

Pensar la coparticipación de los bautizados

Serena Noceti¹

Resumen

El artículo reflexiona sobre la coparticipación de los bautizados en la Iglesia a partir del desarrollo de la pluriministerialidad, entendida como rasgo constitutivo de la eclesiología contemporánea. En el marco del Sínodo sobre la sinodalidad y de la recepción del Concilio Vaticano II, se analiza la noción de participación como fundamento bautismal de la corresponsabilidad en la misión, destacando su relación con los carismas, los ministerios y el *sensus fidei*. La autora muestra cómo la evolución postconciliar ha conducido a la configuración de un sistema ministerial complejo, que supera la dicotomía clérigos/laicos e incorpora ministerios instituidos y de hecho. Particular relevancia adquieren los ministerios instituidos recientes, que redefinen la identidad y función de los laicos en la Iglesia y abren nuevas posibilidades de liderazgo compartido, incluyendo una mayor presencia de las mujeres. Finalmente, se señalan desafíos abiertos, como la comprensión de la autoridad laical, la renovación de los modelos de liderazgo y la cuestión del acceso de las mujeres al ministerio ordenado, en vistas a una Iglesia verdaderamente sinodal y misionera.

Palabras clave

participación; pluriministerialidad; laicado; sinodalidad; corresponsabilidad

1 Facultad de Italia Central, Florencia. ISSR de la Región Toscana.

“La pluriministerialidad es un hecho irrefutable, irreversible, laborioso (y exigente)”². Esta afirmación sintética y lapidaria de Gilles Routhier y Alphonse Borras describe e interpreta en pocos rasgos una dinámica significativa de la Iglesia Católica actual: en todas las iglesias locales del mundo entero, este “hecho” constituye un rasgo que define las relaciones eclesiales actuales y la *forma ecclesiae* del último medio siglo y aparece como el marco interpretativo en el cual situar la reflexión de este Coloquio, dedicado a los nuevos ministerios.

En nuestra reflexión, trataremos de identificar los factores que sostienen el desarrollo de la pluriministerialidad, en relación con el concepto de “participación” o de “co/participación” de los *christifideles*, tanto en el Concilio Vaticano II como en el posterior desempeño realizado a lo largo de la recepción postconciliar; intentaremos profundizar la dinámica participativo-ministerial de los laicos bautizados reflexionando sobre el “pasaje innovador” acaecido con los ministerios instituidos que rediseña un “sistema ministerial” complejo, para definir, finalmente, las trayectorias de un desarrollo posible, poniendo en evidencia tres cuestiones abiertas que requieren el compromiso conjunto de la reflexión teológico-sistemática, de la teología pastoral y del derecho canónico.

1. Iglesia sinodal y participación

En el Sínodo 2021-24, cuyo *Documento final* da testimonio de ello, los temas de la participación y de la ministerialidad fueron indudablemente centrales: pensar una imagen sinodal de la Iglesia implica la definición de las formas de participación de todos los sujetos, ya se trate de “todos” los bautizados, de “algunos” o de “uno de ellos”, y especificar el fundamento diferenciado de dicha participación y las formas de interacción entre las figuras co/participantes en el “devenir de la Iglesia”. La dinámica eclesiogenética y de institucionalización de la Iglesia se ha presentado siempre, a lo largo de la historia, según los modelos específicos de participación de los sujetos eclesiales: hoy día, se trata de repensarlos en el marco de la sinodalidad

2 A. Borras et G. Routhier, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Mediaspaul, Montréal 2009.

como *modus vivendi ecclesiae*. La noción de “participación”, en el doble sentido de “ser una parte” o de “tomar parte”³, ha sido ubicada en el título del reciente sínodo, al lado de la comunión y la misión, aun cuando sea cierto que aparece indudablemente como la menos definida de las tres.

Un examen crítico de los documentos que han acompañado el proceso complejo y articulado del Sínodo 2021-24 manifiesta la dificultad de llegar a una presentación sistemática y unitaria de la “participación” a nivel eclesial⁴. Siempre se ha recordado el fundamento, es decir, el bautismo; se ha reconocido que “en la base de la participación de todo proceso sinodal, está la pasión compartida por la misión común de evangelización”, como lo expresa la Comisión Teológica Internacional, en el documento *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, § 69. El término “participación” ha sido declinado en correlación con los dos vectores de “la inclusión” y de “la corresponsabilidad”, reconociendo hasta qué punto las dinámicas participativas ampliadas son todavía limitadas y en qué medida las estructuras que deberían permitir ese dinamismo en la Iglesia posconciliar son todavía inadecuadas. El *Instrumentum laboris* para la segunda sesión insistió sobre la necesidad de:

Reflexionar más profundamente sobre la cuestión de la participación en relación con la comunión y la misión. En cada fase del proceso, surgió el deseo de ampliar las posibilidades de participación y de ejercicio de la corresponsabilidad de todos los bautizados, hombres y mujeres, en la variedad de sus carismas, vocaciones y ministerios. Semejante deseo apunta en tres direcciones. La primera es la necesidad de “actualizar” la capacidad de anuncio y de transmisión de la fe con unas modalidades y unos medios apropiados al contexto actual. La segunda es la renovación de la vida litúrgica y sacramental,

3 En lo relativo al concepto de participación, cf. F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Bologna 2002; E. Szabo, *Participative Management and culture*, Peter Lang, Frankfurt a. M. - New York 2007; C.C. Gould, *Interactive Democracy. The social Roots of Global Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

4 Cf. S. Noceti, *Synodality: Call for a Participatory Church*, en S.G. Kochuthara y J.J. Kochumuttom (ed.), *Towards a Synodal Church. I. Moving Forward*, Dharmaram Publ., Beangaluru 2023, 200-210.

a partir de celebraciones hermosas, dignas, accesibles, plenamente participativas, bien inculturadas y capaces de alimentar el impulso hacia la misión. La tercera dirección parte de la tristeza provocada por la falta de participación de tantos miembros del Pueblo de Dios en este camino de renovación eclesial y de la dificultad de la Iglesia para vivir plenamente una sana relación entre hombres y mujeres, entre generaciones y entre personas y grupos de diferentes identidades culturales y condiciones sociales, en particular los pobres y los excluidos. Esta debilidad en la reciprocidad, la participación y la comunión sigue siendo un obstáculo para la plena renovación de la Iglesia en un sentido sinodal misionero (§ 12).

A continuación, en el *Documento final* se analizó la participación relacionándola con los diferentes campos, niveles, dinámicas de la vida eclesial: del *sensus fidei* a la liturgia eucarística, de la “corresponsabilidad diferenciada” de las “vocaciones, carismas, ministerios” en la misión de la Iglesia al discernimiento y la deliberación en los diferentes organismos y consejos pastorales (“organismos de participación”). Una Iglesia sinodal-misionera conlleva el desarrollo de una “Iglesia participativa”, porque es inclusiva y porque está compuesta de sujetos corresponsables. Pero al leer los textos sigue estando presente la percepción de un frecuente deslizamiento de planos (entre las condiciones ideales de posibilidad deseadas y las vías de realización efectiva). El tratamiento del tema no parece suficientemente profundo ni capaz de conjugar el fundamento de la participación eclesial a secas y las diferentes modalidades de participación (de todos, de algunos, de uno de ellos), con las diferentes dinámicas en las cuales esta presencia-cooperación se lleva a cabo: comprensión de la fe y maduración del *consensus fidelium* y del *sensus fidei ecclesiae*, gracias al *sensus fidei fidelium*; sinergia en la acción pastoral; correlación entre *decision making* de todos y *decision taking* de uno. En esta reflexión, me centraré, como ya he dicho, sobre la segunda dinámica participativa, la de la corresponsabilidad diferenciada en la misión y específicamente de la ministerialidad/sinergia pastoral.

