

Sensus fidelium: testimonio sustentado por la comunión

Leo Scheffczyk

Una nueva reflexión sobre el *sensus* o *consensus fidelium*, el sentido de la fe en la comunidad de los creyentes, parece adolecer hoy de un cierto anacronismo; pues la orientación de los intereses no se fija en nuestros días tanto en los aspectos de la Iglesia que contribuyen a la uniformidad y la unidad cuanto en los que se refieren a la pluralidad, la multiplicidad y el amplio espectro de la doctrina y de la vida. Por otra parte, resulta difícil prescindir del principio de unidad intrínseco al *sensus fidelium*, puesto que el legítimo pluralismo debe tener en la unidad su origen, su norma y en definitiva también su última finalidad.

De hecho, se acude de nuevo inadvertidamente al *sensus fidelium* o al principio de consenso cuando se trata de legitimar una doctrina o praxis determinada en la vida de los creyentes; aunque no pocas veces sucede esto con una intención diametralmente opuesta a la que en sus orígenes tenía este concepto. Así se apela al sentido o instinto de la fe de los cristianos, para confrontar «la doctrina moral de la Iglesia» con la «sabiduría de las convicciones fácticamente vividas por los cristianos» y oponerla a la «racionalidad de la argumentación teológico-ética»¹. Y sin embargo, el sentido de la fe del pueblo de Dios o de los laicos, si se le comprende adecuadamente, e incluso aunque suponga una testificación relativamente autónoma de las verdades de la fe, desarrolla precisamente una tendencia a la «conspiración», a la armonía entre los órganos de la Iglesia: «Ambas, la Iglesia docente y la que es objeto de enseñanza, actúan juntas

¹ Así entre otros D. Mieth, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral?: Katholische Kirche - wobin? Wider den Verrat am Konzil* (hrsg. von N. Greinacher y H. Küng), München, 1986, 172; 182.

como un testimonio doble y, con todo, único. Se interpretan recíprocamente y no es lícito en ningún caso separarlas»². Una apelación contemporánea al sentido de la fe, igualmente ilegítima, sucede allí donde se exige que el carácter vinculante de un dogma dependa de que «sea aceptado por toda la Iglesia como expresión adecuada, justa e infalible de su fe»³. También aquí, el criterio de verdad que presenta el sentido de la fe aparece utilizado en contra de la doctrina de la Iglesia.

No cabe duda de que en la actualidad no es posible prescindir del lugar teológico «sentido de la fe», incluso cuando es empleado en contra de su intención genuina. La posibilidad de una utilización desafortunada muestra por su parte que este concepto va acompañado de una cierta problemática inmanente, que debe ser tenida en cuenta y elaborada. Pero más allá de todas las posibilidades de incompreensión o de utilización errónea que lo amenazan, su significado positivo debe ser considerado y subrayado. En una cuestión tan agitada hoy día como la del puesto y significación de los laicos, de todo el Pueblo de Dios, el concepto ejerce la función de una llave que abre el misterio de la Iglesia y asigna en él un significado inconfundible en la vida de fe también a los laicos, a quienes no detentan un ministerio; significado tan fuerte, que la separación (que se suele entender siempre peyorativamente) entre «Iglesia jerárquica» e «Iglesia de los fieles» (hoy estrechada con frecuencia a una «Iglesia de la base») choca contra él y pierde su contenido. A ello alude el Vaticano II con las palabras: «La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cf. 1, Jn 2, 20-27) no puede fallar en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando 'desde el obispo hasta los últimos seglares' manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres»⁴.

1) La herencia irrenunciable

No existe por parte teológica una presentación histórico-genética del sentido de la fe como principio doctrinal y epistemológico, que se pudiera equiparar por ejemplo con el tratamiento del concepto, importante en el contexto sociopolítico, del «*sensus popu-*

² J.H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre: Polemische Shiriften*. Mainz, 1959, 268.

³ En esa dirección apunta R.P. Mc Brian, *Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme*, I, Graz, 1982, 67.

