

Joaquín Silva

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Teología, magisterio y sentido de la fe: Un desafío de diálogo y comunión (1)

INTRODUCCIÓN

A fin de comprender mejor el proceso de recepción y actualización de la Revelación en la historia, en el campo de la reflexión teológico-fundamental se ha hecho una distinción entre aquellos testimonios que son *constitutivos de la Revelación*, como son la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica, de aquellos testimonios que, en el presente, son constitutivos *de la interpretación de la Revelación* de Dios en Cristo, y que son principalmente el magisterio, la teología y el sentido de la fe de los creyentes (2).

Ahora bien, en el contexto del cambio epocal en el que nos encontramos, estas tres formas de testimonio y actualización de la salvación de Dios en Jesucristo, no han quedado ajenas a las preguntas y cuestionamientos propias del tiempo presente. Al mismo tiempo, distintos hechos nos indican que hoy existen importantes divergencias entre estos tres actores involucrados en la aventura de la fe. Y si ello es así, se trata de una situación que amerita ser pensada.

(1) Este artículo corresponde a la Lección Inaugural dictada por el autor al inicio del año académico 2008 de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

(2) Véase P.Hünemann, "Neue Loci Theologici: Ein Beitrag zur methodischen Erneuerung der Theologie", *Cristianesimo-nella-storia* 24 (2003) 1-21; Ch.Böttigheimer, "Lehramt, Theologie und Glaubenssinn", *Stimmen der Zeit* 9 (1997) 603. Melchor Cano, teólogo dominico español del siglo XVI (1509-1560), propone distinguir diversos criterios de discernimiento de la verdad revelada. Unos están constituidos por los "loci proprii", los "lugares teológicos propios" y, otros, por los "loci alieni", los "lugares impropios", pero que son necesarios para integrar y desarrollar correctamente los temas que se obtienen a partir de los lugares teológicos. Entre los *lugares teológicos propios* Melchor Cano menciona en primer lugar la Sagrada Escritura y la Tradición, siendo ambos constitutivos para la revelación ("revelationem constituentes"); luego, en segundo lugar, menciona los *loci proprii* que interpretan la revelación ("revelationis interpretationem constituentes"), y que son tres: el Magisterio (la Iglesia Católica, los Concilios ecuménicos, y la Iglesia romana), los Padres y los Teólogos escolásticos. Los "lugares impropios", según Cano, son tres: la razón, en especial la intuición; la opinión unánime de los filósofos; y la historia, avalada por testigos. (Cf. Eberhard Haible, "Lugares teológicos", en: *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1984, 369-371).

1. LA SITUACIÓN DEL MAGISTERIO, DE LA TEOLOGÍA Y DEL *SENSUS FIDEI*

Esto es lo primero que quisiéramos hacer: observar qué está pasando con el magisterio, la teología y el sentido de la fe del pueblo de Dios, cómo estos tres testimonios de la comprensión y vida de la fe se están entendiendo a sí mismos y cómo se comprenden relacionamente respecto de los otros.

Partamos por el magisterio eclesiástico

Sabemos que el Magisterio eclesiástico se debe comprender como un servicio, encomendado especialmente a los Obispos, que tiene por finalidad ayudar a toda la comunidad de los creyentes a permanecer fiel al Evangelio de Cristo, el único Maestro (Mt 23, 8-10), interpretando auténticamente la palabra revelada de Dios (3). Ahora bien, como afirmaba Juan Pablo II, en la actualidad “debemos constatar *una difundida incompreensión del significado y de la función del Magisterio de la Iglesia*” (4). En efecto, en un contexto cultural en el que la subjetividad de la persona se erige como criterio decisivo de la verdad, en el que la libertad del pensar se comprende como autonomía absoluta de la razón y donde las expresiones institucionales de la verdad y de la libertad gozan de escasa credibilidad, surge inevitablemente la pregunta por el sentido de aquello que llamamos “magisterio eclesiástico” (5).

En ocasiones existe la percepción –para algunos, la convicción– de que los Obispos se pronuncian sobre temas, sin antes haber escuchado suficientemente a los teólogos, menos aún al pueblo de Dios. Se piensa que algunos de sus pronunciamientos no solo fallan por las condiciones en que se comunican a la sociedad (deficiencias en el lenguaje, estilo, oportunidad, etc.), sino que, además, difícilmente se reconoce en ellos una voluntad de hablar de Dios y de su mensaje de salvación en Jesucristo. Las enseñanzas de los obispos no son así percibidas en su sentido teológico más hondo, sino como otro de los tantos discursos de órganos oficiales, defendiendo intereses institucionales, normalmente asociados a la defensa, pervivencia y expansión de la propia institución.

Tampoco podemos dejar de considerar las tensiones y conflictos que se han producido entre el magisterio y la teología. Aunque estas tensiones no sean un hecho nuevo en la historia de la Iglesia (6), durante los últimos decenios ellas han provocado bastante desconcierto y dolor (7). Como bien ha propuesto la Congrega-

(3) Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 10.

(4) Juan Pablo II, “Discurso de S.S. Juan Pablo II a la Asamblea plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe” (24 de noviembre de 1995), n. 4.

(5) Estas cuestiones ya las hemos ya planteado en: J. Silva, *El Magisterio en la Iglesia Católica*, Arzobispado de Santiago - Vicaría General de Pastoral, Santiago 2005.

(6) Baste recordar la oposición expresada por el Sínodo de París y por el Papa Gregorio IX a la teología que Tomás de Aquino intentaba articular, recurriendo para ello al pensamiento filosófico aristotélico. Cf. J.Silva, *La verdadera religión*, Universidad Católica del Maule: Colección Tabor 18, Talca 2000, 43 y ss.

(7) Por ejemplo, las tensiones surgidas a propósito de la Teología de la Liberación, que dieron lugar a dos Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis nuntius*, 1984 y *Libertatis conscientia*, 1986); o aquellas que justamente han llevado a replantear el tema de la “vocación

ción para la Doctrina de la Fe, el significado que se confiere a estas tensiones y el espíritu con el que se las afronta “no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los Teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo” (8).

¿Y qué pasa con la teología?

En no pocas ocasiones, la teología es experimentada como lejana de la vida del pueblo creyente. En las librerías, lo hemos visto, las estanterías teológicas son reemplazadas con libros de esoterismo, de autoconocimiento y de autoayuda. Para muchos creyentes la teología no dice nada, no significa nada, ni siquiera saben qué pudiera ella ser. Los teólogos a veces nos contentamos con la coherencia lógica de nuestras proposiciones, sin siquiera preguntarnos por el significado que ellas pudieran tener para la comunidad de los creyentes o para la sociedad. Algunos piensan que cultivamos una teología para nosotros mismos.

A fin de contrastar algunas apreciaciones con datos positivos, nos hemos preguntado por la comprensión que los obispos latinoamericanos han tenido de la teología en sus principales Conferencias Generales. ¿Y a qué conclusión hemos llegado? Que para las Conferencias del Episcopado latinoamericano, la teología se ha vuelto algo cada vez más irrelevante, hasta casi llegar a desaparecer de sus consideraciones. En efecto, en Medellín los obispos se pronunciaron en 11 ocasiones respecto de la teología, en Puebla lo hicieron en 14 ocasiones, mientras que en Santo Domingo ya solo en 3 ocasiones y en Aparecida, apenas en 5. Y no se trata solo de una cuestión cuantitativa. Es notable cómo en Medellín y en Puebla la teología aparece acompañando las más importantes cuestiones que se plantean la Iglesia y la sociedad: se consideraba que la teología era importante para la comprensión de la liturgia (9), de los sacramentos (10), de la pastoral (11), de la misión (12). Realidades como el laicado (13), el matrimonio (14), la vida religiosa (15), la educación (16), las comunicaciones (17), el trabajo científico (18), se esperaba que fueran iluminadas

eclesial del teólogo” (*Donum veritatis*, 1990), de los alcances y significado de la profesión de fe (*Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa*, 1998); respecto de los “errores que surgen entre algunos fieles, sobre todo aquellos que se dedican al estudio de las disciplinas de la sagrada teología” (*Ad tuendam fidem*, 1998); y, más en particular, las notificaciones que han recibido, por parte de la Congregación de la Doctrina de la Fe, teólogos como Anthony De Mello (1998), Reinhard Messner (2000); Jacques Dupuis (2001) o Marciano Vidal (2001).

(8) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum veritatis*, n. 25.

(9) Puebla, n. 916. 942.

(10) Puebla, n. 940.

(11) Puebla, n. 767.

(12) Medellín, Religiosos, n. 11.

(13) Medellín, Laicos, n. 13.

(14) Medellín, *Familia*, n. 15; Puebla, n. 601.

(15) Medellín, *Pastoral de conjunto*, n. 35.

(16) Medellín, Educación, n. 6.

(17) Medellín, *Medios de comunicación social*, n.

