

**Cómo citar en APA:** Giraldo-Pérez, S. (2024). La categoría teológica del *sensus fidelium* y sus implicaciones en la Iglesia sinodal. *Revista Seminario Mayor de Medellín*, 3(39),96 -125.

**Fecha de recepción:** 6.05.2024 / **Fecha de aceptación:** 3.09.2024

# LA CATEGORÍA TEOLÓGICA DEL SENSUS FIDELIUM Y SUS IMPLICACIONES EN LA IGLESIA SINODAL<sup>40</sup>

The theological category of the *sensus fidelium* and its implications in the synodal church

SANTIAGO GIRALDO-PÉREZ<sup>41</sup> 

## Resumen

La eclesiología del Concilio Vaticano II ha retomado la categoría teológica del *sensus fidelium*, que es expresión del paso de una visión eclesiológica centrada en la imagen de la Iglesia como institución jerárquica a la visión de la Iglesia como Pueblo de Dios, fundamentada en el sacerdocio bautismal, en el que se asocia a todos los fieles cristianos en la misión profética de Cristo. Esta investigación, a partir de la afirmación del sentido de la fe de los fieles, esclarece y delimita el término y su uso en la teología católica y los parámetros que el mismo magisterio ha discernido y declarado como necesarios para identificar la auténtica moción del Espíritu en los fieles que les reviste de indefectibilidad en el creer. El Concilio, haciendo uso del concepto *sensus fidelium* da pie a la actual reflexión eclesial sobre la sinodalidad, pues al afirmar la acción del Espíritu en la totalidad de los fieles, reconoce su participación en la misión profética de Cristo mediante el testimonio y la corresponsabilidad eclesial, manifestada en los diferentes organismos de participación, en los ministerios laicales y en los dones carismáticos con los que el Espíritu enriquece y edifica la Iglesia.

## Palabras clave

Eclesiología, *sensus fidelium*, profetismo, infalibilidad, laico, sinodalidad.

40 Artículo investigativo producto del curso “*Monografía de teología*”. Trabajo asesorado por el presbítero Juan Ricardo González Lopera.

41 Estudiante de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Diácono de la Arquidiócesis de Medellín. Seminarista del IV año de la etapa configuradora del Seminario Conciliar de Medellín. Correo electrónico: [santiago.giraldope@upb.edu.co](mailto:santiago.giraldope@upb.edu.co)

## Abstract

The ecclesiology of the Second Vatican Council has taken up the theological category of *sensus fidelium*, which is an expression of the passage from an ecclesiological vision centered on the image of the Church as a hierarchical institution to the vision of the Church as the People of God, based on the baptismal priesthood, in which all the Christian faithful are associated in the prophetic mission of Christ. In this investigation, based on the affirmation of the sense of faith of the faithful, it clarifies and delimits the term and its use in Catholic theology and the parameters that the same magisterium has discerned and declared as necessary to identify the authentic movement of the Spirit in the faithful that gives them indefectibility in believing. The council, making use of the concept *sensus fidelium*, gives rise to the current ecclesial reflection on synodality, since by affirming the action of the Spirit in the totality of the faithful, it recognizes their participation in the prophetic mission of Christ through testimony and ecclesial co-responsibility, manifested in the different participation organizations, in the lay ministries and in the charismatic gifts with which the Spirit adorns and builds the Church.

## Keywords

Ecclesiology, *sensus fidelium*, prophecy, infallibility, laity, synodality.

## Introducción

La renovación doctrinal y eclesial que se generó en el Concilio Vaticano II, dio una importante relevancia a una categoría teológica previamente introducida y reflexionada en el magisterio y la historia de la Iglesia, el *sensus fidelium*. Los padres conciliares retoman la importancia de este concepto como factor esencial de la nueva visión de la Iglesia, entendida ya no como sociedad perfecta sino como pueblo de Dios, en que se transforma la visión de la constitución eclesial como dualismo entre jerarquía activa y laicado pasivo, o mucho más acentuado, Iglesia docente e Iglesia discente.

El Concilio enseñó que todos los bautizados según su modo, en virtud del sacramento del bautismo, participan de la función real, sacerdotal y profética de Cristo; resaltando que la tarea docente no corresponde solamente a los clérigos sino a la totalidad del pueblo de Dios, es decir, que los laicos en unión con sus pastores, también participan de la misión profética que Cristo encomendó a la Iglesia, en virtud del Espíritu Santo que se derrama sobre todos los creyentes y los envía como testigos de la verdad.

Aunque la enseñanza magisterial afirmó claramente la participación activa de los laicos en la vida de la Iglesia, a partir de la unción particular que les da el Espíritu para creer y no errar en ello, hoy la recepción y aplicación de esta enseñanza ha sido discutida, controversial y tergiversada; encontrando resistencias y negaciones. Es por ello, que al aproximarnos a este concepto surgen muchos interrogantes y cuestionamientos que debemos esclarecer, tales como ¿Qué es exactamente el *sensus fidelium*? ¿Cuáles son las fuentes bíblicas de esta idea y cuál es su función en la tradición de la fe? ¿Cuál es la relación del *sensus fidelium* con el magisterio eclesial del Papa y de la jerarquía? ¿Es el *sensus fidelium* algo diferente de la opinión de la mayoría de los fieles en un lugar y en un momento determinado? Estas y muchas preguntas surgen de la afirmación conciliar de esta doctrina, las cuales, por falta de claridad en su respuesta siguen generando desconfianza o temor, por ello, es necesario abordarlas y

esclarecerlas, para así poder aceptar con mayor apertura la novedad del Concilio, que no postula una democratización de la Iglesia, sino un camino de corresponsabilidad, donde todos los bautizados asuman su rol activo en la misión profética que Cristo encomendó a la Iglesia.