⁴ Lumen Gentium 12

li»⁵. Sigue siendo un anhelo abierto, aunque desde luego existen ya algunos puntos de partida para hacerlo realidad⁶. Estos ponen nítidamente de manifiesto que la fe común de los cristianos es un criterio de conocimiento y una instancia de verificación de la verdadera revelación, así como representa un momento importante en la Tradición de toda la Iglesia, que como es patente no depende sólo del Magisterio, sino también de los fieles, de tal manera que no es acertada la distinción entre función activa de la jerarquía y recepción pasiva por parte de los creyentes. Tengamos en cuenta que el fondo del asunto es ya percibido incluso allí donde todavía no se emplea el concepto de *sensus fidelium*. Así Vicente de Lerin (+ antes de 450) alude, en su conocida formulación del principio de la Tradición («se ha de mantener lo que ha sido creído siempre, en todas partes y por todos») al valor de la «unanimitad» («consenso»): «nos adherimos a las decisiones de todos o casi todos los sacerdotes y doctores»⁷. En esta manifestación de unanimidad están incluidos también los fieles, aunque continúen remitidos a los sacerdotes (esto es, los obispos) y doctores. Por supuesto, aquí (lo mismo, en el fondo, que durante toda la época patrística) se acentúa con menos fuerza la autonomía del testimonio de los fieles que la vinculación de su testimonio al del ministerio episcopal. Pero la autonomía relativa aparece en otros Padres con mayor claridad, como lo muestran las palabras de Paulino de Nola (+ 431): «Dejémonos colgar de la boca de todos los fieles, porque el Espíritu de Dios sopla con su aliento a cada fiel»⁸.

Ya antes, en el siglo IV, el lenguaje de los hechos contribuyó a que la importancia del testimonio de los fieles para la verdad de la Tradición fuera destacado a la luz de la historia: pues durante las controversias arrianas, la mayoría de los obispos se apartaron de la Tradición, mientras que ésta fue mantenida y transmitida por el pueblo. Esto proporcionó a Hilario de Poitiers (+ 367), que se había mantenido del lado de la ortodoxia, la ocasión de constatar: «Los

⁵ Sobre la cuestión del valor jurídico de la adhesión de la nobleza o el pueblo a las decisiones reales, cfr. J. Hanning, *Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches*, Stuttgart, 1982.

⁶ Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart, 1956, 530-533; K. Oehler, *Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik*, en: «Antike and Abendland», 1961; W. M. Thompson, *Sensus Fidelium and Infallibility*, en: «The American Ecclesiastical Review» 167 (173), 450-486; A. Dulles, *Sensus Fidelium*, en: *America*, Nov. 1 (1986), 240-242; 263.

⁷ *Commonitorium*, c. 2.

⁸ *Ep.* 23, No. 25 (PL 61, 281).

oídos de los fieles están más limpios que los corazones de los obispos»⁹. Un clásico del *sensus fidelium*, J.H. Newman, pudo consolidar y explicar más tarde, apoyándose en la elaboración dogmática de estos datos, su punto de vista sobre el significado del sentido de la fe: «Yo veo en la historia del arrianismo un caso ejemplar de una situación en la Iglesia en la que nosotros, para conocer la Tradición Apostólica, debemos acudir a los fieles... Lo que a mi me anima y fortalece de nuevo (en la confusión de las circunstancias contemporáneas) es, tal como lo enseña la histórica fe del pueblo...»¹⁰. Y para no escandalizar con esa inequívoca interpretación de un caso histórico, añade con ánimo de tranquilizar y dar una nota bondadosa para su época, que no piensa «que tales tiempos como los de los arrianos hayan de regresar jamás»¹¹ (cosa que nosotros hoy no tendríamos por tan segura). En ello ve Newman también el fundamento de que el sentido de la fe haya pasado a un segundo plano en su tiempo. Pero una tal regla de fe no puede perder básicamente nunca por completo su valor y su eficacia.

Esto se comprueba también por la continuación de la cuestión del sentido de la fe en la Escolástica, que por supuesto no trata el problema tanto bajo un aspecto eclesiológico cuanto desde un punto de vista subjetivo individual, y por ello habla de una iluminación interna de los fieles y de una capacidad casi instintiva que les pone en condiciones de captar y juzgar las verdades de la fe. También Tomás de Aquino († 1274) concentra su mirada sobre todo en la virtud de la fe en el fiel individual, en el que el Espíritu Santo produce una conformidad entre el sujeto y el objeto de la fe¹². Pero esa actuación interior del Espíritu Santo se encuentra en correspondencia con la Iglesia universal, a la que el Espíritu Santo otorga igualmente su asistencia de tal manera que la Iglesia en su conjunto no puede errar¹³. Pero quien se aparte de esta *communis fides*, se convierte en hereje¹⁴; pues la Iglesia, que no puede concebirse sin el triple ministerio, es un *populus spiritualis* en el Espíritu Santo, que anima y une invisiblemente a la Iglesia. Ciertamente que en estas refle-

⁹ *Contra Arianos vel Auxentium*, 6.

¹⁰ J. H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien*, 272.

¹¹ *Ib.*, 290.

¹² Cf. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thoman v. Aquin*, Mainz, 1961, esp. 166-170; M.D. Koster, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, en: *Neue Ordnung*, 3 (1949), 230 ss.

¹³ S. Th. II.II. q. 1 a 9; M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903, 168 ss.

¹⁴ *In IV Sent.* d. 13, 2, 1, c.

xiones no se toca al *sensus fidelium* en su relativa autonomía, pero la idea está incluida en ellas¹⁵.

