



**Decisiones de
Camino Sinodal
de la Iglesia católica en Alemania**

El idioma original es el alemán



Índice

Prefacio	5
Texto preámbulo:	
Escuchar, aprender, recorrer nuevos caminos: el Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania	7
Texto orientativo:	
Por el Camino de la Conversión y la Renovación Fundamentos Teológicos del Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania	13
Texto fundamental:	
Poder y separación de poderes en la Iglesia - Participación conjunta y colaboración en la misión	33
Forma de Vida Sacerdotal Hoy	57
Mujeres en servicios y ministerios en la Iglesia	77
Textos de implementación:	
Involucración de los fieles en el nombramiento del Obispo diocesano	111
Reevaluación Magistral de la Homosexualidad	113
Estatuto Básico del Servicio Eclesiástico	117
Fortalecer de forma sostenible la sinodalidad: Un Camino Sinodal para la Iglesia Católica en Alemania	121
El Celibato del sacerdote - refuerzo y apertura.....	123
Predicación del Evangelio por comisionados bautizados y confirmados en palabra y sacramento	131
Ceremonias de bendición de parejas que se aman	137
Prevención de la violencia sexualizada, intervención y tratamiento de los autores y acusados en la Iglesia Católica.....	141
Tratamiento de la diversidad de género	149
Mujeres en ministerios sacramentales - Perspectivas para un diálogo eclesial universal	155



Prefacio

“La Iglesia Católica de Alemania está emprendiendo un camino de conversión y renovación”, así comienzan los Estatutos del Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania. Con esta publicación, este camino, que pretende superar las causas sistémicas de los abusos y de su encubrimiento en el seno de la Iglesia Católica, entra en una nueva fase.

Este documento reúne todas las resoluciones adoptadas por el Camino Sinodal en el marco de las cinco Asambleas Sinodales de 2020 a 2023. Las resoluciones se basan en las deliberaciones y los trabajos preparatorios de los cuatro foros sinodales. Sobre esta base, los textos de las resoluciones fueron debatidos en dos lecturas por la Asamblea Sinodal y finalmente adoptados por mayoría de dos tercios. Con este documento, se publican ahora las decisiones del Camino Sinodal de conformidad con los Estatutos. Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todos los que han participado de diversas maneras en la elaboración de estas 15 resoluciones.

Aunque esta primera etapa de trabajo del Camino Sinodal ha llegado a su fin con la Quinta Asamblea Sinodal en el mes de marzo de 2023, esto no se aplica en modo alguno al Camino Sinodal en su conjunto. Por el contrario, los numerosos proyectos de reforma y las tareas de cambio que se han acordado conjuntamente caracterizan a una Iglesia en salida. Ahora, se trata de nada menos que la puesta en práctica de estos pasos de reforma, muy exigentes, pero reconocidos como necesarios, que - totalmente en el marco del Camino Sinodal de la Iglesia Universal - deben conducir a una Iglesia cada vez más sinodal en Alemania.

Las resoluciones, cuyas materias están reservadas a una reglamentación eclesial universal, serán transmitidas al Papa Francisco como voto del Camino Sinodal conforme a los Estatutos. Sin embargo, igual de importante es todo lo que nosotros mismos podemos poner en práctica en Alemania, en las parroquias, las diócesis, las asociaciones, las órdenes religiosas, la Conferencia Episcopal y el Comité Central de los Católicos Alemanes. Todos los responsables están llamados ahora a evaluar las resoluciones, a adaptarlas a sus respectivas situaciones y a llenarlas de vida, siendo importante que se mantenga un intercambio sinodal.

Busquemos juntos vías que nos permitan centrarnos en el Evangelio de Jesucristo y anunciarlo de una forma nueva como testigos creíbles de la fe.

Bishop Dr. Georg Bätzing
Presidente de la
Conferencia Episcopal Alemana

Dr. Irme Stetter-Karp
Presidenta del
Comité Central de los Católicos Alemanes



Texto preámbulo

Escuchar, aprender, recorrer nuevos caminos: el Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 11 de marzo de 2023

Introducción

(1) Como Asamblea Sinodal recorreremos un camino de conversión y renovación. Afrontamos la crítica y las denuncias justificadas de los afectados por violencia sexualizada, abuso de poder y su encubrimiento en el seno de la Iglesia. Queremos escuchar y predicar de una forma nueva el Evangelio, la Buena Nueva de Dios, de obra y de palabra. De este modo el Camino Sinodal está al servicio de la evangelización. Es imprescindible confesar abiertamente la culpa y también investigar las causas estructurales de esta culpa.

(2) Buscamos un camino para la Iglesia en este país y en estos tiempos, en el que de un nuevo modo pueda conectar con las cuestiones existenciales de los hombres y mujeres de hoy, aprendiendo con ello a cumplir de nuevo el mandato de evangelización. Puesto que quien desee predicar el Evangelio, tiene primero que escucharlo él mismo de un modo nuevo y dejarse transformar por él. Al mismo tiempo, el Camino Sinodal de la Iglesia en Alemania debe contribuir al camino sinodal de la Iglesia Universal, al que el Papa Francisco invitó a todos los fieles en Pentecostés de 2021. En 2019 animó en su carta al «Pueblo de Dios que peregrina en Alemania» a «caminar juntos y con toda la Iglesia bajo su luz, guía e irrupción para aprender a escuchar y discernir el horizonte siempre nuevo que nos quiere regalar». El Papa Francisco une a ello también la exigencia de buscar «una respuesta valiente a la situación actual». Por este motivo, el Camino Sinodal retoma preguntas reprimidas de gran importancia, no solo en Alemania, sino en todas las otras regiones de la Iglesia Universal.

(3) Encomendamos a Dios nuestro Camino Sinodal y rogamos que se nos conceda el don del discernimiento de espíritu, que nos ayude a recorrer el camino en el futuro.

1. Dónde nos encontramos:

en medio de una crisis, en medio del mundo, en medio de la Iglesia

(4) «Replicole el Señor: ¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra» (Génesis 4,10). Esta pregunta de Dios nos concierne también a nosotros. La violencia sexualizada es una culpa personal de lo más grave; forma también parte sistémica y estructural de la Iglesia Católica. Durante décadas los responsables del gobierno no han reconocido el fracaso y han encubierto casos de violencia sexualizada. También muchos miembros

de comunidades y asociaciones han apoyado y protegido el sistema. Ambas cosas siguen sucediendo hasta nuestros días. Entre nosotros en la Asamblea Sinodal se encuentran personas que han acallado y aún hoy siguen intentando acallar, incluso los más tímidos y débiles intentos de denuncia y protesta. Otros no han dado crédito a los afectados, infringiéndoles con ello dolor e impidiendo recibir justicia. En lugar de adoptar la perspectiva de los afectados y de percibir su dolor, algunos aún siguen denunciando antes bien el daño para el prestigio de la Iglesia y las graves cargas para la comunión eclesial. El Estudio científico MHG [por sus siglas en alemán, Estudio sobre el abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos alemanes], que ha investigado la violencia sexual perpetrada a menores por clérigos en el ámbito la Conferencia Episcopal Alemana, ha abierto muchos ojos y oídos – demasiado tarde y todavía vinculado a la incapacidad de los responsables de admitir su propia responsabilidad por el fracaso institucional de la Iglesia. El Camino Sinodal afronta este fracaso.

(5) Pero en esta grave crisis también vemos un signo alentador de esperanza: en el compromiso decidido de afectados y supervivientes por el esclarecimiento, afrontamiento crítico y cambio, reconocemos la confianza en el Dios liberador, que ningún poder del mundo puede acallar de forma definitiva y que es capaz también en situaciones de crisis de la Iglesia, de dar renovada eficacia a su Palabra a través de voces proféticas. Por este motivo, la voz de los afectados no es solo un consejo útil en una situación desesperada. En sus voces oímos la voz exhortante de Dios en la senda de nuestra propia evangelización. Adicionalmente, devenimos conscientes de otros muchos problemas que ensombrecen la Buena Nueva en nuestra Iglesia y menoscaban su misión evangelizadora en el entorno secular: el abuso en relaciones espirituales y pastorales, el abuso de poder debido al clericalismo e incompetencia, el menosprecio de las mujeres y de personas que no responden al orden binario de hombre o mujer, no por último ahí donde la doctrina sexual de la Iglesia reclamaba o reclama una concepción que no se ajusta a lo que caracteriza profundamente la realidad de muchas personas - en particular la identidad sexual. Las cuatro áreas temáticas y de acción del Camino Sinodal se dedican a estas cuestiones apremiantes.

(6) Como sinodales nos encontramos, con nuestros conocimientos y culpa y nuestra necesidad, con nuestra esperanza y nuestra fe, en medio de un mundo inmerso en graves crisis. Tanto más importante es que la Iglesia afronte los interrogantes de los tiempos y que no genere la impresión de tener ya todas las respuestas. Junto con las personas de hoy, va a la búsqueda de perspectivas inspiradas por la fe en Dios y el Evangelio de Jesucristo.

(7) Las dimensiones personales y sistémicas de la violencia sexualizada han reforzado de forma drástica la pérdida de confianza frente a la Iglesia. Aun así, muchas personas esperan aún algo de esta Iglesia. Esperan una comunión de fieles que en imitación de Jesús se compromete con valentía con la humanidad; que se dirige especialmente a los necesitados y oprimidos; que les dan, ahí dónde sea necesario, una voz y les deja hablar; que tiende puentes entre los muchos bandos confrontados, comunicando con ello su esperanza en un futuro mejor; que con la conversión y renovación aprende una nueva forma de predicar la Palabra de Dios hecha carne en Jesucristo. Por ello el Camino Sinodal debe conducir también a una cultura de diálogo marcada por el respeto mutuo y el amor al prójimo, dado que la violencia y el abuso empiezan ya en el lenguaje. Esto implica una clara negativa a toda clase de comunicación repleta de odio y menosprecio al ser humano. Estamos agradecidos por los muchos momentos de intenso diálogo,

testimonio comprometido y controversias constructivas. Sin embargo, tenemos que reconocer que también han existido momentos dolorosos, en los que personas, tanto dentro como fuera de la Asamblea Sinodal, han sido heridas por declaraciones y gestos de miembros aislados. Esto nos desafía a trabajar con determinación por una cultura sinodal, llevada por el respeto. El objetivo del proceso sinodal es alcanzar el mayor consenso posible. Esto lo hemos logrado en muchos lugares. Pero existe una minoría que no solo se ha mostrado de entrada escéptica frente al Camino Sinodal, sino que también ha votado en contra de la gran mayoría en acuerdos importantes. Por este motivo, es importante continuar el diálogo y llenar de vida los acuerdos que deben hacer perdurar la sinodalidad.

(8) La Iglesia es una iglesia con culpa y fracaso. Solo estará a la altura de su misión cuando se involucre con las personas y su día a día, sobre todo con las penurias de los traumatizados por la violencia y los pobres, menos favorecidos y discriminados. El Papa Francisco escribe: «Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades.» (Evangelii Gaudium 49).

(9) Somos parte de esta Iglesia, porque la fe en Dios, la esperanza en Jesucristo y la comunión en el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía nos une con todos los creyentes en la Iglesia Católica, más allá de todas las fronteras que separan a los hombres. La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (Lumen gentium 1). Por ello tiene que tomar en serio el mandato de Jesús de comprometerse por la justicia y la paz (Mateo 5,6+9). Mucho separa, tanto en la sociedad como en la Iglesia, y tiene que ser reunido con gran esfuerzo. Dado que la Iglesia no es solo santa sino también pecadora, no puede nunca desempeñar sus funciones con una actitud de superioridad, sino siempre con humildad.

(10) Contradice al Espíritu de Dios imponer autoritariamente la unidad. La búsqueda de conductos para evitar la discriminación, el sufrimiento y la violencia en el seno de la Iglesia en Alemania - también con la resistencia dentro y fuera de la Iglesia - no fractura, sino que es necesaria. Apostamos por el ánimo del Apóstol San Pablo: «¡No apaguéis el Espíritu! ¡No menospreciéis las profecías! ¡Examinadlo todo, retened lo bueno! ¡Apartaos de toda apariencia de mal!» (Primera Epístola a los Tesalonicenses 5,19-22).

2. De dónde venimos:

con nuestras experiencias, con nuestras decepciones, con nuestra esperanza

(11) Nos congregamos en la Asamblea Sinodal con distintas experiencias, con decepciones y con grandes esperanzas. Algunos de nosotros somos jóvenes y no hemos experimentado directamente las discusiones sobre el camino a seguir por la Iglesia en los últimos años. Trabajamos por una iglesia humana y libre de toda discriminación. Otros se han comprometido desde hace tiempo; hacen un balance mixto de lo que se ha logrado y lo que no. No pocos se han retirado interiormente porque han sido decepcionados o heridos por la Iglesia o porque ya no les sirva para nada. Para ellos la brecha entre su fe en el Evangelio y las palabras y actos de la Iglesia

jerárquica se ha hecho demasiado grande. Pero se trata de incorporar juntos todas las perspectivas, a no negarnos recíprocamente la fe y buscar siempre de forma renovada el diálogo entre nosotros.

(12) El Camino Sinodal no satisfaría el reclamo del Evangelio si no aportara también las experiencias de las víctimas de violencia sexualizada y sus voces no fueran escuchadas con atención en su seno. Estamos agradecidos de que los miembros del Comité Consultivo de Afectados de la Conferencia Episcopal Alemana se impliquen y comprometan en el Camino Sinodal.

(13) Forman parte de nuestra autocomprensión las experiencias en una sociedad democrática, en la que los derechos humanos prevalecen. Esperamos que también sean respetados e implementados en la Iglesia. Nuestro espacio de experiencia eclesial está marcado por el Concilio Vaticano II, aun cuando la mayoría de nosotros no lo ha vivido personalmente. Queremos ser iglesia «hoy», con la energía de las Sagradas Escrituras, con el largo aliento de la tradición, pero también en la contemporaneidad decidida del aquí y ahora. Estar unidos al Papa y la Iglesia en todo el mundo abre una riqueza de unidad consistente en la viveza de la cohesión de muchísimas personas que aportan sus distintos dones, sus fortalezas y sus debilidades a la comunión de la fe. La unidad es una magnitud dinámica, que no se puede vivir sin diversidad. Compartimos la preocupación del Papa Francisco, de que los responsables en la Iglesia se comportan como controladores de la gracia Dios y no como facilitadores. (*Evangelii gaudium* 47). Dios está cerca de todas las personas, dentro y fuera de la Iglesia. Difundir este mensaje es la misión de la Iglesia.

(14) La Iglesia Católica ha iniciado en Alemania un camino de renovación, que ha llevado desde el Concilio Vaticano II hasta el Sínodo de Wurzburg y el Sínodo Pastoral de Dresde. Asimismo, asociaciones e iniciativas han emprendido procesos de renovación. Los distintos retos han requerido distintos temas. Hoy sigue habiendo problemas sin solucionar sobre la mesa, y otros nuevos se añadirán. No son pocos los acuerdos que todavía no se han implementado. Las propuestas de entonces no se pueden repetir hoy sin más, porque la situación ha cambiado. El Camino Sinodal se encuentra en la tradición de los caminos de renovación y en conexión con los procesos sinodales que todavía hoy siguen teniendo lugar en la Iglesia Católica en todo el mundo, para convertir la Iglesia en lugar de fe y libertad para las personas.

(15) El Papa Francisco destaca: «Los retos actuales y las respuestas que damos, requieren en lo concerniente al desarrollo en un *aggiornamento* sano un largo proceso de maduración y la colaboración de todo un pueblo a lo largo de los años (Carta del Papa Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania, aquí con referencia a Yves Congar). La Iglesia Católica en Alemania se encuentra en este camino y sigue por él. Es un camino marcado por gran esperanza y alegría, pero también por profundas decepciones, porque desde hace décadas se esperaban pasos más valientes hacia la reforma, pero que no se llegaron a materializar. Por ello compartimos la intención del Papa de un nuevo comienzo como Iglesia y de reforzar la sinodalidad (*Evangelii gaudium* 32) y queremos desarrollar la forma de entender la sinodalidad con arreglo a las circunstancias locales. Queremos poder predicar el mensaje del Evangelio de modo que estemos a la altura de los hombres y mujeres en su entorno vital respectivo. Compartimos la convicción de que la fe católica da fuerza a las personas para discernir los signos de los tiempos, interpretarlos a la luz del Evangelio y actuar de forma acorde.

(16) Estamos convencidos de que la crisis de la Iglesia, que se revela en los crímenes de la violencia sexualizada y su encubrimiento, no obstante la grave culpa, no supone el fin de la Iglesia. También en esta profunda crisis existe la oportunidad de conversión y de un nuevo comienzo. La Iglesia Católica ha perdido credibilidad en muchas áreas, que espera recuperar. Esto solo puede suceder con una transformación que incluya, además de una nueva actitud, también cambios institucionales. Se puede aprender mucho de la espiritualidad y las experiencias acumuladas en las comunidades vivas, en las órdenes y en los movimientos eclesiales. Las asociaciones y círculos católicos ofrecen estímulos importantes y son un signo de esperanza como lugar de iglesia. También son importantes las estrechas relaciones en el seno de la Iglesia Universal, que no por último se profundizan gracias a las obras sociales de la Iglesia.

3. A dónde queremos llegar:

a la vida de las personas, a los lugares de la fe, a las fracturas de la sociedad

(17) El objetivo del Camino Sinodal es evitar la discriminación, el sufrimiento y la violencia, eliminar las causas sistémicas de la violencia sexualizada y de este modo, volver a escuchar el Evangelio de la liberación. Solo aquel que percibe la voz de Dios en el clamor por justicia de los pobres (Mateo 5,3-12) y en el sordo suspiro de la criatura maltratada (Epístola a los Romanos 8,22) puede osar, no obstante toda culpa, confiar lleno de esperanza en Dios e interceder a favor del prójimo.

(18) «El hombre es el camino de la Iglesia» (Redemptor hominis 14). La Iglesia tiene que recorrer el camino de los hombres y no juzgar y decidir desde una supuesta perspectiva superior sobre los caminos de los hombres. Es necesitada ahí donde fracturas y heridas marcan la vida de hombres y mujeres, sin ocultar en ello sus propias fracturas y heridas. Tiene que ser útil a las personas.

(19) Como respuesta a aquello que el Estudio MHG analiza como causas sistémicas de violencia sexualizada y su tratamiento, la Conferencia Episcopal Alemana ha solicitado al Comité Central de Católicos Alemanes (ZdK) recorrer juntos un Camino Sinodal. Para ello se han propuesto tres temas: poder y separación de poderes, forma de vida de los sacerdotes y la doctrina sexual de la Iglesia. A sugerencia del ZdK, se ha añadido el área temática «Mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia». Consultando a las iglesias locales en el proceso sinodal mundial de la Iglesia Católica, se ha revelado que estos cuatro temas también son importantes en muchas otras partes de la Iglesia Universal y que reclaman nuevas respuestas.

(20) Evidentemente, existen muchos otros temas a deliberar y decidir de un modo sinodal en el seno de la Iglesia Católica. Cada tema exige resoluciones que se pueden adoptar en Alemania, con una responsabilidad específica de los obispos para sus diócesis. Pero en todas las áreas temáticas también surgen preguntas que no se pueden responder exclusivamente en Alemania, porque conciernen a la Iglesia Católica como un todo. Debido a la situación en todo el mundo de abusos en el entorno de la Iglesia, especialmente por parte de clérigos, también son necesarios cambios sistémicos a nivel mundial. Con el Camino Sinodal en Alemania queremos contribuir a ello. Se requieren votos claros, para que la Iglesia Universal pueda escuchar la voz de la Iglesia Católica en Alemania al igual que nosotros en la Asamblea Sinodal escuchamos las voces de la Iglesia Universal. También el seguimiento crítico por parte de la opinión pública es

importante. Queremos ser parte de una iglesia en aprendizaje por un camino espiritual, que congregue a los fieles.

(21) Abogamos junto con el Papa Francisco por ser una iglesia sinodal. En una iglesia sinodal todos cumplen su misión y participan en las decisiones, cuando se trata de marcar el rumbo del futuro: en la «Carta al Pueblo de Dios que peregrina» escribe: La sinodalidad tiene que empezar «desde abajo», siempre de nuevo; solo después existe aquella «sinodalidad desde arriba» que es una responsabilidad de gobierno especial de los obispos. Comparten esta responsabilidad con todo el Pueblo de Dios. En una iglesia sinodal todos los fieles están llamados a escuchar juntos la Palabra de Dios e interpretar los signos de la época a la luz del Evangelio, adaptando a ello la actuación pastoral. Están invitados a cumplir su misión y a participar en las decisiones cuando se trate de fijar el rumbo para el futuro. En una iglesia sinodal el ministerio eclesial se entiende como servicio al Pueblo de Dios profético y sacerdotal, en lucha común por la unidad necesaria y legítima diversidad. En una iglesia sinodal, los procesos espirituales guían la reflexión y el discernimiento en el Espíritu Santo para decisiones vinculantes.

(22) El Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania es también un proceso de aprendizaje de sinodalidad. Sinodalidad «es una dimensión constitutiva de la Iglesia» (Papa Francisco, discurso con ocasión de la celebración del 50 aniversario de la creación del Sínodo de los Obispos). Y al mismo tiempo es un «modus operandi», un modo de actuar que la Iglesia tiene que redescubrir y ensayar en estos tiempos. En este camino no todo sale bien a la primera. Por ello, una tarea importante consiste en mantenernos unidos en este camino. Simples previsiones para la Iglesia no servirán de nada. Se trata de un futuro abierto a giros y desarrollos, lleno de confianza en la promesa de Jesús de que el Espíritu Santo guía a su Iglesia.



Texto orientativo

Por el Camino de la Conversión y la Renovación Fundamentos Teológicos del Camino Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 3 de febrero de 2022

(1) La historia de liberación que ha sacado al Pueblo de Dios de la esclavitud de Egipto, empieza con el ver y oír: «Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces» (Éxodo 3,7). Dios ve la miseria de las personas y oye, para remediarla: esta es la Buena Nueva. Seguirla empieza, también hoy, por ver a los dolidos y marginados, por oír a los silenciados y condenados a callar, a los miembros enmudecidos y, aun así, que se rebelan, del Pueblo de Dios. En relación con los pobres, el Papa Francisco escribe: «Tienen mucho que enseñarnos. (...) Estamos llamados (...) a interpretarlos y a recoger la sabiduría misteriosa que Dios quiere comunicarnos a través de ellos»¹. Entre ellos se cuentan, sin duda, las víctimas y supervivientes de violencia sexualizada y espiritual en el seno de la Iglesia.

(2) Ver la miseria, oír la Palabra de Dios y escucharnos los unos a los otros, es la misión principal de toda sinodalidad. Es necesario buscar juntos la voluntad de Dios para la Iglesia y el mundo, para así emprender los pasos necesarios. El diálogo es indispensable para la búsqueda de la verdad de la Iglesia. «En el diálogo», dice el Papa Pablo VI en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, «se descubre cuán diversos son los caminos que conducen a la luz de la fe y cómo es posible hacerlos converger a un mismo fin. (...) La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad aun en las opiniones ajenas» (38). En el diálogo las partes buscan conjuntamente la verdad, con respeto mutuo y abiertos a las opiniones de los demás. Un diálogo vive de las distintas percepciones, estimaciones y puntos de vista expuestos. Y los diluye cuando, bajo la influencia de buenos argumentos y nuevos conocimientos, devienen insostenibles. Los diálogos conducen, en el caso ideal, a nuevas visiones compartidas, aunque solo sea reforzando con nueva plausibilidad lo acreditado. Pero los diálogos enseñan también a convivir con lo extraño e incomprensible, y a soportar un disenso insoluble (cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes/GS 43*). No por último: los auténticos diálogos no se quedan solo en palabras, conducen a decisiones y actuaciones, que tienen en cuenta las nuevas visiones.

¹ Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 de noviembre de 2013), 198.

I. Encontrar Orientación en el Camino Sinodal

(3) El Camino Sinodal de la Iglesia Católica de Alemania, emprendido el primero de Adviento de 2019, es un diálogo en actitud de fe, que conduce a oír y ver, juzgar y actuar. Arranca en medio de una gran crisis de la Iglesia. Incorpora los impulsos del estudio científico MHG sobre los abusos sexuales de menores por parte de sacerdotes católicos, diáconos y religiosos católicos alemanes. Vive de las percepciones, estimaciones y puntos de vista de todos los miembros de la Asamblea Sinodal, así como de todas las personas que participan en este diálogo. Tiene que oír especialmente la voz de aquellos que han sido objeto de abuso de poder y violencia sexualizada. Tiene que estar predispuesto a abrirse a nuevas visiones y permitir que estas lo determinen. Vive también de buscar siempre el diálogo con nuevas personas y grupos, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Los obispos son parte importante del diálogo. Realizan el servicio de la unidad, tanto dentro de su polifacética Iglesia local, como en la relación con la Iglesia Universal y con el Obispo de Roma. Tienen que prestar atención a lo que cree el Pueblo de Dios. Tanto más importante es que todos tengan voz y voto en el Camino Sinodal, y no solo aquellos que ostentan en la Iglesia un alto cargo.

(4) El Camino Sinodal necesita una orientación fiable. En la fuerza de Dios, la Iglesia se sabe desafiada a no desterrar de su conciencia el abuso sistemático de poder espiritual, sino a combatirlo, a no derrochar los recursos de la fe, sino aprovecharlos de forma sostenible. La Iglesia está perdida sin el auxilio de Dios. Tiene que afrontar su historia y abrirse al futuro. Necesita nuevos impulsos, para redescubrir la Buena Nueva. Necesita nuevas fuerzas y alianzas que le ayuden a extraer consecuencias prácticas.

(5) Escuchar juntos la Palabra de Dios capacita para dar respuesta a cuestiones acuciantes de los tiempos, a cuestiones acuciantes de la fe y a cuestiones acuciantes de la Iglesia. En nuestra Iglesia ha tenido lugar violencia sexualizada y abuso sexual y espiritual, y estos tienen un origen sistémico. Con su estructura, sus obras y sus posiciones, la Iglesia ha ocasionado un gran sufrimiento.

(6) En la búsqueda de orientación se requiere claridad teológica. El cometido de la teología es explorar las fuentes de la fe de las que provienen los estímulos para la conversión y renovación de la Iglesia. «Mas para que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los Apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, ‘entregándoles su propio cargo del magisterio’» (Concilio Vaticano II, Dei verbum/DV 7). Lo esencial es la voz de todo el Pueblo de Dios; en particular, existe una «opción por los pobres» que se deriva del propio Evangelio.²

(7) La misión del texto orientativo consiste en esclarecer la base teológica para la labor en el seno de los foros, y que sirve a todo el Camino Sinodal para la evangelización. En los foros se trabaja sobre «Poder y separación de poderes en la Iglesia - Participación conjunta y colaboración en la misión», sobre «La existencia sacerdotal de hoy», sobre «Las mujeres en los servicios y ministerios de la Iglesia» y sobre «Vivir en relaciones exitosas - Vivir el amor en la sexualidad y la relación de pareja». El texto orientativo aclara los fundamentos en el área del entendimiento de la Revelación, la misión eclesial y la calidad de la argumentación teológica, sobre los que después se puede seguir trabajando.

² Papa Francisco, Congreso Internacional con Ocasión del 40 Aniversario de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (3 de octubre de 2019).

(8) En el Camino Sinodal se precisa de acompañamiento espiritual tanto como de discusión teológica. No existe un Camino Sinodal sin misa ni oración. Ni tampoco sin deliberación ni resolución. Debe existir un intercambio equitativo de los argumentos en pro y en contra. A esto corresponde, no solo la obvia salvaguarda de los derechos humanos, sino aún con mayor profundidad, aquella «libertad que nos ha dado Cristo», de la que habla con tanta pasión el Apóstol san Pablo (cf. Gálatas 5,1), de que no existan prohibiciones de pensar ni hablar, ni temor a sanciones o discriminaciones. Mas esta libertad nos exhorta, al mismo tiempo, también a la responsabilidad común de la fe transmitida. Las decisiones tienen que estar bien fundadas. Y tienen que ir seguidas de actos.

II. Redescubrir y Relacionar los Tiempos y Lugares Teológicos

(9) La teología se alimenta de fuentes del conocimiento de la Revelación, que son decisivas para la vida de toda la Iglesia. Estas fuentes son lugares teológicos (*loci theologici*). A estos pertenecen también los tiempos teológicos, que siempre permiten descubrir el «hoy» de la voz de Dios en los distintos contextos (cf. Salmo 95,7; Hebreos 3,7). En estos lugares y en estos tiempos se puede reconocer lo que Dios quiere decir de modo humano a los hombres y lo que los hombres oyen en la fe como Palabra de Dios. Es importante identificar de forma exacta estos lugares y tiempos, determinar su importancia de un modo diferenciado y aclarar con precisión sus relaciones entre sí. Se encuentran en medio del mundo, en la celebración de la fe, en la predicación del Evangelio y en el servicio al prójimo.

(10) Entre los lugares teológicos más importantes figuran las Sagradas Escrituras y la tradición, los signos de los tiempos y el sentido de la fe del Pueblo de Dios, el Magisterio y la teología. Ningún lugar puede reemplazar los otros lugares; todos necesitan la diferenciación y relación recíprocas. Se deben descubrir y relacionar de nuevo todos estos lugares en aquellos tiempos, de modo que la promesa de fidelidad de Dios sea capaz de renovar, de generación en generación, la fe de la Iglesia. Cada uno de estos lugares esconde en cada uno de los tiempos un exceso de promesa, que otros lugares y otros tiempos no pueden reducir, pero si reforzar.

(11) El texto orientativo empieza por «Escrituras y Tradición», para describir los testimonios fundamentales y orientadores de la fe. Habla de los signos de los tiempos, que permiten reconocer el *kairós*, la oportunidad del presente (cf. Lc 12,56), y del «sentido de la fe» del Pueblo de Dios, que bajo la promesa del Espíritu «no puede equivocarse cuando cree» (Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*/LG 12). El texto orientativo correlaciona «Magisterio» y «Teología» para señalar su distinta responsabilidad y su misión común, y servir a la verdad de la fe que se encuentra en la Palabra salvadora de Dios.

(12) Descubrir y relacionar, aquí y ahora, los tiempos y lugares teológicos es una manifestación de la fe, que une y libera a toda la Iglesia en la escucha de la Palabra de Dios. Esta es la experiencia de Dios bíblica, que arraiga en la esperanza de Israel: «Tu palabra es una lámpara para mis pasos, y una luz en mi camino» (Sal 119,105).

Explorar las Escrituras y la Tradición

(13) Los testimonios de las Sagradas Escrituras, como «regla suprema» (DV 21) y de la tradición viva, son fundamentales para la Iglesia y les sirven de guía. Por esta razón el Camino Sinodal se rige por ellos.

(14) Las Escrituras y la Tradición son algo más que meras normas que hay que acatar; exploran la fe en el amor de Dios a todas sus criaturas. La Biblia transmite, cómo hombres y mujeres descubrieron el amor de Dios, la justicia y misericordia divinas, en la historia de Israel, en la misión de Jesús, y por la senda de la joven Iglesia. En la Tradición se pone de manifiesto que la historia de Dios con los hombres se reanuda en cada generación, porque el Pueblo de Dios puede confiar en Dios «constantemente» (Sal 62,9): Él dice «sí» a todas sus promesas (cf. 2 Corintios 1,20).

(15) Para la Iglesia Católica es esencial no entender Escrituras y Tradición como opuestos, sino conciliarlas y explorarlas en toda su polifonía como testimonio humano de la Palabra de Dios. Por una parte, las Escrituras mismas son tradición, puesto que se han formado en la transmisión viva de la Iglesia, que tiene su origen en el judaísmo. Por otra parte, la Tradición transmite la Palabra de Dios, moldeándose «conforme a la Escritura» (1 Co 15,3-4). De la Tradición se colige el sentido de las Escrituras, de las Escrituras el sentido de la Tradición. Es por ello que se deben leer e interpretar las Sagradas Escrituras a la luz de la Tradición, y la Tradición a la luz de las Sagradas Escrituras. «Por consiguiente, esta sagrada tradición y la Sagrada Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios» (DV 7).

Las Sagradas Escrituras dan testimonio fundamental del Dios vivo, que crea, mantiene y salva a los hombres.

(16) La Biblia da testimonio del «principio» que hace Dios, predicando siempre de nuevo su Palabra (cf. Heb 2,3). Es por ello que le corresponde una importancia especial, con y frente a la Tradición, como testigo fundamental de la Palabra de Dios. El Padre de la Iglesia griego, san Gregorio de Nisa, describe las Sagradas Escrituras como «criterio seguro de la verdad para toda doctrina» (Contra Eunomium 1,315). Leídas en el Espíritu de Dios, las Sagradas Escrituras son la «regla suprema», que brinda orientación a la vida y la misión de toda la Iglesia, también hoy, también mañana (DV 21).

(17) Las Sagradas Escrituras son fuente de renovación en la fe, de crítica a las lacras, de esperanza de redención, de invitación al amor y de búsqueda de justicia. La Biblia está inspirada por Dios y escrita para dar voz a los pobres, consolar a los afligidos, liberar a los encadenados y dejar espacio a la Gracia de Dios siempre «hoy» (cf. Isaías 61,1-2; Lc 4,18-19). La Biblia representa la fe en Dios, el amor al prójimo y la esperanza de renovación, que proporciona un anticipo de la salvación.

(18) La Biblia es, sin embargo, también un libro de difícil acceso para muchas personas. Está escrito en un lenguaje de un tiempo pasado. Refleja una concepción del mundo que se ha desintegrado. Contiene un gran número de libros, cuyo significado y contexto arrojan preguntas y son objeto de crítica. Es una y otra vez usada de forma abusiva para ejercer el dominio sobre

otros hombres. Tanto más importantes son unas buenas explicaciones. Quien cree, no se queda nunca atrapado en la letra de la Biblia, sino que quiere respirar su «espíritu», que «da vida» (2 Co 3,6).

(19) En las Sagradas Escrituras se revela de forma fundamental, cómo nace y se revela la fe. El abanico de la Biblia cristiana abarca desde la Creación hasta la consumación del mundo. Empezaba con Dios que habla (Gén 1) y termina con una bendición dirigida a todos (Ap 22,21). El arco iris se convierte en signo de una alianza, que Dios establece con toda la humanidad (cf. Gén 9,13). La Biblia recuerda la misión perpetua de Israel con el éxodo de Egipto (Éx 12-15) y la Revelación de Dios en el Monte Sinaí (Éx 19-40). Da una voz a la sabiduría y profecía. Según el Evangelio de san Lucas, María manifiesta que Dios está de lado de los pobres: «Derribó a los poderosos de su trono y elevó a los humildes» (Lc 1,52). Según el Evangelio de san Juan, es palabra eterna de Dios encarnada en Jesucristo (cf. Jn 1,14). El Nuevo Testamento da testimonio del recuerdo de Jesús, que revela en su nacimiento, vida, muerte y resurrección, la cercanía infinita de Dios a los hombres (cf. Marcos 1,15), su juicio sobre el pecado (Mateo 25), su búsqueda de «lo que estaba perdido» (cf. Lc 19,10) y su transmisión de una vida «en abundancia» (Jn 10,10). El Nuevo Testamento muestra el despertar de la joven Iglesia, que quiere reunir hombres y mujeres entre todos los pueblos para la fe: «ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). La Biblia une a todos aquellos que creen en Jesucristo, con sus hermanos en la fe judíos. Ofrece el fundamento seguro para el conocimiento del Dios vivo (cf. Oseas 6,6) y promueve la amistad con Jesús (cf. Jn 15,12-17). Transmite la promesa de Jesucristo, de mantenerse en el corazón de su Iglesia, fiel en el camino «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

(20) La fe de la Iglesia va unida a la convicción de que los libros bíblicos enseñan la «verdad», «que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (DV 11). El Concilio Vaticano II invoca el Nuevo Testamento en esta declaración: «Toda la Escritura está inspirada por Dios, y es útil para enseñar y para argüir, para corregir y para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer siempre el bien» (2 Timoteo 3,16-17).

(21) La Biblia señala de diversos modos la unidad de la fe, sin la que no existe diversidad, y la diversidad de la fe, sin la que no existe unidad (Romanos 12,1-8). El canon reúne plenitud de voces, que, en diversas lenguas, con distintos tonos y con amplia visión de futuro, expresa la búsqueda de Dios, la alegría en Dios, el preguntar por Dios, pero también el dudar de Dios, el reñir con Dios, y, siempre de nuevo, el asombrarse de Dios. De la diversidad de los textos surge un fuerte coro, que canta, en todos los tonos de la escala, la melodía del Evangelio: con todas las armonías y disonancias que «para siempre y eternamente» (1 Paralipómenos 16,36) forman parte de la vida de los seres humanos, en el que la «esperanza» es el estado de ánimo básico, que Dios mismo dona «haciéndonos resucitar» (cf. 2 Macabeos 7,14).

(22) En la Biblia, hombres inspirados por el Espíritu de Dios dan testimonio en palabras humanas de la Palabra de Dios. Lo oyeron y escribieron en su tiempo y lugar, para que en todo tiempo y en todo lugar, hombres y mujeres oigan en la lectura, en la meditación, en el estudio de las Sagradas Escrituras, la Palabra consoladora y liberadora de Dios. San Agustín lo expresó del siguiente modo: «Dios habla a través de los hombres como lo hacen los hombres, porque haciéndolo así, nos busca» (San Agustín, De civitate Dei XVII 6,2). Radica en esta tensión entre la

palabra divina y la humana, que nunca se agote el sentido de las Sagradas Escrituras, sino que tenga que descubrirse siempre de nuevo y en más profundidad.

(23) La Biblia no prescribe concepciones del mundo, roles de los géneros, conceptos de valores de los tiempos en los que tenían vigencia. Antes bien, modifica también convenciones imperantes, para crear un espacio para Dios y abrir espacios de libertad. Pero también en estos procesos de transformación está sujeta a las circunstancias de la época. Por esta razón la Biblia no ha perdido nada de actualidad e importancia. Sin embargo, su mensaje se debe defender siempre de nuevo contra los intentos, invocando la Biblia, de denigrar, discriminar y dominar a hombres y mujeres, que, en base a su conciencia, viven y creen de un modo que se aparta de las normas de la Iglesia.

(24) Toda reforma de la Iglesia, que sea merecedora de ese nombre, toma las Sagradas Escrituras como regla. La Biblia no fija modelos que basta copiar, sino que ofrece estímulos y criterios para cuando se deben recorrer nuevos caminos y superar nuevos desafíos. Las Sagradas Escrituras son una brújula para recorrer con la ayuda de Dios nuevos caminos. Anima a la creatividad y la crítica, a descubrir lo antiguo y a explorar lo nuevo. El Papa Juan XXIII declaró: «No es el Evangelio el que cambia, sino que somos nosotros que empezamos a entenderlo mejor» (Apostolito, 24 de mayo de 1963).

(25) La Biblia tiene que ser interpretada a fin de poder proclamar el poder salvífico del Evangelio. Este poder salvífico es la fe (cf. Rom 1,16-17). Que la interpretación es posible y se hace necesaria está establecido en la propia Biblia: se tiene que aplicar la Torá, vivir la sabiduría, prestar atención a la profecía. «El que lea esto, entiéndalo bien» (Mc 13,14). La historia de la Biblia es también una historia de interpretación de las Escrituras, que debe transmitir el significado literal con un sentido espiritual, y el histórico con uno actual. El objetivo de la interpretación de las Escrituras es siempre oír «hoy» la voz de Dios y permitir que entre en el corazón (cf. Sal 95,7; Heb 3,7).

(26) La exégesis bíblica requiere criterios. Lo esencial es prestar atención al significado original de los textos, la unidad de toda la Escritura y a la conexión con la Tradición de la Iglesia (cf. DV 12). Precisamente cuando se trata de la cuestión de la orientación que ofrecen en la actualidad las Sagradas Escrituras, la interpretación tiene que estar abierta a nuevos conocimientos procedentes de las ciencias naturales, humanas y sociales. Además, hay que considerar que en cada época surgen nuevos interrogantes, para los que la Biblia no da una respuesta directa. Es cometido de la exégesis bíblica eclesial el hacer audible, en las muchas palabras de la Biblia, la Palabra de Dios. Las Sagradas Escrituras se abren al testimonio de la fe en la inmensidad del Espíritu vivificante (cf. 2 Co 3,6).

(27) La interpretación de la Biblia compete a todo aquel que lee la Biblia para descubrir en la historia de Dios, la historia de su propia vida. Es cosa de toda la Iglesia, que encuentra en la Biblia los testimonios iniciales y fundamentales de la fe, que se debe predicar de nuevo a cada generación. Es un gran deber de la predicación, de la catequesis y de la enseñanza de religión, que no solo informan sobre la Biblia, sino que la exploran para el mundo de hoy, como Palabra de Dios en palabras de los hombres. La interpretación es cosa de la teología, cuya «alma» es el estudio de la Sagrada Escritura (DV 24); puesto que la teología puede explicar la Biblia desde el momento de su génesis, y puede discernir, cómo, una y otra vez, ha sido leída y comprendida

de un modo nuevo a lo largo de los siglos. La interpretación de la Biblia es, no por último, cosa del Magisterio, que, sin embargo, tiene que respetar y aprovechar la libertad de la investigación teológica y del sentido de la fe. Pero su cometido, es, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, aclarar «auténticamente (authentice)» la Palabra transmitida de Dios, en lo cual «no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve» (DV 10). El Magisterio es la instancia eclesiástica que se debe escuchar y acatar en cuestiones de fe y de moral. Su cometido es dar testimonio de la interpretación auténtica de las Sagradas Escrituras (cf. DV 10) y comprometerse a que la «mesa de la palabra» (DV 21) esté abundantemente puesta para los fieles y que la Palabra de Dios se manifieste en la interpretación de las Sagradas Escrituras, que está «cerca» de todos los que creen (Dt 30, 14; Rom 10,8).

La Tradición da testimonio de la creatividad del Espíritu de Dios, que guía a la Iglesia en todos los tiempos y lugares por el camino de la conversión y la renovación.

(28) El Espíritu Divino guía a la Iglesia por su camino a través de los tiempos. Así es como nace la Tradición de la Iglesia. No es una magnitud rígida sino viva. Transmite la Palabra de Dios, de la que dan testimonio fundamental las Sagradas Escrituras, de modo tal, que en cada época y en cada lugar se puede llegar a captar la Palabra de Dios en los testimonios de fe humanos: en la celebración, en la doctrina, en el servicio de la fe. De este modo, la Tradición verifica la unidad de la Iglesia, de la fe, del bautizo, en la diversidad de dones y vocaciones (cf. 1 Co 12,12-27; Ef 4, 4-5). La Tradición se funda en la predicación apostólica del Evangelio. Requiere de transmisión permanente. De acuerdo con san Irineo, los obispos, en cuanto sucesores de los Apóstoles, tienen el deber de dar testimonio fidedigno de la verdad del Evangelio (cf. Adversus haereses 3,3). Todo aquel que está al servicio de la predicación, está llamado a discernir y dar testimonio de la verdad liberadora del Evangelio, de modo que todos los miembros de la Iglesia puedan crecer en la fe (cf. Ef 4, 11-21).

(29) El error del Tradicionalismo es reconocer la mayoría de las veces como auténtica la penúltima fase respectiva de la historia de la Iglesia, pero recortar la riqueza de la Tradición o encorsetarla en un sistema. Mas en cuanto magnitud viva, la Tradición evoluciona con el paso de los tiempos, en la diversidad de las culturas y de la comunión de los fieles, que celebra el misterio de Dios, confiesa la grandeza de Dios e intenta buscar la Voluntad de Dios. La autora francesa Madeleine Delbrêl escribe: «Estamos dispuestos a cualquier nueva irrupción, porque nuestro tiempo nos ha hecho así, y porque Cristo tiene que seguir el ritmo actual para seguir con nosotros».³

(30) Las reformas son una parte integrante de la Tradición: la misa se transforma; la Doctrina evoluciona; Caritas se desarrolla. La Tradición es, en su dinámica, el proceso de revisar la forma actual de la Iglesia y de la fe, para recibirlas y configurarlas siempre de nuevo como Don de Dios. La Tradición de la Iglesia está abierta al contexto de nuevos descubrimientos, nuevos conocimientos, nuevas experiencias, que desafían a la fe transmitida y reclaman nuevas respuestas, que dan un testimonio más profundo de la verdad revelada, sirven al crecimiento de la Iglesia, a la predicación del Evangelio y a la compañía de todos los hombres y mujeres, que gozan de la gracia de Dios. La filosofía y sabiduría de los pueblos, la ciencia y las artes, la vida

³ Madeleine Delbrêl, *Frei für Gott [Libre para Dios]* (Ed. alemana, Einsiedeln 1976), p. 71.

de los seres humanos y la labor social de la Iglesia, fueron y siguen siendo factores de inspiración para el desarrollo y siempre nuevo despliegue de la Tradición. Las voces proféticas no solo se encuentran dentro de la Iglesia, sino también fuera de la Iglesia. Las circunstancias de vida y actitudes vitales de las personas cambian con el paso del tiempo: estos cambios son influidos por la Tradición e influyen a su vez en ella.

(31) Para reconocer en los abundantes fenómenos, en las contradicciones de los tiempos y en las controversias sobre el camino recto a seguir, la Tradición que transmite fielmente la Palabra de Dios y es capaz de descubrirla siempre de nuevo, se necesitan criterios. Los criterios no se pueden reducir a determinadas manifestaciones externas, ritos o estructuras. Antes bien, es la propia Palabra de Dios la que distingue a la Tradición. Ningún ser humano se puede arrojar poseer esta Palabra de Dios. Todos los creyentes están llamados a oír y dar testimonio de ella (cf. Rom 10,17). Lo decisivo es impulsar el amor a Dios (cf. Dt 6,4-5), que se demuestra en el amor al prójimo (cf. Mc 12,28-34). Dondequiera que se revela en la vida de los seres humanos «su [de Dios] amor a los hombres» (Ti 3,4), está viva la Tradición.

(32) Con el Concilio Vaticano II es preciso diferenciar entre la Tradición y las tradiciones, que, aunque para personas de una época y cultura determinadas, puedan resultar muy útiles e importantes en la fe, no están universalmente extendidas ni se transmiten de generación en generación, sino que a todas luces pueden reconocerse también como encorsetamiento, como exageración o fijación de una determinada coyuntura. No existe Tradición sin, sino únicamente en las muchas tradiciones; pero para poder reconocer la Tradición en ellas y de ellas, se precisa una crítica de las Tradiciones. Esta forma parte de la constante reorientación de la Iglesia en el testimonio de las Sagradas Escrituras a la vista de los signos de los tiempos.

(33) El sujeto de la Tradición es el propio Cristo, que reúne al Pueblo de Dios en su Espíritu. En el Pueblo de Dios existen distintos miembros, carismas y dones. Lo decisivo es la comunión formada en la fe, de generación en generación, de lugar en lugar. Por esta causa, la Tradición está inseparablemente unida al sentido de la fe del Pueblo de Dios (*sensus fidei fidelium*): En el sentido de la fe del Pueblo de Dios se manifiestan las Escrituras y Tradición: son reconocidas y recordadas. El sentido de la fe, por su parte, actualiza la Tradición de la Iglesia en cada presente, evaluando el testimonio de las Sagradas Escrituras e interpretando los signos de los tiempos. Rige la promesa de que el Espíritu de Dios mantiene y guía a su pueblo en toda la verdad del Evangelio (cf. Jn 16,13).

(34) La diferenciación de la Tradición en la diversidad de tradiciones humanas es una tarea que, entre otros presagios, ya se plantea en la Biblia (cf. Mc 7,8). Las Sagradas Escrituras proporcionan los criterios de evaluación, porque, leídas en Dios, permiten discernir la Palabra de Dios en su significado original, que debe ser redefinida en cada nueva época. Los signos de los tiempos indican la dirección en la que se debe desarrollar ulteriormente la Tradición. En su sentido de la fe, el Pueblo de Dios discierne por el poder del Espíritu, por dónde transcurren las sendas de la fe: lo que hay que conservar y lo que hay que rechazar del pasado, lo que hay que desarrollar y lo nuevo que hay que integrar. La Teología reflexiona sobre aquello que se considera, consideró y puede considerar tradición. El Magisterio tiene la misión de explorar, siempre de nuevo, la Tradición como fuente de una fe viva, de preservarla de interpretaciones erróneas y de promover la unidad de la Iglesia en fases críticas, escuchando y diferenciando.

(35) En la interpretación de las Escrituras y de la Tradición, se tiene que expresar la fuerza liberadora del Evangelio. Dado que las Escrituras y la Tradición conducen, por poder del Espíritu de Dios, desde la palabra escrita al corazón de la vida, y desde el pasado al futuro. Escrituras y Tradición son en el Camino Sinodal puntos de referencia decisivos para el camino de la conversión y la renovación que recorre la Iglesia. Abren los ojos a muchas personas que buscan sentido y felicidad, consuelo y fortaleza, solidaridad y esperanza, en las sendas de sus vidas.

Indagar los Signos de los Tiempos y el Sentido de la Fe

La Iglesia tiene la misión de interpretar en su presente respectivo, los signos de los tiempos como lugares de la presencia redentora de Dios.

(36) La Iglesia tiene la misión de dar testimonio de la Verdad de Dios. Esto solo puede hacerlo si, además de las Escrituras y la Tradición, escruta a fondo e interpreta los signos de los tiempos en pos de las señales de la presencia redentora de Dios. Puesto que los signos de los tiempos abren una puerta importante para descubrir a Dios en la historia y el presente de los hombres. De este modo, la Iglesia podrá dar una respuesta adecuada a los interrogantes acuciantes sobre el sentido de la vida humana y su redención del mal, tanto para el presente como para el futuro.

(37) El Concilio Vaticano II nos hace descubrir que es nuestra misión «escrutar [...] los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). Aquí se trata de «discernir [...] los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz [...]. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» (GS 11). En este sentido específico, entendemos los signos como lugar teológico. Se pueden reconocer diferenciando en medio de las transformaciones epocales, en todos los ámbitos de la vida de las personas y en todos los puntos de la tierra. El Concilio Vaticano II menciona ejemplos de la ambivalencia de fenómenos típicos de la época: «Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de la libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica» (GS 4). Entre los signos de los tiempos - «signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11) - llenos de esperanza, cuenta el Papa Juan XXIII, p. ej., «el avance [...] por las clases trabajadoras en lo económico y en lo social»; el desarrollo de los pueblos convirtiéndose en una «convivencia humana» que en breve no conocerá la dominación ajena; y no por último, la creciente participación de la «mujer en la vida pública» (Pacem in terris 40-45; cf. 45-46.67.75). Después del Papa Juan XXIII, las personas descubren en estos y parecidos signos de los tiempos, «la esencia de la verdad, de la justicia, de la caridad, de la libertad [...]. Y no es esto todo, porque, movidos profundamente por estas mismas causas, se sienten impulsados a conocer mejor al verdadero Dios, que es superior al hombre y personal. Por todo lo cual juzgan que las relaciones que los unen con Dios son el fundamento de su vida, de esa vida que viven en la intimidad de su espíritu o unidos en sociedad con los demás hombres» (Pacem in terris 45).

(38) Los signos de los tiempos representan momentos en los que se revela algo significativo y obliga a decidir. Representan una ventana temporal, un momentum, un kairós. De este modo, todos los signos de los tiempos actuales se asientan sobre un fundamento bíblico (cf. Lc 12,56):

Con la aparición de Jesús de Nazaret se cumple el tiempo, y «el Reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). La vida y destino de Jesús son el signo reencarnado de la cercanía redentora de Dios en el pasado, presente y futuro de la humanidad. Es por ello, que tales signos de los tiempos no pueden quedar sin consecuencias. Ya Jesús el Cristo llama, a la vista del tiempo cumplido, a la conversión e imitación. Los signos de los tiempos actuales tienen, por lo tanto, que llamarnos a la reflexión; interrumpir nuestra forma actual de pensar y actuar; considerar un nuevo comienzo, también de la vida eclesial.

(39) Ante la abundancia de fenómenos históricos y sociales, todos los signos de los tiempos deben ser diferenciados, y se debe indagar su importancia para la fe y la Iglesia. De este modo es posible descubrir en ellos la Presencia de Dios, y extraer orientación para la vida personal, social o incluso eclesial. Para «el avance [...] de las clases trabajadoras en lo económico y lo social» o la participación de la «mujer en la vida pública», la esperanza que comporta puede ser obvia. Pero, por el contrario, la crisis de crecimiento o la simultaneidad de libertad ganada y nueva esclavitud, pone asimismo de manifiesto, sin duda alguna, el doble sentido de muchos signos de los tiempos. Pueden señalar al mismo tiempo lo salvífico y lo ominoso. Por ello es preciso diferenciar los signos de los tiempos. ¿Qué es lo salvífico en lo que se puede intuir la presencia de Dios? ¿Y qué es lo ominoso, que, a la luz del Evangelio, a la luz, por tanto, de la cercanía redentora de Dios y de la llamada de Jesucristo a la conversión, hay que superar?

(40) Esta diferenciación no es nueva. También estos textos bíblicos exhortan a la «discreción de espíritu» (cf. 1 Co 12,10) y previenen contra los «falsos profetas» (1 Jn 4,1-6), que llevan por el mal camino. Los signos de los tiempos se tienen que interpretar en el Espíritu, la vida y el destino de Jesucristo. El Resucitado mismo envía a sus discípulas y discípulos la asistencia de su Espíritu (cf. Jn 16,7 s.). Ayuda a discernir lo pecaminoso de lo justo, lo ominoso de lo salvífico, y a reconocer «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11).

(41) Para reconocer los signos de los tiempos en el poder del Espíritu de Dios e interpretarlos a la luz del Evangelio, se precisa la interacción de todos los demás lugares y fuentes de la fe. Las Sagradas Escrituras abren el horizonte a criterios nacidos del discernimiento de lo que es verdadera y falsa profecía. La Tradición demuestra que el discernimiento de espíritus ha sido siempre misión de todos los fieles y del ministerio eclesial - bajo condiciones cambiantes y con éxito variable. Se necesitan la interacción y los conocimientos expertos de todos: de aquellos con especial proximidad al mundo cotidiano de los hombres, así como de los que tienen confiado el Magisterio, para prestar atención a la consistencia y capacidad de conectar con la confesión de la fe. Y la Teología asegura la conexión con los conocimientos obtenidos en el discurso de las ciencias, en el diálogo ecuménico e interreligioso, y con atención a las distintas circunstancias culturales, que tienen que integrarse en la interpretación de todos los signos de los tiempos.

(42) Son imprescindibles los conocimientos de otras ciencias. Puesto que son estas las que exploran la realidad de muchos ámbitos de la vida, que no están (completamente) recogidos, por ejemplo, en las Sagradas Escrituras o la Tradición. Las ciencias descifran su autonomía («autonomía de la realidad terrena»: GS 36). Cuando «la investigación metódica (...) está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales», el conocimiento científico extraído «nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (GS 36). Por ello, el diálogo con las ciencias es

imprescindible para la interpretación de los signos de los tiempos como también lo es para la fe en general.

(43) El clamor de las víctimas de violencia sexualizada es un verdadero signo de los tiempos. El clamor dirige la atención hacia un terrible mal, a saber, décadas de relaciones de violencia, en las que sacerdotes, religiosos y otros colaboradores ejercieron abusivamente su poder espiritual y administrativo sobre niños y adolescentes, así como también adultos, sobre todo mujeres. El clamor de las víctimas empuja a la Iglesia a la crisis sanadora de una purificación. La empuja como un todo a la conversión (cf. LG 9). Oír este clamor y pasar a la acción mediante la renovación de la Iglesia y de sus estructuras, puede convertirse en signo de los tiempos. Se convierte en instancia de testimonio de la fe cristiana. El signo de los tiempos, que marca de forma impactante el clamor de las víctimas de violencia sexualizada, no queda sin consecuencias. Atrae la atención sobre otras cuestiones de la vida eclesial que, en parte, hace ya tiempo que han irrumpido: la cuestión del poder y la exigencia de separación de poderes; el futuro de las formas de vida sacerdotales; la exigencia de un acceso igualitario de todos los sexos a los servicios y ministerios de la Iglesia; la integración de los conocimientos de la investigación actuales en la moral sexual eclesial. También estos se podrían revelar como signos de los tiempos. También estos deberían ser interpretados en pos de señales de la Presencia de Dios y sus designios. También para estos rige: «No extingan la acción del Espíritu; no desprecien las profecías; examínenlo todo y quédense con lo bueno.» (1 Tes 5,19-21).