Es por ello que en este trabajo se hará una aproximación al concepto, presentando su sentido y evolución en la reflexión teológica, esclareciendo el término y delimitando su concepción en la expresión eclesiológica surgida del Concilio Vaticano II, que mediante dicha categoría revaloriza el apostolado y papel del laico y su participación activa en la Iglesia sinodal de nuestra época.

Para poder llegar a reflexionar sobre el papel del *sensus fidelium* en la vida de la Iglesia en el actual contexto de reflexión eclesial, es necesario partir de los orígenes del término y la correcta comprensión teológica del concepto, ya que la categoría teológica puede ser entendida de una manera polivalente. Para comenzar, es necesario delimitar el concepto y contemplar su origen en la teología, teniendo claridad de la materia a la que nos referimos, su fundamentación bíblica y su correcta relación con el magisterio eclesial. De igual manera, se asumirán algunas cuestiones controversiales que rodean la afirmación del concepto y la renovada visión eclesiológica que ello implica.

Asimismo, es necesario iluminar la realidad eclesial actual desde dicha visión y teología de participación bautismal, encontrando en la doctrina del *sensus fidelium* el impulso eclesial y pastoral en el que se debe proyectar la Iglesia de nuestro siglo, descubriendo en ello la voz del Espíritu que invita a la comunidad eclesial a un constante *aggiornamento*, bajo la profundización y consolidación de la renovación doctrinal y eclesiológica reflexionada en el Vaticano II. En definitiva, es necesario entender el concepto en el conjunto de la teología estableciendo límites y relación con el magisterio y el desarrollo del dogma cristiano, del cual los fieles participan de cierta manera.

### **El origen del término y su concepción en la teología**

Como concepto teológico, el *sensus fidei* se refiere a dos realidades distintas, pero relacionadas estrechamente. Por una parte, se refiere a la capacidad personal que tiene el bautizado, que vive dentro de la comunión eclesial, para discernir la verdad de la fe, lo que correspondería a la *fides qua*. Por otro lado, puede referir al sentido comunitario y eclesial de la fe, es decir, al instinto de toda la Iglesia para reconocer al Señor y su Palabra, que converge en la adhesión de toda la Iglesia a una doctrina cierta y a una praxis cristiana, es decir, la *fides quae* (Pié-Ninot & O'Donnell, 2001, p. 984).

En consecuencia, la fe como virtud para creer y como contenido objetivo de lo creído, convergen y conforman lo que llamamos el *consensus fidelium* (consenso de los fieles); entendido como la fe compartida de todos los creyentes, es decir, aquello a lo que se le presta la “obediencia de la fe” y que hace parte del contenido objetivo de la misma. Por lo tanto, el consenso de los fieles se refiere al asentimiento de toda la Iglesia a la doctrina perteneciente a la fe apostólica (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 3). Sin duda, estas tres nociones, aunque distintas, se reclaman y complementan, ya que implican la visión conjunta y objetiva de la fe de la Iglesia, del *sensus fidei fidelium*.

Habiendo hecho una primera distinción muy incipiente del concepto en la teología contemporánea, es necesario aproximarnos a la aparición del concepto y a sus fuentes, ya que, sin duda, el término *sensus fidei* no procede del mundo bíblico sino más bien teológico; aunque, la realidad y el sentido al que refiere se puede rastrear en los testimonios bíblicos. Empecemos por aproximarnos a la aparición del concepto en la teología.

El rastreo del término en la teología remite como primer exponente del concepto “*sensus*” a san Vicente de Lerins (+450), el cual introduce por primera vez “el sentido de la fe” en su tratado, el *Commonitorium*, en el cual desarrolla las normas de discernimiento para distinguir la auténtica doctrina cristiana frente a la desviación planteada por la herejía; y expresa que el “*Ecclesiastici et Catholici sensus*” es la norma de veracidad de la auténtica doctrina cristiana, pues ella expresa lo que siempre, en todo lugar y por todos ha sido creído “*quod ubique, quod Semper, quod ab omnibus, creditum est*” (Com. c.2; PL 50, 640). Es decir, pone como criterio de verdad la permanencia, extensión y catolicidad de la fe.

Desde esta aparición del concepto, se ha desarrollado el término y se ha ampliado el uso de la categoría *sensus* desde la reflexión teológica, siempre asociada como un criterio de verdad doctrinal y remitido, como expone san Vicente, a la dimensión vinculante y totalizante de la fe de la Iglesia, es decir, no a la verdad parcial de uno (herejes) sino a la verdad católica de toda la Iglesia (fe apostólica).

Partiendo de la aparición del concepto y su significado original en la teología, podemos definir el *sensus fidei* como “una cualidad del sujeto, al que la gracia de la fe, de la caridad y de los dones del Espíritu Santo confiere una capacidad de percibir la verdad de la fe y de discernir lo que le es contrario” (Pié-Ninot, 1992, p. 1348). Esta cualidad sobrenatural, es expresada como un “instinto espiritual” ya que principalmente no es el resultado de una deliberación racional, sino que es una forma de conocimiento espontáneo y natural, como una especie de percepción (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 49). Este instinto o intuición se le concede al creyente por el sacramento del bautismo, ya que no podemos entender ni suponer la fe, ni el sentido de ella, sin la acción del Espíritu, ya que, el desarrollo del *sensus fidei* en el espíritu del creyente se debe a una acción particular del Espíritu Santo, y esta acción es el bautismo (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 57), que nos regala el don de la fe y del profetismo de Cristo.