Tal línea de Tradición, ininterrumpida en la Escolástica, hubiera debido en realidad experimentar un esfuerzo con la Reforma, si se tiene en cuenta la acentuación del estado laico llevada a cabo por los reformadores y el significado asignado por éstos al sacerdocio universal de los bautizados. Así el ministerio específico en la Iglesia llegó casi a ser identificado con la comunidad de los fieles. Pero no se debió sólo a esta exageración del valor del sacerdocio universal el que la verdad del *sensus fidelium*, que aparentemente depende de una tensión viva respecto del Magisterio y de un equilibrio entre ambos, no fuera más desarrollada. Un obstáculo mayor para el reconocimiento de una regla de fe objetiva, vinculada a la comunión de los creyentes, se dio en el principio de la sola Scriptura y en la doctrina, malinterpretada subjetivamente, del *testimonium internum Spiritus Sancti*. En cuanto momento interno de la transmisión de la fe, tenía que perder significado, habida cuenta de la crítica reformada a la Tradición; ello constituye una vez más una prueba de la unión esencial entre el sentido de la fe del pueblo y la Tradición viva en la Iglesia. A esto corresponde que Trento apela numerosas veces al *sensus ecclesiae* (DS 1637; *indicium ecclesiae*: DS 1726).

Por ello resulta comprensible que en el transcurso de la reforma católica la cuestión sobre las fuentes de la revelación y de la fe fuera afrontada de nuevo teológicamente y elaborada con una metodología más rigurosa. El mayor influjo a este respecto lo tuvo el trabajo de Melchor Cano OP († 1560) «*De locis theologicis*»¹⁶, en el que presenta como tercer camino para establecer la Tradición apostólica la «in ecclesia communis fidelium consensus»¹⁷. Por este camino se hace patente entonces la tradición vinculante de la fe a partir de la fe actual del pueblo. Tal incorporación sin reservas del sentido de la fe del pueblo a los principios de la captación de la Tradición no carecía de problemas en aquel tiempo. Pues con anterioridad, la gran autoridad teológica de un cardenal Cayetano († 1534) había establecido con visible lucidez que el *sensus fidelium* era inapropiado como medio para la averiguación de una verdad de fe, porque de acuerdo con su opinión, sólo a «los sabios» (es decir, los teólogos) es

¹⁵ Cf. W. A. Thompson, o.c., 456

¹⁶ 1a. edición, 1563; cf. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925.

¹⁷ III, c. 4; cf. A. Lang, 117.

a quien esto corresponde¹⁸. Este argumento se unió en aquel tiempo a la tosca objeción (que desde luego hoy sigue haciendo cierta impresión) de que el establecimiento de la fe no se debería dejar en manos de «sastres y zapateros» o del «pueblo iletrado»¹⁹. Pero Cano en su postulado programático (que él no elaboró ulteriormente) había tenido de alguna forma en cuenta este reparo, cuando señalaba la restricción de que cuando se tratara de cuestiones de fe difíciles, que superaran la capacidad de comprensión del pueblo, habría que recibir la doctrina de los pastores y doctores²⁰. Pero más importante resulta la advertencia (que apunta a una tarea permanente de la teología en la determinación más concreta de la forma de actuación del sentido de la fe) de que la fuerza probatoria definitiva de una verdad aceptada por el *sensus fidelium* sólo puede ser comunicada por medio de la infabilidad de la Iglesia, de tal manera que de nuevo se recuerda la conexión necesaria entre el sentido de la fe y el ministerio jerárquico de la Iglesia²¹.

En la época siguiente esta doctrina conoció sucesivas elaboraciones, entre otras, las de Bellarmino (+ 1621) y Suárez (+ 1619). Pero su «período clásico» no se inició, sorprendentemente, hasta el siglo XIX, cuando se despertó en la teología una profunda comprensión del misterio de la Iglesia. Tal comprensión se alimentaba de diversas fuentes: en el católico tubingués J. A. Möhler (+ 1834), de un concepto romántico-organológico de la Iglesia; en los representantes de la escuela romana²² (Perrone, Passaglia, Francelin, hasta Scheeben), de una nueva conexión con la teología positiva y los Padres; en Newman (+ 1890), de un pensamiento histórico-existencial de fuerte imposición espiritual.

Para Möhler, en su obra temprana, *La unidad de la Iglesia*, surgida bajo el influjo de la doctrina romántica del espíritu del pueblo, equivalente del *sensus fidelium* es la conciencia universal de los fieles, producida por la acción del Espíritu Santo, que coincide prácticamente con la Tradición; pues esta es la expresión permanente en el transcurso del tiempo, viva en cada momento, pero al mismo tiempo hecha carne, del Espíritu Santo que vivifica a la tota-

¹⁸ Cf. U. Horst, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologischen Methode*, Paderborn, 1987, 27.