(18) Puebla, n. 1240.

por la teología. Las cuestiones más candentes del tiempo, como eran la relación entre evangelización y justicia (19), o evangelización y liberación (20), podrían ser pensadas críticamente por la teología. Por todo ello, los obispos abogan por la presencia y desarrollo de la teología al interior de las Universidades (21). Aunque fuera brevemente, las Conferencias de Medellín y Puebla incluso se llegaron a plantear cuestiones relativas a la naturaleza (22) y al método de la teología (23).

Contrasta entonces esta valoración y aprecio por la teología, con la que escasamente se expresó en la dos últimas Conferencias Episcopales. En estas, se habló de ella casi exclusivamente para reconocerla como un instrumento útil en la formación de los sacerdotes y agentes pastorales (24), tareas que debe emprender en diálogo con las ciencias humanas y sociales (25).

Escapa a esta tendencia de las dos últimas Conferencia un texto de la Conferencia de Santo Domingo, que transcribimos por su relevancia para la perspectiva con que queremos tratar nuestro tema. Hablando del ministerio profético de toda la Iglesia, los obispos afirman: “Igualmente pertenece al ministerio profético de la Iglesia el servicio que los teólogos prestan al pueblo de Dios (cf. Juan Pablo II, Discurso inaugural, 7). Su tarea, enraizada en la Palabra de Dios y cumplida en abierto diálogo con los pastores, en plena fidelidad al magisterio, es noble y necesaria. Su labor así cumplida puede contribuir a la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas, como también a nutrir una teología que impulse la pastoral, que promueva la vida cristiana integral, hasta la búsqueda de la santidad. Una labor teológica así comprendida impulsa el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres” (26). Desgraciadamente, el reconocimiento de esta labor profética de la teología no fue profundizada en Santo Domingo, y en Aparecida ni siquiera fue mencionada.

¿Por qué ello no ha sucedido? Los mismos teólogos nos debemos plantear esta pregunta críticamente, sin recurrir tan rápida y fácilmente a la responsabilidad de otros en el declinar de nuestra propia vocación y misión en la Iglesia y en la sociedad.

En el sentido anterior, nos parece que debemos tener en cuenta la advertencia que Jesús dirigió a los letrados de su tiempo: “Os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres darán cuenta en el día del Juicio” (Mt 12, 36). ¿Cuánto de lo que escribimos y leemos será capaz de resistir a este Juicio? (27). “Dad frutos dignos de conversión”, dice Jesús (Mt 3, 8). ¿Podemos los teólogos abstraernos de este mandato de nuestro Señor? ¿Cuáles son los frutos de nuestro trabajo? ¿Más libros, más artículos, más conferencias, ... más de lo mismo? ¿De qué modo nuestro trabajo es fruto de conversión? Las formas de vida son relevantes no solo desde el

(19) Medellín, *Religiosos*, n. 13.

(20) Puebla, n. 479.

(21) Medellín, *Educación*, n. 21; Puebla, n. 1061.

(22) Puebla, n. 517.

(23) Puebla, n. 687.

(24) Santo Domingo, n. 92; Aparecida, n. 323. 344.

(25) Aparecida, n. 124. 437.

(26) *Santo Domingo*, n. 33.

(27) Cf. Clemens Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Grünewald, Mainz 2003, 9.

punto de vista ético, sino que también epistemológico (28). Nuestra elección de temas y preguntas, conceptos y categorías, intereses y prioridades, como en toda disciplina, están condicionadas por nuestra cultura y por el modo concreto en que cada uno de nosotros se ha querido situar al interior de ella.

*¿Y qué pasa con el sentido de la fe de los creyentes, con el así llamado *sensus fidei fidelium*?*

Lo primero que pasa es que la mayoría de los creyentes preguntaría: ¿y qué es eso del *sensus fidei*? Deferentemente, podríamos responder traduciendo el concepto. Pero, es probable, con ello no avanzaríamos mucho más. Y entre los teólogos la cosa no se ve mucho mejor. W. Beinert ha constatado que en importantes Diccionarios de Teología, incluso en textos de Teología Fundamental y de Eclesiología, el concepto *sensus fidei* no aparece, o es tratado de modo muy superficial (29).

Pero además de estas situaciones generales, una de las cuestiones que hoy preocupa más es la identificación casi *inmediata* del *sensus fidei* con la opinión de las mayorías en la Iglesia y, por tanto, con una cuestión que es determinable estadísticamente. Por esta misma vía se utiliza el *sensus fidei* –identificado con la opinión de las mayorías– como un argumento de autoridad para cuestionar y contrarrestar la autoridad episcopal, o bien para simplemente demostrar cómo algunas de sus enseñanzas –particularmente las relativas a la sexualidad– no han sido acogidas por la comunidad de los creyentes (30).

Sin embargo, sería un simplismo ver la distancia que se ha producido entre magisterio y fe de los creyentes solo en el ámbito de la vida sexual. Hay una serie de temas donde también se aprecia una falta de recepción de las enseñanzas de los obispos o de sus disposiciones disciplinares: muchos católicos no están de acuerdo con la obligación del celibato sacerdotal, con la restricción de la ordenación sacerdotal a varones célibes, con los procedimientos para nombrar los obispos, con los modos en que se llevan adelante los procesos para examinar la ortodoxia de determinadas enseñanzas teológicas, etc. En el mismo campo social: ¿cuánto han sido acogidas –de hecho– las enseñanzas sociales de la Iglesia?

Por otra parte, en un contexto de exacerbación de los sentidos, de predominio de la emoción por sobre la razón, el *sensus fidei* se constituye en un “asilo contra la opresión”: la opresión de los conceptos, de las teorías, de los sistemas. Muchos consideran que para que algo sea, y sea verdad, yo lo debo sentir, experimentar, vivir. El sentimiento se establece como criterio único de verdad. Y si esto es así: ¿qué me importan las doctrinas, provengan estas del magisterio o de los teólogos? ¡La fe se siente, se vive!

(28) Cf. Clemens Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, op. cit., 11.

(29) Cf. W. Beinert, “Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick”; en: D. Wiederkehr (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes: Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1994, pp. 66.

(30) Así, por ejemplo, en Chile se ha hablado de una rebelión de los fieles: R. Méndez, “Católicos en rebeldía”, *El Sábado* 368 (2005) 30-34; R. Méndez, “La rebelión de los fieles?”, *El Sábado* 366 (2005) 21. Al respecto pueden leerse las reflexiones de Antonio Bentué: “La “opinión” de las mayorías en la Iglesia”, *Mensaje* 545 (2005) 16-19

Todo lo dicho, por cierto, son generalidades; probablemente, no representa a nadie en particular; sin embargo, indican un ambiente, una atmósfera, una experiencia eclesial en la cual teología, magisterio y pueblo de Dios no se reconocen en sus mutuas referencias, no se constituyen desde sus estructuras relacionales más fundamentales, ni se desarrollan en una auténtica comunión.

¿Qué me propongo en las reflexiones siguientes? Mostrar cómo estas tres instancias en la que la Iglesia da testimonio de la fe están llamadas a comprenderse y vivirse en una relación de diálogo y comunión. Consideramos que esta exigencia de diálogo y comunión está siendo especialmente planteada desde la experiencia de la fe que hoy hace la comunidad de los creyentes y que, por tanto, conviene reflexionar desde allí; es decir, desde el mismo *sensus fidei*.

Para ello, primero nos preguntaremos por el significado y alcances que tiene el concepto de *sensus fidei*; y, en segundo término, intentaremos reconocer cómo la comprensión del *sensus fidei* no solo no excluye a la teología y al magisterio, sino que los supone para una búsqueda compartida –en el diálogo y la comunión– del *consensus fidei*.

2. EL SENTIDO DE LA FE DE LOS CREYENTES

El concepto de “sentido de la fe” (*sensus fidei*), puede comprenderse como aquel sentido que nace de la fe y que está referido a todo aquello que afecta la vida de la fe. Por la gracia del Espíritu Santo, el “sentido de la fe” nos permite a todos desarrollar un juicio intuitivo sobre contenidos centrales de la fe. Se trata de un juicio al que no llegamos por una deducción de carácter racional, ni que se fundamenta en argumentos formales; más bien, se trata de una experiencia a través de la cual llegamos a reconocer y discernir lo que pertenece propiamente a la fe y lo que no (31).

Este “sentido de la fe” se diferencia del “instinto de fe”, por cuanto no pretende designar la constitución religiosa del hombre, sino que la supone. Por otra parte, también se distingue del “consenso de fe”, puesto que él es previo a la expresión común de la fe y no resulta de un consenso, sino que más bien lo antecede y prepara. De este modo, podrían *distinguirse* diversos estadios en la génesis de la experiencia *unitaria* de la fe: “el instinto de la fe es la base y el motor para la aceptación de la fe; conduce al sentido de la fe de cada miembro de la Iglesia; de su “multiplicación” nace en toda la amplitud de la comunidad de fe el consenso de la fe. En razón de este mismo movimiento de la fe, el *consensus fidelium* –según M. Seckler– puede comprobarse estadísticamente; el *sensus fidei* debe fundamentarse teológicamente” (32).

Ahora bien, el fundamento teológico de este *sentido de la fe* se encuentra ya en el Nuevo Testamento (33), el que en diversas ocasiones da testimonio de la acción

(31) Cf. W. Kern y F.J. Niemann, *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986, 229.