En el sentido de su fe, se cercioran los miembros del Pueblo de Dios cristiano de la verdad del Evangelio.

(44) La exhortación del Apóstol san Pablo a no apagar el Espíritu de Dios se dirigía, en principio, a la comunidad de Tesalónica. En cuanto elemento de la Escritura canónica, es transmitida para la Iglesia en la actualidad. Por ello es aplicable como exhortación a todo el Pueblo de Dios. El Pueblo de Dios en todos sus miembros está reunido en comunión para descubrir la presencia perenne de Dios en sus múltiples señales y escrutar su designio: en las Escrituras de la Biblia, en las tradiciones de la Iglesia y, no por último, en los signos de los tiempos. Y es el propio designio de Dios que todo el Pueblo de Dios lo descubra y explore. Solo todos los miembros de la Iglesia juntos condensan el sentido necesario para ello. Solo así se despliega el sentido de la fe (*sensus fidei fidelium*); solo así deviene oído abierto, ojo vidente o sentido del tacto sensible de Dios. María, madre del Señor, da un lenguaje a este sentido de la fe, que revive en la oración de la Iglesia: “Mi alma canta la grandeza del Señor, y mi espíritu se estremece de gozo en Dios, mi salvador” (Lc 1,46-47).

(45) El sentido de la fe arraiga en el sacerdocio común de todos los bautizados y confirmados. El sacerdocio común faculta, en principio, a la participación activa en el triple ministerio de Cristo, el ministerio del gobierno, el ministerio de la santificación y el ministerio de la enseñanza (cf. LG 12,36). Para la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia, este sacerdocio común tiene vastísimas consecuencias para la Doctrina de la Iglesia. Puesto que, por el poder del sacerdocio común, el Pueblo de Dios en su conjunto «no puede equivocarse ... y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo

el pueblo cuando ‘desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos’ [Agustín] presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (LG 12).

(46) El sentido de la fe incluye la combinación de vida y fe. No consiste únicamente en lo que transmite la Doctrina de la Iglesia. También es mucho más que las instituciones de fieles capaces de percibir el contenido de verdad de las Escrituras, la Tradición o la Doctrina eclesiástica. El sentido de la fe tiene que examinar por sí mismo todo en el Espíritu de Dios, para descubrir lo bueno y lo justo. El Espíritu de Dios dirige interiormente a los fieles a lo absolutamente decisivo: a una conducta de vida personal imbuida de espiritualidad, así como al descubrimiento y exploración de Dios, en permanente conversión, y al camino de la imitación de Jesucristo. De este modo, siempre acontece de nuevo en el sentido de la fe una autorrevelación de Dios. En este acontecimiento espiritual, los fieles hacen propio, por convicción interna, el contenido de verdad de las Escrituras, la Tradición o los signos de los tiempos. Los modelos a seguir son los santos, que no rara vez en sus tiempos, tuvieron sus dificultades con la Iglesia, pero en medio de todas las adversidades, dieron de forma auténtica testimonio de la fe del Pueblo de Dios y la alentaron, con independencia del sexo, origen o un cargo en la Iglesia.

(47) El ministerio sacramental del sacerdocio ministerial representa a Cristo como cabeza de la Iglesia y garantiza la unidad de la Iglesia, en todos los lugares y por todos los tiempos. En esto sirve al sacerdocio común de todos los bautizados y confirmados. Este servicio es irrenunciable. Unidad de la Iglesia no significa uniformidad. La unidad de la Iglesia consiste en la claridad de su misión y sus formas de expresión polifónicas. «La unidad visible y social» de la Iglesia (cf. LG 9) se consuma como unidad en la fe común compartida, en los Sacramentos y en la comunión de la Iglesia bajo el sucesor del Apóstol san Pedro.

(48) Hay que luchar continuamente por esta unidad. Esta está bajo escrutinio, cuando en cuestiones centrales de la fe existe un disenso permanente en el seno del Pueblo de Dios. Esto queda especialmente de manifiesto, cuando una doctrina eclesiástica no es asumida por una parte importante del Pueblo de Dios, no obstante, las muchas aclaraciones y explicaciones. También aquí puede aparecer el sentido de la fe. Por supuesto, un disenso permanente no desmiente en absoluto de forma automática la verdad de una idea teológica o una doctrina presentada. Pero sí que indica que debe ser revisada y, dado el caso, perfeccionada. Aquí lo que cuenta son los mejores argumentos e ideas más profundas, en absoluto el número de voces altas o la eficacia de las normas dictadas pensando en el propio poder. Las Escrituras y la Tradición jamás hablan de decisiones mayoritarias adoptadas de forma precipitada, pero de los esfuerzos de búsqueda conjunta de la verdad, por el contrario, sí. Las decisiones en cuestiones de fe deberían, por principio, ser adoptadas según el principio de la unanimidad. Apuntan a un consenso, que no es un compromiso externo, sino una convergencia interna. La inclusión coherente del sentido de la fe de todos los fieles en los otros lugares y fuentes de la fe, impide que se equipare simplemente a una opinión dominante en un lugar actual. El sentido de la fe se acerca a las fuentes de las Escrituras y la Tradición; interpreta los signos de los tiempos, y está dispuesto a oír al Magisterio. El Magisterio, a su vez, presupone el sentido de la fe del Pueblo de Dios y lo inspira. La Teología lo fomenta mediante el análisis y la reflexión crítica.

(49) El sentido de la fe se manifiesta - guiado por el Espíritu Santo -, en particular, en la «verdad de la conciencia»⁴. La conciencia confronta a cada persona de forma personalísima con la llamada inmediata de Dios. Le llama a dirigir, sin falta, su conducta de vida por la Ley del amor a Dios y al prójimo. El amor a Dios y al prójimo instruye la visión consciente de todo fiel en la búsqueda común de todos los fieles, de hecho, de todos los hombres de buena voluntad (cf. GS 16). Ningún juicio de conciencia personal podría subsistir a la larga, si se cerrara a los pros y contras de las consideraciones realizadas conjuntamente con otros. En caso de duda, debería poderse cuestionar de forma crítica. Es a todas luces posible, que una decisión de conciencia marcadamente idiosincrática podría superar ahí su prueba de fuego. No en vano significa la palabra conciencia la sabiduría común, conscientia, syneidesis (cf. 1 Co 10,28). Pero en última instancia, apela siempre a la propia visión, al propio juicio, a la propia decisión. La decisión última personalísima, adoptada en conciencia, sobre la propia conducta de vida es vinculante, incluso cuando resultara que se ha cometido un error. Pasar por alto la conciencia, dirigirla desde fuera, desconectarla o incluso descuidarla, significaría negar el centro personal del ser humano y su dignidad creada por Dios. Por su parte, la conciencia halla orientación en la luz de la fe.

(50) En la verdad de la conciencia se materializa la naturaleza racional de los hombres y su participación «en la luz de la inteligencia divina» (GS 15). Al mismo tiempo, la capacidad cognitiva y de juicio dirigidas por la razón une, en muchas cuestiones de la fe y de la vida, a los fieles con todos los demás seres humanos: «La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad.» (GS 16). La conciencia de los fieles, no por último, se beneficia de los conocimientos de las distintas ciencias. Pero ello evidencia también que el sentido de la fe no funda una pretensión de posesión exclusiva de fieles concretos. El sentido de la fe empuja a un consenso, a un sentido comúnmente compartido, incluso cuando tal consenso no siempre se alcance y la comunión de los fieles tenga que vivir en disenso durante un cierto tiempo. La Iglesia no es solo comunidad de recuerdo, sino también comunidad de diálogo. Involucra, por principio, a todos los bautizados y confirmados. Especialmente los obispos deben velar por el logro de un diálogo centrado en lo esencial y no que acabe en una algarabía sin sentido. Como gobernantes de las Iglesias locales, son abogados de la unidad y constructores de puentes dentro de la comunidad de diálogo universal. De este modo sirven a la verdad de la conciencia - a la formación de la conciencia en la comunidad, así como a la formación de la conciencia de cada individuo. Sin embargo, estos abogados y constructores de puentes especiales no pueden jamás ocupar su lugar.⁵

Tomar en Serio el Magisterio y la Teología

(51) El Magisterio y la Teología son magnitudes dinámicas, al igual que las otras instancias del testimonio de la fe. Son representados por hombres llamados de distintos modos, a dar testimonio y enseñar la Palabra de Dios. El Magisterio y la Teología van unidos desde el principio.

⁴ Papa Juan Pablo II, Encíclica *Dominum et vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la Vida de la Iglesia y del Mundo (18 de mayo de 1986), 31.

⁵ Cf. Papa Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris laetitia* sobre el Amor en la Familia (19 de marzo de 2016), 37.

Puesto que el discurso de Dios es también la base de la predicación magistral. Aquí la Teología no es únicamente representada por la disciplina científica que lleva su nombre, sino por todos los bautizados que dan testimonio de su fe en distintos contextos, hablan de sus experiencias con Dios y rezan a él. El Magisterio y la Teología están vinculados, como la totalidad de los fieles, a la revelación de la Palabra de Dios, a las Sagradas Escrituras, la Tradición y el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios en el contexto de los signos de los tiempos. El sentido de la fe de todos los bautizados se funda, al igual que todos los otros lugares de la fe, en el Espíritu Santo. En *Lumen 14entium 12* se destaca que la totalidad de los fieles participa en el ministerio profético y en el Espíritu de Jesucristo y hay que atribuirle, bajo la dirección del Magisterio, una autoridad doctrinal infalible.

(52) La Tradición habla con la mirada puesta en los fieles como individuos, de un *sentire cum ecclesia*, de un sentir y percibir con la Iglesia, para expresar que no existe solo una relación exterior con el Pueblo de Dios, sino también una interior. Este vínculo se puede percibir como una experiencia lograda y fuente de felicidad, o como una relación contaminada y dolorosa. El sufrimiento bajo o en el seno de la Iglesia es para muchos, especialmente para los que han sido víctimas de abusos, el sentir dominante. Entonces resulta difícil experimentar la alegría del Evangelio y sentir la dimensión salvífica de la sacramentalidad de la Iglesia. El sentir con la Iglesia y el *sensus fidei* tienen que ser tomados en serio por el Magisterio y la Teología, puesto que sin estas dos dimensiones, el discurso sobre un consenso en el seno de la Iglesia se queda en lo abstracto. La Doctora de la Iglesia, santa Catalina de Siena, mostró con sus cartas a los papas, que el *sentire cum ecclesia* incluye también una crítica constructiva a la administración pontificia.

La misión más importante del Magisterio Pontificio y Episcopal es la predicación auténtica de la Palabra de Dios.

(53) El servicio de gobierno en el Pueblo de Dios se funda en este servicio de predicación. El ministerio ordenado está dirigido al sacerdocio común de todos los bautizados y debe servirlo. En el Concilio Vaticano II, los obispos son entendidos como vicarios y legados de Jesucristo (LG 27), la predicación de la Palabra de Dios destaca entre sus principales oficios (LG 25). Son designados, en comunidad colegial entre sí y en la comunidad con el Pueblo de Dios, para el ministerio de la salvación, enseñanza y gobierno.

(54) Universalidad y regionalidad caracterizan la diversidad viva y unidad de la catolicidad. La forma de la fe cambia diacrónicamente a lo largo de los tiempos y se diferencia sincrónicamente en el presente, debido a las distintas expresiones en las Iglesias locales. Un obispo, en cuanto representante de la fe de los Apóstoles, tiene que dar voz a esta fe, al mismo tiempo que a los hombres y mujeres en las respectivas iglesias locales, en la comunidad universal de los obispos. El Magisterio universal de la Iglesia es ejercido no solo por el Papa, sino, bajo su dirección, también en el marco de colegios y concilios, por el conjunto de los obispos. Se debe reforzar el momento sinodal con la participación de todos los fieles, también en el desarrollo de la Doctrina eclesial. Las decisiones infalibles del Magisterio extraordinario, están sujetas a condiciones especiales y constituyen, por buenas razones, una excepción absoluta en la Iglesia católica. El Magisterio ordinario del Papa y de los distintos obispos puede confiar en la intervención del

Espíritu Santo. Sin embargo, no está exento de posibles errores, salvo que todos estén de acuerdo.

(55) Dentro de estas formas de ejercicio del Magisterio, aparece desde tiempos inmemoriales la tradición sinodal a nivel de la Iglesia universal y regional, que el Papa Francisco, como ha declarado, quiere reforzar. Puesto que un antiguo principio de la Iglesia reza: «Más lo que afecta a uno y a cada uno, debe ser aprobado por todos» (CIC c. 119, párr. 3). De este modo procede considerar cómo se puede asegurar una participación de todos los fieles en el ejercicio de su sacerdocio común en futuros concilios y a nivel sinodal universal. La unidad en la comprensión católica no es un concepto estático. Acontece en concreto entre nosotros y el Dios trino, en la diversidad de los seres humanos, de las Iglesias locales y las culturas. La unidad es, en cuanto don del Espíritu Santo, consustancial a la Iglesia, y a la vez, misión de todos los fieles. Esto lo notamos también en los controvertidos debates internos en la Iglesia, en los que se muestra de qué forma tan viva y diversa se presenta la unidad de la Iglesia. «Nosotros llegamos a comprender muy pobremente la verdad que recibimos del Señor. Con mayor dificultad todavía logramos expresarla. Por ello no podemos pretender que nuestro modo de entenderla nos autorice a ejercer una supervisión estricta de la vida de los demás. Quiero recordar que en la Iglesia conviven lícitamente distintas maneras de interpretar muchos aspectos de la doctrina y de la vida cristiana que, en su variedad, ‘ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra.’»⁶

(56) El Magisterio está llamado a abrir el gran tesoro de la Palabra de Dios. En combinación con la salvaguarda de la unidad, corresponde también al Magisterio la tarea de posibilitar y apreciar, aquella diversidad lícita de la fe, que desde tiempos inmemoriales forma parte de la vida en la Iglesia y la obra del Espíritu Santo. En las controversias teológicas, más allá de las decisiones conciliares, el Magisterio más bien se ha mantenido al margen y dejado la aclaración de cuestiones centrales al debate teológico, que quedó muy marcado en la Edad Media por las grandes tradiciones monásticas. A raíz del Concilio Vaticano I, el Magisterio Pontificio, fue reclamando, por causas apologeticas, cada vez más para sí la misión y competencia de la Teología. Se entendía así mismo, como una instancia de defensa frente a una modernidad, que percibía como amenaza de la fe. Ello obstaculizó en la disputa en torno al antimodernismo, la recepción de conocimientos procedentes de las ciencias espirituales y naturales, previniéndose así los intentos de la Teología de abrir, en diálogo con el pensamiento contemporáneo, nuevos senderos de la fe y acercar la fe en Dios a las personas de su época, de una forma comprensible para ellas.

(57) Con el Concilio Vaticano II se inició una nueva era en la Iglesia. Las deliberaciones en este Concilio condujeron a un diálogo constructivo en el seno de la Iglesia y con el mundo, y a una nueva actitud frente a otras confesiones y religiones, al igual que frente a la filosofía y el ateísmo. El Magisterio Pontificio buscó con más intensidad el diálogo con la Teología y las restantes ciencias, cuyos conocimientos ahora eran recibidos de forma positiva. Esto llevó a un resurgimiento de la Teología, cuya autonomía y magisterio específico fueron reconocidos. El Concilio Vaticano II escogió un lenguaje marcadamente distinto que el Concilio anterior: ya no discrimina, en su caso, excluye, o pronuncia reprobaciones; contempla el mundo en el amor de Dios y concede a personas fuera de la Iglesia la posibilidad de salvación. Estos cambios radicales del Concilio se tienen que robustecer y seguir impulsando. De este modo, el Magisterio tiene

⁶ Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre el Llamado a la Santidad en el Mundo Actual (19 de marzo de 2018), 43.

que tener también hoy en cuenta, en lo que a su lenguaje se refiere, el efecto que producen sus palabras en las personas.

(58) Los papas y la curia reaccionaban a menudo con reserva o rechazo a los desarrollos sinodales de espíritu reformador de las Iglesias locales, o ni se molestaban a responder preguntas acuciantes y deseos apremiantes, como, por ejemplo, los del Sínodo de Wurzburg. Esto generó nuevas decepciones y tensiones. El Camino Sinodal percibe que el Magisterio romano también interviene en nuestros tiempos en procesos de clarificación y en discusiones en curso, y se mantiene en posturas doctrinales, que a muchos fieles, entre los que también se cuentan diáconos, sacerdotes y obispos más allá de Alemania, ya no les parecen comprensibles. El distanciamiento de la Doctrina de la Iglesia de la vida cada vez más compleja de las personas, constatado por el Papa Francisco y el Sínodo de la Familia, deviene también para las Iglesias locales en Alemania una demanda a la práctica de la predicación del Evangelio. Aquí es particularmente importante observar el sentido de las Escrituras, la Tradición viva, de los signos de los tiempos, la investigación teológica y en especial, el *sensus fidei*.

(59) La Teología tiene que reflexionar, también de forma crítica, sobre preceptos de la Doctrina eclesiástica. Cuando el Magisterio alega en determinadas cuestiones, que la Iglesia no tiene el poder de modificar una doctrina, entonces debería examinarse qué es lo que se está debatiendo: ¿se trata en estos casos realmente de una posición doctrinal de máxima vinculatoriedad? ¿O de una doctrina que se debe situar a la cabeza de la jerarquía de verdades? ¿Hay que partir del *ius divinum*, derecho divino? ¿Convencen las fundamentaciones alegadas? Toda definición magistral únicamente adquiere autoridad como forma auténtica de anuncio de la verdad revelada. No basta solo con insistir en la autoridad. El Camino Sinodal busca nuevas perspectivas, debido a la culpa por los abusos y a partir de una necesidad pastoral. Además, es preciso señalar, que también el Magisterio ordinario auténtico puede eventualmente errar, cuando es dudoso que exprese el consenso de todos en la fe. Esta cuestión tiene especial importancia, porque vemos como en todo el mundo, fruto de la preocupación por el futuro de la fe y la credibilidad de la Iglesia, se están cuestionando una cantidad nada insignificante de posiciones doctrinales de la Iglesia. Es cometido de la Teología abordar estas cuestiones y apoyar también con su crítica constructiva al Magisterio. Se evidencia, cada vez de nuevo, la importancia del diálogo para llegar a un consenso en nuestros tiempos. «Lo cual requiere, en primer lugar, que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos» (GS 92).

La Teología está incluida en la cooperación y el diálogo entre todos los lugares de la fe.

(60) Hay que observar la historicidad y temporalidad también de las declaraciones doctrinales eclesiásticas. Es por ello que, en el Camino Sinodal, se intentan presentar de un modo diferenciado argumentos teológicos que también ayuden al Magisterio a revisar declaraciones anteriores a la luz de conocimientos y reflexiones científicos, cuya autonomía se debe valorar, y a practicar los cambios necesarios en las posiciones doctrinales. Esto es simultáneamente una contribución al discernimiento de espíritus. La Teología refleja la única fe en Dios de un modo

plural y tiene el cometido de permitir que se haga justicia por igual a la fe y la racionalidad, a la práctica de la fe y su reflexión. La Teología, en cuanto ciencia, en su expresión exegética, histórica, sistemática y práctica, forma parte, al igual que las Sagradas Escrituras y la Tradición, y junto con el sentido de la fe de todos los fieles y el Magisterio, de las instancias de testimonio y lugares de identificación de la fe en la Iglesia. Aquí depende del diálogo con otras ciencias, junto con las cuales busca la verdad y su significado para la humanidad. Existen distintas aproximaciones hermenéuticas en la Teología que se abren, en un mundo cada vez más complejo, a las muchas corrientes de pensamiento y formas de prácticas religiosas, para poder entablar con ellas un diálogo fructífero. La única Teología se consume en esta rica pluralidad.

(61) «La Sagrada Teología se apoya, como en cimientos perpetuos en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo.» (DV 24). Al igual que la Iglesia como un todo, tiene que reinterpretar una y otra vez el texto de las Sagradas Escrituras, porque este texto no es claro, la Teología tiene que expresar desde su alma, el estudio de las Sagradas Escrituras (DV 24), la única verdad cimentada en el Misterio de Dios, asimismo en su diversidad y perpetua ambigüedad.

(62) En los dogmas de la Iglesia se expresan las verdades reveladas por Dios; presentados de un modo histórico y vinculante, quieren iluminar y fortalecer nuestra fe. Sin embargo, son textos ambiguos, y a lo largo de la historia se debe escrutar cada vez de nuevo su sentido. Los textos conciliares son a menudo textos de compromiso, porque apuntan a una unanimidad consensuada. Esto enseña el Concilio Vaticano II, cuya asimilación aún está de diversos modos, también conflictivos, en curso. La Teología es consciente de la tensión entre la unidad y la diversidad de estos textos, de su vinculatoriedad, pero también de su historicidad y contextualidad. El Papa Francisco nos recuerda en este contexto que Dios siempre nos tiene sorpresas preparadas: No existen soluciones fáciles cuando preguntamos de forma diferenciada por el sentido de la Palabra de Dios para las personas de nuestro tiempo. «Cuando alguien tiene respuestas a todas las preguntas, demuestra que no está en un sano camino y es posible que sea un falso profeta, que usa la religión en beneficio propio, al servicio de sus elucubraciones psicológicas y mentales. Dios nos supera infinitamente, siempre es una sorpresa y no somos nosotros los que decidimos en qué circunstancia histórica encontrarlo, ya que no depende de nosotros determinar el tiempo y el lugar del encuentro. Quien lo quiere todo claro y seguro pretende dominar la trascendencia de Dios».⁷

(63) La Teología, al igual que las otras ciencias, tiene que aceptar que con cada respuesta y en todo tiempo surgirán nuevas preguntas, que no finaliza la búsqueda de la verdad, aun cuando ya se hubiera hallado una vez, hasta que se complete el Tiempo de Dios. «Ahora vemos por espejo, en obscuridad; mas entonces veremos cara a cara.» (1 Co 13,12). El Misterio de Dios es un reto permanente para la Teología y la Iglesia en su conjunto. Puesto que conduce a una actitud autocrítica bien entendida de humildad, en la que las interpretaciones y convicciones propias son siempre de nuevo relativizadas, o sea, retrotraídas de nuevo al misterio del amor infinito de Dios. Aun cuando esté infinitamente cerca de todos los hombres, supera al mismo tiempo toda capacidad cognitiva humana. De este modo, también corresponde a la Teología el

⁷ Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre el Llamado a la Santidad en el Mundo Actual (19 de marzo de 2018), 41.

cometido de enfrentarse a tentaciones fundamentalistas, cuando se trata de imponer de forma absoluta y sustraer a todo debate, con unos modos nada dialogantes, posiciones de individuos o grupos. En la comunidad científica de la Teología hay una autocorrección del discurso científico crítico. En el diálogo con el Magisterio, ambas partes dialogantes necesitan también una contraparte crítica.

III. Deliberar y Decidir en la Fuerza del Espíritu

(64) Los criterios teológicos citados en el texto orientativo, sirven de guía para la labor de los foros del Camino Sinodal y para la elaboración del texto de sus acuerdos. Los criterios abren espacios para nuevos caminos; muestran que pueden, y en tiempos de crisis, tienen que haber cambios en la Iglesia. ¿Cómo sino se podría hablar de una conversión seria?

(65) La noción de la transubstanciación no es solo de capital importancia en la celebración del bautismo y en la Eucaristía. Es la idea rectora de la vida cristiana: la llamada de Dios a la conversión, a cambiar y dejarse transformar continuamente por su amor, es válida para todos. ¿Cómo sucede esto? ¿Existe realmente la conversión y la transformación o quedará todo finalmente como antes, en los patrones, estructuras y posturas acostumbrados? ¿Obra algún cambio el Camino Sinodal? Si, a la vista de la culpa y los pecados, no existe una conversión y nuevo regreso al Señor, la Iglesia se anquilosará; sus miembros impregnados de culpa traicionan al Dios Vivo y a los hombres y mujeres que buscan hoy a Dios.

(66) La Iglesia es el Pueblo de Dios sacerdotal y de estirpe real, que en nombre de Jesús predica las grandes obras de Dios (cf. Éx 19,3; 1 Pe 2,9). Es «en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Por su origen santo, del que puede extraer continuamente poder, la Iglesia puede ser llamada santa, no obstante, todas sus insuficiencias. Vive de la promesa de que no puede ser destruida por las fuerzas del mal (cf. Mt 16,18-19).

(67) La confesión de la santidad de la Iglesia, que únicamente puede fundarse en Dios, va unido a la admisión de su pecaminosidad. Sin embargo, el conocimiento de la pecaminosidad de la Iglesia no puede utilizarse en el marco de la crisis actual como argumento para seguir como si no hubiera sucedido nada, porque el pecado y la culpa han formado siempre parte de la Iglesia. Por el contrario, si la Iglesia toma en serio su propia teología penitencial, son imprescindibles una autocrítica radical, arrepentimiento sincero, confesión pública de la culpa y auténtica conversión en la conducta, el obrar y, donde fuera necesario, también en el cambio de estructuras. Solo así se podrá iniciar un camino hacia la reconciliación que la Iglesia espera y que solo el Dios misericordioso le puede abrir.

(68) El Papa Francisco dibuja en los tiempos actuales una nueva imagen de la Iglesia, que entiende como un «hospital de campaña»⁸. La Iglesia debe ayudar a curar las heridas de los hombres y mujeres, y no abrir nuevas heridas. Debe hablar un idioma que entiendan hombres y mujeres, que no hiera ni discrimine, sino que permita discernir el amor de Dios para con los hombres. La Iglesia está llamada, confiando en la misericordia de Dios, a confesar sus pecados,

⁸ Papa Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris laetitia* sobre el Amor en la Familia (19 de marzo de 2016), 291.

combatir con decisión las causas estructurales de los abusos en el seno de la Iglesia y recorrer con valor nuevos caminos de la misión común. Seguir esta llamada es el deber de todos los miembros de la Iglesia. Esto significa que todos los bautizados ejerzan su responsabilidad y hagan uso de su derecho a asesorarse mutuamente y adoptar juntos buenas decisiones.

(69) El modelo de una Iglesia sinodal en renovación, que el Papa Francisco reclama con decisión, es también el modelo a seguir de la Asamblea Sinodal, que se involucra en el camino sinodal mundial. Este proceso universal incluye, de forma intencionada, la intervención del sacerdocio común de todos los bautizados. La cuestión sobre la participación adecuada de todo el Pueblo de Dios en las deliberaciones y decisiones en el seno de la Iglesia se plantea en todo el mundo y reclama nuevas respuestas. Sobre todo, los afectados y supervivientes de los abusos tienen que ser oídos. La Doctrina y práctica de la Iglesia tienen que hacerse eco de sus experiencias, su indignación y sus denuncias. Ya para las Sagradas Escrituras, las vivencias de las personas y la predicación de la Palabra de Dios van unidas de forma inseparable. Nadie las puede separar.

(70) Debido a los abusos reforzados por el sistema en el seno de la Iglesia Católica, los cuatro temas de los Foros Sinodales son indicaciones de los primeros pasos que hay que recorrer en el camino de la conversión y renovación de la Iglesia. Son condiciones previas necesarias para una evangelización que acompañe la vida de los seres humanos, lo cual es la misión de la Iglesia, y extraen consecuencias de la necesidad de evangelización de la propia Iglesia, para dar testimonio creíble de la Buena Nueva de Dios. En los textos de los foros se practican las aclaraciones teológicas necesarias para reclamar la participación y la separación de poderes, configurar hoy la vida sacerdotal, reforzar mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia y transmitir la doctrina sexual de la Iglesia adaptada a la vida de las personas hoy en día, y que además conducen a opciones de actuación concretas.

(71) La experiencia sinodal «nos permite, a pesar de nuestras diferencias, no solo recorrer un camino juntos, sino también buscar la verdad y asimilar la riqueza de las tensiones opuestas»⁹. El Papa Francisco habla de una Iglesia con diversidad, cuya imagen de unidad no es la pirámide o el círculo, sino un poliedro, o sea, un polígono tridimensional. Esta es una imagen interesante, que combina diversidad y unidad.

(72) Reunida y unida por el Espíritu Santo, la Asamblea Sinodal vive y experimenta la rica diversidad de la Iglesia, aunada en la fe común. Todos los miembros de la Asamblea Sinodal están llamados a predicar la fe, rezar a Dios, celebrar juntos la liturgia y vivir la misión diaconal de la Iglesia en el servicio a todos los hombres. Este vínculo no excluye que también en el futuro se defiendan, en respeto mutuo, distintas posturas sobre determinadas cuestiones de la vida eclesial y de la Doctrina. De este modo, todos los participantes en el Camino Sinodal luchan juntos por el camino de la Iglesia en el futuro y siguen buscando el entendimiento sinodal, puesto que: ¡el Camino Sinodal no ha llegado a su fin, sino que prosigue!

⁹ Papa Francisco, *Volvamos a Soñar*, Milán 2020.



Texto fundamental

Poder y separación de poderes en la Iglesia - Participación conjunta y colaboración en la misión

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 3 de febrero de 2022

Introducción

(1) La Iglesia Católica está sumergida en una profunda crisis. Sin embargo, únicamente puede cumplir su misión evangelizadora si reconoce el carácter, causas y dimensiones de esta crisis, la afronta y trabaja seriamente por encontrar soluciones. Esto concierne, sobre todo, a las causas sistémicas del abuso de poder y violencia sexualizada y espiritual.

(2) Aun cuando la crisis de la Iglesia se debe describir dentro de un contexto más amplio de un proceso de transformación cultural y social, no se puede atribuir únicamente a estos factores. Por un lado, existen tensiones internas entre la Doctrina y la praxis de la Iglesia. Por otro lado, existe una brecha entre la pretensión del Evangelio y el modo y manera en que es concebido y ejercido de facto el poder en el seno de la Iglesia. Esta brecha se tiene que cerrar bajo la pretensión del Evangelio. Los estándares de una sociedad plural y abierta, en un Estado democrático de derecho, no se oponen a ello, sino que ceden espacio a una predicación verídica del Evangelio.

(3) La conversión y renovación de la Iglesia conciernen especialmente a su orden de poder.¹ Puesto que la Iglesia es con arreglo a Lumen gentium (LG) 8 una dimensión espiritual, pero también está establecida y organizada como una sociedad en este mundo, puesto que solo así le puede servir. Una mirada a la historia revela que, en las distintas épocas, y en función del entorno sociocultural y de los retos del momento, existieron muchas posibilidades para configurar las estructuras de la Iglesia Católica. Estas se tienen que someter siempre de nuevo a escrutinio, a la luz de las Sagradas Escrituras y del Concilio Vaticano II, mediante un discernimiento de espíritus. El escándalo de los abusos enfrenta a la Iglesia Católica al interrogante de cuál es el espíritu por el que se deja guiar.

(4) Solo todo el Pueblo de Dios puede dar una respuesta a esta pregunta. El sentido de la fe de todos los bautizados llama, por ello, a más responsabilidad colectiva, actuación cooperativa y derechos de participación exigibles. No por último, una responsabilidad compartida proporciona transparencia en el uso del poder eclesiástico. El proyecto de investigación «Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos, diáconos y religiosos en el ámbito de responsabilidad de la Conferencia Episcopal Alemana» (Estudio MHG) del año 2018, ha revelado de forma impresionante y con una multiplicidad de datos perturbadora que la violencia sexual por parte de

¹ El término se refiere a las estructuras de poder en el seno de la Iglesia y a sus principios.

clérigos a niños y adolescentes, el encubrimiento de delitos y la protección de los autores no solo tienen causas psicológico-individuales sino también sistémicas. La mirada se centra principalmente en el orden de poder vigente dentro de la Iglesia. Propicia actos criminales y agresiones, y dificulta o impide que se combatan a nivel interno, al igual que una colaboración con las autoridades estatales. Tanto más importante es que los responsables de la Iglesia practiquen una autorreflexión crítica sobre estas estructuras y factores ideales, que permiten o fomentan el abuso de poder. Se deben desarrollar estándares y criterios para una renovación espiritual y estructural sostenibles, que luego se deberán traducir en medidas concretas.

(5) Como Asamblea Sinodal de la Iglesia Católica en Alemania, discernimos, por ello, que una reflexión consciente y autocrítica, y una reforma en el seno interno de la Iglesia de las relaciones de poder, son requisitos decisivos para realizar la misión de la Iglesia en el mundo actual. Si la Iglesia quiere reclamar, tanto hacia dentro como hacia fuera, autoridad espiritual y moral, se deberá examinar de forma crítica su comprensión y uso del poder, y, dado el caso, reorganizar: ¿Sirve este poder eclesiástico realmente a la predicación del Evangelio y a los hombres? ¿Dónde se independiza? ¿Dónde impulsa y dónde impide experiencias del ilimitado poder creador de vida de Dios?

(6) Debido a una historia eclesiástica propia del principio de la sinodalidad, debido a los procesos de decisión democráticos en las órdenes y asociaciones religiosas, y por razones de una inculturación lograda en una sociedad libre y de Estado de derecho de cuño democrático, es imprescindible un cambio del orden de poder eclesiástico. Aquí no se trata de asumir, sin cuestionarla, la práctica social; puesto que la Iglesia tiene siempre también un mandato crítico-profético para con los otros actores sociales.² Pero la sociedad democrática ya no puede entender y aprehender el orden de poder eclesiástico en muchos lugares de la Iglesia. De hecho, la Iglesia está públicamente bajo sospecha de discriminar a hombres y mujeres, socavar estándares democráticos y hacerse inmune al cuestionamiento crítico de sus doctrinas y estructuras de organización, con su ordenamiento jurídico propio. El Camino Sinodal apuesta por reformas con un fundamento teológico y cambios concretos, para tramitar las acusaciones justificadas, recuperar la confianza en la Iglesia y ceder espacio a la fe en el Dios de la vida.

(7) El quid de la cuestión es el modo y manera en que se entiende, funda, transmite y ejerce en la Iglesia el poder - potestad de obrar, potestad de interpretar, potestad de juzgar. Se ha desarrollado una Teología de la Iglesia, una espiritualidad de la obediencia y una práctica del ministerio que vinculan unilateralmente este poder a la ordenación y lo declaran sacrosanto. De este modo está blindado frente a la crítica, desvinculado de controles y aislado de una separación. A la inversa, la vocación y los carismas, la dignidad y los derechos, las competencias y la responsabilidad de los fieles, no son considerados en la Iglesia Católica con arreglo a su importancia en el Pueblo de Dios. El acceso a los servicios y ministerios eclesiásticos es regulado de forma restrictiva, sin que se resalte suficientemente la misión evangelizadora como criterio decisivo. Tampoco los servicios, ministerios, funciones y competencias respectivos, son suficientemente vinculados a los carismas, competencias y cualificaciones de los fieles. Aquí no se trata solo de una interpretación errónea del poder, sino sobre todo, de las oportunidades per-

² Cf. Papa Francisco, *Al pueblo de Dios que peregrina en Alemania* (29 de junio de 2019), n. 7.2.

didadas para el desarrollo de nuestra Iglesia. Una cultura restrictiva de gobierno desperdicia potenciales y competencias de fieles y ministros. No solo el acceso al poder, sino también la selección y acompañamiento de aquellos a los que ha sido confiado ese poder, precisan una revisión y reforma honestas. El ejercicio de poder eclesiástico requiere, además, una personalidad lúcida y madurez espiritual.

(8) Estos factores fundan, causan y promueven el abuso de poder, que enturbia la misión evangelizadora de la Iglesia. Precisamente debido a que este enturbiamiento llega hasta el núcleo institucional de la Iglesia, afecta también a la imagen de Dios vivida y predicada, y con ello a lo más hondo de toda evangelización. La pretensión y realidad de la Iglesia tienen que concordar.

(9) Dado que la problemática del poder, más allá de la cuestión de la conducta individual de los ministros, afecta a cuestiones estructurales de la separación de poderes, el control del poder y la participación, prestamos aquí especial atención a estos temas. Las cuestiones relativas a la igualdad de género y a la misión y forma del ministerio ordenado, van estrechamente ligadas a lo anterior. En el tema de las opciones de una vida exitosa en distintas formas de vida, junto a cuestiones de fondo, también es objeto de debate el por qué criterios y en virtud de qué competencias, qué autoridades eclesiásticas se pueden arrojar el poder absoluto para interpretar y juzgar.

Parte I:

La reforma de las propias estructuras de poder como misión principal de una Iglesia en camino

1. ¿Dónde estamos? ¿Y qué nos aguarda?

Dimensiones y desafíos de la crisis

(10) La Iglesia Católica necesita una conversión espiritual e institucional que sea sostenible. Su crisis afecta a diversos niveles y tiene múltiples causas. Esta se ve intensivamente agudizada por la violencia sexualizada y el abuso espiritual.

- Existe una grave crisis institucional en la Iglesia. Los malos comportamientos individuales forman parte de la praxis de la Iglesia, en la que se ensalzó unilateralmente el ministerio. A esto corresponden estructuras del Derecho Canónico, y también actitudes que «protegen» a los ministros frente a cuestionamientos críticos y controles y delimitaciones sostenibles. En el abuso sexual y espiritual el autor es culpable, pero al mismo tiempo la institución que no evita una actuación semejante y protege al autor.
- Existe una profunda crisis de credibilidad en la Iglesia. Esta no se manifiesta solo en las causas sistémicas de los abusos, sino en la falta de una actitud abierta a reformas. Algunas personas que dejan la Iglesia conservan su fe, a otros el fracaso de la Iglesia les ha costado su fe. El alejamiento de comunidades e instituciones eclesiásticas, así como de rituales e ideas sobre el sentido de la vida eclesiales, tal como demuestran los estudios, es un factor importante para que hombres y mujeres se distancien de la Iglesia, y ello incluso feligreses que forman parte de los círculos más comprometidos. Las estructuras de poder eclesiásticas son percibidas a menudo como autoritarias. Para muchos su ordenamiento jurídico no res-

ponde a estándares basados en los derechos humanos de sociedades democráticas. La Doctrina de la Iglesia en cuestiones relacionadas con la ética, especialmente en el tema de la igualdad de género y la sexualidad, se percibe como hostil a la vida.

(11) La crisis institucional y la crisis de credibilidad de la Iglesia dificultan considerablemente la enseñanza del Evangelio. Paralelamente, se están produciendo en todo el mundo transformaciones religiosas y culturales, cuyas consecuencias todavía no se pueden prever. Las necesidades espirituales y religiosas siguen reclamando espacio, pero los lazos con la Iglesia se debilitan. Dogmas fundamentales del cristianismo, a saber, la creencia en la Santísima Trinidad, se volatizan. Crece la pérdida de plausibilidad de la forma social, simbólica y del credo de la fe cristiana. También por este motivo se precisan medidas adecuadas para superar la crisis institucional y la crisis de credibilidad de la Iglesia.

(12) Queremos entender, modificar y ejercer el poder y la responsabilidad en la Iglesia de modo tal que se pueda redescubrir la «bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor a los hombres» (Tito 3,4).

(13) La predicación y celebración de la fe deben responder al Evangelio de Jesucristo, llevadas por el servicio a los pobres. Es este Evangelio el que tiene que definir las relaciones interpersonales y las estructuras de organización. Ahí donde no sea así, se deberán practicar correcciones sostenibles.

2. ¡Hemos entendido!

La misión de la Iglesia como obligación moral para con la cultura y la sociedad

(14) Solo en el año 2019, más de medio millón de personas abandonaron en Alemania una de las dos grandes Iglesias cristianas. 272 771 personas dejaron la Iglesia católica. Desde el año 1990 se ha duplicado el número de bajas. Esta tendencia se mantiene. Muchos miembros de la Iglesia están considerando abandonarla. No solo en Alemania, sino en todo el mundo, aparecen nuevas noticias perturbadoras entorno al abuso de poder por parte de responsables, en el aspecto sexual, espiritual y económico. El análisis y la rectificación de los factores que posibilitan o no evitan de forma eficaz la violencia ejercida en menores vulnerables están empezando a adquirir visibilidad (jurídica). Se han iniciado intensas reflexiones teológicas. Sin embargo, otros problemas, como el abuso espiritual o la violencia contra mujeres (religiosas) y adultos vulnerables, hasta ahora apenas han sido registrados y afrontados. Esto rige también para la violencia sexualizada, los abusos sexualizados y espirituales, ejercidos por empleados profesionales y voluntarios de la Iglesia, así como para la violencia acontecida en muchas instituciones, comunidades, grupos, asociaciones y círculos de la Iglesia. A nivel nacional e internacional se han hecho patentes los abismos del obrar de la Iglesia. La fuerza y disposición de muchos, especialmente de muchas mujeres, a seguir involucrándose en la Iglesia, crear Iglesia in situ y dar la cara por esa Iglesia, se han agotado.

(15) Hemos entendido

- que las sociedades plurales e ilustradas tienen que insistir en que semejantes fenómenos de abuso de poder de carácter estructural sean destapados, denunciados y sancionados de forma consecuente, y que se debe hacer todo lo posible por evitar que continúen. Para ello,

es imprescindible una cooperación activa y transparente entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. La Iglesia tiene que estar agradecida a esta publicidad crítica;

- que el abuso de poder no se puede legitimar y encubrir ni teológica, ni espiritualmente, ni por mediación del Derecho Canónico. Distorsiona la idea del apoderamiento espiritual y contraviene la Teología Ministerial, que no faculta para la arbitrariedad, sino que nombra para el servicio. Contradice de forma palmaria valores y normas tanto cristianos como sociales, de derecho y justicia;
- que el poder es transferido como servicio y exige profundidad espiritual. Únicamente puede alcanzar efectos bendecidos cuando sea ejercido, así como compartido, limitado y controlado en el espíritu del Evangelio, y otorgado, y eventualmente también revocado, en el marco de estándares de calidad comprensibles. Ahí donde faltan instrumentos de control del poder, el poder potestativo y de interpretación se transforma en arbitrariedad, también y justamente, en la Iglesia;
- que en una sociedad democrática liberal, la Iglesia se tiene que someter al control público;
- que la cultura jurídica de la Iglesia se tiene que alinear con los derechos humanos y fundamentales;
- que también el gobierno de fundamento espiritual tiene que ser eficazmente vinculado al derecho y las garantías legales;
- que la transparencia, rendición de cuentas y control del poder efectivo previenen el abuso de poder y que en el caso de fracaso culposo, se precisa una jurisdicción contencioso-administrativa fiable;
- que en el gobierno también tienen que participar aquellos sobre los que se decide;
- que el reparto y control del poder no significa un ataque a la autoridad de los ministerios; que en su lugar, la atribución de autoridad aumenta cuando se compromete a claros estándares de calidad formulados por terceros;
- que el poder en la Iglesia no se puede emancipar, sino que tiene que explorar caminos de vida bajo el signo del Evangelio y del Amor de Dios, y que tiene que dejarse medir por ello.

(16) Hemos entendido que la Iglesia ha incurrido en culpa. Hemos entendido que la Iglesia ha hecho posible y encubierto violencia sexualizada, abuso sexual y abuso espiritual a gran escala, y que ha protegido a los autores. Hemos entendido que las causas de estos sucesos son sistémicas y están asociadas a la estructura y la Doctrina de la Iglesia. Hemos entendido que tenemos que disolver las condiciones previas sistémicas para el abuso en el seno de la Iglesia. Hemos entendido que amplios sectores de la sociedad perciben la Iglesia como carente de atractivo e inútil, que se ocupa principalmente de sí misma. Las cuestiones estructurales y de legitimación son, sin duda, desafíos a los que nos tenemos que enfrentar. Pero esto no es el cumplimiento en sí mismo de las tareas planteadas, sino solo su condición previa. Hombres y mujeres quieren una Iglesia que les abra un espacio para experimentar y encontrar a Dios, y que desempeñe frente a la sociedad una misión crítico-profética. Llevar esto a término es un cometido de todos los fieles.

(17) Hemos entendido que seremos medidos por el hecho de si cumplimos y por cómo cumplimos nuestra obligación moral.

3. Estamos en el camino del aprendizaje.

El avance de la Teología de la Revelación del Concilio Vaticano II y su concreción eclesiológica

(18) El Concilio Vaticano II ha señalado nuevos caminos en el entendimiento de la Revelación que sirven a la renovación de la Iglesia. Se orienta por las Sagradas Escrituras y la Tradición; pero también apuesta por el sentido de la fe del Pueblo de Dios y los signos de los tiempos (Papa Juan XXIII), sobre todo, por el diálogo que prepara para el aprendizaje, con los conocimientos científicos y los desarrollos socioculturales del presente, que a su manera, ofrecen una clave para comprender la Palabra de Dios. Tanto las Sagradas Escrituras y la Tradición de la Iglesia, como los «signos de los tiempos», ofrecen indicaciones para el siempre nuevo «*aggiornamento*» de la Iglesia, su actualización. Ninguna de las instancias de testimonio se puede establecer como absoluta o hacer valer de modo acrítico.

(19) La remisión a las Sagradas Escrituras necesita de la exégesis científica. La remisión a la Tradición necesita de una investigación y análisis histórico-críticos, que revelen los rodeos y desvíos de la historia de la Iglesia y de los Dogmas, recuerden lo olvidado y diluciden la respectiva conexión con los tiempos de los conceptos teológicos y estructuras eclesiológicas. También la interpretación de los signos de los tiempos requiere una conciencia de los posibles peligros de una época y de su orden social actual. Es necesario un discernimiento de espíritus. Los signos de los tiempos se tienen que interpretar a la luz del Evangelio (cf. *Gaudium et spes/GS 4*). La orientación por las Sagradas Escrituras, la interpretación de la Tradición y el compromiso en la actualización de la Iglesia, van entrelazados.

3.1 La Revelación de Dios en la Tradición de la Iglesia

(20) Para el Concilio Vaticano II era teológicamente decisivo describir dialogísticamente Revelación y Fe como Palabra de Dios y respuesta humana. «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado tienen acceso al Padre... Por esta revelación, el Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor» (*Dei verbum/DV 2*). Al principio de toda tradición se encuentra, por lo tanto, un encuentro vivo, aún no un texto ni una doctrina. Por ello, en el acontecimiento de la Revelación se apoya una red de instancias de testimonio de la fe (*loci theologici*). En estos lugares se percibe y transmite el acontecimiento de la Salvación. De este modo, la red de estos lugares goza de un peso decisivo en la Doctrina de la Iglesia.

(21) El «texto orientativo» aportado por la Presidencia, describe de forma detallada las distintas instancias de testimonio y sus relaciones recíprocas. El Concilio Vaticano II ha redescubierto a los fieles y su sentido de la fe (cf. *LG 12*), así como los signos de los tiempos (*GS 4*), como lugares teológicos: entre ellos se cuentan la interpretación de conocimientos obtenidos externamente para una comprensión más profunda del Evangelio, así como una configuración acorde con los tiempos de las estructuras eclesiológicas (cf. *GS 44*). También forma parte de esto la interpretación dialogística de la Palabra de Dios por parte de «laicos» creyentes, de la Teología Científica y del Magisterio de la Iglesia. Establecer este sistema de forma diferenciada acarrea consecuencias para la comprensión del poder y la separación de poderes en la misión de la Iglesia, las cuales se expondrán a continuación.

(22) La renovación eclesiológica y la teológico-revelacional del Concilio se entrelazan. En ella no se expresa una reforma meramente pragmática de estructuras, sino una exigente renovación sinodal de la autocomprensión de la Iglesia. Con ello se fijan estímulos importantes, también para procesos actuales de la conversión de la Iglesia.

- La Revelación se proclamó una sola vez para todos los tiempos, pero su recepción e interpretación se realizan de modo humano, es decir, en el marco de procesos de comprensión culturalmente definidos, y ello ya es así en la Biblia.
- Los procesos de comprensión no tienen lugar en forma de monólogo o dictados por una sola instancia de testimonio, sino en una red de distintas instancias. Ninguna puede ser sustituida o desplazada por otra. Cada instancia de testimonio tiene su peso; todas son históricas, o sea, dimensiones entendidas en su evolución al mismo tiempo que sujetas a las circunstancias de su época.
- Los conocimientos, experiencias y desarrollos de una época respectiva son espacios de resonancia del Evangelio, en los que la predicación puede, por un lado, producir un nuevo eco y, por otro lado, recibir nuevos estímulos.

(23) En una Iglesia sinodal se tiene que manifestar la interacción de las instancias de testimonio.

3.2 La Iglesia en camino a través de los tiempos

(24) El Concilio Vaticano II (1962-65) habla de una Iglesia en peregrinación que no ha llegado aún a la meta. No es rígida en sus estructuras, sino viva en su misión; no es autosuficiente, sino que tiene capacidad de aprender. Está en camino para buscar y encontrar también en lugares «extraños» e inesperados las señales de Dios (cf. GS 4, 11, 44). Está con todos los hombres de buena voluntad en el camino de la búsqueda y hallazgo conjuntos de la verdad (cf. *Dignitatis humanae*/DH 3). Se muestra solidaria con sus amigos y miserias, su pensar y decidir (cf. GS 1; *Ad gentes*/AG 22), con respeto de su dignidad y conciencia (cf. GS 16).

(25) A esta autocomprensión corresponde la disposición a querer aprender como Iglesia, de la cultura y la sociedad que la rodean: de su lenguaje y sus experiencias, de sus percepciones y formas de pensar, de sus procesos sociales y estructuras de organización. «Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada». Al mismo tiempo, la Iglesia «puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos» (GS 44).

(26) Nos entendemos como una Iglesia en aprendizaje. Para ello queremos utilizar toda la red de instancias de testimonio, para explorar lo que significa el Evangelio en nuestros tiempos. Queremos reaprender nuestra misión eclesial común - junto con las personas con las que estamos como Iglesia en camino.

4. Queremos aprender a vivir la diversidad teológica en la unidad de la Iglesia.

Pluralidad como diversidad legítima de diversas convicciones centrales - también dentro de la Iglesia

(27) La Iglesia y la Teología eran y son plurales. La diversidad no constituye una debilidad de la Iglesia ni un fracaso de gobierno por parte de sus responsables. Cultivar la diversidad sin que se desintegre la comunidad se puede entender verdaderamente como característica de lo católico. Esto lo muestra la historia de la Iglesia. Esto deviene cada vez más apremiante a la vista del carácter global de la Iglesia. Una actitud abierta a distintas formas de pensar y vivir es imprescindible para la capacidad de expresión cultural de la Iglesia, puesto que el Evangelio se dirige a todos los hombres y mujeres.

(28) Unidad y diversidad en la fe se tienen que reequilibrar cada vez de nuevo. Creemos que Dios mantiene a su Pueblo en la Verdad revelada en Cristo. Dar testimonio auténtico de esta verdad y preservar así a la Iglesia en la unidad es una tarea fundamental del Magisterio de la Iglesia. Esto no dispensa de seguir buscando siempre de nuevo esta verdad histórico-salvífica en la diversidad de los tiempos, formas culturales y retos sociales concretos. Solo se puede hablar honestamente de la única Verdad que nos ha sido confiada, cuando se conoce la complejidad de tales puntos de partida y aproximaciones, y se abre sin límites el espacio discursivo necesario para ello. Un tratamiento de la complejidad sensible a la ambigüedad semejante se debe al carácter histórico de la Verdad Salvífica, y al mismo tiempo, se revela, precisamente hoy en día, como rasgo distintivo de la contemporaneidad intelectual. Es por ello una condición necesaria fundamental de la Teología actual. Para ella no existe una única perspectiva central, ni una única verdad de la preservación del mundo religiosa, moral y política, ni tampoco una única forma de pensar, que pueda hacer valer la pretensión de autoridad última. También en la Iglesia pueden competir entre sí distintas creencias y proyectos de vida lícitos, relacionados con convicciones centrales. Y es que pueden reclamar, incluso simultáneamente, para sí, la pretensión teológicamente justificada de verdad, exactitud, comprensión y honestidad, y aun así, contradecirse en su mensaje o lenguaje. No con poca frecuencia a lo largo de la historia, el Magisterio no solo no ha resuelto intencionadamente estas zonas de tensión, sino que únicamente ha constatado la interdependencia, como, por ejemplo, en la cuestión central entorno a la gracia y la libertad. El hecho de que la ambigüedad en la interpretación de las declaraciones doctrinales es lícita y una oportunidad, afecta también a los debates en el seno del Camino Sinodal.

(29) A la vista de una diversidad lícita de interpretaciones sobre cómo y para qué ha de servir la Iglesia, la tarea consiste en desarrollar una cultura eclesial de discusión y mutuo aprendizaje. Esto rige también para las votaciones en los distintos contextos y niveles de la Iglesia Universal.

(30) Una cultura de conflicto eclesial presupone:

- que no se niegue recíprocamente la condición de católico. Se trata de aprender de otras posiciones, de escuchar en este diálogo a los demás y a la obra del Espíritu Santo. Aquí se es retado recíprocamente a examinar de forma crítica la propia posición.
- que uno se comprometa a sostener los debates orientados hacia una solución y a adoptar decisiones fundadas. Pero también, dado el caso, se tienen que acometer decisiones cuando todavía no se han hallado soluciones de forma concluyente.

(31) Los conflictos se tienen que interpretar y solucionar de forma conjunta. Lo decisivo es que los fieles con distintas posiciones se escuchen recíprocamente y oigan la obra del Espíritu Santo. En estos procesos de aprendizaje, que sirven a la unidad y al poder la fe de la Iglesia, se pueden formular demandas fundamentales, dirigidas a un desarrollo ulterior de la Doctrina y, por consiguiente, del orden jurídico de la Iglesia.

(32) Como Asamblea Sinodal sabemos que nuestro debatir y decidir siempre puede ser solo provisional. Pero esta perspectiva no nos puede impedir actuar de forma responsable. Somos conscientes de nuestro origen común fundamental y de nuestras distintas interpretaciones. Luchamos mutuamente por alcanzar la mejor solución. Respetamos nuestras diferencias, también en la aproximación a convicciones centrales. Nos esforzamos por aprehender las inquietudes justificadas de las otras posturas. Partimos de que todos contribuyen a promover la capacidad de obrar de la Asamblea Sinodal. Contamos con que las recomendaciones y decisiones aprobadas por mayoría también sean secundadas por aquellos que han votado en otro sentido. Esperamos que la implementación de las resoluciones sea comprobada por todos de forma concienzuda y transparente.

5. Aspiramos a ser signo e instrumento de unidad y salvación.

5.1 Sacramentalidad de la Iglesia...

(33) El Concilio Vaticano II declaró con carácter programático: «Cristo es la luz de los pueblos.», desarrollando a partir de ahí la esencia de la Iglesia: «Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad con todo el género humano» (LG 1). De esta fe resulta la necesidad de una conversión sostenible de toda la Iglesia, a nivel espiritual e institucional.

(34) Como Asamblea Sinodal aceptamos la sacramentalidad de la Iglesia como desafío: queremos que la Iglesia recupere la credibilidad como lugar en el que hombres y mujeres puedan encontrar una relación personal con Cristo, y vivir el poder salvífico de los Sacramentos en la predicación, en el servicio, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren (cf. GS 1) y en la comunidad. A fin de que la Iglesia pueda ser discernida auténtica y eficazmente como signo e instrumento de la alianza de Dios con los hombres, trabajamos en la reforma del orden de poder eclesiástico.

(35) Un «signo» tiene que ser portador de un mensaje. Tiene que ser entendido. Tiene que hallar eco en el corazón de los hombres. Una «herramienta» tiene que ser manejable y eficiente. En suma: ¡un sacramento tiene que tener un efecto de señal! Con miras a la Iglesia esto significa: la trascendencia y credibilidad se tienen que reflejar en la estructura (cf. LG 8). El orden y ejercicio del poder de la Iglesia tiene que demostrar que es digno de la confianza de los fieles. Con la disfunción de su orden de poder, la Iglesia enturbia su misión. En lugar de impedir el abuso, lo ha hecho posible, en lugar de esclarecerlo, con demasiada frecuencia, lo ha encubierto. Y esto fue también posible debido a que la Iglesia Católica no recogió de forma consecuente la pretensión del Evangelio, al igual que tampoco asumió los logros de los estándares de libertad como transparencia, participación y control. Cuando la Iglesia no se experimenta como señal salvífica, sino como espacio de mal, es cuestionable su identidad sacramental.