¹⁹ *Ib.*, 99.

²⁰ *Loci theologici*, IV, c. 4.

²¹ A. Lang, 117.

²² cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Freiburg, 1962.

lidad de los fieles»²³. En una opinión tardía más diferenciada se identifica al sentido de la fe con la Tradición subjetiva que por supuesto incluye siempre en sí un elemento objetivo en el terreno de los contenidos. De acuerdo con ello la tradición es «el sentido cristiano peculiar, existente en la Iglesia y transmitido por la educación cristiana, que con todo no es pensable sin su contenido, sino que por el contrario ha sido conformado por medio de y a través de su contenido, de tal manera que puede ser llamado un sentido pleno. La Tradición es la palabra que vive perennemente en los corazones de los fieles»²⁴.

Esta vinculación orgánica entre la Tradición viva o el sentido de la fe y la Iglesia, que deja en un segundo plano el aspecto autoritario del concepto de Iglesia, es desarrollada fuertemente a partir del Magisterio (especialmente del pontificio) por representantes de la escuela romana, especialmente por G. Perrone (+ 1876)²⁵, llegando así al modelo de una reciprocidad polar, diferenciada y cargada de tensión, en la que se asigna al Magisterio el papel de forma. Consiguientemente, el testimonio de la Iglesia docente y el de los fieles no quedan sin más entrelazados el uno en el otro, sino que son distintos entre sí. Son dos fuentes de las que se puede recibir una verdad de fe: «de la manera de actuar los pastores y de la manera de actuar los fieles»²⁶. El testimonio de los fieles, que surge de la doctrina de los pastores, y consiguientemente no puede ser separado de ésta, es expresión y sedimentación de la Iglesia docente y en cuanto tal, significativo para el reforzamiento y sanción de la autoridad doctrinal.

Estas ideas, que fueron desarrolladas en el contexto de la definición de la Inmaculada Concepción (motivo por el que el concepto fue asumido también en los preparativos de la definición²⁷ y posteriormente se introdujo en la enseñanza de la Iglesia²⁸), fueron profundizadas y llevadas a su culminación especulativo-sistemática por M. J. Scheeben (+ 1888)²⁹. Pero la aplicación más viva y original fue

²³ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (hsrg. von J. R. Geiselman) Köln, 1957, 50 s.

²⁴ J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten* (hsrg. von J. R. Geiselman), Darmstadt, 1958, 415, s.

²⁵ W. Kasper, o. c., 140.

²⁶ G. Perrone, *De immaculato Conceptu*, I, Mailand, 1852, 59.

²⁷ Aquí se empleó la fórmula «sentimiento della chiesa», cf. G. Söll, *Mariologie* (HDG III, 4), Freiburg, 1978, 214.

²⁸ Así en la bula «Inefabilis Deus» se alude a la adoración y amor del «pueblo creyente», A. Rohrbasser, *Heilshere der Kirche*, Freiburg/Schw. 1953, 320.

²⁹ M. J. Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre* (Hdb, der Kath. Dogmatik I), Freiburg, 1959, 97 ss.; 159 ss.

la llevada a cabo por J. H. Newman (+ 1890), que como consecuencia del itinerario de su propia fe y de una comprensión de la Iglesia de carácter místico e interiorizante, reservó al *sensus fidelium* una estima tan alta que al comienzo incluso suscitó escándalo, porque estaba unida (en un artículo del «Rembler») con la opinión de que «En los preparativos de una decisión doctrinal los fieles son preguntados (consulted), como sucedió hace poco a propósito de la cuestión de la Inmaculada Concepción»³⁰.

Este aprecio se fundamentaba en el hecho de que «la comunidad de los fieles es uno de los testigos de la realidad de la transmisión de verdades reveladas, y porque su «unanimitad» (consensus) en la cristiandad universal es la voz de la Iglesia infalible»³¹. Newman desarrolla detalladamente el contenido interno y la eficacia viva de ese *sensus* (o consensus): «Su consentimiento (el de los fieles) debe ser considerado: 1) como un testimonio del hecho del dogma apostólico; 2) como una especie de instituto o *phronema*, que vive profundamente en el corazón del Cuerpo Místico de Cristo; 3) como orientación del Espíritu Santo; 4) como respuesta a sus plegarias; 5) como muestra de preocupación ante el error, que siente inmediatamente como un escándalo»³². La graduación ascendente en el significado del *sensus fidelium* que aquí se expone se apoya sobre todo en que tal capacitación de los fieles es contemplada en su relativa autonomía y en su inmediatez al Espíritu de Dios; y en que no es considerada un órgano pasivo de la recepción de la fe, sino también como principio activo, que precede a la proclamación magisterial de la Iglesia, cuyo significado es reconocido, y contribuye a su desarrollo, manteniéndola incluso en el auténtico camino en caso de fallo de la *ecclesia docens*.