(32) W. Kern y F.J. Niemann, *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986, 230.

(33) Aunque el “sentido de la fe de los creyentes” no sea una expresión bíblica, diversos *textos* dan testimonio de la acción del Espíritu en cada creyente cuando este cree y busca comprender aquello que cree. (Cf. Ohly, C., *Sensus fidei fidelium*..., 12).

del Espíritu generando *en cada cristiano y en toda la Iglesia* de Cristo una especial capacidad para comprender y vivir la fe.

En Juan se recoge la tradición según la cual Jesús llama al Espíritu “el Espíritu de la verdad” (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), que “conocéis, porque vive con vosotros y está en vosotros” (ὕμεις γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ’ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν: Jn 14, 17), que el Padre enviará en su nombre, que nos “enseñará todo y nos recordará todo” (Jn 14, 26), es el Espíritu que, en definitiva, nos “guiará a la verdad completa” (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ: 16, 13). Para fundamentar la enseñanza del *sensus fidei*, el Vaticano II (34) recurre especialmente a esta tradición joánica que insiste en la universalidad del don “Espíritu de la Verdad”, sacando de este hecho las consecuencias: si todos hemos recibido la unción del Santo, entonces el conocimiento de la verdad no es la prerrogativa de unos pocos iluminados, sino que ya a todos se nos ha regalado la posibilidad de conocerla y de permanecer en ella, según la esperanza. Y porque a todos se nos ha regalado esta unción del Santo, entonces se dice en la 1 Carta de Juan: “no tenéis necesidad de que nadie os enseñe, ya que la unción, que dice la verdad y nunca la mentira, os enseña todas las cosas” (1 Jn 2, 20). Es decir, recurrir a cualquiera otra fuente de verdad sería dudar del don recibido. Por ello Juan insiste en la necesidad de permanecer unidos a Cristo, según el mismo Espíritu nos ha enseñado (1 Jn 2, 27). Cualquier otra referencia –por necesaria que sea– se constituye desde esta referencia fontal al Espíritu de Cristo, nunca al margen de ella.

La “estructura eclesial del don del Espíritu” (35) no es un postulado arbitrario de la autoridad eclesiástica, sino que, justamente, ella nace de la comunión en el Espíritu de la verdad que hemos recibido del Padre y del Hijo. Más aún, porque la comunión eclesial es la comunión en la vida de Dios, ella misma no puede fundarse en ninguno de sus órganos o expresiones históricas, sino que solo en el don de Dios (Cf. 1 Jn 1, 2-49). No tenemos “necesidad de que nadie nos enseñe”, significa, por tanto, afirmar que todos nos debemos a una única enseñanza: a aquella del Espíritu de la verdad. Nadie puede enseñarnos *en lugar* del Espíritu.

Por ello, la teología, el magisterio y el mismo *sensus fidei*, solo se validarán teológicamente en la medida en que ellos –cada uno a su modo– nos enseñen aquello que han recibido: el Evangelio de la gracia. Es lo que San Pablo afirma en tono enfático: “si yo mismo o incluso un ángel del cielo os anuncia un *evangelio* distinto del que yo os anuncié, sea maldito” (Gal 1, 8). Ni el mismo Apóstol Pablo se constituye en la referencia de la predicación, puesto que el Evangelio que predica no es “según los hombres” (Gal 1, 11), sino que es y permanecerá siendo siempre el evangelio *de Dios*: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (Rom 1, 1; Rom 15, 16; 2 Cor 11, 7; Mc 1, 14; et passim).

En los **primeros siglos de la Iglesia** prevalecerán dos ideas importantes respecto de este don universal del Espíritu que funda el sentido de la fe de todos los creyentes. La primera de ellas destaca aquello que más tarde se comprenderá como “infalibilidad” de los creyentes al creer. Por la gracia del Espíritu Santo,

(34) Cf. *Lumen gentium*, n. 12.

(35) Cf. W.Beinert, “Theologische Erkenntnislehre”, en: W.Beinert (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Schönigh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 171.

es imposible que el conjunto de los fieles se equivoque cuando juntos adhieren a una doctrina o práctica de fe. Así, por ejemplo, Basilio de Cesarea (+ 379) apela a este *sensus fidei* cuando argumenta en contra de Eunomio a favor de la divinidad del Espíritu Santo: “Quien desprecia la opinión de la multitud cuando ella adora al Espíritu Santo, hace como si tuviera la doctrina de los santos en sus manos...” (36).

La segunda idea que destacan los padres, asociada a la anterior, es el valor de prueba que adquiere la fe de la comunidad para una determinada doctrina. Sobre todo Agustín, Vicente de Lerins y Juan Casiano indicarán que el consenso de los creyentes constituye un argumento en favor de la autenticidad y verdad de una determinada enseñanza, por cuanto los creyentes poseen un sentido (*sensus*) cristiano, católico y eclesial (37).

Agustín, por ejemplo, en diversas disputas recurrirá a la práctica del pueblo creyente para argumentar a favor de su doctrina. Así, la fe del pueblo cristiano, que también denomina *dogma popolare* (38), le sirve para establecer que no es necesario reiterar el bautismo administrado por un hereje (39), que la gracia de Dios es necesaria para la salvación (40), que la cononicidad de algunos textos bíblicos está atestiguada porque –según afirma– “han merecido leerse en la Iglesia Católica durante tantos años con aprobación de cuantos lo han leído y ser escuchado con la veneración que se debe a la autoridad divina, desde los obispos hasta los penitentes y los catecúmenos” (41) y, por último, que el bautismo también tiene un efecto salvífico en los niños (42). La valoración que hace Agustín de este sentido de la fe de los creyentes le lleva a confesar: “mi doctrina es la del pueblo; porque somos pueblo de aquel que se llama Jesús” (43). Al situarse en la fe del pueblo, Agustín alcanza un lugar epistemológico que, a diferencia de los herejes, le posibilita adherir a una fe auténticamente católica y acceder a la verdad (44).

Por su parte, el monje galorromano Vicente de Lerins (+450) contribuirá a comprender el *sensus fidei* como realización concreta de la catolicidad de la Iglesia. En su conocida obra *Commonitorium*, del año 434, establece como criterio de ver-

(36) *Adv. Eunomium* 3, 1 (PG 29, 654), citado por C. Ohly, *Sensus fidei fidelium...*, *op. cit.*, 20.

(37) Por ejemplo: Vicente de Lérins, *Commonit.* 2 (citado por W. Beinert, W., “Sentido de la fe de los creyentes”; en: W. Beinert, (ed.) *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 650.

(38) “Si hoc quod asserimus, dogma popolare est; non est ergo dogma Manichaeorum hoc, quod in populis christianis mente perdita oppugnas” (*Contra Iulianum*, 2, 2; PL 45, 1143).

(39) Agustín, *Cresc.* 2, 32 (PL 43, 490). Citado por C. Ohly, *Sensus fidei fidelium...*, *op. cit.*, 20.

(40) Agustín, *De natura et gratia* 52 (PL 44, 272).

(41) “qui meruit in Ecclesia Christi de gradu lectorum Ecclesiae Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus Christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis audiri” (Agustín, *De praedestinatione sanctorum* XIV, 27 (PL 44, 980).

(42) Cf. Agustín, *De peccatorum meritis*, 1, 24.34 (PL 44, 122.128).

(43) “fatemur dogma nostrum esse popolare: quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum facit populum suum a peccatis eorum (Matth. I, 21) *Contra Iulianum*, 2, 2 (PL 45, 1143).

(44) “Plebecularum, quas irrides, catervae, noverunt catholicam fidem, quae a Salvatore salvari confitentur infantes; et ideo Pelagianorum, qui hoc negant, detestantur errorem” (Agustín, *Opus imperfectum contra Julianum*, 1, XXXIII (PL 45, 1062).

dad aquello que ha sido creído “siempre, por todos y en todas partes” (45). Aunque este principio no siempre se haya entendido correctamente y se haya utilizado como refugio en contra las nuevas ideas –como de hecho se hizo ante el pensamiento de Agustín– él permite comprender la verdad no como la iluminación que alcanza solo a unos pocos y que permanece oculta para los demás, sino que por la gracia del Espíritu, ella se manifiesta en su efectiva catolicidad cuando alcanza todos los tiempos, lugares y personas. En este sentido, la verdad *católica* no solo queda remitida al pasado, sino que exige desde ella misma su plenitud escatológica. Para que el depósito de la fe no se convierta en un conjunto de afirmaciones esclerotizadas, él no solo permite sino que, además, requiere ser profundizado constantemente (46). Solo en este continuo progreso el depósito de la fe no queda sujeto al pasado, sino que vuelve a acontecer en todas partes, siempre y en todos (47). Por lo mismo, y recíprocamente, para que vuelva a acontecer aquel *depósito de la fe*, y no otra cosa, es necesario tener una conciencia agradecida que aquello que creemos es aquello que se nos ha confiado, que no encontramos por nosotros mismos; es aquello que hemos recibido, no lo que hemos alcanzado con nuestras fuerzas. No es fruto del ingenio personal, sino de enseñanza; no es un asunto privado, sino que pertenece a una tradición pública. No procedió de nosotros, sino que vino a nuestro encuentro. Frente a esta enseñanza –continúa Vicente– no podemos comportarnos como si fuéramos su autor, sino como simples guardianes. No somos iniciadores, sino discípulos; no nos compete manejar la enseñanza recibida a nuestro antojo, sino que nuestro deber es seguirla (48).