2. La coreografía: el Concilio Vaticano II y su recepción

2.1. Pensar la participación dentro del horizonte de la eclesiología de los documentos del Concilio Vaticano II

El horizonte interpretativo del Sínodo 2021-24 es explícitamente el de la eclesiología del Concilio Vaticano II, del cual el Sínodo constituye una etapa ulterior de su recepción. La primera referencia es pues la misión mesiánica del pueblo de Dios, como sujeto histórico-colectivo, del cual cada uno de los *christifideles* por el bautismo es sujeto constituyente, antes de cualquier distinción entre ministros ordenados (cap. III de la Constitución), laicos (cap. IV), religiosos (cap. VI)⁵. El capítulo II de *Lumen gentium* presenta todo aquello que es común, porque corresponde a todos *christifideles* y porque ello no puede realizarse si no es juntos, como un pueblo⁶. La opción de recurrir al esquema de los *tria munera Christi* para presentar la subjetividad y la actuación de todo bautizado ha garantizado la posibilidad de comprender juntos tanto el *framework* bautismal común como la singularidad de la aportación de los diferentes sujetos eclesiales, justamente a partir de las características específicas de la profecía, del sacerdocio, de la realeza, de la sucesión diferente y de la forma lingüística adoptada por los tres términos⁷.

El segundo capítulo de la Constitución sobre la Iglesia recuerda claramente, tanto al principio (LG 9) como al final (LG 17), la finalidad última de la misión del pueblo de Dios (la culminación del Reino de Dios), el principio constitutivo que informa del origen, de la identi-

5 R. Luciani, “Reconfiguring the Identities and Relationships of the Ecclesial Subjects in a Church as People of God”, *Studia canonica* 58 (2024) 103-129; S. K. Wood, “Christifideles within a Baptismal Ecclesiology. Reframing the Question of Participation in Leadership and Mission”, *Studia canonica* 58 (2024) 79-101.

6 Cf. S. Dianich, “La chiesa un soggetto dalle molte relazioni”, en S. Noceti y R. Repole (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, IX, EDB, Bologna 2002; D. Vitali, *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013.

7 Es una forma adjetival para hablar del Pueblo de Dios y de los laicos, en la secuencia profecía, sacerdocio, realeza de los ministerios ordenados. Cf. A. Fernández, *Munera Christi y munera ecclesiae. Historia de una teoría*, EUNSA, Pamplona 1982; P. De Mey, “The Bishop’s Participation in the Threefold munera”, *The Jurist* 69 (2009) 31-58.

dad y del desarrollo histórico de la Iglesia: ya no el principio de autoridad delegada, que constituía el centro de la visión eclesiológica gregoriano-tridentina, societaria y jerárquica, sino la comunicación de la fe. Fundamentalmente, la subjetividad de todo bautizado es vista como una subjetividad de palabra, en la profesión de fe y en la comunicación en la fe y sobre la fe entre creyentes; como fundamento de la participación de todo bautizado se encuentra la condición de sujeto oyente-locutor en y para la Iglesia.

En virtud de esta prioridad lógica de la subjetividad de palabra en orden a la participación, sin aislar indebidamente la reflexión sobre el *munus profético* de los otros *munera*, me gustaría detenerme sobre *Lumen gentium* 12⁸. En efecto, capto mucho mejor aquí que en *Lumen Gentium* 10 (que trata sobre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial)⁹, valiosas sugerencias para comprender la co/participación de todos, la distinción y la correlación entre “participación” y “ministerialidad” así como la especificidad de la aportación del ministerio ordenado.

La Iglesia en su totalidad participa en el *munus profético* de Cristo: es comunión de creyentes, a la escucha de la Palabra de Dios que convoca a todos; aquí, cada bautizado –participando por el don del Espíritu en el *munus profético*– se ve activamente implicado¹⁰ en la tarea de anunciar el Evangelio y de interpretar el sentido salvífico de la Revelación. La Iglesia vive en un proceso abierto y continuo de recepción y de transmisión de la Palabra viva a aquellos que no creen, que concierne a todos (DV 1; LG 17); se trata también de un

8 D. Vitali, “Una chiesa di popolo: il *sensus fidei* come principio dell’evangelizzazione”, en H.M. Yáñez (ed.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 53–66; O. Rush, “*Sensus Fidei*: Faith “Making Sense” of Revelation”, *Theological Studies* 62 (2001) 231–261; S. Noceti, “*Sensus fidelium* and the Ecclesial Dynamics”, en Th. Knieps-Port Le Roy y A. Brenninkmeijer-Werhahn (ed.), *Authentic Voices – Discerning Hearts: New Resources for the Church on Marriage and Family*, LIT Verlag, Zürich 2016, 170–183; Ead., “*Sensus fidelium*. Una riflessione eclesiológica”, en A. Rovello (ed.), *La morale ecclesiale tra *sensus fidelium* e magistero*, Cittadella, Assisi 2016, 37–59.

9 El Papa Francisco remite a LG 10 en su carta al Cardenal Ladaria, con ocasión de la publicación de *Spiritus Domini*.

10 Cf. el reemplazo de «*ecclesia tota*» del *texte prior* por «*universitas fidelium*».

proceso de comprensión cada vez mayor y siempre más madura del Evangelio creído, anunciado, celebrado, gracias a dinámicas de comunicación de la fe y en la fe entre creyentes, frente a nuevos lenguajes y nuevos desafíos que provienen de la historia y de las culturas (LG 12; DV 8)¹¹.

La colectividad de los fieles, poseyendo la unción que viene del Santo (cf. 1 Jn 2, 20.27), no puede engañarse en la fe; este don particular que ella posee, lo manifiesta por medio del sentido natural de fe que es el del pueblo entero, cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos”, aporta a las verdades relativas a la fe y a las costumbres un consentimiento universal.

Por el bautismo, todos los *christifideles* (ministros ordenados y laicos/laicas) participan y son corresponsables de un dinamismo colectivo comunional-misionero, orientado hacia la culminación; cada uno es un sujeto co-constituyente de la Iglesia, pero dentro de la diferencia de los carismas y de los ministerios, que en el fondo son diferentes maneras de realizar la fundamental “*exousia* de palabra” recibida con el bautismo. *Lumen Gentium* 12 permite así comprender la subjetividad de todo bautizado en su carácter de intersubjetividad: ya sea porque uno llega a ser cristiano por y en la mediación de la palabra de otros, o bien porque cada uno participa en el Nosotros eclesial en la *perihoresis* entre fe personal (certificada al interpretarla) y *sensus fidei ecclesiae*.

Hay una experiencia de fe que es “común”, porque es acogida y apropiada por cada uno de los componentes eclesiales y porque es hecha real y posible para el sujeto colectivo por la participación de todos los sujetos eclesiales con sus carismas irremplazables. La identidad específica de cada *christifidelis* se define y determina según una apropiación del contenido de la fe y una re-expresión personal de la misma, según rasgos particulares (circunstancias, edad, cultura, género, nivel de formación de la conciencia, etc.) y de los carismas

¹¹ Cf. D. Vitali, “La totalità dei fedeli non può sbagliarsi nel credere (LG 12): il *sensus fidelium* come voce della Tradizione”, *Urbaniana University Journal* 66 (2013/II) 37-70 ; J.F. Chiron, “*Sensus fidei* et vision de l’église chez le pape François”, *Recherches de Science Religieuse* 104 (2016/II) 187-205.

específicos, de tal modo que cada uno puede contribuir al Nosotros eclesial en esta singularidad irremplazable¹². La fe en Dios, siempre interior, debe ser simbolizada, comunicada, profesada con el fin de edificar la Iglesia y con el fin de que la memoria viva de Jesús pueda mantenerse viva. Semejante profesión de fe no es nunca una simple reproducción de la palabra recibida o de un depósito inerte de verdades atemporales: es siempre un testimonio vital abierto a una obra de reinterpretación, a través de las vicisitudes únicas y personales de los sujetos individuales, en correlación con los demás creyentes. LG 12 insiste al respecto sobre la acción del Espíritu Santo, que es fuente de los dones diferentes para la utilidad común y promotor y garante de la comunión precisamente gracias a la diferencia de los carismas y ministerios: *unitas* en la pluralidad y no *uniformitas* (como lo ha pensado la Iglesia después de la reforma carolingia).

El Espíritu Santo [...] “distribuye sus dones, como quiere, a cada uno en particular” (1 Cor 12,11), dispensa también entre los fieles todo tipo de gracias especiales, mediante las cuales los hace aptos y disponibles para asumir los diversos cargos y oficios útiles para la renovación y la mayor expansión de la Iglesia según estas palabras: “A cada uno se le da la manifestación del Espíritu con vistas al bien común” (1 Cor 12, 7).