La Sagrada Escritura no tiene registro del término “*sensus*” bajo la acepción implicada por la teología, sin embargo, sí nos presenta una referencia al contenido significado por el concepto. Es decir, en la Revelación bíblica podemos encontrar la idea que considera que todos los miembros de la Iglesia poseen una unción que les enseña, gracias al don particular del Espíritu de la verdad.

Raymond Brown, gran estudioso de la obra joánica hace notar que las comunidades de Juan se diferencian del resto de comunidades apostólicas en la carencia de una estructura jerárquica, por ello, no hace énfasis en el papel del apóstol, como sí harán los otros evangelios hablando del primado de Pedro (cf. Mt 16, 18), y como afirmará san Pablo al defender su autenticidad como apóstol (cf. 2 Cor 11). Por su parte, Juan pondrá el acento en el discipulado, ya que “en la eclesiología joánica, lo que constituye la dignidad principal no es el apostolado. El Cuarto Evangelio enfatiza el estatus de discípulo del que todos los cristianos

disfrutan” (Brown, 1986, p. 92). Es decir, en la comunidad todos son discípulos, lo que genera un sentimiento de igualdad entre todos los miembros, que no permite que entre la ambición de ser el más grande (cf. Mc 10, 37), ya que todos son discípulos y la prioridad o el estatus lo da el amor de Jesús.

Esta lógica del evangelio, se desarrolla un poco más frente al acontecimiento pascual donde la comunidad deberá enfrentar la ausencia del maestro, y se suscita la cuestión de ¿cómo ser discípulos sin el maestro? Así pues, se desarrolla en las comunidades joánicas la convicción que el Espíritu, el Paráclito, es el representante del maestro. Ante la ausencia del Señor, el Espíritu se presenta como el que habla por cuenta de Jesús (cf. Jn 16, 13), el enviado del Padre es presentado como “Espíritu de verdad” que no todos reciben (cf. Jn 14, 17).

Brown (1986) hace notar que la labor docente que ejercen los apóstoles en las iglesias de los sinópticos y Pablo en sus comunidades, en Juan es asumida por el Espíritu (p. 106), ya que, todos los miembros de la comunidad son discípulos en el amor y “el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Jn 14, 26). Allí, se le da al Espíritu un título que Cristo asumió, el de maestro, pues ejerce una labor docente, el Espíritu que actuó en los profetas, es prometido por Cristo para actuar en los discípulos y enseñarles todo (διδάξει πάντα). En la comunidad, en la Iglesia queda vivo y eficaz el Espíritu profético de Cristo que alecciona a los fieles en la fe, en el Reino, en todo.

Esta dimensión del Evangelio ayudó a la comunidad de Juan a descubrir su doble dimensión de la fe, ya que por un lado el cristianismo ha de ser apostólico, pues debe transmitir lo enseñado por Jesús a través de la primera comunidad de creyentes, guardando la tradición; pero, al mismo tiempo, debe enfrentarse a situaciones nuevas de acuerdo al siglo y a las circunstancias, como vemos que sucedió prontamente a la comunidad de los Hechos (11, 2-18). Frente a esa realidad, la comunidad de Juan descubrió que el Espíritu era el garante de la fidelidad a Cristo y del compromiso con los nuevos retos, pues recordará todo y enseñará todo. En palabras de Brown (1986) “El Paráclito mantiene sin corrupción el pasado porque todo lo recibe de Jesús y no da revelación nueva. Pero es un Maestro vivo que no se limita a repetir una tradición del pasado muerto” (p. 106).

La experiencia de la comunidad joánica nos evidencia que, desde los orígenes de la fe, las comunidades cristianas descubrieron al Espíritu como maestro interior, que alecciona el corazón de los fieles, a la comunidad, para discernir los caminos de la fe, para conducir la vida de la Iglesia y asegurar que los creyentes de Cristo sigan siendo discípulos, fieles a la doctrina del maestro; por eso, entre las funciones que se le atribuyen está la de enseñar.

A la luz de esto, cabría preguntarse ¿qué tipo de enseñanza es la que imparte el Espíritu? ¿Cuál es la ignorancia de los discípulos que necesita ser iluminada por el Paráclito? El autor de la *primera carta de Juan* asegura “no necesitáis de nadie que os enseñe” (2, 27) advirtiendo que, desde el momento en que “muchos pseudoprofetras han surgido en el mundo” es necesario examinar las manifestaciones del Espíritu, para saber si lo que reflejan y enseñan, procede de Dios (cf. 1 Jn 4, 1). *La primera carta de Juan* se enfrenta a una problemática muy fuerte que vivía la comunidad, y son los oponentes a la predicación que han recibido del Señor, que se reúnen en la obra con el título de anticristos; y al parecer, por la narrativa del autor y el

lenguaje que usa, parece que estos oponentes se pueden haber designado a sí mismos como maestros y profetas de una sabiduría distinta (gnosis), que pretenden hablar bajo la guía del Espíritu una doctrina contraria a la recibida de Cristo (Brown, 1983, p. 131).