Juan Casiano (+432) apelará también al sentido de la fe del pueblo creyente para refutar al Patriarca de Antioquía, Nestorio, quien no aceptada la unidad de las naturalezas humana y divina en la única persona de Cristo. En este contexto polémico afirma que para la refutación de una herejía debiera bastar el consenso de todos, porque la autoridad de todos es una manifestación indudable de la verdad (49). Aunque aquí Casiano no hable expresamente del sentido de la fe de todos los creyentes, acentúa fuertemente el carácter comunitario de la verdad. Se trata del *consensus omnium*, al que también Agustín recurre para postular su doctrina del “peca-

(45) “In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit” (Vicente de Lerins, *Commonitorium*, I, 2 (PL 50, 640).

(46) Cf. Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el Congreso internacional organizado por la Pontificia Universidad Gregoriana en el 125 aniversario de la Constitución dogmática “Dei Filius” (30 Septiembre 1995).

(47) Es lo que el mismo Vicente de Lerins expone, más adelante, en su *Commonitorium* cuando destaca la importancia del ruego a Timoteo a guardar “el depósito de la fe” que le ha sido confiado, a no hacer caso de “la estéril y mundana palabrería ni de las contradicciones de una falsa ciencia” (1 Tim 6, 20). Cf. I, 23 y 24 (PL 50, 668-672).

(48) “Quid est *depositum*? id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam: in qua non auctor debes esse, sed custos; non institutor, sed sectator; non ducens, sed sequens” (Vicente de Lerins, I, 22 (PL 50, 667).

(49) “Sufficere ergo solus nunc ad confutandam haeresim deberet consensus omnium, quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum, et perfecta ratio facta est ubi nemo dissensit” (Juan Casiano, *De incarnatione Christi*, I, 6 (PL 50, 29B)

do original” (50), o al que siglos después (siglo XII) Bernardo de Claraval apela para establecer la validez de una ordenación episcopal, según le escribe al Papa Inocencio (51). Porque el *consensus omnium* es fruto de la acción del Espíritu de Dios, entonces solo en esta comunión se constituye y manifiesta la verdad, solo en ella es posible alcanzar un criterio fiable para discernir y permanecer en la verdad acontecida en Cristo.

En continuidad con los testimonios bíblicos y patrísticos, para **Tomás de Aquino** el Espíritu es el principio vital de la Iglesia, ella no se puede entender sino en relación a la acción de Dios en ella, mediante su Espíritu santificador. Por ello, escribe Tomás, cuando en el credo decimos *creo en la Iglesia*, “esto hay que entenderlo en cuanto nuestra fe hace referencia al Espíritu Santo, que santifica la Iglesia, de tal forma que el sentido es: *creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia* (52). Por la acción del Espíritu *en la Iglesia* somos testigos de un hecho teológico fundamental: “el hecho de que la Iglesia universal no puede incurrir en error, porque está gobernada por el Espíritu Santo, Espíritu de Verdad” (53). En este hecho, Tomás ve cumplida la promesa de Jesús a sus discípulos: “cuando Él venga, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad plena” (Jn 16, 13). Y porque el Espíritu Santo prometido ha sido derramado sobre *toda carne*, es la Iglesia *universal* la que ya no puede incurrir en error, y no los miembros aislados de ella. De allí que el acontecer de la verdad, como don del Espíritu, sea un acontecimiento de auténtica comunión, tanto con Dios como con la comunidad de los creyentes.

El destino universal del Espíritu permite a Tomás comprender la sabiduría no solo como el “ejercicio perfecto de la razón”, sino también como “connaturalidad con las cosas divinas”, posibilitada por el don del Espíritu. El *sentido de la fe* será caracterizado, por tanto, como “un modo de conocer infuso de modo sobrenatural en los cristianos. No es adecuadamente controlable, ni reductible, por ninguna otra sabiduría que sea la divina. Es el modo supremo de discernir y juzgar” (54).

El *sentido de la fe* no está en Tomás referido al orden sensitivo, sino al orden de lo intelectual, en cuanto se orienta a discernir y juzgar por una especie de connaturalidad y no por un raciocinio de carácter lógico-formal. Cuando Tomás habla de juicio por connaturalidad no quiere decir que la afectividad se transforme en inteligibilidad, ni que las situaciones subjetivas den a luz contenidos espirituales, sino que el espíritu humano puede hacer inducciones, que no están necesariamente sustentadas en una lógica articulada (55). Por este motivo, el *sensus fidei* no expresa

(50) Cf. Agustín, De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, III, 6 (PL 44, 192)

(51) Quod si invocato sancto Spiritu consensus omnium vos ad procedendum in coepto opere animaverit procedite ut coepisti: sin autem, acquiescendum Apostolo dicenti, *Nemini cito manum imponas* (I Tim. V, 22).

(52) Tomás de Aquino, II-II, q. 1, art. 9, ad 5.

(53) Tomás de Aquino, II-II, q. 1, art. 9.

(54) L.M. Fernández de Troconiz, “El “sensus fidei” según Santo Tomás de Aquino”, *Scriptorium Victoriense* 4 (1993) 199. Algunos textos de Tomás que utiliza Fernández para avalar lo dicho: In *Ep. Ad Hebraeos*, Caput V. *Lect. II* (5, 14); In *Ep. Primam ad Corinthios*, Caput 1, *Lect.* (1 Cor 1. 10); In *Ep. Ad Romanos*, Caput XII *Lect. I* (Rom 12, 2); In *Ep. Ad Philipenses*, Caput I, *Lect.* 3.

(55) L.M. Fernández de Troconiz, “El “sensus fidei” según Santo Tomás de Aquino”, *Scriptorium Victoriense* 4 (1993) 204. “Una recta interpretación de este juicio por connaturalidad –continúa Fernández–, lo hace comprender en analogía con el buen sentido, con el sentido común, de la vida

–primera ni fundamentalmente– un afecto, una sensación o emoción, sino que “es una capacidad de estimación, de juicio y de discernimiento, tanto de intenciones y deseos como de quehaceres de toda la subjetividad del creyente, de la que no pueden disociarse los componentes de tipo afectivo” (56).

Y justamente porque *el sensus fidei* está indisociablemente unido a la vida de la fe, la sabiduría respecto de las cosas divinas no solo compromete el “ejercicio perfecto de la razón”, sino también un experiencia viva de ellas. Y si esto es así, continúa Tomás, entonces la sabiduría no solo está unida al entendimiento sino que también a la caridad. En efecto: “...esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: *Quien se une a Dios, se hace un solo Espíritu con Él* (1 Cor 6, 7) (57). El amor se constituye, de este modo, en fuente de sabiduría y conocimiento. Como leemos en la Escritura: “todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4, 7-8).

Siglos más tarde, el año 1832, uno de los teólogos de la gran Escuela de Tübingen, *Johann Adam Möhler* (1796-1838), expondrá en su obra *Simbólica* que, de acuerdo a la fe católica, la tradición no solo comporta un momento objetivo, sino que también un momento subjetivo que le es inherente y sin el cual la “objetividad” de esa tradición no acontecería ni se desplegaría en la historia.

El momento objetivo de la tradición, escribe Möhler, está constituido por “la fe universal de la Iglesia a lo largo de los siglos, consignada en documentos históricos externos; y, en este sentido, la Tradición se llama ordinariamente norma de la interpretación de la Escritura, regla de la fe” (58). De este modo, la Tradición de la Iglesia se va constituyendo por el conjunto de hechos y palabras que, en la historia, dan testimonio de la recta interpretación de la revelación de Dios en Cristo. Esta Tradición se constituye en *regula fidei* no por cuanto añada verdades no contenidas en la Sagrada Escritura, sino por cuanto ella es testimonio del encuentro de Dios con el hombre, testimonio del amor y fidelidad de Cristo con su Iglesia, testimonio de la libertad con que hombres y mujeres –gracias a la asistencia del Espíritu– acogen, interpretan y viven el Evangelio de la libertad. Cualquier interpretación que se quiera hacer de la Escritura no podrá nunca contravenir esta *regla de la fe*, este testimonio del encuentro entre Dios y el hombre (59).

Es así que el momento objetivo de la tradición no pueda entenderse sin un correlato propiamente subjetivo, en el que podamos acoger libremente *en nosotros*

ordinaria o con el intuïto del científico, quien por un trato frecuente con las leyes del conocimiento de una ciencia adivina por anticipación un resultado.

(56) L.M. Fernández de Troconiz, “El “sensus fidei” según Santo Tomás de Aquino”, *Scriptorium Victoriense* 4 (1993) 208.

(57) Tomás de Aquino, II-II, q. 45, art. 2

(58) J.A. Möhler, *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2000, 405.