La construcción social del Nosotros eclesial se realiza en el *médium* comunicativo interpretativo¹³ que implica a todos los cristianos (todos participantes y corresponsables) pero que exige la aportación específica de la palabra de los ministros ordenados, la cual garantiza la apostolicidad de la fe y de la Iglesia (es el *munus docendi* particular, LG 25). Diferentes “subjetividades hermenéuticas” están co-presentes y son co-participantes del Nosotros ecle-

12 Cf. Chr. Duquoc, “Il popolo di Dio, soggetto attivo della fede nella chiesa”, *Concilium* 21 (1985) 574-585.

13 Desarrollo mis reflexiones sobre la Iglesia sinodal refiriéndome especialmente a los estudios sociológicos de P.L. Berger y Th. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969 [or. 1966]; T. Parsons, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965 [or. 1951]; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1987-88 [or. 1981]; L.L. Putnam y M. Nicotera (ed.), *Building Theories of Organization: The Constitutive Role of Communication*, Routledge, Oxford 2006, 153-186.

sial sinodal-misionero (y todas están implicadas), pero diferentes funciones están actuando para que el *sensus fidei ecclesiae* se pueda dar. Los laicos, cuya identidad no se agota en una relación “exclusiva” y “unívoca” con la comunidad cristiana, invitan a toda la Iglesia a leer los signos de la venida del Reino de Dios en la historia humana y la orientan hacia una interpretación de la palabra evangélica a la luz de los signos de los tiempos y en el lenguaje plural de las culturas y de las experiencias de vida (LG 35). Con antelación a cualquier servicio pastoral/ministerial que puedan realizar, ahí se encuentra la primera forma de participación para los laicos en la Iglesia. Los ministros ordenados garantizan –en el tiempo y el espacio– la apostolicidad del anuncio que hace de la Iglesia “la Iglesia de Jesús”, y trabajan por el mantenimiento de la identidad del sujeto histórico-colectivo, en la dinámica de una apostolicidad a la vez fundadora y escatológica; su vínculo ontológico con el Nosotros eclesial está ligado a un “poder seguro” (sobre el Nosotros y por el Nosotros institucional) que es una forma de “poder” de palabra, con miras a la promoción del *consensus fidelium* y de la determinación del *sensus fidei ecclesiae* (DV 8).

La vida de la Iglesia apostólica requiere la coparticipación de todos los bautizados –en el anuncio, la liturgia, la diaconía en respuesta a las necesidades, en el testimonio comunitario–, pero el servicio en la edificación del cuerpo eclesial comporta unas ministerialidades diferenciadas, de laicos y laicas, como respuesta a las diferentes necesidades pastorales. Exige también, en particular, la palabra-acción de algunos (ministros ordenados) para la conservación de la apostolicidad de la fe, indispensable para el mantenimiento de la Iglesia de Jesús¹⁴.

14 Al hablar de ministerialidad y de ministerios retomo la perspectiva propuesta por Y. M. Congar; los ministerios son actividades estables al servicio del cuerpo eclesial y están caracterizados por la sobrenaturalidad del origen, la eclesialidad de la finalidad y del contenido, la estabilidad de prestación y la publicidad de su reconocimiento.

2.2. La referencia a la coparticipación de todos los *christifideles* en la realización de la única misión (AA 2) reaparece en varias ocasiones en los documentos conciliares

Entre los numerosos pasajes, señalo dos fragmentos del capítulo cuarto de *Lumen Gentium*, que nos permiten identificar los vectores de fuerza y los elementos indispensables de la co/participación. El primero es una afirmación sintética de *Lumen gentium* 30 “*ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*”, “que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común”. El deseo es que la totalidad de los bautizados, cada uno según su especificidad, participe activamente en la única obra común, que no puede ser realiza más que juntos, en la línea de la cooperación con un estilo concorde (*unanimiter*)¹⁵.

Un poco más lejos, en el § 32 de *Lumen gentium*, se evoca un elemento suplementario: Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad, [...] pues la misma diversidad de gracias, servicio y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios, porque “todas... estas cosas son obra del único e idéntico Espíritu” (1 Co 12,11).

Ya no es más una *societas inaequalis*, sino un pueblo donde todos gozan de la igualdad. La única misión eclesial, para ser realizada, requiere la pluralidad de carismas, de ministerios, de operaciones, que no puede verse reducida tan solo a los pastores; cada uno es un sujeto cooperando por su parte y a su manera, pero *unanimiter*. La especificidad de cada “figura ministerial” debe ser comprendida en el marco de esta “sinergia ministerial”.

El Concilio Vaticano II sitúa en este horizonte la visión nueva y global de la teología del ministerio ordenado, *ministerium communis* (LG 20): dentro y para el pueblo de Dios, con un factor inter-

¹⁵ Resulta interesante advertir que la idea de cooperación estaba ya presente en el *Documento* que había sido elaborado para la primera fase preparatoria; dicho lo cual, la expresión que estamos examinando aparece solamente en el *textus emendatus*, tras las intervenciones del cardenal Silva Henríquez y del cardenal Léo Sunens.

pretativo pneumatológico-eclesiológico¹⁶. La perspectiva adoptada es innovadora en relación con la lectura tradicional gregoriano-tridentina con impronta cristológico-sacerdotal, tanto sobre el plano de la *ratio* teológica de la existencia del ministerio (conservar la apostolicidad de la fe y servir al Nosotros eclesial institucionalizado LG 18.20.24) como en el conjunto adoptado. Se abandona el esquema de dos *potestates* (sagrada y de jurisdicción) para pensar el *ministerium* de manera compleja, en la línea de las funciones ministeriales, sobre el *framework* de los *tria munera Christi* (poniendo en primer lugar por orden lógico el *munus docendi*). Conservando como “modelo de referencia ideal” para pensar el “sistema ministerial” en la iglesia local, en torno al obispo, el propuesto por Ignacio de Antioquía y la *Traditio apostolica*, volvemos a la forma tripartita del ministerio con la declaración solemne de la sacramentalidad del episcopado (LG 21) y la re-institución del diaconado como grado autónomo y permanente (LG 29). Se privilegia así una lectura colegial de los ministerios (colegio episcopal, *presbyterium*).

Los documentos del Vaticano II renuevan la manera de pensar la relación entre la subjetividad del ministro individual (obispo, sacerdote, diácono) y sus funciones y su poder. La lógica ya no es la de un sacramento que confiere un poder sagrado, para desempeñar acciones en favor de una comunidad, sino la de un sacramento que da forma a una figura ministerial, que la reubica dentro del cuerpo eclesial, con una función particular para la realización de la misión del Nosotros eclesial. Se trata de una figura ministerial que ejerce una *agency* específica, realizando de una manera particular los *tria munera Christi*, a los cuales están vinculados poderes específicos.

16 La literatura sobre este tema es bastante amplia. Algunos ejemplos: H. Legrand et Chr. Theobald (ed.), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Cerf, París 2001; M. Fallert, *Mitarbeiter der Bischöfe: Das zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 2007; S. Noceti et R. Repole (ed.), *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano, 2023; E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002; S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984. La propia posición se halla descrita en S. Noceti, “Ministerio y potestas. Una reflexión teológica sobre el ministerio ordenado y el poder en los documentos del Concilio Vaticano II”, *Revista Seminarios* 67 (2022/231) 37-62.