(36) Es por ello que la reforma de las relaciones de poder no es una maniobra de adaptación al mundo contemporáneo. Es imperativa por mor de la sacramentalidad de la Iglesia. En este sentido, el Papa Francisco ha puesto en marcha el proceso sinodal mundial, a fin de poder explorar en los distintos contextos de la Iglesia local, campos en estructuras y actitudes eclesiológicas en los que se puede acreditar, que hagan creíble y experimentable de forma real la idea y determinación esencial de la Iglesia, de ser signo e instrumento de la unidad con Dios y los hombres entre sí.

(37) Lo mismo que la Iglesia no es un fin en sí misma, tampoco lo es el ministerio sacramental. Representa que no es el dominio humano, sino el poder de Dios el que nos salvará. El ministerio eclesiológico es un signo sacramental que se refiere a Cristo y recibe de Él su poder. Ello no dispensa a los ministros de crítica y control - todo lo contrario. Puesto que el ministerio sacramental sirve a la vida de los hombres en el signo del Evangelio y se tiene que medir por ello. No es solo una función, sino que tiene su origen en un apoderamiento. Aquel que ejerce el ministerio representa a Cristo, la cabeza de la Iglesia. Es por ello que el ministerio eclesiológico marca siempre la diferencia entre Cristo y la persona que reviste el ministerio. Los ordenados están llamados y apoderados para «la formación de una auténtica comunidad cristiana» (Presbyterorum ordinis/PO 6), que, imbuida del Espíritu de Jesucristo, viva según su Palabra y predique en la Eucaristía su muerte y resurrección. La Iglesia tiene que llevar a la vida y dejarse transformar por el Espíritu de Dios, donde ella no lo haga.

(38) En cuanto Asamblea Sinodal, queremos contribuir a que la comunión con Dios y de los unos con los otros pueda ser experimentada en el seno de la Iglesia. A la vista del abuso de poder eclesiológico, se tienen que desarrollar la Teología Ministerial y la organización de las estructuras eclesiológicas de modo tal que la Iglesia pueda cumplir hoy mejor su misión.

5.2 ... como inspiración y deber

(39) El Concilio Vaticano II no relacionó la sacramentalidad de la Iglesia solo con su parte institucional, sino también con la comunidad de los fieles. Al igual que la Iglesia está bajo la pretensión de ser signo e instrumento (LG 1) de la unidad, los fieles tienen el deber de convertirse en «testigos y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia» (LG 33, cf. Apostolicam actuositatem/AA 2). En el Bautizo y la Confirmación son «consagrados [...] como sacerdocio santo» (LG 10) y enviados para edificar y configurar la Iglesia y el mundo en el Espíritu del Evangelio. En ello participan todos los fieles, laicos y clérigos, sin perjuicio de otra diferenciación en función su modo de participar en todas las misiones esenciales de la Iglesia: en la predicación, la labor pastoral y la Liturgia (cf. Sacrosanctum concilium/SC 14 et al., LG 10; 30-38).

(40) En esta nueva visión de la Iglesia y del ministerio sacramental, el Concilio Vaticano II recoge perspectivas bíblicas fundamentales. El Bautismo funda la participación en el Cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,13) y llama a participar de forma activa en la vida de la Iglesia (cf. 1 Cor 12,12-27). Con el Bautismo se adquiere la plena condición de hijo de Dios, con todos los derechos que de ello emanan (cf. Gál 3,26-4,7). El Bautismo es uno - para todos los que creen en Jesucristo (cf. Ef 4,4-6). Supera, en el poder del Espíritu, las diferencias que discriminan entre judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres (cf. Gál 3,28).

También hoy tiene que desplegar su efecto antidiscriminatorio en el seno de la Iglesia. La unidad del Cuerpo de Cristo va asociada, según san Pablo, a la diversidad de los miembros que forman este Cuerpo y que son irrenunciables en su respectiva particularidad (cf. 1 Cor 12,14-27; Rom 12,6-8 y Col 1,18; Ef 1,22; 4,15). San Pablo relaciona estos miembros con los carismas que les son donados a todos los fieles (cf. 1 Cor 12,1-11.28-31; Rom 12,3-5). Contribuyen a que la Iglesia crezca por dentro y por fuera (cf. 1 Cor 14). Desde esta perspectiva, también el ministerio apostólico es un carisma, al igual que la profecía, la enseñanza, el socorro y el gobierno: todos estos dones fundan una responsabilidad; exigen reconocimiento y hacen posible la cooperación. Sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas, el ministerio de gobierno de la Iglesia se desarrolla con su propio deber irrenunciable en las zonas de tensión de la convivencia y la reciprocidad del sacerdocio común de todos los fieles (cf. Ef 2,20-21; Ef 4,11; 1 Tim 3,1-7.8-13; Tito 1,5-9 et al.). En los procesos de institucionalización, mantiene su vigencia el planteamiento descrito por san Pablo de que es el único Espíritu de Dios el que concede los muchos dones, algunos de los cuales se convierten en servicios de gobierno fijos, sin que se puedan diferenciar por gozar de más o menos gracia.

(41) El deber eclesiológico que se debe cumplir hoy consiste en redefinir la reciprocidad del sacerdocio común de todos y del sacerdocio especial del ministerio, tanto en la comprensión del ministerio sacramental, como en la comprensión y la práctica de las funciones de gobierno. Lo decisivo es que la estructura de comunión de la Iglesia encuentre una forma social y jurídica que imposibilite relaciones de dominio unilaterales y haga vinculante las posibilidades de participación de todos.

(42) En el Camino Sinodal nos orientamos por la Teología Bautismal y los dones del Espíritu, incluida la ordenación. El Espíritu de Dios faculta a los fieles al testimonio en la misión eclesial común. A su servicio se encuentra también el ministerio eclesial. Concretamos este planteamiento para fundar funciones, responsabilidades y competencias en una diversidad de ministerios eclesiales.

Parte II:

Pasos necesarios en el camino de la reforma de estructuras de poder de la Iglesia

(43) La Iglesia Católica tiene que escrudiñar constantemente las estructuras en las que vive su poder. Tiene que modificar estas estructuras ahí donde lo exija el servicio a hombres y mujeres, y perfeccionarlas para asegurar un buen gobierno de la Iglesia en el espíritu del Evangelio. Tiene que oír las voces de los que fueron y son víctimas del abuso del poder eclesial. En ellos se hace audible, con arreglo al testimonio de las Sagradas Escrituras (cf. Mateo 5,1-12; Mt 25,31-46), la voz de Cristo. Su grito es un *Locus theologicus* especial de nuestro tiempo.

(44) Los cambios necesarios robustecerán la unidad y diversidad de la Iglesia Católica, que está enviada a predicar el Evangelio. Intensificarán la convivencia de todos los miembros de la Iglesia, a los que competen distintos servicios y ministerios. El servicio específico que prestan obispos, sacerdotes y diáconos, se renovará espiritual y estructuralmente. La relación entre estructura sacramental y la actuación organizada de la Iglesia se profundizará, puesto que se alcanzará mejor la riqueza de vocaciones y talentos. Las funciones de gobierno pastoral adquirirán mayor

importancia, asumiendo, en el sentido de una ecclesia semper reformanda, formas destinadas a la inculturación del Evangelio en la época y sociedad respectivas.

6. Necesitamos conceptos claros y separaciones precisas

(45) En el lenguaje común, el concepto «poder» indica, sobre todo, oportunidades de influir en interacciones humanas y configurar sus estructuras. Las personas que ostentan poder disponen de posibilidades de realizar sus convicciones e imponer su voluntad, también con la oposición de otros. Es precisamente por ello, que el poder se tiene que vincular a la legitimidad: a procedimientos, especialmente a un entendimiento comunicativo. En esta medida, el poder no es solo una cuestión estructural. En la imitación de Jesús, el poder se tiene que ejercer como servicio: no como opresión de los débiles, sino en aras de un fortalecimiento solidario de los desamparados (cf. Mc 10,41-45; Mt 20,24-28; Lc 22,24-27). Con esta orientación bíblica no se está cuestionando la necesidad de poder para el gobierno y la organización. Pero las relaciones de poder son provistas de una reserva cualitativa: se tiene que prevenir de forma eficaz un gobierno autoritario; el poder tiene que surtir efecto, precisamente en la Iglesia, al servicio de los desamparados. De este modo gana autoridad y legitimidad.

(46) El poder legítimamente ejercido en la Iglesia, tiene su origen en el poder (potestas) con el que Jesucristo dotó a la Iglesia para poder realizar el servicio de la predicación del Evangelio, de obra y de palabra. Dado que el lugar de la Iglesia es el mundo, el poder de configuración – en cuanto poder de obrar, poder de interpretar y poder de juzgar– tiene que estar también en ella organizado, no por último, en el gobierno de la Iglesia. El Camino Sinodal apuesta por una separación precisa entre el poder cristológicamente fundado y las formas del ejercicio de poder necesarias a nivel de organización. Esta separación no implica una contraposición, pero permite clarificar competencias, mejorar perfiles, y crear nuevos vínculos entre los miembros del Pueblo de Dios.

6.1 Conceptos jurídico-canónicos claros

(47) El Derecho Canónico habla con la dogmática de tres ministerios o funciones (munera) de la Iglesia: gobernar, enseñar y salvar. La constitución dogmática *Lumen gentium* los remonta al triple oficio de Jesús, el de Pastor, el de Profeta y el de Sacerdote-Rey (LG 10): todos los fieles, laicos y clérigos, participan de distinta forma y manera en los tres ministerios: en virtud del apoderamiento sacramental a través del Bautismo y la Confirmación, o en virtud del poder ministerial sacramentalmente conferido. La Iglesia fija este principio (can. 204 § 1 CIC), destacando así la participación activa de todos los bautizados en la misión de la Iglesia. Se confiere poder ministerial para expresar que la Iglesia no puede ser Iglesia, es decir, predicar la Palabra de Dios y celebrar los Sacramentos, por su propio poder, sino que Jesucristo, en el poder del Espíritu Santo, convierte a la Iglesia en instrumento de la Voluntad de Salvación universal de Dios.

(48) De acuerdo con la teoría de los poderes de la Iglesia, que incorpora el Codex Iuris Canonici (CIC) de 1983, el único poder eclesiástico se concreta en dos figuras diferenciadas, en la «potestad de orden» y en la «potestad de régimen» o «potestad de jurisdicción», cuya concreción se realiza en el derecho canónico.

- La «potestad de orden» (potestas ordinis) es transmitida con la ordenación sacerdotal o episcopal. Se funda en el dere(cho divino. La potestad de orden faculta a los actos reservados a ordenados, sobre todo en la Liturgia y en la celebración de los Sacramentos. De este modo, sobre todo la facultad para presidir la Eucaristía y la potestad de absolución (potestas absolventi), esencial para el Sacramento de la Confesión, se fundan en la potestad de orden sacerdotal.
- La potestad de régimen (potestas regiminis), que se considera unida a la potestad de jurisdicción (potestas iurisdictionis), se funda en el derecho divino y se vincula a ministerios eclesiásticos de derecho divino o canónico, para facultar a los ministros al gobierno de la Iglesia, y promover así la vida de la Iglesia en la fe. La potestad de régimen comprende el poder legislativo (potestas legislativa), el poder judicial (potestas iudicativa) y el poder ejecutivo (potestas executiva vel administrativa).

(49) El servicio que prestan en la Iglesia los obispos y los párrocos, en cuanto sus colaboradores, se caracteriza por la relación entre la potestad de orden y la potestad de régimen (can. 129 CIC).³ Pero esta relación no excluye una separación de poderes adecuada a la Iglesia en la esfera de la potestad de régimen, en la cual, el poder ejecutivo, legislativo y judicial pueden ser separados para permitir una mayor transparencias y control, y también más participación y cooperación. El objetivo es un mejor reparto y participación de todos los bautizados y confirmados en la vida y la misión de la Iglesia. Esta visión recoge estímulos importantes de las Escrituras y de la Tradición; responde a los signos de los tiempos y realza de nuevo el sentido de la fe del Pueblo de Dios.

6.2 Diferenciaciones precisas

(50) El Estatuto Básico eclesiástico está abierto a una reforma estructural que deje margen al sentido de la fe del Pueblo de Dios. El poder espiritual tiene sus raíces en el oír la Palabra de Dios. El gobierno espiritual está ligado al testimonio de la fe de todo el Pueblo de Dios. Es por ello que es necesario asegurar la participación responsable de todos los fieles.

Diferenciaciones del Derecho Canónico

(51) El Derecho Canónico conoce diferenciaciones esenciales, que revelan que la asunción de funciones importantes en el servicio religioso (Liturgia), en la predicación (Martyria) y en la caridad (Diaconado), no se debe entender como un privilegio de ministros ordenados de la Iglesia. Antes bien, todos los fieles están llamados en virtud de su bautismo y confirmación, a asumir en mayor grado su parte en el cumplimiento de los tres ministerios básicos. Esto lo muestran muchos ejemplos de la práctica y el derecho.

³ Este nexo ha sido de nuevo subrayado en lo concerniente al párroco, por la Instrucción de la Congregación para el Clero La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia (29 de junio de 2020), n.º 226.

(52) Es necesario captar y reafirmar estas diferenciaciones que conoce el Derecho Canónico y que la práctica eclesial ya realiza.⁴ Un punto de partida lo constituye la expresión abierta de «ministerios» (ministeria), que determinan la actuación ministerial de la Iglesia.⁵ El Motu Proprio «Spiritus Domini» del Papa Francisco abre a este respecto amplias posibilidades, que se deberían aprovechar completamente. Concede espacio al desempeño responsable de cometidos por parte de todos los bautizados.

(53) Esta participación se puede asegurar hasta un cierto punto, a través del derecho diocesano. En muchas diócesis ya se han formado y acreditado estructuras de responsabilidad y decisión conjuntas de fieles y sacerdotes en las parroquias y a nivel episcopal. Se trata de reforzarlas. Sin embargo, también es necesario reajustar la estructura constitucional de la Iglesia, para reforzar los derechos de los fieles en el gobierno de la Iglesia. La experiencia nos muestra aquí: la colaboración gana en atractivo en igual medida en que los miembros elegidos de órganos eclesialísticos descubren que pueden contribuir a crear y decidir.

Actualizar una tradición viva

(54) El escándalo de la violencia sexualizada ejercida por clérigos y los flagrantes errores cometidos en el tratamiento de estos crímenes por parte de los responsables, han agudizado una profunda crisis en la Iglesia, que afecta también a su forma institucional. Ha quedado evidenciado que se tienen que superar las restricciones tradicionales del orden de poder eclesialístico, para redescubrir la amplitud genuina del ministerio eclesialístico. También en lo referente a la constitución de la Iglesia se precisa una tradición viva. El deber de nuestro tiempo consiste en desarrollar estructuras de ejercicio de poder en la Iglesia, que prevengan el abuso sexual y espiritual, así como decisiones erróneas por parte de ministros, permitan decisiones transparentes en responsabilidad compartida de los fieles, y que fomenten en todo el servicio al Evangelio.

(55) Abogamos por que con el Derecho Canónico vigente se puedan, a través de la aclaración y el discernimiento preciso de conceptos, levantar bloqueos que dificultan o impiden estructuras participativas de obrar pastoral en la Iglesia.

(56) Abogamos por que se aplique el Derecho Canónico vigente de modo tal que en las diócesis se traslade con carácter vinculante poder a bautizados y confirmados, y por qué se establezcan procedimientos de control efectivos.

⁴ La Congregación para la Doctrina de la Fe declaró el 8 de febrero de 1977, en el curso de la reforma del Código, que únicamente los oficios intrínsecamente jerárquicos (uffici intrinsecamente gerarchici) están vinculados a la ordenación: Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita (Civitate Vaticana 1991), 37.

⁵ El Papa Pablo VI impulsó una iniciativa importante con su «Motu Proprio» *Ministeria quaedam*, en: Acta Apostolicae Sedis LXIV (1972) 529-534. Ahí se citan, junto con la supresión de la concesión de Órdenes menores, los ministerios litúrgicos del Lector y el Acólito, que también pueden ser transferidos a laicos. El motu proprio piensa aún desde el punto de vista de los servicios preclericales y únicamente habla de hombres. Como consecuencia de este principio, se deben describir servicios que pueden ser asumidos por todos los fieles en virtud del Bautismo y por el poder de la Confirmación. Este desarrollo se abre con la declaración: «Además de los ministerios comunes a toda la Iglesia Latina, nada impide que las Conferencias Episcopales pidan a la Sede Apostólica la institución de otros que por razones particulares crean necesarios o muy útiles en la propia región.»

(57) Abogamos, además, por modificar el Derecho Canónico vigente de modo tal que se constituya un sistema de separación de poderes, participación en las decisiones y control del poder independiente, adecuado a la Iglesia y fundado en la dignidad propia de todos los bautizados.

(58) Estamos convencidos de que por mor de la vocación de todo el Pueblo de Dios, debe ser superada aquella estructura monística de poder, según la cual los poderes legislativo, ejecutivo y judicial están exclusivamente concentrados en el ministerio del obispo y, a nivel de la parroquia, toda competencia de gobierno reside en el párroco, que si bien este delega parcialmente en otros, en caso de conflicto puede recuperar en todo momento.

7. Definimos estándares y criterios en común.

(59) De los principios teológicos de la Eclesiología Católica, así como de experiencias con la constitución democrática de un Estado libre en nuestra sociedad, se derivan estándares y criterios para la organización del poder potestativo en aras de un fortalecimiento de los derechos de todos los fieles.

(60) Es un conocimiento extraído de la psicología social que el ejercicio de poder descontrolado y sin transparencia desencadena miedo. Es un conocimiento extraído de las ciencias políticas que el ejercicio de poder descontrolado y sin transparencia induce al abuso de poder. Este es también el caso en la Iglesia Católica. Pero tiene que ser una Iglesia que invite, porque predica una Buena Nueva. Ha recibido el mandato de y le ha sido dado, transmitir cercanía, confianza, encuentro y atención, sin ser agresiva ni indiscreta.

7.1 Estándares comunes

(61) Una mirada al Nuevo Testamento revela un gran número de situaciones, desafíos y decisiones adoptadas, por el poder del Espíritu Santo, sobre la base de una amplia participación de la comunidad, con una especial responsabilidad de los Apóstoles. La historia de la Iglesia permite reconocer numerosas constelaciones, en las cuales en cuestiones de fe, moral y disciplina, no solo participaron como responsables obispos, sino también miembros de órdenes religiosas y laicos cualificados, llegando ello incluso hasta decisiones conciliares. Empezando por la Constitución sobre la Liturgia, el Concilio Vaticano II, en una clara rectificación de la anterior contraposición de ministros activos y laicos pasivos, persiguió el objetivo de posibilitar y fomentar en la Iglesia la participación activa y consciente en la Liturgia, predicación y gobierno pastoral, también, de los fieles no ordenados. Al fin y al cabo, se trataba y se sigue tratando de la responsabilidad compartida de todos los bautizados y confirmados en la misión de la Iglesia. En lo concerniente a las estructuras de gobierno de la Iglesia, se deben formular derechos de participación que posibiliten, promuevan, y en casos de conflicto, también garanticen, esta responsabilidad compartida.

Proporcionar libertad de acción, garantizar derechos de participación y prevenir el abuso

(62) La Iglesia tiene que proporcionar libertad de acción a los fieles para que puedan desarrollar sus talentos personales y su misión evangelizadora. Por ello, es necesario vincular, en el sentido

de «checks and balances», la simetría de poder que también es imprescindible en los ministerios de gobierno eclesiásticos, a deberes de transparencia y rendición de cuentas, así como derechos de consulta y cogestión. Para asegurar los derechos de participación de los fieles y prevenir el abuso de las potestades de orden y régimen, se deben observar estándares que nacen de la misión de la Iglesia en el mundo.

Inculturación en la Democracia

(63) Una mirada a las sociedades democráticas del presente revela derechos legalmente garantizados y procesos organizados de participación en la política, economía, administración, educación, así como en federaciones y asociaciones, caracterizados por elecciones regulares y separación de poderes, por el deber de rendir cuentas, controles y limitaciones temporales de los mandatos, por participación y transparencia. Si la Iglesia Católica quiere mantenerse fiel a su misión, es necesaria la inculturación en sociedades marcadas por procesos democráticos.

(64) La sociedad democrática se funda en la idea de la libertad e igual dignidad de todos los hombres: las decisiones que afectan a todos son adoptadas de forma conjunta. Esta concepción de los hombres se basa en los relatos bíblicos, que presentan a los hombres como imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1,26-28), llamados a una libertad responsable. De esta concepción de hombres y mujeres resulta el deber de las instituciones estatales de garantizar y realizar los derechos humanos, y posibilitar a los miembros de la sociedad, configurar ellos conjuntamente las reglas y condiciones de su convivencia. Esta es la idea de la democracia liberal.

(65) La democracia no deviene obsoleta por la presencia de deficiencias en las instituciones y en sus prácticas, p. ej., debido a que importantes grupos de intereses se apoderen de la política y la dirijan de modo que se dañen el medio ambiente y la cohesión social.⁶ Precisamente en momentos de peligro se evidencia el gran valor que posee la democracia. Cuando en la actualidad movimientos populistas niegan el pluralismo, se erigen a sí mismos portavoces de un «pueblo auténtico» contra «las élites», y pretenden «clasificar a todas las personas, agrupaciones, sociedades y gobiernos a partir de una división binaria»,⁷ es necesario defender la democracia y sus instituciones, pero no relativizar el modelo democrático.

Democracia como lugar de aprendizaje de la Iglesia

(66) La Iglesia reconoce la democracia y los derechos humanos como forma de convivencia, que responde a la libertad e igual dignidad de los seres humanos. El Derecho Canónico, retomando el Concilio Vaticano II (cf. LG 32), habla de la verdadera igualdad de los fieles en virtud del bautismo (can. 208 CIC). Respetando toda diferencia necesaria entre Iglesia y Estado, es necesario reconocer y que surta efecto este fundamento normativo también en el orden de poder de la Iglesia: en forma de participación en pie de igualdad y responsabilidad compartida en su misión evangelizadora. El objetivo de una separación de poderes adecuada a la Iglesia consiste, por de pronto, en vincular el obrar de los ministros de forma efectiva a un derecho que les sea

⁶ Cf. Encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015), entre otros 53 f., 156, 189.

⁷ Encíclica *Fratelli tutti* del Papa Francisco sobre la fraternidad y la amistad social (3 de octubre de 2020), 156.

prescrito y hacer examinar esta vinculación jurídica a tribunales independientes. Además, la exigencia de control del poder apunta a permitir una participación adecuada en todas las decisiones importantes a aquellos a los que afectan los actos de los ministros y a entregarles instrumentos de control eficaces. En estos procesos serán, como mínimo, representantes electos de los interesados los que deberán participar en las decisiones y controlar eficazmente el poder.

(67) Democracia no es solo una forma de gobierno estatal, sino también un estilo de vida: los seres humanos se reúnen como seres iguales y libres, aprenden los unos de los otros, oyen las experiencias y argumentos de los otros, y luchan juntos por alcanzar buenas soluciones. Estos procesos de aprendizaje son posibles cuando la predisposición al diálogo, el respeto mutuo y una actitud abierta a nuevos argumentos, definen la interacción. Las personas que se tratan recíprocamente como iguales y viven en una democracia vital, lo esperan también así en su Iglesia.

Sinodalidad como principio de la Iglesia

(68) Con los sínodos, la Iglesia dispone de una larga tradición de estructuras consultivas y de decisión conjuntas.⁸ Es necesario fortalecer este momento sinodal en atención a la vocación y los derechos de todos los fieles⁹ y trasladarlos a fases procesales concretas.¹⁰ Actualmente el Derecho Canónico establece que solo los obispos ostentan derechos de toma de decisiones en los sínodos. Hay que superar esta visión restrictiva sin negar el servicio de gobierno pastoral de los obispos. La sinodalidad de la Iglesia es más que la colegialidad de los obispos. Forma parte de un momento sinodal en la Iglesia, una nueva convivencia de todos los bautizados y confirmados, en la que no se igualan las diferencias entre las distintas vocaciones, también entre los servicios y ministerios, pero que se centra en escuchar a todos los interesados, y conceder una voz especial a los pobres, débiles y marginados. La cualidad espiritual especial de la sinodalidad vive del oírse todos los unos a los otros y a lo que dice el Espíritu a las comunidades (cf. Ap 2,7). Los sínodos reunidos en el Espíritu de Jesucristo, no solo pueden deliberar sino también decidir. El momento sinodal pertenece, asimismo, al nivel parroquial y diocesano, y al de la Conferencia Episcopal, hasta llegar al nivel de la Iglesia Universal.

7.2 Criterios comunes

(69) Los criterios que se mencionan a continuación presuponen el Derecho Canónico vigente, que destaca el gobierno pastoral a través de obispos y párrocos. Estos muestran los medios con los que se puede asegurar de forma sostenible la participación de todos los fieles en procesos consultivos y de decisión en el seno de la Iglesia Católica. A este respecto, se pueden extraer muchas cosas de las tradiciones acreditadas de las órdenes religiosas y asociaciones católicas.

(70) Para la Iglesia Católica es importante que los procesos de toma de decisiones estén ligados a los intereses e ideas de los fieles, que están arraigados en su sentido de la fe.

⁸ Cf. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (2 de marzo de 2018).

⁹ Cf. Comité Central de Católicos Alemanes, *Sinodalidad - Principio estructural del obrar de la Iglesia* (Bonn 2016).

¹⁰ «Si no se cultiva una praxis eclesial que exprese la *sinodalidad* de manera concreta a cada paso del camino y del obrar, promoviendo la implicación real de todos y cada uno, la comunión y la misión corren el peligro de quedarse como términos un poco abstractos.» Papa Francisco, *Discurso del Santo Padre - Aula nueva del Sínodo* (2021).

(71) Esta conexión exige una participación cualificada y jurídicamente garantizada en todos los procesos consultivos y de toma de decisiones de la Iglesia:

- mediante la deliberación y toma de decisiones conjuntas;
- a nivel de los órganos eclesiales;
- mediante la creación y el aseguramiento de controles eficaces;
- mediante transparencia de los procesos de toma de decisiones;
- mediante la limitación temporal de los cargos de gobierno en la Iglesia.

(72) Para la Iglesia Católica es importante que las decisiones estén vinculadas al derecho, de modo que queden extensamente garantizadas las normas generales, reconocidas como legítimas, de la equidad, transparencia y control, excluyéndose así toda arbitrariedad. La participación de los fieles no puede depender del beneplácito del obispo o párroco de turno. Esto se posibilita mediante:

- una mejora eficaz de la posibilidad de reivindicación por parte de los fieles de sus derechos ante la jurisdicción contencioso-administrativa canónica o ante la Sede Apostólica;
- un refuerzo de los derechos de parroquias y comunidades frente a las instancias decisorias y administrativas diocesanas;
- un refuerzo de los derechos potestativos de los obispos diocesanos, en su caso, de las Conferencias Episcopales, frente a la Santa Sede en lo concerniente a la labor pastoral en las diócesis.

(73) Para la Iglesia Católica es importante seguir desarrollando o introduciendo procesos, que refuercen la aceptación de los ministros, faciliten el diálogo vinculante entre ellos y los fieles, y permitan debatir conflictos en un marco regulado:

- mediante la participación directa o indirecta de los fieles en el nombramiento de los ministerios de gobierno;
- comprometiendo a los titulares de los ministerios de gobierno a rendir regularmente cuentas sobre su ministerio;
- conciliando procedimientos que aseguren que ante una mala conducta del ministro y ante desarrollos anómalos bajo su responsabilidad, se busque conjuntamente una solución positiva, pero que en el caso excepcional de un fracaso ministerial palmario, se proceda a una dimisión ordenada.

(74) Tienen que quedar garantizadas la seguridad y tutela jurídica de todos los miembros de la Iglesia. A este fin, se debe retomar la discusión sobre una *Lex Ecclesiae Fundamental* y sus normas fundamentales para todo el ordenamiento jurídico de la Iglesia, y llevar a buen fin.

(75) Las decisiones en el seno de la Iglesia Católica tienen que ser objetivamente adecuadas. Para ello se deben considerar los siguientes principios:

- *Profesionalidad*: la cualificación es un requisito necesario para asumir responsabilidad y potestad decisoria.
- *Diversidad*: en virtud de la igualdad de la dignidad de todos los bautizados (can. 208 CIC), los órganos tienen que ser cubiertos de la forma más representativa posible, también en cuanto a la igualdad de género, diversidad y multiculturalidad.

- *Efectividad*: las funciones se deben distribuir y los procesos se deben estructurar de tal modo que se disponga de los recursos necesarios para un ejercicio eficaz del poder.
- *Transparencia*: se deben hacer públicos los procedimientos de planificación y los procesos de toma de decisiones.
- *Comunicación*: se debe perseguir un entendimiento dirigido al consenso de todas las partes.
- *Verificabilidad*: se deben documentar los procesos y las decisiones, y evaluar a intervalos regulares.
- *Solidaridad*: las decisiones deben fortalecer la comunión de la Iglesia y en particular, coadyuvar a que los pobres obtengan su derecho.
- *Subsidiariedad*: las decisiones son adoptadas por la unidad inferior que esté, en el plano personal, institucional y técnico, en condiciones de ello.
- *Sostenibilidad*: las decisiones son adoptadas también en interés de las generaciones futuras.

(76) Abogamos por un mejor aprovechamiento de las posibilidades que ofrece el Derecho Canónico, a fin de que todos los bautizados y confirmados puedan intervenir activamente en la predicación del Evangelio, en la labor pastoral en las parroquias y –por medio de representantes electos– en todas las decisiones importantes de la Iglesia.

(77) Abogamos por el desarrollo sostenible de la sinodalidad de la Iglesia, de modo que queden garantizados los derechos consultivos y de decisión de todo el Pueblo de Dios.

(78) Abogamos por la sujeción de las decisiones eclesiológicas al sentido de la fe del Pueblo de Dios, en procedimientos innovadores que fomenten el diálogo entre los que ejercen las funciones de gobierno y los restantes miembros de la Iglesia.

(79) Abogamos, además, por reformar el Derecho Canónico en el sentido que se realicen los principios universales de la equidad, transparencia y control, sobre la base de una carta de los derechos fundamentales de la Iglesia.

(80) Estamos convencidos de que los cambios estructurales en el orden de poder de la Iglesia Católica fomentarán la libertad de la fe en la comunión de la Iglesia, y al mismo tiempo, harán que el ministerio cumplido por obispos y sacerdotes sea más claro y atractivo, por la reducción de sobrecarga y sobreesfuerzo, por un lado, y por la integración más profunda en la vida de la comunidad de la Iglesia a través del refuerzo de los sínodos, los órganos y las elecciones, por otro lado.

8. Tematizamos requisitos de acceso y promovemos competencias

(81) Las reformas no están para gestionar defectos y buscar soluciones de emergencia.

(82) El objetivo común es evitar el sufrimiento y la violencia, impulsar la evangelización, fortalecer la unidad de la Iglesia y aprovechar mejor las competencias de los fieles.

8.1 Funciones de gobierno

(83) Bajo las condiciones actuales del Derecho Canónico vigente, es incuestionablemente posible y necesario, que fieles cualificados y vocacionales asuman funciones de gobierno en la Iglesia que, si bien normalmente son asumidas por clérigos, no necesariamente tiene que ser así. Aquí

tiene especial importancia el establecimiento de la plena igualdad y participación de las mujeres.

8.2 Celibato

(84) El celibato ha marcado profundamente la espiritualidad del sacerdocio en la Iglesia Católica Romana. Mas se debe reconsiderar en la Iglesia, a la vista de los retos pastorales y los múltiples carismas, que se pueden ordenar sacerdotes personas de fe y vida acreditadas. Esto debería conducir en Alemania a un voto dirigido a la Santa Sede y reunir experiencias de la Iglesia Universal, a fin de poder reaccionar de modo distinto *in situ* a distintas situaciones.

8.3 Acceso de las mujeres a la ordenación

(85) La cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios ordenados es, debido a la exclusividad del acceso, también una cuestión de poder y separación de poderes. Se trata de reforzar la unidad viva de la Iglesia, a la par que resaltar las diferencias regionales.

(86) Abogamos por aprovechar de forma consecuente las posibilidades que ya ofrece el Derecho Canónico para promover la igualdad.

(87) Además, abogamos por hacer accesibles los servicios y ministerios de la Iglesia a todos los bautizados y confirmados, y ocuparlos conforme a sus carismas y vocaciones, idoneidad, capacidad y rendimiento. Proponemos un entendimiento sinodal a nivel de la Iglesia Universal.

(88) Estamos convencidos de que la nueva aclaración de los requisitos de acceso sienta un fundamento para realzar mejor los dones del Espíritu donados a la Iglesia y dar más fuerza al testimonio del Evangelio.

9. Describimos campos de actuación y procesos de toma de decisiones.

(89) Los impulsos reformadores que desencadena el Camino Sinodal con sus resoluciones, están referidos a todos los campos, niveles y decisiones de la actuación eclesial.

9.1 Las funciones principales de la Iglesia: Liturgia, martyria y diaconado

(90) Liturgia (servicio religioso), martyria (testimonio de la fe) y diaconado (servicio al prójimo) realizan Iglesia como comunión. La verdadera comunión requiere la participación de todos los bautizados con derechos garantizados por escrito en estos campos de actuación.

Liturgia

(91) La celebración de la liturgia se robustece si participa toda la comunidad congregada. La Liturgia deviene tanto más viva cuanto más auténtica y diversa sea su celebración, no solo en la Eucaristía, sino también en servicios religiosos dirigidos por fieles no ordenados.

Martyria

(92) La martyria necesita de la mediación competente entre los testimonios de la fe de las Escrituras y la Tradición por un lado, y los signos de los tiempos y el sentido de la fe del Pueblo de Dios, por otro lado. Solo una Iglesia dirigida a predicar de obra y palabra a los hombres en su entorno vital la Buena Nueva de la devoción incondicional de Dios ejerce su misión.

Diaconado

(93) El diaconado es una función principal de toda actuación eclesial. Obliga a optar por el servicio a los pobres, los débiles y los marginados. El perfil cristiano exige socorrer a los necesitados de ayuda, especialmente a aquellos que sino caen en el olvido; exige justicia para las víctimas de la injusticia, y solidaridad, precisamente con aquellos que han sufrido abuso de poder, en la sociedad y en la Iglesia.

9.2 Los niveles de organización de la Iglesia: local, regional, nacional, universal

(94) Las resoluciones del Camino Sinodal están dirigidas al desarrollo de modos de proceder a todos los niveles que fortalezcan la sinodalidad, colegialidad y subsidiariedad, la participación y la cooperación. Ello incluye también los niveles que no se han tratado aquí de forma específica, de los espacios pastorales de los decanatos y de las regiones.

El nivel parroquial¹¹

(95) En las diócesis existen diferentes modelos para la formación, estructuración y dirección de las parroquias. Se debe garantizar y perfeccionar la participación activa en las decisiones de los interesados. En aras del principio de subsidiariedad, se deben reforzar de forma sostenible las posibilidades de actuación en la base de la Iglesia. Forman parte de esta, parroquias, comunidades locales y también las diversas instituciones de labor pastoral categorial, y otros lugares de Iglesia.

El nivel diocesano

(96) Las diócesis tienen un papel clave, tanto en el aspecto jurídico y económico, como organizacional. El obispo tiene el derecho y la obligación de mejorar las condiciones para una vida de fe, que está marcada por la participación y el reparto. Debería fomentar las competencias y, por ello, tiene que reforzar y proteger los derechos. En interés de la unidad de la Iglesia y de la seguridad jurídica de todos los fieles, los obispos están obligados a vincularse a los marcos normativos. Respetan la independencia de los tribunales eclesiales. En el nivel diocesano se precisan estructuras sinodales que organicen una relación de contraparte y una convivencia con el obispo. Estas estructuras se entrelazarán con los órganos y comités existentes, y son revisadas

¹¹ El paisaje pastoral se encuentra actualmente muy activo. En diversas diócesis se están organizando distintos procesos de reforma, con diferente terminología. La «parroquia» se halla aquí en el centro de atención, porque es una magnitud definida por el Código de Derecho Canónico. Sin embargo, el concepto de parroquia es dotado, en parte, de distinto contenido en las reformas estructurales diocesanas.

en cuanto a su sinodalidad y perfeccionadas, de modo que queden garantizados la transparencia y el control, la consulta y la codecisión.

El nivel de la Conferencia Episcopal

(97) Conforme al principio de subsidiariedad, se precisa un fortalecimiento de las organizaciones e instituciones del nivel supradiocesano. La cooperación iniciada por el Camino Sinodal tiene que ser duradera. Las decisiones vinculantes que afecten a todos los obispados católicos en Alemania, deberán ser deliberadas y decididas en cooperación entre la Conferencia Episcopal Alemana (DBK) y el Comité Central de los Católicos Alemanes (ZdK) como su representante democráticamente legitimado. Deberán examinarse en cuanto a su sinodalidad y perfeccionarse, las instituciones conjuntas ya existentes de la DBK y el ZdK.

El nivel de la Iglesia Universal

(98) El Papa Francisco no solo ha iniciado un proceso sinodal mundial, sino que habla de una Iglesia Sinodal. Este anhelo refuerza el Camino Sinodal en Alemania, puesto que se precisa un diálogo abierto también con la Santa Sede sobre reformas que no adquieren en todo momento y lugar la misma forma pero que, en su dinámica, reflejan la riqueza de dones y cometidos que el Espíritu Santo entrega a la Iglesia para recorrer su camino. El Camino Sinodal aboga también a nivel de la Iglesia Universal por el cambio de todas las condiciones sistémicas responsables de los abusos de poder en el seno de la Iglesia.

9.3 Finanzas, desarrollo del personal y planificación: las cuestiones de la labor de gobierno eclesiástico

Finanzas

(99) En cuestiones financieras, el Derecho Canónico prevé estructuras participativas que requieren de desarrollo: en el sentido de una ampliación de las potestades de control de órganos independientes, cuyos miembros sean (directa o indirectamente) elegidos por los fieles, y en el sentido de una inclusión sistemática de criterios de una gestión patrimonial éticamente sostenible.

Desarrollo del personal

(100) La Iglesia Católica tiene que seleccionar cuidadosamente, preparar y acompañar a las personas que, por mandato suyo, predicen la Palabra de Dios, transmiten la experiencia del Amor de Dios y celebran la esperanza.

(101) Precisamente en el contexto eclesiástico, las expectativas a los responsables son altas, puesto que con sus actos, palabras y actitud, representan el mensaje de la fe, de la esperanza y del amor. Pero la experiencia de que los superiores no están a la altura de su responsabilidad de gobierno o abusan autoritariamente de su poder, contradice lo anterior. Se precisa una prevención del abuso de poder, protección de las víctimas y reparación.

(102) En cuestiones de personal se plantea

- la tarea de organizar, mediante marcos normativos, de modo transparente, fiable y a prueba de crisis, la convivencia y reciprocidad de obispos, sacerdotes, diáconos, empleados profesionales, a media jornada o voluntarios, en la labor pastoral,
- la tarea de determinar de forma más precisa, cómo se puede aumentar mediante elecciones, la legitimidad y calidad del personal de gobierno, observando en ello los requisitos del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico, tanto para obispos y párrocos, como también para todas las demás personas con responsabilidad de gobierno,
- la tarea de configurar de forma transparente y comprensible los procedimientos de ofertas de empleo y de selección.

Planificación: procesos de toma de decisiones

(103) En cuestiones de planificación se precisa una clarificación de la responsabilidad de gobierno de obispos y párrocos en la colaboración con los órganos y empleados, así como una cooperación organizada y jurídicamente dilucidada con todas las partes.

(104) Abogamos por que se refuercen mediante cambios organizativos y estructurales, sobre la base del Derecho Canónico vigente, las posibilidades de participación y los derechos de todos los bautizados y confirmados en la Liturgia, en la predicación de la fe y en el diaconado.

(105) Abogamos por que los principios de la solidaridad y la subsidiariedad sean criterios de actuación vinculantes a todos los niveles del obrar de la Iglesia.

(106) Abogamos por que en todos los campos de actuación de la Iglesia, desde la regulación financiera, pasando por el desarrollo del personal, hasta llegar a los procesos de planificación, se apliquen los criterios de participación y legalidad, de transparencia y control, de profesionalidad y protección de la confianza legítima.

(107) Abogamos, además, por una transformación profunda de la estructura de poder de la Iglesia Católica, necesaria por mor de la evangelización, y nos ponemos de acuerdo en iniciar el camino de esta transformación, también con miras a una modificación del Derecho Canónico.

(108) Estamos convencidos de que la persona es el inicio y final de todas las decisiones. Asume responsabilidad en la misma medida en que participa en las decisiones. Por esta razón, las estructuras de toma de decisiones eclesiológicas se tienen que interpretar con vocación de participación. Puesto que hemos sido “llamados para vivir en libertad” (Gál 5,13).



Texto fundamental

Forma de Vida Sacerdotal Hoy

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de marzo de 2023

1. Iniciación al texto / Introducción

(1) La teología y realidad vivida del servicio sacerdotal se encuentran desde hace años inmersas en una crisis, que afecta a toda la vida de la Iglesia. Algunas de las presentes cuestiones en torno al tema de la forma de vida sacerdotal ya vienen siendo planteadas desde hace 50 años sin obtener una respuesta satisfactoria; a estas se han unido otras nuevas debido a las condiciones pastorales cambiantes y a la conmoción causada por los abusos cometidos por sacerdotes. En este contexto se cuestiona el ministerio sacerdotal en la plétora de sus dimensiones.

(2) Es indiscutible que existen muchos sacerdotes que ejercen su ministerio correcta y adecuadamente, y que dan testimonio con una forma de vida en auténtico celibato. Pero las condiciones pastorales cambiantes y no por último, los muchos casos de violencia sexualizada por parte de clérigos, reclaman cambios importantes, también a la vista de las supuestas cifras oscuras¹. El creciente número de negligencias y omisiones destapadas entorno a casos de violencia sexualizada y las dinámicas de encubrimiento reveladas son, junto con la progresiva pérdida de imagen desde hace años de la Iglesia Católica, causas importantes del alejamiento de numerosos creyentes, que llega hasta al abandono de la Iglesia, incluso de miembros hasta ahora activos.

(3) El clamor por claros cambios sistémicos es manifiesto. Sin embargo, se revela una cierta desorientación en lo que a las visiones de futuro se refiere. Se tiene que desarrollar teológicamente una visión de futuro sólida para el servicio sacerdotal en el mundo de hoy, que realmente represente un elemento constituyente de la condición sacramental de nuestra Iglesia. Los fundamentos teológicos hasta ahora válidos han llegado, desde el punto de vista actual, a sus límites, muchas cuestiones reúnen un gran consenso:

(4) un ministerio sacerdotal, que teóricamente debe quedar reservado exclusivamente a hombres heterosexuales, es cuestionable e incompatible con la práctica vivida. La admisión al ministerio sacerdotal supeditada al género genera incompreensión, es discriminatoria y se tiene que abolir. La fundamentación del celibato como forma de vida sacerdotal obligatoria ya no es ampliamente aceptada ni es convincente. Se exige de forma expresa la aceptación igualitaria de la homosexualidad, también en el caso de sacerdotes.

¹ El Estudio presentado el 13.06.2022, referido al Obispado de Münster, parte de una cifra diez veces superior de menores afectados, superando así de forma clara al Estudio MHG. <https://www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=12635>, última consulta 16-06-22.

(5) Por otra parte, existen tendencias reforzadas hacia una actitud de preservación conservadora, que llegan hasta el rechazo a cualquier cambio. Muchos sacerdotes se cuestionan, finalmente, el por y para qué de su vocación y las funciones específicas del ministerio sacerdotal.

(6) Evidentemente se precisa un proceso de discernimiento paralelo eclesial universal más prolongado. La pregunta de para qué se necesita la ordenación sacerdotal solo se puede contestar en estos momentos de forma rudimentaria y precisa una respuesta diferenciada que integre los nuevos desarrollos, experiencias y visiones.

(7) Esta pregunta se plantea desde hace mucho tiempo de forma apremiante, no solo en Alemania sino en todo el mundo. No se puede continuar eludiendo. El texto fundamental «Forma de Vida sacerdotal hoy» va en busca de respuestas sólidas y adecuadas a la vista de esta crisis, sin poder, sin embargo, ofrecer respuestas definitivas.

(8) Las siguientes reflexiones no solo tematizan el status quo del ministerio sacerdotal, sino que lo intercalan en la vocación del Bautismo y la Confirmación, en el sentido de la Teología del Pueblo de Dios, tal como fue formulada por el Concilio Vaticano II. El testimonio bíblico es claro en este contexto. En sentido estricto y propio, existe únicamente un (sumo) sacerdote, a saber, Jesucristo. Y se habla del pueblo sacerdotal al que se ha concedido la salvación (cf. 1 Pedro 2,9).

(9) De ahí resulta claramente a qué se dirige y asigna el sacerdocio ministerial en cuanto sacerdocio jerárquico: al Señor y al pueblo, al que se ha atribuido el sacerdocio común.

(10) Por un lado, el sacerdocio testimonia, en tensión polar, la presencia permanente de Jesús. Él está presente en su Iglesia, especialmente en los sacramentos, y sin embargo permanece soberanamente indisponible. El sacerdocio ministerial representa la llamada divina a la comunidad y está así en cierto modo frente a ella - juntos dan testimonio, pero como Pueblo de Dios de la presencia salvífica del Resucitado en el mundo.

(11) Por otro lado, es función del sacerdocio ministerial el procurar que todos los miembros del pueblo sacerdotal puedan desplegar toda su dignidad, todos sus dones y carismas, y poder participar así imitando a Jesucristo en la vida de la comunidad, o sea, en su servicio de amor, su predicación y sus actos litúrgicos. El sacerdocio ministerial tiene aquí una función de mediación importante y multifacética.

2. Evoluciones en la Iglesia

(12) Desde el Concilio Vaticano II, la situación social y, en este contexto también, eclesial ha cambiado radicalmente en el mundo y también en Alemania, para lo cual se remite a menudo a la evolución política y cultural posterior a 1968, los acontecimientos del cambio de año 1989/90 («Caída del Muro de Berlín»), así como al «11 de septiembre» (2001). Muchas de estas transformaciones tuvieron un gran impacto en la vida de las religiones en general, al igual que en la vida de la Iglesia y de sus fieles. Primero se abordan algunos desarrollos de la Iglesia, cuyas repercusiones sobre la cuestión de la concepción del ministerio y de las funciones del sacerdote se deberán discutir.

(13) La cifra de miembros de la Iglesia, tanto Católica como Evangélica, en Alemania está en fuerte retroceso.² Mientras que en el año de la Reunificación alemana la Iglesia Católica aún contaba con 28,3 millones de miembros, 30 años después, en el año 2021, ya solo se registraban 21,6 millones, en tanto que la cifra de habitantes de Alemania aumentó en el mismo periodo de 79,75 millones hasta los 83,1 millones; de este modo, del 35,5% anterior, ese año ya solo el 26% de los alemanes eran católicos.³ Una causa importante del retroceso de la cifra de católicos son los más de 3 millones de bajas de la Iglesia en los 30 últimos años.

(14) A esto se une la evolución demográfica (envejecimiento de la población) y - aunque no solo por esta causa - cifras de bautizos a la baja: de cerca 300.000 bautizos católicos en 1990 a 141.992 bautizos en 2021. ¿Va la Iglesia Católica por camino de convertirse en una minoría irrelevante? Puesto que una evolución análoga muestra el retroceso de 114.000 bodas católicas a 20.140 en el mismo periodo. Los funerales católicos revelan la misma tendencia, aunque menos pronunciada.⁴ Todo esto vería agravado por la pandemia de los últimos años.

(15) Otro indicador de la crisis de la Iglesia Católica es la cifra media de asistentes a misa, que, de los 6,19 millones en el año 1990, lo que equivale al 21,9% de los miembros, ha retrocedido hasta 923.000 (4,3%).⁵ La cifra de sacerdotes (sacerdotes diocesanos y religiosos) refleja con la misma contundencia esta evolución. Mientras que en 1990 aún había casi 20.000 sacerdotes en Alemania, la cifra bajó en el año 2021 hasta 12.280, lo cual equivale aproximadamente a un retroceso del 40%. Simultáneamente, la cifra de sacerdotes procedentes del extranjero activos en Alemania no ha parado de crecer. En 2021 eran 2.279 sacerdotes, en su mayoría procedentes de la India y Polonia. Esto constituye un enriquecimiento, pero exige también una armonización de las distintas mentalidades y socializaciones en la Iglesia. Más claro aún es el retroceso de la cifra de ordenaciones, que en 1990 todavía se situaba en 295 y en 2021 alcanzó el nivel más bajo de 48, cosa que equivale a un retroceso del 83%.⁶

(16) Cabe mencionar, además, la cifra de los sacerdotes que dejan el servicio, que por distintas causas renuncian a su ministerio.⁷ Una de las causas principales radica en que el sacerdote en cuestión no se considera capaz de vivir la promesa del celibato.⁸ En este contexto se expresa siempre una y otra vez el reproche de que los sacerdotes no cumplen su promesa de celibato, lo cual genera una pérdida de credibilidad en el ejercicio del ministerio sacerdotal. Reiteradas

² Los datos están principalmente extraídos de: «Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten [La Iglesia Católica en Alemania en cifras y hechos]» (Instrumentos de trabajo, Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana, por último, Instrumento de Trabajo 325, 2021)

³ Aquí es interesante el aumento en la cifra de católicos con un origen migratorio.

⁴ En 1990 de 297.179 difuntos católicos 288.945 recibieron un funeral católico, de modo que la cifra de funerales católicos retrocedió en el año 2020 hasta los 236.546, mientras que la cifra de católicos fallecidos subió ligeramente.

⁵ El pico se alcanzó en la postguerra mundial en el año 1960, con 11,9 millones de asistentes a misa.

⁶ La Estadística de la Iglesia registra en 2021 62 nuevas ordenaciones: 48 sacerdotes diocesanos y 14 sacerdotes religiosos (DOK [por sus siglas en alemán, Conferencia Alemana de Órdenes Religiosas] - sin otras provincias). Véase: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-101a-Kirchenstatistik-2021_Flyer.pdf.

⁷ De acuerdo con la iniciativa «Priester im Dialog» [Sacerdotes en Dialogo], la cifra de sacerdotes que abandonó el servicio debido al celibato obligatorio desde el Concilio Vaticano II, asciende a 1500.)

⁸ Desde 2005 existe la iniciativa «Sacerdotes en Diálogo» de obispos que invitan regularmente a sus sacerdotes secularizados, con el objetivo de superar la estupefacción, evitar un alejamiento e intercambiarse sobre una convivencia mejor. El Pi-Dialog [diálogo de la iniciativa Sacerdotes en Diálogo] se celebró en Wurzburg de 2005 a 2018. Desde 2016 la Archidiócesis de Múnich invita al Pi-Dialog, y desde 2021 lo hace el Obispado de Augsburg.

veces se señala el problema de la soledad de los sacerdotes, que aumenta con la edad avanzada.⁹

(17) Las cifras de otras y otros empleados pastorales muestran una evolución diferente.¹⁰ Sobre todo la cifra de diáconos permanentes ha aumentado en más de un tercio. Entre los laicos en servicio pastoral, la cifra aumentó de aprox. 5.200 en el año 1990 a 7.516 en el año 2021. Sin embargo, en los últimos años hay una inversión también de esta tendencia de crecimiento hacia un estancamiento o reducción.

(18) En la labor juvenil, que alcanza un gran número de niños y adolescentes en los campos del compromiso social, la labor como monaguillos, así como de música eclesial, sobre todo en coros,¹¹ cabe temer que las consecuencias de la pandemia se hagan notar, cosa que podría repercutir en la cifra de vocaciones en todas las profesiones eclesiales. De este modo la cifra de estudiantes en todas las disciplinas teológicas se halla en drástico retroceso.

(19) También las evoluciones pastorales en las diócesis influyen en la cuestión de la identidad sacerdotal. Las cifras y tendencias tuvieron en los últimos años vastos efectos de gran alcance en la labor pastoral y las formas de organización de la labor pastoral en los obispados alemanes, provocando la introducción de procesos de cambio en las áreas de la labor pastoral y estructura de la comunidad. En numerosos obispados se renunció a edificios eclesiales o se vendieron o donaron para otros usos. En distintos obispados hay planificaciones que realizan una tasación de edificios eclesiales, para determinar cuáles conservar para el futuro. Al mismo tiempo, en parte se está reduciendo drásticamente el número de las parroquias constituidas jurídicamente. Esto tiene repercusiones en la autocomprensión de muchos sacerdotes y la colaboración entre todas y todos los empleados pastorales.

(20) Además de esta evolución, en el área de la labor pastoral se producen en casi todos los obispados alemanes grandes transformaciones, que han llevado o siguen llevando a la concentración de parroquias en unidades pastorales o asociaciones parroquiales. En este contexto se proponen distintos modelos de gobierno, desde sacerdotes directivos en el espacio pastoral con, en parte, más de 20.000 feligreses,¹² de modo que se habla de una «episcopalización» del ministerio sacerdotal para los pocos sacerdotes directivos, pasando por modelos de gobierno de varios sacerdotes siguiendo el modelo de gobierno solidario «in solidum», hasta llegar a equipos multiprofesionales. Estos nuevos modelos de labor pastoral y también el gobierno de las nuevas macrounidades plantea grandes retos, tanto a los directivos como a la capacidad de trabajar en equipo de los sacerdotes y todos los empleados pastorales. Se están desarrollando nuevas formas, también de dirección voluntaria por parte de laicos, debiéndose desarrollar nuevos perfiles de exigencias. Muchos sacerdotes no se sienten a la altura de estos reajustes o no reconocen en ellos las motivaciones de su vocación. También surgen conflictos relacionados con la pretensión de poder del sacerdote y su papel cambiante. A este respecto, surge la pregunta en esta nueva

⁹ Cf. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/ueberfordert-der-zoelibat-unsere-priester>; empleados en la Casa Recollectio de Münsterschwarzach señalan en el caso de sacerdotes, un estrecho nexo entre soledad y desgaste profesional.

¹⁰ Diáconos, consejeros y consejeras pastorales y parroquiales permanentes.

¹¹ En el año 2021 había aprox. 360.000 monaguillos/as, 660.000 afiliados de entre 7 y 28 años a las asociaciones miembro de la BDJK [por sus siglas en alemán, Federación de la Juventud Católica Alemana] y aprox. 66.000 adolescentes formaban parte de unos 3.630 coros de la Iglesia Católica.

¹² Algunas nuevas parroquias proyectadas deberán incluso integrar hasta 100.000 feligreses.

fase de la evolución de la Iglesia, sobre la identidad del sacerdote con independencia de la actividad concreta ejercida. En este contexto se debe priorizar la labor pastoral frente a las labores administrativas.

(21) Todas las reflexiones sobre la forma de vida sacerdotal y sobre la colaboración entre sacerdotes y empleados pastorales, tienen que tener en consideración estos cambios fundamentales y desarrollar visiones, perspectivas y, sobre todo, opciones de actuación para una labor pastoral y la estructura de la Iglesia en el futuro. En julio de 2020, una instrucción del Vaticano decretó que no era posible una reforma para disponer la posibilidad de que laicos asuman la dirección de parroquias.¹³ Aun así, el modelo de parroquia tradicional de una parroquia dirigida por un sacerdote en calidad de párroco se tendrá que completar o sustituir cada vez más por nuevas formas de dirección. En el centro de atención tiene que encontrarse siempre el servicio fundamental al Pueblo de Dios. También en este aspecto se revela una urgente necesidad de reforma.