2) El fundamento místico

Los testimonios de la historia de la Teología, que llegan hasta nosotros como una corriente cada vez más ancha, no sólo prueban la existencia del sentido de la fe, sino que proporcionan también una perspectiva (aunque con intensidad variable) sobre las peculiaridades, el carácter y la naturaleza de este don propio de la comunidad de los fieles. Su naturaleza y su valor no se encuentran en la superficie. Es cierto que una observación emprendida desde fuera podría establecer paralelos con la vida social de los hombres y adu-

³⁰ J. H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien*, o. c., 225.

³¹ *Ib.*, 262.

³² *Ib.*, 270.

cirlos para explicar la realidad eclesial. En esa dirección apunta el paralelo sugerido por el joven Möhler respecto del romántico «espíritu del pueblo», cuya originalidad, vitalidad y fuerza creadora podrían ser trasladadas también al «Pueblo de Dios». Pero este afán de paralelismos ha sido denunciado con razón como un «naturalismo», es decir, como una forma de pensar naturalista. Presupuestos actuales podrían favorecer una interpretación tal que buscarse una correspondencia con el principio político-estatal del reparto del poder, según el cual las funciones son distribuidas entre distintas instancias como protección frente al abuso de autoridad. Pero la implicación entre autoridad doctrinal y sentido de la fe, entre «cuerpo docente» y «cuerpo creyente» no tiene paralelo alguno en la vida estatal. Por ello el buscar una explicación apelando a principios de democracia, en la que los «súbditos» son al mismo tiempo detentadores de la autoridad y la autoridad brota «desde abajo» es infecundo e inadmisibile.

En la situación actual se podría pensar respecto del *sensus fidelium* que esta participación de los fieles, teniendo en cuenta la estructura jerárquica de la Iglesia es de suyo secundario y marginal, lo que en la práctica serviría para valorar un poco más a los laicos y proporcionarles la impresión de que significan algo. J. H. Newman expone al fin de sus reflexiones teológicas también tal significado práctico de la acentuación del sentido de la fe, pero su pensamiento surge más bien desde las intenciones y anhelos de los obispos, es decir, a partir de la Iglesia docente, y dice: «Esta debería considerarse dichosa si es que encuentra entre quienes reciben su doctrina 'seguidores entusiastas', que aportan su propia comprensión y sensibilidad, y no se dirige solamente a aquéllos que se dan por satisfechos con una mera fides implícita» (esto es, con una fe que incluye en su afirmación todo lo que la Iglesia dice)³³. Pero todas estas y parecidas fundamentaciones prácticas se mantienen sólo (en su limitada fuerza probatoria) si están enraizadas en datos y verdades más profundas. Pues bien, el enraizamiento más hondo se da en el misterio de la Iglesia, y más en concreto en su esencia como comunidad de los creyentes.

Por ello, la explicación y fundamentación del sentido de la fe se ha de deducir del misterio de la Iglesia, así como el Vaticano II añade significativa e inmediatamente a su declaración sobre el sentido de la fe la explicación sobre la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia³⁴. Pero no se percibe la esencia de la Iglesia si, de acuerdo con

³³ *Ib.*, 292.

³⁴ *Lumen gentium*, 12.

las ideas racionalistas y naturalistas hoy reinantes, se la entiende como institución humana para la conservación del proyecto de Jesús en el mundo, o como un agrupamiento religioso de personas que comulgan en las mismas ideas, impresionadas por el evangelio, o como una corporación para la promoción del bienestar de la humanidad, caracterizada por las implicaciones políticas del mensaje de Jesús.

Es posible encontrar muchos de esos elementos en la Iglesia, pero no tocan la esencia del asunto. Esta reposa en la fundación de Jesucristo, que se ha creado un «cuerpo» como prolongación de la encarnación (cf. 1 Cor 10, 17; Col 2, 19), cuya cabeza es él mismo y cuyo principio vital interior es el Espíritu Santo como «gracia y verdad» (cf. Jn 1, 14). Esta «cabeza» y este «Espíritu» son principios de unidad, que crean una comunidad y sociedad de irrepetible densidad y concreción, tal como no se ha conocido otra igual en el mundo. Por ello, ni la piedad ni el pensamiento cristiano han tenido reparos en designar a la Iglesia como un organismo viviente, incluso como sujeto unitario y caso como persona: como el «gran Cristo» de Agustín o el «Jésus Christ répandu et communiqué» de Bossuet (sin perder de vista la forma análoga de hablar, que mantiene sobre todo la diferencia de que los miembros de este sujeto u organismo son personas libres).