En lo que se refiere a la aportación de los laicos, los documentos conciliares no presentan, en cambio, una perspectiva madura y unitaria¹⁷. El análisis crítico del *corpus* literario y doctrinal de los documentos conciliares permite identificar la co-presencia (incluso la yuxtaposición) de dos modalidades interpretativas diferentes de la subjetividad de los *christifideles* laicos y de las relaciones jerarquía-laicado. Una primera orientación, que podríamos definir “teología del laicado” (debido a la influencia que tuvo el “primer Congar” en su definición), es predominante, aun cuando no sea la única presente, en *Lumen gentium* cap. IV “*De laicis*” y en *Apostolicam actuositatem*. Esta orientación ve en los pastores (AA 7) el primer sujeto de la palabra en la Iglesia y de la definición de los principios morales, religiosos y espirituales para la misión de la Iglesia mientras que se insiste sobre el carácter secular como rasgo característico de la obra de los laicos en el mundo. Tras siglos de descalificación de la condición laica y de marginalización de los laicos, se recupera el valor de la aportación de los laicos en el mundo, pero pensando la actuación de los laicos en el cuerpo eclesial bajo la forma de una colaboración con la jerarquía. Una segunda visión, que podría definir “teología de los laicos como sujetos”, es identificable en el segundo capítulo de *Lumen gentium* y en *Gaudium et spes* (§ 43), donde la aportación de los laicos es la de sujetos co-constituyentes para la palabra de la fe, al servicio de la llegada del Reino de Dios en la historia, de la cual la Iglesia es el germen y el comienzo. En la primera orientación, el acento se pone sobre un doble apostolado, distinto, de los laicos en el mundo y de la jerarquía en la Iglesia. En la segunda, la misión mesiánica en el mundo es la del pueblo de Dios en su conjunto y, a la misma, bajo formas específicas, contribuyen laicos y ministros ordenados.

Como ya sabemos, en el Concilio, no encontramos aplicado a los laicos el vocabulario de la ministerialidad/*ministerium*¹⁸. Se habla de “apostolado” en el mundo y a nivel pastoral no se mencionan más que tareas supletorias, funciones extraordinarias confiadas a algunos por coop-

17 Cf. G. Caracciolo, *Spiritualità e laicato nel Vaticano II e nella teologia del tempo*, Glosa, Milano 2008; Masson C., *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Cerf, Paris 2007; M. Vergottini, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, EDB, Bologna 20183; G. Zambon, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla « Teologia del laicato » in Italia alla luce del Vaticano II (1950-1980)*, PUG, Roma 1991.

18 La palabra “*ministraciones*” se emplea dos veces en relación con los laicos.

tación de parte de la jerarquía, cuando el clero se encuentra en la imposibilidad de responder a las necesidades urgentes. Como lo recuerda LG 33, existen “formas especiales bajo la responsabilidad más inmediata de la jerarquía”, asumidas por laicos que manifiestan una cierta aptitud en tal sentido (cf. también AA 22). Esta perspectiva aparece de manera evidente en LG 36, donde se define el *munus regale* de los laicos¹⁹: la identidad del laico es ante todo remitida al fundamento bautismal cristológico y a la ejemplaridad de Cristo para el testimonio cristiano; el laico está llamado a contribuir a la realización del Reino de justicia, de caridad, de paz, destino y fin último de la humanidad, mediante su actuación cotidiana en la profesión, el trabajo, la técnica, la cultura, sin que existan indicaciones específicas sobre el ejercicio del *Munus* de servicio real en la Iglesia²⁰ y en el servicio pastoral.

2.3. Con el Concilio, más allá del Concilio: la recepción del Vaticano II

Así pues, no es suficiente con referirse a los documentos del Vaticano II para pensar las formas de cooperación en la Iglesia actual. La recepción posconciliar muestra, desde el principio, no solamente la acogida de las nuevas perspectivas definidas por el Concilio sobre el pueblo de Dios, la participación de todos los bautizados en la única misión mesiánica, la subjetividad de los laicos en el mundo, la teología del ministerio ordenado, sino también un desarrollo de “ministerios de hecho” de los laicos y laicas y una nueva comprensión de la subjetividad laica que van mucho más allá de lo establecido, incluso de manera tan autoritaria, por los padres conciliares²¹.

19 Es importante señalar que el “*munus* real” no encuentra lugar en el segundo capítulo de la Constitución de la Iglesia, después de haber tratado del sacerdocio y de la profecía. En la *Relatio* de presentación podemos leer: “porque habría sido difícil tratar simultáneamente, para las dos categorías, la cuestión de la función real” (AS III/1, p. 291-292), citado por R. Tononi, “La funzione regale di Cristo e dei cristiani nella Lumen Gentium”, en *La funzione regale di Cristo e dei cristiani*, Morcelliana, Brescia 1997, 207-237, aquí p. 217.

20 He podido reflexionar sobre este tema en: S. Noceti, “Il *munus* regale dei laici (LG 36). Una prospettiva per comprendere la soggettualità dei laici secondo il concilio Vaticano II”, en A. Clemenzia (ed.), *Concilio e partecipazione laicale*, Nerbini, Firenze 2020, 35-48.

21 Cf. P. Neuner, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; A.J. De Almeida, *Nuevos ministerios: Vocación, carisma y servicio en la comunidad*, Herder, Barcelona 2015; L. Tonello, *Il « gruppo ministeriale » parrocchiale*, EMP-FTTR, Padova 2008.

Tal y como lo recordaba Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* en el § 73, el rostro de la Iglesia después del Vaticano II viene definido por una ministerialidad rica y variada de todos los *christifideles*: se abandona la “lógica de la suplencia” para abrirse al reconocimiento de las aportaciones irremplazables de los laicos en la vida pastoral, gracias a una conciencia más madura de la corresponsabilidad bautismal, gracias al reconocimiento de los numerosos carismas que los laicos ofrecen para la edificación de la Iglesia, gracias a la formación y a la competencia teológica (de base y académica) que ahora corresponde también a los laicos y ya no solamente a los clérigos²².

En el horizonte de la pluriministerialidad, los laicos y las laicas garantizan algunos servicios pastorales a tiempo completo, en las parroquias y en las diócesis (*Pastoralreferenten-innen*, asistentes pastorales, *bakambi*) o de dirección a nivel nacional. Algunos participan en el ejercicio de la responsabilidad pastoral en comunidades sin sacerdote (en virtud del can. 517). Hay jueces laicos, hombres y mujeres, en los tribunales eclesiásticos. La enseñanza académica de la Biblia y de la teología es asumida por teólogos y teólogas. Pablo VI utiliza por primera vez en un documento magisterial el lema “*ministerium*” para los laicos²³.

22 Cf. D.M. Eschenauer et H.D. Horell (ed.), *Reflections on Renewal. Lay Ecclesial Ministry and the Church*, Liturgical Press, Collegeville MN 2011; F. Moog, *La participation des laïcs à la charge pastorale*, Desclée de Brouwer, Paris 2010; A. Loretan, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin*, Universitätsverlag, Freiburg 1994, 19972, 19-134; A. Borrás (ed.), *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 1998; A. Borrás, *Quando manca il prete. Aspetti teologici, canonici e pastorali*, EDB, Bologna 2018.

23 Pablo VI, *Ministeria quaedam*, 15 agosto 1972. Cf. también los documentos de las conferencias de los obispos locales: Conferenza Episcopale Brasiliana, *Missão e ministerios dos cristãos leigos e leigas*, Paulinas, São Paulo 1999; Conferenza Episcopale Tedesca, “Il servizio pastorale nelle parrocchie”, *Il Regno documenti* 41 (1996) 60-167; United States Conference of Catholic Bishops, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord. A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, USCCB, Washington DC 2005; trad. it. Conferenza Dei Vescovi Cattolici Degli Stati Uniti, “Collaboratori nella vigna del Signore”, *Il Regno documenti* 51 (2006) 237-262; Conferenza Episcopale Italiana, *I ministeri nella Chiesa. Documento pastorale*, 15 novembre 1973, en *Enchiridion CEI* 2, p. 546-600 ; Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e ministeri*, 18 agosto 1977, en *Enchiridion CEI* 2, p. 2745-2873; Assemblée plénière de l'épiscopat français, *Tous responsables dans l'église ? Le ministère presbytéral dans l'église tout entière ministérielle*, Centurion, Paris 1973. Cf. Z. Fox (ed.), *Lay Ecclesial Ministry. Pathways Toward the Future*, Rowan, Lanham – New York 2010.

Se produce un cambio sustancial para las mujeres, colaborador impensable para el Concilio Vaticano II, pero central para la recepción postconciliar, en el mundo entero²⁴. La palabra de las mujeres es ahora una palabra pública, competente, autorizada; una multitud de servicios y de ministerios pastorales son asumidos por mujeres, aun cuando la exclusión de los roles de liderazgo persiste por mucho tiempo y resulta difícil derribar las murallas de cristal, el *glass ceiling*, los sistemas de cooptación – no transparentes – de algunas por la jerarquía, cómplices de una estructura patriarcal y una teología ampliamente androcéntrica.