(59) Véase al respecto: S. Fernández, “Regulæ fidei et rationis. Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos”, *Teología y Vida* XLV (2004) 103-121. Comentando un texto de Tertuliano, escribe Fernández: “Solo se accede a la verdad de las Escrituras guiados por la regla de fe. Si bien la revelación nos es transmitida por la Escritura, para comprenderla rectamente nos es necesaria la *regula fidei*. La Tradición, entonces, es la que permite comprender la Palabra de Dios. Solo en comunión con la comunidad eclesial se reciben los textos sagrados, se reciben íntegros, y se interpretan correctamente” (117).

aquella verdad que sin error está contenida en la Sagrada Escritura. Para que esta recepción, justamente, acontezca sin engaño y error, escribe Möhler, “se enseña que el Espíritu divino a quien está confiada la dirección y animación de la Iglesia, se hace en su unión con el espíritu humano un tacto propiamente cristiano, un sentimiento profundo y seguro que, como está en la verdad, conduce también a toda verdad” (60). Es el Espíritu del Señor quien posibilita que toda la Iglesia permanezca en la verdad y sea testigo de ella. “*La Iglesia interpreta la Escritura* –enfatisa Möhler–. La Iglesia es el cuerpo del Señor; ella es, en su totalidad, su figura visible, su humanidad permanente, eternamente rejuvenecida, su revelación eterna. En el todo descansa Él, al todo ha hecho todas sus promesas, al todo ha dejado sus dones, no a individuo alguno por sí solo, después de los tiempos de los Apóstoles. La inteligencia general, la conciencia de la Iglesia, es la Tradición en el sentido subjetivo de la palabra” (61).

Así, para el teólogo de Tübingen, el *sentido de la fe* en que acontece la tradición de la Iglesia no se funda en algún estado psíquico o anímico de los creyentes, no es el simple resultado de la introspección del sujeto en la conciencia, menos aún es la adaptación arbitraria del Evangelio de Jesús a las circunstancias del tiempo. Este *sentido*, aclara Möhler, “no puede pensarse sin su fondo o contenido, sino que se forma más bien en su fondo y por su fondo” (62). El *sentido de la fe* no es un refugio para el subjetivismo y la arbitrariedad, sino la *dynamis* por la que acontece la tradición viva de la Iglesia.

Un importante testimonio del significado y alcance teológicos del *sensus fidei*, lo constituye el Cardenal **John Henry Newman**, al punto que algunos han llegado a afirmar que todo lo que al respecto se ha pensado y escrito después de él ha quedado sometido a su permanente influjo (63). Así, en su conocido texto del año 1859, titulado “Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina”, Newman escribe: “Pienso que estoy en lo cierto al afirmar que la tradición de los Apóstoles, encomendada a todo el cuerpo de la Iglesia en sus diversos constituyentes y funciones per *modum unius*, se manifiesta de diversos modos en diferentes momentos: a veces por la voz del episcopado, en otras por medio de los doctores, por el pueblo, por medio de la liturgia, ritos, ceremonias, costumbres, acontecimientos, disputas, movimientos, y todos aquellos fenómenos incluidos bajo el nombre de historia. De aquí se sigue que ninguno de estos canales de la tradición debe ser tratado con falta de respeto, concediendo plenamente al mismo tiempo que el carisma de discernir, discriminar, promulgar y reforzar cualquier aspecto de dicha tradición reside únicamente en la *Ecclesia docens*” (64). Varias cuestiones nos interesan aquí:

En primer lugar, lo que constituye la tarea y la misión de la Iglesia no es una doctrina particular, sea esta del magisterio, de los teólogos, o del pueblo fiel, para hablar aquí de los sujetos que nos ocupan. Aquello a los que nos debemos todos es a

(60) J.A. Möhler, *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2000, 403.

(61) J.A. Möhler, *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2000, 404.

(62) J.A. Möhler, *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2000, 404-405.

(63) Cf. Ch. Ohly *Sensus fidei fidelium...*, 106).

(64) J.H.Newman, *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 63.

la tradición de los Apóstoles, es decir al Evangelio de Jesús, según este fue acogido y vivido por los primeros testigos, por quienes por la gracia del Espíritu Santo fueron llamados a seguir los pasos del Maestro y Señor. La “consulta” a los fieles en la preparación a una definición dogmática, explica el mismo Newman, se requiere por cuanto “su opinión es buscada como un testimonio de aquella tradición apostólica, solo en virtud de la cual es posible definir un dogma” (65). El *fidelium sensus* y el *consensus* constituyen, por tanto, “un tipo de evidencia que la Iglesia debe tener en cuenta y consultar, antes de proceder a realizar cualquier definición” (66).

En segundo lugar, la continuidad de esta tradición apostólica no ha sido encomendada solo a algunos en la Iglesia. Todos en la Iglesia, por la gracia del bautismo, hemos sido llamados a continuar en la historia el testimonio de los Apóstoles. Incluso, afirma Newman, ha habido momento en la historia –como en tiempos del arrianismo– en los que “el pueblo católico, a lo largo y ancho de la cristiandad, fue el obstinado campeón de la verdad católica, mientras que los obispos no lo fueron” (67). Intentado comprender este hecho en la fe, el Cardenal piensa que, “tal vez, esto fue permitido en orden a grabar en la Iglesia, en el preciso momento en que pasaba de un estado de persecución a otro de prolongado ascendiente temporal, la gran lección evangélica de que su verdadera fortaleza no está en los sabios y poderosos, sino en los iletrados, los desconocidos y los débiles” (68). Pareciera que en la Iglesia todos –seamos obispos, teólogos o fieles– somos invitados una y otra vez en la historia a hacer la misma confesión de Jesús: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y se las has manifestado a los sencillos” (Mt 11, 25).

En tercer lugar, esta continuidad no se realiza de modo individual, sino *modum unius*, es decir *en conjunto*. La totalidad de los fieles que hemos sido constituidos en testigos del Evangelio de la gracia, no somos una simple unidad numérica, una simple suma de individuos, una totalidad que resulta de la suma de partes. Newman usa el símil del cuerpo para expresar esta unidad: es a todo el *cuerpo de la Iglesia* a la que se le encomienda la tradición de los Apóstoles.

De lo anterior se sigue, en cuarto lugar, que esta tradición viva de la Iglesia se realice de diversos modos y en diversas circunstancias. De diversos modos porque la tradición podrá acontecer tanto por los obispos como por los teólogos, o por el pueblo cristiano. Pero de nuevo, en esta diversidad de portadores de la tradición, se expresará siempre la comunión de la Iglesia y no solo los individuos o la partes que conforman el cuerpo de la Iglesia. Sean los obispos, los doctores o el pueblo creyente, será siempre la Iglesia en su conjunto la que se expresará y realizará en ellos. Para Newman, un claro ejemplo del acontecer de esta tradición como comunión lo constituyó la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Virgen Ma-

(65) Newman, J.H., *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 53.

(66) *Loc. cit.*

(67) J.H. Newman, *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 115.

(68) J.H. Newman, *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 116.

ría. Por ello, dice proféticamente, “una de las bendiciones que la Santa Madre nos ganará en pago por la definición, es que por la misma se nos recuerde la parte que el laicado tuvo en los preliminares de su promulgación. El Papa Pío IX –continúa– nos ha dado, en su manera de definir, un modelo acerca del deber de considerar los sentimientos del laicado con relación a un punto de la tradición” (69).

Pero la tradición no solo acontece a través de sus diversos portadores, sino que también en diversas circunstancias que Newman denomina genéricamente como “historia”. En esta incluye la liturgia, los ritos y las costumbres, pero, sorprendentemente para su tiempo, y quizás también para el nuestro, considera que la tradición también acontece en los “acontecimientos”, en las “disputas”, en los “movimientos”, en todos aquellos fenómenos que incluimos bajo el concepto de “historia”. A nuestro entender, aquí están puestas las bases para una teología de los signos de los tiempos que sea comprensión crítica de una historia que no es puro acontecer mundano, sino que en la fe, un acontecer maravilloso y desconcertante de la tradición del Evangelio de Jesucristo.

Y, en quinto lugar, también queremos destacar las dos conclusiones de Newman. La primera de ella es que ninguno de los “canales de la tradición” puede ser tratado con “falta de respeto”. Y no es necesario ser inglés para entender qué es el respeto, qué es ser un caballero, o una dama. Ya se trate del magisterio, de la teología o del pueblo creyente, se debe tener consideración de cada uno de estos modos en que acontece la tradición. Y respetar es reconocer, valorar, acoger. Si cada uno de estos modos en que acontece la tradición es expresión de la comunión eclesial, entonces su sincera valoración es acogida creyente de la acción del Espíritu en la Iglesia.