Frente a los anticristos o pseudoprofetos que atacan la comunidad joánica, y que de hecho, han salido de ella misma (cf. 1 Jn 2, 19), el autor afirma que no hay necesidad de recibir la predicación de ningún profeta pues, dice el autor, “ustedes han recibido la unción del Espíritu y todos tienen la verdadera sabiduría” (1 Jn 2, 20). Frente al movimiento gnóstico que seducía a la comunidad de Juan, la cual no había vivido los acontecimientos pascales de primera mano, sino que se apoyaba en el testimonio de los que vivieron todo desde el principio, el autor reconoce una unción en la comunidad, la unción del Espíritu, que es el verdadero profeta, el que enseñará todo, en virtud a la promesa de Jesús.

La problemática con los gnósticos y su “sabiduría” es la negación de la procedencia divina de Jesús y de su real Encarnación, es decir, es una discusión doctrinal, del fundamento de la fe, de reconocer a Jesús como el Cristo (cf. 1 Jn 2, 22), por ello, la verdadera sabiduría del Espíritu, la unción que él derrama es la necesaria para conservar la predicación de Cristo en la vida; la unción del Espíritu es la que hace permanecer fieles a la enseñanza del Señor, es el *sensus fidei fidelium* en cuanto capacitación del Espíritu para discernir la verdadera fe, conforme a la doctrina de Cristo, rechazando las llamadas doctrinas llamativas y extrañas.

El autor de la carta, preocupado por su comunidad, que pretende ser engañada en la fe, reconoce y afirma con mayor vehemencia que la comunidad no puede ser engañada cuando cree, pues el Espíritu aboga por ellos, y los exhorta de manera más explícita diciendo “conserven la unción que recibieron de Jesucristo y no tendrán necesidad de que nadie les enseñe; porque su unción, que es verdadera e infalible, los instruirá acerca de todo” (1 Jn 2, 27).

Frente a la corriente gnóstica que tenía un acento individualista, ya que se trataba del razonamiento intelectual con el que un iniciado era instruido en un conocimiento oculto y escondido sobre los misterios divinos (Perkins, 1992, p. 498), se contraponen la unción del Espíritu que da conocimiento y enseña todo, que no parte del esfuerzo del hombre o de un maestro por adoctrinar a su discípulo, sino que es un instinto y no el resultado de una deliberación racional, es decir, que toma forma de un conocimiento espontáneo y natural al creyente, es una especie de percepción (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 49), tal como lo dice *la carta de Juan*, que hace énfasis, no en el proceso de adquisición o racionalización del conocimiento, sino en la sabiduría infusa que se da por la unción del Espíritu en la fe de todos los creyentes, es una experiencia vital. Por lo tanto, la unción del Paráclito no responde a individualismos sectarios sino que es un patrimonio común de todos los creyentes, conforme a la promesa de Dios “derramaré mi Espíritu sobre toda carne” (Joel 2, 28).

Por su lado, san Pablo también reconoce que el Espíritu capacita de una manera particular la razón, ilumina el entendimiento o más bien lo direcciona hacia Dios, de manera que afirma “nadie puede proclamar: Jesús es Señor, sino por la acción del Espíritu Santo” (1 Cor 12, 3). Nuevamente, Pablo igual que Juan afirma que solo por la acción del Espíritu se puede profesar la fe en Cristo; es el Espíritu el que capacita para el acto de fe, el que existencialmente abre la persona al conocimiento de la fe. Por ello, Pablo presenta al Espíritu como aquel que conduce al creyente a una comprensión profunda del misterio de Cristo, y usa expresiones como “espíritu de inteligencia”, “iluminación”, “comprender”, “crecer y renovarse en la conciencia”

(cf. 1 Cor 2, 6-16; 2 Cor 3, 6. 18; 4, 6; 7,9-12; Ef 1, 17; Flp 1, 9; Col 1, 9-10; 2,2) para indicar la acción del Espíritu como el que transforma nuestra inteligencia y la capacita para dirigirse, para apropiarse del misterio de Cristo (Ardusso, 1998, p. 62).

A propósito de estas percepciones paulinas y joánicas descubrimos que el *sensus fidei* se entiende como un modo particular de conocimiento, de apropiación de la fe en virtud de la unción del Espíritu, que toda la comunidad recibió en el día de Pentecostés y se prolonga sobre los creyentes en el día del bautismo, donde reciben la unción del Paráclito. Por la fe, el creyente acepta la acción del Espíritu que lo hace tender hacia el objeto de la misma fe, por lo tanto, “podemos describir el sentido de la fe como una congenialidad o connaturalidad del creyente con la realidad a la que tiende la fe misma, por lo que está capacitado para emitir juicios y asumir comportamientos que brotan de esta connaturalidad” (Ardusso, 1998, p. 62).

Es decir, por la fe el Espíritu mueve al creyente a la misma fe. La fe como iluminación de la conciencia, incluso, como hemos visto de la gnosis, hace que el deseo tienda al objeto de la fe, a la fe misma, a Dios. A propósito, santo Tomás compara el conocimiento que se produce de la virtud de la fe con el tipo de conocimiento que procede del “hábito” de las virtudes, y escribe: “del mismo modo que por medio de los otros hábitos de las virtudes, el hombre ve lo que le conviene según este hábito, así también por medio del hábito de la fe la mente del hombre se siente inclinada a asentir a lo que conviene a la recta fe, y no a otra cosa” (S. Th., II-III, q.1, a. 4, ad. 3).