En el desarrollo de esta “pluriministerialidad”, no conviene infravalorar los factores de resistencia y los mecanismos de bloqueo. A partir de los años 90, durante los pontificados de Juan-Pablo II y de Benedicto XVI, vuelve al primer plano una cierta lectura cristológico-ontológica y sacerdotal del ministerio ordenado, resumida en la expresión “*agere in persona Christi capitis*”. Correlativamente se rebaja la contribución de los laicos a la “colaboración con la jerarquía”, solicitando reservar el uso de término “*ministerium*” solamente para los ordenados y prefiriendo hablar de tareas, de oficios, de servicios en el caso de los laicos²⁵.

Una fase posterior de recepción es la que se ha abierto con el Papa Francisco²⁶, con su valoración efectiva de la aportación de los laicos a la misión de la Iglesia (EG 119), el reconocimiento de la palabra y la acción de los laicos en los procesos sinodales (evidente ya en *Querida Amazonia*; la reforma del sínodo de los obispos *Episcopalis*

24 Cf. A. Grillo et E. Massimi (ed.), *Donne e uomini nel servizio della liturgia*, CLV – Ed. liturgiche, Roma 2018; Asociación de Teólogas Españolas (ATE) – M. Vidal (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (Madrid 11-12 nov. 2017), Editorial Verbo Divino, Estella 2018.

25 He investigado los acontecimientos en: S. Noceti, “Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale. Ermeneutiche magisteriali post-conciliari”, *PATh, Pontificia Accademia di Teologia* 20 (2021/1) 55-77.

26 Entre los diversos ensayos podemos citar: G. Mannion, “Francis’s Ecclesiological Revolution. A New Way of Being Church, a New Way of Being Pope”, en G. Mannion (ed.), *Pope Francis and the Future of Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 93-122; J. A. Navarro et al., *Trasformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una Iglesia en pastoral*, Universidad Iberoamericana, Jalisco 2018.

communio)²⁷, la implicación en las funciones de responsabilidad y de dirección, con la delegación de poderes específicos (*Predicate evangelium*)²⁸, la atribución concreta de liderazgo a mujeres laicas y religiosas en los dicasterios y las instituciones vaticanas.

3. Nuevos sujetos en la “coreografía”: los ministros instituidos

En el proceso de desarrollo de la corresponsabilidad eclesial en la misión y de una “pluriministerialidad” difusa, pienso que los ministerios instituidos constituyen una etapa importante sobre el plano teológico y para la configuración eclesial²⁹.

La intuición del Papa Pablo VI con el motu proprio *Ministeria quaedam*³⁰ de abolir las órdenes menores y crear estas nuevas figuras ministeriales de laicos lectores y acólitos constituye, en ciertos aspectos, un primer logro de la perspectiva abierta por el Vaticano II, que había tomado como “referencia ideal” el modelo de Ignacio de

27 Cf. C. Kuzma (ed.), *El laicado en una Iglesia sinodal. Corresponsabilidad, participación y misión*, San Pablo, Madrid 2024; S. Noceti, “Laici e sinodalità: una parola necessaria”, en P. Coda et R. Repole (ed.), *La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa*, EDB, Bologna 2019, 93-105.

28 V. Mignozzi, “Esiste un’autorità dei christifideles laici nella Chiesa ? Linee interpretative (sostenibili) in prospettiva ecclesiologica”, *Apulia theologica* 4 (2018/I) 151-172; S. Noceti, “Una chiesa tutta ministeriale ? Prospettive per una riforma sinodale-missionaria”, en F. Zaccaria (ed.), *Parrocchie : ministerialità e partecipazione*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2024, 85-98.

29 F.X. Amherdt, “Points d’attention pour la mise en œuvre des récents motu proprio Spiritus Domini et *Antiquum ministerium*”, *Nouvelle Revue Theologique* 144 (2022/3) 407-423; B. Lesoing, “Les nouveaux ministères en leur site ecclésiologique”, *Transversalités* 152 (2020) 109-119; A. Lameri, “Il Motu proprio « Spiritus Domini ». Per una rilettura della ministerialità laicale”, *Rivista Liturgica* 108 (2021/I) 141-155. Para una introducción sobre este tema, ver el volumen colectivo *Servire la Parola, servire la comunione. I ministeri istituiti del lettorato e accolitato*, Messaggero, Padova 2022. Y *Lumen vitae* 77 (2022), dedicado enteramente al ministerio de catequista.

30 Cf. G. Max, “« Ministeria quaedam ». Una rilettura alla luce della problematica e dei documenti successivi”, *Rivista Liturgica* 94 (2007) 547-558; L. Sabbarese, “Ordini minori e ministeri nella legislazione della Chiesa”, *Ius Missionale* 7 (2013/I) 225-257; J.M. Grondelski, “Lay Ministries ? A Quarter Century of *Ministeria Quaedam*”, *Irish Theological Quarterly* 63 (1998) 272-282; A. Giraudo, “La ministerialità laicale: la riflessione di un canonista”, *Archivio teologico torinese* 1 (2016) 35-48.

Antioquía y de la *Traditio apostolica*, para la articulación ministerial, pero no había abolido el *cursus honorum* clerical. La intuición, como sabemos, permanecerá en estado germinal: la opción de reservar solamente a los hombres, por venerable tradición, el acceso a estos dos ministerios con una referencia litúrgica particular, el desdoblamiento *de facto* que se había creado con los ministerios correspondientes asumidos en gran parte por mujeres, la obligación de recibirlos por los candidatos al diaconado permanente y al presbiterado, de hecho habían limitado su recepción, su desarrollo en la vida pastoral ordinaria, hasta tal punto que para la mayoría de los católicos, incluso practicantes y hasta agentes pastorales, los de los lectores y acólitos siguen siendo hasta el día de hoy “figuras desconocidas”. Los ministros ordenados proyectan sobre sí recuerdos del ejercicio vivido en los tiempos de formación en el seminario, como si se tratara de “cripto-órdenes menores”, o han excluido su difusión deplorando los riesgos de clericalismo o de profesionalización de los laicos o también de empobrecimiento de los ministerios de hecho.

Así pues, la etapa de maduración y de culminación de la intuición conciliar tendrá lugar bajo la actuación del Papa Francisco, con los dos *motu proprio* *Spiritus domini* y *Antiquum ministerium*, en 2021, 49 años después de *Ministeria quaedam*. En el primer caso, sanando la discriminación entre bautizados, hombres y mujeres, creada en 1972; en el segundo con la reconfiguración de un antiguo ministerio, que no formaba parte de las órdenes menores, el del catequista: un ministerio instituido no vinculado a la liturgia, pero esencial para las nuevas disposiciones pastorales, de la coordinación del catecumenado y de la catequesis, de la coordinación y la animación de pequeñas comunidades, comunidades de base, en ausencia de sacerdote o de diácono³¹.

Para comprender la forma particular de coparticipación de los ministros instituidos, es esencial reflexionar sobre el momento generador de su identidad. El Papa Francisco en *Spiritus domini* y en *An-*

31 Pero podríamos también pensar en una declinación específica para los teólogos laicos y las teólogas laicas, confiándoles, por ejemplo, la tarea de la predicación durante la celebración eucarística.

tiquum ministerium los define como “ministerios laicos”; en la carta con motivo de los 50 años de *Ministeria quaedam* los llama “ministerios bautismales”. Indudablemente, se hallan arraigados en la condición bautismal de aquel que se convierte en “ministro instituido”, pero hay un “rito de institución” específico que la Iglesia realiza y que los “engendra como ministros instituidos” sin aludir más “que” únicamente al bautismo.