Y la segunda conclusión también es importante, por cuanto se establece como garantía de la comunión eclesial. Newman reconoce al magisterio eclesiástico, es decir a los obispos, el carisma de discernir, discriminar, promulgar y reforzar cualquier aspecto de dicha tradición. La necesidad de “consultar” a los fieles, aclara Newman, expresa la confianza y la deferencia del Magisterio hacia el *sensus fidei*, pero no sumisión (70). Que la tradición apostólica acontezca en diversidad de modos y circunstancias, no exime del reconocimiento y de la responsabilidad del carisma especial que han recibido los sucesores de los Apóstoles, a fin de servir a todo el Pueblo de Dios en su tarea de vivir y anunciar el Evangelio de Cristo. Por cierto, esta prerrogativa –más que ninguna en la Iglesia– está al servicio de toda la Iglesia y, más fundamentalmente, al servicio del Evangelio de Jesús. Por tanto, si atendemos a ambas conclusiones, ellas invitan a comprender que el sentido de la fe del pueblo creyente, la teología y el magisterio no son realidades autárquicas, autosuficientes, sino que se exigen y requieren mutuamente.

(69) Newman, J.H., *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 110.

(70) Cf. J.H. Newman, *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 52.

El Vaticano II

Son algunos de estos testimonios bíblicos, patrísticos y teológicos los que el Concilio Vaticano II recoge cuando enseña en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia que: “El pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo por la vida de fe y caridad... La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (Espíritu) (cf. 1 Jn 1, 20.27), no puede fallar en su creencia, y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde el Obispo hasta los últimos fieles seculares” (71) manifiesta el asentimiento universal (*universale suum consensum*) en las cosas de fe y costumbres. Con ese sentido de la fe, que el Espíritu de verdad mueve y sostiene, el pueblo de Dios bajo la dirección del sagrado Magisterio... se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (Jds 3), penetra profundamente con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida” (72).

Es necesario destacar que, en este texto, los padres conciliares comprenden “el sentido de la fe” en relación a la *participación* de toda la Iglesia en el “don profético de Cristo”; todo “el pueblo santo de Dios” está llamado a hacerse partícipe del oficio profético (73). Como vimos, de acuerdo a las promesas escatológicas, el profetismo ha dejado de ser una tarea reservada a determinadas personas dentro del Pueblo de Dios (cf. Hch 2, 17); por ello, enseña el Concilio, Cristo “cumple su misión profética hasta la manifestación de la gloria, no solo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos, y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (Hch 2, 17-18; Apoc 19, 10)” (74). Por ello, enseñará el Papa Juan Pablo II, “es obra de toda la Iglesia, según la diversidad de los diferentes dones y carismas, que juntos y según la responsabilidad propia de cada uno, cooperen para un más hondo conocimiento y actuación de la Palabra de Dios. La Iglesia, consiguientemente, no lleva a cabo el propio discernimiento evangélico únicamente por medio de los Pastores, quienes enseñan en nombre y con el poder de Cristo, sino también por medio de los seculares” (75).

Pero junto a esta universalidad del “sentido de la fe”, es importante resaltar su sentido activo y misionero. El “sentido de la fe”, que el Espíritu regala *a toda la Iglesia*, no es para el exclusivo goce de quienes lo reciben, ni para que quienes dotados de él puedan prestar pasivamente su consentimiento a las enseñanzas del Magisterio jerárquico, menos aún para reivindicar desde allí determinadas posiciones de poder al interior de la institución eclesial (76). Más bien, el “sentido de la fe”

(71) Agustín, *De praescriptione sanctorum* 14, 27 (PL 44, 980).

(72) *Lumen gentium*, n. 12; cf. *Lumen gentium*, n. 35.

(73) Cf. Hünemann, P., “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*”; en: P. Hünemann y B.J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2004, 383-386.

(74) *Lumen gentium*, n. 35.

(75) Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 5.

(76) Como atinadamente lo expresa la Congregación para la Doctrina de la Fe, la sola opinión de un gran número de cristianos no debe ser considerada expresión directa y adecuada del “sentido

y “la gracia de la palabra” son dones del Espíritu en función del envío, del testimonio que toda la Iglesia, asociada a Cristo, debe dar del “reino del Padre”. Sin esta perspectiva misionera, que hace presente en la historia el futuro escatológico de Dios (“hasta la plena manifestación de la gloria”), el don del “sentido de la fe” pierde su horizonte de sentido, su finalidad propia, en último término, su referencia a la fuente desde donde él nace y que lo sostiene hasta el final del tiempo: la misión profética de Cristo.

3. HACIA EL CONSENSO DE LA FE: EL ENCUENTRO ENTRE *SENSUS FIDEI*, MAGISTERIO Y TEOLOGÍA

Los diversos testimonios bíblicos, patrísticos, teológicos y magisteriales que hemos tenido ocasión de considerar nos indican que el *sensus fidei* solo puede ser adecuadamente comprendido en relación a los otros testimonios del acontecer de la verdad en la historia, muy especialmente en relación al magisterio y a la teología. Y, a su vez, hemos podido entender que el magisterio y la teología en la Iglesia solo se validan en una relación íntima y vital con el sentir de la fe del pueblo de Dios. Ahora queremos profundizar en estas mutuas relaciones entre *sensus fidei*, magisterio y teología, considerando estas relaciones desde aquello que las pone en movimiento, desde aquello que las remite las unas a las otras, desde aquello que en las reflexiones precedentes se nos ha mostrado como el horizonte de sentido de cada una de ellas: esto es, servir al consenso de la fe, contribuir que la Iglesia entera sea signo e instrumento de comunión.

3.1 *En la dynamis del consenso de la fe*

De los diversos testimonios que hemos tenido ocasión de revisar, podemos concluir que los grandes progresos en la comprensión de la fe se han realizado “no separando en la vida de la Iglesia, el trabajo del pensamiento y las percepciones de la vida en la fidelidad o la enseñanza del magisterio. He aquí –afirma Y. Congar– el lugar del *sensus fidelium*” (77). En efecto, los textos bíblicos que tuvimos ocasión de estudiar, así como las enseñanzas de los Padres, del Magisterio y de los teólogos, han reafirmado que la *dynamis* que nace desde el *instinctus fidei* y que se configura históricamente a través del *sensus fidei* conduce a toda la Iglesia hacia un efectivo *consensus fidei*. Este *consensus fidei*, sin embargo, no se establece como punto de partida sino más bien, como un horizonte escatológico que se anticipa en la historia

sobrenatural de la fe”: “En realidad las opiniones de los fieles no pueden pura y simplemente identificarse con el “sensus fidei”. Este último es una propiedad de la fe teologal que, consistiendo en un don de Dios que hace adherirse personalmente a la Verdad, no puede engañarse. Esta fe personal es también fe de la Iglesia, puesto que Dios ha confiado a la Iglesia la vigilancia de la Palabra y, por consiguiente, lo que el fiel cree es lo que cree la Iglesia. Por su misma naturaleza, el “sensus fidei” implica, por lo tanto, el acuerdo profundo del espíritu y del corazón con la iglesia, el “sentire cum Ecclesia”. (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum veritatis*, n. 35).

(77) Y. Congar, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1981, 154.

en toda experiencia de comunión de los hombres con Dios y de comunión de los hombres entre sí (78). Magisterio, teología y sentido de la fe del pueblo creyente, en cuanto testimonios de la comprensión y vivencia de la fe recibida, no solo se constituyen en la unidad de la Iglesia visible, sino que también en función de la universalidad de la salvación de Dios en Cristo. Esto implica que estas tres instancias eclesiales –cada una de ellas y en sus mutuas relaciones–, deben estar siempre abiertas al diálogo y cooperación con todos los hombres y mujeres que buscan a Dios por otros caminos y también con quienes, sin conocerlo, procuran vivir en la justicia y la verdad con sincero corazón.

Al comprender la relación entre magisterio, teología y *sensus fidei* en la *dynamis* del *consensus fidei*, no solo estamos postulando un principio de hermenéutica teológica, sino que, más fundamentalmente, estamos reconociendo la naturaleza e identidad comunal de la Iglesia. En efecto, pensar el *sensus fidei*, el magisterio y la teología en categorías de mutuas relaciones, en orden al consenso y testimonio histórico de la fe, es posible porque comprendemos la misma Iglesia como resultado del amor de Dios por todos los hombres. La Iglesia ha sido constituida en la historia con una sola finalidad: ser signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de la comunión de todo el género humano. Según veíamos a propósito de Tomás de Aquino, la única práctica consecuente con esta misión es que la misma Iglesia, con la ayuda del Espíritu Santo, viva en el amor y en la verdad que nos conduce siempre a la libertad.

3.2 *El consenso de la fe como testimonio coherente de la verdad*

La verdad de la revelación de Dios en Cristo debe ser anunciada en cada época de la historia. Y para que ella pueda ser comprendida, acogida y vivida deberá ser comunicada siempre de un modo en que los hombres y mujeres de cada época puedan sentirse efectivamente interpelados por la Palabra de Vida.