Este organismo dirigido por la cabeza de Cristo y animado por el Espíritu de Cristo posee por supuesto, como toda unidad viviente, una multiplicidad; no sólo la de las muchas personas que forman el cuerpo, sino también la de los distintos órganos, de los diferentes estados, servicios, prestaciones y capacidades, que conservan la vida del organismo y le hacen crecer. A la forma plural del organismo pertenece sobre todo la diferenciación incluida en la imagen del cuerpo, de cabeza y miembros, que es una imagen del orden salvífico instaurado por Dios en Cristo, en el que la salvación está mediada por uno (originariamente) y que se aproxima a la problemática de los fieles y del *sensus fidelium*: la creencia que se pone de manifiesto aquí en la *communio* estructurada jerárquicamente y que se aproxima a la problemática de los fieles y del *sensus fidelium*: la diferenciación (no separación) entre el ministerio autoritativo de salvación, y el de los receptores de la salvación, teniendo en cuenta que «recibir» no debe ser equiparado en modo alguno con la pasividad. Pero antes de reflexionar sobre esta diferenciación y esta multiplicidad de los órganos, debería mantenerse la vista fija en aquella unidad y organicidad del cuerpo de Cristo, que supera a todas las diferencias, que es más importante y mayor que todas las diferencias y que las relativiza a todas, esto es, que las contempla en su relación recíproca y con el conjunto.

Para la comprensión de esta diferenciación fundamental, que da a conocer la articulación social de la Iglesia en su condición de jerárquicamente estructurada, hay que tener en cuenta desde luego la categoría ya sugerida de imagen que, estrictamente considerada, es la categoría de lo sacramental. La Iglesia debe ser reconocida en su relación con Cristo como el «sacramento de Jesucristo», tal como Jesucristo, el hombre Dios, es el sacramento del Padre. Por ello la relación invisible entre la cabeza (Cristo) y los miembros (los creyentes) se expresa también en la Iglesia en una dimensión de signo sacramental: en la ordenación de ministros que «actúan en nombre de la cabeza» y en el Pueblo de Dios, que recibe la fe pero también la testifica vitalmente. La diferenciación de Iglesia docente y discente, de cuerpo enseñante y cuerpo creyente resulta de esta forma el carácter visible y significativo de la Iglesia como sacramento total de Jesucristo.

Pero la corriente de vida que actúa en la comunidad de Cristo y del Espíritu es la gracia, y ante todo la gracia de la fe. La fe es la luz que interioriza conscientemente en los hombres la palabra y la verdad de Cristo y le deja penetrar en los corazones, de tal forma que Cristo pueda vivir en los corazones (cf. Ef 3, 17) e inicie con ellos una unión que el Espíritu Santo como fuerza del amor humano conduce a la más profunda unidad con el espíritu del hombre. De esta fe hay que tener en cuenta que concierne a todos los miembros vivientes del cuerpo y les es propia. Esta íntima y subjetiva fuerza de vida de la Iglesia no tolera ninguna separación entre la jerarquía y los fieles, como si a los unos les tocara una fe mayor y distinta que a los otros.

Esto hay que afirmarlo también de las antenas específicas del instinto espiritual o de la capacidad creyente de juicio, que una fe viva, fecunda en el amor, crea por razón de la *conspiratio* del Espíritu Santo con el espíritu humano. De aquí que siempre haya sido posible constatar que el juicio de personas de fe sencilla puede ser más acertado que el arte de los teólogos. Pero cuando esa capacidad de juicio de los fieles se une para constituir un juicio global (moral), cuando por tanto el sentido de la fe del individuo crece hasta convertirse en un juicio del conjunto, se produce un testimonio de fe que debe ser reconocido como expresión global de la fe de la Iglesia y ejerce la función de criterio y regla de la fe. Es lógico que en consecuencia se haya reconocido al *sensus* o *consensus* de los fieles el carácter de inerrancia e infalibilidad, y esto no sólo por respeto a la escucha y aceptación de la fe libre de error (*in credendo*, como se suele decir), sino también en la testificación, verificación y transmi-

sión de la fe, que no se debe eliminar de un concepto dinámico de fe. Por ello los creyentes son también, desde muchos puntos de vista, maestros de la fe, cosa que el Vaticano II subraya en una declaración con tal fuerza, que los reconoce como válidos proclamadores de la fe»³⁵ y les concede una participación en «el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo», aunque por supuesto «a su manera»³⁶ y no a la manera del ministerio.

Aquí se hace patente por otra parte un problema siempre presente, que se agudiza en la cuestión: ¿cómo hay que concebir la relación mutua de ambos órganos, del cuerpo docente y del cuerpo creyente? Se trata de una unidad sin reservas, de una síntesis natural de ambos, que finalmente tendría que dejar que el Magisterio se extinguiera en el nivel de los creyentes? ¿O se trata en último término de una división entre quienes ordenan y quienes obedecen, que ningún pensamiento positivo sobre el sentido de la fe y su testimonio lograría suprimir, sino en todo caso suavizar algo, por el hecho de que la testificación de los laicos es reconocida como un apéndice o anexo del magisterio?