Desde la apreciación del doctor Angélico se trata de un conocimiento por connaturalidad, es decir, que la fe tiende a su mismo objeto, y por ello, se reconoce que la mente del hombre, el intelecto acoge y afirma lo que es congruente con la fe profesada, o mejor aún, con la unción de la fe. La unción del Espíritu que otorga la fe transforma de tal manera al creyente que ya no puede tener otra convicción que no sea la de la fe, que actúa como una facultad de percepción y de discernimiento para el bien y provecho de la misma fe, por ello, en palabras de Congar (1964) el sentido de la fe es “una facultad para comprender las implicaciones aún no dilucidadas de una realidad ya poseída” (p. 83). Desde este punto de vista el *sensus fidei* no es estático ni como virtud ni como contenido, ya que constantemente la fe por el sentido de los fieles se va dilucidando, discerniendo y actualizando en la realidad eclesial de cada momento; el dogma progresa cuando la fe es transmitida.

En consecuencia, el sentido de la fe es considerado como uno de los factores que hace progresar y explicitar el dogma, así lo afirma expresamente el Vaticano II en la Dei Verbum [DV] cuando dice “crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad” (no. 8). Esta realidad afirmada por el magisterio, también es evidenciada por la historia, sobre todo, en la proclamación de los dogmas marianos.

San Cirilo, quien presidió el concilio de Éfeso en el año 431 d.C., cuenta cómo la noche en que se proclamó el dogma de la maternidad divina de María, hubo una procesión con antorchas encendidas; y el pueblo fiel reunido alrededor de la catedral de Éfeso repetía: “Madre de Dios”; mostrando así su deseo, su intuición y sentido de la fe para que la jerarquía declarase como dogma, aquello que el pueblo ya creía como verdad (Kirch, 1956, pp. 793-794).

De igual manera, en la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen por el papa Pío XII, se expresa que se proclama habiendo escuchado a la Iglesia universal, por ello, se hace una consulta previa donde se pregunta a los obispos de todo el mundo, si “en vuestra eximia sabiduría y prudencia, creéis que la Asunción corporal de la beatísima Virgen se puede proponer y definir como dogma de fe y si con vuestro clero y vuestro pueblo lo deseáis” (*Munificentissimus Deus* 11).

Allí, en la vida práctica de la Iglesia encontramos una expresión concreta del *sensus fidei fidelium*, ya que todo el pueblo discierne lo que es compatible a su fe, y en esa expresión de Pío XII evidenciamos el correcto accionar del sentido de la fe, como propio de todo el pueblo fiel de Dios, es decir, de los pastores unidos a los laicos bajo la acción del Espíritu, ya que, el sentido de la fe no es una simple realidad clerical o solamente laical, sino eclesial, que implica a todo el pueblo, de manera que se manifiesta el sentido de la fe como “la voz viva del pueblo de Dios” (*El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014, 74).

El sentido de la fe cuando se manifiesta externamente y, por consiguiente, puede captarse e interpretarse, recibe el nombre de *consensus fidei*. El consentimiento que presta la Iglesia a una verdad de fe o de costumbres, a la cual se adhiere con fe divina y católica, se convierte en un lugar teológico, así como lo ejerció Pío XII al declarar el dogma. La fe de la Iglesia, el asentimiento común de los fieles, es un criterio que permite definir como verdad de la tradición apostólica una determinada práctica o creencia, de hecho, el asentimiento de los fieles deriva, precisamente, de la Tradición que los apóstoles han transmitido a la Iglesia; así lo afirma Melchor Cano en su tratado *De locis theologicis* cuando hablando sobre la autoridad de la Iglesia en materia doctrinal dice: “*Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditionale necessario derivatum est*”<sup>42</sup> (Cano, *De locis theologicis*, libro III, c. 4, p. 117).

Sin embargo, no siempre es fácil percibir la existencia de un consenso de los fieles con carácter doctrinal, ya que, en muchos casos las cuestiones son teológicamente complicadas y las opiniones se encuentran divididas. A esto se añade el hecho de que factores externos a la fe, puedan condicionar el juicio de los fieles, esto sin considerar una malformación de la conciencia y del espíritu eclesial. En consecuencia, cuando se habla del *sensus fidei* en su expresión concreta dentro de una manifestación eclesial como *consensus fidelium*, no puede entenderse que lo que la mayoría opina es lo correcto, o lo que más favorezca a intereses particulares; ya que, no es una democratización de la fe, sino una moción del Espíritu que puede incluso manifestarse en las minorías, en los pequeños que creen en el Señor (cf. Mc 9, 42).

Es evidente que no es compatible el *sensus fidei* con la opinión pública o mayoritaria, ya que, el vínculo está en la fe, un don que no necesariamente todos poseen, y no en la opinión de conjunto. Es a la fe y no a la mayoría a lo que se le presta obediencia, ya que “muchas veces la opinión es simplemente la expresión, sujeta a cambios frecuentes y transitorios, de las tendencias o deseos de un determinado grupo o de una determinada cultura, mientras que

---

42 “Si algo se aprueba ahora en la Iglesia por el común consentimiento de los fieles, que el poder humano no pudo realizar, se deriva necesariamente de la tradición de los apóstoles”.



la fe es el eco del único evangelio válido para todos los tiempos y para todos los lugares” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 118 i).

Los albores y la historia misma de la Iglesia evidencian esta realidad, la comunidad cristiana nació como un pequeño grupo, que fue perseguido y marginado por la mayoría pero fiel y unido por el vínculo de la fe entre sí y al Señor mismo. También, vemos cómo en su origen grandes comunidades religiosas como los franciscanos, dominicos o jesuitas fueron mal vistos, sufrieron persecuciones dentro de la misma Iglesia por obispos y teólogos, y hasta llegaron a suprimirse; sin embargo, el Espíritu fue suscitando los caminos para hacer la obra del Señor. En definitiva, la verdad de la fe se ha mantenido sobre todo en el corazón de los creyentes, por eso, por ser creyentes, y, no necesariamente por ser ciudadanos o incluso teólogos, sino por ser creyentes, por la fe.