3. Modificar las estructuras favorecedoras de abusos

3.1. Declaraciones del Estudio MHG: Perfil del autor

(22) El llamado Estudio MHG publicado en 2018¹⁴ sobre «el abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana» reveló que no solo procesos de transformación sociales y eclesiológicos hacen necesaria una reorientación fundamental del sacerdocio. El elevado número de sacerdotes que se convirtieron en autores y el favorecimiento sistémico destapado de actos de abusos sexualizados y otros abusos de poder, agudiza la necesidad de un cambio de mentalidad. Los datos del estudio arrojan un cociente de autores del 5,1% de sacerdotes en el servicio diocesano (calculado a grosso modo uno de cada 20 sacerdotes), si bien la cuota debería ser notablemente superior, atendiendo a las elevadas cifras oscuras que hay que prever.¹⁵ Por lo tanto, ¡no se trata en absoluto de casos individuales, como a veces se argumenta! Demasiado sufrimiento estremecedor y demasiados traumas que acompañan a las víctimas de violencia sexualizada toda su vida, se podrían haber evitado de haberse actuado a tiempo de forma consecuente. Pero incluso ahora las fuerzas de dominio internas de la Iglesia son inmensas, aun cuando el fenómeno de un sistema

¹³ Texto de la Instrucción en: <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020-07/vatikan-wortlaut-instruktion-pastorale-umkehr-pfarrgemeinden-deu.html>.

¹⁴ El Estudio encargado por la Conferencia Episcopal Alemana lleva el nombre de los lugares donde se realizó la investigación Mannheim, Heidelberg y Gießen.

¹⁵ «Cifra de clérigos acusados - En el marco del proyecto de investigación se examinaron 38.156 expedientes de personal y actas de las 27 diócesis, de los años 1946 a 2014 (pasaje 6). En 1.670 clérigos de la Iglesia Católica indicios de acusaciones se hallaron indicios de abusos sexuales de menores. Esto supone el 4,4 por ciento de todos los clérigos de entre los años 1946 a 2014, de los que se inspeccionaron los expedientes de personal y otros documentos. Esta cifra es la estimación más baja; el valor real es, en base a los conocimientos de la investigación de la cifra oscura, más alto. En los sacerdotes diocesanos el porcentaje era del 5,1 por ciento (1.429 acusados), en los sacerdotes religiosos con contrato de cesión de personal 2,1 por ciento (159 acusados) y en diáconos profesionales 1,0 por ciento (24 acusados). De 58 se desconocía el estatus clerical. En la medida en que se inspeccionaron expedientes de personal de clérigos acusados en el curso del proceso de solicitud de «Prestaciones en reconocimiento del sufrimiento infringido a víctimas de abusos sexuales», solo en un 50 por ciento de las solicitudes clasificadas por la Iglesia Católica como plausibles, se halló la correspondiente indicación sobre una acusación o delito en el expediente de personal y otra documentación del clérigo correspondiente. Con ello la mitad de todos los casos no se habrían descubierto en el marco de una mera inspección de los expedientes de personal de no ser por la presentación activa de solicitudes de afectados de «Prestaciones en reconocimiento del sufrimiento infringido a víctimas de abusos sexuales». Esto es un indicio de las dimensiones de la cifra oscura que hay que preasumir.» https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf.

irritado ya se viene manifestando desde 2010. Lo que está claro: son imprescindibles cambios sistémicos y exigen la asunción de responsabilidad de todos los niveles jerárquicos. Es oportuno contemplar primero la tipología de los acusados, también para contrarrestar una sospecha generalizada. El Estudio identifica de forma análoga a las tipologías de autores de abusos sexuales fuera del contexto eclesiástico, tres patrones básicos de acusados.

(23) «Acusados que cometieron abusos sexuales a varias víctimas menores de 13 años, en los que el acontecimiento de los hechos se prolongó por un periodo superior a seis meses y en los que la primera acusación documentada se remonta a poco después de la ordenación, pueden ser clasificados dentro del «**tipo con fijación**», que presentan indicios de un posible trastorno de preferencias pedófilo en el sentido de una corriente principal o secundaria pedófila. El ministerio sacerdotal en la Iglesia Católica, con sus amplias posibilidades de contacto con niños y adolescente, podría tener para las personas correspondientes a este tipo, un gran potencial de atracción».

(24) Como segundo atributo característico se puede describir un «**tipo narcisista-sociopático**» de acusados, que ejerce su poder de un modo inadecuado, no solo en el abuso sexual de niños y adolescentes, sino también en otros contextos. El abuso sexual se asemeja a una de varias formas de abuso de poder narcisista. (...) La plétora de poderes de los que dispone un sacerdote ordenado ex officio, ofrece a este tipo muchos campos de acción (...).

(25) Un tercer grupo de acusados se puede describir como «**tipo regresivo-inmaduro**», que se refiere a acusados con un desarrollo personal y sexual deficitario. Entre estos se encuentran acusados tanto hetero como homosexuales. (...) La obligación de vivir en celibato podría ofrecer a personas pertenecientes a este tipo una posibilidad mal entendida de no tener que ocuparse en medida suficiente de la formación de su propia identidad sexual. (...)»¹⁶

(26) Estas descripciones de autores ya permiten extraer conclusiones sobre los cambios necesarios en la selección, formación y acompañamiento de candidatos a sacerdote, así como [la necesidad de] un acompañamiento vitalicio de los sacerdotes. Advierte el Consorcio de Investigación que no se debe «apuntar solo a síntomas de un desarrollo anómalo, impidiendo con ello confrontar el problema fundamental del poder clerical»¹⁷. Con el presente texto sobre la forma de vida sacerdotal, el Camino Sinodal afronta también de forma crítica el tema de las estructuras que favorecen los abusos.

3.2. Recomendaciones del Estudio MHG respecto a la forma de vida sacerdotal hoy

(27) Es necesaria una personalidad madura y también con una orientación segura de sí misma en el marco de la sexualidad. Aquí no basta con ocuparse de la propia sexualidad meramente

¹⁶ Estudio MHG: Proyecto de investigación, Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos alemanes en la esfera de la Conferencia Episcopal Alemana, pág. 12, Fuente: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, última consulta 8-1-22. Resaltado por la red. «A esto se une el hecho de la incapacidad de este tipo para entablar una relación de pareja madura, no se tiene que justificar socialmente en el caso del sacerdocio. En este grupo la primera acusación de comisión de un delito a menudo no se encuentra hasta después de una larga latencia temporal, después de la ordenación. Una causa podría ser que tras un creciente sobreesfuerzo derivado del ministerio, el aislamiento y la falta de apoyo por parte de la Iglesia en relación con estos problemas, no se rompe la barrera para la comisión de delitos sexuales.» (Ibid.)

¹⁷ Ibid., pág. 18.

como proyecto.¹⁸ Se debe garantizar una selección de candidatos empleando de forma adecuada métodos psicológicos consolidados, así como su acompañamiento «en lo concerniente a los desafíos de una vida en celibato obligatorio, no necesariamente elegida por voluntad propia, sino como condición necesaria para la ordenación sacerdotal»¹⁹. Se deberá implementar de forma unánime el asesoramiento psicológico de acompañamiento profesional, como mínimo, a través de la supervisión, y no solo en forma de acceso a un director espiritual²⁰.

(28) Por ello, la Asamblea Sinodal ve tanto la necesidad de reflexionar sobre la fundamentación adecuada y los cambios necesarios en relación con el celibato obligatorio, igual que sobre una mejor profesionalidad y desarrollo de la personalidad, que incluya el perfeccionamiento y evaluación de la formación y perfeccionamiento profesional, y acordar las correspondientes recomendaciones de actuación²¹

(29) A la luz de lo anterior, deberá someterse a escrutinio la formación sacerdotal actual. Ante el cada vez menor número de candidatos, una formación completa en instituciones cerradas propias parece cada vez más cuestionable, por el contrario una formación conjunta de todos los grupos profesionales pastorales parece más razonable y necesaria - y ello también en relación con los estándares profesionales y la evitación de inclinaciones misóginas, así como la perspectiva de la colaboración interprofesional en los (macro)espacios pastorales²². También en este contexto se contempla reiteradamente como propicia la admisión de las mujeres en el ministerio sacerdotal.²³ A la luz de lo anterior, procede someter a escrutinio y modificar la formación sacerdotal actual.

(30) Muchas de las necesidades de cambio reclamadas tienen su origen en la falta de estándares de profesionalización y profesionalidad. El desarrollo de estándares adecuados, permitir una cultura de feedback y, dado el caso, el establecimiento de medidas sancionadoras, son las tareas que se introducen en el texto de implementación «Profesionalización y formación de la personalidad». Una cultura de feedback de esta índole deberá permitir no solo el comentario unilateral, sino garantizar, empleando la reflexión y regulación con carácter jurídicamente vinculante la configuración adecuada de la cercanía y distancia de los sacerdotes para con los feligreses, familias y, en especial, niños y adolescentes en formación y formación continua, acompañada por expertos con formación y otras ayudas de las vicarías generales/ordinariatos.

(31) Muchos hechos delictivos del tercer grupo de autores no se empezaron a cometer hasta después de transcurrido un periodo de servicio medio de aprox. 8-14 años. La suposición de que esto está relacionado con la sobreexigencia y la soledad después de un cierto tiempo de servicio, incide en los estándares de profesionalización a desarrollar. En el texto de implementación sobre el celibato se tratan a grandes rasgos consideraciones sobre la forma de vida. También se

¹⁸ «El celibato no es en sí mismo un factor de riesgo de abuso sexual. Pero el compromiso de seguir una vida célibe exige un intenso análisis crítico de la propia emocionalidad, erótica y sexualidad. No basta un tratamiento primordialmente teológico y pastoral de estos requisitos de desarrollo.» Ibid., pág. 17.

¹⁹ Ibid. pág. 13.

²⁰ Cf. ibid.

²¹ Cf. texto de implementación «El Celibato del sacerdote - refuerzo y apertura».

²² Cf. ibid.

²³ El Foro Sinodal «Mujeres en Servicios y Ministerios de la Iglesia» ha elaborado puntos sobre esta cuestión. También existe un texto de implementación del Foro «Forma de Vida Sacerdotal Hoy», «Estructura ministerial plural como oportunidad - superar el clericalismo» que toca también esta cuestión desde otra perspectiva.

deberá considerar en el desarrollo de la «ratio nationalis» (los estatutos marco de ámbito federal para la formación sacerdotal), ya elaborada por un grupo de trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana. La implementación se deberá desarrollar en base a amplios conocimientos especializados de los distintos grupos profesionales y con ayuda de conocimientos psicológicos. En esto no se podrá ocultar el tema de la homosexualidad entre los sacerdotes y aspirantes al orden.²⁴ Se ven necesidades especiales también en cuanto al sacramento de la Penitencia. Bien es cierto que el sacramento de la Penitencia ofrece la posibilidad de experimentar el corazón de la fe como lugar de amor y disposición al perdón de Dios. Sin embargo, se recomienda una doble sensibilización: por un lado, se debe abordar en la formación y acompañamiento profesional la posibilidad de abuso, también de naturaleza espiritual (y clerical), al que el sacramento de la Penitencia es muy susceptible. Además, es necesaria una sensibilización incrementada en cuanto a posibles alusiones y designaciones por parte de afectados en la confesión. Cosa análoga rige para las conversaciones confidenciales en el marco de cualquier acompañamiento espiritual.

(32) Por otro lado, la confesión por parte de autores de abusos sexuales ha sido utilizada como posibilidad de revelar actos de un modo que se sustraen a una prosecución criminal.²⁵ Aquí se precisa una mayor sensibilización y formación de los confesores sobre cómo actuar ante estos casos, de ser necesario, también se deberán adoptar nuevas normas jurídico-canónicas (prohibición de absolución, entre otras).

(33) Todo esto revela, que más allá del «esclarecimiento, afrontamiento crítico y prevención de actos de abusos sexuales», es necesario un debate a fondo sobre la ordenación del sacerdote y la concepción de su función frente a los no ordenados²⁶. Se trata, por lo tanto, de cambios, en parte profundos y en ocasiones también dolorosos, en la autocomprensión sacerdotal y en la imagen del sacerdote de muchos creyentes, como los que, entre otros, se abordan en el siguiente texto (en particular en el Capítulo 5).

3.3. ¡Superar el clericalismo! Temas e intersecciones con temas de otros foros

(34) No solo el Estudio MHG, también otros estudios diocesanos y la inclusión de los afectados en el afrontamiento crítico, urgen a una revisión de la concepción del ministerio eclesiástico. Aquí hay que centrarse sobre todo en la idea mal entendida de ordenación sacerdotal, que se

²⁴ A este respecto se debe remitir a los textos de implementación «Reevaluación magistral de la homosexualidad» y «Destabuización y normalización - votos sobre la situación de los sacerdotes no heterosexuales».

²⁵ «Los acusados contemplan no con poca frecuencia la confesión como posibilidad de revelar sus propios delitos de abusos. En algunos casos la esfera protegida de la confesión incluso fue utilizada por clérigos acusados para la iniciación o encubrimiento de delitos. Por ello el sacramento de la confesión tiene en este contexto una importancia especial. Desde el punto de vista científico, se debe destacar la responsabilidad del confesor en el esclarecimiento, afrontamiento crítico y prevención de delitos de abusos sexuales individuales.» <https://www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention/forschung-und-aufarbeitung/studien/mhg-studie>, Proyecto de Investigación, Informe Final en su conjunto. Pág. 17. Última consulta 25.04.2022.

²⁶ Cf. *ibid.* «Una modificación de las estructuras de poder clericales exige ocuparse a fondo del ministerio ordenado del sacerdote y de la concepción de su función frente a no ordenados. Aquí no podrá quedar en meras palabras vacías de los responsables eclesiásticos. La sanción de acusados concretos, el arrepentimiento público, prestaciones económicas a las víctimas y el establecimiento de conceptos de prevención y una cultura de convivencia atenta, son aquí medidas necesarias, pero a todas luces insuficientes. Si la reacción de la Iglesia Católica se limita a tales medidas, estos planteamientos en principio positivos, son incluso idóneos para preservar las estructuras de poder clericales, puesto que solo se dirigen a los síntomas de una anomalía, impidiendo un debate del problema fundamental del poder clerical.» (Pág. 18)

puede resumir bajo el término de clericalismo. El Papa Francisco lo afronta con un planteamiento reforzado de sinodalidad.²⁷ La Subsecretaria del Sínodo Episcopal, Nathalie Becquard, precisa esta idea en el sentido de «que la visión de una iglesia sinodal es un camino para superar y librarse (...) del clericalismo.»²⁸ Parece existir un consenso en la Iglesia Universal en que el clericalismo repugna a la concepción básica del ministerio sacerdotal y que son necesarios cambios. Hay que superar el «régimen, ciego para su interior, de poder sacramental celibatar-masculino monopolizado»,²⁹ como constata Gregor Hoff.

(35) Esto tiene repercusiones, entre otros, para la teología de la «Repraesentatio Christi» (véase Capítulo 5).

(36) En la medida en que esto afecta a la temática del poder mal ejercido, se precisan entrelazamientos transversales con el Foro Sinodal I. El Foro Sinodal III discute las posibilidades de una corrección del reparto desigual de poder y de las estructuras corporativistas masculinas, abriendo el acceso a la ordenación y el mayor empleo en funciones directivas no solo de hombres. Aquí también se aborda la «Repraesentatio Christi» en relación con el género. El tema de la sexualidad no se trata únicamente en el Foro Sinodal IV, sino que tiene repercusiones directas en las reflexiones del Foro Sinodal Forma de Vida Sacerdotal. De este modo, cada vez más se fija como tema la confrontación con la propia sexualidad y el área temática de la erótica y emocionalidad, como parte de la formación y de estándares complementarios a la profesión. Esto parece especialmente importante, con independencia de la petición de abolir la obligación general de celibato.

(37) Como revelan las discusiones actuales sobre la base de los estudios arriba mencionados, la protección de los autores a menudo se ha antepuesto a la protección de las víctimas de violencia sexualizada. Esto concierne no solo al ministerio sacerdotal, sino, además, de un modo especial, a la concepción del ministerio y el ejercicio del ministerio episcopal. También aquí se deben extraer conclusiones consecuentes sobre estructuras e identidades abusadoras de poder. Esto se debe considerar en otro punto y extraer las consecuencias necesarias. A este respecto, se deberá desarrollar una concienciación sobre el problema, donde con medidas de sanción y prevención insuficientes, más bien se contribuye a la conservación de estructuras de poder clericales cuando únicamente se dirigen a los síntomas de un desarrollo anómalo.³⁰ El texto de implementación «Prevención de la violencia sexualizada, intervención y tratamiento de los autores en la Iglesia Católica» se ocupa también de medidas concretas a este respecto.

(38) La idiosincrasia de los grupos profesionales de colaboradores pastorales y parroquiales con formación teológica y actividad pastoral, así como otras profesiones en desarrollo existente en el entorno de habla alemana, invitan también a la reflexión teológica y empírico-pastoral sobre

²⁷ De este modo ya en 2015 destaca: «Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra 'Sínodo'. Caminar juntos —laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica.» https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html, última consulta 25-04-2022.

²⁸ Revista *Lebendige Seelsorge: Klerikalismus*. Número 1/2022, Echter-Verlag Würzburg, pág. 34.

²⁹ *Ibid.* Pág. 39.

³⁰ Cf. Estudio MHG: Proyecto de investigación, Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos alemanes en la esfera de la Conferencia Episcopal Alemana, pág. 12, Fuente: www.dbk.de/fi-admin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf.

la concepción pastoral y ministerial. A ello incita el texto de implementación «Superar el clericalismo - Oportunidades de una estructura ministerial plural».

4. Sentido y finalidad del ministerio sacramental

(39) Las distintas demandas a la Iglesia y los inminentes procesos de transformación, colocan también a la Asamblea Sinodal ante la pregunta fundamental de si y para qué es necesario el ministerio sacerdotal. Esta pregunta parece también apremiante, puesto que muchas comunidades tienen que configurar su vida sin sacerdotes ordenados, debido a la falta de sacerdotes. En este contexto se tiene que garantizar que no se produzcan interpretaciones erróneas clericales, como si existiera el privilegio de una cristiandad superior del ordenado.

(40) La necesidad sacramental del ministerio sacerdotal es cuestionable. En muchas parroquias el servicio específico del sacerdote ya no es plausible. Puesto que, debida a la falta de sacerdotes, muchas comunidades encuentran formas absolutamente pragmáticas de configurar la vida eclesial sin necesidad de sacerdotes. Muchos de los argumentos en pro de sacerdotes ordenados ya no convencen. El ideal sacerdotal tradicional ha sufrido profundas fisuras, no solo debido a la crisis de los abusos. Debido a una adaptación teológica y eclesial largamente rechazada o aplazada y no por último, por los muchos relictos estamentales en modo alguno pertenecientes al ministerio, a muchos les parece como de otra época. Se trata de observar todo esto de forma objetiva. Se precisa, por lo tanto, una reacentuación consciente por medio de fuentes bíblicas y teológicas y de la Tradición de la Iglesia, para hallar en la actualidad respuestas creíbles y sólidas a estos problemas. En este contexto la pregunta por la necesidad del ministerio sacerdotal puede desplegar en estos movimientos de búsqueda también dinámicas desclericalizantes o crítico-sanadoras, que merecen ser valoradas y aceptadas. Esta cuestión fundamental se tiene que afrontar de forma plausible, entre otras cosas, en relación con la modificación de las condiciones de admisión y la apertura de la ordenación a todos los sexos.

(41) De acuerdo con la Tradición Católica, el ministro ordenado mantiene presente en la iglesia de forma constitutiva la contraparte esencial del aliento y reclamo divino en la comunidad.

(42) La Tradición Católica se enfrenta actualmente con la tarea de revisar la Teología del Ministerio de modo tal, que la contraparte de la acción salvífica de Jesús (triplex munus christi = enseñar, gobernar, salvar) se implemente de forma creíble en el hacer de los sacerdotes ordenados.

(43) El ministerio sacerdotal tiene la responsabilidad especial y el mandato de realizar la sacramentalidad de la Iglesia en y con el Pueblo de Dios. La sacramentalidad de la Iglesia se revela siendo signo e instrumento de la cercanía salvífica de Dios con todos los hombres y de la unidad de todo el género humano (LG 1).

(44) El ministerio sacerdotal tiene una responsabilidad especial por los sacramentos. Para ello los sacerdotes dan un paso atrás en cuanto personas y dejan espacio en sus actos a la intervención y presencia de Jesucristo y su mensaje del amor de Dios a todos los hombres.

(45) Por mandato de Jesucristo invitan a la comunión de la Eucaristía y la presiden. Abren espacios de reconciliación y unidad, de forma especialmente simbólica en el sacramento de la Reconciliación. Con su devoción hacen experimentar la devoción salvífica de Dios por todos los

hombres, especialmente por los pobres y los que sufren, como en el sacramento de la Unción de los Enfermos. Su ministerio se dirige a que todos los bautizados y confirmados vivan su sacerdocio común, en la celebración de los sacramentos y en toda su vida.

(46) Un ministerio de esta naturaleza es imprescindible para la sacramentalidad de la Iglesia.

(47) Para que el ministerio sacerdotal sea de este modo signo y herramienta de la cercanía salvífica de Dios y la unidad de todo el género humano, se tiene que desprender de todo lo que se oponga a ello: de la separación de la vida de los hombres, de una idealización del ministro, de privilegios estamentales y exaltación. Dado que la función ministerial y la persona no se piensan de forma coincidente, el ministerio sacerdotal se convierte en algo vivible y no fracasa por la sobreexigencia de una perfección (auto) impuesta.

(48) El ministerio sacerdotal se puede entender como signo cuando su titular y sus actos son indicio de la acción de Jesucristo. Esto se logra cuando no se colocan a sí mismos en el centro de atención en la comunión eclesial, sino a la acción de Dios. Y se logra cuando es percible que se esfuerzan en vivir imitando a Jesucristo y su mensaje.

(49) Puede ser instrumento eficaz cuando en los actos del ministro devenga experimentable la cercanía y el amor salvíficos y unificadores del amor de Dios. Esto se logra cuando congreguen hombres y mujeres, prediquen el Evangelio y estén cerca de los seres humanos en sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias, sobre todo de los pobres y menos favorecidos.

(50) «Lo mismo que la Iglesia no es un fin en sí misma, tampoco lo es el ministerio sacramental. Representa que no es el dominio humano, sino el poder de Dios el que nos salvará.» (Texto fundamental «Poder y separación de poderes en la Iglesia - participación común y reparto de la misión evangelizadora, línea 433-435. El poder que los sacerdotes ejercen para y por mandato del Pueblo de Dios, se tiene que ejercer en el sentido de Jesús: empoderando a los débiles, de forma participativa, comunicativa, transparente y sin situarse en el primer plano. Esta es la consecuencia del mandato de Jesús: «Pero en vosotros no debe ser» como en las y los gobernantes en la sociedad, que abusan de su poder (cf. Marcos 10,43-44).

(51) «El ministerio eclesial es un signo sacramental que se refiere a Cristo y recibe de Él su poder. Ello no dispensa a los ministros de crítica y control - todo lo contrario. Puesto que el ministerio sacramental sirve a la vida de los hombres en el signo del Evangelio y se tiene que medir por ello. No es solo una función, sino que tiene su origen en un apoderamiento. Aquel que ejerce el ministerio representa a Cristo, la cabeza de la Iglesia. Es por ello que el ministerio eclesial marca siempre la diferencia entre Cristo y la persona que reviste el ministerio». (Texto fundamental «Poder y separación de poderes en la Iglesia - Participación común y reparto de la misión evangelizadora, líneas 435-442)

(52) Las declaraciones bíblicas sobre el ministerio sacerdotal tienen más bien una orientación de crítica cultural y, por lo tanto, siempre también de crítica sacerdotal. El Antiguo Testamento reserva la crítica al estado sacerdotal hereditario, puesto que este sacerdocio siempre corre el riesgo de convertir su «servicio» en instrumento de dominio. El Nuevo Testamento radicaliza esta visión crítica [extendiéndola] al sacerdocio. Para los cristianos no hay más sacerdote que Jesús: «Porque uno es Dios y uno también el mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (1 Timoteo 2,5, cf. también Hebreos). Por ello en la Iglesia solo existe un sacerdote,

el Señor mismo. Todo sacerdocio únicamente puede ser aceptado cuando remita inmediata y existencialmente al mandato jesuánico y su presencia sea percibible.

(53) La Iglesia necesita sacerdotes porque vive de los sacramentos y sobre todo de la Eucaristía, cuya celebración preside un sacerdote. El sacerdote es ordenado («consagrado») para representar como persona que Jesucristo mismo preside la celebración de los sacramentos. Su ministerio se dirige a que todos los bautizados y confirmados vivan su sacerdocio común, en la celebración de la Eucaristía y en toda su vida. El sacerdote ordenado representa en el marco de sus funciones específicas de ministro, la representación legítima de la acción de Cristo Resucitado.

(54) Los actos del sacerdote se hacen aprehensibles cuando representa personalmente la santidad y la alteridad del reclamo divino. La razón de ser del ministerio sacerdotal ordenado ya solo se podrá entender hoy cuando la pro-existencia ministerial del ministro libere efectivamente a los hombres y el hombre liberado pueda percibir en ello la santidad de Dios. La Iglesia necesita sacerdotes para anunciar este mensaje.

5. Consideraciones teológicas sobre el servicio sacerdotal

(55) Todas las consideraciones anteriores revelan: hoy de nuevo se requiere una puesta en práctica pastoral del sacerdocio sacramental que trabaje con una evaluación honesta³¹ y discuta en ello sus fundamentos teológicos. Como el Papa Francisco pone de relieve en su Carta al Pueblo de Dios que peregrina, vivimos en «un cambio de tiempo que despierta nuevas y viejas preguntas con las cuales es justo y necesario confrontarse.»³²

5.1. El servicio sacerdotal en el Pueblo de Dios

(56) El Papa Francisco desea en su Carta al Pueblo de Dios que peregrina una «conversión pastoral»,³³ que se ha de medir por el primado de la evangelización, como Iglesia ser «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1) y compartir con todos «gozos y esperanzas, tristezas y angustias» (GS 1). Esto únicamente se puede realizar sinodalmente como camino de todo el Pueblo de Dios.³⁴ Ya solo desde esta vocación del Pueblo de Dios, es posible reflexionar sobre el servicio del sacerdote. Puesto que el sacerdote emerge del Pueblo de Dios y en su ministerio, se tiene que entender siempre desde este punto.

(57) De la dignidad común y de la unidad de todos en un Pueblo de Dios ya hablan la Primera Epístola de Pedro y otros textos neotestamentarios. Forma parte de la Teología Bíblica del Bautismo la conciencia de todos los bautizados de estar ungidos por el Espíritu (1 Juan 2,20) y formar un sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales que sean agradables a Dios por

³¹ Cf. Baumann, Klaus et al. (Ed.), *Zwischen Spirit und Stress Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen* [Entre Espíritu y Estrés. Los guías espirituales en las diócesis alemanas], Würzburgo 2017.

³² Papa Francisco, *Al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*. VAS 220 (29 de junio de 2020).

³³ Papa Francisco, *Al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, n. ° 6.

³⁴ Cf. Papa Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, en: VAS 194 (24 de noviembre de 2013), n. ° 111: «Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio: La evangelización es tarea de la Iglesia. Pero este sujeto de la evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional.»

Jesucristo (1 Pedro 2,5). Especialmente la Epístola a los Hebreos desarrolla la conciencia de que solo existe un sacerdote, Cristo mismo, a través del cual todos los bautizados tienen acceso al Padre. La salvación nos viene de él, no puede existir otro mediador. Con el regalo de su vida se perfecciona todo sacrificio, de modo que no se tiene que añadir nada a su sacrificio, salvo que los fieles comprendan su entrega, loando así adecuadamente al Padre. En ello consiste la dignidad sacerdotal de todos los bautizados. Por ello, en la Unción del Santo Crisma del Bautismo se concede a los nuevos bautizados devenir miembros del Pueblo de Dios y participar en el ministerio sacerdotal, real y profético de Cristo. El bautismo común es el vínculo que todo lo une y que une en el único Pueblo de Dios. Este origen pneumatológico del Pueblo de Dios es confirmado por el sacerdote y rememorado siempre.³⁵ Incluso antes de que en el Nuevo Testamento se hable de servicios y ministerios, el Bautismo y la Unción con el Espíritu son el fundamento sacramental del Ser Iglesia. Todas y todos los bautizados representan a Cristo y a la Iglesia.

(58) Las distintas imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento transmiten la perspectiva del ministerio. Existen imágenes que con palabras vigorosas expresan la cercanía de Cristo con su Iglesia, como en la contemplación de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo (p. ej. Efesios 4,12), mientras que otras contemplan la contraparte de Cristo y la comunidad cuando, digamos, se contempla a Cristo como novio de la Iglesia como un cuerpo (cf. Ef 5,21-33) - una imagen que representa su fidelidad a la alianza, que, por cierto, no se debe malinterpretar atribuyéndola a un género específico. Esto es importante, en la medida en que no se debe equiparar a la Iglesia con Cristo. El sacerdote realiza un servicio a la comunidad como miembro del Pueblo de Dios. Debe desempeñar su servicio construyendo comunidad, motivando a otros, no compitiendo con los otros bautizados. Su servicio consiste, básicamente, en fomentar y confirmar el Ser Iglesia revelado y la actuación eclesial de todos los bautizados.

(59) El arquetipo bíblico del servicio es el lavatorio, que Jesús acuerda con el mandato: «Pues si yo, el Señor, y el Maestro, he lavado vuestros pies, vosotros también debéis lavaros los pies los unos a los otros» (Juan 13,1-17). Históricamente se ha cristalizado en una perspectiva unilateral. Los ordenados se convirtieron en clérigos: aproximadamente a partir del s. III se les comenzó a entender como un estamento eclesio-sociológico propio (el Orden), que se diferenciaba del estamento de los «laicos». Esta diferencia estamental, con sus distintos derechos y obligaciones, acuña hasta hoy el derecho canónico y la liturgia. Pero no es bíblica. El clericalismo tiene sus raíces en la acentuación de esta diferencia estamental.

(60) La ordenación sacramental no tiene nada que ver con una sacralización de la persona. En modo alguno se convierte el sacerdote ordenado en todas sus realizaciones vitales en una imagen de Cristo. Tampoco se trata de un grado superior del sacerdocio común de todos los bautizados (*sacerdotium commune*), sino de una potestad del ordenado en determinadas ejecuciones sacramentales estrechamente definidas para obrar *in persona Christi capitis* a favor de los fieles (*Presbyterium ordinis* n. ° 2). No en vano el Decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, de forma consecuente, no emplea el término sacerdote («sacerdos») para los ministros, sino «presbítero» (el más anciano, apoderado). Se diferencia de los titulares del sacerdocio común, los fieles, por su ministerio y su función, no por un sacerdocio, como sea, elevado.

³⁵ PO 11.

(61) La Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, intenta suprimir posibles escoras, también de origen histórico. Todavía en los borradores se encuentra la noción de la Iglesia como «*societas perfecta*» jerárquicamente ordenada, es decir, una sociedad de no iguales.³⁶ Pero en *Lumen gentium* se prefiere la eclesiología del Pueblo de Dios, de modo que la unidad del Pueblo de Dios se antepone al orden jerárquico de la Iglesia. La igualdad de la dignidad de todos los bautizados tiene prioridad frente a la diferencia y la condiciona. Por encima del sacerdocio ministerial se encuentra el sacerdocio común de todos los fieles, que se expresa en profecía, gobierno y testimonio. De este modo el Concilio sentó las bases para insertar el ministerio del sacerdocio en los muchos servicios y dones espirituales de la Iglesia.

(62) Los textos del Concilio siguen siendo determinantes para la reflexión actual sobre el Pueblo de Dios y el ministerio sacerdotal. Los obispos alemanes han pensado y desarrollado consecuencias concretas en su documento *Wort zur Erneuerung der Pastoral* [Palabras sobre la renovación pastoral] «*Gemeinsam Kirche sein*» [Ser Juntos Iglesia], del 1 de agosto de 2015.³⁷ Es importante la valoración de los dones espirituales y el reconocimiento del llamamiento de todos a través del Bautismo a configurar una vida santa y aportar los dones propios a la Iglesia.³⁸ Los carismas de todos los bautizados se destacan como una riqueza de la Iglesia. El texto recuerda la dignidad sacerdotal de los bautizados, que es insuperable. Los sacerdotes ordenados deben ser instrumento, pero no un estamento propio.³⁹

(63) En los textos mencionados se citan también fundamentos importantes para la labor ulterior del Camino Sinodal. La asimilación del Concilio Vaticano II no ha finalizado en la cuestión de la esencia del ministerio sacerdotal. Además, la imagen que tienen los sacerdotes de sí mismos y su percepción por parte de terceros no siempre coinciden. Esto, eventualmente, puede desencadenar crisis (personales) de identidad en los sacerdotes e irritaciones en los restantes fieles. Existe la tentación de buscar claridad por medio de la segregación. El sacerdote no gana con ello autoridad, en el sentido de auctoritas, frente al Pueblo de Dios, a lo sumo puede invocar la potestas. Esto afecta a la temática del poder.⁴⁰

5.2. La representación de Cristo común de los bautizados y la representación de Cristo del sacerdote

(64) Todos los bautizados representan a Cristo, el único «Pontífice según el orden de Melquisedec» (Heb 5,10), que ha convertido su Iglesia en un reino de «sacerdotes de Dios, Padre suyo»

³⁶ Cf. Wenzel, Knut, *Kleine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils* [Pequeña Historia del Concilio Vaticano II], Friburgo, Basilea, Viena, 2005, 61-66.

³⁷ Cf. Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana (Ed.), *Gemeinsam Kirche* [Ser Juntos Iglesia]. *Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral* [Palabras de los Obispos Alemanes sobre la Renovación pastoral], en: *Die Deutschen Bischöfe* 100, Bonn 2015.

³⁸ Papa Francisco, *Al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, n. ° 9: «La Unción del Santo que ha sido derramada a todo el cuerpo eclesial ‘reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y distribuye sus dones a cada uno según quiere (1 Cor 12, 11). Con esos dones hace que estén preparados y dispuestos a asumir diversas tareas o ministerios que contribuyen a renovar y construir más y más la Iglesia, según aquellas palabras: A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común (1 Cor 12, 7)’»

³⁹ Medard Kehl, Stephan Ch. Kessler, *Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker* [Devenir sacerdotal. Derecho de laicos y clérigos], Würzburgo 2010, 19.

⁴⁰ El complejo temático «Ministerio y gobierno» es elaborado por el Foro Sinodal «Poder y Separación de Poderes en la Iglesia - Participación común y reparto de la misión evangelizadora».

(Apocalipsis 1,6). «Toda la comunión de creyentes es como tal sacerdotal».⁴¹ Hay que diferenciar de esto la representación de Cristo del sacerdote en la celebración de los sacramentos a él reservados, en particular la celebración eucarística. En textos magistrales queda claro que la «repraesentatio Christi» por los sacerdotes no se limita exclusivamente a las celebraciones sacramentales o a presidir la Eucaristía, sino que afecta a toda la existencia sacerdotal.⁴² Esto plantea la cuestión de la relación de la representación de Cristo del sacerdote fuera de la celebración eucarística respecto a la representación de Cristo que ostentan todos los fieles por igual.

(65) La existencia sacerdotal no se diferencia fuera de sus actos sacramentales de la del resto de fieles. Que la «Repraesentatio sacramental» del sacerdote conforme toda su vida no significa que se diferencie en el día a día. Todo lo contrario: su ministerio sacramental, caracterizado por dar un paso atrás detrás de Cristo, marcará también su vida cotidiana.

(66) Mientras que el sacerdote obra en la celebración de los sacramentos en virtud del Sacramento de la Ordenación «en la persona de Cristo como Cabeza» (LG 10), dándose así la garantía para los fieles de que la gracia del sacramento actúa con independencia de la santidad del que los imparte, este servicio al Pueblo de Dios no funda una dignidad superior o sacralidad. «La configuración del sacerdote a Cristo como Cabeza - es decir, como fuente capital de la gracia - no implica una exaltación que lo coloque por encima del resto. En la Iglesia las funciones no dan lugar a la superioridad de los unos sobre los otros».⁴³

(67) No solo ante el trasfondo del escándalo de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia y los conocimientos obtenidos del Estudio MHG, es importante que el sacerdote no ocupe el mismo el papel de Cristo fuera de la celebración de los sacramentos y se confunda a sí mismo con la

⁴¹ CCC 1546.

⁴² Cf. Papa Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores dabo vobis, en: VAS 105 (25 de marzo de 1992), n. ° 14: «Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor, proclaman con autoridad su palabra; renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad y conducen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu. En una palabra, los presbíteros existen y actúan para el anuncio del Evangelio al mundo y para la edificación de la Iglesia, personificando a Cristo, Cabeza y Pastor, y en su nombre». Pastores dabo vobis n. ° 16 constata: «El sacerdote, en cuanto que representa a Cristo, Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia, se sitúa no sólo en la Iglesia, sino también al frente de la Iglesia».

⁴³ Papa Francisco, Evangelii Gaudium, n. ° 104. Un reconocimiento para la ubicación de declaraciones ontológicas sobre el sacerdocio. Aquel que está ordenado sacerdote es titular de un «character indelebilis», le ha sido conferida una «marca espiritual indeleble» y se diferencia «essentia» (ablativo) «por su esencia» de los creyentes no ordenados. Estas declaraciones no son fácilmente comprensibles. Primero porque presuponen una doctrina de cuño aristotélico de la realidad, que no es compatible sin más con la comprensión actual de la realidad. Sin embargo, con algunas ayudas hermenéuticas se podría lidiar con ellas. La cosa se pone más difícil cuando las declaraciones ontológicas se interpretan, cosa que sucede con frecuencia, en el sentido de supremacía del ser del sacerdote, apoyando así una exaltación clerical. Por este motivo es importante recordar el sentido profundo y por mor de las declaraciones ontológicas: si el Señor en la Iglesia concede gracia y salvación a través de los sacramentos, la posibilidad de acción del ministerio sacerdotal sacramental tiene que darse también con independencia de la disposición moral del ministro. Sin embargo, esta solo se es capaz de expresar en categorías ontológicas. Quizá una imagen ayude a entenderlo: hay una carretera, una carretera hacia la salvación, y esta carretera está asegurada con barreras de choque. Las reflexiones ontológicas son por así decir barreras de choque de la reflexión: cuando la persona creyente tiene la correspondiente disposición, la celebración del sacramento solo puede ser una cosa, a saber, mediadora de salvación, no importa bajo qué circunstancias. Sin embargo, si las reflexiones que deben proteger intelectualmente el efecto duradero del obrar sacerdotal, se confunden con las reflexiones que tienen su centro en el estado sacerdotal, entonces se confunde la carretera con las barreras de choque. Pero los ingenieros que saben fabricar barreras de choque, no son ni obreros de carreteras ni vehículos o sus conductores que utilizan las carreteras. Lamentablemente la Iglesia ha formado demasiados ingenieros, que solo sabían fabricar barreras de choque o seguridad, y que han sido criminalmente negligentes a la hora de construir carreteras, fabricar vehículos y formar conductores y conductoras.

voz de Dios o que los fieles lo confundan con ella. Semejante exaltación sacral puede desembocar en un abuso de poder espiritual.

5.3. El servicio sacramental del ministerio ordenado

(68) El servicio sacramental forma parte de la «esencia» de lo católico. La concepción sacramental del sacerdote corrige una consideración puramente funcional del ministerio. El servicio sacramental del sacerdote es, en esencia, un servicio a la unidad que se materializa en la celebración de la Eucaristía, «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG 11). Este servicio unificador sacramental imprescindible, como es valorado en «Ser juntos iglesia», es lo específico del ministerio sacerdotal. La sacramentalidad del sacerdocio y la santidad de la Iglesia no implican impecabilidad. El Papa Francisco destaca de forma inequívoca: «La Iglesia enseñó reiteradas veces que no somos justificados por nuestras obras o por nuestros esfuerzos, sino por la gracia del Señor que toma la iniciativa».⁴⁴

(69) El sacerdote ordenado tiene la misión de plantear el baremo del Evangelio y evidenciar con sus actos «que Dios es leal, que Cristo mismo está presente en la Iglesia: de forma real, concreta, personal y auténtica».⁴⁵ La ordenación no dispensa de la necesidad de esforzarse por tener credibilidad. «Ser juntos iglesia» reza la formulación de la Constitución Conciliar *Lumen gentium* 10, el «sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado (...)». Precisamente no se trata de una cantidad superior de santidad o dignidad, sino que la diferencia esencial consiste en el servicio sacramental a la unidad de la comunión y la comunidad. El sacerdote también puede realizar este servicio a la unidad descrito, en un servicio de gobierno, aquí está al servicio del ministerio episcopal, al que corresponde en primerísimo lugar el servicio a la unidad.

(70) Gobierno es un término extenso y abierto.⁴⁶ Básicamente es hacer posible la participación de muchos en las múltiples funciones de la Iglesia. El gobierno va en pos de los dones espirituales y posibilita su realización, entre otros, al servicio de la unidad de la Iglesia. El gobierno por parte del sacerdote entiende «ser juntos iglesia» no en el sentido de un «dominio» aislado, sino como interacción. El propio sacerdote se encuentra ya en una relación sacramental con el obispo y participa en su ministerio de gobierno. Puesto que sin obispo no hay sacerdote. El sacerdote es un colaborar del obispo.⁴⁷ También la comunión del presbiterio debería ilustrar el servicio a la unidad como una interacción. Las cristianas y los cristianos bautizados participan en su gobierno con sus dones y profesiones. Gobierno es también más que una mera competencia decisoria. En atención a la Instrucción Vaticana «La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia» de la Congregación para el Clero, de 20 de julio de 2020, es necesario ampliar el concepto de liderazgo para poder llevar a cabo los debates sobre competencias y tareas no sólo en términos de derecho eclesiástico. El gobierno sacerdotal no acaba en la condición de párroco, sino que más bien se tiene que entender desde los tres

⁴⁴ Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate* sobre el Llamado a la Santidad en el Mundo Actual. VAS 213 (19 de marzo de 2018), n.º 52.

⁴⁵ *Gemeinsam Kirche sein* [Ser Juntos Iglesia], 37.

⁴⁶ Cf. *Gemeinsam Kirche sein* [Ser Juntos Iglesia], 41 ss.

⁴⁷ PO 77.

ministerios de Cristo. La predicación del Evangelio es la función prioritaria del ministerio de gobierno.⁴⁸

(71) El dilema muchas veces denunciado del oficio de párroco es que la administración y organización solapan la labor pastoral y dirección espiritual necesarias. Esto alberga también el riesgo de funcionalizar la vocación sacerdotal. También las funciones de otras profesiones pastorales y su derivación del ministerio episcopal se tienen que contemplar en este contexto.

5.4. Los consejos evangélicos

(72) Los consejos evangélicos propuestos por Jesús en el Sermón de la Montaña (Mateo 5-7) de pobreza, castidad y obediencia, pueden ser asumidos por todos los fieles como expresión de una vida en imitación de Cristo (cf. LG 39). Son una posible respuesta a la pregunta de qué significa abandonarlo todo y seguir a Cristo (Mt 10,28). Los tres son canónicamente obligatorios para aquellos fieles que los han elegido para sí mismos haciendo votos en un instituto de vida consagrada o sociedades de vida apostólica (cf. can. 573 § 1 CIC). También para el llamado sacerdote universal son una concreción de su imitación a la que está llamado, «está llamado a vivirlos según el estilo, es más, según las finalidades y el significado original que nacen de la identidad propia del presbítero y la expresan.».⁴⁹ Pero esto no rige solo para el celibato (castidad), sino también en lo concerniente a su relación con la propiedad (pobreza) y el poder (obediencia).

(73) El sacerdote se debe distinguir por una solidaridad con los pobres y menos favorecidos y dejarse evangelizar por éstos.⁵⁰ De forma simbólica, su estar con ellos tiene que hallar expresión en la vida conforme al consejo evangélico de pobreza. Una vida semejante incluye también la forma e importe de su remuneración, y un manejo crítico de otras posibilidades económicas. (cf. can. 282 § 1 y 2 CIC).

(74) El consejo evangélico de obediencia del sacerdote frente al obispo y la Iglesia orientado al servicio del Pueblo de Dios concierne al área de poder y se reformulará en el aspecto práctico en los textos de implementación que se ocupan de la profesionalización.

(75) El celibato debe subrayar simbólicamente la representación de Cristo y la dimensión profética del ministerio sacerdotal. A muchos sacerdotes les falta - aun cuando debido a sus múltiples encuentros y compromisos se hallan inmersos en vida - tanto la experiencia de estar integrados en la vida cotidiana del Pueblo de Dios, como la experiencia de aceptación y apoyo a su forma de vida por la comunión concreta de los fieles. La falta de arraigo conduce, posiblemente, a un aislamiento autoinflingido y también causado por los demás. Este contexto también es importante en atención al tipo de autor 3 (cf. Cap. 3).

(76) La forma de vida célibe presupone una forma de vida llena de relaciones, tanto en atención al entorno interno de la Iglesia como a la ubicación en otras estructuras de relaciones mundanas. Sin embargo, existe el riesgo de que la forma de vida célibe provoque una marginación, cuando

⁴⁸ «Con todos los regenerados en la fuente del bautismo los presbíteros son hermanos entre los hermanos [74], puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos [75]. Los presbíteros, por tanto, deben presidir de forma que, buscando, no sus intereses, sino los de Jesucristo [76], trabajen juntamente con los fieles seculares y se porten entre ellos a imitación del Maestro, que entre los hombres 'no vino a ser servido, sino a servir, y dar su vida en redención de muchos' (Mt., 20, 28).» (PO 74-77a)

⁴⁹ Papa Juan Pablo II, Pastores dabo vobis, n. ° 27.

⁵⁰ Cf. Papa Francisco, Evangelii Gaudium, n. ° 198.

amplias partes del Pueblo de Dios ya no secundan su simbolismo. Además, está en juego la sacramentalidad cuando el celibato no se entienda espiritualmente ni se viva en concreto y con credibilidad, y sea socavado tácita y colectivamente en una doble vida tolerada por el gobierno de la Iglesia. Por este motivo proponemos una revisión de la vinculación de la ordenación al celibato.⁵¹

5.5. Actuar como sacerdote en una iglesia sinodal

(77) En la Iglesia en Alemania trabajan en las más diversas áreas unos 10.000 sacerdotes diocesanos y unos 2.000 sacerdotes religiosos incardinados en Alemania, así como unos 1.400 sacerdotes incardinados en un obispado extranjero.⁵² La mayoría, que no todos, trabajan en la labor pastoral parroquial. Otros ámbitos de actividad son, por ejemplo, la labor pastoral con extranjeros, en escuelas y universidades, la formación de adultos o en academias, Cáritas, asociaciones y círculos espirituales, la labor pastoral juvenil, en hospitales o con minusválidos, la administración eclesiástica o el ejercicio de la actividad sacerdotal a tiempo parcial (p. ej., los llamados «sacerdotes trabajadores»). También los obispos son diáconos y sacerdotes ordenados.⁵³ Por lo tanto, el servicio del sacerdote no se puede reducir al sacerdote de la parroquia, sino que emerge desde su dimensión sacramental.

(78) El camino conjunto (syn-hodos) es fundamentalmente determinado por el método (metodos - el camino hacia algo). Éste fue calificado por el Papa Francisco en su discurso inaugural con motivo del Sínodo dedicado a los Jóvenes como «ejercicio eclesial de discernimiento», consistente en los tres pasos del discernimiento espiritual - percibir, interpretar y elegir -.⁵⁴ Cuando Iglesia y sínodo son sinónimos,⁵⁵ el sacerdote sirve a la vocación del Pueblo de Dios en su área de actividad respectiva, acompañando a las personas en su camino en los procesos espirituales, en deliberación, decisión y dirección común.

(79) Para ello se precisa una doble percepción y vinculación, que funda una animada identidad del sacerdote, como expone el Papa en su «Carta a los Sacerdotes»: «Para mantener animado el corazón es necesario no descuidar estas dos vinculaciones constitutivas de nuestra identidad: la primera, con Jesús. [...] La otra vinculación constitutiva: acrecienten y alimenten el vínculo con vuestro pueblo».⁵⁶ Hay que discernir lo percibido en un segundo paso del método sinodal.⁵⁷

⁵¹ Para exposiciones más detalladas, véase: texto de implementación «El celibato del sacerdote - refuerzo y apertura».

⁵² Cf. al efecto: Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana (Ed.): Recopilación anual continua de datos indicativos sobre sacerdotes, diáconos y otras y otros empleados profesionales en la labor pastoral. Mayo 2021, 3.

⁵³ Cf. al efecto: Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana (Ed.): Recopilación anual continua de datos indicativos sobre sacerdotes, diáconos y otras y otros empleados profesionales en la labor pastoral. Mayo 2021, 9-19. La pirámide de edad se completará.

⁵⁴ Cf. Papa Francisco, Discurso al Inicio del Sínodo dedicado a los Jóvenes (3 de octubre de 2018): http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html.

⁵⁵ Papa Francisco, Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015), en: La Vocación y la Misión de la Familia en la Iglesia y el Mundo de Hoy. Textos sobre el Sínodo de los Obispos 2015 y documentos de la Conferencia Episcopal Alemana (instrumentos de trabajo 276), ed. por Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana, Bonn 2015, pág. 28.

⁵⁶ Papa Francisco, Carta a los Sacerdotes en el 160 Aniversario de la Muerte del Cura de Ars (4 de agosto de 2019).

⁵⁷ Cf. Papa Francisco, Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos, pág. 27. Cf. para relación entre los dones jerárquicos y carismáticos: Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Iuvenescit Ecclesia a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, en: VAS 205 (15 de mayo de 2016).

Sinodalidad no es en definitiva un fin en sí misma, sino que «la finalidad última del sínodo como instrumento de implementación del Concilio Vaticano II sólo puede ser la misión».⁵⁸

(80) El método sinodal implica un cambio e inculturación de actitudes y estructuras, como se expone en los textos de implementación correspondientes.

5.6. La imitación de Cristo del sacerdote en estos tiempos y en esta sociedad

(81) En «Querida Amazonia» el Papa Francisco reclama una «inculturación ministerial».⁵⁹ Esto no es solo válido para la Amazonia.⁶⁰ Inculturación tiene un doble movimiento, que abarca tanto la transformación de la cultura a través del Evangelio, como la recepción del Espíritu Santo de la cultura.⁶¹ De ello resultan dos vertientes, por un lado en relación con la forma de vida del sacerdote en nuestra sociedad, por otro lado, en relación con la vida concreta del sacerdote como persona: (1) ¿Qué significa inculturación para una forma de vida específica del sacerdote en nuestra sociedad secular y global, en la que la libertad individual e igualdad son grandes valores?(2) Con ello, el sacerdote, al igual que todos los fieles, se enfrenta a la pregunta: ¿Cómo se puede vivir la fe de un modo inculturado, auténtico y dialogal, o sea, dialogalmente y con ello cargado de tensiones, tendido entre un mundo alternativo con una motivación religiosa y una forma de vida burguesa, y ante el horizonte de la globalización con los cambios que ello implica? Todos los procesos de transformación actuales revelan, en definitiva, solo una cosa: el ministerio sacerdotal está arraigado en la historia y por ello se debe entender siempre de un modo encarnacional. Nuevas formas de organización, como se deberán diseñar en el futuro, y en parte, ya se están diseñando ahora, tras el fin de las estructuras de la Iglesia Universal, exigen diversas estructuras de ministerios sacerdotales.

6. Observaciones finales

(82) Nos enfrentamos al reto de desarrollar la Teología del Ministerio Ordenado de modo que su esencia fundada en las escrituras y la tradición quede preservada, pero superando a la vez elementos anacrónicos favorecedores del clericalismo y el abuso.

⁵⁸ Cf. Cardenal Christoph Schönborn, Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015), en: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz [La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y el mundo de hoy. Textos sobre el Sínodo de los Obispos 2015 y documentos de la Conferencia Episcopal Alemana] (instrumentos de trabajo 276), ed. por Secretaría de la Conferencia Episcopal Alemana, Bonn 2015, pág. 92.

⁵⁹ Cf. Papa Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia, en: VAS 222 (2 de febrero de 2020), n. os 85-90, aquí n. ° 85: «La inculturación también debe desarrollarse y reflejarse en una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial y la ministerialidad. Si se incultura la espiritualidad, si se incultura la santidad, si se incultura el Evangelio mismo, ¿cómo evitar pensar en una inculturación del modo como se estructuran y se viven los ministerios eclesiales?»

⁶⁰ Cf. Papa Francisco, Evangelii Gaudium, n. ° 115: «La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe.»

⁶¹ Cf. Papa Francisco, Querida Amazonia, n. ° 68: «Por una parte, una dinámica de fecundación que permite expresar el Evangelio en un lugar, ya que ‘cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio’. Por otra parte, la misma Iglesia vive un camino receptivo, que la enriquece con lo que el Espíritu ya había sembrado misteriosamente en esa cultura. De ese modo, ‘el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro’. Se trata, en definitiva, de permitir y de alentar que el anuncio del Evangelio inagotable, comunicado ‘con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura’»

(83) A fin de posibilitar una auténtica inculturación de la teoría y tradición católicas del ministerio sacerdotal en la sociedad actual, también se tienen que considerar otras áreas temáticas, que, sin embargo, tienen en gran parte una dimensión de Iglesia Universal.

(84) Por ello los textos de implementación elaborados son en gran parte propuestas para una elaboración en la Iglesia Universal, principalmente, en el marco de un sínodo o incluso concilio. Esto es también válido para un acceso inclusivo y correcciones sistémicas, a la vista de los crímenes de abusos. Simultáneamente, las tareas que ya son implementables son urgentes: la modificación del reglamento de formación que abarca a todos los grupos profesionales pastorales, las necesidades de profesionalización y desarrollo de la personalidad, el gobierno y decisión conjuntos.

(85) Con el texto de implementación «El celibato de los sacerdotes - refuerzo y apertura»⁶² y más reflexiones sobre «Superar el clericalismo - estructura ministerial plural como oportunidad», la Asamblea Sinodal formula ruegos a la Iglesia Universal. Lo mismo rige para la reclamación ampliamente cuestionada en Alemania de la admisión de las mujeres y personas queer, tematizada en los textos de implementación de los Foros Sinodales «Mujeres en Servicios y Ministerios de la Iglesia», así como la consideración sobre la participación del Foro Sinodal «Poder y Separación de Poderes en la Iglesia - participación común y reparto de la misión evangelizadora»⁶³. Al mismo tiempo los obispos en Alemania intentan implementar las recomendaciones del Estudio MHG.

(86) Con la forma de acceso fundamental a la forma de vida sacerdotal, la reacentuación de la Teología del Ministerio Sacerdotal y el vistazo a la práctica pastoral de las iglesias locales en Alemania presentados, se dispone de un fundamento para una elaboración ulterior, que precisa de una discusión en profundidad.

⁶² Cf. texto implementación “El Celibato del sacerdote - refuerzo y apertura”

⁶³ Cf., por ejemplo,: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/umfrage-zwei-drittel-gegen-pflichtzoelibat-und-fuer-priesterinnen>:



Texto fundamental

Mujeres en servicios y ministerios en la Iglesia

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de septiembre de 2022

1. Introducción

(1) La reclamación de igualdad de género, como fundamento de todo futuro proceder en la Iglesia Católica Romana, es la idea central de las siguientes exposiciones. «Ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Estas palabras de aliento de san Pablo son las que guían las consideraciones que siguen a continuación. Las distinciones por razón de origen, clase y sexo están abolidas en la comunión que profesa la fe en Jesús como Cristo. Una consecuencia del sacerdocio común, fundado en el bautizo de cada creyente en Cristo, es la participación de todos en la misión de la Iglesia de predicar el Evangelio en el mundo. Dado que todos somos «uno en Jesucristo», la no admisión de la participación de las mujeres en los ministerios ordenados de la Iglesia, exige, considerando los signos de los tiempos actuales, una urgente revisión teológica y antropológica. Experimentar igualdad de género, con arreglo a las instrucciones de Dios transmitidas por la Biblia, en los contextos culturales y sociales cambiantes, deberá ser en el futuro el fundamento del modo de obrar de la Iglesia Católica Romana.

(2) En concreto, esto significa que, todos los bautizados y confirmados experimenten el reconocimiento y estima debidos a todos por igual, de sus carismas y de su vocación espiritual, que no podrá ser supeditada a su identidad de género, y que trabajen conforme a su idoneidad, sus aptitudes y competencias en servicios y ministerios, que sirvan a la predicación del Evangelio en nuestros tiempos.