Ambas soluciones contradirían la comunión fundada objetivamente por Cristo en el Espíritu Santo y establecida subjetivamente (esto es, por parte de los fieles) en la fe. Se ha de pensar más bien en una relación orgánica recíproca, en una referencia de dos capacidades diversas, que actuando juntas llevan a cabo un orden y realidad más altos (puesto que una unidad diferenciada siempre es más elevada).

En todo esto no se puede ignorar, por supuesto, los poderes, la autoridad, la competencia de orientación del magisterio, unidos con un especial carisma jerárquico, para la prolongación de la mediación de Jesucristo en la palabra y el mensaje. Así como tampoco el testimonio de fe que le acompaña, que en casos decisorios ejerce funciones de constatación, emite juicios y sentencias. En ello, el testimonio de fe del Magisterio se halla frente al testimonio de los laicos y le es superior. Sin embargo no está separado de éste, así como tampoco esta situación constituye una degradación de la testificación de los laicos; pues hay que caer en la cuenta de que los miembros de la jerarquía participan, como bautizados y creyentes, en la misma fe y en el mismo sentido de la fe que ha sido donado a toda la Iglesia y en consecuencia, a todos los fieles. A partir de aquí es posible comprender cómo el testimonio creyente de ambos no se diferencia ni en su

³⁵ *Ib.*, 35.

³⁶ *Ib.*, 31.

contenido ni en su naturaleza, sino que se encuentran respectivamente en niveles distintos y se realizan en diferentes dimensiones: el laico lo lleva a cabo en el nivel de la vida, el miembro de la jerarquía en el nivel de lo oficial, de lo autoritario y jurídicamente vinculante (que por supuesto tendrá que tomar siempre en consideración las demandas que proceden de la vida).

Dado que es propio del ministerio la precedencia en la fe, sobre todo en la primera transmisión de ésta en una Iglesia misionera, y que esta precedencia se mantendrá también en la predicación ulterior, se podrá abrigar la opinión de que la fe y el sentido de la fe de los fieles se deben deducir del ministerio, de tal forma que no gozan de entidad propia. Entonces el consenso de los fieles, por ejemplo con ocasión de la proclamación de un «nuevo» dogma sería sólo una especie de refuerzo y resonancia de la predicación del magisterio. El que esto no es así lo muestra ya el hecho que con ocasión de las dos últimas definiciones (Inmaculada Concepción y Asunción de María) el más alto exponente del Magisterio interrogó a los obispos sobre el estado de la fe de su clero y sus fieles a este respecto³⁷. Con ello se expresa aquella ordenación fundamental, según la cual pertenece al testimonio de fe del *sensus fidelium* un significado relativamente autónomo como medio de averiguación de la Tradición viva de la Iglesia. La relativa autonomía se deduce en último término del postulado de la fe de los creyentes, recibidos por el bautismo en el «Cuerpo de Cristo» y en la «habitación de Dios en el Espíritu» (cf. Ef 2, 22), son vivificados y plenificados inmediatamente por el Pneuma, de tal manera que su testimonio ya no es un mero reflejo del Magisterio. Pero por último el testimonio de los fieles sigue siendo sólo relativamente autónomo, porque obtiene del Magisterio su orientación definitiva, su convicción y su solidez. La relación recíproca, que asigna a los fieles su significado inconfundible e insustituible en el conjunto de la *communio*, aparece como una «conspiratio» de ambos órganos, como un «testimonio doble y con todo único»: ambos órganos «se interpretan recíprocamente y no deben ser separados en ningún caso»³⁸.

3) Don y misión

A pesar de esta alta cualificación y valor que se concede al *sensus fidelium* y con ello también a los fieles en la vida de la Iglesia,

³⁷ Pio IX, Encíclica «*Ubi primum*» de 2. 2. 1849; Pio XII: «*Deiparae Virginis*» de 1. 5. 1946

³⁸ J. H. Newman, *Über das Zeugnis der Laien*, 268.

advierte Y. Congar en alguna ocasión (más bien de pasada) que no se debería «atribuir demasiado» al sentido de la fe³⁹. Al opinar así no está pensando tanto en la naturaleza y la forma interna espiritual de este sentido, sino en su expresión concreta y su realización práctica. Pues es muy posible que ésta no alcance su configuración y determinación tal como Dios las ha querido. No hay don divino alguno que no sea deteriorado en las manos de los hombres. Así el sacramento de la Iglesia puede resultar inválido y estéril, y la palabra de la predicación puede ser falseada por el predicador. Si más arriba decíamos que la Iglesia docente de los obispos falló durante las controversias arrianas, también se puede constatar tales fallos por parte de los fieles a lo largo de las peripecias de la historia (por ejemplo en la Reforma). Por lo que respecta a la actualidad, en que también se perciben tales procesos desorientados, se ha sugerido por ello que el *sensus fidelium* debería pasar a un segundo plano, para sustituirlo por el *sensus fidei*. Este se refiere al contenido objetivo y al espíritu interior de la fe, porque no se ha inculcado simplemente a los fieles, sino que es previo a ellos y a él tienen que adherirse.