Es iluminador al respecto el comentario que Arduoso propone desde el pensamiento de santo Tomás, que en una obra de su juventud, *De Veritate*, sostenía que, entre los efectos del don de la fe estaba la capacidad de discernimiento, que incluso sin necesidad de formación, podía discernir la enseñanza auténtica de la errada (14, 11 ad 1). Sin embargo, más tarde, en la *Summa* (S. Th., II-II, q. 2, a. 6, ad 2 et 3), corrigió esta posición, que podría sonar muy optimista, y admitirá que los fieles poco instruidos pueden desviarse en el seguimiento de una falsa doctrina de cualquier pensador que tenga el arte de persuadir (Arduoso, 1998, p. 64).

En consecuencia, el *sensus fidei* no es expresión de la mayoría ni debe concebirse como una capacidad de libre interpretación personal de la verdad revelada o de la Palabra de Dios; sino que más bien parte de la Tradición manifestada en los libros sagrados y se expresa en la Iglesia, que la acoge y la comprende, por ello, es necesario que la teología proporcione principios y criterios claros que permitan el discernimiento eclesial del sentido de la fe de los fieles.

Por tanto, la primera afirmación necesaria entorno a la cuestión es que el juicio sobre la auténtica expresión del *sensus fidelium* no pertenece en última instancia a los mismos fieles, ni a la teología, sino al magisterio, por ello, resistirse a las enseñanzas magisteriales es totalmente incompatible y contradictorio con un auténtico *sensus fidei* (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 77 y 80). Es necesario, en consecuencia, una regulación eclesial de la fe, que debe realizarse a partir de los criterios objetivos propios de la Revelación, como la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica; esta última manifestada de manera excepcional en la liturgia como vivencia de la fe del pueblo; y a esta sirve el magisterio, como enseñanza de los pastores, en última instancia, el encargado de regular la fe.

Es necesario regular y discernir eclesialmente las auténticas manifestaciones del *sensus fidei* que, como se ha dicho, no dependen de las mayorías o de las opiniones públicas, por ello, es necesario tener criterios de discernimiento, de manera que la fe no se vea condicionada, coaccionada o contaminada con condicionamientos sociales o psicológicos, que puedan fácilmente viciar el juicio del creyente o hacer que el error, o lo que llamaríamos herejía, se introduzca en la Iglesia con aspecto de ortodoxia, que como hemos visto que ha sucedido en la historia de la Iglesia con grandes herejías como el arrianismo, las cuales han llevado incluso a mayorías a considerar la desviación de la fe como fidelidad a la Tradición apostólica.

Frente a esta cuestión problemática, es necesario delimitar y discernir el verdadero sentido de la fe y las cualidades que deben acompañar al creyente para poder afirmar con claridad que es partícipe de la unción del Santo, que le enseña todo. Por ello, se desarrollarán algunos aspectos y criterios de discernimiento.

Podríamos decir que en primer lugar el *sensus fidei* supone y necesita una vida eclesial activa, una participación en la vida de la Iglesia, pues, como se ha expuesto, el sentido de la fe que se concretiza en el consenso de la fe de los fieles, no es un atributo particular sino eclesial, ya que la fe es el patrimonio de la Iglesia, y se fundamenta sobre la comunidad de los apóstoles, y no tanto en las mociones particulares de los individuos. El *sensus fidei* no es una privatización de la acción del Espíritu ni de la fe, sino que actúa en la totalidad, en la comunidad, ya que “nosotros, aunque muchos, somos un solo cuerpo en Cristo y, cada uno por su parte, somos miembros los unos de los otros” (Rm 12,5).

En consecuencia, es necesario considerar que la “membresía formal de pertenencia a la Iglesia no es suficiente” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 89); se necesita participar de la vida de la Iglesia, que implica oración constante, recta intención de vivir los mandamientos como un estilo de vida pleno, vida caritativa mediante la vivencia de las obras de misericordia y participación activa y constante de la liturgia de la Iglesia, particularmente de la Eucaristía. Es decir, mediante la experiencia de la vida eclesial, el creyente despierta en sí una actitud indispensable para el *sensus fidei*, *sentire cum Ecclesia*; entendido como una capacidad de percibir lo que le hace bien y mal al cuerpo de Cristo, a la Iglesia.

El sentido de la fe como manifestación del Espíritu, está encaminado en la edificación de la Iglesia, tanto en la conciencia interna de su fe, como en los nuevos miembros que desean adherirse por el bautismo a la fe que profesa; por ello, todo lo que sea contrario a la Iglesia y su edificación en el mundo, no puede atribuirse legítimamente ni al querer de Dios, ni a revelación del Espíritu (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 104).