(3) La forma institucional y oficial de la Iglesia se debe configurar en todo momento de tal modo, que abra un vasto espacio al Mensaje de Dios, al que todos los hombres estén deseosos de entrar. Todo modo de proceder que refuerce la confianza en la fe, funde la esperanza pascual, haga sentir amor y sirva al desarrollo de la comunidad cristiana, debe ser reconocido. Como mujer*, estar excluida de la representación ministerial de Cristo resulta un escándalo. Puesto que enturbia para muchos cristianos y cristianas el mensaje del Evangelio, cuya predicación fue encomendada a las testigos de la Resurrección. Dándole la vuelta de forma constructiva, esto resulta obsceno e induce a la acción. Exigir una reorientación redundante en interés de la predicación del mensaje pascual, a la que Jesús llamó, desde el principio, también a mujeres: no es la participación de mujeres en todos los servicios y ministerios lo que se tiene que fundamentar, sino la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. Básicamente, se plantea la pregunta: ¿cuál es la voluntad de Dios en lo concerniente a la participación de mujeres en la

predicación ministerial del Evangelio? ¿Quién puede arrogarse, en virtud de qué criterios, poder dar respuesta a esta pregunta, hasta el final de los tiempos?

(4) La doctrina de *Ordinatio sacerdotalis*¹ no es entendida ni aceptada por granparte del Pueblo de Dios. De ahí que deba preguntarse a la máxima autoridad de la Iglesia (Papa y Concilio) si no debería revisarse la doctrina *Ordinatio sacerdotalis*: en interés de la evangelización, se trataría de posibilitar la correspondiente participación de las mujeres en la predicación, la representación sacramental de Cristo y en el desarrollo de la Iglesia. Si la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis* vincula de modo infalible a la Iglesia o no, es algo que se deberá examinar y aclarar luego a ese nivel, con carácter vinculante (véase también 5.3).

(5) La cuestión de los servicios y ministerios de mujeres en la Iglesia de Jesucristo, en particular, la referente a la participación también de mujeres en el ministerio sacramental, hace parecer conveniente, junto al examen de las Escrituras y la tradición, y del potencial existente en estas fuentes para abrir los ministerios a las mujeres, aprender a interpretar «los signos de los tiempos». Para ello es indispensable, reflexionar sobre las distintas posturas teológicas bajo la perspectiva de la igualdad de género, en estrecho intercambio con las ciencias sociales, culturales y humanas, y captar de forma constructiva sus reflexiones sobre la teoría del género. En este contexto, asimismo hay que tener presente, que en la Iglesia Católica Romana existen también personas, que no sienten que su identidad sexual está adecuadamente recogida en la diferenciación entre hombre y mujer. Estas no son tratadas de forma explícita en el presente texto, pero están incluidas en la mayoría de declaraciones aquí expuestas sobre igualdad de género, como partes asimismo afectadas. En nuestro contexto temático, hay que considerar que de las Escrituras y la Tradición se derivan reservas a la participación de las mujeres en el ministerio sacramental en representación de Cristo. Un espíritu abierto a la posible participación de todas las personas en el ministerio ordenado, tiene que ir unido a la discusión crítica de esta argumentación.

(6) Existen muchos caminos para aproximarse al objetivo formulado de la igualdad de género. Aquí se opta por realizar un esfuerzo argumentativo: el recuerdo de experiencias de violencia sexualizada y abuso espiritual por parte de hombres a mujeres, induce a actuar con determinación, actuación que se centrará en la disposición a la conversión (Parte 2). Se precisa un fundamento bíblico-teológico de la argumentación (Parte 3). Argumentos de carácter antropológico, histórico, teológico-sistemático y teológico-práctico fundan la posición adoptada (Partes 4 y 5). Se deben considerar las perspectivas para el presente de la proclamación eclesial del Evangelio, a la luz de la argumentación expuesta (Parte 6).

(7) Existe innumerable bibliografía en todo el mundo sobre todos los aspectos temáticos aquí tratados. Nuestra contribución ha sido redactada con la esperanza de que sea escuchada y correspondientemente implementada en la Iglesia Universal. Es sumamente deseable, que en todos los lugares de la tierra se pongan personas en marcha, para entablar juntos un diálogo sobre las inquietudes y conocimientos aquí expuestos. Toda argumentación teológica está ubicada en un contexto. En la Iglesia de Alemania, la percepción del abuso espiritual y de la violencia

¹ Papa Juan Pablo II, Carta apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994).

sexualizada contra mujeres y niñas, ha fortalecido la resistencia a la injusticia, y exigido de forma apremiante, un pensamiento teológico y una actuación acorde.

2. Retos de Nuestro Tiempo

2.1. Alarmante: abuso espiritual y sexual, así como violencia sexual y sexualizada contra mujeres y niñas

(8) Hasta tiempos muy recientes, las mujeres y niñas eran en gran medida invisibles como víctimas de abusos sexuales en la Iglesia. No ha sido hasta hace poco que, en el entorno de habla alemana, la mirada se dirige también a aquellas que han sufrido de adultos abusos espirituales y sexuales en el entorno de la Iglesia. A muchas de ellas les resulta difícil contar su historia. A las vivencias, a menudo traumáticas y avergonzantes, se les une que con frecuencia no son creídas o incluso, se les atribuye una culpa (compartida) por lo sufrido. A menudo, las mujeres afectadas se ven confrontadas con una «falta de competencia» institucional, por ejemplo, por parte de comisionados para los afectados, que invocan su falta de competencia para casos de adultos. De este modo, las afectadas son de nuevo víctimas de abuso de poder. Una actuación semejante puede provocar retraumatizaciones.

2.1.1 Riesgos potenciales en la doctrina y el sistema de la Iglesia Católica Romana

(9) El abuso sucede en constelaciones de poder y género específicas. Es una cuestión de credibilidad de la Iglesia, así como de justicia, no ignorar y tomar en serio a los grupos de afectadas. La Iglesia está sometida a los mismos peligros que otros colectivos: personas débiles y especialmente vulnerables son explotadas, las desigualdades existentes arraigan y se abusa del poder. En la Iglesia hay que tener en cuenta factores sistemáticos especiales. El abuso espiritual es, en muchos casos, un elemento integrante de la planificación y preparación del ejercicio de la violencia sexualizada. Existe un potencial de riesgo especial en la doble asimetría específica de la Iglesia Católica: cuando los sacerdotes cometen abusos, están, en cuanto clérigos, investidos de autoridad espiritual; en cuanto hombres, gozan por razón de su sexo de una posición privilegiada. El Estudio MHG ha identificado un determinado hábito dominante por parte de sacerdotes, como clericalismo con riesgo de abusos. En actos de abusos sexuales y espirituales, cabe observar que ministros de la Iglesia sacralizan su propia persona, legitimando sus propios actos con el argumento de que actúan en nombre de Jesucristo. Además, víctimas refieren que, con la remisión a la Virgen María, se les asignó un papel de sumisión servil o incluso de doblegación, en el que habrían soportado en silencio el abuso, aun cuando en el «Magnificat», esta María profetiza, como mujer fuerte, valiente y autodeterminada, la caída de las relaciones de dominio. Mientras las mujeres sigan siendo identificadas con la imagen de Eva como la seductora, parece que tendrán que responder de los actos de los hombres, aparentemente indefensos ante la seducción.

(10) En múltiples casos, son estrategias de inversión de los papeles de autor y víctima, las que originan en el contexto de los abusos, que niñas y mujeres se avergüencen por los abusos sufridos, porque se sienten culpables y se les sugiere una culpa compartida en lo sucedido, un suceso que ni han buscado ni han provocado ni en el que han sido parte activa.

En muchos contextos de abusos en el entorno de las iglesias, junto a dirigentes masculinos, también existen mujeres que fueron y son autoras, cómplices y encubridoras. Ello no se ha de olvidar de cara al afrontamiento crítico y la prevención. Existen también comportamientos de cristianas y cristianos que afianzan el dominio de los hombres en el clero, promoviendo, por ejemplo, mediante una actitud devota frente a los ministros, el peligro del abuso sexual y espiritual.

2.1.2 Riesgos potenciales en la labor pastoral y la celebración de los sacramentos

(11) Los actos pastorales y la celebración de los sacramentos son siempre, en cuanto forma de comunicación humana, sensuales, por ejemplo, en las imposiciones de manos, unción, administración de las ofrendas de la Eucaristía y gestos de bendición. Estos actos tienen un significado que se debe valor, pero también conllevan un riesgo potencial. El abuso espiritual y sexual sucede, a menudo, en el contexto de la celebración de los sacramentos o en otras situaciones de labor pastoral, porque en estas surge una relación compleja de poder y dependencia, que tiene su origen en el papel profesional de quien realiza la labor pastoral. Estas constelaciones favorecen las agresiones y manipulaciones físicas, emocionales, espirituales o psíquicas. En el trasfondo de estas experiencias, se halla el hecho de que, en la mayoría de situaciones pastorales, las niñas y mujeres se encuentran, predominantemente, con directores espirituales masculinos, una problemática que supone un desafío. Sobre todo en el ministerio reservado a los hombres de la celebración del Sacramento de la Reconciliación, se cometieron abusos, no obstante, la conminación con una sanción considerable; el confesionario se convirtió por esta causa para no pocas niñas y mujeres, en un lugar aterrador. Los relatos de mujeres afectadas evidencian hasta qué punto el abuso experimentado dañó su fe. Cada nueva celebración litúrgica puede tener entonces de nuevo un efecto traumático. De este modo se priva a las afectadas de una fuente importante de resiliencia. Solo quedan las celebraciones sacramentales en comunión de la Reconciliación y la Unción de los Enfermos, que, sin embargo, no son dirigidas por mujeres, sino en las que únicamente pueden participar.

2.1.3 Riesgos para las mujeres en las relaciones de servicio eclesiales

(12) En muchos contextos de la Iglesia, en particular en el terreno de la labor pastoral, las mujeres en posiciones de responsabilidad están infrarrepresentadas. Esto rige también para mujeres con funciones directivas en el área del voluntariado. Muchas de ellas se enfrentan en esta estructura con un sexismo palpable en el día a día, que no raramente parte de sus superiores masculinos. La relación entre proximidad y distancia no es fácil de regular de forma adecuada. El abuso de poder clerical humilla a mujeres que trabajan, tanto de forma profesional como en régimen de voluntariado. Estas discriminaciones refuerzan el deseo de las mujeres de asumir ellas mismas la dirección en contextos pastorales y sacramentales. Esta pretensión de las mujeres es, a menudo, difamada calificándola de arrogación ilegítima de poder, sin admitir al mismo tiempo, que las circunstancias existentes son precisamente las que implican estas relaciones de poder.

(13) En la descripción de los motivos de las mujeres para asumir y contribuir a los servicios y ministerios en la Iglesia, es lógico desde la posición de los ministros, ver en ellas, ante todo,

personas que quieren ser equiparadas a ellos. Esta perspectiva, influida por cuestiones de poder, cambia cuando se comprende que muchas mujeres no persiguen un ministerio que hasta ahora les ha sido vedado, sino que, por puro gozo de predicar el Evangelio, estiman sus propios carismas y desean realizar un servicio a la comunidad de fe, al que se sienten llamadas por Dios.

2.2 Conclusión: igualdad de género en el diálogo social

(14) La aspiración a justicia concierne a las relaciones y circunstancias sociales de toda clase, por lo tanto, también, a las relaciones de género y circunstancias de género sociales. Se da igualdad de género cuando cada persona goza, en su contexto social respectivo, de los mismos derechos y las mismas oportunidades para participar en los bienes y acceder a puestos, y con ello, llevar una vida autodeterminada, con independencia del género al que pertenece o con el que se identifica.

(15) Las tradiciones filosóficas, teológicas y políticas europeas, indujeron en la Era Cristiana a identificar lo humano con lo masculino, y con ello, un orden de género androcéntrico. La jerarquización que lleva aparejada, tiene hasta hoy como consecuencia, que todas las personas «no masculinas» tienen que reclamar una y otra vez la igualdad universal de los derechos humanos. Por este motivo se precisan convenios, como el Convenio Europeo de Derechos Humanos (especialm. el art. 14 Prohibición de Discriminación) y estrategias conducentes a la erradicación de las desigualdades por razón de sexo de origen humano, y con ello, a la igualdad de género.

(16) La constitución vigente en Alemania, establece en su artículo 3.º la igualdad fundamental de todas las personas, con independencia de cualquier diferencia por razón de sexo, ascendencia, idioma, patria y origen, confesión, creencias religiosas o políticas. De este modo el Estado promoverá «la realización efectiva de la igualdad de derechos de las mujeres y los hombres e impulsará la eliminación de las desventajas existentes» (Ley Fundamental alemana, art. 3, párr. 2). Para cumplirlo, se promulgan constantemente otras normas detalladas, al objeto de superar las vulneraciones subsistentes de la igualdad de género. La situación existente merece aún ser criticada; se requieren siempre nuevos cambios y ajustes.

(17) En el diálogo social existen diferentes concepciones sobre cómo podría y debería ser la igualdad de género. Los desarrollos sociales, como, por ejemplo, la globalización, migración, integración europea, pluralización de estilos de vida, transformación demográfica o los movimientos sociales, permiten una pluralidad de perspectivas sobre este tema. Es que tener en cuenta, que no todas las mujeres deben ser comprendidas bajo el término de «nosotras»; como ejemplo, cabe citar a mujeres migrantes, negras, judías, lesbianas o con discapacidad. En todo el mundo, también en Alemania, experimentan que, más allá de la cuestión de su identidad de género, son consideradas como «las otras» y, por consiguiente, discriminadas. Es imperiosamente necesario un análisis diferenciado del modo y manera en que se genera, experimenta y fundamenta (no solo) a través del género, injusticia.

(18) Por este motivo, el sexo, en el sentido de género, se debe contemplar de forma pluridimensional. El género social o sociocultural, tal como se representa, en su caso, se considera natural en un determinado contexto cultural, es el resultado de un proceso social. Con ello se toman en serio las diversas diferencias ente los géneros. Al mismo tiempo, ante este trasfondo,

hay que plantearse con una nueva sensibilidad, la cuestión del hermafroditismo en base a experiencias y conocimientos científicos.

(19) Cuando se habla del género de las personas, se forman juicios sobre las distintas características, aptitudes, intereses y necesidades de mujeres y hombres, a menudo, considerados como biológicamente condicionados, definidos desde un punto de vista androcéntrico. Estos se convierten en fundamento de la argumentación para determinar la relación de los sexos, así como, para fundamentar su lugar, supuestamente justo, en la sociedad. Por ello, a fin de alcanzar la igualdad de género, se debe discutir, ante todo, cómo entiende cada cual la relación de género. Aquí existen posturas que destacan más la diferencia entre los géneros.

(20) Otras, acentúan la igualdad de los géneros por encima de su diversidad. Además, existen enfoques que identifican una reciprocidad concebible entre diferencia e igualdad. La postura de la diferencia fue desarrollada en la sociedad burguesa como modelo de la complementariedad de los sexos. Parte de que lo femenino complementa lo masculino, o tiende incluso a subordinar lo femenino a lo masculino. Como respuesta a la asunción de este orden jerárquico-patriarcal de los sexos, en el feminismo se encuentra una nueva valoración positiva de los valores y formas de vida femeninas, y con ello, de los papeles y caracteres tradicionales de los sexos. Sin embargo, un punto de vista de esta índole, según el cual se asigna a las mujeres, o ellas mismas lo reclaman, un espacio propio en la sociedad, aunque en sí mismo positivo, esconde también riesgos: puede tener un efecto conciliador y descuidar la crítica a la subsistencia de la vigencia de las relaciones de poder dominantes.

(21) Frente a ello, la postura de la igualdad, representada especialmente en conceptos sociológicos, se dirige contra los caracteres y papeles de los sexos tradicionales, el androcentrismo y las distintas formas de sexismo. El objetivo del enfoque igualitario es la participación de las mujeres en áreas dominadas por los hombres, en las que se reparten poder, expuestos. Sin embargo, tiende a reducir justicia a igualdad formal, y a abstraer las diferencias culturales y sociales existentes de los géneros.

(22) En los planteamientos que intentan superar los dilemas derivados de estas posturas, se ponen en relación recíproca igualdad y diferencia. El punto de partida de la reclamación de igualdad radica en la diferencia del objeto de comparación. Este planteamiento se basa en la concepción del sujeto como individuo autónomo e idéntico a sí mismo: no existe «la» mujer ni tampoco «el» hombre. La diversidad de contextos y de estilos de vida, al igual que la experiencia personal, son importantes y tienen un valor propio a la hora de determinar la igualdad de género. Este planteamiento nos sitúa ante una ardua tarea. Se tienen que interrelacionar los principios de diferencia e igualdad: ni se puede fundar esencialmente la diferencia ni se puede concebir la igualdad sin heterogeneidad. La consecuencia de esta idea es la percepción de todos los seres humanos como una personalidad propia y la valoración de sus carismas.

(23) Ante los procesos de transformación social, como, p. ej., los cambios actuales en el mundo económico y laboral, así como de las condiciones de vida, la cuestión de las relaciones de género y de la igualdad de género surge siempre de nuevo, también a nivel mundial. La respuesta está estrechamente relacionada con la pregunta sobre las circunstancias respectivamente existen-

tes, y tiene repercusiones sobre las posibilidades y oportunidades de un ejercicio, con independencia del género, de todas las funciones, cargos y oficios, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

(23) Las atribuciones de papeles en el marco de una polaridad orientada a la esencia presuntamente natural de los sexos, es reiteradamente cuestionadas de forma muy crítica en la sociedad actual; en el contexto eclesial, a menudo, falta la correspondiente recepción. Las estructuras y relaciones de poder actualmente existentes en la Iglesia Católica Romana, vienen básicamente determinadas por modelos culturales acuñados a lo largo de milenios. En tanto que la concepción que se tiene de las mujeres y los hombres está cambiando rápidamente, especialmente en nuestro entorno cultural, en la Iglesia se mantienen, de momento, oficialmente los papeles y funciones de mujeres y hombres como estaban. No obstante, los esfuerzos que se están realizando actualmente, las mujeres están infrarrepresentadas en los órganos directivos de la Iglesia, al igual que lo están en la sociedad. Las profesiones ejercidas por mujeres se sitúan en la parte inferior de la jerarquía, tienen menos prestigio social y están peor remuneradas. Las mujeres tienen vedado el acceso al ministerio sacramental. Cada vez son más las demandas, análogamente críticas, dirigidas a la Iglesia procedentes, tanto de la sociedad como del propio seno interno de la Iglesia. Ello genera, que la Iglesia acompañe y respalde puntualmente la lucha por las relaciones y la igualdad de género, que, entretanto, se prolonga por más de un siglo, con la vista puesta en su entorno social, pero que todavía titubeé demasiado en convertirlo en una aspiración propia, y aún menos, los acepte como mandato para sus propias obras.

2.3 Diagnóstico: necesidad de una reforma integral

(24) Ante la alarma causada por la violencia espiritual y sexualizada infringida a mujeres y a la vista de la incesante marginalización y discriminación de las mujeres en la Iglesia Católica Romana, son imperiosamente necesarios una admisión de la culpa y un cambio de conciencia y comportamiento.

(25) El Concilio Vaticano II dice acerca de la Iglesia: «siendo [la Iglesia] al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación»². En todos los tiempos la Iglesia tiene encomendada la misión de renovarse y vivir la predicación del mensaje pascual.

(26) La «articulación social de la Iglesia», que recuerda el Concilio Vaticano II³, en la que interviene el Espíritu Santo, es definida en la percepción pública, principalmente, también, por la configuración de los servicios y ministerios de la Iglesia desempeñados por personas. También desde la perspectiva teológica rige: la Iglesia adquiere su forma visible, sobre todo en las celebraciones litúrgicas, la catequesis y en la labor diaconal. Los responsables que ahí intervienen son medidos por criterios muy elevados: representar siempre de nuevo, de forma aproximada, a Jesucristo como la única razón del obrar de la Iglesia.

(27) ¿En qué reconocen los seres humanos la presencia de Jesucristo en su Espíritu Santo? Las exhortaciones de Pablo son claras en su mensaje: no debe existir jactancia personal (cf. 1 Cor

² Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 8.

³ *ibid.*

1,29-31). Las dotes y conductas espirituales distinguen a las personas en la sucesión de Jesús: disposición a la conciliación, bondad, humildad, perseverancia, consideración los unos con los otros, tiempo para el prójimo, y tantas otras bondades. Los signos distintivos de la caridad que san Pablo cita en 1 Corintios 13, son el punto de partida para un proceso diferenciador común, con la vista puesta en el acceso de las mujeres al ministerio, y así, el invariable programa reformador de toda Iglesia.

(28) Muchas personas miden (también) hoy la Iglesia por la conducta de las personas a su cabeza. Sin embargo, para la mayoría es actualmente irrelevante que sea un hombre o una mujer el que aparezca como representante de la Iglesia cristiana. Lo importantes es, sobre todo, que las personas en servicios eclesiásticos de dirección intenten siempre vivir siguiendo el modelo de Jesucristo.

3. Fundamentación Bíblica

(29) En la Biblia se encuentran distintas concepciones de los seres humanos. La exégesis judía y cristiana de las últimas décadas, han reconocido en qué alta medida se habla en la Biblia sobre los múltiples servicios desempeñados por mujeres. Además, la exégesis ha revelado el influjo ejercido por las estructuras sociales de la Antigüedad en los textos bíblicos y su transmisión, y también en la evolución de los propios ministerios y servicios.

3.1 La imagen y semejanza de Dios de todos los seres humanos en la Creación

(30) El primer relato de la Creación destaca la igualdad de los sexos: el hombre ha sido creado principalmente como imagen humana de Dios (estatua viviente de Dios), semejante a Dios. No es hasta después, se dice, que existe una variante masculina y una femenina (cf. Gén 1, 26-27). El texto se dirige contra el polimorfismo del mundo de los dioses y diosas de la Antigüedad. Una deidad no tiene forma humana (antropomorfa), pero los hombres sí que tienen forma divina (teomorfa), con independencia de su sexo.

(31) Sobre todo en el Antiguo Egipto, el faraón, a veces también la faraona, era considerado la imagen humana de una divinidad. Gén 1,26-27 trasmite este privilegio real a todos los seres humanos. La forma divina de todos los seres humanos consiste en cumplir la voluntad de Dios y ordenar conjuntamente la comunidad (cf. Gén 1, 28), con independencia del origen social o género. Este orden igualitario es valorado por Dios mismo en el Gén 1,31 como «en gran manera bueno».

3.2 Violencia (sexual) contra mujeres en la Biblia

(32) Los textos bíblicos no solo relatan el buen estado original del mundo. También revelan numerosas fracturas en la relación con Dios, y la relación entre hombres y mujeres. En muchos casos presuponen tácitamente la subordinación de las mujeres, que llega hasta en las relaciones sexuales. Por otro lado, llaman reiteradamente la atención sobre la problemática de este (des)orden de los géneros.

(33) El derecho sucesorio trata exclusivamente la cuestión de qué hijos tienen que ser tenidos en cuenta (cf. Dt 21,15-17). Las mujeres no son designadas como testigos ante el tribunal (cf. Nm 35,30), un matrimonio se considera la mayoría de las veces un compromiso entre hombres, en el que las mujeres cambian de dueño como un bien mueble (cf. Gén 29,1-30; Tb 7,9-17). Estructuralmente, las mujeres están múltiplemente discriminadas, siendo, por ello, especialmente susceptibles de ser víctimas de abuso de poder. Las Sagradas Escrituras conocen también el abuso de poder especial a través de la violencia sexual, pero lo condena firmemente. Revelan que una violencia de esta índole puede ser camuflada bajo el concepto de «amor», por ejemplo, en el caso de Dina (cf. Gén 34,3) o de Tamar (cf. 2 Sam 13,1).

(34) Varios textos proféticos describen como una mujer es desvestida y públicamente humillada como castigo. Escenas semejantes se entienden como metáforas de la destrucción del Reino de Judea (cf. Jer 13,15-27), del Reino de Israel (cf. Os 2-3), en su caso, de las Ciudades de Israel y Samaria (cf. Ez 23; 16, Lm 1,8-9). Esto llega incluso hasta la violación, que en esta imagen se aplica como castigo por tener trato carnal antes del matrimonio (cf. Ez 23,3), adulterio (cf. Jer 13,27; Ez 23,4-8.11-27) y soberbia (cf. Is 47,7-8). La inobservancia de normas de conducta sexual es metafóricamente sinónimo de prácticas de cultos merecedoras, según los profetas, de castigo. El castigo, en la metáfora la violación, en la realidad la conquista y destrucción de la ciudad, en su caso, el país parece así consecuente y justo.

(35) Las escenas de la tradición bíblica documentan una actitud fatal, en la que se atribuye a las víctimas de abusos la culpa de su abuso. Semejante actitud impide hasta nuestros días, a muchas víctimas tematizarlo o denunciar la violencia sufrida.

(36) A la inversa, las Sagradas Escrituras muestran en varios puntos, cómo mujeres, incluso en situaciones de la mayor impotencia, seguían siendo capaces de actuar. Tamar, después de haber sido violada por su hermanastro, se resiste a la exigencia de encubrirlo y hace pública, con un duelo ritual, su tristeza y dolor (cf. 2 Sm 13,1-22). Susana puede evitar in extremis ser forzada a tener relaciones carnales. Durante el juicio que le sucede, en una inversión de la culpa, es calumniada por los autores acusándola de adúltera y no se le permite dar su versión. Se dirige a Dios como su único aliado. Él la ayuda por mediación de Daniel, que descubre su inocencia y prueba la culpabilidad de los autores, dándole así a ella la razón (cf. Dn 13).

(37) El Cantar de los Cantares muestra un ejemplo opuesto positivo de distinta naturaleza, que describe una relación consensual y sin violencia, de igual a igual.

3.3 Patriarcado, kiriarcado y su conversión en las Sagradas Escrituras

(38) El orden social con tendencia a la violencia, en el que nacieron los textos bíblicos, es calificado a menudo como «patriarcado» (gobierno de padres). Sin embargo, en la exégesis y en otras áreas especializadas, se impone cada vez más la denominación de «kiriarcado» (gobierno de un señor). Lo que con ello se quiere expresar, es que a la cabeza de una comunidad se encuentra un solo hombre (kyrios), al que todos se tiene que someter, tanto hombres como mujeres. Esto concierne, en general, a la «casa», la mancomunidad económica y de convivencia de una gran familia. Pero esto es asimismo aplicable a la comunidad política, presidida por un rey, o al personal del templo, a cuya cabeza se encuentra el Sumo Sacerdote. Determinadas mujeres pueden a todas luces ejercer un influjo en este orden, en parte, también, a través de

hombres con peor posición social, pero esto siempre con subordinación y asignación a ese único hombre que se encuentra a la cabeza (cf., p. ej., Batsabé en 1 Re 1,11-31). En muchos textos bíblicos se puede reconocer con toda claridad, el género como factor de discriminación estructural, como el párrafo mismo lo designa. Enfoques exegéticos interseccionales lo presuponen, pero van más lejos, constatando que el género es solo uno de los muchos factores que determinan la posición y las posibilidades de actuación en la sociedad, otros serían, p. ej., rango social, salud, ingresos, etc. Por ello, p. ej., Batsabé puede urdir una conspiración para llevar al trono a su hijo Solomon, lo cual a su vez le otorga influencia, cosa que otras mujeres y hombres no tienen. Precisamente forma parte de los modos de actuar del patriarcado o kiararcado, que mujeres tengan que dar un rodeo por mediación de hombres, y emplear medios de poder más sutiles para ejercer influjo y ello, no con poca frecuencia, a costa de hombres y mujeres que se encuentran estructuralmente en peor posición (otro ejemplo sería el relato de Potifar, su mujer y José en Gén 39).

(39) Mientras que las Sagradas Escrituras presuponen en muchos pasajes este orden kiarárquico como algo natural, también contiene estímulos que quiebran este orden. En el Antiguo Testamento son las matriarcas, así como numerosas mujeres, las que conducen como profetisas y juezas al Pueblo de Dios (cf., p. ej., Débora en Jue 4-5). Las hijas de Zelofehad reclaman la herencia de su padre y la reciben (cf. Nm 27,1-11).

(40) Cabe mencionar, además, las no israelitas que son mencionadas de forma explícita en la genealogía de Jesús (1,1-17), aun cuando generalmente, la atención se centra en el linaje masculino. También en el comportamiento de Jesús se pone de manifiesto que socava y deroga los principios del kiararcado. De forma reiterada remite al Padre y Señor celestial, bajo el que todos los seres humanos se convierten en hermanos con los mismos derechos. Desairó a su familia biológica y social, iniciando en su lugar una familia de Dios, en la que todos son iguales, siguiendo patrones celestiales (cf. Mateo 12,49-50).

(42) No existe ninguna mención de sacerdotisas en el Antiguo Testamento. Mientras que se hallan documentadas en otros lugares de la Antigüedad, esto no es así en Jerusalén. Como posibles causas se presumen, entre otras, preceptos rituales de pureza, que excluirían temporalmente a las mujeres de actos de culto, debido a la incapacidad para celebrar el culto durante la menstruación (cf. Lv 15,19-30). Quizá jugaran también un papel los tabús de casarse y dar a luz. Pero todo esto es mera especulación, puesto que la inexistencia de sacerdotisas no se justifica en la Biblia.

(42) En el Nuevo Testamento nunca se emplea el término típicamente griego *Hiereus* (sacerdote) para servicios o ministerios en la comunidad paleocristiana. La Epístola a los Hebreos declara que los creyentes cristianos tienen un (único) Pontífice, Jesucristo (cf. Heb 3,1; 4,14; 5,10). En el Libro de las Revelaciones se usa el término sacerdote como título honorífico para todos los bautizados (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6). La doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes enlaza con ello. Aquellos que han encontrado la fe en Jesucristo son «un linaje escogido, una clase de sacerdotes de reyes» (1 Pe 2,9).

3.4 «Los Doce» y «los Apóstoles», no son idénticos

(43) Más frecuentes y expresivos que el término de sacerdote, son en los Escritos del Nuevo Testamento, términos como «apóstol», «los Doce», «presbítero», «diácono» y «epíscopo». En primer lugar, procede diferenciar entre lo que se puede atribuir al Jesús histórico y lo que sucedió después de la época postpascual. Ambos únicamente los podemos conocer a través de los textos posteriores de los Evangelios. Entremedias, hay que situar a san Pablo, que ya antes del génesis de los Evangelios escribía a las comunidades fuera de Palestina. De este modo, en sus cartas se refleja el uso lingüístico paleocristiano más antiguo que existe de «apóstol». Este se diferencia del de san Lucas, quien, a la muerte de san Pablo, redactó, con su Evangelio y la Historia de los Apóstoles, una obra doble que pretende destacar, en especial, el deseo de continuidad histórica entre el Jesús prepascual y la Iglesia nacida después de la Pascua. La comprensión de lo que es un apóstol, una apóstola, varía, por lo tanto, dentro de este espacio de tiempo.

(44) Vayamos primero al Jesús histórico: san Marcos, el primero de los Evangelistas, relata que Jesús escogió doce hombres para «tenerlos consigo y enviarlos a predicar, dándoles facultades de curar enfermedades y expeler demonios» (Mc 3,14). Estos Doce es una alusión a las doce tribus de Israel, y con ello, a la ambición de Jesús de reunir al nuevo Israel (cf. Lc 22,28-30; Mt 19,28). Puesto que los fundadores de las doce tribus de Israel eran, de acuerdo con el principio kiriarcal del orden social imperante, varones, los representantes nombrados simbólicamente del nuevo Israel solo podían ser varones, de lo contrario no se habría entendido el simbolismo. Ciertamente que san Pablo habla en sus epístolas en la época postpascual de la Iglesia Primitiva, varias veces sobre el círculo de los apóstoles (cf. Ro 16,7; 1 Cor 9,5; 15,9; Gál 1,17.19). Sin embargo, de acuerdo con las investigaciones, este no sería idéntico al círculo de los Doce convocado antes de la Pascua por Jesús. «Apóstol», en sentido paulino, eran, antes bien, aquellas personas que podían invocar un encuentro con el Resucitado, y se sentían como sus enviados; por ello, san Pablo se refiere a sí mismo como apóstol (cf. 1 Cor 9,1; Ro 1,1; 1 Cor 1,1). El Credo paleocristiano en 1 Cor 15,3-7, diferencia claramente entre «los Doce» y «todos los apóstoles». Entre los últimos se contaban también mujeres, algunas de las cuales son mencionadas por sus nombres en los Evangelios. Según los Evangelios, mujeres son testigo de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (cf. Mc 15,40-41; Mt 28,1.9-10). En el Evangelio según san Juan, María Magdalena es la primera en encontrarse con el Resucitado y en recibir un mandato de predicación (cf. Jn 20,1-18; Mt 28,9-10; Mc 16,9); por esta razón, ya los Padres de la Iglesia latinos le reconocieron un puesto destacado frente al círculo de los Doce, como «apostola apostolorum». El Papa Francisco volvió a traerlo a la memoria eclesiástica, al elevar su festividad al rango litúrgico de una festividad apostólica. Apóstoles son, por lo tanto, testigos públicos, hombres y mujeres, del Resucitado.

(45) En el Credo de los Primeros Cristianos, al que san Pablo se remite en su Primera Epístola a los Corintios, al contrario de lo que sucede en los relatos de los Evangelios, únicamente se mencionan por su nombre testigos de la Resurrección varones (cf. 1 Cor 15,5-8). ¿Por qué no se nombra aquí a mujeres, aun cuando había? En el contexto socio-cultural era habitual que, en los juicios, únicamente fuera válido el testimonio de un hombre como indicio valorable por los tribunales. Al nombrar la fórmula exclusivamente testigos varones, se legitima la credibilidad de la confesión de la fe. Mas de este modo, se excluye de entrada a las mujeres del grupo de

mujeres y varones testigos de la Resurrección, a los que por tal causa les correspondería el título de apóstol. Por contra, el mismo san Pablo reclama para sí ese título de apóstol en virtud de su encuentro con el Resucitado ante Damasco (cf. Hechos de los Apóstoles 9), y posteriormente designa también a otros como «apóstol», entre ellos, como mínimo, a una mujer (Junia, cf. Ro 16,7).

(46) Los Evangelistas Mateo y Lucas equiparan a los apóstoles con los Doce (cf. Mt 10,2; Lc 6,13). Para los Hechos de los Apóstoles de san Lucas, surge de este modo con «los Apóstoles», un grupo homogéneo que representa la continuidad entre Jesús y la Iglesia en edificación. Con la elección posterior de Matías al círculo de los Doce postpascual, es designado uno de aquellos «que han estado en nuestra compañía durante todo el tiempo que el Señor Jesús permaneció con nosotros» (He 1,21). Por ello, san Pablo no es en este sentido un apóstol para el autor de Lucas-Hechos. El nombre de «los Doce Apóstoles» tiene, por lo tanto, que ver con la concepción teológica del relato de san Lucas: Recuerdan en el modelo de Iglesia de san Lucas, que «la enseñanza de los Apóstoles» (He 2,42), es el factor decisivo de la continuidad entre el Jesús terrenal y la Iglesia postpascual.

(47) Por ello, la concepción de Iglesia de san Lucas no es simplemente jerárquica: La perícopa de la habitación alta en la que se hallaban reunidos los Once «en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (He 1,14) en unánime oración, dibuja la memorable imagen de una Iglesia Primitiva fraternal, sobre la que, en el día de Pentecostés, el Espíritu se vierte sin distinciones. Una eclesiología puede enlazar actualmente con esta imagen bíblica de María y de la Iglesia.

(48) ¿Qué se extrae del resultado del examen neotestamentario de los «Doce» y los «Apóstoles», no equiparables a aquellos, para la discusión actual entorno a los servicios y ministerios de la Iglesia? El argumento de que Jesús llamó a «los Doce» y que estos eran exclusivamente hombres, sigue la perspectiva posterior de san Mateo, y especialmente la de san Lucas, que equipara a estos doce hombres con los Apóstoles fundadores de la Iglesia. Si, por el contrario, se parte del concepto de discípulos, Jesús llamó y envió a predicar durante su vida terrenal a hombres y mujeres. Por último, el concepto de apóstol más antiguo disponible, se guía por el encuentro con el Resucitado y envió por parte de este a predicar. Este grupo engloba desde María Magdalena, pasando por san Pablo, Andrónico y Junia, a muchas personas, tanto hombres como mujeres, entre los que se cuentan también los Doce (u once) Apóstoles, junto con san Pedro. Por lo tanto, en general, hay que preguntarse hasta qué punto la elección de los Doce tiene carácter normativo para la posterior configuración de los ministerios eclesiásticos, puesto que un círculo de los Doce de este tipo, pronto después deja de mencionarse como autoridad. Además, hay que considerar que en el ínterin existen varios miles de obispos como «sucesores de los Apóstoles». Una exégesis bíblica a duras penas puede fundamentar la razón de que la cuestión del género por sí sola deba normalizar aquí la futura senda a seguir.

3.5 Mujeres en las comunidades neotestamentarias

(49) Los primeros tiempos de las comunidades cristianas en las ciudades de Asia Menor, Grecia y Roma, se pueden apreciar en las Epístolas de san Pablo, escritas una generación antes que los

Evangelios. Las numerosas mujeres, de las que se da testimonio por sus nombres, con sus funciones y cometidos en la comunidad, ofrecen una imagen impresionante: en los asuntos de la dirección y organización de la comunidad, las mujeres trabajaban junto y de igual modo que los hombres. Estaban involucradas en la predicación profundizadora del Evangelio y en la labor misional. Esto no rige solo para las comunidades fundadas por san Pablo, como revela la lista de saludos en la Epístola a los Romanos (cf. Ro 16).

(50) Dado que san Pablo, en un lenguaje androcéntrico, vincula nombres femeninos con designaciones de funciones masculinas (apostolos en Ro 16,7 para Junia, diakonos en Ro 16,1 para Febe), no se puede excluir que la triada citada en 1 Cor 12,28 «Apóstoles, profetas y doctores», los 500 hermanos mencionados en 1 Cor 15,6, a los que se les apareció el Resucitado, así como los episcopos y diáconos mencionados en Fil 1,1, no incluyan también mujeres concretas. Asimismo, parece lógico que en la declaración con importancia teológica, sobre los hijos de Dios en Gál 4,4-7, la forma masculina se refiere a ambos géneros, es decir, que también las mujeres reciben al igual que los hombres el Espíritu, convirtiéndose ellas así en «hijos» con derecho a la herencia, y no, acaso, en «hijas desprivilegiadas».

(51) San Pablo no ofrece información sobre quien dirigió la Cena del Señor, ni emplea un término determinado para esta tarea, ni para hombres ni para mujeres. No es hasta en el Nuevo Testamento que se da testimonio de una presidencia en la Cena del Señor, pero que entonces queda reservada al hombre.

(52) Sin embargo, son reconocibles funciones clave y de dirección, que en la práctica concreta, probablemente la mayoría de las veces, eran desempeñadas por los respectivos cabezas de familia, y en el marco de las cuales nos han llegado algunos nombres de mujer: María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, en Jerusalén (cf. Hch 12,12), Lidia en Filipos (cf. Hch 16,14.40), Priscila con su esposo Aquila en Éfeso (cf. 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19) y Roma (cf. Ro 16,3), asimismo en Roma: María, Junia, Trifena y Trifosa, Persis, Julia, así como la madre de Rufo y la hermana de Nereo (cf. Ro 16,6-15), Ninfa en Laodicea (cf. Col 4,15), Apia en Colosas (cf. Flm 1-2), Febe en Cenceas (cf. Ro 16,1), así como Chloé (cf. 1 Cor 1,11).

(53) Sin embargo, las listas de saludos y carismas paulinas, no fueron las que acuñaron, en primera línea, la imagen posterior de la Iglesia. El Evangelio según san Lucas, restringe el apostolado a los Doce, destacando especialmente a san Pedro. Los investigadores, no obstante, siguen considerándolo «el Evangelio de las mujeres», debido a que destaca a muchas mujeres por sus nombres y es el único en exponer, que también hubo mujeres que siguieron a Jesús en sus viajes de predicación por Galilea (Lc 8,1-3). Mientras que en el Nuevo Testamento, normalmente, a menudo solo se relata sobre mujeres necesitadas de ayuda, aquí se pone de manifiesto que hubo mujeres que apoyaron activamente a Jesús con sus capacidades. Sin embargo, la nueva exégesis señala, que con ello también cambia el papel de la mujer entre la época de Jesús y la de san Lucas: de mujeres, como María Magdalena, que en Jesús tenían una misión de predicación, pasan a convertirse en san Lucas, en seguidoras y sirvientas de los predicadores varones. Fundamentación: la valoración del Evangelio según san Lucas, y en particular, la valoración de la imagen de la mujer ahí contenida, es actualmente objeto de debate por parte de la exégesis, cosa que refleja el borrador del texto y la propuesta de modificación. La propuesta de modificación intenta reflejar este debate todavía abierto.

(54) Detrás se esconde la nueva situación de los cristianos de segunda generación, que llegaron desde la Palestina rural al entorno de las ciudades de Siria, Asia Menor y Grecia, y que también se establecieron en el contexto urbano romano. La adaptación necesaria al entorno cultural y a las estructuras sociales ahí vigentes, pasó factura, especialmente a las mujeres.

(55) El cambio de papeles se hace patente en las Cartas Pastorales postpaulinas (antes del año 150 d. de J.C.): las mujeres son excluidas de la comunidad pública y obligadas a retirarse a la esfera doméstica. Las Iglesias domésticas concebidas según el modelo social romano, eran dirigidas por los «mayores» (presbyteroi). El «kiriarcado» pasa su factura induciendo a la exclusión de las mujeres. Sin embargo, no se impone (todavía) completamente, puesto que la Iglesia no es dirigida por un único hombre, sino por un grupo de hombres.

(56) Algunos estudiosos no consideran la prohibición de enseñanza para las mujeres en 1 Cor 14,34-36, una parte original de la carta, sino una adaptación posterior a la prohibición de enseñanza en 1 Tim 2, 11-15. Pero en ambos casos, la prohibición de enseñanza no tiene un fundamento teológico, sino puramente sociológico, en atención a las costumbres sociales habituales. En 1 Tim 2,12-14 se recurre a una exégesis del Génesis, desde la perspectiva actual cuestionable, para fundar la subordinación de la mujer al hombre. Las diaconisas ya solo son empleadas con fines sociales de caridad y dirigidas a un género específico (cf. 1 Tim 3,11).

(57) La disputa entorno a las viudas en 1 Tim 5,3-16, revela, desde el punto de vista actual con particular claridad, cuán grande era el temor a que una comprensión alternativa de los papeles de las mujeres, pudiera dañar el prestigio de la comunidad cristiana (cf. 1 Tim 5,14). En los tiempos paulinos, las mujeres que se sustrajeron y resistieron al dominio masculino en la sociedad, parecen haber sido aceptadas. 1 Cor 7 indica que también las mujeres jóvenes podían vivir su ideal impulsado por su religiosidad, del celibato, y poner su cristiandad con mayor libertad al servicio de la predicación. Las mujeres no recuperaron esta posibilidad hasta más tarde, en el contexto del movimiento monástico ascético de la Antigüedad tardía. La consolidación del celibato de las mujeres como forma de vida religiosa aceptada, se puede considerar un logro emancipatorio importante de la Iglesia Primitiva.

(58) Aun cuando las estructuras ministeriales en las comunidades primitivas no estaban consolidadas y la evolución no transcurrió de forma unilineal, ya en un momento temprano es posible reconocer un proceso de «institucionalización». Cuanto más avanzaba la institucionalización, tanto más eran relegadas las mujeres a un segundo plano. En san Pablo, los investidos y las investidas de carismas y funciones forman parte de la comunidad (cf. 1 Cor 12,28). Aquí son concebibles mujeres. Las Cartas Pastorales (antes del año 150 d. J.C.), por el contrario, equiparan el carisma de Dios (en la traducción uniforme traducido como «gracia») a la gracia del Orden. Ambas son concedidas mediante la imposición de manos, siguiendo el modelo veterotestamentario (cf. 1 Tim 4,14). Las mujeres fueron excluidas de un ministerio de esta índole, como tarde, en el siglo II. Esto rige también para el ministerio tripartito formado por Episkopos, Presbyteros y Diakonos, así como el episcopado monárquico (dirección de la comunidad por un obispo). Estas formas de dirección se fueron formando a lo largo de la era neotestamentaria y posteriormente fueron teológicamente fundadas por los Padres de la Iglesia.

3.6 Modelos de ministerios bíblicos: desde la interpretación de la historia hasta la configuración del presente

(59) Ni los ministerios y servicios eclesiásticos actuales surgieron de una sola vez, ni tampoco evolucionaron de forma unilineal. Estudios socio-históricos y recientemente, los estudios de género, revelan adicionalmente, que las posibilidades de una mujer para poder determinar su vida dependían en gran medida de su situación social y económica. Esto era ya válido para los inicios de Iglesia Cristiana. No cualquier mujer podía dejarlo todo para seguir a Jesús. En las comunidades urbanas romanas, las esclavas tampoco podían desempeñar funciones directivas. Lo que podía hacer la mujer de negocios y diaconisa Febe, presumiblemente, no le era dado hacer a la liberta Junia en Roma, no obstante, su condición de apóstol. Esto significa que lo que conocemos sobre mujeres concretas y sus posibilidades, así como sobre los límites de su participación en comunidades paleocristianas, está siempre supeditado a concepciones sociales concretas, principalmente, a los modelos de roles dominantes para hombres y mujeres, a los que la minoría cristiana se adaptaba. Esto se ve en el siguiente ejemplo: cuando san Pablo o el redactor posterior, condena rudamente a la mujer a callar en la asamblea (cf. 1 Cor 14,33-36), lo hace argumentando que no es habitual que las mujeres hablen públicamente en las asambleas de la comunidad. Por el contrario, presupone su papel activo en el culto (cf. 1 Cor 11,2-16). Por lo tanto, según la Primera Epístola a los Corintios, estaría justificada la predicación por parte de mujeres en el culto, pero, por el contrario, estaría excluida su intervención como prepositos de los consejos parroquiales o cargos directivos femeninos de la Iglesia, en general.

(60) El hecho de que, en la Antigüedad, las estructuras sociales determinaran en gran medida los roles de los géneros, debe hacernos hoy muy precavidos a la hora de entender las declaraciones bíblicas sobre las mujeres como algo establecido con validez universal. La Iglesia nunca se sintió obligada a conservar, sin cuestionarlas, las normas del entorno pagano de la Antigüedad; todo lo contrario, a lo largo de su historia las cuestionó muchísimo desde el espíritu del Evangelio, y en parte, las combatido con gran esfuerzo misional. Actualmente se obstaculiza la predicación del Evangelio con el trato desigual de los géneros en la Iglesia, privando con ello de credibilidad al mensaje cristiano.

(61) Podría resultar más sensato reconquistar la doctrina del carisma paulino, y aplicarla a aquellos y aquellas investidos de dotes espirituales en el seno de la Iglesia. Para san Pablo la Iglesia (Ekklesia) es, cristológicamente, el Pueblo de Dios reunido en Cristo y, neumatológicamente, el Cuerpo de Cristo recompuesto por el Espíritu Santo y resucitado con sus dones (cf. 1 Cor 12). Hasta la fecha, es insuperable la visión de una comunión cristiana de personas, en la que ya no importen la pertenencia a un pueblo, condición social o sexo (judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer), sino la nueva existencia como bautizado en Cristo (cf. Gál 3,28), es decir, un retorno a la Creación buena original. San Pablo cita aquí la tradición preexistente, por de pronto, al margen de la cuestión ministerial. Pero menciona el principio, entorno al que la Iglesia, en la situación actual, puede dirigir su pleno poder para rediseñar ministerios o incluso crear nuevos ministerios, desde su fe en la misión del Señor resucitado.

3.7 María, amiga de Dios, hermana en la fe y arquetipo de la Iglesia

(62) La mujer bíblica, cuyo influjo es teológica y espiritualmente inagotable para la Iglesia, es María, madre de Jesús. Desde el punto de vista histórico, apenas conocemos poco más que su nombre y lugar de origen, Nazaret. Los modelos de mujer y de Iglesia de todos los siglos, están basados en María. Como amiga de Dios, hermana en la fe, sede de sabiduría y arquetipo de la Iglesia⁴ representa actualmente, en particular, una Iglesia fraternal, una convivencia en amistad de los géneros en un espacio liberador de gracia. La que canta el Magnificat elogia la humildad y disposición al servicio. Se llama «sirvienta» o «esclava» de Dios, transmitiéndose así un título profético honorífico (cf. Moisés como «siervo» o «esclavo» de Dios en Dt 34,5). Se sitúa en la larga tradición de mujeres bíblicas (Miriam, Débora, Judit, Ester y muchas más), que encuentran fortaleza en la confianza en Dios, para hacer frente a los estereotipos de género y cantan el fin de las relaciones de poder injustas, por obra de Dios. Pero, el Arcángel Gabriel es a ella (María) a la que se dirigió, y no, como anteriormente en la anunciación del nacimiento de Juan el Bautista de Isabel, al marido (Zacarías) (Lc 1,5-38).

(63) El presente fundamento bíblico permite reconocer, considerando el contexto de origen e interpretación patriarcal, diversos potenciales para la igualdad de hombre y mujer, así como para la misión común de los fieles de predicación del Evangelio, con independencia de su sexo.

(64) El mensaje central de Jesús era el anuncio del advenimiento del Reino de Dios (Mc 1,15). El anuncio de que el Reino de Dios estaba próximo a llegar era válido para todos. Los Evangelios refieren un gran número de encuentros de Jesús con mujeres. En todos los relatos se muestra que Jesús asumía una postura afirmativa y fraternal frente a las mujeres. Habla con ellas, las sana y enseña como sus discípulas, las protege contra la injusticia social y la discriminación religiosa.

(65) En todos los relatos pascuales de los Evangelios sobre el sepulcro vacío, son mujeres las primeras en ser testigo de la Resurrección. Perseveran, al contrario que la mayoría de los discípulos, ante la Cruz y acuden al sepulcro, reciben la Revelación de la victoria sobre la muerte, y les es confiada la predicación del mensaje pascual.

(66) La igualdad carismática en las comunidades paulinas incluye mujeres. Las mujeres participan, naturalmente, de los dones espirituales, que todos deben aportar para crear la comunidad. Por esta razón, no se prescindió en la labor misional del cristianismo primitivo de los servicios de las mujeres. Antes bien, dedicaron su tiempo, fuerzas, e incluso toda su vida, a propagar el Evangelio. Trabajaban en la comunidad paleocristiana predicando, realizando labores pastorales, instruyendo y dirigiendo.

4. Reflexiones en la Historia de las Tradiciones

(67) A lo largo de todas las épocas de la historia del Cristianismo, las mujeres desempeñaron un papel clave y constructivo en la comunidad cristiana. Son innumerables las mujeres, a menudo anónimas debido a la transmisión autorizada por hombres, que han marcado y enriquecido espiritualmente la Iglesia, aun cuando a partir del siglo II estaban excluidas de funciones directivas

⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium 53; 63.

y de los ministerios ordenados. Iglesia es un proceso histórico, que sin las rezadoras, directoras espirituales, profesoras de teología, mujeres en obras caritativas, misionales y de mecenazgo económicos, sería inconcebible. Aquí mujeres consiguieron luchando, una y otra vez, libertad de acción, en una sociedad absolutamente patriarcal, que en casos concretos les permitió desempeñar también, junto al papel sirviente y receptivo a ellas asignado, funciones directivas en la Iglesia. En esto tenían y siguen teniendo gran importancia las órdenes religiosas femeninas. Las abadesas vienen desempeñando su cargo desde los primeros tiempos del cristianismo en las comunidades que dirigen con autoridad espiritual. Sus actos tienen también relevancia en el plano de la jurisprudencia canónica, con arreglo al derecho canónico, son cualificados. Las órdenes femeninas ejercen hasta la fecha gran influencia en la formación espiritual de la sociedad. Por esta razón, la exposición de la historia del cristianismo desde la perspectiva de las mujeres, no es la narración de una serie de figuras femeninas excepcionales, que destacan, sino el recordatorio de la historia de aportación continua de mujeres a la vida eclesiástica, que es necesario percibir y reconocer.

4.1 Evolución en la época de la Patrística y Escolástica

(68) La configuración de los ministerios sigue modelos culturales de la sociedad romana, en la que las mujeres no podían dar testimonio ni celebrar contratos, y en la que el marido o un pariente, era el «tutor» de la mujer.

Por esta razón, el *munus regendi sacramental*, en los tres grados del Orden de obispo, presbítero y diácono, estaba reservado a los hombres. Los presbíteros eran un cuerpo de hombres experimentados, que asesoraban al obispo y que más tarde, al ir creciendo los obispados, asumieron la presidencia de la Eucaristía en las congregaciones. Los diáconos eran competentes para servir a pobres, viudas y huérfanos. Hasta hoy se está discutiendo sobre la importancia dogmático-teológica de los ministerios desempeñados por las mujeres en la Iglesia Primitiva hasta entrada la Edad Media. Existen testimonios sobre el ministerio de la diaconisa en la Iglesia Occidental hasta la Alta Edad Media. Las líneas de argumentación entorno a la exclusión de las mujeres de los ministerios sacramentales, se aferran luego en la Teología Escolástica, a la pregunta de si las mujeres pueden representar a Jesucristo en la celebración de la Eucaristía, y se vinculaban también a una creencia fuertemente arraigada en la cultura occidental, de la inferioridad del sexo femenino.

(69) En la Iglesia del primer milenio, las mujeres trabajaban en diversos servicios y ministerios. Viudas y doncellas al servicio de la comunidad recibían una ordenación que expresaba de forma especial su seguimiento a Cristo. Las diaconisas eran ordenadas de un modo análogo a los diáconos. La Orden de la Iglesia presentada en el año 220 de la «Didascalia apostolorum» habla de un diaconado de las mujeres, competente para atender a las mujeres en la comunidad, para atender a los enfermos, para la catequesis y la unción bautismales de las mujeres. En el siglo IV, en el Concilio de Nicea (325), se menciona por primera vez el título de «diaconisa»; en el siglo V, el Concilio de Calcedonia (451) da testimonio de la celebración de una ordenación de diaconisas. Fija como edad mínima de las diaconisas 40 años, se dictan disposiciones sobre el matrimonio y la celebración de nupcias de las diaconisas, y se habla de una ordenación con imposición de manos y oración. La ordenación de las mujeres es demostrable en la tradición

occidental hasta entrado el siglo XII. En la Iglesia Oriental y la tradición ortodoxa, se pueden encontrar aún más tarde, indicios de la ordenación de mujeres. En las grandes catedrales de la Antigüedad intervenían, junto a muchos diáconos, también algunas diaconisas. Entre las diaconisas más conocidas de la Antigüedad figuran Olimpia en Constantinopla, Celerina, Romana y Pelagia en Antioquía, así como Radegundis, mujer del rey franco Clotar, que abandonó la corte para hacerse ordenar «diacona» y que vivía en Poitiers.

(70) En la Teología Escolástica y Canonística, se inició desde mediados del siglo XIII, una reflexión explícita sobre la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. Recogiendo la antropología aristotélica, la mujer fue subordinada por su propia naturaleza al hombre y declarada no apta para la ordenación. La ordenación sacramental, como ponen de relieve, quedaría excluida por derecho divino, siendo el argumento central, la « semejanza natural » del signo sacramental (con inclusión del receptor) con el designado por medio del sacramento. Esto significa: el Cristo hombre solo puede ser representado por un sacerdote varón. La semejanza condicionada por la creación, comenta Buenaventura en su *Sententiarum*, es una condición necesaria para el perfeccionamiento del sacramento, aun cuando la plenitud del sacramento siempre se alcanza mediante la intervención de Cristo. Hombre y mujer representan « Dios y el alma », « Cristo y la Iglesia », « la más elevado y lo más bajo de la razón » (Buenaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c.). Aquí el hombre representaba siempre la parte divina más elevada y fuerte, las mujeres la parte de la criatura más vil y débil, stricto sensu, un « mas occasionatus », un hombre gestado « en condiciones desfavorables » y por ello, un « hombre inferior », como escribe santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* I, q. 92, a. 1). En concreto esto significa, según esta argumentación, que la mujer no estaría en condiciones de ejercer la representación sacerdotal de Cristo, debido a la ausencia en ella de los requisitos a nivel de « semejanza natural »: a saber, el sexo masculino, y con ello, no puede ocupar el lugar del esposo en la unión matrimonial, que se entiende como analogía de la relación entre Cristo y la Iglesia.