Pero la pregunta que corresponde hacerse es: ¿Y cómo sucede aquello? ¿Quién comprende hoy esta Palabra de Dios a cabalidad? ¿Quién está en condiciones de reducir el misterio de Dios a sus conceptos, teorías y sistemas? ¿Quién conoce los designios de Dios y puede predecir la acción de su Espíritu? ¿Quién puede demostrar inequívocamente a través de su vida lo que es vivir según el Evangelio? Pareciera que ninguno de nosotros –seamos teólogos, obispos o fieles, o las tres cosas a la vez– está en condiciones de responder *plenamente* al desafío que implica la inculturación del Evangelio en esta nueva época de la historia. Quienes se crean en posesión *plena* de la verdad y se cierran a la posibilidad de que ella acontezca en el diálogo y la comunión, tendrán que asumir las frustraciones que acompañarán su propio desvarío.

Hemos visto que el *sensus fidei fidelium* se constituye como un acontecimiento en el cual el pueblo creyente –asistido por el Espíritu– logra una profunda comunión con el querer salvífico de Dios en la historia. Por este fundamento teológico, específicamente pneumatológico y eclesiológico, el *sensus fidei* no puede consistir en la

(78) Cf. *Lumen gentium*, n. 1.

simple adhesión a proposiciones que una mayoría circunstancial pudiera determinar como verdaderas (79). El auténtico *sensus fidei* no se establece estadísticamente, sino por la conformidad de aquello que se cree y vive, con el Evangelio de Jesús, según este ha sido testimoniado por los Apóstoles y luego por la tradición viva de la Iglesia. La *coherencia con la revelación de Dios en Cristo* es el criterio de la verdad y no la simple iluminación de algunos, sean estas mayorías o minorías (80). De este modo, no todo lo que siente, piensa y expresa un creyente proviene directa e inmediatamente del Espíritu Santo (81). El *sensus fidei* se constituye al interior de un proceso de discernimiento en el que progresivamente se va manifestando que lo creído y vivido está en profunda coherencia con la Sagrada Escritura, con el magisterio, con la tradición viva de la Iglesia. Es de este modo como el *sensus fidei*, contribuye –junto a la teología y al magisterio– al acontecer del *consenso de la fe*. Este consenso, según Y. Congar, “es un efecto del Espíritu Santo y el signo de su presencia. Es lo que constituye la unidad de la Iglesia en el espacio y en el tiempo, es decir, según su doble dimensión de catolicidad y de su apostolicidad o de su Tradición” (82).

3.3 Magisterio y teología también en la *dynamis del consenso de la fe*

No solo el sentido de la fe de los creyentes se valida en su capacidad de contribuir al *consenso de la fe*, sino que también a este consenso se deben orientar tanto el magisterio como la teología. Esta orientación no se establece como una imposición externa a lo que ellos son, sino que es reconocida desde las estructuras pneumatológicas y eclesiológicas que les dan origen y sustentan como testimonios del acontecer de la verdad en nuestra historia. También el magisterio y la teología se constituyen en testimonios históricos de la revelación de Dios, justamente por su capacidad para contribuir a la comunión. Y así como el sentido de la fe requiere del magisterio y de la teología para su propia realización, también el magisterio y la teología requieren del sentido de la fe de los creyentes para contribuir efectivamente al consenso y comunión de la Iglesia.

Por ello, el Concilio Vaticano II reconoce en los laicos no solo una Iglesia que escucha pasiva y obedientemente las enseñanzas y orientaciones de sus Obispos, sino más bien a diligentes colaboradores en la misión que a los mismos Obispos se les ha encomendado: “ayudados por la experiencia de los laicos, enseña el Concilio, los Obispos podrán juzgar con mayor precisión y aptitud, lo mismo los asuntos espirituales que los temporales, de suerte que la Iglesia entera, fortalecida por todos

(79) Cf. C. Ohly, *Sensus fidei fidelium: Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum*, Eos Verlag Erzabtei, St. Ottilien 1999, 289-291.

(80) Cf. Beinert, W., “Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick”; en: D. Wiederkehr, (ed.) *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes: Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1994, 118.

(81) Ohly, C. *Sensus fidei fidelium: Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum*, Eos Verlag Erzabtei, St. Ottilien 1999, 4.

(82) Y. Congar, “La “reception” comme réalité ecclésiologique”, *Reveu des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 395.

sus miembros, pueda cumplir con mayor eficacia su misión en favor de la vida del mundo” (83). Nótese que aquí el requerimiento de los laicos no se establece solo para las cuestiones “temporales”, sino que también respecto de cuestiones “espirituales”. Y pareciera que, de nuevo, el horizonte de sentido de la Iglesia es aquello que permite superar cualquier valoración unilateral de cualquiera de los sujetos eclesiales. Este horizonte, se afirma hermosamente en el texto del Concilio, es “la vida del mundo”.

Según Newman, cuando en sus enseñanzas los obispos no consideran aquel *sensus fidei* fácilmente los fieles pueden caer en la indiferencia o en la superstición. Recordando la gran definición del Concilio de Éfeso, de María como madre de Dios, escribe Newman: “Estoy convencido de que la *Ecclesia docens* es más feliz cuando tiene partidarios tan entusiastas como los que estamos describiendo –el pueblo que salió a las calles a celebrar durante toda la noche la definición dogmática–, que cuando separa a los fieles del estudio de sus divinas doctrinas y de la simpatía de sus divinas contemplaciones, y requiere de ellos una *fides implícita* en su palabra, que terminará en indiferencia en las clases educadas y en superstición en las clases bajas” (84).

Por ello, como lo expresó el Papa Juan Pablo II, en esta tarea de enseñar los Obispos nunca se sitúan fuera de la Iglesia; por el contrario, “la vida de la Iglesia y la vida en la Iglesia es una condición para el ejercicio de su misión de enseñar. El Obispo tiene su identidad y su puesto dentro de la comunidad de los discípulos del Señor, donde ha recibido el don de la vida divina y la primera enseñanza de la fe. Todo Obispo, especialmente cuando desde su Cátedra episcopal ejerce ante la asamblea de los fieles su función de maestro en la Iglesia, debe poder decir como san Agustín: “considerando el puesto que ocupamos, somos vuestros maestros, pero respecto al único maestro, somos con vosotros condiscípulos en la misma escuela”. En la Iglesia, escuela del Dios vivo, Obispos y fieles son todos condiscípulos y todos necesitan ser instruidos por el Espíritu” (85).

Así como la tarea de enseñar de los Obispos nunca se sitúa fuera de la Iglesia, la de los teólogos tampoco. Al respecto, sin embargo, Diego Irarrázabal ha planteado una crítica y un desafío a los teólogos que considero necesario atender: “Las comunidades latinoamericanas –afirma– tienen sus maneras de entender la fe, las cuales son despreciadas por la ciencia oficial” (86). Sin desconocer los “signos positivos” y “algunas buenas iniciativas”, es posible constatar que “a las comunidades cristianas les falta organizar y sistematizar sus conocimientos. A los profesionales nos falta interactuar con la elaboración teológica hecha por el pueblo pobre” (87). Nuestra Facultad de Teología, como ha escrito el Prof. Johansson ha mostrado una preocupación por la religiosidad popular que al menos se remonta al año 1973 y que se ha expresado en la realización de varios seminarios internacionales y publica-

(83) *Lumen gentium*, n. 37.

(84) J.H. Newman, *Acerca de la consulta a los fieles en cuestiones de doctrina*, Ediciones del Pórtico, Buenos Aires 2006, 113.

(85) Juan Pablo II, *Pastores gregis*, n. 28.

(86) D. Irarrázabal, *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999, 22.

(87) D. Irarrázabal, *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999, 23.

ciones sobre el tema (88). Con todo, pareciera que –en ocasiones–, nuestros “esquemas teológicos” –entre otras causas– son un obstáculo para un auténtico encuentro, diálogo y comunión con la fe de los pobres: el esquema de “transmitir la doctrina” no toma en cuenta al pueblo que siente y piensa la fe; el modelo de “evangelizar el mundo moderno” presupone que agentes eclesiales conducen al pueblo; el esquema “liberador” a menudo no dialoga con los universos simbólicos y las lógicas del pobre. Tenemos un grave divorcio entre la ciencia teológica y el pueblo sabio”, afirma Diego Irarrázabal (89).

El interés por la religión popular hunde sus raíces en el corazón mismo de Dios, quien gratuitamente ha regalado a los pobres el ser testigos predilectos de su amor y solidaridad. Y con aquella sorpresa de la que habló el Papa Juan Pablo II (90), podemos preguntar: ¿Por qué entre los pobres y sencillos se podría expresar de modo preferente el *sensus fidei*? Y la respuesta no admite dudas: en último término, porque así Dios lo ha querido. Al menos así nos lo ha revelado Jesús, quien “lleno de gozo bajo la acción del Espíritu Santo, dijo: “Yo te alabo, Padre, señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los hombres sabios y a los entendidos, y se las has manifestado a los sencillos. Sí, Padre, porque así has querido” (Lc 10, 21).

Sin idealizar la experiencia de la fe que se hace entre campesinos y pobladores, mineros y pescadores, obreros y artesanos, conviene tener presente las palabras de los Obispos en Puebla: “la religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (91). ¿No podría pensarse que esta religiosidad popular, en cuanto expresión privilegiada del *sensus fidei*, también podría evangelizar al magisterio en la Iglesia? ¿Y, ciertamente, evangelizar también nuestra teología?