El rito de institución es un sacramental³². Según la lectura teológica tradicional, elaborada por la Escolástica y retomada también por SC 60-61 y por el Código de derecho canónico de 1983, el sacramental es un “signo sagrado” cuya eficacia depende de la impetración de la Iglesia. Actúa *ex opere operantis Ecclesiae*. Si consideramos el proceso ritual actual, leyendo las dinámicas y la intencionalidad, dentro de la perspectiva de la filosofía del lenguaje de Austin y Searle, podemos captar el potencial semio-genético de los ritos de institución, en el entrelazamiento de la expresión simbólico-gestual (entrega) y vocal-verbal (exhortación, oración, palabras de entrega), entre semántica y pragmática (el sujeto habitualmente es el obispo, en un contexto de asamblea litúrgica, en la catedral). Una *performance*: gracias a la mediación del obispo, el rito que se lleva a cabo “posiciona, marca el cuerpo, confiere un estatus, distribuye funciones”³³; se asigna una función, la subjetividad de un/una *christifidelis* laico/laica que es contextualizada con relación al cuerpo eclesial, dentro del sistema de interacciones sociales-comunicativas que crean Iglesia. Los ministros instituidos son hombres y mujeres que han recibido ya la iniciación cristiana y son una parte activa de la comunidad cristiana. Hay un carisma específico que ha sido reconocido en ellos por el discernimiento eclesial; la comunidad los presenta para que se cumpla

32 Cf. *Rivista liturgica* 108 (2021/II): *I sacramentali. Questioni aperte e nuove prospettive*, especialmente las contribuciones de L. della Pietra, *L'efficacia dei sacramentali ex opere operantis Ecclesiae* (p. 23-38); A. Grillo, *La liturgia come rimessa in discussione del rapporto di sacramenti e sacramentali* (p. 39-56); N. Valli, *“Sospensione” dell'efficacia dei sacramentali ? Problemi aperti e vie percorribili* (p. 57-76); C. Gabrielli, *Una pagina dimenticata ? Sacramentali e diritto canonico* (p. 77-92); E. Mazza, “Sacramentali e sacramenti: un problema teologico prima che pastorale”, *Rivista di Pastorale liturgica* 307 (2014) 4-18.

33 L.M. Chauvet, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella, Assisi 2006, 187.

un rito litúrgico específico. El rito de institución (que no es repetible) *performa*³⁴, da forma, define su identidad de bautizados, *stabiliter*³⁵, con el fin de estar al servicio de dimensiones constitutivas de la identidad y de la vida eclesial (Palabra, cuerpo de Cristo, anuncio y maduración de la fe) y puedan servir a la edificación de la Iglesia local. El “rito de institución” insiste sobre la identidad de un bautizado laico/laica (que es tal y lo sigue siendo) pero redefine su ubicación en el cuerpo eclesial y en su *agency*. En la acción litúrgica que se realiza, la comunidad misma es reinstituida y se comprende como “pluriministerial”.

Son ministerios de laicos y laicas (no “laicos” en sí), con una *agency* específica (*munus*/tarea y función), definida por las palabras del rito y por la *traditio instrumentorum* realizada, las *Prenotanda* en los diferentes libros litúrgicos, en los documentos magisteriales. Como lo defendía ya U. Betti³⁶, esas identidades ministeriales se hallan arraigadas sacramentalmente en el bautismo, que capacita para asumir un oficio eclesial, al cual, en efecto, uno es posteriormente llamado y diputado con el rito de institución. El ejercicio del ministerio instituido dependerá en cambio de la jurisdicción del obispo y de su poder, con un mandato o una carta de envío (un acta jurídica), que define la forma y la duración de dicho ejercicio.

La creación de las figuras ministeriales instituidas de lectores, de acólitos, de catecúmenos modifica, en profundidad, estructuralmente, la visión y la práctica de la ministerialidad eclesial³⁷.

34 Cf. V. Turner, *L'antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993; A. dal Maso, *L'efficacia dei sacramenti e la « performance » rituale. Ripensare l'ex opere operato a partire dall'antropologia culturale*, EMP, Padova 1999; J. Ladrière, “La performatività del linguaggio liturgico”, *Concilium* 9 (1973) 82-98; G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, LEV, Roma 2001, 113-132.

35 A. Borras, en su comentario sobre el significado de la palabra *stabiliter* recuerda que ésta se emplea de manera opuesta a “temporal”, es decir que no se reduce a algo puntual, sino que indica algo “perpetuo”. Cf. A. Borras, “*Éléments canoniques et pastoraux pour un discernement dans la mise en œuvre du motu proprio Spiritus domini*”, *L'Année canonique* 63 (2023) 167-185, aquí 175.

36 U. Betti, “In margine al Nuovo Codice di Diritto canonico”, *Antoniano* 58 (1983) 642.

37 Cf. S. Noceti, “Sinergie: ministeri istituiti in una chiesa sinodale”, S. Borghi (ed.), *Il ministero del catechista e i ministeri laicali in una comunità sinodale. I. Realtà e trasformazioni in atto*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2023, 47-69.

En primer lugar, nos encontramos frente a una tercera tipología de figuras ministeriales, al lado de los ministros ordenados (obispos, sacerdotes, diáconos) y de innumerables y no catalogables “ministros de hecho” y “ministros extraordinarios” (con un mandato episcopal específico): lo cual supone una complicación en la comprensión del ministerio, que va más allá del esquema bipolar tradicional “clérigos/laicos”. Aquí tenemos unos laicos (y ya no clérigos) que asumen un ministerio estable, para toda una vida: el *cursus honorum* clerical, que se había definido a partir de los siglos IV -VI y había acompañado y conformado la teología del orden y la formación de los ministros durante un milenio³⁸, se deconstruye. Este paso contribuye, pues, a la superación de las lógicas jerarquizantes (de interpretación sacral) que están en el centro del clericalismo³⁹.

En segundo lugar, con *Spiritus domini* y *Antiquum ministerium*, se despliega la visión innovadora de una misterialidad de hombres y mujeres, que permite repensar el liderazgo femenino y un perfil específico de ejercicio de la autoridad en una perspectiva de género. *Spiritus domini* representa un pequeño paso, pero extremadamente significativo, sobre el plano simbólico y de la actuación eclesial. La presencia de nuevos sujetos ministeriales, físicamente perceptible y con su connotación según la diferencia sexual (hombres y mujeres en el ambón y en el altar), puede ayudar a comprender que la Iglesia se ve matizada por expectativas, prácticas, lenguajes de género⁴⁰.

38 Cf. J.St.H. Gibaut, *The Cursus honorum. A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, Peter Lang, New York 2000; A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clericalis*, Beauchesne, Paris 1977.

39 Cf. J. Keenan, “Hierarchicism”, *Theological Studies* 83 (2022) 84-108; cf. también L. de Kerimel, *En finir avec le cléricalisme*, Seuil, Paris 2020; G. Wilson, *Clericalism: The Death of the Priesthood*, Liturgical Press, Collegeville 2008.

40 Cf. A. Join-Lambert et A. Haquin, “Lectorat et acolytat pour les femmes. Transformer une évidence en opportunité pour le renouveau de l'Église”, *Nouvelle Revue Théologique* 143 (2021) 256-265 [tr.it. “Lettorato e accolitato aperti alle donne. Trasformare una evidenza in un'opportunità per il rinnovamento della Chiesa”, *Rivista del clero italiano* (2021) 396-405]; S. Noceti, “Ministero donna. Per una chiesa dai molti ministerio”, *Il Regno attualità* 66 (2021/II) 8-10; Ead., “*Spiritus Domini e Antiquum ministerium*: un contributo alla riforma della Chiesa”, *Il Regno attualità* 66 (2021/XII) 351-353.

Tenemos, ahora, la posibilidad de pensar en la perspectiva de un “sistema cooperativo ministerial”, ordenados, instituidos y de hecho⁴¹. Para los ministros ordenados, nos encontramos frente a un “*agere ad aedificationem ecclesiae*”, con diferentes asignaciones de los *tria munera* para el obispo, los sacerdotes y los diáconos; en el caso de los ministerios de los laicos (instituidos y de hecho), nos encontramos frente a una contribución (un contribuir) en el proceso siempre abierto de institucionalización eclesial, que podríamos definir – utilizando la preposición “en” más el ablativo – “*agere in aedificatione ecclesiae*”⁴² o “*agere in ecclesia*”.

En el caso específico de los ministerios instituidos, las fuentes antiguas, el magisterio reciente y las palabras de la liturgia muestran que existe una doble dimensión en juego, existencial, testimonial (en el plano simbólico)⁴³ y funcional: para que puedan cumplirse más adecuadamente, existen esas dinámicas que conforman el rostro místico e institucional de la Iglesia y que contribuyen a la formación y a la maduración de los demás sujetos creyentes⁴⁴.