Por otra parte, el discernimiento eclesial del *sensus fidei* implica una escucha profunda y atenta de la Palabra de Dios, ya que, ella como Revelación y “testimonio original de la Palabra de Dios” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 92) es la regla de fe que siempre debe conservarse. La fe no puede prescindir de la Revelación bíblica para formular ninguna verdad dogmática, pues todo lo que sea contrario a la Escritura o no la considere como fundamento, no puede ser considerado como manifestación del Espíritu, pues junto con la Tradición, es la regla suprema de fe, ya que comunican inmutablemente el mensaje divino (Dei Verbum 21). Es por ello necesario escuchar la Palabra de Dios; y el lugar privilegiado en la Iglesia para ello es la liturgia, donde los creyentes perseveran en la meditación del mensaje divino de salvación, si bien no con categorías teológicas o académicas, sí con la fuerza del Espíritu que habla al corazón de cada uno. Por ello, “los sujetos del *sensus fidei* son los miembros de la Iglesia que han acogido la Palabra con la alegría del Espíritu Santo (1 Tes 1,6)” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 43).

Finalmente, el encargado de discernir y regular el *sensus fidei fidelium* es el magisterio eclesial, con el cual la Iglesia ejerce su función docente, ya que, mediante la enseñanza de los legítimos pastores, que están revestidos de un carisma especial del Espíritu que ejercen al declarar y definir la enseñanza oficial de la Iglesia, acogen el parecer de todo el pueblo de Dios como una moción particular del Espíritu.

El magisterio tiene como misión en la Iglesia hacer una regulación de la fe, y juzgar con autoridad si las opiniones del pueblo de Dios están en consonancia con la Palabra de Dios escrita y oral, es decir, teniendo como fundamento la Escritura y la Tradición apostólica. Por ello, afirma el cardenal John Henry Newman (2001): “el don de discernir, discriminar, definir, promulgar y dar fuerza de ley a cualquier parte de la Tradición reside exclusivamente en la *Ecclesia docens*” (p. 63). Así pues, el juicio sobre la autenticidad del *sensus fidelium* no reside sobre los fieles mismos ni sobre la teología, sino sobre el magisterio, que también es carisma de verdad, y en última instancia, al ser ejercido por el Papa y los obispos, es ejercido, por bautizados, miembros del pueblo de Dios, que también participan del *sensus fidelium*.

Es a los obispos a quienes corresponde velar por la fiel transmisión de la doctrina, que no es de ellos, sino que han recibido y a su vez transmiten (1 Cor 11, 23). El magisterio asegura ante todo una concordancia entre la enseñanza actual en la Iglesia con el testimonio de los apóstoles. Los obispos como partícipes de un carisma exclusivo que los asiste en su labor, y teniendo siempre como fuente la Escritura, la Tradición y los Padres, deben custodiar que el consenso horizontal de la Iglesia actual esté en consonancia con el consenso vertical; es decir, que haya armonía con las fuentes de la fe y con los que nos han precedido (Arduoso, 1998, p. 67).

“El vínculo entre *sensus fidelium* y magisterio se encuentra de modo particular en la liturgia” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 75). En la liturgia, como acción concreta del pueblo de Dios, se expresa la Iglesia como un único cuerpo, con diferentes miembros y carismas, pero un mismo Espíritu que los vivifica. En la eucaristía se configura y forma el *sensus fidelium*, pues en ella interactúan los fieles laicos con los pastores, que contribuyen fuertemente a la formación, purificación y expresión verbal de la fe, ya que es allí donde se recibe, se hace vida y se celebran las enseñanzas de los obispos y de los concilios. La liturgia lo que celebra es la fe, por ello, mientras el magisterio expresa qué cree la Iglesia, la liturgia muestra cómo cree la Iglesia; certeza expresada en la máxima de Próspero de Aquitania *lex orandi, lex credendi*.

Toda esta formulación se encuentra con una realidad problemática y necesaria de reflexión, ya que, un punto discutido y álgido es la recepción del magisterio por parte de los fieles, o por una parte de ellos. Podemos evidenciar cómo el sentido de la fe de los fieles muchas veces puede resistirse a lo declarado oficialmente por el magisterio; ha de pensarse, por ejemplo, en el gran revuelo que trajo toda la reforma del Concilio Vaticano II en su momento, que generó una nueva fragmentación de la Iglesia, ya que muchos se negaron a aceptar su teología y sus formas litúrgicas. Más recientemente, se puede pensar en toda la discusión que ha tenido el camino sinodal en la Iglesia y, en este marco, podríamos decir, la declaración *fiducia supplicans* que contrasta con el *responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un *dubium* sobre la bendición de las parejas del mismo sexo del año 2021.

De antemano hay que decir que “resistirse por principio a las enseñanzas del magisterio es incompatible con un auténtico *sensus fidei*” (El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia, 2014, 80), ya que la recepción de la enseñanza oficial de la Iglesia, es un proceso que como su discernimiento, también está bajo la guía del Espíritu Santo, pues permite al Pueblo de Dios reconocer las intuiciones e integrarlas en la vida eclesial, aceptando un testimonio de la verdad, “porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros” (Mt 10, 20).

Sin duda, con la certeza que en la Iglesia no hay solo un carisma, el del magisterio; sino que el Espíritu suscita una comunión de carismas, es necesario que antes de pronunciarse el magisterio de manera definitiva, se haga un proceso de consultas y de diálogo abierto, tal como se comentó en la declaración del dogma mariano de la Asunción. Frente a esto el cardenal John Henry Newman que insistió con vehemencia en el papel definitivo del magisterio, insistía también en la necesidad de que la jerarquía consultara a los fieles. Hacía notar que la verdad de la fe se encontraba en la convergencia de los fieles y de los pastores, a esto le llamaba la *conspiratio* (Pié-Ninot y O'Donnell, 2001, p. 1133), ya que el *sensus fidei* es, en efecto, el pueblo de Dios en su totalidad; la manifestación de la totalidad del pueblo es la que muestra su inerrancia en el creer.

