secretaría General del Sínodo, 2022), no. 75 y 89.

38 Véase al respecto: Gustavo Gutiérrez, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* (Lima: CEP, 1970); Fernando Rodríguez, “Modelos de Iglesia. Perspectiva histórica y pro-

Si bien, el nuevo modelo institucional de Iglesia que persigue la sinodalidad aún es una tarea por hacerse, se puede afirmar que teológicamente lo fundamental está en la eclesiología misteriosa y de Pueblo de Dios del Vaticano II, como lo afirma el reporte final del Sínodo: “El camino sinodal está, de hecho, poniendo en práctica, lo que el Concilio nos enseñó acerca de la Iglesia como Misterio y Pueblo de Dios, llamado a la santidad”³⁹ Desde esta perspectiva, el punto teológico de partida es el número 12 de *Lumen Gentium*, que en el reporte aludido se condensa y propone de la siguiente manera:

Antes de toda distinción de carismas y ministerios, ‘todos nosotros hemos sido bautizados mediante un solo Espíritu, en un solo cuerpo’ (1 Cor 12, 13). Por esto, hay una auténtica igualdad de dignidad y una común responsabilidad por la misión, en todos los bautizados, según la vocación de cada uno. Por la unción del Espíritu, que ‘enseña todo’ (1 Jn 2, 27) todos los creyentes poseen un instinto respecto a la verdad del Evangelio, llamado *sensus fidei*. Este instinto consiste en una cierta connaturalidad con las realidades divinas y en la actitud a acoger intuitivamente lo que es conforme a la verdad de la fe. Los procesos sinodales valoran este don y permiten verificar la existencia del consenso de los fieles (*consensus fidelium*) que constituye un criterio seguro para determinar si una particular doctrina o praxis pertenece a la fe apostólica.⁴⁰

De este fundamento eclesiológico, el proceso sinodal afronta tareas retrasadas de la recepción del Concilio Vaticano II: integrar a los obispos y al papa como fieles cristianos en el Pueblo de Dios, creación de instancias que promuevan la escucha recíproca, procedimientos que tornen vinculante el *consensus fidelium*, en tanto espacio para elaborar una decisión (*decision making*) donde participan también los

blemática actual”, *Salmanticensis* 41, no. 3 (1994): 365-395; Luis G. Gallo, *La Iglesia de Jesús. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos* (Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 2004), especialmente capítulo tercero y cuarto.

39 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis* (4-29 de octubre 2023).

40 *Idem*.

pastores, para la toma de decisiones (*decision taking*). Asimismo, formalizar estos procedimientos de sinodalidad inherentes a una nueva manera de ser iglesia participativa y corresponsable.

Hay otros temas escasamente aludidos en lo que va del proceso sinodal pero que vale la pena mencionar, por ejemplo, la incorporación de la perspectiva de género (*gender*) en la reestructuración de los procesos participativos y decisionales en la Iglesia, lo que también debería hacerse presente en el lenguaje, la liturgia y los ministerios. La legítima autonomía de las iglesias para elegir a sus ministros; la creación de entornos de formación para ministerios ordenados insertos en territorios y comunidades específicas para ambos sexos, etcétera.

Sin duda, estos y otros aspectos alertan —como también se afirma en la síntesis del Sínodo— “que ha llegado la hora de revisar el Código de Derecho Canónico”, pues se hace necesario formalizar toda esta sinodalidad en acto.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El tema de la sinodalidad se revela hoy como providencial en la recepción creativa, experiencial y participante de la eclesiología de Pueblo de Dios del Concilio Vaticano II. Su gran riqueza y oportunidad ha consistido en no haberse iniciado este proceso únicamente mediante un documento, lo que hubiera suscitado una amplísima y estéril polémica, sino convocando a la participación de todos los fieles cristianos en un amplio proceso de escucha, discernimiento y conversión.

Este proceso ha desencadenado una amplia y profunda reflexión teológica, canónica, bíblica e histórica donde el término sinodalidad lo permea todo. Sin embargo, esta inflación del término también corre el riesgo de convertirse en un eslogan que lo vacíe de contenido; por eso, Gilles Routhier ha advertido que es necesario “un uso moderado y riguroso del término”,⁴¹ pues lo que está en juego es la misma naturaleza de la Iglesia. Este aviso procede de la experiencia

41 Gilles Routhier, “La sinodalidad: dimensión constitutiva de la Iglesia y expresión del Evangelio”. *Concilium*, no. 390 (abril 2021): 99.

de tiempos no muy lejanos, cuando, por ejemplo, se habló hasta la saciedad de iglesia comunión, pero eso no movió necesariamente las estructuras verticales y monológicas del modelo eclesial heredado.

Afortunadamente, en las actuales circunstancias, los sujetos de la conciencia y los procesos sinodales no son sólo los ministros ordenados, sino también la pluralidad de quienes integran el pueblo de Dios poniendo en marcha formas inéditas de relación y participación.

El proceso de conversión sinodal supone una reforma de la Iglesia que torne su complejo institucional, su lenguaje, símbolos y estructuras al servicio de la misión que le ha sido confiada a la comunidad de creyentes en la historia: ser principio y germen del Reino de Dios en este mundo (LG 5).