Pero no es posible negar ni sustituir por algo distinto el hecho de una especial actuación del Espíritu en los fieles, y de una capacitación para la testificación de la fe. Lo único que es necesario es, teniendo en cuenta las desorientaciones en la vida de los miembros de la Iglesia, establecer con el mayor cuidado las distinciones. Es preciso constatar: el sentido de la fe no coincide con la «opinión pública» de la Iglesia, que en nuestro tiempo de los medios de comunicación puede ser tan manipulada como la de la sociedad. Por ello tampoco se debe equiparar el sentido de la fe con las tendencias dominantes en la Teología y en el pensamiento cristiano. Tampoco se deduce de acuerdos de la mayoría o de cifras obtenidas de análisis demoscópicos. Se trata —aquí ocupa su lugar el lenguaje— de la capacidad de juicio y realidad de Cristo y de su Espíritu, de los que viven conscientemente en la comunión de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo y el lugar peculiar de la presencia del Espíritu. Quienes se adhieren sólo a creencias privadas, quienes representan un vago cristianismo o están dispuestos sólo a una identificación parcial con la Iglesia, no pueden realizar el *sensus fidelium*. Esto no es una consecuencia de un pensamiento elitista (que no tiene puesto alguno en el ámbito de la gracia), sino una deducción objetiva de la naturaleza de la fe.

Esta fe es la permanencia en la verdad de Jesucristo, la adhesión a su palabra y a su persona, el captar y ser captado por

³⁹ *Der Laie*, 469 s.

aquél que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Es comprensible que sólo una tal fe viva, verdadera e interiorizada (aunque pueda seguir siendo un bien a alcanzar y consolidar) puede crecer hasta aquella madurez, aquella sagacidad espiritual y aquella fuerza de juicio que están incluidas en el *sensus fidelium*.

Pero la fe sólo alcanzará este florecimiento y fecundidad si se realiza en la comunidad de los creyentes. La fe está apoyada desde sus raíces, si es que ha de ser viva, en la comunión de la Iglesia, y por eso el sacramento fundamental de la fe, el bautismo, aporta al mismo tiempo la admisión en la Iglesia; pues la fe es esencialmente el abandono del sentido propio y la transformación en el sentido de Cristo que se hace real en la comunidad. Sobre todo el sentido específico de la fe, al que se alude como *sensus fidelium*, no es resultado y fruto del individuo y de sus esfuerzos. Es más bien el sentido conjunto de los creyentes, que surge de la comunicación y conspiración viva de todos los fieles así como de la armonía de todos los órganos, y sobre todo del consenso entre los pastores y los fieles. Como conciencia total de la Iglesia, el sentido de la fe recibe su origen, su fuerza de juicio y testificación sólo en el medio de la Iglesia, en la totalidad de su vida. Sólo porque procede de la armonía de una comunión puede ponerse al servicio de una unificación más profunda, pero también ofrecer un fuerte testimonio ante el mundo de la unidad en la verdad.

En las circunstancias actuales no resulta inoportuno recordar que la verdad a la que nos referimos, a la que el sentido de la fe sirve en último término, es una verdad configurada por sus contenidos objetivos, y que por tanto abarca también el aspecto doctrinal y no un sentimiento humano de solidaridad o una edificación pietista.

Si hablamos de esta manera sobre los presupuestos y condiciones del crecimiento y robustecimiento del sentido de la fe, no pretendemos con ello apartar o excluir a ciertos cristianos de esta testificación, sino despertar la responsabilidad y la caracterización de la misión que se dirige a todos. El sentido de la fe no es una posesión de la que se pueda disponer ni una propiedad estable, sino un capital vivo, que sólo puede ser formado y conservado en su realización viva. En esta realización se integran también las manifestaciones del corazón, de la piedad y de la fe vivida en oración. Puesto que el sentido de la fe no es una capacidad meramente intelectual, sino el fruto de una actitud de fe que engloba al hombre entero, puesto que se-

gún Möhler es «la palabra que vive en los corazones de los fieles», tiene que ser sustentado también por la fuerza de los corazones.

LEO SCHEFFCSYK

Nació el año de 1920, en Silesia, Profesor de dogmática en la Universidad de Munich. Colabora en varias revistas de prestigio internacional y ha escrito numerosos libros, que abarcan los diversos campos de la dogmática.