41 Cf. A. Borras, “*Éléments théologiques fondamentaux de Vatican II pour une articulation entre théologie des ministères ordonnés et mission des laïcs*”, en Amherdt F.X. (ed.), *Vatican II. Quel avenir ? Évangile, culture, partisse et ministères*, Academic Press, Fribourg 2016, 223-234.

42 Me ha sido posible profundizar esta interpretación en S. Noceti, “Instituted Ministers and Ordained Ministers. Reflections on Ministry and potestas in the Horizon of Pluri-ministeriality”, *Studia canonica* 58 (2024) 247-276.

43 Cf. P. Carrara, “La dinamica ministeriale e le sue forme istituite”, en F. Vanotti (ed.), *Una chiesa in cambiamento. Le diocesi lombarde in cammino verso i ministeri istituiti*, Centro Ambrosiano, Milano 2023, 19-37. En el caso de los ministros instituidos (contrariamente a los ministros de hecho), lo que cuenta no es solamente lo que se hace sino también lo que se es. Además del aspecto simbólico, subrayado por Carrara y considerado como primordial, creo esencial ubicar el elemento “funcional” que, en el caso de un ministerio, considero en todo caso primordial.

44 En el caso de los ministros instituidos, no se trata de una contribución “esencial” en el plano constitutivo del devenir del Nosotros eclesial como Iglesia de Jesús (no son “*ad aedificationem ecclesiae*”), sino dinámicas que califican la *forma ecclesiae* y las actividades en las cuales ella se expresa y se realiza (“*in aedificatione ecclesiae*”), que, gracias a la contribución de ministros laicos instituidos, pueden verse marcados por una recepción más adecuada de los rasgos culturales, de la apertura al mundo, por un sentido de pro-existencia, de atención a la vida cotidiana, profesional y familiar, política y económica.

4. Tres perspectivas abiertas para una nueva coreografía eclesial

En el documento final del Sínodo 2021-24, en varias ocasiones se expresó el deseo de un ejercicio más amplio de la corresponsabilidad y de la participación de todos los bautizados. Tres cuestiones abiertas, en particular, según mi parecer, deben ser abordadas, entrelazando dentro de una perspectiva interdisciplinar las competencias del derecho, de la teología sistemática, de la teología pastoral y de la sociología de las organizaciones⁴⁵.

1. En primer lugar, parece necesario reconocer la existencia de una *potestas* específica de los ministros instituidos y de comprender sus implicaciones en el marco de la “pluriministerialidad” eclesial. Estos son temas inéditos para la historia de la Iglesia, puesto que se trata de laicos y laicas, y no de clérigos. Cada uno de ellos manifiesta, mediante su presencia, su palabra, por su acción pastoral específica, un elemento fundamental de la dinámica de la vida eclesial. Para comprender su *potestas* podemos referirnos a la teoría sobre el poder de S.R. Clegg⁴⁶: el poder se da y se ejerce en “circuitos” específicos, en relación con una *agency* específica. Si se quiere comprender la naturaleza y la forma del poder de un sujeto en la sociedad, es necesario identificar los “campos” específicos en los cuales se halla ubicado, la fuente que lo atribuye, las dinámicas de desarrollo y de reconocimiento por parte del cuerpo social, las interacciones en las que insiste. El poder que reciben los ministros instituidos es un poder *de* palabra (verbal y no verbal, de acción simbólica, de presencia hablante), directamente vinculado (y delimitado) al campo de las dinámicas litúrgicas y pastorales que le son confiadas en la Iglesia. Los ministros instituidos gozan de una *potestas* ordinaria, que tiene sus raíces en su identidad de bautizados *conseguida* por el rito de institución. No es, en sí, una *potestas* delegada por el obispo (o por el cura), sino que pertenece a su figura y función ministerial: el obispo regula, mediante un acto jurídico (mandato o *missio* o carta de misión) el ejercicio en y para la Iglesia local. Su *potestas* es relativa al único campo específico de acción (litúrgico y pastoral) para el cual

45 Cf. O. Bobineau et J. Guyon (ed.), *Corresponsabilité dans l'église, utopie o réalisme ?*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.

46 Cf. S.R. Clegg, *Frameworks of Power*, SAGE, London 1989; S.R. Clegg et M. Haugaard (ed.), *Handbook of Power*, SAGE, London 2009.

fueron instituidos ya sea como lectores o bien como acólitos o como catequistas. Son laicos y no ministros ordenados; por consiguiente, su ser y actuar no está constitutivamente correlacionado al Nosotros eclesial en su condición institucional. Queda vinculado al *agere in ecclesia*; contribuye a conformar y a vivir la apostolicidad de la Iglesia, pero no es salvaguardia de la apostolicidad del anuncio que engendra y regenera la Iglesia como Iglesia de Cristo. Los ministros instituidos gozan de una real autonomía en el diseño de las acciones pastorales (litúrgicas o catequísticas), pero no son independientes: su poder es ejercido dentro de un sistema de cooperación ministerial, en la Iglesia local, bajo la presidencia y la dirección del obispo⁴⁷.

2. En segundo lugar, sobre el plano pastoral, en el marco de la responsabilidad diferenciada, los modelos de liderazgo pueden y deben ser repensados, abandonando los modelos tradicionales de la autoridad singular, con un liderazgo posicional monocrático y dinámicas comunicativas *top-down*, centro-periferia, para abrirse a modelos de “liderazgo (en) plural”; entre las diferentes formas –liderazgo distribuido, colectivo, comunitario– la del *shared leadership* (compartido) parece ser la particularmente adaptada a una *forma ecclesiae* sinodal- pluriministerial⁴⁸.

En este modelo, la dirección, la influencia, la orientación de la acción son compartidas y coparticipadas por varios sujetos con aportaciones diferenciadas y complementarias (según diferentes competencias y funciones) pero a ser ejercidas en conjunto, con relaciones de cooperación entre los sujetos y de interacción recíproca, con miras al único fin compartido por todos. Entre los roles necesarios se encuentran también los de coordinador y portavoz del Nosotros eclesial, pero no rempazan la dinámica primaria que es la del equipo, a la cual ellos contribuyen.

47 Cf. V. Mignozzi, “L'autorità dei fedeli nella Chiesa”, en Associazione Teologica italiana, *Autorità e forme di potere nella chiesa*, Glossa, Milano 2019, 191-219; A. Borras, “La sacra potestas, la seule voie pour la participation des laïcs au gouvernement de l'Église ?”, *Nouvelle Revue Théologique* 4 (2022) 612-628; P. Asolan, “Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli al munus regendi Christi”, *Annales Theologici* 28 (2014) 417-432; GIDDC, *I laici nella ministerialità della chiesa*, Glossa, Milano 2000 ; J.P. Beal, “The Exercise of the Power of Governance by Lay people”, *The Jurist* 55 (1995) 1-92.

48 Cf. E. Luc, *Le leadership partagé*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2010; C.L. Pearce et J.A. Conger, *Shared Leadership: Reframing the Hows and Whys of Leadership*, Sage, New York 2002.

El potencial de influencia propio del liderazgo no es de uno sobre los otros, sino cada uno con los otros, para los otros y gracias a los otros. El *shared leadership* se desarrolla sobre la base de la conciencia del carácter intersubjetivo de la identidad, de la fuerza del co-power⁴⁹, y sobre la confianza en la fuerza de la red de multiplicar (y no de sumar) las aportaciones individuales; se orienta inmediatamente hacia el futuro bien común deseado (una visión co/participada que es conservada y madurada por el cuerpo colectivo) experimentable bajo forma anticipada (y no contradictoria) en el equipo que asume la autoridad y la dirección en la realización. En este modelo, el ministerio ordenado recupera su sentido original, de servicio al Nosotros eclesial institucionalizado sobre la base de la fe apostólica, con una conciencia más clara de su relatividad constitutiva, en cuanto *ministerium communitalis* (LG 20) no solamente en la comunidad sino de comunidad⁵⁰.