Como enseñaba el Papa Juan Pablo II, en la Encíclica *Redemptoris missio* “la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no solo a algunos expertos, ya que se sabe que *el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista*” (92). Es esta una idea central y que también se puede expresar positivamente: siempre conviene tener a la vista el genuino sentido de la fe del pueblo de Dios.

Por ello, a nuestro juicio, tiene plena vigencia la invitación que ya hacía Medellín a “que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación sociorreligiosa” (93). Con todo, estos “estudios serios y sistemáticos” deben estar bajo el signo del diálogo y la comunión. En concreto, como también lo ha

(88) Cf. C.Johansson, “Presentación: Seminario Internacional sobre Religiosidad Popular y espacio sagrado”, *Teología y Vida*, 2-3 (2003) 233-234.

(89) D. Irarrázabal, *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999, 23.

(90) Juan Pablo II, “Discurso en Encuentro con los pueblos del norte Piura” (4 de febrero de 1985), n. 9.

(91) Puebla, n. 450.

(92) Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris missio* n. 54 (subrayado nuestro).

(93) Medellín, *Catequesis*, n. 2.

planteado D. Irarrázabal, “se trata de una corresponsabilidad teológica en que cada uno aprende y aporta al otro [...] de un coaprendizaje entre el saber del pueblo de Dios y de la labor de los especialistas en teología. Esta forma de acercamiento no le da la última palabra ni al pueblo ni al experto. Más bien cada uno y todos tienen que ser servidores de la Verdad, a la que nos conduce el Espíritu dado a la comunidad eclesial. La verdad integral proviene del Espíritu de Dios (Jn 16, 13), pluriformemente activo en la Iglesia (1 Cor 12, 4-11), donde hay magisterio, oración, fraternidad (Hech 2, 42)” (94).

CONCLUSIÓN

Si “para la libertad nos liberó Cristo” (Gal 5, 1), entonces la verdad de una propuesta teológica no se valida por la sola coherencia interna de sus enunciados –por cierto necesaria–, ni por la sola capacidad analítica de los datos positivos de la tradición –también necesaria–. Donde cualquier testimonio y propuesta de fe encontrará su verificación definitiva es en su capacidad de mover a la conversión, a la fe y a la solidaridad (95).

El horizonte de la gracia es la libertad para amar. Tarea de la teología –afirmaba Juan Pablo II en una de sus primeras Catequesis– es encontrar el verdadero significado de esta libertad en los diversos contextos históricos contemporáneos (96). A la teología le corresponde realizar esta tarea a través del ejercicio de la razón. Pero en el ejercicio de la razón, como advertiría San Pablo, ella no se puede ofuscar en vanos razonamientos y menos aún cambiar la gloria del Dios invisible por una representación, en nuestro caso por un concepto, por una teoría, o por un sistema (Cf. Rom 1, 21-23). El ejercicio de nuestra razón está ordenado efectivamente hacia Dios; y eso es, efectivamente, hacer teología. Pero si está ordenado hacia Dios, entonces está decididamente orientado hacia el hombre y su salvación.

Como se ha dicho, el sentido de la fe de los creyentes no se deduce de mediciones cuantitativas o cualitativas. Tampoco sus únicos testigos son el magisterio o los teólogos. El auténtico sentido de la fe del pueblo creyente tiene su origen y fundamento en el Espíritu de Dios. Y como enseñó Jesús, será característico del Espíritu oír su voz, pero no saber “de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3, 8). En el *sensus fidei* se expresa la libertad del Espíritu. Y aunque nadie se pueda apropiarse

(94) D. Irarrázabal, *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999, 24.

(95) Véase al respecto el excelente artículo de Guido Bausenhardt, “Ein wahres Wort ist ein helfendes Wort”, *Theologie und Glaube* 4 (2001) 581-604. Transcribo aquí el texto que introduce el capítulo final de su artículo, y que está muy en sintonía con lo que nosotros queremos expresar: “Wenn das Kriterium der Wahrheit einer Glaubensaussage, die eine soteriologische, nämlich hilfreich und relevant qualifizierte Glaubenserfahrung zur Sprache bringt, selbst ein soteriologisches ist, weil das Christusereignis, in kohärentem Bezug auf das christlich allein von Wahrheit gesprochen werden kann, selbst dezidiert ein Heilsgeschehen ist, dann gilt für die Dogmatik als Anwältin theologischer Wahrheit, dass sie die Glaubensaussage auf ihrem soteriologischen Hintergrund so mit dem überlieferten Ursprungszeugnis vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus vermittelt, dass sie als wahre Glaubensaussage gelten darf, so der Glaubengemeinschaft zu denken zu geben und die Glaubenspraxis wiederum zu vertiefen vermag” (p. 600).

(96) Cf. Juan Pablo II, Catequesis (21 de febrero de 1979) n. 1.

este Espíritu que habita y mueve el *sensus fidei*, todos en la Iglesia estamos llamados a escucharlo. Pensamos que podremos oírlo mejor si como Iglesia vivimos en diálogo y comunión, si como Iglesia atendemos a la fe que se expresa entre los pobres y sencillos, si como Iglesia validamos una teología al servicio del sentido y de la vida de la fe de los creyentes.

Nada ni nadie habla unívocamente del *sensus fidei*. Pero, gracias a Dios, todo puede llegar a ser signo de la acción del Espíritu en la Iglesia y en el mundo. Aunque no sepamos “de dónde viene ni a dónde va”, *podemos oír su voz*. Esa voz la *podemos* escuchar en las palabras de nuestros Obispos en comunión con el sucesor de Pedro, la podemos escuchar en el pensamiento teológico y en las múltiples formas en las que el pueblo creyente vive y celebra su fe. Y hoy –más que nunca en la historia– disponemos de los más variados medios de comunicación e información, a fin de que podamos oír mejor lo que el Espíritu quiere decir a la Iglesia (cf. Ap 2, 7).

Pero, como dice la sabiduría popular, “no hay peor sordo que el que no quiere escuchar”. No nos vaya a suceder como aquel pueblo del que decía Jesús: “la mente de este pueblo está embotada, tienen tapados los oídos y los ojos cerrados, para no ver nada con sus ojos ni oír con sus oídos, ni entender con la mente ni convertirse a mí para que yo los cure” (Mt 13, 15). Todos tenemos necesidad de conversión. La santidad de la Iglesia –enseñó el Vaticano II– se expresa justamente en que –sostenidos por el Espíritu– buscamos permanentemente la conversión y renovación (97). En la conversión –ha afirmado el Papa Benedicto XVI– “la mente se libera de los límites que le impiden acceder al misterio y los ojos se vuelven capaces de fijar la mirada en el rostro de Cristo” (98). En lugar de afirmar unilateralmente parcelas de autoridad y poder, por legítimas que ellas sean, de lo que se trata es de la conversión a Cristo y a su Evangelio, para discernir en la comunión y el diálogo, la voz del Espíritu en nuestra historia, que nos impulsa a ser testigos de la Vida y de la Verdad.

RESUMEN

El proceso de recepción e interpretación de la Revelación acontece principalmente a través del magisterio, de la teología y del sentido de la fe de los creyentes. Actualmente, estas tres formas de actualización de la salvación de Dios en Jesucristo son objeto de diversos cuestionamientos y, en los hechos, no siempre se percibe cómo ellas se constituyen en sus mutuas relaciones. El propósito de este artículo es esclarecer el significado y alcances que tiene el concepto de *sensus fidei*, y, en segundo término, mostrar cómo una adecuada comprensión del *sensus fidei* no solo no excluye a la teología y al magisterio, sino que los supone

(97) Cf. *Lumen gentium*, n. 8. En un sentido semejante se expresa la constitución pastoral sobre la Iglesia, *Gaudium et spes*: “Ciertamente que tiene la Iglesia la misión de hacer presente, visible en cierto modo, a Dios Padre y a su Hijo encarnado, por su incesante renovación y purificación, guiada por el Espíritu Santo. Y esto se obtiene, en primer lugar, con el testimonio de una fe viva y plena, educada precisamente para conocer con claridad las dificultades y superarlas” (n. 21)

(98) Benedicto XVI, Mensaje al Congreso Internacional sobre el teólogo Hans Urs von Balthasar (6 de octubre de 2005).

para una búsqueda compartida del *consensus fidei*, al que por medio del diálogo y la comunión nos impulsa el Espíritu de la Verdad.

Palabras clave: Teología, *Sensus fidei*, Magisterio.

ABSTRACT

The process of the reception and interpretation of Revelation occurs principally through the Magisterium, through theology and through the believers' sense of faith. At the present time, these three forms of the realization of that salvation which comes from the God of Jesus Christ are the objects of various challenges and, in fact, it is not always apparent how they constitute themselves with regard to their mutual relations. The purpose of this article is to clarify the meaning and implications that the concept of *sensus fidei* has; and, secondly, to show how an adequate comprehension of the *sensus fidei* not only doesn't exclude theology nor the Magisterium, but presupposes them in a shared search for the *consensus fidei*, towards which the Spirit of Truth impels us through dialogue and communion.

Key words: Theology, *Sensus fidei*, Magisterium