(71) Una historia de culpa, en la que hasta ahora se ha reparado poco, concierne a la cuestión de la infravaloración de la mujer en el contexto del celibato obligatorio de los clérigos, en el marco de la reforma de la Iglesia en el siglo XI. Las mujeres de los curas eran consideradas prostitutas y barraganas, fuente de pecado y causa de perdición de los clérigos. En el II Concilio de Letrán (1139 d. de J.C.), se condenó como fornicación e impureza el trato de clérigos de grados mayores del Orden, con mujeres; la consecuencia era la pérdida del ministerio. De ese modo, los clérigos fueron conminados a separarse de sus mujeres e hijos. La abstinencia del sacerdote se fundamentó, entre otras razones, en que no se podía tocar el Cuerpo de Cristo durante la Eucaristía, a la vez que se está en proximidad temporal con el « cuerpo de una ramera », el de la mujer. La exigencia de la pureza en el culto del clero condujo, en combinación con declaraciones misóginas contenidos en los textos bíblicos y la tradición patristica, a una descalificación de la mujer como objeto de lujuria pecaminoso.

(72) Ya en la Escolástica tardía, en Juan Duns Scotus y Durando, ha cambiado la argumentación en lo concerniente a la exclusión de la mujer de la ordenación. Se introduce un argumento que invoca la correspondiente orden de Cristo: La restricción de la ordenación a hombres se deriva del otorgamiento del poder de la consagración en la Comunión y el poder de absolución, en combinación con la recepción del Espíritu Santo a través del Resucitado (Jn 20,19-23). Esta es

la línea de argumentación a la que recurre la tradición eclesiástica hasta «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994). En la tradición mística, p. ej., en los textos de santa Gertrudis de Helfta o Matilde de Magdeburgo, de Juliana de Norwich, de santa Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux o Edith Stein, se socava esta argumentación eclesiástica, y también en la práctica de la Iglesia, en la catequesis, en labores de formación y misionales, hasta llegar incluso a las prácticas litúrgicas en conventos y expresiones estéticas, como, p. ej., la iluminación de manuscritos, se puede descubrir otros muchos testimonios de la lucha de las mujeres por una mayor participación en la Iglesia, acorde a su vocación. Pero estos testimonios han permanecido ocultos a lo largo de los siglos.

4.2 El diaconado femenino en la Iglesia Ortodoxa

(73) En los últimos años se han ordenado diaconisas en diversas Iglesias ortodoxas; así, por ejemplo, el Patriarca Teodoro II ordenó en febrero de 2017 en la República Democrática del Congo, a una mujer en calidad de «diaconisa de las misiones» en el marco de un servicio religioso en Kolwezi, asimismo el Patriarca de Jerusalén ordenó una diaconisa. Estas ordenaciones enlazan con la ordenación de diaconisas en la Iglesia Primitiva y la tradición ortodoxa practicada hasta la época bizantina tardía; sin embargo, la institución del diaconado femenino nunca fue derogado por decreto sinodal.

(74) Desde los años 80, se está sosteniendo un debate en las Iglesias ortodoxas entorno a la reinstauración del diaconado femenino: tras la Asamblea interna ortodoxa celebrada en Boston (1985), el Patriarcado Ecuménico convocó en 1988 una conferencia panortodoxa en Rodos sobre el tema de la posición de la mujer en la Iglesia Ortodoxa y la cuestión de la ordenación de mujeres. Aquí se destacó, que se debía reactivar el diaconado de las mujeres. Si bien nunca había sido derogado completamente, amenazaba, sin embargo, con caer en el olvido. Los estudios del teólogo ortodoxo Evangelos Theodorou y otros muchos, ponen de manifiesto, que en los textos de la Iglesia Primitiva no se hacen, en lo concerniente a la cualidad de la ordenación, distinciones entre hombre y mujer, que no existe una diferencia específica de género entre un grado de ordenación mayor o menor, o entre sacramentos o sacramentales. Los formularios de ordenación contienen la Epiclesis y en la oración de consagración, la referencia a la Gracia Divina, cosa que indica de forma expresa una ordenación sacramental. En el cristianismo primitivo y en la exégesis teológica ortodoxa de estas fórmulas de ordenación, el diaconado, y este comprende también el diaconado de mujeres, formaba parte del orden mayor, al igual que el obispo y el presbítero.

(75) Las diaconisas en la Iglesia Ortodoxa trabajaban en labores litúrgicas, pastorales, de catequesis, formación, misionales y de asistencia, especialmente a enfermos, dolientes, y mujeres necesitadas, tanto para mujeres cristianas como no cristianas. Además, eran responsables de las doncellas y viudas dentro de la Iglesia, en la misa misma, tenían el cometido de velar por orden y recato. Sobre todo, tal como evidencian las «Constituciones Apostólicas», intervenían también en la administración del bautismo, llevaban la Eucaristía a mujeres enfermas sin acceso a la iglesia, y actuaban en el servicio del entierro de mujeres. El diálogo ecuménico con el cristianismo ortodoxo será útil en lo concerniente a la institución del diaconado de mujeres, aun cuando la Iglesia Ortodoxa rechaza la ordenación sacerdotal de las mujeres.

4.3 Posicionamiento en tradiciones reformadoras y otras tradiciones cristianas

(76) La Reforma protestante, con toda su pluralidad, abrió, sobre todo en su fase temprana, nuevas posibilidades para la participación de las mujeres en la vida eclesiástica. Al destacar los movimientos reformadores el sacerdocio de todos los fieles, las mujeres vieron su oportunidad para expresarse teológicamente de forma pública, trascender a sus papeles tradicionales, y vivir sus vocaciones en nuevos servicios en el seno de la Iglesia.

(77) Sin embargo, la Reforma no condujo de forma directa a la ordenación de las mujeres, ni les allano de forma clara el camino. La admisión de mujeres en el ministerio ordenado y pastoral en las Iglesias de la Reforma, fue más bien un desarrollo de la Edad Moderna, especialmente de los siglos XIX y XX. Antes de esta época, las mujeres desempeñaban en las Iglesias de la Reforma, especialmente en los movimientos de fervor religioso protestantes (entre otros, Pietismo, Puritanismo, Iglesias Libres), que atribuían gran importancia a la fe personal del individuo y la igualdad de carismas de los fieles, nuevas funciones, incluso de índole directiva, que, sobre todo, comprendían y acuñaban el servicio de predicación.

(78) El servicio de mujeres en pie de igualdad en la parroquia en las Iglesias nacionales evangélicas, logró imponerse en varios pasos de relaciones de servicio desprivilegiadas, de duración variable según las regiones, en la segunda mitad del siglo XX, pero no fue hasta mediados de los años 70, que el derecho eclesiástico estableció y reguló la equiparación de la mujer en la parroquia. A menudo, el camino pasaba por un «ministerio sui generis» o ministerio femenino (entre otros, auxiliar de párroco, vicaria), resaltándose de forma rotunda la diferencia respecto a los ministros varones, en base a los atributos específicos del género. A partir de los años 70, procesos similares condujeron también en algunas Iglesias libres, al reconocimiento del ministerio ordenado de las mujeres. Con especial atención se recibió en el Ecumenismo la decisión, en el año 1992, del Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra, de admitir mujeres como sacerdotisas. En la Iglesia Católica Antigua, la ordenación irrestringida de mujeres en el ministerio apostólico de la Iglesia, se produjo, pasando por la introducción del diaconado, en 1994.

(79) En todas las Iglesias que finalmente se deciden a favor de la ordenación de las mujeres y su nombramiento a todos los ministerios y servicios eclesiásticos, se puede observar un curso, con frecuencia escalonado, en el cual se crearon diversos «ministerios femeninos» eclesiásticos para poder emplear mujeres en cometidos eclesiásticos. Estos abarcaban el espectro completo del ministerio espiritual, pero sin conceder a las mujeres la plena equiparación. El reconocimiento de las mujeres en los ministerios eclesiásticos se impuso precisamente, en las Iglesias, en las que se tomaban en serio y percibían la misión predicadora de las mujeres, en su caso, se perfiló una igualdad basada en los dones. En esto tuvo un papel decisivo la acentuación neumatológica de la Teología Ministerial. Esto es, a buen seguro, un punto de partida ecuménico, aun cuando en las Iglesias de la Reforma, hasta la fecha, se está forcejeando de modo parecido que en distintas regiones de la Iglesia Católica Romana, por alcanzar la igualdad de género. La Comunión Anglicana se enfrentó a una prueba de fuego con la introducción de la ordenación de las mujeres.

4.4 Desarrollos en la Edad Moderna

(80) En la época de la Reforma en el siglo XVI, se obtuvieron conocimientos sobre la base de los testimonios bíblicos, que fueron incorporados en los textos de Concilio de Trento y reafirmados por el Concilio Vaticano II. Como antecedentes, estos desarrollos son de suma importancia para la preparación de la cuestión a debatir con informes teológicos, sobre si las mujeres también están llamadas a un ministerio sacramental.

(81) El sacerdocio común, fundado en el bautizo y la confirmación, es el fundamento teológico para cualquier consideración ulterior sobre el carácter especial del ministerio sacramental⁵. El «sacerdocio ministerial» se diferencia del «sacerdocio común» «esencialmente y no solo en grado»⁶. Este último concilio pretendía expresar con esta declaración, la existencia de una diferencia de categoría y no de mero grado en la vocación del servicio de bautizados y ordenados sacramentalmente. En la recepción del sacramento de la ordenación sacerdotal, y con ello, en la representación de Jesucristo, los ordenados tienen otro servicio, realizan un servicio a los servicios que han sido encomendados a todos bautizados como tales. Ellos descubren y refuerzan los carismas; coordinan las distintas esferas de competencias; exhortan a trabajar juntos, como uno solo, en esa la única buena obra. En el servicio a los servicios se precisan, de un modo especial, capacidad de comunicación y diferenciación, así como discernimiento de los fundamentos de la existencia cristiana. Estas dotes las poseen tanto hombres como mujeres. La predicación del Evangelio de la Gracia de Dios es la misión primera de toda obra eclesial. Al contrario que en épocas anteriores, en las que las funciones jurisdiccionales se hallaban en primer plano, el Concilio Vaticano II ha nombrado como primer deber de los obispos velar por la predicación del Evangelio por doquier⁷. Ante este desafío, hay que preguntarse por la razón de que los obispos no aprovechen todas las oportunidades que se les ofrece para encomendar también a mujeres, que dispongan de conocimientos especializados verificados por expertos y que estén dispuestas a predicar el Evangelio por mandato de la Iglesia, la predicación del Evangelio en pie de igualdad con los hombres. La mayor intervención de mujeres en el servicio pastoral, que la instauración en los últimos cien años en el entorno de habla alemana, de las profesiones de colaborador/a parroquial y pastoral, hizo posible, revela también ambivalencias. La falta de igualdad, con igual formación y competencia, respecto al ministerio ordenado, es un continuo punto de conflicto. Simultáneamente, por esta causa, existe un gran tesoro de experiencia empírico-teológica, que se debería incorporar al debate. (Nota a pie de página: remisión al siguiente texto de propuesta de acción «Superar el Clericalismo...» del 2.º Foro).

(82) El Concilio Vaticano II prestó mucha atención a la cuestión del ordenamiento de los servicios y ministerios. La preocupación por la actuación diaconal de la Iglesia, fue aquí una cuestión de especial interés. La institución del «diaconado permanente» en la época que siguió al Concilio Vaticano II, puede considerarse como el cumplimiento de la promesa del Concilio, de prestar más atención a esta dimensión de actuación eclesial. También lo exigen así las Iglesias locales del Sur, como, p. ej., las latinoamericanas, como recientemente en el Sínodo para la Amazonia (2019) y la Asamblea Eclesial (2021). Ya antes del decreto conciliar, los hombres se

⁵ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 10.

⁶ *ibid.*

⁷ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 25; *Christus dominus* 12; *Ad gentes* 30.

preparaban para sus actividades. En la actualidad, esto lo hacen también mujeres, con la esperanza de una asimilación de los conocimientos teológicos extraídos sobre el tema.

5. Aspectos de la Teología Sistemática

(83) En los debates especializados sostenidos en todo el mundo, sobre la cuestión de la participación (también) de mujeres en el ministerio sacramental, existen puntos de vista controvertidos relacionados con cuestiones teológicas fundamentales, que seguidamente pasamos a recoger: ¿por qué vía se puede reconocer cuál es la voluntad revelada de Dios? ¿Cuál es la diferencia entre un ministerio sacramental y otras formas de misión y mandato de personas llamadas por Dios? ¿Qué modelo de Iglesia es el dominante en el conjunto de las reflexiones, y cómo hay que considerar en la discusión, los dictámenes doctrinales eclesiásticos, que reclaman para sí un mayor grado de vinculatoriedad?

5.1 Contextos de la Teología de la Revelación

(84) Ya durante el Concilio Vaticano II (1962-65), reafirmado, sin embargo, en la reflexión teológico-sistemática que le siguió, se discutió de forma controvertida la cuestión de la posibilidad de la participación también de mujeres en las tres formas del ministerio sacramental. Esto está también relacionado con los desarrollos en el Ecumenismo. De este modo, como ya se ha expuesto más arriba, a partir de los años 50, las mujeres fueron ordenadas como sacerdotisas en las Iglesias nacionales evangélicas. En las Iglesias anglicanas surgieron diálogos teológicos en los años 60 sobre la ordenación femenina. El Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra acordó en 1992 la admisión de las mujeres al sacerdocio. En la Iglesia Católica Antigua se produjo una evolución paralela. Estos desarrollos se vieron, sin duda, alentados también por la nueva percepción de la mujer en la sociedad. En el centro de la discusión teológica se hallaba siempre la preocupación por una predicación del Evangelio con arreglo a los tiempos.

(85) En este contexto temporal, se presentaron dos documentos magistrales, sobre cuya vinculatoriedad no existe hasta la fecha unanimidad, en el marco de las discusiones teológicas. El 22 de mayo de 1994, el Papa Juan Pablo II publicó *Ordinatio sacerdotalis*, sobre la ordenación sacerdotal reservada exclusivamente a hombres, remitiéndose ahí al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Inter insigniores*, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, de 15 de octubre de 1976.⁸ En 1994, Juan Pablo II dijo: «Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia»⁹, Juan Pablo II recurre aquí a la autoridad de la Iglesia y la disposición del Derecho Canónico, de que solo el «varón bautizado recibe válidamente la

⁸ Sagrada congregación para la doctrina de la Fe, Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (*Inter insigniores*) (15 de octubre de 1976).

⁹ Papa Juan Pablo II, Carta apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994) 4: a. a. O., p. 6.

sagrada ordenación» (Can 1024 / CIC 1983): «la Iglesia ha reconocido siempre como norma perenne el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres, que Él puso como fundamento de la Iglesia (cf. Ap 21,14)»¹⁰, y ellos «no recibieron solamente una función que habría podido ser ejercida después por cualquier miembro de la Iglesia, sino que fueron asociados especial e íntimamente a la misión del mismo Verbo encarnado»¹¹. El Papa Francisco se remite al pronunciarse sobre esta cuestión, al dictamen vinculante de *Ordinatio sacerdotalis*, resaltando en lo que a la cuestión de la ordenación de las mujeres se refiere, que «la puerta está cerrada».

(86) En la argumentación doctrinal se incorpora al debate la declaración *Inter insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, reforzando con ello una figura argumentativa que recurre a la antropología del género tradicional. Desde esta perspectiva, la representación de Cristo en el ministerio sacramental, únicamente es posible a través del hombre: actuar «in Persona Christi», significa que Cristo transfirió la administración del Sacramento de la Eucaristía exclusivamente a los Apóstoles, varones. En la exhortación postsinodal *Querida Amazonia*, el Papa Francisco escribe: «Jesucristo se presenta como esposo de la comunidad que celebra la Eucaristía, a través de la figura de un varón que la preside como signo del único Sacerdote.»¹² La representación de Cristo en el ministerio sacramental, se entiende en este sentido, como frente a la Iglesia, que es «femenina». Aquí se olvida, por un lado, que «in Persona Christi» quiere decir la función, no la persona humana, como se entiende en sentido moderno. Por otro lado, se rememoran imágenes, que se vienen considerando desde los tiempos de la Patrística: la Iglesia sería la casada, así la imagen contenida en la Epístola a los Efesios, que está sujeta al marido, Cristo, en amorosa relación (cf. Ef 5, 21-32).

(87) Pero es problemático, que el carácter metafórico de estos textos no sea correspondientemente tenido en cuenta, y que se realicen algunas atribuciones específicas de género -Cristo es masculino, la Iglesia femenina-, y que se ignoren aquí tradiciones místicas, que rompieron, una y otra vez, estas atribuciones unilineales.

(88) La metáfora de esposa y esposo empleada en la argumentación para excluir a las mujeres del ministerio ordenado, es, además, problemática por otra causa: el contexto bíblico original es la imagen gráfica de la cuestión de la fe en el Dios único, que se ha prometido en amor al pueblo de Israel. La imagen va unida a la fundación del credo monoteísta. Dios trata Israel como un esposo celoso, cuya esposa le es infiel, sin embargo, Dios sigue siendo misericordioso (cf. Oseas 2). ¿Qué podría significar esto en el contexto de la Teología de los Ministerios? La esposa Iglesia -tanto hombres como mujeres- es pecadora y merece, no por sus propias obras, el amor del esposo Dios. Los documentos magisteriales mencionados y la ratificación de su vinculatoriedad por parte del Papa Francisco, ponen de manifiesto que desde la perspectiva magistral, la estructura ministerial, incluidas sus representaciones con connotaciones de género, se funda en la Revelación misma, en la voluntad de Dios. La pregunta sobre cuál es la voluntad de Dios respecto a la Iglesia en su forma institucional, se debe responder con los fundamentos de la Teología de la Revelación del Concilio Vaticano II de fondo, y con ello en combinación con las distintas instancias de testimonio de la fe (véase texto orientativo).

¹⁰ *Ordinatio sacerdotalis* 2: a. a. O., p. 5.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Querida Amazonia* (2 de febrero de 2020), 101.

(89) Los debates teológicos actuales entorno al acceso de las mujeres al ministerio sacramental, tienen su punto de partida en esta perspectiva cristológica-soteriológica y escatológica de los textos bíblicos, y enlazan con los nuevos fundamentos de la Teología de la Revelación del Concilio Vaticano II. «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad»¹³, «habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor»¹⁴, y «el hombre se confía libre y totalmente a Dios»¹⁵, llevado por la Gracia de Dios y la intervención del Espíritu Santo. La pregunta sobre la representación de Jesucristo está integrada en esta estructura comunicativa fundamental de la Teoría de la Revelación, como evidencian los textos conciliares. Por lo tanto, la Revelación de Dios no se produce principalmente por «instrucción», una instrucción externamente vinculante de tener frases por verdaderas, sino mediante un intercambio de una promesa divina y una respuesta humana, en un suceso personal de fe y confianza.

(90) En este sentido, el ministerio está al servicio de la evangelización, para hacer experimentable simbólicamente la Salvación en la realidad mundana, y, sin embargo, de forma «real» en la realidad corpórea y espiritual. En el ministerio, Jesucristo es «presentado», «representado» de esta forma sacramental, de modo que se abren a todo el Pueblo de Dios espacios de experiencia de la Salvación, y el Pueblo de Dios mismo, puede satisfacer el anhelo de predicar el Evangelio e incrementar la comunión con Dios y entre sí. Esta «representación» nace de la comunicación continua de Dios con el ser humano, y de la comunicación del Pueblo de Dios, en su conjunto, con Dios, y esto significa: desde la dinámica de lo que significa tener fe, y precisamente también en el sentido de fe compartida en el seno de la comunión de la Iglesia, «volver» cada vez de nuevo a Dios, y con ello, alinear también, en un continuo proceso de renovación, las estructuras ministeriales con Dios.

(91) El Concilio Vaticano II entiende el acontecimiento de la Revelación como una autorrevelación de Dios: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1,9): mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)»¹⁶. La Revelación de Dios sirve a la salvación de los hombres. La Revelación de Dios es un don y promesa de vida redimida. Dios promete su presencia con lealtad. Jesucristo es la imagen imperecedera en el tiempo y la historia del Dios invisible. La esencia de Dios no es masculina ni femenina. Dios redimió a la humanidad mediante su encarnación; Dios desciende a la bajeza del tiempo terrenal y se convierte en hombre. Jesucristo se mantiene «obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil 2,8). En la Cristología y Soteriología de la Iglesia Primitiva, se le prestó muchísima atención a la noción de la kénosis de Dios, el «anonadamiento» a través del rebajamiento de Dios. Dios asume la vida de un ser humano para hacer participar a los hombres de la vida divina. Quien considere en este contexto teológico, que el controvertido sexo biológico de Jesús como varón, tiene importancia, corre el peligro de cuestionar la salvación a través de Dios de la mujer, puesto que solo está redimido aquel a quien Dios ha adoptado en su naturaleza humana.

¹³ Concilio Vaticano II, Dei verbum 2.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Concilio Vaticano II, Dei verbum 5.

¹⁶ Concilio Vaticano II, Dei verbum 2.

(92) En la cuestión sobre de qué modo acontece la Revelación de Dios a través de la vida y obras de Jesucristo, hay que diferenciar entre los actos del Jesús terrenal, que acontecieron (también) bajo el presagio de su voluntad y conciencias humanas, y la interpretación postpascual y del cercano oriente, de su vida completa. Se considera en la investigación teológica de patrimonio común, que Jesús en vida se sabía enviado a su Pueblo de Israel. La fundación de la Iglesia postpascual, en su estructura institucional, es un acontecimiento con intervención del Espíritu Santo, que reconecta con los signos de Jesús, que quedaron como significativos en la memoria. Entre estos signos figura la llamada de Jesús a unirse a recorrer el sendero, que han experimentado tanto hombres como mujeres. En la época oriental, tenían especial autoridad aquellas personas que se encontraron con Cristo Resucitado, un acontecimiento que funda el servicio apostólico como testimonio del Cristo Viviente. También María Magdalena participó en esta forma de apostolado (cf. Jn 20,11-18). María, madre de Jesús, es incluida en el acontecimiento de Pentecostés (cf. He 1,14; 2,1-4); esto es sinónimo de una Iglesia fraternal desde su origen. Como gran creyente y mujer con valor profético (cf. el Magnificat Lc 1,46-55) que era, María se convierte en «arquetipo» de la Iglesia, en modelo de todos los fieles, con independencia de su género.

(93) Ninguna de las palabras transmitidas por la Biblia puede valer por sí sola como información sobre cuál es la Voluntad de Dios para la estructura institucional de la Iglesia. En un complejo proceso histórico, se configuraron los servicios y ministerios referidos a la época respectiva, y que siempre debían garantizar una cosa: servir a la predicación y la celebración de la fe pascual, y hacer visible al Señor Jesucristo resucitado presente en su congregación. Ya el canon bíblico nos transmite distintas concepciones de servicios y ministerios: en las comunidades paulinas asume responsabilidad aquel que aporte un carisma para construir la comunidad; en épocas posteriores, los ministerios se ordenan con la preocupación entorno a la preservación de la tradición apostólica. Todas las formas de servicios y ministerios tienen una vigencia perpetua. En cada época se vuelve a plantear la pregunta de cuál es la forma de servicios y ministerios eclesíásticos que mejor sirve a la predicación del Evangelio pascual.

5.2 Contextos de la Teoría Sacramental

(94) La misión central de la Iglesia es la evangelización y el ministerio se tiene que entender desde la misión apostólica. Según la perspectiva rectora de *Lumen Gentium*, en el capítulo sobre el obispado, compete al ministerio presentar, representar a Jesucristo de modo tal, que el Pueblo de Dios pueda satisfacer el anhelo de predicar el Evangelio e incrementar la comunión con Dios y entre sí¹⁷. Con ello se supera una relación ministerial culto-sacerdotal, que condujo en la Antigüedad tardía y la Escolástica a una reinterpretación del sacerdocio, que establecía la ofrenda del Sacrificio en la Misa como su deber más importante.

(95) El Concilio Vaticano II, también recurriendo a tradiciones de la Iglesia Primitiva, parte de una diversidad de «ministeria», ministerios, a fin de que la Iglesia pueda cumplir su deber de evangelización. Jesucristo instituyó «diversos ministerios»¹⁸, y todos se fundan en el servicio salvífico, al que la Iglesia, en la sucesión de Jesucristo, está obligada. La institución por parte

¹⁷ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 18.

¹⁸ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 18.

de Jesucristo legitima la autoridad de los «ministeria», fundándose en ello el poder y cualidad sacramental inherentes al ministerio. Pero el ministerio es siempre un ministerio al servicio «de otros», en este sentido, la sacramentalidad se debe entender siempre desde la perspectiva soteriológico-pastoral. Ejercer un ministerio sacramental es un «ministerium» que se debe ver, por un lado, «en» la Iglesia y, por otro lado, debido a la llamada de Jesucristo, en «relatividad» con el Pueblo de Dios. El «ministerium» es un servicio que no se puede determinar principalmente por la «Ofrenda del Sacrificio de Jesucristo» en la celebración de la Eucaristía. Antes bien, se trata de abrir el espacio, a partir de cada nueva conversión en Jesucristo, así como en simbiosis con la congregación, y estando esta en oración, de modo que pueda volver a acontecer el Misterio de la Salvación, revelado por Dios por medio de Jesucristo. La representación de Jesucristo que corresponde al sacerdote, es una consumación relacional en la celebración de la Eucaristía. El actuar «Persona Christi» está referido a la congregación de fieles, para que esta pueda crecer cada vez más en el Misterio de Dios, representado por Jesucristo y al que consagró toda su vida, su muerte y la Resurrección. De este modo, se debe entender la representación de Jesucristo en sentido lato, conforme a los muchos «ministeria» y su alineación con el Cristo servidor (cf. Mt 20,26; Jn 13,1-15), del que habla el Concilio. Precisamente la representación de Cristo en el ministerio diaconal contribuirá aquí, a una renovación de la Eclesiología y Teología Ministerial, al servicio de una Iglesia diaconal. Representa a Jesucristo, aquel que acoge al más pobre de entre los pobres (cf. Mt 25,31-46) y sigue las prácticas de vida liberadoras de Jesús, porque Jesucristo se inscribe en la vida en el encuentro con los pobres. Se debe creer en la capacidad de las personas de percibir en el Espíritu Santo, que Jesucristo se encuentra con ellos, cuando una persona, sin importar su género, les escucha, da consuelo, edifica, sana y orienta en la vida.

(96) El Concilio Vaticano II fijó las bases para la renovación de la Teología Ministerial y Sacramental. Estas constituyen el fundamento para rebatir figuras de la argumentación magistral, en lo que a la ordenación de las mujeres se refiere, que en los últimos años han pasado a ocupar una posición central, y que enlazan cuestiones teológico-ministeriales con la Antropología del Género, por otro lado, cada vez más discutible. Aquí es más decisivo, en particular, la conciencia por obra del Espíritu Santo de la presencia del Cristo Resucitado en la celebración de la Eucaristía.

(97) Partiendo de lo anterior, surge la pregunta sobre el sentido teológico de la metáfora del esposo y la esposa basada en el Antiguo Testamento. En su esencia, esta metáfora sirve al objetivo del monotelismo y de la relación especial entre YHWH e Israel: que Israel tiene un único Dios, al igual que esposa y esposo son exclusivos el uno para el otro. De forma análoga, la metáfora del esposo y la esposa, adaptada al Cristianismo, nunca fue asignada, de forma clara, a los géneros respectivos, sino que precisamente también conoce una asignación inversa: por ejemplo, cuando se habla del «anima eclesiástica» (Orígenes, Bernardo de Claraval); a partir de aquí, el simbolismo tiene una tradición en la Mística. El discurso tipológico de esposo y esposa, ahora en el sentido de la distribución de papeles entre ministros ordenados y laicos, en las consumaciones sacramentales, parece, por ello, cuestionable e incluso peligroso: puesto que los relatos de no pocas víctimas de violencia sexual y abuso espiritual en el entorno de la Iglesia (especialmente niñas y mujeres) documentan que precisamente esta tipología de género se ha convertido en una puerta abierta al abuso.

(98) También más allá de esta metáfora de esposo y esposa, para las personas que han sido objeto de violencia sexualizada por parte de sacerdotes, resulta difícil de soportar una interpretación de la representación de Cristo, que se remite al género natural del ministro. Se impone la pregunta: ¿debe ser realmente la condición de varón del ministro, su fisiología corporal, la que le cualifique para representar adecuadamente a Jesucristo en la celebración de la Eucaristía? Se debe cuestionar críticamente, de forma muy fundamental, toda exageración de la diferencia entre los géneros, con el fin de la asignación de funciones eclesiológicas, especialmente en el marco de la Teología Ministerial. Aquí hay que recordar también, la «presencia de mujeres fuertes y generosas: bautizadoras, catequistas, rezadoras, misioneras, ciertamente llamadas e impulsadas por el Espíritu Santo»¹⁹. La administración del Bautismo forma parte, de acuerdo con el testimonio unánime de la doctrina eclesiológica tradicional, de los deberes y poderes apostólicos, de igual modo que la Consagración en la Eucaristía. Si la posibilidad de la representación de Cristo en el Bautismo no está vinculada al género masculino, ¿por qué debería estarlo para presidir la Eucaristía?

5.3 Contextos eclesiológicos: sobre la vinculatoriedad de los dictámenes doctrinales eclesiológicos

(99) Todo conocimiento teológico humano se halla bajo el signo de la falibilidad. Solo el Espíritu de Dios mantiene a la Iglesia en la Verdad. Por esta razón, sobre todo es importante, aspirar en un intercambio de ideas comunicativo, a un movimiento de búsqueda conjunta en un proceso espiritual. En la investigación teológica, se está dictaminando de forma controvertida, sobre el grado de vinculatoriedad de las declaraciones magistrales (al igual que sobre esta misma), referida a la cuestión de la ordenación de las mujeres en servicios y ministerios sacramentales de la Iglesia. Los argumentos precisan una nueva revisión y una valoración con arreglo a criterios argumentativamente aprehensibles. En ello se deberá tener en cuenta la cuestión fundamental de la evolución de los dogmas. Además, se plantea en la Teología Científica la cuestión sobre qué forma de tratamiento lingüístico es la correcta en textos magistrales específicos. Es necesario un intenso esfuerzo para diferenciar los criterios a la hora de determinar los grados de vinculatoriedad de las declaraciones doctrinales eclesiológicas.

(100) La tradición doctrinal católico-romana conoce cuatro formas de declaraciones, que gozan del atributo de la infalibilidad (libre de la posibilidad de error): una doctrina explícita del Obispo de Roma bajo invocación expresa de su autoridad (dictamen «ex cathedra»), las definiciones doctrinales de un concilio ecuménico de todos los obispos, la doctrina unánime de todos los obispos del mundo²⁰ y la doctrina de la totalidad de los fieles²¹. En cuanto a la cualificación de los textos doctrinales existentes bajo el signo de su vinculatoriedad, se suscita la pregunta de si la proclamación no objetada por los obispos, de *Ordinatio sacerdotalis* (1994), reúne los criterios de la tercera forma. Simultáneamente hay que preguntarse qué significado tiene que actualmente algunos obispos consideren abierto el resultado de esta pregunta, y reclamen una argumentación en profundidad, en línea con la investigación teológica. Juan Pablo II se refiere

¹⁹ Querida Amazonia (2 de febrero de 2020), 99: op. cit., p.64.

²⁰ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 25.

²¹ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 12.

en sus exposiciones, además, a las reflexiones de que es «definitive tenenda» («se debe preservar como definitivo»), cosa que no se colige claramente de la revelación en la Escritura, pero probablemente sería necesario para preservar la revelación bíblica. Esta concepción es muy debatida en la bibliografía teológica. ¿Es realmente así, que el centro del mensaje cristiano, la predicación de la fe pascual, únicamente se puede preservar excluyendo a las mujeres de este ministerio? ¿O no es más bien así, que en los relatos pascales fueron mujeres las que cumplen precisamente ese servicio y dan testimonio de la presencia viva de Jesucristo?

(101) Se precisa un esfuerzo teológico conjunto a nivel mundial, para subsanar, en lo posible, la discrepancia que a muchas teólogas y muchos teólogos les parece evidente, entre el recurso a la convicción de que las doctrinas formuladas son definitivamente vinculantes, y la debilidad de la argumentación teológica, percibida por muchas teólogas y teólogos, y a la que desde hace décadas se viene aludiendo en artículos especializados. A la larga, ninguna doctrina eclesial, cuestionada o incluso rechazada por un número cada vez mayor de creyentes dotados de sentido de la fe, y que tampoco se pueda fundamentar de forma convincente desde el punto de vista de la Teología Científica y Bíblica, podrá acreditarse como sostenible ni con relevancia práctica.

5.4 Conocimientos hermenéuticos del Ecumenismo Cristiano mundial

(102) En el ámbito de la búsqueda de credibilidad, hay que observar también el contexto ecuménico de este asunto. La Iglesia Católico-Romana reitera siempre, en los diálogos nacionales, europeos y mundiales, su disposición de seguir en la búsqueda de la unidad visible de la Iglesia. Esta no se puede fundar si no se procede también, en el marco de discusiones teológicas, a un intercambio de opiniones de expertos sobre los argumentos que han desembocado en un posicionamiento distinto en la cuestión de la participación (también) de las mujeres en el apostolado, con responsabilidad ministerial a través de la ordenación.

(103) De acuerdo con *Unitatis Redintegratio*, el decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II, para la colaboración ecuménica es importante la disposición a la conversión, y unido a ello, el reconocimiento de la continua necesidad de reforma de las Iglesias y su dependencia interna de los dones y valores complementarios de las otras Iglesias²². Por consiguiente, los preceptos del Decreto sobre el Ecumenismo se materializan en la reciprocidad espiritualmente fundada de las distintas tradiciones cristianas. Por ello, en todas las cuestiones de la doctrina y práctica eclesial, se deberá incorporar la perspectiva ecuménica y estar dispuesto a un proceso de aprendizaje, dado el caso, reforma.

(104) ¿Qué significado tiene el Movimiento Ecuménico para la participación de las mujeres en todos los ministerios de la Iglesia Católico Romana, cuando numerosos socios ecuménicos, que deben ser tomados en serio por su historia, valores y tradición, han acordado en las últimas décadas la ordenación de mujeres? El diálogo ecuménico, considerado fundamental para la esencia de la Iglesia, no puede ignorar este hecho ni estos desarrollos.

(105) Las reclamaciones de una comunidad justa y fraternal de mujeres y hombres en las Iglesias, fueron precisamente formuladas en el contexto ecuménico y han sido una y otra vez con-

²² Cf. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 7.

vertidas en un asunto central. Las mujeres deben ser facultadas para poder cuestionar estructuras represoras en la sociedad y las Iglesias. En ello, debería ponerse de relieve el reconocimiento de la contribución esencial de las mujeres en las Iglesias, con el objetivo de tener la misma responsabilidad y participación activa.

(106) La experiencia de la ordenación femenina en muchas Iglesias ha impulsado procesos ecuménicos. Esto sucedió incluyendo, también, nuevos conocimientos extraídos de la teología y exégesis feministas.

5.5 Igualdad de género en el contexto de la Iglesia Universal

(107) Lo que en la Iglesia Católica Romana es considerado como orden de los géneros dado por Dios, era y sigue siendo, contemplado desde el punto de vista histórico-cultural, determinado en gran medida por el entorno cultural respectivamente dominante y, en particular, por sus relaciones de poder político, y ello más aún que en la sociedad en su conjunto.

(108) Esto se puede constatar también desde la perspectiva de la «Iglesia Universal», que se debe contemplar como «Iglesia Local» en la comunión de muchas «Iglesias locales». Como tal, está histórica y actualmente marcada, por grandes desigualdades en los distintos contextos mundiales. Ante la aceleración de la globalización, dinámicas interculturales, reclamaciones postcoloniales, la demanda justicia y la brecha de pobreza, suponen grandes desafíos para las Iglesias locales. De forma análoga, se encuentran las respuestas más diversas a la cuestión de la igualdad de género en los contextos eclesiásticos. Hay que constatar, por ejemplo, que mujeres en todo el mundo, por un lado, han realizado y realizan una contribución esencial a la transmisión del Evangelio, pero, por otro lado, han sido invisibilizadas a lo largo de la historia y en el presente, y tuvieron y tienen que experimentar violencia. Precisamente, a la vista de este diagnóstico, las Iglesias locales en Alemania tienen la responsabilidad de mantener vivo el debate de la cuestión de las mujeres en los ministerios de la Iglesia, también bajo la perspectiva de la igualdad de género.

(109) Tradicionalmente la doctrina de la Iglesia describe la relación de los géneros desde la posición de la complementariedad, fundando con ello también la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. La doctrina eclesiástica sigue definiendo también hoy «la naturaleza de la mujer» invocando, con referencias propias, la tradición. Se da preferencia a los textos bíblicos que justifican el destino «natural» y subordinación de la mujer, sin observar el desequilibrio implícito, que desemboca en injusticia y desigualdad. Además, esto excluye todo aquello que es necesario para las cristianas y los cristianos, para poder responder libremente a su vocación: estar libres de relaciones y estructuras sociales, del poder y presión humanos, libertad de conciencia, autodeterminación, oportunidad de percibir (de forma crítica) su propia vocación. El Concilio Vaticano II reclama «la igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor» y exige eliminar «toda forma de discriminación»²³. Con ello existe motivo y necesidad en el discurso sobre las relaciones de género, de poner también de relieve en el discurso teológico la diferencia e igualdad, y valorar y reconocer todos los dones y vocaciones concedidas por Dios, con independencia del género de la persona.

²³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 29.

5.6 La experiencia de la vocación al ministerio

(110) No son pocas las mujeres que se sienten llamadas por Dios a participar en los servicios y ministerios sacramentales. Muchas mujeres respetadas en la historia de la Iglesia, reflexionaron sobre una posible vocación también de mujeres al ministerio sacerdotal, entre ellas santa Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux o Edith Stein. Desde generaciones, muchas mujeres se saben llamadas por Dios al ministerio diaconal o sacerdotal. A este conocimiento interno se le opone la experiencia externa, de que estas mujeres no se sienten tomadas suficientemente en serio por la Iglesia y sus ministros, en parte, incluso son ignoradas en su vocación. La restricción de sus opciones de vida y vocación impuesta por la doctrina de la Iglesia, la perciben como una injusticia, como discriminación y exclusión.

(111) Nadie puede juzgar sobre la vivencia de un encuentro existencial con Dios. La llamada es un acontecimiento dialogal, caracterizado por el oír y ser oído, tanto en la relación Dios-ser humano, como dentro de la Iglesia, que perciben los que se sienten llamados. La exhortación apostólica *Christifideles Laici* (1988) de Juan Pablo II, destaca la importancia de los distintos carismas como dones del Espíritu Santo. En la Iglesia es necesaria la aceptación con agradecimiento de los carismas, pero también su diferenciación: «El juicio sobre su autenticidad (de los carismas) y sobre su ordenado ejercicio pertenece a aquellos que presiden en la Iglesia, a quienes especialmente corresponde no extinguir el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno.»²⁴ Las llamadas a los servicios eclesiales no son un asunto privado, sino que siempre deben ser examinadas por la Iglesia de forma adecuada. Los métodos y criterios del examen de las vocaciones deberán ser transparentes y adaptarse continuamente a las nuevas circunstancias, conocimientos y experiencias. Desde la perspectiva de la igualdad de género, surgen preguntas fundamentales, igualmente válidas en lo concerniente a la llamada de todos los seres humanos: ¿de acuerdo con qué criterios se debe examinar una experiencia vocacional de hombres y mujeres? ¿Se toma en serio, que mujeres se perciban como aludidas y llamadas por Dios? ¿se escucha y aprecia su disposición interior a una forma de sucesión acorde a ellas?

(112) En el futuro, el género ya no deberá poder decidir sobre la concesión de los ministerios, sino la vocación, las aptitudes y competencias, que sirven en nuestros tiempos a predicar el Evangelio. Solo de esta manera se agotará el potencial completo de vocaciones y carismas en pro del Pueblo de Dios y la Iglesia.

5.7 Representación de Cristo y renovación de la Teología Ministerial en la senda del Jesús Pobre

(113) El debate controvertido entorno a la cuestión de las mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia, no es una mera cuestión estructural, no se trata de una «funcionalización» del ministerio, así reza la preocupación manifestada por el Papa Francisco²⁵. La cuestión de las mujeres en el ministerio sacramental va de más: una comprensión renovada de lo que es Iglesia y un acceso más profundo a la sacramentalidad, también desde una perspectiva ecuménica. Se trata

²⁴ *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), 24.

²⁵ Cf. *Querida Amazonia* (2 de febrero de 2020) 100-101.

de la realización de un proceso de conversión: volverse a orientar de nuevo por lo que aconteció en la Cruz y la Resurrección de Jesucristo.

La forma institucional de la Iglesia debe, ante todo, orientarse por este proceso de conversión. Para el futuro, será decisiva una renovación de la Teología Ministerial, al servicio de la Iglesia diaconal postpascual. Se tratará de entender el Misterio de la Fe desde la profundidad del Misterio de la Salvación, acontecido en Jesucristo en sus muchos encuentros en los caminos de Galilea y hacia Jerusalén, y que significa para los hombres salvación, plenitud y vida. La representación de Cristo «acontece» a través de la experiencia de la salvación y en lo profundo, a través de la de la Eucaristía, referente, sin embargo, de todos los caminos de la sucesión de Jesucristo, y en la que en analogía a la senda de la kénosis del Verbo Divino, se rememora sacramentalmente al Jesús Pobre²⁶: « no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús »(Gál 3,28). La representación de Cristo se deduce, en correspondencia con el entendimiento de la revelación comunicativa, como un acontecimiento sacramental de orientación soteriológica. Se quiebran la representación de Jesucristo tradicional de la ontología de la sustancia y una concepción del ministerio culto-sacerdotal, y desde esta perspectiva soteriológica, la condición de hombre de Jesucristo es irrelevante. De este modo, la Iglesia se puede convertir en una Iglesia fraternal y con compañerismo, que llame a hombres y mujeres, por igual, a la sucesión de Jesucristo. Así, las reflexiones sobre las mujeres en el ministerio (sacramental), sirven básicamente a la reforma del ministerio eclesiástico, precisamente en su sentido de crítica al «clericalismo», que también destaca reiteradamente el Papa Francisco como peligro para la credibilidad de la Iglesia.

6. Retrospectiva de la Argumentación y Perspectivas

6.1 Retrospectiva de la argumentación

(114) En el contexto eclesiástico universal de la Iglesia Católica Romana, los esfuerzos de una argumentación teológica, es una condición previa necesaria para hablar con las autoridades actuales, que podrían producir un cambio en las condiciones marco de la actuación eclesiástica. También en el diálogo ecuménico con Iglesias que, a menudo, tras largo forcejeo en el marco de nuestra problemática, tienen, entretanto, una visión distinta a la de la Iglesia Católica Romana, es necesario entablar diálogos sobre posicionamientos fundados. Al mismo tiempo, existen otros lugares de conocimiento que la ciencia teológica. Las experiencias son un estímulo para el cambio y la renovación. Los «signos de los tiempos» son un lugar de conocimiento. Es más que recomendable prestar muchísima atención a las convicciones fundamentales existentes en la opinión pública. Estas consideraciones hermenéuticas, que se hallan expuestas en el texto orientativo, se tienen muy en cuenta en la presente argumentación. Simultáneamente, se deberán tomar en consideración aspectos concretos de esta problemática.

(115) Los principios rectores de la argumentación aquí presentada, se pueden resumir del siguiente modo:

(116) la igualdad de género en la Iglesia es una piedra de toque importante para una predicación creíble y eficaz del Evangelio. El Concilio Vaticano II y el Sínodo de Wurzburg que le siguió, no

²⁶ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 8.

fueron los primeros en destacar, siguiendo la tradición bíblica, que la Iglesia está llamada en su conjunto a continuar la misión de Jesucristo. Todos deberían realizarlo a su manera y en la parte que les corresponde²⁷. Por ello, se trata de que «todos están llamados, de obra y palabra, a defender el mensaje de Jesucristo»²⁸. A todos los bautizados les une el deber y la responsabilidad comunes ‘frente a nosotros y nuestros prójimos’, «a dar satisfacción a cualquiera que os pida razón de la esperanza en que vivís» (1 Pe 3,15)²⁹.

(117) En cada época histórica, mujeres excepcionales con valor profético se han comprometido con los derechos humanos. También hoy, incontables mujeres en todo el mundo viven como madres, religiosas, teólogas, directoras espirituales y en otras formas de vida, de obra y palabra, el Evangelio. Históricamente se puede demostrar una diferencia entre el diaconado y las otras formas del ministerio sacramental. Una mirada a la Iglesia Universal revela: son mujeres en su gran mayoría, las que se comprometen en la labor pastoral y que están dispuestas a asumir una responsabilidad directiva.

(118) No existe una línea ininterrumpida en la tradición, para la exclusión de las mujeres de la predicación sacramental del Evangelio. Junto con declaraciones, supuestamente claras, en la corriente dominante de la tradición teológica en detrimento de las mujeres, han existido siempre también desarrollos en sentido contrario. Estos trajeron consigo sus nuevos puntos de vista y respuestas a las reclamaciones de su época y cultura respectivas. Las mujeres tuvieron ahí una participación decisiva.

(119) La nueva visión de los ministerios en los textos bíblicos y el enfoque de la igualdad fundamental de todos los fieles, implica plantear la cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios sacramentales, en el contexto de la renovación de base de la Teología Ministerial. La cuestión de la representación de Cristo se debe separar de la cuestión de la semejanza natural con un hombre. Jesucristo está presente cuando las personas actúan en su espíritu.

(120) Los contornos de una Iglesia inclusiva se revelan ahí donde todos se entienden como una comunión de iguales en la sucesión de Jesús: en ella no existe discriminación ni reparto desigual de poder por razones de estatus. Todos buscan la verdad de igual a igual. también las visionarias y profetas son oídas. Las palabras de Jesús: «No debe ser así entre vosotros» (Mc 10,43) son un estímulo para invertir tiempo, fuerzas y perseverancia en esta esperanza.

6.2 Perspectivas

(121) A la pregunta sobre la importancia de la fe cristiana se darán siempre «tantas respuestas como formas de cristianismo vivo existen entre nosotros»³⁰. Al fin y al cabo, se trata de la transmisión de la «fuerza provocadora de nuestra esperanza [...] también para todos aquellos que tienen dificultades con esta Iglesia, para los afligidos y decepcionados, para los dolidos y amargados»³¹.

²⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium 31.

²⁸ Sínodo de Wurzburg, Predicación de los Laicos 2.1.

²⁹ Sínodo de Wurzburg, Nuestra Esperanza, Introducción.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

(122) La renovación de la Iglesia «no se agota con medidas reformadoras sinodales aisladas»³². Básicamente, se plantea la cuestión de si solo mediante la integración de las mujeres en los ministerios y servicios eclesiológicos anteriores, se cumple en medida suficiente la reclamación del Evangelio cristiano. ¿No está nuestra «vida eclesiológica misma, demasiado ensombrecida y encogida por el miedo y apocamiento, demasiado concentrada en sí misma, excesivamente inquietada por la preocupación por la preservación y reproducción propias [...]»?³³.

(123) La contribución de pensadoras al margen de la corriente dominante, forma parte esencial de la tradición cristiana y hay que darle visibilidad, para poder reflejar la creciente complejidad de nuestro entorno vital. El discurso cambia cuando las tradiciones femeninas y su percepción de realidad, como relación Dios-ser humano-mundo, son parte obvia de la imagen, también de la de la Iglesia Católico Romana. Las controversias tienen que ser resueltas.

(124) Las prácticas que hieren a las personas tienen que acabar. Una Iglesia orientada por el Evangelio y dedicada a las personas, tendrá, confiando en la presencia del Espíritu de Dios, valor para lo nuevo. Los procesos de transformación en los que la pastoral eclesiológica y la significación pública de Iglesia, se encuentran sumergidos actualmente en todo el mundo, hacen buscar ideas creativas para que el Evangelio pueda llegar y transformar a todos los seres humanos: Dios promete a todos los seres humanos su misericordia eterna, a pesar de toda culpa y previo a cualquier mérito propio.

³² Ibid., Parte II, 4.

³³ Ibid., Parte I, 8.



Texto de implementación

Involucración de los fieles en el nombramiento del Obispo diocesano

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 3 de febrero de 2022

(1) El deber del Obispo diocesano es desempeñar su servicio al Pueblo de Dios, en la relación de la diversidad de la Iglesia local y la unidad de la Iglesia Universal. Entre sus funciones centrales se encuentra la integración de la Iglesia local en la Iglesia Universal. Es por esta razón, que a la hora de nombrar a los obispos deben colaborar la Iglesia local y la Iglesia Universal, debiendo, con arreglo al Concilio Vaticano II, aparecer el Pueblo de Dios en su conjunto como sujeto activo. Por ello, es apremiante y obligado que el Pueblo de Dios de las Iglesias locales diocesanas participen más intensamente que hasta ahora en el nombramiento de los obispos.

(2) El Código de Derecho Canónico (CIC) menciona en el canon 377 § 1 dos posibilidades de valor equivalente, para nombrar a los obispos: «El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos, o confirma a los que han sido legítimamente elegidos.» Sin embargo, a continuación no se desarrolla el derecho de elección, sino solo el derecho de nombramiento pontificio, para lo que los obispos y las conferencias episcopales confeccionan listas. Pero estas no son vinculantes para el Papa. En la República Federal de Alemania, el nombramiento de obispos forma parte de los denominados «asuntos mixtos» de Iglesia y Estado, de modo que aquí no solo se debe observar el derecho interno canónico del CIC, sino también las correspondientes normas contenidas en los Concordatos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana.

(3) Los Concordatos tienen prioridad absoluta frente al derecho canónico (can. 3 CIC). Con arreglo a los Concordatos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana, los cabildos catedralicios y obispos elaboran listas de candidatos para la Sede Apostólica, a partir de las cuales el Papa, con arreglo al Concordato Bávaro, elige libremente un obispo, y con arreglo al Concordato Prusiano y de Baden, elabora una terna, a partir de la cual, el cabildo catedralicio correspondiente elige a su vez, en elección libre y secreta, un obispo. Aquí hay que observar que, en el momento de la celebración de los Concordatos, solo existía el cabildo catedralicio como órgano consultivo del obispo. En el ínterin, se han creado otros órganos consultivos que, en el espíritu de los Concordatos, deberán participar en el futuro en el nombramiento de obispos.

Resolución

(4) Se elaborará y promulgará una ordenanza modelo para la autovinculación voluntaria de los cabildos catedralicios respectivos, en el nombramiento de los obispos. En esta se recomendará

a los cabildos catedralicios que se comprometan ellos mismos, a la vista de un próximo nombramiento de obispos, a emplear el siguiente procedimiento: el Consejo Sinodal de la diócesis¹ elegirá un órgano, compuesto por tantos miembros como tenga el cabildo catedralicio, que apoyará a este en el ejercicio de sus derechos en el marco del proceso de nombramiento de obispos. Como criterios mínimos rige:

- Los miembros del órgano serán elegidos con la mayor igualdad de género y generacional posible.
- Se aplicarán a los miembros del órgano de codecisión las mismas normas de confidencialidad que a los miembros del cabildo catedralicio. Esto es válido, en particular, para el secreto pontificio.
- Este órgano creará, junto con el cabildo catedralicio, una lista de candidatos idóneos, que el cabildo catedralicio hará llegar a la Sede Apostólica.
- En las diócesis en las que sea aplicable el Concordato Prusiano o el de Baden, el cabildo catedralicio se comprometerá, además, a oír previo a la elección a partir de la terna de la Sede Apostólica, al órgano de codecisión elegido por el Consejo Sinodal. El órgano estará facultado para emitir una recomendación de elección al cabildo catedralicio.

La ordenanza modelo contendrá también normas para casos de conflicto.

Fundamentación

(5) De acuerdo con el derecho canónico, hasta ahora corresponde al Pueblo de Dios diocesano respectivo, eventualmente una participación indirecta y muy limitada, en la medida en que el Nuncio también pueda pedir “en secreto y separadamente el parecer de algunos de un y otro clero, y también de laicos que destaquen por su sabiduría” (can. 377 § 3 CIC). El Derecho Concordatorio no prevé derechos de participación de los fieles de género alguno. Sin embargo, tiene sentido desde el punto de vista eclesiológico que todo el Pueblo de Dios de la diócesis, o sea, también los sacerdotes fuera del cabildo catedralicio, los diáconos y los fieles no consagrados, sean involucrados en el nombramiento de los obispos. Bajo la situación jurídica concordataria y eclesiástica actual, son posibles las siguientes formas de participación del Pueblo de Dios diocesano: un derecho de codecisión en la elaboración de la lista de candidatos y un derecho de audiencia previo a la elección a partir de la lista de candidatos. Ambos derechos pueden ser realizados a través de una autovinculación voluntaria por parte del cabildo catedralicio respectivo.

¹ Véase Texto de implementación «Deliberar y decidir conjuntamente».



Texto de implementación

Reevaluación Magistral de la Homosexualidad

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de septiembre de 2022

Introducción

(1) En el texto fundamental “Vivir en relaciones exitosas - Líneas básicas de una ética sexual renovada” se retoman las conclusiones de la teología y las ciencias humanas sobre el tema del abuso sexual en la Iglesia Católica Romana en Alemania, así como los resultados del estudio “Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos, diáconos y religiosos en el ámbito de responsabilidad de la Conferencia Episcopal Alemana” (en resumen: estudio de MHG), que sugieren la necesidad de una modificación de las posiciones defendidas por el Magisterio sobre los homosexuales, tal como se hallan expuestas, entre otros, en el Catecismo de la Iglesia Católica (CCC). Al objeto de desarrollar más allá la doctrina de la Iglesia mediante una reevaluación de la homosexualidad, la Asamblea Sinodal se dirige al Papa y le invita a llegar a un entendimiento a nivel de Iglesia Universal sobre este tema, y a implementar los correspondientes cambios.

Propuesta

(2) La Asamblea Sinodal recomienda al Papa que proceda a una aclaración y reevaluación magistrales de la homosexualidad. En ello se deberán reflejar los siguientes aspectos:

(3) Todo ser humano ha sido creado por Dios con su sexualidad y tiene una dignidad intocable en este su ser creado. La orientación sexual forma parte inseparable de toda persona humana. No la ha buscado uno mismo y no es modificable.

(4) Como imagen y semejanza de Dios, todas las personas merecen consideración y respeto, con independencia de su orientación sexual. Todos los fieles están obligados a proceder de forma activa contra toda discriminación por razón de la orientación sexual.

(5) Puesto que la orientación homosexual forma parte del ser humano, tal como fue creado por Dios, no se puede valorar éticamente de forma distinta a la orientación heterosexual.

(6) Todo ser humano está llamado a integrar su sexualidad en su conducta de vida. La sexualidad genital responsable en las relaciones con otra persona se orienta por la consideración de la dignidad y de la autodeterminación, del amor y de la fidelidad, de la responsabilidad mutua, así como de las dimensiones específicas respectivas de la fecundidad. Se consuma en relaciones concebidas para durar y ser exclusivas. Por consiguiente, la sexualidad homosexual, también la

materializada en actos sexuales, no es un pecado que separa de Dios, y no se debe juzgar como mala en sí misma. Antes bien, se tiene que medir por la realización de los valores mencionados.