3. En tercer lugar, la posibilidad de ordenar a mujeres para el ministerio debe permanecer abierta, con valor evangélico y lucidez. Después del Concilio Vaticano II, los estudios que abogan en favor de esta hipótesis se cuentan a millares. Innumerables son las peticiones documentadas de teólogos, de conferencias episcopales, de sínodos diocesanos y de sínodos de obispos (siendo el último debate el Sínodo de la sinodalidad), de modo particular en lo que se refiere a la ordenación diaconal. Se han dado muchos pasos para la promoción del liderazgo de las mujeres laicas, pero el ejercicio de la autoridad y del liderazgo comunitario en la Iglesia católica se halla vinculado al ministerio ordenado. Actualmente, no es posible “pensar la coparticipación” sin abordar este capítulo delicado⁵¹.

49 Cf. V. Twyford, S. Waters, M. Hardy et J. Dengate, *The Power of Co*, Ebook 2012; J.S. Nye jr, *Leadership e potere*, Laterza, Bari - Roma 2010; K.A. Pasewark, *A Theology of Power: Being Beyond Domination*, Fortress, Minneapolis 1993.

50 Cf. K.B. Osborne, *Orders and Ministry. Leadership in the World Church*, Orbis, Maryknoll 2006; M. Epis (ed.), *Autorità e forme di potere nella chiesa*, Glossa, Milano 2019; G. Mannion, R. Gaillardetz, J. Kerkhofs et K. Wilson, *Readings in Church Authority*, Ashgate, Aldeshot 2003.

51 Cf. A. Grillo (ed.), *Senza impedimenti. Le donne e il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2024; Ph. Zagano, *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church*, Crossroad, London 2000; M. Eckholt et al. (ed.), *Women in Church Ministries*, Liturgical Press, Collegeville MN 2021; J. O'Brien, *Women's Ordination in the Catholic Church*, Cascade Books, Eugene OR 2020.

Cada reforma en la historia de la Iglesia se ha visto acompañado por una reforma de los ministerios⁵². Como lo muestra el mismo Concilio Vaticano II, la teología y el ejercicio de los ministerios cambian cuando la visión eclesiológica se modifica, cuando emergen nuevas necesidades pastorales, cuando la confrontación con nuevos escenarios culturales impone remodelar el ejercicio de la autoridad y las formas de organización social. La trayectoria desarrollada en la sesión postconciliar, ya lejana, es la de un paso de la “teología del ministerio” a la “pluriministerialidad”, al desarrollo de un “sistema ministerial” de corresponsabilidad diferenciada: no podrá haber reforma sinodal-misionera duradera sin una reforma del ministerio ordenado, para hombres y mujeres. Un reconocimiento magisterial de este paso para la Iglesia no excluiría, tal y como ha sucedido con el diaconado en el Vaticano II (LG 29; AG 16), la posibilidad de una diferenciación en la práctica y en los tiempos de realización entre los continentes y las Iglesias locales, respetando las diferentes culturas y diferentes enfoques hermenéuticos de la tradición cristiana.

5. Nuevas coreografías: precisar diferentes modelos de participación y de corresponsabilidad diferenciada

La visión eclesiológica definida en los documentos del Concilio Vaticano II, aunque con lagunas e insuficiencias, abrió la posibilidad de pensar la coparticipación activa de todos los bautizados en la única misión de la Iglesia. Cada *chrisifidelis* es un sujeto de la palabra, interconectado a los demás sujetos eclesiales, portador de un carisma específico, para el anuncio y la comprensión, hoy, del Evangelio. En este panorama, el proceso de recepción del Vaticano II permitió conjugar también para los laicos “participación” (por el poder de palabra recibido) y formas de “ministerio(s)” para la edificación de la Iglesia y el servicio pastoral y condujo al desarrollo de un verdadero “sistema pluri ministerial” de ministros ordenados, instituidos y de hecho. La

52 J. O'Malley, *Developments, Reforms, and Two Great Reformations, in Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Glazier, Willmington 1989, 82-125; S. Noceti, “Reforma de la Iglesia, reforma del ministerio ordenado”, en R. Luciani et C. Schickendantz (ed.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una iglesia sinodal*, Ed. Khaf, Madrid 2020, 313-346; E. Schillebeeckx, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981, or. 1980.

identidad de cada uno de estos ministros puede ser entendida en la correlación con los demás sujetos y con el Nosotros eclesial.

Me gustaría concluir retomando las referencias a la metáfora de la danza⁵³, como instrumento descriptivo e interpretativo, con el cual he estructurado las diferentes partes de mi reflexión. “La atención prestada a la danza nos capacita para una comprensión más profunda de la construcción cultural del cuerpo y de la identidad y para un enriquecimiento siempre más amplio de estrategias para el cambio social efectivo”⁵⁴.

El ballet (clásico) recuerda a la vez la coparticipación de diferentes figuras que interactúan unas con otras y se sitúan y se reposicionan en el espacio, unas con respecto a otras, y la modalidad con la cual los individuos contribuyen a la acción colectiva y común, al igual que la relación existente entre coreografía y actuación. En la Iglesia, tenemos un sujeto colectivo que opera únicamente juntos y gracias a la aportación de todos, según las interacciones recíprocas (como creyentes y como sujetos ministeriales) que se plantean. Como en la danza, la identidad ministerial de cada uno se da sobre tres planos simultáneamente: la actuación individual visible y reconocible en su singularidad; la interacción con los otros sujetos ministeriales; la relación con el “Nosotros”, para cuya existencia y misión existen los ministros. Con el desarrollo de la ministerialidad de los laicos y con la creación de ministros instituidos, figuras ministeriales inéditas, el “el cuerpo de ballet” quedó definido y los ministros ordenados,

53 Cf. A. Pontremoli, *La danza. Storia, teoria, estetica nel Novecento*, Laterza, Bari Roma 2015 (sacado de kindle, indicando la posición); S.L. Foster, *Choreography & Narrative: Ballet's Staging of Story and Desire*, Indiana University Press, Bloomington 2010; J. Adshead, *Dance Analysis: Theory and Practice*, Dance Books, London 1988.

54 S.L. Foster, “Coreographies of Gender”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24 (1998) 1-33: aquí p. 6. C. Ziemer habla de danza en términos de complicidad y hace una distinción con relación al networking, al team-work, a la alianza o a otras formas de cooperación estratégica, pues la misma surge en determinados momentos creativos y supone un acuerdo previo, una realización compartida de la acción, un efecto que concierne al conjunto. Cf. C. Ziemer, “Situational Worlds, Complicity as a Model of Collaboration”, en G. Klein et S. Noeth (ed.), *Emerging Bodie: The Performance of Worldmaking in Dance and Choreography*, Bielefeld 2014, 235-246.

hasta ese momento primeros bailarines o sujetos prácticamente exclusivos sobre la escena pastoral, han tenido que repensar su actuación y su posicionamiento, al igual que ahora los ministros de hecho laicos se reposicionan con respecto a los lectores, acólitos, catequistas instituidos. Se ha pensado y elaborado una nueva coreografía con el motu proprio del Papa Pablo VI y del Papa Francisco y espera volverse viva y expresada en “actuaciones ministeriales”, que, evidentemente, serán diferentes en las diversas tradiciones de las Iglesias locales. “El coreógrafo construye una imagen de la comunidad, que articula a la vez las identidades individuales y colectivas”⁵⁵, pensando los gestos de los danzantes en su interacción, pero es el cuerpo de ballet- en su conjunto – quien la hace visible y “parlante” gracias a la aportación de cada uno, aunque siempre sobre la trama que el coreógrafo entrega. “La danza es esencialmente visual y cinética: crea formas, dibuja figuras en el espacio que pueden ser captadas tan sólo con una mirada de conjunto y cada vez da nuevo significado al lugar de su desarrollo”⁵⁶: habituados a una lectura estándar de las figuras ministeriales sacerdotales, debemos aprender el arte de una ministerialidad plural, de hombres y mujeres, definida según la especificidad de las culturas organizacionales y de las tradiciones diferentes. Por ahí pasa la posibilidad de promover y de realizar una Iglesia sinodal-misionera.

55 A. Pontremoli, *La danza*, 10.

56 A. Pontremoli, *La danza*, p. 1263. Ver también: “cada expresión, cada gesto, la simple presencia corporal, revela una identidad del sujeto, un movimiento del espíritu, que supera el sentido de contigüidad de los cuerpos, en virtud de una trasgresión continua de perspectiva, de referencia sin cesar de un cuerpo a otro” (*Ibid.*, p. 1294).