REFERENCIAS

- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis* (4-29 de octubre 2023). <https://www.synod.va/es/news/una-iglesia-sinodal-en-mision.html>
- Antón, Ángel *El misterio de la Iglesia*, tomo II. Madrid: La Editorial Católica, 1987.
- Acerbi, Antonio. *Due ecclesiology. Ecclesiology giuridica ed ecclesiology di comunione nella "Lumen gentium"*. Bolonia: EDB, 1975.
- Betti, Umberto. "Crónica de la Constitución". En *La Iglesia del Vaticano II*, vol. 1, dirigido por Guilherme Baraúna. Barcelona: Juan Flors, 1966.
- Boff, Leonardo. "La visión incompleta del Vaticano II. Ekklesia, ¿jerarquía o Pueblo de Dios?", *Concilium* 35, no. 281 (1999).
- Borras, Alphonse. "¿Qué hay que cambiar en el Derecho Canónico para una auténtica sinodalidad?". En *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, coord. por Rafael Luciani, Serena Noceti y Carlos Schickendantz. Madrid: PPC, 2022.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

- Congar, Yves. *A History of Theology*. Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1968.
- . *Falsas y Verdaderas reformas en la Iglesia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- Documento de trabajo para la etapa continental*, Ciudad del Vaticano: Secretaría General del Sínodo, 2022.
- Documento Final de la etapa continental en América Latina y el Caribe*. Ciudad del Vaticano: Secretaría General del Sínodo, 2022.
- Estrada, Juan A. *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- . “Laicos”. En *10 Palabras clave sobre la Iglesia*, dirigido por Juan A. Estrada. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Francisco. *Meditazione mattutina nella cappella della Domus Sanctae Marthae. L'acqua che scorre nella Chiesa*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20131109_acqua-della-grazia.html
- . *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Gallo, Luis G. *La Iglesia de Jesús. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos*. Quito: Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 2004.
- Guijarro, Santiago. *Comunión y sinodalidad en el Nuevo Testamento. Promanuscrito*. Orense: Santiago Guijarro, 2017.
- Gutiérrez, Gustavo. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1970.
- Legorreta, José J. “Teología del laicado y reforma de la Iglesia: la eclesiología de Juan A. Estrada”, *Revista Iberoamericana de Teología*, no. 4 (enero-junio 2007).
- . “A reforma da Igreja nos documentos das assembleias gerais do Episcopado Latino-americano”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, no. 295 (2014).
- Luciani, Rafael. “Del Sínodo sobre sinodalidad a la sinodalización de toda la Iglesia. Hacia una reconfiguración eclesial a la luz de la sinodalidad”, *Iglesia Viva*, no. 287 (2021).

- . Serena Noceti y Carlos Schickendantz. “Introducción. Reforma de la Iglesia en perspectiva sinodal”. En *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Rafael Luciani, Serena Noceti y Carlos Schickendantz. Madrid: PPC, 2022.
- Noceti, Serena. “Estructuras para una Iglesia en reforma”, *Concilium*, no. 377 (2018): 87-104
- . “Las reformas que queremos las mujeres”. En *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres en la Iglesia*, ed. por Mireia Vidal. Estella: Verbo Divino, 2016.
- Parent, Rémi. *Una Iglesia de bautizados. Para una superación de la oposición clérigos/laicos*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Philips, Gerard. “Deux tendances dans la théologie contemporaine”, *Nouvelle Revue Theologique* 45, no. 1 (marzo 1963).
- Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . “Comunión/Koinônía”. En *Diccionario de Eclesiología*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Documento preparatorio, no. 27. Ciudad del Vaticano: Oficina de prensa de la Santa Sede, 2021. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html>
- Pottmeyer, Hermann J. “Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II”. En *La recepción del Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua. Madrid: Cristiandad, 1987.
- . “La Iglesia en camino para configurarse como Pueblo de Dios”. En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, editado por Antonio Spadaro y Carlos. M. Galli. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Rahner, Karl. “El pecado en la Iglesia”. En *La Iglesia del Vaticano II*, dirigido por Guilherme Baraúna. Barcelona: Juan Flors, 1966.
- . *Cambio estructural de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Rodríguez, Fernando. “Modelos de Iglesia. Perspectiva histórica y problemática actual”, *Salmanticensis* 41, no. 3 (1994).
- Routhier, Gilles. “La sinodalidad: dimensión constitutiva de la Iglesia y expresión del Evangelio”. *Concilium*, no. 390 (abril 2021).

Schickendantz, Carlos. “Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”, *Teología y Vida* 60, no.1 (2019).

———. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*. Córdoba: EDUCC, 2005.

Spadaro, Antonio y Carlos M. Galli (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Basauri: Sal Terrae, 2016.

Suenens, León J. *Recuerdos y esperanzas*. Valencia: EDICEP, 2000.

Vilanova, Evangelista. *Meditación sobre la Iglesia del siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

José de Jesús Legorreta Zepeda

Doctor en Teología Sistemática (Facultad de Teología de Granada, España) y doctor en Ciencias Sociales y Políticas (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México). Docente en el Imdosoc y en la Universidad Católica Lumen Gentium.