(7) De ello se concluye:

1. En el curso de esta reevaluación de la homosexualidad deberían reelaborarse, entre otros, los pasajes 2357-2359, así como 2396 (homosexualidad y castidad) del Catecismo Universal. Asimismo deberían modificarse los pasajes correspondientes del Compendio del Catecismo (2005; n.º 492). Se tienen que suprimir «los actos homosexuales» de la lista de los «pecados principales contra la castidad» del Compendio.
2. De esta reevaluación se concluye que la Iglesia tiene que reconocer que en muchos lugares ha causado sufrimiento y vulnerado la dignidad de las personas con su Doctrina y sus prácticas, en relación con la homosexualidad. Además, debería distanciarse claramente de la persecución y criminalización de las personas homosexuales, así como de eventuales afanes de legitimarlo o legislarlo en este sentido.
3. La homosexualidad no es una enfermedad. Por este motivo se deben rechazar las denominadas «terapias de conversión», y hay que comprometerse socialmente por su prohibición. No están indicadas por la medicina. En la dirección espiritual tiene que respetarse la autodeterminación y respaldarse la integración de la sexualidad en la persona. No se puede hacer creer a nadie que su orientación sexual y su realización en su historia personal es en sí misma pecaminosa.
4. De esta reevaluación de la homosexualidad se concluye que no se deniegue a persona alguna la asunción de ministerios eclesiásticos, así como la recepción de los Sacramentos, en particular el Sacramento de la Ordenación, y que la condición de homosexual no pueda acarrear perjuicios profesionales a ninguna persona al servicio de la Iglesia.

Fundamentación

(8) La reevaluación aquí propuesta de la homosexualidad vivida describe una senda que quiere tender puentes desde la Doctrina eclesiástica y la Tradición existentes hacia un avance. Vemos la existencia de puntos de contacto en los valores defendidos por el Evangelio y la Tradición, que también se realizan en una relación de pareja homosexual: amor, fidelidad, responsabilidad mutua, exclusividad y durabilidad, así como - *lato sensu* - fecundidad (texto fundamental B.5). Recientemente el Papa Francisco ha presentado una visión ampliada de la fecundidad en *Amoris Laetitia*, según la cual, la fecundidad no se manifiesta exclusivamente de forma biológica-procreativa, sino también, por ejemplo, como contribución a la sociedad (AL 178 y 181). Además, conocimientos obtenidos de las Ciencias Bíblicas y las Ciencias Sociales, nos ayudan a ampliar y agudizar la forma de entender la homosexualidad. De este modo, el reciente documento *Che cosa è l'uomo? (¿Qué es el hombre?)* de la Pontificia Comisión Bíblica, llega a nuevas valoraciones diferenciadas de los actos sexuales entre personas del mismo sexo, tal como aparecen en la Biblia. («*Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*», 2019, n.º185-195) El estado de las Ciencias Humanas es: la homosexualidad y la bisexualidad no son ni enfermedades o anomalías, ni algo que uno puede elegir.

Más bien representan variantes minoritarias naturales de estructuras de preferencias sexuales de seres humanos. Estas orientaciones sexuales se manifiestan (al igual que la heterosexualidad)

durante la pubertad y son estables, es decir, inalterables. Estos conocimientos hacen necesaria una reevaluación de la homosexualidad. Es una variante normal y no una «misusvariante» (texto fundamental A 2.3). En cuanto normal, forma parte de la buena creación de Dios. Para las personas homosexuales tiene que valer éticamente lo mismo que para los heterosexuales.

(9) Las personas homosexuales sufren a menudo desprecio y discriminación en nuestra Iglesia. Es cierto que el Catecismo de la Iglesia Católica, en su versión actual, exige tratar con respeto a estas personas y no relegarlas injustamente, sin embargo, estos mandamientos no son cumplidos en muchos lugares, puesto que la sexualidad realizada también en actos sexuales entre personas del mismo sexo que se aman, se sigue considerando un pecado grave. Esto puede acarrear serias consecuencias para los fieles homosexuales, que pueden llegar, incluso, hasta el peligro de muerte, cuando, por ejemplo, dignatarios católicos no se posicionan claramente contra la persecución estatal de las personas homosexuales, sino que incluso la apoyan. Si las relaciones sentimentales homosexuales no son reconocidas, existe el riesgo de que el deseo homosexual no pueda ser integrado en la propia personalidad y, como en otros muchos casos de sexualidad no integrada, conduzca a disfunciones conductuales. También problemas a la hora de encontrar la propia identidad son, con frecuencia, el resultado. El rechazo experimentado en el ámbito social y pastoral, así como en las comunidades católicas, puede, especialmente en el caso de adolescentes, tener efectos negativos en la salud física y psíquica.

(10) Las llamadas «terapias de conversión» impulsadas agresivamente por algunos grupos católicos y otras «ofertas» parecidas, no son científicas y pueden ocasionar graves daños psíquicos demostrados, por lo que en algunos Estados (entre otros, Alemania) están prohibidas de forma expresa. No por último, muchos católicos y católicas que trabajan para la Iglesia (tanto laicos como ordenados) ven su existencia amenazada, cuando su orientación sexual y/o su relación de pareja homosexual se hace pública ante su empleador (texto fundamental B.5.5).

(11) Las propuestas de modificación del Catecismo aquí presentadas, se basan en la conclusión de que la actuación eclesial no tiene, en cuestiones de homosexualidad, suficientemente en cuenta la dignidad de las personas homosexuales, como criaturas de Dios que son. Las personas homosexuales son hijos de Dios y ostentan en virtud de su imagen y semejanza de Dios, el derecho a ser aceptados sin reservas dentro y por nuestra Iglesia, así como a tener una participación activa en la vida de la fe y en la vida eclesial.

(12) La actitud de rechazo de nuestra Iglesia, a menudo ha dificultado, cuando no imposibilitado, en el pasado, a las personas homosexuales imitar a Jesús.

(13) La tabuización nacida de la Doctrina Sexual de la Iglesia hasta ahora imperante, y el temor al tema de la sexualidad, en general, y de la homosexualidad, en particular, son causas sistémicas de los crímenes de abusos cometidos en la Iglesia, puesto que en muchos casos se impide el desarrollo de una sexualidad madura o incluso, se imposibilita. También forma parte de ello el hecho de que hasta ahora la homosexualidad se considera un impedimento para la ordenación. También ante este trasfondo, vemos una necesidad urgente de actuar, para que las personas que se sienten inseguras por la doctrina actual de la Iglesia, en el futuro, puedan integrar su sexualidad de forma positiva y responsable en su persona.



Texto de implementación

Estatuto Básico del Servicio Eclesiástico

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de septiembre de 2022

Introducción

(1) Todos aquellos que trabajan en una institución de la Iglesia Católica, con independencia de cuál sea su estatus laboral, contribuyen con su labor a que dicha institución pueda cumplir su parte en la misión evangelizadora de la Iglesia (mancomunidad de servicio).

(2) La credibilidad de la Iglesia depende no solo de individuos, sino también, en medida considerable, de la praxis de las instituciones, organizaciones y administraciones, al igual que de las parroquias y comunidades eclesiales: ¿qué servicio prestan a las personas y cómo tratan a las personas? En el *Estatuto Básico del Servicio Eclesiástico en el Marco de las Relaciones Laborales Eclesiales*, por el contrario, la cuestión de la credibilidad de la Iglesia se reduce a las obligaciones de lealtad de las empleadas y los empleados, en las que cabe constatar una especial insistencia en las cuestiones relacionadas con la conducta de vida privada, y en particular, una fijación con la sexualidad. Bien es cierto que en el Estatuto Básico se menciona la identificación con los fines de la Iglesia y de la respectiva institución concreta, así como la competencia profesional (art. 3.3), pero por detrás de la alienación con la Doctrina de la Fe y la Moral, que está incluida entre los principios fundamentales (art. 1).

(3) La lealtad para con la Iglesia Católica se mide, sobre todo, por la forma de vida personal (esfera privada y familiar), en particular por la orientación sexual o identidad de género. Por esta razón, muchas empleadas y empleados, entre ellos altamente cualificados y comprometidos, y que se identifican con la Iglesia, experimentaron y experimentan debido al Estatuto Básico actualmente vigente, un trato injusto y discriminatorio por parte de la Iglesia. Problemas similares van unidos a la impartición de la *Missio canonica* y el *Nihil obstat*. También en el caso de las profesoras y los profesores de Religión y científicas y científicos, se mide la lealtad a la Iglesia Católica por su forma de vida personal. Nadie cuestiona el derecho de los empleadores eclesiales a formular obligaciones de lealtad para sus empleadas y empleados, relacionadas con su conducta de servicio y, de forma muy restrictiva, también en la esfera ajena al servicio, así como a controlar su cumplimiento. Sin embargo, con el Estatuto Básico vigente, la Iglesia, en su condición de empleadora, obstaculiza más bien el testimonio del Amor de Dios para con todos los hombres. Ya existen algunas iniciativas dirigidas a la correspondiente actualización de los requisitos laborales que la Iglesia exige a sus empleadas y empleados. De este modo, un Grupo de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y la Asociación de las Diócesis de Alemania, están trabajando desde hace tiempo en una revisión.

Propuesta

(4) La Asamblea Sinodal invita a la Conferencia Episcopal Alemana a ejecutar lo antes posible la modificación anunciada del *Estatuto Básico del Servicio Eclesiástico en el Marco de las Relaciones Laborales Eclesiásticas*, y a implementar en ello los siguientes puntos centrales:

(5) El artículo 4 del Estatuto Básico ya no deberá permitir en el futuro que decisiones en favor de una forma admitida por la legislación estatal de relación de pareja se entiendan como infracción de las obligaciones de lealtad y comporten de forma correspondiente, que se impida la contratación al servicio de la Iglesia o la extinción de una relación laboral existente. El estado familiar personal no podrá tener relevancia alguna para la contratación o mantenimiento de la relación laboral al servicio de la Iglesia.

(6) La preservación y desarrollo de un perfil eclesialístico incumbe primordialmente a la propia institución (parroquia, comunidad religiosa, entidad, organización o administración), así como, en su caso, a su ente responsable, y se refiere sobre todo a su misión. Las y los empleados se deben identificar con esta misión y orientar hacia ello de forma convincente su actuación profesional. De ellos se espera, con razón, que aporten con compromiso sus competencias. Por el contrario, para la elección de la forma de vida por parte de las y los empleados rige:

(7) Los puntos c y d del art. 5.2.2. del Estatuto Básico se tienen que suprimir sin ser suplidos por otros.

(8) Se deberá introducir en el Estatuto Básico una cláusula de no discriminación, que prohíba a empleadores eclesialísticos no contratar a una persona por razón de identidad de género o de su forma de vida personal, o despedir por estas razones a una empleada eclesialística o a un empleado eclesialístico.

(9) Adicionalmente, se deberán modificar de forma análoga las ordenanzas relativas a la *Missio canonica*. Más allá, la Conferencia Episcopal Alemana deberá abogar por una interpretación en sentido análogo de los requisitos en el procedimiento para impartir el *Nihil obstat*. En cuanto materia de la Iglesia Universal, se han de modificar a nivel de la Iglesia Universal.

Fundamentación

En cuanto al Estatuto Básico:

(10) El Estatuto Básico del Servicio Eclesialístico se centra, en lo referente a la preservación y realización del perfil específico de la Iglesia, sobre todo en la forma de vida privada y profesional de los empleados y las empleadas. Las deficiencias e insuficiencias de este enfoque de carácter personal son sobradamente conocidas, y desde hace algún tiempo se están discutiendo en el seno interno de la Iglesia a distintos niveles. Aquí se vislumbra un cambio hacia un enfoque de carácter institucional, que pone especialmente de relieve la responsabilidad del personal directivo, órganos de vigilancia y entes responsables, por el perfil de la institución respectiva. La propuesta antes mencionada se enmarca en este proceso de reforma, en su caso, de transformación.

(11) En la redacción vigente del Estatuto Básico del año 2015, se establece como obligación de lealtad para las personas en el servicio pastoral y catequista, al igual que para las empleadas y

los empleados que trabajen en virtud de un mandato episcopal, el reconocimiento de los «Principios de la fe católica y la Doctrina Moral católicas» (art. 4.1.).

(12) En la enumeración que sigue de posibles vulneraciones de las obligaciones de lealtad (art. 5), el Estatuto Básico apremia a los empleadores católicos a despedir a empleadas y empleados en virtud de decisiones concernientes a su esfera personal íntima, como, por ejemplo, en el caso de un matrimonio celebrado por lo civil no reconocido por el Derecho Canónico, o en el caso de un matrimonio celebrado por lo civil con una persona del mismo sexo. Al mismo tiempo, el Estatuto impide o dificulta la contratación de personas en virtud de decisiones de esta índole, impidiendo así que muchas personas motivadas, cualificadas y con talento, se postulen a puestos eclesiásticos. Los dos casos descritos son enumerados como causa de despido (art. 5.2.2.c y d). De fondo se halla la valoración ética en el orden moral tradicional católico, de una decisión semejante como «pecado grave» (CCC, 2357).

(13) Es cierto que el Estatuto Básico abre la posibilidad, cuando concurra una «justa causa», de prescindir «excepcionalmente» de un despido (art. 5.3). Sin embargo, se indica, que en el caso de iniciarse públicamente una relación de pareja después de un divorcio o con una persona del mismo sexo, se «presumirá de forma irrefutable» la concurrencia de una infracción grave de la lealtad, que por consiguiente es «objetivamente idónea para provocar un escándalo considerable en la comunidad de servicio...» y «menoscabar la credibilidad de la Iglesia» (art. 5.2.c). Por lo tanto, el Estatuto Básico otorga a los empleadores un cierto margen para la ponderación. Esto significa, por una parte, que no se despida a empleadas y empleados concretos que inicien una relación de pareja contraria a la Doctrina Sexual católica tradicional. Por otro parte, los empleadores y las empleadoras de la Iglesia reciben un instrumento de poder muy eficaz frente a las empleadas y los empleados.

(14) El argumento del «escándalo considerable», en la medida en que alguna vez hubiera sido cierto, se ha invertido. El escándalo para la mancomunidad de servicio y para la esfera de actividad profesional no lo causa la celebración de un matrimonio civil después de la disolución de otro matrimonio, o la celebración de un matrimonio civil con una persona del mismo sexo, sino el despido.

En cuanto a la realidad social y eclesiástica:

(15) Cada vez son más las personas, dentro y fuera de la Iglesia, que juzgan discriminatorio el trato de la Iglesia Católica a divorciados que contraen nuevas nupcias y a homosexuales. Ello se hace especialmente patente en el trato concreto de la Iglesia en su condición de empleadora, a empleadas y empleados que han optado por formas de relación de pareja institucionalizadas, pero contrarias a la Doctrina Sexual tradicional de la Iglesia. A la vista de las numerosas experiencias humillantes y dolorosas de antiguos empleados o empleados actuales, la Iglesia tiene que reconocer la necesidad de cambios en su derecho laboral, para no seguir dando testimonio de intolerancia y falta de misericordia, y que en este aspecto enturbia su «misión evangelizadora» (art. 1).

(16) Sentencias de tribunales alemanes y europeos sobre el derecho laboral eclesiástico en Alemania, evidencian que la sociedad cada vez concede a la Iglesia menos el derecho a vulnerar, al amparo de su derecho de autodeterminación, los estándares consolidados en la sociedad de

no discriminación y protección de la intimidad y vida familiar de las personas. La Iglesia puede anticiparse a futuras sentencias judiciales modificando el Estatuto Básico del Servicio Eclesiástico.

(17) Por otro lado, modificando el Estatuto Básico se tendría en cuenta la realidad, a saber, de que ya hoy en muchas instituciones eclesásticas se decide en contra de las normas existentes, por falta de alternativas o por convicción ética.

Además, el Estatuto Básico vigente provoca situaciones de estrés mental a las empleadas y los empleados afectados. Por un lado, debido a que su forma de vida no se considera oficialmente aceptada, y, por otro lado, porque podrían ser sometidos a presión continua.

(18) La Doctrina Moral alegada como criterio determinante está, además, sometida a una enorme crítica en el seno interno de la Iglesia en lo concerniente a sus declaraciones sobre las formas de vida. También esta Asamblea Sinodal valora mayoritariamente el contraer nuevas nupcias, la inter y transexualidad, la homosexualidad y las correspondientes relaciones de pareja entre personas del mismo sexo, en su respectiva diversidad, de distinta forma que los textos oficiales hasta ahora vigentes de la Iglesia (texto fundamental B.2.2-5, B.5.1-5, B.8.5-7).

(19) De acuerdo con todas las reflexiones anteriores, la adaptación del Estatuto Básico, así como de las prácticas en la impartición de la *Missio canonica* y del *Nihil obstat*, son una consecuencia necesaria.



Texto de implementación

Fortalecer de forma sostenible la sinodalidad: Un Camino Sinodal para la Iglesia Católica en Alemania

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 10 de septiembre de 2022

Introducción

(1) Con el «Texto de Base» sobre «Poder y separación de poderes» que cualifica a la «participación conjunta y la colaboración en la misión de la Iglesia», hacemos constar:

(2) La sinodalidad es una misión central de la Iglesia. La sinodalidad es también un proceso espiritual que ayuda a oír hoy la Palabra de Dios, y a promover la evangelización con el discernimiento de espíritus, la oración y el intercambio de argumentos. La sinodalidad es una forma, en la que los miembros del Pueblo de Dios pueden descubrir aportar y aunar sus propios dones espirituales. La sinodalidad es, además, una forma de trabajar de modo transparente y con vocación de alcanzar soluciones. La deliberación y decisión conjuntas en el seno del Camino Sinodal, ha reforzado en los últimos años la comunidad de fe. Estas experiencias positivas en el Camino Sinodal, son el fundamento para seguir fortaleciendo la sinodalidad de la Iglesia Católica en Alemania. La convivencia de obispos y fieles a nivel supradiocesano se debe convertir en una práctica permanente.

Propuesta

(3) La Asamblea Sinodal acuerda la creación de un consejo sinodal hasta, como tarde, el mes de marzo de 2026. El Consejo Sinodal se entiende como una evolución de la Conferencia Conjunta, a la que deberá reemplazar. La constitución se efectúa en el contexto de los can. 127 y can. 129 del Código de Derecho Canónico (CIC). Para la preparación del Consejo Sinodal, la Asamblea Sinodal instituirá un Comité Sinodal. La resolución de la Asamblea Sinodal relativa a la constitución de un Consejo Sinodal, será implementada por la Presidencia de la Asamblea Sinodal con arreglo a lo establecido en los acuerdos del Comité Sinodal, como tarde, hasta el mes de marzo de 2026. El Comité Sinodal estará compuesto por los 27 obispos diocesanos, 27 miembros electos del Comité Central de los Católicos Alemanes (ZdK) y 20 miembros elegidos acto seguido por la Asamblea Sinodal. Se formará con paridad generacional y de género. Los entes conjuntamente responsables de este Comité serán la Conferencia Episcopal Alemana (DBK) y el Comité Central de los Católicos Alemanes (ZdK). Será dirigido por el Presidente de la DBK y el Presidente o la Presidenta del ZdK. El Comité Sinodal se constituirá a continuación de

la Asamblea Sinodal de marzo de 2023 y se otorgará un estatuto. Como tarde, en marzo de 2026 finalizará su actividad y rendirá cuentas a la Asamblea Sinodal.

(4) El Comité Sinodal tendrá los siguientes cometidos:

- Hasta finales de 2026, preparará la constitución de un consejo sinodal de la Iglesia Católica en Alemania, que se ajustará a los requisitos más abajo enumerados. Formará parte del desarrollo del Consejo Sinodal, la determinación de las relaciones con otros órganos de la Conferencia Episcopal Alemana y del Comité Central de los Católicos Alemanes.
- Preparará la evaluación de las resoluciones de la Asamblea Sinodal y las desarrollará.
- Desarrollará las iniciativas que hubieran sido debatidas en el Camino Sinodal en el marco de los Foros Sinodales y de la Asamblea Sinodal. Decidirá con prontitud sobre los textos deliberados y acordados en el seno de los Foros Sinodales, y que ya no se hubieran podido pasar a la Asamblea Sinodal.
- Buscará un entendimiento sobre el concepto de sinodalidad como misión central de la Iglesia, que está profundamente arraigada en la Iglesia y que el Concilio Vaticano II y el subsiguiente proceso sinodal en el Pontificado del Papa Francisco volvieron a poner de relieve. Como requisitos fundamentales de la sinodalidad, el Comité Sinodal desarrollará estructuras sinodales, una cultura sinodal de convivencia, así como una actitud interna de espíritu crítico y de búsqueda conjunta de un consenso sólido.
- Aclarará el aseguramiento de los recursos económicos y personales necesarios.

(5) Puntos centrales del Consejo Sinodal:

El Consejo Sinodal deliberará como órgano consultivo y de decisión sobre los acontecimientos importantes en la Iglesia y la sociedad, y adoptará, sobre esta base, decisiones de principio de importancia supradiocesana sobre planificación pastoral, cuestiones que afecten al futuro de la Iglesia y asuntos económicos y presupuestarios de la Iglesia, que no se decidan a nivel diocesano.

- El Consejo Sinodal se compondrá de forma proporcional a la Asamblea Sinodal, con paridad generacional y de géneros, en procesos y elecciones transparentes, debiéndose garantizar aquí unas dimensiones que permitan trabajar.
- Las resoluciones del Consejo Sinodal tendrán la misma eficacia jurídica que las resoluciones de la Asamblea Sinodal (art. 11, párr. 5 de los Estatutos del Camino Sinodal).
- Las reuniones del Consejo Sinodal serán públicas. La Presidencia del Consejo Sinodal será conjuntamente asumida por el Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana y el Presidente o la Presidenta del ZdK.
- El Consejo Sinodal elegirá a dos directoras / directores espirituales. Podrá invitar a observadores y observadoras a sus reuniones.
- El Consejo Sinodal se otorgará unos estatutos y un reglamento interno.



Texto de implementación

El Celibato del sacerdote - refuerzo y apertura

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de marzo de 2023

a) Votos sobre el celibato de los sacerdotes diocesanos

Introducción

(1) La cuestión del celibato sacerdotal conmueve a muchos creyentes. Por esta razón, el texto aclara el «discernimiento de espíritus», en el sentido de un método espiritual de introspección. (Mod. 75)

Nuestras reflexiones comienzan con siete «síes»:

(2) Un Sí a la sacramentalidad de la Iglesia.

(3) Un Sí al sacerdocio sacramental, que para nuestra Iglesia es tan constitutivo como el sacerdocio común de todos los bautizados, a cuyo servicio se encuentra el sacerdocio sacramental.

(4) Un Sí a que las personas puedan encontrar sacerdotes, que, en los altibajos de la existencia humana, les pueda prometer la Salvación que Dios quiere donar y la puedan hacer experimentable.

(5) Un Sí a que el ministerio sacerdotal haga experimentable de múltiples formas la presencia y eficacia duradera de Jesucristo en medio del mundo.

(6) Un Sí a que este ministerio deba marcar toda la existencia, de modo que se pueda experimentar como un auténtico testimonio de vida.

(7) Un Sí a un estilo de vida sacerdotal siguiendo los consejos evangélicos: pobreza, obediencia y celibato.¹ Aquí hablamos principalmente de celibato.

(8) Un Sí a que el celibato de un sacerdote diocesano puede ser un testimonio adecuado, un símbolo real de la orientación de la vida al Señor y a los hombres. Este se sustenta en una larga tradición, experiencia espiritual y la fuerza constructiva de comunión de la decisión que vincula a muchos sacerdotes en pro del celibato.

(9) *En el Pueblo de Dios se percibe un desasosiego, que ya hace muchas décadas que perdura. Se está intensificando antes que debilitando. Este desasosiego no afecta tanto al celibato en sí*

¹ Véase Capítulo 5.4 Los consejos evangélicos en el texto fundamental del Foro Sinodal II.

mismo. Como todas las formas de vida, tiene sus puntos fuertes y débiles, satisfacciones y momentos de renuncia, cosas que incentivan a vivir y peligros.

(8) Señalar aquí solo de forma sucinta las múltiples dificultades de una vida en celibato fuera de comunidades. Incluyen, entre otras, soledad, riesgo a adicciones, interrogantes de la vida sin resolver en la vejez, etc. También percibimos formas anómalas de celibato vivido. Los pilares que sustentaban el celibato han desaparecido, por lo que en ocasiones se ha convertido en una forma de vida precaria. Por ejemplo, ya no existe la convivencia de varias personas, a menudo emparentadas con el sacerdote, en la gran casa parroquial. También la convivencia de varios sacerdotes en la casa parroquial de grandes comunidades o en comunidades de vida (Vita comunis) es entretanto infrecuente. También, el hecho de que prácticamente ya no exista el durante tanto tiempo valioso servicio del ama de llaves que vive en la casa parroquial con el sacerdote, tiene unas consecuencias sobre las que hay que reflexionar. Durante décadas, la viabilidad del celibato se cojustificó durante la formación sacerdotal con la integración en una familia parroquial. Esto ha desaparecido en las grandes comunidades, al igual que la frecuentemente tematizada diversidad en el encuentro con distintas generaciones de una parroquia. Todos estos puntos requieren trabajar toda una vida en la capacidad de relacionarse. Si bien esto es responsabilidad del sacerdote, también requiere, sin embargo, hacerlo posible a través de formación, capacitación, los superiores y reglas eclesíásticas. La consideración diferenciada de todos estos temas sobrecargaría este texto de implementación.

(11) Por lo tanto, nuestro desasosiego en relación con el celibato no concierne a la soltería en sí misma. Conciérne a la cuestión de si este celibato tiene que ser afirmado por todo aquel que desee ser sacerdote o si se necesitan distintas opciones de elección. El desasosiego interior, al igual que la paz interior, son en la tradición del discernimiento de espíritus signos que se deben tomar en serio. Quieren ser discernidos porque Dios puede obrar a través suyo y en ellos. ¿Puede ser que Dios nos quiera indicar algo con este desasosiego? En concreto se trata de los siguientes aspectos:

(12) El celibato no es el único testimonio adecuado para la imitación de Jesús. También el matrimonio sacramental es una presenciarización del amor y lealtad inquebrantable de Dios hacia su pueblo, como ya se expone en la Epístola a los Efesios (Ef 5,31 s.). Como tarde a partir del Concilio Vaticano II, ya no se puede defender de forma responsable la superioridad de la forma de vida célibe.² Las vocaciones en su vasta diversidad, se necesitan y apoyan recíprocamente.

(13) Cuando los sacerdotes vivan el matrimonio y el celibato, esto enriquecerá el testimonio de vida sacerdotal en su conjunto. Al margen de todo el valor que tiene el celibato, también existió

² Cf., et al.: «Todos los fieles, cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre.» (LG 11); «Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios (cf. 2 Petr 1,1). Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos maestros, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo.» (LG 32); «De esta manera, todos rendirán un múltiple testimonio de admirable unidad en el Cuerpo de Cristo. 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 Cor 12,11).» (LG 32).

una rigurosidad tradicional en la fundamentación del celibato, que estaba motivada en la hostilidad hacia el cuerpo y el sexo. La noción de la pureza en el culto, por ejemplo, no es una categoría válida y ha contribuido a una exaltación clericalista. También las consideraciones económicas importantes en el Derecho de la Alta Edad Media (derecho sucesorio en relación con prebendas, etc.) carecen ya de fundamento.

(14) Además, vemos hombres que descubren en un intenso proceso - previo o posterior a su ordenación sacerdotal - que están llamados al matrimonio, y que perciben, al mismo tiempo, en su interior una vocación al ministerio sacerdotal.³ En nuestra Iglesia se pierden sus dones, que podrían complementar los del sacerdote célibe, puesto que sus dos vocaciones, el ministerio sacerdotal y el matrimonio, habitualmente se contemplan en la Iglesia Latina como incompatibles. Con ello no hacemos justicia a los carismas y vocaciones existentes, así como a las necesidades pastorales de los fieles. Son tantos los que elegirían el oficio de sacerdote, si no fuera porque va vinculado a esta forma de vida.

(15) Al igual que el celibato de los sacerdotes tiene una larga, aunque no ininterrumpida, tradición en nuestra iglesia, esto también es válido para la posibilidad y realidad de los sacerdotes casados. Partiendo del testimonio bíblico (1 Tim 3 et al.), los ministros casados son una realidad beneficiosa, no solo en las Iglesias Ortodoxas, sino también en las Iglesias Católicas Orientales. En la Iglesia Latina la admisión de hombres casados al sacerdocio ministerial, aunque es una excepción, no es inconcebible, especialmente debido a que las experiencias con ellos y con su aceptación por parte de los fieles son en muchos casos a todas luces positivas. Lo mismo rige para los sacerdotes procedentes de Iglesias Católicas Orientales, que ya viven desde hace tiempo en algunas de nuestras comunidades. Este paso no sería, por lo tanto, un paso en 'terra incognita'.

(16) El compromiso con el celibato alberga el riesgo muy real de que únicamente se acepte como consecuencia de la elección profesional. En estos casos la pretensión de un carácter de testimonio a duras penas se puede satisfacer. Muchos sacerdotes ya ordenados sufren cada vez más por la sospecha generalizada de que no eligieron por libre voluntad el celibato. Algunos religiosos refieren que las reacciones a su celibato son mucho más positivas, precisamente debido a la plena libertad de esta elección.

(17) Dicho de una forma muy sencilla, existe el riesgo de que los sacerdotes escojan una profesión que luego va unida a una forma de vida con la que se conforman. Por el contrario, los religiosos eligen en primer lugar una forma de vida que luego, eventualmente, se une a una profesión. Además, los religiosos viven normalmente en comunidad, cosa que hace que la comunidad puede amortiguar ciertos momentos de peligro que entraña el celibato.

(18) Muchos en la Asamblea Sinodal están convencidos de que la supresión de la obligación del celibato como condición para la admisión al sacerdocio ministerial, dará más visibilidad a la soltería por mor al Reino de los Cielos como «don peculiar de Dios» (can. 277 CIC) y realzará más el simbolismo por el amanecer del Reino de Dios. Se deberá ponderar inteligentemente

³ Somos conscientes de que también la cuestión de sacerdotes con un sentir homosexual es otro tema. Aquí remitimos al siguiente texto de implementación del Foro Sinodal II: Destabuización y normalización - Texto de implementación sobre la situación de los sacerdotes homosexuales.

hasta dónde se podría regular semejante apertura del ministerio sacerdotal a hombres casados, en su caso, qué pasos deberían darse en este sentido.

(19) La crisis de los abusos nos ha enseñado que el celibato obligatorio puede conducir a que se atraiga a un número desproporcionalmente elevado de hombres que no están seguros de su sexualidad, de su identidad y orientación sexuales, queriendo así evitar afrontarlo. El tipo regresivo-inmaduro, como tercer grupo de acusados de agresiones sexuales, presenta estas características.⁴ De ello, el Estudio MHG extrae la conclusión de que la obligación del celibato - no el celibato en sí mismo - podría favorecer, debido a este y a otra serie de circunstancias, el abuso sexual.⁵

(20) Al mismo tiempo consideramos la realidad pastoral que se muestra como una señal de que es necesario un cambio. Puesto que vemos personas que anhelan recurrir a servicios sacerdotales, también precisamente sacramentales. De la sacramentalidad de la Iglesia resulta la necesidad de servicios sacerdotales, también y precisamente sacramentales, mientras que la cifra de aquellos que prestan estos servicios decrece rápidamente, tanto en Alemania como en otras partes de la Iglesia Universal. Esto da que pensar. La Iglesia se define como la comunión congregada en torno a la Eucaristía como su centro. ¿Qué pasa cuando esto ya no sea suficientemente accesible a una comunión? ¿Es legítimo y oportuno argumentar a partir de una escasez? Creemos que la falta de sacerdotes no es la única y absolutamente decisiva causa del deseo de suprimir el celibato obligatorio. Pero en la necesidad pastoral que comporta la falta de sacerdotes vemos un signo de los tiempos, que hay que tomar en serio. El acceso a la celebración eucarística, así como también el acceso a los sacramentos de la Unción de Enfermos y del Perdón de los Pecados tienen, a nuestro juicio, que ser valorados por encima de la obligación del celibato. La baja cifra de sacerdotes por causa del celibato afecta también a muchos [sacerdotes] que ya están en servicio (viviendo en celibato), puesto que cada vez están sometidos a una mayor sobrecarga de trabajo y pueden vivir cada vez menos su espiritualidad.

(21) Estos dos últimos hechos, la experiencia de miles de casos de abusos sexuales por parte de sacerdotes célibes y la necesidad pastoral, apuntan en la misma dirección y refuerzan el peso argumentativo, de modo que en nuestro discernimiento de los espíritus llegamos a las siguientes conclusiones:

(22) La Iglesia tiene la obligación de velar por que las normas y los preceptos que establece sirvan a la vida de los seres humanos y la evangelización. Del mismo modo que existe una jerarquía teológica de las verdades, existen también en la ordenación del servicio salvífico de la Iglesia, normas previas y posteriores que se deben volver a ponderar siempre de nuevo. Si la obligación del celibato obstaculiza el testimonio y la función pastoral de los sacerdotes, así como la misión de la Iglesia y su credibilidad, deberá suprimirse esta norma.

⁴ Cf. en: «El abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana» (Estudio MHG), 282.

⁵ Cf. et al.: «El abuso sexual de menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana» (Estudio MHG), 11; 12 -13. Ahí se enuncia de forma expresa este problema, sin ofrecer una conclusión final. Véase al respecto también Capítulo 3 «Estructuras favorecedoras de abusos y temas subyacentes» del texto fundamental. Otras áreas de problemas, como, por ejemplo, formación deficiente de la personalidad, etc., son tratados en el texto de implementación «Forma de vida sacerdotal hoy». Esto se deberá tomar en serio, incluso cuando el abuso suceda en contextos no célibes. Se trata de una amenaza posible, pero en absoluto la única.

(23) Entendemos todos estos factores como signos de los tiempos, que hacen necesario acordar los siguientes votos:

Voto 1

(24) Por todo ello, la Asamblea Sinodal ruega al Santo Padre reexaminar en el marco del proceso sinodal del Sínodo Mundial (2021-2024), la vinculación de la impartición de la ordenación a la obligación del celibato.

(25) Aun cuando la práctica concreta de las Iglesias Católicas Orientales en este terreno, por ejemplo, en relación con la importancia del monacato, no se puede trasladar sin más a la realidad de la Iglesia Latina, una mirada a la tradición de las Iglesias Orientales revela que la diversidad en la configuración de la forma de vida sacerdotal siempre fue y es una posibilidad real de la Iglesia.

Voto 2

(26) La Asamblea Sinodal ruega al Santo Padre ahora, hasta el momento de una posible implementación del Voto 1, iniciar el siguiente paso concreto:

(27) se deberán otorgar todavía con mayor generosidad dispensas en el caso específico, como las que se dan en el caso de pastores evangélicos casados convertidos al catolicismo. El derecho a [otorgar] una dispensa de esta naturaleza está actualmente reservado a la Santa Sede (can. 1047 §2 n° 3 [del Código de Derecho Canónico]). Esta reserva se podrá revocar para iglesias parciales concretas, cuando así lo solicite el Obispo local respectivo. Esto presupondrá el correspondiente proceso sinodal diocesano interno y un proceso consultivo con la Conferencia Episcopal. Cuando la Santa Sede esté de acuerdo, el poder para la dispensa recaerá en el Obispo que puede evaluar la situación in situ.

Voto 3

(28) La Asamblea Sinodal ruega al Santo Padre ahora, hasta el momento de una posible implementación del Voto 1, iniciar el siguiente paso concreto: hacer posible la ordenación de viri probati. Ya el Sínodo de Wurzburg se ocupó de la ordenación de viri probati. El Sínodo de la Amazonia propone como primer paso, definir criterios «de ordenar sacerdotes a hombres idóneos y reconocidos de la comunidad, que tengan un diaconado permanente fecundo».⁶ Aun cuando el diaconado es una vocación propia, esta propuesta revela la urgencia de buscar y poner en práctica nuevas vías.

Voto 4

(29) La Asamblea Sinodal ruega al Santo Padre ahora, hasta el momento de una posible implementación del Voto 1, iniciar el siguiente paso concreto:

(30) de este modo se deberán implementar normas de las iglesias parciales, en virtud de las cuales primero se puedan recopilar experiencias en una región del mundo sobre el efecto que podría tener una apertura de esta índole en los sacerdotes ya ordenados y a ordenar en el futuro, y, no por último, en los fieles y el testimonio de la Iglesia.

⁶ Documento Final del Sínodo de la Amazonia, 111.

(31) La Asamblea Sinodal exhorta a la Conferencia Episcopal Alemana a solicitar ante la Sede Apostólica los pasos concretos descritos.

Voto 5

(32) La Asamblea Sinodal ruega al Santo Padre examinar, una vez se haya efectuado la dispensa de la promesa del celibato, si también se puede abrir la posibilidad a sacerdotes ya ordenados de hacerse dispensar de la promesa del celibato, sin tener que renunciar a ejercer el ministerio.

b) Votos sobre sacerdotes que abandonan el ministerio debido a una relación de pareja

Introducción:

(33) Todo empleado o funcionario tiene que contar con repercusiones negativas, siempre y cuando sean legalmente admisibles, cuando deja anticipadamente su relación de servicio. No todas pueden y deben ser amortiguadas por el que hasta entonces era su empleador. Esto rige básicamente también para la renuncia al ministerio sacerdotal. No obstante, desde el punto de vista de la equidad y la seguridad jurídica, esta renuncia, que es más que una cesura puramente profesional, comporta unos perjuicios desproporcionalmente elevados.

(34) Las causas para renunciar son bastante diversas. Sin embargo, una clara mayoría tiene que renunciar al ministerio debido a una relación de pareja.

Voto 6

(35) La Asamblea Sinodal encomienda a la Conferencia Episcopal Alemana y al Comité Central de Católicos Alemanes, encargar un estudio sociológico sobre la situación de los sacerdotes suspendidos y dispensados, y presentarlo al público, a más tardar, en el año 2024. El objetivo es una recopilación de datos cuantitativos y cualitativos, sobre la situación eclesiástica, profesional y familiar, así como la biografía de fe personal. Además, se debería registrar la disposición a seguir ejerciendo una profesión pastoral o, incluso, trabajar en el ministerio sacerdotal.

Voto 7

(36) La Asamblea Sinodal exhorta a la Conferencia Episcopal Alemana:

a) a mantener un intercambio intenso con sacerdotes suspendidos y dispensados, y a contrarrestar un alejamiento;

b) a permitir a los sacerdotes dispensados postularse a todos los oficios eclesiásticos abiertos a los laicos. La integración en un servicio pastoral deberá permitirse en la forma prevista en el nuevo rescripto de dispensa.⁷

(37) A tal efecto la Asamblea Sinodal encarga a la Conferencia Episcopal Alemana y al Comité Central de Católicos Alemanes, instituir un grupo de trabajo, con participación de sacerdotes suspendidos y dispensados. Deberá recibir el mandato de

a) recopilar ejemplos de buenas prácticas de un trato humanamente convincente de sacerdotes suspendidos y dispensados por parte de las diócesis (invitaciones regulares a un intercambio de

⁷ La cuestión sobre un futuro dentro de la Iglesia de un sacerdote separado del ministerio por dispensa ya ahora, con la nueva redacción de los rescriptos de dispensa, se delega en el Obispo respectivo; esto incluye la valoración y aliento positivos que el dispensado aporta con sus talentos y dones.

ideas conjunto, en el que también se pueden aclarar cuestiones sobre integración y órganos, esquematismos, ...) y trasladarlos a las diócesis para su puesta en práctica;

b) elaborar normas vinculantes y con seguridad jurídica - orientadas por estándares de la sociedad civil -, de forma análoga a la separación de otros empleados(as) pastorales, para la incorporación de sacerdotes dispensados al servicio pastoral.



Texto de implementación

Predicación del Evangelio por comisionados bautizados y confirmados en palabra y sacramento

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 10 de marzo de 2023

Introducción

(1) La predicación del Evangelio es la finalidad de toda actividad eclesial, al igual que la confesión cristiana es una buena nueva para todos los días. Al mismo tiempo, el Evangelio se escucha con gran atención en situaciones vitales existencialmente importantes. Aquí es donde el ministerio de predicación de la iglesia está especialmente llamado: en el acompañamiento pastoral, en compartir la alegría y una vida plena, en ofrecer bendición y unas palabras de aliento, en servicios sacramentales con todos los carismas donados por Dios a las personas. Todos los agentes pastorales necesitan la certeza de que su actuación es deseada en la situación existencial respectiva, y que se considera eficaz.

(2) El testimonio de la acción salvífica de Dios empobrece cuando no se puede respetar y vivir la plenitud de los carismas y competencias existentes. El Papa Francisco abre perspectivas en la Exhortación Apostólica Postsinodal «Querida Amazonia» de 2020: «Los laicos podrán anunciar la Palabra, enseñar, organizar sus comunidades, celebrar algunos sacramentos» (QA 89).¹ Asimismo se remite en Querida Amazonia al canon 517 § 2 CIC [Código de Derecho Canónico] 1983 y reclama la «presencia estable de líderes laicos maduros y dotados de autoridad» (QA 94). En varias diócesis alemanas se están trasladando de forma creciente a personas laicas funciones de dirección en la cura pastoral de la parroquia, con arreglo al can. 517 § 2 CIC 1983. Es razonable que también estas personas tengan una mayor presencia en la predicación de palabra y sacramento. También el Documento de Trabajo para la Etapa Continental del Sínodo [sobre la Sinodalidad] destaca que en casi todas las áreas de las iglesias locales se menciona el tema de la participación total y en pie de igualdad de las mujeres. Aquí se trata, entre otras cosas, de la inclusión en los procesos de toma de decisiones, pero también en servicios litúrgicos, como, por ejemplo, el servicio de predicación por parte de mujeres (nº 64, 91).

(3) Personas con buena formación, como, por ejemplo, asesores(as) pastorales y parroquiales, o voluntarios(as) que cuenten con un encargo, intervienen en el servicio de predicación de la

¹ Mediante la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio sobre la modificación del can. 230 § 1 del CIC 1983 acerca del acceso al ministerio instituido del lectorado y del acolitado, de 10 de enero de 2021, el Papa Francisco dispone asimismo una apertura importante a nivel de la Iglesia Universal: ministerios eclesiales importantes serán accesibles no solo a hombres, sino por principio también a todas las personas bautizadas.

Iglesia en distintas formas de servicios religiosos. De este modo fomentan la presencia de diversas perspectivas en la predicación. Conforme al can. 766 CIC 1983, es posible que las personas laicas puedan predicar públicamente en iglesias y oratorios, por ejemplo, en celebraciones de la Palabra de Dios, según las prescripciones de la Conferencia Episcopal. También existe la práctica de una introducción al inicio de la celebración de la Eucaristía (statio) y del testimonio de fe por personas laicas, o el sermón en diálogo. Se tiene que diferenciar de lo anterior la homilía, el sermón en la celebración eucarística. Hasta el momento está reservada a ministros ordenados, que cuentan con una misión episcopal para ello (can. 767 § 1 CIC 1983).

(4) En muchas (archi)diócesis en Alemania existe una práctica de largos años, de impartir la autorización a personas calificadas por una carrera de teología y enviadas por el obispo al servicio de la predicación del Evangelio, para hacer en la celebración eucarística también una homilía. A partir de línea 50 En muchas áreas de la catequesis y la celebración de los sacramentos existen actualmente interrogantes por resolver: ¿Qué actos están reservados al ministerio diaconal, sacerdotal y episcopal? ¿Qué cambios conocemos por la Historia de las Tradiciones, en la respuesta a esta pregunta? ¿Qué ideas sobre la configuración de nuevos servicios eclesiales son teológicamente adecuadas? ¿Qué importancia tiene la persona humana para la eficacia duradera de una acción sacramental? Se debe reflexionar, en cada momento y en base a la práctica, sobre la relación entre la participación personal en una celebración eclesial y su efecto sacramentalmente constituido. En muchas diócesis se ha reforzado la percepción, por ejemplo, en relación con el servicio de funeral por personas laicas, de la importancia de prever tiempos más largos antes y después de la celebración del funeral en la conversación. También en otras situaciones vitales, las personas se abren a menudo con más facilidad a una conversación sobre temas existenciales, cuando previamente se ha ganado la confianza en el plano de la relación personal. Ante el hecho de que el número de sacerdotes que trabajan en comunidades parroquiales o en la cura pastoral categorial es cada vez menor, hay que reflexionar sobre las actividades litúrgico-pastorales en las que podrían participar personas laicas de forma permanente. En lo concerniente a los sacramentos concretos, se deberá considerar de forma diferenciada una posible participación de laicas y laicos en la organización de la liturgia. En esto se deberá tener en cuenta toda la riqueza de la Historia de las Tradiciones. También se podrán idear nuevas formas de predicación del Evangelio.

Adopción de acuerdos

(5) 1. Los (arz)obispos alemanes aspiran a incrementar la cuota de mujeres y a una mayor diversidad en el servicio de la predicación. Para asegurar y elevar la importancia y calidad de la predicación y aprovechar mejor la riqueza de los múltiples carismas, los obispos alemanes deberán elaborar una norma particular, obteniendo para ello licencia de la Santa Sede, conforme a la cual, la homilía, con arreglo a los requerimientos pastorales reconocidos por el Ordinario, también pueda ser asumida en las celebraciones eucarísticas en domingos y festivos por fieles teológica y espiritualmente cualificados, que hayan recibido el encargo del Obispo. Una nueva ordenanza de predicación establecería entonces criterios más concretos para el otorgamiento de la facultad de predicación (facultas), que se aplicaría tanto a predicadores ordenados como a predicadores(as)no ordenados.

(6) Con ello se debe perseguir lo siguiente:

La homilía es una parte integrante de la misa y tiene una dimensión sacramental. Sin embargo, ello no excluye que, además de sacerdotes y diáconos, también otras personas que trabajen con carácter profesional y cuenten con la debida formación, puedan asumir el servicio de la predicación en la misa. Los obispos encomendarán a los colaboradores pastorales la predicación en la celebración eucarística junto con su misión eclesial (missio canonica), a fin de poder ejecutar su servicio de predicación oficialmente y en nombre de la Iglesia.

(7) Deberán examinarse las cualificaciones que son necesarias para un encargo de predicación y qué otros grupos de personas podrían entrar en consideración (p. ej., profesores(as) de religión, rectores(as) de celebraciones de la Palabra de Dios escogidos, directores(as) espirituales de asociaciones). Se crearán las posibilidades de formación y capacitación correspondientes.

(8) 2. En los (arz)obispados alemanes se examinarán las situaciones pastorales, en relación con la introducción de la administración del bautismo extraordinaria, con arreglo al can. 230 § 3 CIC 1983, la asistencia a los matrimonios por parte de personas laicas con arreglo al can. 1112 CIC 1983 y el encargo a personas laicas de participar en la dirección de parroquias, con arreglo a los requisitos legales del can. 517 § 2 CIC, así como del can. 516 CIC 1983. La Comisión Pastoral de la Conferencia Episcopal Alemana coordinará un proceso consultivo en el que deberán participar, entre otros, miembros del departamento competente del Comité Central de Católicos Alemanes [ZDK], de la Conferencia de Superiores de Órdenes Religiosas alemana, así como de asociaciones femeninas, masculinas y juveniles. En el marco de éste, se trabajará en la forma de profundizar la interacción de los servicios sacerdotales sacramentales y los servicios y ministerios de personas no ordenadas. En atención a los contextos pastorales actuales, se examinará, además, cómo se han de desarrollar los servicios y ministerios ya existentes, y qué nuevos servicios y ministerios, con los que la Iglesia pueda y deba dar respuesta a los nuevos desafíos, se han de crear. El proceso consultivo deberá conducir en breve a decisiones concretas listas para la adopción de un acuerdo, que contengan también criterios de cualificación para las funciones respectivas y orientaciones para un reglamento marco sobre cualificación y encargo. Los delegados(as) procedentes de Alemania aportarán al proceso sinodal de la Iglesia Universal los temas y deseos de este proceso consultivo.

Fundamentación

(9) Al 1. Según Lumen gentium 31, todos los fieles participan por su bautismo en el servicio de la salvación, predicación y gobierno. En virtud de su bautismo y misión autónoma que se funda en aquel, las personas laicas tienen el deber y el derecho de participar en la difusión del mensaje salvífico de Dios (can. 225 CIC 1983). Esta misión de predicación se refiere tanto a su testimonio de vida y de palabra, como a que pueden «ser llamados a cooperar con el obispo y los presbíteros en el ejercicio del ministerio de la palabra» (can. 759 CIC 1983). El Concilio Vaticano II manifiesta apertura al no prohibir la predicación de las personas laicas. De conformidad con el derecho canónico vigente, las personas laicas pueden predicar públicamente en iglesias u oratorios en distintas formas de servicios religiosos, según las prescripciones de la Conferencia Episcopal (can. 766 CIC 1983). El Código de Derecho Canónico se dirige a no desatender el servicio de la predicación en domingos y fiestas de precepto, ya que la homilía «no se

puede omitir sin causa grave» (can. 767 § 2 CIC 1983). En su condición de moderador de todo el servicio a la palabra de Dios (cf. can. 756, 756 § 2 CIC 1983), corresponde al Obispo diocesano la función de control de calidad de la predicación. La ejerce, p. ej., a través de la limitación o retirada de la facultad para predicar.² En atención a la calidad indispensable de la predicación y de la profesionalidad de la actuación pastoral, la interpretación de las escrituras según el Evangelio deberá ser asumida por personas competentes formadas ad hoc. Entre estos se cuentan obispos, sacerdotes y diáconos con las formaciones correspondientes, al igual que aquellos fieles no ordenados que han cursado teología y la formación pastoral homilética.³

(10) Aprovechar también para la homilía la riqueza de competencias y carismas existentes redundaría en beneficio de la calidad de la predicación de la Palabra y también permitiría mayor diversidad de perspectivas y posibilidades de identificación para las congregaciones. La íntima conexión de la predicación de la Palabra y la celebración de la cena eucarística es sustentada, sobre todo, por la comunión de la congregación (cf. Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia 26 y 35).

(11) Cada vez se es más consciente de la gran importancia que tiene la participación de las mujeres para una liturgia bien configurada, en base a la experiencia de los abusos sexuales. Personas que han sido víctimas de violencia sexualizada por parte de clérigos, expresan siempre una y otra vez la necesidad de participar en celebraciones litúrgicas que no estén dominadas por clérigos.

(12) Al 2. Hoy en día muchas personas candidatas al bautismo y familias de bautizados ya no han experimentado una socialización dentro de la Iglesia. Los colaboradores(as) en la labor pastoral a menudo están más próximos a las diversas realidades de vida de estas personas, encontrando un acceso, por ejemplo, en actividades en guarderías o a través de la preparación a los sacramentos. La conexión de la labor pastoral sacramental y la celebración de los sacramentos es muy importante. El desarrollo previsible personal y estructural en las diócesis, revela que ya ahora o, cuando menos, pronto ya no habrá un número suficiente de administradores del bautismo ordenados en el servicio. Tanto más importante es reforzar a nivel local en la comunidad la conciencia bautismal, a lo que puede contribuir la introducción del poder extraordinario para bautizar, si a ello se asocia un proceso de concienciación comunal. Los Obispos alemanes resaltan en 2015 en su documento «Gemeinsam Kirche sein [Ser Juntos Iglesia]»: «Los bloqueos actuales se pueden disolver si realizamos a través del bautismo nuestra vocación común a la santidad» (Gemeinsam Kirche sein, pág. 27).

(13) Conforme al can. 861 § 2 CIC 1983 (incorporado en la Instrucción de la Congregación para el Clero «La Conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia», 2020), el Ordinario puede, a su sabio entender, encargar a otras personas,

² Cf. al efecto la redacción revisada del can. 1336 §4 n° 2 CIC 1983.

³ Cf. H. Hallermann, Die Beteiligung der Laien am Predigtendienst [La Participación de las personas laicas en el servicio de predicación], en: C. Bauer / W. Rees (Ed.), Laienpredigt - Neue pastorale Chancen [La Predicación de las personas laicas - Nuevas oportunidades pastorales], Friburgo de Brisgovia 2021, 266 -298, : 297: «Sin duda parece importante y teológica y canónicamente fundado, que se produzca una apertura [de la homilía], al menos, a los grupos de personas laicas que trabajan profesionalmente en la labor pastoral que ya disponen de una missio canonica para todos los demás campos de actuación pastoral y eclesial, y que por esta razón pueden actuar oficialmente y en nombre de la Iglesia, especialmente en el área del servicio de la predicación».

además de los administradores ordinarios del bautismo (obispo, sacerdote, diácono), la administración del bautismo, cuando no existan suficientes bautizantes ordinarios (cf. también can. 230 § 3 CIC 1983).

(14) Al 3. Las formas de preparación al matrimonio y de acompañamiento de matrimonios con sus familias representan un gran desafío pastoral. La celebración del matrimonio se debe integrar, a ser posible, en un suceso de encuentro con miembros de la comunidad cristiana que pueden aportar a las conversaciones sus experiencias de la vida conyugal. Debería ser el anhelo de toda la comunidad testimoniar con autenticidad los valores de un matrimonio vivido de forma cristiana. Conforme al can. 1112 CIC 1983, el Obispo diocesano podrá, previo voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida la licencia de la Santa Sede, delegar a las personas laicas para que asistan a los matrimonios.

(15) Al 4. La Iglesia es «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad con todo el género humano» (Lumen gentium 1). Sus servicios y ministerios se deben pensar también desde la perspectiva de este mandato. Su diversidad se ha desarrollado históricamente, y no por último, a raíz de desafíos, anhelos y necesidades pastorales. En la revivificación y desarrollo ulterior necesarios de los servicios y ministerios se debe considerar también qué actos simbólicos y rituales son hoy importantes para las personas. En interacción entre el ministerio sacerdotal sacramental y los servicios y ministerios de personas no ordenadas, se debería valorar una profundización que profile y refuerce los distintos servicios.

(16) Al 5. El gobierno en parroquias y comunidades está al servicio de la predicación en palabra y sacramento, unido a la responsabilidad del desarrollo y organización, de personal y recursos, en colaboración con profesionales y voluntarios. Experiencias en varias diócesis alemanas revelan que la delegación de funciones de dirección a personas laicas en la labor pastoral, así como el reparto de funciones de dirección a un equipo de sacerdotes y personas laicas, es beneficiosa para la calidad y descarga, en lo referente a funciones de dirección complejas, y que se realiza un trabajo bendito.

(17) Enlazando con el discurso bíblico sobre los carismas terapéuticamente eficaces (cf. 1 Cor 12,4-11; Rom 12,6-8), conviene confiar en la obra del Espíritu de Dios a través de personas dotadas, que consuelan y exhortan a la vez, saben discernir los espíritus, imparten conocimiento y son capaces de aliviar enfermedades. El criterio para la legitimación de la actividad es, en el sentido de San Pablo, si los servicios son útiles para otras personas. Todas las personas bautizadas están llamadas a dar testimonio de su confianza en la cercanía de Dios, así como de su esperanza en la misericordia de Dios en cualquier situación de la vida. Algunas personas han sido dotadas de un modo especial de dones del Espíritu de Dios, que tienen un efecto salvífico y animan a vivir.



Texto de implementación

Ceremonias de bendición de parejas que se aman

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 10 de marzo de 2023

Introducción

(1) La Iglesia quiere predicar, de obra y de palabra, el mensaje de la dignidad conferida por Dios a cada persona. Este mensaje la guía en su trato de las personas y sus relaciones de pareja. Por ello muestra reconocimiento a las parejas unidas en el amor, que se encuentran en respeto mutuo pleno y en dignidad, que están dispuestas a vivir su sexualidad de forma duradera, con consideración para consigo mismos y para con el otro y con responsabilidad social, y les ofrece acompañamiento.

(2) Existen parejas que ruegan la bendición de su relación de pareja. En este ruego subyace el agradecimiento por el amor experimentado y la esperanza de un futuro en compañía de Dios.

Propuesta

(3) La Asamblea Sinodal recomienda a la Conferencia Episcopal Alemana y al Comité Central de los Católicos Alemanes tratar la temática de las celebraciones de bendición con miembros del Foro IV y personas concernidas, tomando en cuenta las reflexiones de los obispos flamencos y los acuerdos del Sínodo Anglicano, y desarrollar y celebrar en breve celebraciones litúrgicas adecuadas.

(4) La introducción oficial de estas celebraciones de bendición deberá contribuir también a que todas las parejas que se aman se sepan bienvenidas en las comunidades.

(5) La Conferencia Episcopal Alemana y el Comité Central de los Católicos Alemanes [ZdK] elaborarán en colaboración con miembros del Foro IV y personas concernidas, un manual para celebraciones de bendición, para el cual se podrá recurrir a trabajos preparatorios de distintas diócesis, del Grupo de Trabajo para la Educación de Familias Católicas (AKF) y otros, así como a las correspondientes experiencias adquiridas en la práctica.

(6) Este manual comprenderá propuestas de fórmulas para distintas situaciones de pareja (casados en segundas nupcias, parejas del mismo sexo, parejas casadas por lo civil), además de una introducción teológico-pastoral e instrucciones de práctica pastoral.

(7) Estas celebraciones podrán ser presididas tanto por ministros ordenados como por personas con mandato episcopal para dirigir misas. Se propondrán cursos de capacitación para la configuración de las celebraciones de bendición.

(8) Para todas las parejas interesadas en una celebración de bendición de esta índole, se proveerán conversaciones con agentes pastorales y, dado el caso, seminarios, para la preparación. Se podrá examinar la situación de vida en común. Esto incluye también interrogar sobre la existencia de compromisos frente a parejas e hijos de una relación anterior.

(9) No se impondrá a nadie la obligación de dirigir este tipo de celebraciones; y a la inversa, ningún agente pastoral que presida una celebración de esta índole, deberá contemplar consecuencias disciplinarias. Eventualmente se podrá remitir a personas diocesanas.

(10) En el periodo siguiente a la introducción se deberán recopilar las experiencias acumuladas con esta práctica. A partir de marzo de 2026 se evaluarán estas celebraciones de bendición.

Fundamentación

(11) Para las consideraciones ulteriores se deberán incluir y ponderar las siguientes exposiciones aprobadas por mayoría por el Foro IV:

(12) Las personas deciden expresar la vinculatoriedad de su relación de distintos modos.

(13) En la práctica pastoral ha devenido una experiencia muy extendida, que parejas homosexuales que se aman soliciten la bendición de su pareja. Al igual que parejas casadas en segundas nupcias por lo civil, que quieren empezar de nuevo una nueva relación. Y también parejas que aún no se consideran preparados para el sacramento del matrimonio. A menudo se satisfacen con ello las necesidades de una pareja en la que solo una parte es creyente o está próxima a la Iglesia Católica. Se está advirtiendo un incremento de parejas no bautizadas que piden la bendición.

(14) Oficialmente no hay prevista una bendición para todas estas parejas. La nota explicativa de la Congregación para la Doctrina de la Fe lo ha ratificado en relación con las parejas homosexuales. Sin embargo, los resultados de las encuestas en el marco del Sínodo Mundial, han revelado que la visión de la homosexualidad en la que se basa este documento, en muchos lugares se considera insuficiente. De este modo, en el ínterin una conferencia episcopal (Flandes) incluso ha publicado una liturgia para la bendición de parejas homosexuales. Por lo tanto, se precisa un desarrollo teológico ulterior. Puesto que a nivel práctico ya se está atendiendo en muchos lugares el ruego de la bendición. Por ello, la decisión de impartir esta bendición la adoptan los agentes pastorales según su conciencia y a partir de su responsabilidad pastoral, pero en muchos casos en conflicto con preceptos magistrales. La Asamblea Sinodal ha acordado con arreglo a esta propuesta, que pretende contribuir a la aclaración de esta situación y que se puede incorporar al proceso sinodal mundial.

(15) El rechazo a bendecir la relación de dos personas que desean vivir su relación de pareja en el amor, vinculatoriedad y responsabilidad el uno con respecto al otro y con respecto a Dios, se revela, en una sociedad que ha logrado como máxima de normalización moral, la dignidad humana y la libre autodeterminación, inmisericorde o, incluso, discriminatoria. Tal negativa

abre también interrogantes en materia de Teología de la Gracia. Esto no solo lastraría la predicación de la filantropía de Dios y el doble mandamiento del amor al prójimo y a Dios, sino que también cuestionaría seriamente la credibilidad de la actuación de la Iglesia en nuestro círculo cultural. En este contexto se puede remitir a la Relatio Finalis de la Asamblea Sinodal de 2015 y a la Exhortación Apostólica Postsinodal *Amoris laetitia* (19.03.2016). Para el Papa Francisco «ya no es posible decir que todos los que se encuentran en alguna situación así llamada ‘irregular’ viven en una situación de pecado mortal, privados de la gracia santificante». (AL 301)

(16) La bendición de parejas que se aman no va en detrimento de la apreciación del matrimonio sacramental clásico.

(17) Dondequiera que personas se amen entre sí, Dios está presente. De ello dan especial testimonio los esposos cristianos. Con el lazo que Dios crea con ellos en el sacramento, se saben llevados por su amor inquebrantable. Aquí subyace una concepción inclusiva del sacramento del matrimonio, que no solo sirve como el mejor y máximo baremo de valoración o, acaso, infravaloración de otras formas de amar, sino como ilustración y condensación de una posible comunión y cercanía de Dios. De este modo, el debate en torno a las celebraciones de bendición alberga la oportunidad de conferir un mayor perfil al matrimonio sacramental como decisión consciente de los esposos de visualizar y predicar en su matrimonio el amor de Dios hacia su iglesia.

(18) Algunos asocian con la celebración de la bendición, la preocupación de que con ello la Iglesia pudiera aprobar situaciones pecaminosas. Esta preocupación se debe disipar, también con el antecedente de la línea iniciada por el Papa Francisco en *Amoris laetitia*. La celebración se debe diferenciar de una boda. Se deberán formular de forma expresa posibilidades litúrgicas para evitar una analogía con el matrimonio. La bendición reforzará el amor, vinculatoriedad y mutua responsabilidad que ya existen en la pareja. Se rogará y prometerá la ayuda de Dios para el futuro.

(19) Las ampliaciones en el terreno de los actos de bendición se apoyarán en las explicaciones de la Ayuda Práctica de la Comisión Litúrgica de la Conferencia Episcopal Alemana «Anunciar Cristo en el Mundo» y se derivarán del Benediccional. La introducción n.º 36 abre la posibilidad de adaptación en el Benediccional, al igual que la bendición 99 proporciona un modelo que se puede adaptar a las más diversas situaciones.

(20) La propuesta de realizar celebraciones de bendición se funda en la convicción de que en la vida en común de parejas que conviven en vinculatoriedad y responsabilidad recíprocas, hay algo moralmente bueno. Ahí donde la fe entra en juego, lo bueno es digno de ser bendecido. Con el amor de estas parejas la Iglesia recibe un presente. Semejante amor mutuo clama por ser bendecido. Dios está presente ahí donde los hombres se aman.

(21) La propuesta de una celebración de bendición se basa en una necesidad ancestral: «El hombre necesita bendición. Reclama salvación, protección, fortuna y llevar una vida plena. Por ello los hombres se bendicen mutuamente. Ante todo, esperan y ruegan la bendición de Dios». (Benediccional n.º 1). Ya solo este ruego y esperanza de bendición son por sí mismos muy importantes. Aparece una añoranza de Dios que debe tomarse en serio. Una bendición expresa que los hombres quieren plasmar en su relación en el horizonte de Dios y orientarse en la Buena

Nueva al hacerlo. Reforzados por la bendición, estas parejas fecundan su fe cristiana y su relación con Dios en su pareja, familia, círculos de amistades y comunidades, y siembran las semillas para otras bendiciones en y para la Iglesia. Para estar a la altura de la misión de la Iglesia de predicar la promesa de Dios en el mundo en cada momento actual, se deben hallar en cada nueva época nuevas formas litúrgicas. La constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* anima expresamente a desarrollar también formas litúrgicas restringidas al ámbito regional (cf. SC 22 § 2 y 63).

(22) Las celebraciones de bendición expuestas son consideradas por muchos como ejemplo de una inculturación de esta naturaleza. La evaluación de la diversidad de relaciones duraderas y de la responsabilidad mutua ejercida en su seno, ha cambiado en Alemania. Las parejas ordenadas con amor y de forma vinculante reciben gran aceptación - con independencia de una unión anterior o del género de ambas partes. Esta apreciación debería reflejarse también de forma convincente en la liturgia de la Iglesia. De este modo, la Iglesia estará a la altura de su reclamo «reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana». (AG 22). A ello se une al mismo tiempo, la que es profunda convicción de la Iglesia: «La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, y se abren nuevos caminos hacia la verdad, que redundan también en beneficio de la Iglesia». (GS 44)

(24) Con frecuencia parejas del mismo sexo y parejas casadas en segundas nupcias han experimentado desprecio y marginación por parte de la Iglesia. La posibilidad de exponer públicamente su pareja con la bendición de Dios no repara estas experiencias. Pero ofrece a la Iglesia la oportunidad de mostrar en adelante aprecio por el amor existente en estas relaciones y los valores vividos, posibilitando así la reconciliación.

(24) La bendición es para muchas parejas y sus hijos una señal de ser aceptados en esta iglesia y para la comunidad es un estímulo para darles la bienvenida.



Texto de implementación

Prevención de la violencia sexualizada, intervención y tratamiento de los autores y acusados en la Iglesia Católica

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 10 de marzo de 2023

Introducción

(1) Una prevención exitosa de la violencia sexualizada y una intervención competente ante los casos que emergen, precisan, además de dirigir el foco hacia las víctimas, también una mirada encauzada a los autores(as). El presente texto de implementación se centra especialmente en los clérigos, con la finalidad de evitar una autoría y describir un tratamiento preventivo de los clérigos que se han convertido en autores.

(2) De las experiencias con casos de violencia sexualizada¹ en contextos institucionales² y en particular, sobre la base de los resultados del Estudio MHG³, se han obtenido ciertos conocimientos que constituyen el fundamento para la protección sostenible de los afectados (potenciales). Estos abarcan, por un lado, condiciones marco sistemáticas, y, por otro, procedimientos claros en casos concretos de violencia sexualizada.

(3) Un afrontamiento crítico del escándalo de los abusos sexuales y la prevención de violencia sexualizada incluyen, además de conceptos de prevención, reglas claras en el trato de los autores.

(4) Empezando por la exposición pública de los muchos casos de violencia sexualizada en el seno de la Iglesia Católica, la Conferencia Episcopal Alemana ha desarrollado unos estándares para la prevención de la violencia sexualizada⁴, y ha establecido una normativa clara para el

¹ El término genérico de violencia sexualizada engloba distintas formas de violencia (verbal, psíquica, física) y extralimitación de conducta.

² Retkowski, Treibel y Tuider, Handbuch Sexualisierte Gewalt und pädagogische Kontexte [Manual de Violencia Sexualizada y Contextos Pedagógicos], Beltz Juventa, Weinheim Basel 2018. Helmut Willems, Dieter Ferring (Ed.): Macht und Missbrauch in Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven auf institutionelle Kontexte und Strategien der Prävention [Poder y Abusos en Instituciones. Perspectivas interdisciplinarias sobre contextos institucionales y estrategias de prevención], Springer VS (Wiesbaden) 2014.

³ La abreviatura «MHG» significa «Mannheim, Heidelberg, Gießen». Estos son los emplazamientos de los científicos participantes en el proyecto de investigación interdisciplinario. Los resultados se publicaron bajo el título «Proyecto de investigación: Abuso Sexual a menores por parte de sacerdotes, diáconos y religiosos católicos en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana».

⁴ «Reglamento Marco - Prevención de la Violencia Sexualizada a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables en la Esfera de la Conferencia Episcopal Alemana» (Wurzburgo, 2019)) y manual «Reglamento Marco - Prevención de la Violencia Sexualizada a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables en la Esfera de la Conferencia Episcopal Alemana» (2021).

tratamiento de casos de abusos⁵ y su investigación⁶. Estos estándares y normas se optimizan regularmente. Este texto de implementación está destinado a apoyarlos y precisarlos en algunos puntos concretos.

(5) Aun cuando en varios otros textos ya se abordaron otros temas, como, p. ej., desarrollo sexual, respeto de los límites, desarrollo de la personalidad, formación y perfeccionamiento profesional, etc., consideramos precisamente en este texto de implementación importante, abordar una y otra vez (desde la formación hasta el retiro) el tema del tratamiento de la violencia sexualizada y del respeto de los límites.

(6) El presente texto de implementación se ocupa de las cuestiones de la prevención de la violencia sexualizada y el trato de los autores convictos⁷ y acusados en la Iglesia Católica. Somos conscientes de que se precisa un encuentro con las víctimas marcado por el respeto y la estima. Consideramos un requisito, que se da por sobreentendido, para obispos y personas empleadas y eclesiásticos de gobierno, que se ejerza la competencia lingüística en torno al tema de la violencia sexualizada y se realicen cursos de formación sobre comunicación oral. En este ámbito recae la claridad de funciones, la competencia para el trabajo en grupo, la gestión documental transparente, el cumplimiento de unos estándares de una buena administración, entre otros⁸. También en los órganos sería deseable una oferta de formación de esta naturaleza dirigida a los gobiernos y miembros de las comunidades, a fin de disponer de una competencia de comunicación oral y de encuentro en casos de violencia sexualizada.

Votos sobre la prevención primaria⁹:

(7) 1. La Asamblea Sinodal exhorta a la Conferencia Episcopal Alemana (DBK) y al Comité Central de Católicos Alemanes (ZdK) a que intente conseguir y controle, que en las instituciones y asociaciones católicas se acepten reglamentos de prevención basados en el reglamento marco¹⁰ y que se implementen con carácter vinculante conceptos de protección y se controle su aplicación. Ello incluye a todas las personas que trabajen en la Iglesia, tanto profesionales como voluntarios, ordenados como laicos. Un reglamento de prevención, su implementación consecuente y el desarrollo de cobertura general de conceptos de protección institucionales, son

⁵ «Reglamento para el Tratamiento de los Abusos Sexuales a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables por parte de Clérigos y otros Empleados al Servicio de la Iglesia» de la DBK (Wurzburgo, 2019).

⁶ «Declaración conjunta sobre estándares vinculantes para una investigación independiente de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia Católica en Alemania» (2020).

⁷ El presente texto de implementación emplea el término autor no en el sentido jurídico de un delito probado, sino en el siguiente sentido: una persona que sea inculpada/acusada de forma plausible de cometer un acto, como mínimo, abusivo. Es conocido que en el contexto católico también existen autoras. Pero este texto de implementación se centra en clérigos exclusivamente varones, de ahí que se hable de autores.

⁸ De los relatos de las víctimas, hasta ahora se ha revelado con frecuencia que no han sido tratadas con la sensibilidad y compasión debidas, sino, en parte, antes bien, con una actitud defensiva. Los responsables parecían y parecen, en parte, superados a la hora de tratar esta área temática, así como a las personas.

⁹ Los conceptos prevención primaria, secundaria y terciaria, así como intervención, no describen un orden de prevención, sino que son algunos campos de trabajo dentro del tratamiento del problema. La prevención primaria tiene como objetivo crear las condiciones marco para evitar, por principio, los actos. La prevención secundaria tiene lugar cuando ya existen primeras manifestaciones de una actuación problemática y se debe evitar su consolidación/empeoramiento. La prevención terciaria/intervención actúa cuando los autores han cometido ya los actos y son conocidos. La intervención crea estructuras para evitar otros actos e implementar las consecuencias extraídas en las áreas más diversas (jurídica, terapéutica, etc.).

¹⁰ Esto se refiere al «Reglamento Marco - Prevención de la Violencia Sexualizada a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables en el ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana», en vigor desde el 1 de enero de 2020 en todas las (archi)diócesis alemanas. Obviamente se entenderá siempre como referente en su redacción actual.

requisitos básicos para la protección frente a la violencia sexualizada. Las diócesis, órdenes y organizaciones miembros del ZdK ofrecerán a la Asamblea Plenaria en el año 2026¹¹ un resumen, del cual se inferirá el porcentaje de instituciones eclesíásticas o asociativas que cuenten con un concepto de prevención y de empleados(as) eclesíásticos o asociativos que han realizado un curso sobre prevención.

Fundamentación:

(8) En virtud de los informes de las diócesis disponibles hasta la fecha, parece existir, en parte, una brecha entre aspiración y realidad.

(9) 2. La Asamblea Sinodal exhorta a los entes responsables competentes de los reglamentos de formación, a incorporar en sus reglamentos marco los siguientes estándares de labor de prevención, siempre y cuando no estuvieran ya incluidos: la labor de prevención es parte integrante de la formación sacerdotal y de todas las profesiones pastorales. Esto se refleja en los siguientes estándares: En el marco del procedimiento de admisión, la dirección de la formación y el interesado abordarán el tema de la prevención de violencia sexualizada. Para ello se basarán en un código de conducta para el seminarista y la dirección de la formación, que tenga por objeto normas de conducta vinculantes para una relación profesionalmente apropiada entre distancia y proximidad. Este código de conducta será firmado por todas las partes y, además, se evaluará y revisará con carácter regular. Se aplicará a los seminaristas desde el inicio de su formación sacerdotal, para otras profesiones pastorales, el momento se fijará de forma análoga. La sensibilización al respecto y la ejercitación en conductas respetuosas de los límites, pero también para con las vías de queja y órganos de recursos, formará parte de la formación con respecto a todos los ámbitos de la vida. Para evitar que los candidatos solo se comporten de forma correcta ante el gobierno diocesano y la dirección de la formación, pero no así frente a iguales o inferiores, debería existir la posibilidad de denuncia de fácil acceso. Una formación debidamente sensible, deberá contemplar que entre los estudiantes eventualmente se encuentren víctimas de violencia sexualizada. En caso necesario, se ofrecerá apoyo a los afectados en los procesos de afrontamiento crítico y sanación. En el caso de que ya en el marco de la formación se produjeran conductas límite (esto incluye, en particular, insensibilidad en el trato diario en relación con abrazos, lenguaje sexista, conducta desdeñosa, etc.) y no obstante la crítica ejercida e impartición de determinadas condiciones, no se produjera un cambio de conducta, quedará excluida la incorporación al servicio de la Iglesia. La incorporación al servicio de la Iglesia, también en otras diócesis, quedará por principio excluida en el caso de conductas abusivas o agresiones sexuales.

Fundamentación:

(10) Estas medidas están dirigidas a proteger a los niños y adolescentes, al igual que a adultos, en el entorno de la Iglesia y en todas sus instituciones. Pueden disuadir a autores potenciales de seguir aspirando al servicio de la Iglesia.

(11) 3. La Asamblea Sinodal exhorta a la DBK a anclar, en colaboración con la Comisión para Profesiones Espirituales y Servicios Eclesíásticos (K IV), en un reglamento marco una cultura de

¹¹ Según el artículo 13 Implementación y evaluación de los Estatutos del Camino Sinodal «tres años después de su última reunión...volverá a reunirse para evaluar la implementación de los resultados del Camino Sinodal».

feedback de todos los que trabajan al servicio de la Iglesia.¹² De este modo, por ejemplo, deberá existir una supervisión permanente de los equipos (pastorales). Se introducirá en todos los obispados un código de conducta como el que se describe en el punto 2., que será vinculante para todos los agentes pastorales y al que se comprometerán con su firma. Formulará estándares pastorales, que servirán de base para reuniones de feedback, reuniones regulares de equipos pastorales y la dirección del personal.

Fundamentación:

(12) Básicamente se trata de abordar malas conductas, sancionarlas adecuadamente y ayudar a su modificación, hasta llegar a condiciones y pactos de objetivos. Cuando el personal empleado y los sacerdotes no se comportan respetando los límites, es ineludible mostrar una actitud abierta a una cultura de la crítica y cultura del error. En este contexto es imprescindible que esto tenga lugar sin miedos y por descontado, más allá de los límites jerárquicos y profesionales. Las personas que han experimentado una extralimitación de conducta o comportamientos abusivos, tienen que poder recurrir de forma sencilla a vías de queja, sin que ello les comporte un perjuicio a ellas o a la persona denunciante. Una cultura de equipo y reuniones de equipo regulares, también interprofesionales, son útiles en órganos a todos los niveles, hasta llegar a las comunidades eclesiales y unidades pastorales.¹³

Votos sobre la prevención secundaria y la intervención:

(13) 4. Se deberán presentar regularmente a los empleados(as) y, específicamente, también a seminaristas y clérigos, centros de asesoramiento para hombres, violencia y conflictos o servicios de atención especiales,¹⁴ y de este modo darlos a conocer como posible opción para recibir ayuda y apoyo.

Fundamentación:

(14) Deberá existir una oferta fácilmente accesible de ayuda psicológica a la que puedan recurrir los sacerdotes y otros empleados(as) que sientan que tienen problemas con una conducta respetuosa de los límites o abusadora, o que desarrollen fantasías de violencia sexualizada. De la investigación se conoce que un cierto porcentaje de la población tiene una preferencia sexual por niños o adolescentes. Para estas personas, una terapia en estos centros de asesoramiento puede resultar muy útil para gestionar de forma responsable su predisposición y evitar convertirse en autores.

(15) 5. La Asamblea Sinodal exhorta a los obispos alemanes a abordar también en el marco de sus visitas la problemática de la violencia sexualizada. Esto se deberá anclar de forma correspondiente en el Reglamento de Visitas, ahí donde aún no se hubiera realizado. Los visitantes

¹² Aquí, para la correspondiente labor ulterior se deberá remitir a los fundamentos contenidos en el texto de implementación «Formación de la personalidad y profesionalización», que cita las medidas necesarias para la formación de la personalidad, para la profesionalización del despliegue del personal, el desarrollo de la personalidad y la gestión de calidad y para la colaboración del personal pastoral en condición de actividad principal y secundaria (sacerdotes y personas no ordenadas), y para la profesionalización de la formación sacerdotal

¹³ Para un ahondamiento en el tema, véase: texto de implementación Profesionalización.

¹⁴ Aquí existen, por ejemplo, las redes «Kein Täter werden [No convertirse en autor]», «Echte Männer reden [Los hombres de verdad hablan]» o «Behandlungsinitiative Opferschutz [Iniciativa de tratamiento, protección de las víctimas]».

deberán abordar de forma proactiva en las distintas conversaciones los temas de la violencia sexualizada, el concepto de protección y una conducta respetando los límites. Esto rige, en particular, para comunidades afectadas o que en el pasado se vieron afectadas por violencia sexualizada, puesto que ésta, por lo general, tiene como consecuencia la traumatización¹⁵ o, cuando menos, la indignación de la institución, sobre todo de los feligreses.

Fundamentación:

(16) Esto puede, dado el caso, animar a víctimas o personas conocedoras de los hechos, a denunciar extralimitaciones y violencia sexualizada. Es derecho y obligación del Obispo reclamar la elaboración e implementación de conceptos de protección, trabajar en pro de las víctimas de violencia sexualizada y estar presente en las comunidades afectadas, puesto que tiene confiada la cura pastoral de todos los fieles de su diócesis (Can. 383 del Código de Derecho Canónico).

(17) 6. La Asamblea Sinodal exhorta a la DBK a elaborar un reglamento disciplinario eclesiástico para sacerdotes. Los obispos deberán tener la posibilidad de adoptar medidas disciplinarias contra sacerdotes que, aunque no se les hubiera podido probar una conducta punible, muestren un comportamiento abusivo o se hayan extralimitado. Medidas como, por ejemplo, imponer para trabajar la condición de someterse a una terapia o asesoramiento externo. En este caso el término «condición» no se entenderá en sentido jurídico, sino de forma análoga a acuerdos de servicio en el caso de una conducta problemática. (Nota: aquí se debería remitir al Reglamento de Intervención vigente. ¹⁶(«).

Fundamentación:

(18) A menudo los obispos no se consideran capaces de adoptar medidas disciplinarias, cuando no se puede determinar una conducta justiciable. De este modo se genera un vacío que provoca incertidumbre y reserva/pasividad.

Votos sobre el tratamiento de autores identificados¹⁷:

(19) Observación preliminar: Respecto a los autores, se tiene que hacer todo lo posible para que no vuelvan a cometer una agresión. La labor con los autores se considera parte de la protección de las víctimas.

(20) 7. Cuando se haya probado la autoría de un clérigo, antes de una posible terapia, se deberá recabar el informe pericial psiquiátrico forense previsto en el Reglamento de Intervención,

¹⁵ Cf., entre otros, Ursula Enders, Zartbitter, Colonia, 2004: «Se deberá calificar de traumatizada una institución que se convirtió en lugar de explotación sexual de niñas y niños, cuando junto a la amenaza objetiva y/o subjetivamente experimentada para la vida y la seguridad de los menores, sus miembros también perciban amenazada la existencia de la institución. La mayoría de las veces instituciones afectadas experimentan una conmoción institucional, que tiene como consecuencia una constricción de la percepción institucional. [Estas instituciones ...] están con frecuencia considerablemente limitadas en sus posibilidades de actuación institucionales a la hora de confrontar la explotación sexual en sus propias filas - están como paralizadas o sobre-reaccionan, y no actúan según los principios de una actuación profesional. Por lo general, experimentan una pérdida de control institucional».

¹⁶ Cf. Reglamento para el Tratamiento de los Abusos Sexuales a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables por parte de Clérigos y otros Empleados al Servicio de la Iglesia» (Würzburg 2019)

¹⁷ En la introducción a este texto se explica por qué aquí solo se citan autores. Véase a este respecto nota 7 et al.

nº 52. La subsiguiente terapia debería realizarse en centros de asesoramiento de autores especializados o a través de terapeutas especializados en el tema. El contenido y los objetivos de la terapia con autores de violencia sexualizada debería ser, ante todo, la protección de las víctimas (valoración del riesgo y protección para afectados directos e indirectos del entorno del autor), así como la asunción de responsabilidad de los hechos y las consecuencias de sus actos. Adicionalmente, el reconocimiento de las propias motivaciones y patrón utilizados por el autor para la violencia sexualizada, es imperiosamente necesario para hallar perspectivas para un eventual campo de actividad distinto y su idoneidad. Cuando no se cumpla o rehúse la condición, ello comportará la exclusión del ministerio. Cosa análoga se aplicará - teniendo en consideración las posibilidades y límites de las disposiciones laborales - a otros autores. La aplicación de una medida terapéutica no significa en absoluto una rehabilitación institucional del autor.

Fundamentación:

(21) No se debe infravalorar el riesgo de reincidencia. Estadísticamente el riesgo de reincidencia es sumamente elevado en el terreno de la violencia sexualizada. Tanto más importante es que se adopten medidas de seguridad sostenibles para los autores.

(22) 8. El Ordinario asignará a cada autor una persona que controlará el cumplimiento de las condiciones, seguirá la carrera profesional y vida ulterior de los autores con arreglo al «Reglamento para el Tratamiento de los Abusos Sexuales a Menores y Adultos Dependientes o Vulnerables por parte de Clérigos y otros Empleados al Servicio de la Iglesia»¹⁸. En el caso de un traslado fuera de los límites del obispado, existirá un deber de información recíproco. Especialmente debería aclararse qué posibilidades jurídicas existen en el caso de que un proceso de secularización haya concluido o la relación laboral hubiera finalizado.

Fundamentación:

(23) Demasiadas veces se ha perdido el control sobre antiguos autores debido a traslados, cambios residencia y/o «excedencias» temporales.

Votos complementarios:

(24) 9. La Asamblea Sinodal exhorta a la DBK y al ZdK a esforzarse por la continuación y desarrollo ulterior, sobre una base legal, de la «Comisión Independiente para la Investigación de Abusos Sexuales a Menores» en la Oficina del Comisionado Independiente para Cuestiones de Abusos Sexuales de Menores (UBSKM). Esto se deberá entender exclusivamente en el sentido de un complemento a la investigación ya en curso y en modo alguno como sustituto.

(25) 10. La Asamblea Sinodal exhorta a la Conferencia Episcopal Alemana a instaurar, a más tardar en el plazo de 2 años, un panel de expertos para resolver las cuestiones aún pendientes. Éste presentará propuestas, entre otras, sobre las siguientes cuestiones: aclaración del reglamento disciplinario, comunicación oral y cursos de capacitación obligatorios, cobertura de la persona encargada del control de los autores y las cualificaciones necesarias al efecto. Además,

¹⁸ Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst der Deutschen Bischofskonferenz (Würzburg, 2022), Nr. 50-55.

este órgano técnico se constituirá como instrumento permanente y rendirá cuentas con carácter regular. La configuración de estos procesos se presentará seguidamente a la Asamblea Sinodal que «tres años después de su última reunión... volverá a reunirse para evaluar la implementación de los resultados del Camino Sinodal» (Estatutos del Camino Sinodal, artículo 13 Implementación y Evaluación).



Texto de implementación

Tratamiento de la diversidad de género

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 10 de marzo de 2023

Introducción

(1) El estado actual de las ciencias humanas transmite una imagen reveladora: toda persona tiene una identidad de género y una orientación sexual. Estas forman parte de un complejo proceso de desarrollo. No se puede conformar o, acaso, escoger a voluntad. Por el contrario, es el resultado de una interacción de procesos biológicos y factores psicosociales, entre los que se incluyen la aceptación individual y la configuración por parte de la propia persona. Ya para las variantes de género, estos desarrollos desembocan en una diversidad de manifestaciones, formas de expresión y autopercepciones físicas, psíquicas y sociales. Esta diversidad tiene un fundamento biológico: la identidad de género biológica de una persona se basa, por de pronto, en el cariotipo XX o XY. Pero en modo alguno se puede reducir a éste. La identidad de género se desarrolla en complicadas interacciones entre factores genéticos y epigenéticos, y es marcada de forma decisiva por el «género hormonal». Las hormonas sexuales, como la testosterona o el estradiol, determinan todos los sexos, encontrándose en distintas concentraciones en los cuerpos percibidos como masculinos o femeninos. «El sexo hormonal no es, a diferencia del sexo genético, tipológicamente binario (es decir, estrictamente masculino o femenino), sino que se expresa en una escala oscilante en la que el estatus individual también puede encontrarse entre los dos polos.»¹

(2) Los conocimientos de las ciencias humanas señalan la existencia de otras variantes: se consideran intergénero (también «intersexuales») aquellas personas cuyas características sexuales biológicas (p. ej., mosaicos en la estructura cromosómica, órganos sexuales internos o externos) no permiten una clasificación binaria unívoca en hombre o mujer. Se consideran transgénero (también «transexuales») aquellas personas cuyo desarrollo biopsicosocial conduce a una percepción de género que no se corresponde (o al menos no de forma predominante) con el género atribuido al nacer, la mayoría de las veces en base a los órganos sexuales externos. También las personas intergénero y transgénero presentan una gran diversidad de manifestaciones individuales.

(3) El reconocimiento de personas intergénero y transgénero está avanzando jurídica y socialmente a grandes pasos en los últimos años, tanto en Alemania como en otras partes del mundo. De este modo, por ejemplo, en Alemania existe la posibilidad desde 2017 de la inscripción del

¹ Deutscher Ethikrat: Intersexualität. [Consejo de Ética Alemán: Intersexualidad] Informe. 23-02-2012, pág. 32, https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/DER_StnI-ntersex_Deu_Online.pdf.

sexo separada para personas intergénero («diverso»), además de la opción de dejar en blanco la inscripción [del género].² La nueva normativa que se está debatiendo actualmente sobre el derecho del estado civil, establece en relación con las personas transgénero un seguimiento cauteloso, que pretende evitar definiciones precipitadas, y en su lugar, respaldar un proceso de decisión reflexivo e informado. Sin embargo, en muchos lugares aún está pendiente un reconocimiento amplio e igualitario. Paralelamente a los avances, también se perfilan movimientos de resistencia sociales, políticos y religiosos, que generan aún más inseguridad en las personas inter y transgénero, en una situación jurídica ya per se incierta, en la que ya experimentan mucho sufrimiento a causa de la marginación, extralimitaciones médicas y legales, e incluso violencia abierta.

(4) También en la esfera de la Iglesia Católica existen reacciones a los debates sociales en curso sobre el tratamiento de la diversidad de género. Recientemente se ha conocido que la Comisión Teológica Internacional del Vaticano está actualmente trabajando en un informe de principios sobre el tema de género.³

(5) Ya en el documento «Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación» de la Congregación para la Educación Católica de 2019, se mencionan por primera vez la intergeneridad y la transgeneridad. Sin embargo, está marcado por una comprensión de estos conceptos que no responde ni a la autocomprensión de las personas concernidas ni al estado de las ciencias humanas. Hablar de personas inter y transgénero, insinúan, es parte de una ideología cuyo objetivo es, entre otros, la disolución u ocultación de la supuestamente clara y exclusiva distinción entre hombre y mujer, que es considerada como dada por Dios y grabada en la naturaleza humana.⁴ Desde una perspectiva de la Iglesia Universal, se habla en este sentido de «ideología de género», cuando teorías sociales y de las ciencias humanas cuestionan y disuelven la dualidad de géneros que se encuentra anclada - eso dice la postura antropológica «clásica» - en la naturaleza humana.

(6) Por un lado, estas imputaciones son para personas trans e intergénero, y en particular para aquellas que consideran la Iglesia como su hogar espiritual y un refugio, difícilmente soportables. Causan o ahondan el sufrimiento, contribuyen en algunos de ellos, incluso de forma persistente, a menoscabar las condiciones necesarias para una relación amorosa con Dios y consigo mismos. Por otro lado, semejantes declaraciones asimiladas por ministros y fieles en todo el mundo, ejercen una influencia que no se debe infravalorar, en la realidad vital de personas trans e intergénero. Legitiman y promueven la discriminación, violencia y persecución, frente a lo cual la Iglesia, de hecho, debería proteger. En su lugar, la doctrina y el derecho de la Iglesia siguen atribuyendo a las personas trans e intergénero posiciones altamente precarias e hirientes. Esto les expone de forma más intensa en espacios eclesiales a estrategias de abuso

² La sentencia precedente del Tribunal Constitucional alemán (1 BvR 2019/16), conforme a la cual, los derechos fundamentales de las personas que no sean permanentemente masculinas ni femeninas son conculcados mientras no se prevea una inscripción de género positiva distinta, fue por aquel entonces calificada por Matthias Kopp, en su condición de Portavoz de la Conferencia Episcopal Alemana, de «comprensible» frente a la agencia de noticias católica KNA.

³ Domradio.de: «Examen de algunas cuestiones antropológicas». El Papa reclama una fidelidad creativa a la tradición en el tema «Gender», 25.11.2022, <https://www.domradio.de/artikel/papst-fordert-kreative-treue-zu-tradition-bei-gender-thema>.

⁴ Congregación para la Educación Católica: «Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación», 02.02.2019, n.º 25, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccath-educ_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf.

de los autores, que a menudo buscan a personas especialmente vulnerables. Su precaria situación en contextos familiares, sociales y eclesiásticos, provoca, además, el estrés de sentirse parte de una minoría, que incrementa, como está demostrado, el riesgo de enfermedades físicas y psíquicas, como, por ejemplo, la depresión. La tasa de suicidios es significativamente más elevada entre personas trans e intergénero.

(7) Un contraste digno de mención al documento de la Congregación para la Educación, lo constituye el documento recientemente publicado por la Conferencia Episcopal Australiana «Created and Loved. A guide for Catholic schools on identity and gender [Creados y amados - Guía para escuelas católicas sobre identidad y género»⁵. En este los obispos explican desde la perspectiva de la concepción humana cristiana, la relación entre el género biológico y social. Los obispos australianos documentan una lucha con los conocimientos de las ciencias humanas y los desarrollos sociales, cosa notable, principalmente en relación con las consecuencias para la configuración de los espacios de estudio eclesiásticos.

Propuesta

(8) 1. La Conferencia Episcopal Alemana formará con intervención del Comité Central de Católicos Alemanes, a los miembros del Foro IV, otros expertos y expertas, así como personas trans e intergénero, un grupo de trabajo que se centrará en esta temática. Ya ahora se puede recomendar la implementación de los siguientes aspectos.

(9) 1.1 Se posibilitará en el caso de niños intergénero, la omisión de la inscripción del sexo en el Registro Bautismal o, como prevé la legislación alemana, asentar «diverso». En el caso de que surja en un momento posterior el deseo de rectificar el sexo inscrito, se permitirá sin complicaciones.

(10) 1.2 Asimismo, se permitirá a los fieles transgénero la modificación de su estado personal (inscripción del sexo y nombres de pila) en el Registro Bautismal. Aquí, al igual que para el punto 1.1 se deberán establecer pautas en el derecho administrativo canónico.

(11) 1.3 En el caso de que les estuviera vetado a fieles trans e intergénero el sacramento del matrimonio, tendrán la posibilidad de la bendición de la pareja. Asimismo, se abrirán los correspondientes cursos preparatorios a parejas, en la que una o ambas partes sean trans y/o intergénero.

⁵ Australian Catholic Bishops Conference [Conferencia Episcopal Australiana]: «Created and Loved - A guide for Catholic schools on identity and gender [Creados y amados - Guía para escuelas católicas sobre identidad y género», 06.09.2022, <https://www.catholic.au/s/article/Bishops-support-Catholic-schools-with-guide-on-gender-identity#>. Ya en el sexo biológico («sex») se muestra un espectro considerable de cómo las personas experimentan y expresan su género. De este modo, desde el momento de la concepción ya se forma en un complejo proceso genético y hormonal prenatalmente para cada individuo «a unique set of male or female characteristics [una serie única de características masculinas o femeninas]». Esta impronta biológica única como hombre o mujer está unida con carácter vitalicio al género social («gender»). El mismo género social es influido por múltiples factores, como experiencias en la primera infancia, expectativas de la familia o patrones generales de cuño cultural y social. De este modo se produce una «much natural variation, in how individuals experience their masculinity or femininity [variación muy natural de cómo los individuos experimentan su masculinidad o feminidad]». En determinados casos experiencias opuestas, señalan los obispos australianos, entre pertenencia de género biológica y social podrían transformarse en una crisis de identidad. De perdurar esta crisis, en algunos casos se produce una adaptación («transition») de las características biológicas de género al género percibido y experimentado.

(12) 1.4 En el plano pastoral, se deberá garantizar un acompañamiento espiritual caracterizado por la aceptación para fieles trans e intergénero. Al tal efecto, se instaurarán comisionados LGBTI* en todas las (archi)diócesis. En comunidades eclesíásticas e instituciones católicas se establecerán los correspondientes programas y ofertas de formación que refuercen la concienciación y sensibilización en el tema de la diversidad de género.

(13) 1.5 La formación y cursos de formación continua de sacerdotes, guías espirituales y empleados eclesíásticos explicarán el tema de la diversidad de género, con el objetivo de adquirir y ampliar los correspondientes conocimientos.

(14) 1.6 Personas con identidad inter o transgénero no podrán ser excluidas por razón de su identidad de género del servicio pastoral, otras relaciones laborales profesionales o actividades en voluntariado. La identidad de género no constituirá una causa de despido o no contratación, en el sentido del Estatuto Básico del Servicio Eclesíástico en el marco de las relaciones laborales eclesíásticas.⁶

(15) 1.7 Las comunidades eclesíásticas examinarán si y cuándo y en qué condiciones se podrá permitir el acceso con igualdad de derechos o la estancia en una institución de vida consagrada o una sociedad de vida apostólica, a personas inter o transgénero.

(16) 2. La Asamblea Sinodal, en comunión con el Colegio Episcopal, recomienda al Papa velar para que las personas trans e intergénero puedan vivir en nuestra iglesia su vida y su fe, en su ser tal como es como criatura de Dios, sin perjuicio, animosidad ni discriminación. Esto incluye el distanciamiento expreso como iglesia de opiniones que presentan la transgeneridad e intergeneridad como una desviación considerada enferma, negativa o, incluso, pecaminosa. Recomendamos, en el marco del proceso consultivo iniciado de la Comisión Teológica Internacional para la elaboración de un informe vaticano sobre el tema «Genero», mantener un debate teológico y de ciencias humanas fundamental, serio y abierto sobre la diversidad de género. Vemos una urgente necesidad de actuación teológico-empírica, especialmente en las siguientes áreas:

(17) 2.1 Se debe someter a escrutinio una antropología de género iusnaturalista-positivista normativa y, ante todo, su legitimación recurriendo a Génesis 1,27, en atención a los conocimientos de las Ciencias Bíblicas y la Teología modernas.⁷

(18) 2.2 Se debe evitar cualquier menosprecio de las personas trans e intergénero. Todas las instituciones y todos los responsables eclesíásticos harán todo lo posible por lograr un lenguaje que valore la diversidad de género y apoyarán los correspondientes procesos de aprendizaje.

(19) 2.3 La integridad física y moral de las personas intergénero deberá ser respetada y protegida por la Iglesia. La Congregación para la Educación del Vaticano tendrá por esta razón que

⁶ Cf. texto de implementación «Estatuto Básico del Servicio Eclesíástico».

⁷ Un ejemplo de un proceder semejante a nivel del debate especializado exegético sería por ejemplo el reciente documento *Che cosa è l'uomo? [¿Qué es el hombre?]* de la Comisión Bíblica Pontificia sobre el tema de la homosexualidad. Análogamente se debería proceder a un replanteamiento en las Ciencias Bíblicas, aunque también en otros campos teológicos, sobre los temas de la transgeneridad e intergeneridad. Comisión Bíblica Pontificia: «*Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*», 2019, n. ° 185-195. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfa-ith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html.

reconsiderar su opinión, según la cual la medicina tiene que crear una «desambiguación» en sentido masculino o femenino en niños, incluso sin el consentimiento paterno.⁸

(20) 2.4 La Iglesia se distanciará de forma inequívoca de las llamadas terapias de conversión a personas transgénero (al igual que homosexuales y bisexuales) - sin perjuicio del derecho al consentimiento por propia voluntad a tales medidas -, puesto que estos intentos suponen un grave riesgo para la integridad física y psíquica de las personas respectivas, así como para su fe y confianza en Dios.

(21) 2.5 No se podrá excluir en bloque del acceso a los ministerios ordenados de la Iglesia y profesiones pastorales a los bautizados y confirmados trans e intergénero, sino que deberá examinarse caso por caso.

Fundamentación

(22) Para las recomendaciones anteriores se pueden aducir distintas fundamentaciones, que se deberían profundizar y examinar en los debates posteriores. En ellos se deberán considerar, en particular, los siguientes argumentos:

(22) Nuevos enfoques exegéticos, históricos, de la Teología Antropológica, de la Teología Moral y de la práctica pastoral ofrecen fundamentos argumentativos para revisar la estrecha antropología de género transmitida por la Doctrina de la Iglesia y desarrollarla de raíz aún más allá, considerando los conocimientos médicos, biológicos y (neuro)fisiológicos actualmente disponibles. La trans e intergeneridad son realidades que tiene que afrontar la Iglesia y revalorar. Las personas trans e intergénero son parte de la buena creación de Dios y participan en la dignidad intocable del hombre creado a imagen de Dios. El reconocimiento de la diversidad de las formas de existencia humana e identidades de género forma parte de una profesión creíble de la protección de esta dignidad, que tiene que ser para la Iglesia la máxima prioridad que guíe sus acciones, también en el trato de las personas trans e intergénero.

(23) Jesús al anunciar el Reino de Dios buscó y se dirigió directamente a los marginados de su época. El criterio para dirigirse a ellos era la misericordia y reconocimiento infinitos que manifiesta Dios hacia su creación - y no el género, estatus social o cualquier «normalización» social. La Iglesia hace tanto más creíble esta norma de caridad universal cuanto más se convierte en un lugar de reconocimiento para las personas trans e intergénero que desean vivir su fe cristiana en la comunidad de la Iglesia católica. La Iglesia tiene con sus actos una parte de culpa cuando los fieles inter y transgénero, así como sus familiares y amigos, se apartan de la Iglesia como forma de autoprotección. No será un espacio de vida, encuentro y protección para todos los fieles hasta que los acompañe y apoye en su vida de fe sin reservas, incluyendo su identidad de género, y también se comprometa combatiendo de forma activa y concreta cualquier forma de discriminación y marginación en la Iglesia y la sociedad.

(24) El Papa Francisco describe el mensaje central de nuestra fe en su encíclica *Fratelli tutti* como los motivos principales de la fraternidad universal y la amistad social. Este mensaje de

⁸ Congregación para la Educación Católica: «Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación» 02.02.2019, n.º 24, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccath-educ_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf.

amor que supera todas las fronteras es también en la Iglesia una «utopía» (FT 180, 190) o un «sueño» (FT 6,8 et al.) que puede y debe guiar nuestros actos: desafía a reconocer al prójimo en su ser tal como es - más allá de todas las fronteras y diferencias (cf. la interpretación de la parábola del buen samaritano en FT, Cap. 2). Esto incluye también ver y reconocer el dolor de las personas que fueron y siguen siendo marginadas en la Iglesia por razón de su identidad de género, y buscar las causas de esta marginación también en la doctrina, la predicación y la práctica de la Iglesia.



Texto de implementación

Mujeres en ministerios sacramentales - Perspectivas para un diálogo eclesial universal

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 11 de marzo de 2023

Introducción: Argumentación en el contexto de la Iglesia Universal

(1) En el contexto de la Iglesia Universal se están aduciendo argumentos teológicos en relación con la participación de las mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia, que son objeto de un controvertido debate. Es hora de proceder a un intercambio constructivo y con respeto recíproco, de conocimientos en el marco de conversaciones técnicamente cualificadas a nivel internacional. Estas inquietudes expresan también las voces de muchas iglesias locales que han sido reunidas en el documento de trabajo para la fase continental del proceso sinodal, con el título «'Ensancha la morada de tu tienda' (Isaías 54,2)» (octubre de 2022). Ahí se dice: «En prácticamente todas las áreas se plantea la cuestión de la participación total y en pie de igualdad de las mujeres» (n. ° 64). En el ámbito de la Conferencia Episcopal en Tierra Santa se puede leer: «En una Iglesia en la que prácticamente todos los titulares de la toma de decisiones son hombres, existen pocos espacios en los que las mujeres puedan hacer oír su voz» (n. ° 61). En el Sur y en el Norte, en el Este y en el Oeste de la Iglesia Universal, se expresan las expectativas de una reconsideración de los servicios y ministerios de las mujeres. Se reclaman diferenciaciones en cuestiones concretas - también en lo concerniente al diaconado y la ordenación de las mujeres (Cf. n. ° 64). Esta opinión es la que sigue también el texto de implementación presentado.

(2) En los centros de formación teológica en el entorno de habla alemana - en facultados e institutos - se ha despertado en las últimas décadas un debate consistente de índole teológica, filosófica y sociológica en torno a cuestiones de igualdad de género y la participación de las mujeres en todas las esferas de la vida eclesial, incluyendo aspectos ecuménicos. Aquí se han presentado en los últimos años importantes estudios sobre el ministerio de la diaconisa y la representación de Cristo en el ministerio sacramental. Vemos que la importancia para la Iglesia Universal del Camino Sinodal de nuestras iglesias locales alemanas consiste, esencialmente, en recoger estos argumentos y reflexionar sobre consecuencias concretas a los efectos de la igualdad de género.

(3) Que se deje más espacio al «sensus fidelium» de todo el Pueblo de Dios y aquí, en especial, al de las mujeres. En las asociaciones femeninas y en iniciativas de fieles en las bases existen, desde hace décadas en todos los grupos de edad, muchas voces que abogan por una apertura de todos los ministerios a las mujeres. Es por ello que presentamos a la Asamblea Sinodal un

voto sobre el diaconado sacramental de la mujer y un voto sobre el tratamiento del debate sobre el acceso de las mujeres a todo el ministerio sacramental.

(4) El acceso de las mujeres a los ministerios sacramentales se tiene que contemplar desde el punto de vista de la igualdad. La posición del Magisterio de la Iglesia convence cada vez menos en todo el mundo. A nivel mundial se reclama el fin del trato desigual por razón de sexo, que contribuye al déficit de credibilidad de la Iglesia Católica.

Votos

Apertura del diaconado sacramental a las mujeres

(5) Desde el Concilio Vaticano II se viene manteniendo en las iglesias locales alemanas un debate, sobre una amplia base teológica y eclesial, sobre el acceso de las mujeres al diaconado. Con la instauración del diaconado permanente como ministerio sacramental autónomo con una ordenación «para el servicio» (LG 29) se ha reforzado el perfil diaconal de la Iglesia. El diaconado se entiende como una representación especial del Cristo diaconal dentro del único ministerio sacramental de salvación de la Iglesia. En las Sagradas Escrituras se da testimonio de la actividad de diaconisas en las comunidades primitivas. Las actas de concilios anteriores documentan fórmulas para la ordenación de diaconisas en celebraciones litúrgicas. (Insertar cita) En las iglesias locales cristianas se conservó largo tiempo el ministerio de la diaconisa (insertar cita) y actualmente esté recibiendo nueva atención. Ante la gran presencia de mujeres en muchas áreas diaconales diferentes, tanto en servicios profesionales como voluntarios, se plantea en los últimos años la cuestión de la apertura del ministerio diaconal a las mujeres. En vistas de la profesionalización en continuo avance de las distintas actividades diaconales, hay que afrontar el riesgo de una divergencia de las labores caritativa y pastoral. La actuación diaconal es una forma de predicación del Evangelio y, a la inversa, la predicación del Evangelio necesita el referente de experiencias en el marco del diaconado.

(6) Muchos relacionan con la admisión de mujeres al diaconado el refuerzo de la función principal caritativa, que el Concilio Vaticano II resaltó, junto con la misión de evangelización a través de la predicación de la Palabra de Dios y la celebración litúrgica de los sacramentos, como el tercer momento esencial de la identidad de la Iglesia. La Iglesia se consume como Iglesia de Jesucristo cuando concretiza la misericordia de Dios en las señales del «Jesús pobre» (LG 8).

Voto en el contexto de la Iglesia Universal:

(7) Los obispos alemanes abogan por una participación de las conferencias episcopales regionales en el nombramiento de comisiones pontificias o curiales para la deliberación de cuestiones del diaconado para promover la posibilidad positiva del diaconado de las mujeres. Se deberían publicar a la mayor brevedad posible los resultados de las comisiones ya instauradas.

(8) En este contexto los obispos alemanes siguen abogando a nivel de la Iglesia Universal y en el Sínodo Mundial por la admisión de las mujeres en el diaconado sacramental para todas las iglesias parciales que lo deseen en virtud de su situación pastoral.

Voto en el contexto de la iglesia local alemana:

(9) En los distintos niveles de la iglesia local alemana, en los obispados y asociaciones, en las instituciones de formación continua para empleadas y empleados pastorales y en la formación teológica en facultades e instituciones, se aspira a una comprensión más profunda del carácter diaconal de la Iglesia.

(10) En la investigación científico-teológica se realizan otras investigaciones sobre el diaconado desde una perspectiva teológica-sacramental y teológica-diaconal. En ello se debe conceder especial atención al diaconado de las mujeres, también en diálogo ecuménico con las iglesias ortodoxas y sus experiencias con diaconisas ordenadas.

(11) Los responsables de la formación y empleo del Diaconado Permanente a nivel federal (Bundesarbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat [Colectivo de Trabajo Federal del Diaconado Permanente]) y, ahí donde sea posible, de las diócesis, percibirán con el debido reconocimiento la labor de la 'Netzwerkes Diakonat der Frau [Red Diaconado de la Mujer]', entablarán un intenso intercambio con los responsables de esta red e integrarán las experiencias de los cursos de formación de la red en la formación diaconal local, a fin de preparar de este modo una formación común para un tiempo en el que las mujeres sean admitidas en los círculos de candidatos.

Acceso de las mujeres a todo el ministerio sacramental

(12) En cuanto a la cuestión del acceso de las mujeres a todo el ministerio sacramental rige lo formulado en el texto fundamental «Mujeres en servicios y ministerios en la Iglesia» (n. ° 1 con remisión al n. ° 5) como mandato: «De ahí que deba preguntarse a la máxima autoridad de la Iglesia (Papa y Concilio) si no debería revisarse la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis*: al servicio de la evangelización se trataría de posibilitar la participación de las mujeres en la predicación, en la representación sacramental de Cristo y en el desarrollo de la Iglesia. Si la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis* vincula de modo infalible a la Iglesia o no, es algo que se deberá examinar y aclarar luego a ese nivel, con carácter vinculante».

(13) Los argumentos hasta ahora aducidos en los documentos magistrales existentes se deberán someter a una revisión crítica en el contexto de la Iglesia Universal, en la que se deberán recabar los conocimientos especializados científicos necesarios. En lo concerniente a la pre-comprensión hermenéutica, además de las disciplinas teológicas, deberán incluirse en el proceso de reflexión la filosofía y las ciencias culturales, sociales y de la historia. Para ello queremos aportar al debate en el marco de la Iglesia Universal las consideraciones pastorales e investigaciones teológicas procedentes del contexto de la iglesia local alemana. A ello nos anima el documento preparatorio del sínodo «Ensancha la morada de tu tienda», que en el n. ° 64 documenta que en «algunos ámbitos» de la Iglesia Universal también se está planteando esta cuestión.

(14) Se creará, como forma de deliberación permanente sobre los temas del Camino Sinodal, una comisión que se ocupe exclusivamente del tema del ministerio sacramental de las personas de cualquier género.

Fundamentación

(15) Muchos teólogos(as) que trabajan en la ciencia, no solo en Alemania, constatan la existencia de una discrepancia considerable entre las distintas argumentaciones magistrales para la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental, por un lado, y los conocimientos de la investigación y la doctrina de la Teología actuales, por otro.

(16) En la historia de la Iglesia hubo múltiples motivos para reconsiderar una posición doctrinal una vez adoptada. El conocimiento en torno a la historicidad de los conocimientos de una verdad religiosa es familiar a la hermenéutica teológica. Solo un intercambio de los conocimientos practicando todos los métodos e incluyendo las distintas perspectivas teológicas, espirituales y pastorales, puede convencer aún hoy, a la vista de la complejidad del asunto.

(17) La Iglesia es creíble cuando da testimonio de la misericordia de Dios como iglesia diaconal. Personas de todos los géneros están al lado de los que sufren, de las víctimas de violencia, de los que son marginados por razón de género, pertenencia a un grupo social o étnico. La apertura del diaconado sacramental a las mujeres contribuirá a esta credibilidad y reforzará el perfil diaconal de la Iglesia. Las personas, no importa de qué género, están llamadas por igual al servicio diaconal. Precisamente el debate en torno a la apertura del diaconado sacramental a las mujeres brinda la oportunidad de un proceso de reflexión básico sobre la estructura sacramental de la Iglesia. Una senda semejante puede conducir también a la organización de nuevas formas de servicios y ministerios en el camino hacia una iglesia fraternal.

(18) Las mujeres en el diaconado sacramental fortalecen la «mirada de la vida» en la diversidad de nuestras realidades vitales y, de este modo, pueden tener un efecto sanador en la Iglesia y en la sociedad. Las argumentaciones teológicas continuadas en el Camino Sinodal en Alemania, en relación con la participación de las mujeres en el ministerio sacramental, se basan en la premisa de que los textos doctrinales hasta ahora existentes no han alcanzado el grado de vinculatoriedad con validez definitiva, o de que, a la vista de los nuevos conocimientos y desarrollos culturales, se tiene que reconsiderar y, dado el caso, revisar esta vinculatoriedad. En las controversias en torno a esta cuestión debería darnos que pensar que un gran número de fieles cristianos rechaza la recepción de la asunción de que solo un hombre puede presidir la liturgia eucarística en virtud de su semejanza natural con Jesús. Es tarea del Magisterio clarificar la vinculatoriedad del documento «*ordinatio sacerdotalis*», solo entonces se podrá entender el «*sensus fidelium*» (sentido de la fe de los fieles en el sentido de LG 12) como «*consensus fidelium*», que, de acuerdo con la doctrina del Concilio Vaticano II no puede errar.

(19) Es la enseñanza bíblicamente atestiguada de que la unidad con Cristo Jesús se establece en el bautismo, que suprime la distinción según el sexo, así como la que se hace según la religión de origen y la condición social en el plano de la salvación (cf. Gál 3,28). De ello resulta una distinción, guiada por el Espíritu Santo, entre el fundamento divino de la salvación y la forma terrenal de la iglesia que se ha convertido en histórica como lugar de la experiencia de la existencia redimida. La intención soteriológica de la encarnación de Dios en Cristo Jesús, es decir, la redención de los seres humanos, es el principio rector de la reflexión: en el seguimiento del Crucificado, el Dios-hombre Cristo Jesús, las personas entregan su vida día tras día por el anuncio del Evangelio, fortalecen la esperanza pascual, remedian en las necesidades espirituales y exhortan a una vida de amor incluso hacia quienes les son hostiles. Representan

en el servicio ministerial a Cristo Jesús, estando llamados, no obstante todas las debilidades humanas, a señalar continuamente su presencia. Formadas espiritual y teológicamente, animan con su predicación ministerial a todos los hombres a creer en Jesucristo, hacerse bautizar y encontrar a Jesucristo en la celebración de los sacramentos y a obrar diaconalmente.