Por lo tanto, Newman ya avistaba algo que se desarrollaría con más propiedad en la teología del Vaticano II, y es la dimensión profética de toda la Iglesia en virtud del bautismo. Sin duda, como se ha afirmado la *Ecclesia docens* es la encargada de manifestar el certero progreso del dogma en fidelidad a la Tradición, pero debe entenderse la Iglesia maestra no solo como al reducido grupo de los obispos, sino en realidad, a la totalidad de los fieles, a todos los bautizados que participan del sacerdocio, profetismo y realeza de Cristo. Congar (1981) expresa esto cuando dice que “toda la Iglesia aprende, toda la Iglesia enseña, pero de maneras diferenciadas” (p. 264).

Sin duda, la afirmación del *sensus fidei* como una moción del Espíritu a la totalidad de la Iglesia requiere un camino práctico y pastoral donde se pueda escuchar y discernir al Espíritu que conduce a la verdad (Jn 16, 13). Los conflictos y tensiones en el proceso son válidos y naturales desde que no sean motivados por intereses ideológicos, ni por motivaciones patológicas, ya que muchos temas son de una sensibilidad particular y el mismo magisterio ha declarado no tener soluciones a todas (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 43). Ya el Concilio superó la teoría de la mentalidad que consideraba a los laicos como sujetos puramente pasivos en la Iglesia, donde la jerarquización eclesial los ponía como simples oyentes del magisterio; y formuló la enseñanza oficial y la conciencia de que todos los creyentes son responsables de la misión de la Iglesia “ya que insertos en el bautismo en el Cuerpo Místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor” (Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem* [AA] 3).

Ciertamente los creyentes reciben la fe de la predicación de los apóstoles y sus sucesores, y esta enseñanza determina objetivamente lo que creen, por lo que su sentido de la fe no es autónomo respecto al anuncio de los pastores. Por ello, desde esta perspectiva, hay que afirmar que “solo después de un momento de obediencia (anterior con prioridad lógica o de naturaleza) y sobre la base así recibida, los fieles pueden ser activos para transmitir, desarrollar e irradiar la fe” (Congar, 1964, p. 159).

## **Desarrollo teológico del concepto *sensus fidelium* en la renovada eclesiología del Vaticano II**

El Concilio Vaticano I en su lucha contra la modernidad y para afirmar la autoridad del Papado que se había visto amedrentado en el orden temporal por diferentes acontecimientos, como la lucha que llevó a la pérdida de los Estados Pontificios, promulgó el 18 de julio de 1870 mediante la constitución dogmática *Pastor Aeternus* el dogma de la infalibilidad papal, que también pretendía combatir las secuelas de galicanismo que todavía se encontraban invadiendo el seno de la Iglesia; con este dogma se afirma el carisma de verdad con el que el Espíritu reviste al sumo pontífice para no errar en su enseñanza de fe y costumbres. Es decir, se afirma y afianza su poder espiritual y doctrinal frente a la pérdida del temporal, por ello, el dogma manifiesta que las enseñanzas del Papa son inmutables en sí mismas, más no por el consenso de la Iglesia.

Sin duda, este dogma tiene una cierta relación y es un eslabón para llegar a la comprensión y teología que el Vaticano II elaboró entorno al *sensus fidelium* desde su renovada eclesiología, ya que nuevamente se presenta al Espíritu como protagonista y garante de la fe y Tradición de la Iglesia, aunque en este caso concreto, se presenta revistiendo con el carisma de verdad doctrinal a una persona particular y no tanto a un cuerpo eclesial. El dogma de la infalibilidad papal, afirmando el primado del sumo pontífice y su deber de confirmar en la fe a los hermanos, como efecto colateral acentuaba aún más la brecha medieval y todavía moderna, con la cual se había trazado la comunidad eclesial, a saber, una sociedad desigual, donde unos enseñan y otros obedecen, tal cual lo testimonia Arduoso (1998) del papa Gregorio XVI que ya en el siglo XIX escribía “nadie puede ignorar que la Iglesia es una sociedad desigual en la que Dios ha destinado a unos mandar y a otros obedecer. Estos últimos son los laicos, y los primeros los clérigos” (pp. 59-60).

La concepción de la Iglesia dividida en dos “bandos”, en la cual unos deben mandar y otros obedecer, unos promulgar y los otros simplemente adherirse, acrecentaba aún más la división entre Iglesia docente y discente, reduciendo los segundos a un papel totalmente pasivo frente a la misión encomendada por Cristo a toda la Iglesia. Sin embargo, la reflexión teológica reelaboró la eclesiología, y animada por la *nouvelle theologie* y la renovación de los estudios bíblicos del siglo XIX-XX, motivó el paso de la concepción de la Iglesia como sociedad a cuerpo y esposa de Cristo, templo del Espíritu y particularmente pueblo de Dios.

No hay que olvidar tampoco en este punto el aporte que significó la encíclica *Mystici Corporis*, con la que el papa Pío XII había comenzado a recoger los ánimos de renovación eclesiológica provenientes de estos movimientos de renovación, y donde se retoma la categoría bíblica Cuerpo de Cristo para explicar el misterio de la Iglesia; entendida ella como un Cuerpo que

“necesita también multitud de miembros, que de tal manera estén trabados entre sí, que mutuamente se auxilien... así también en la Iglesia los diversos miembros no viven únicamente para sí mismos, sino que ayudan también a los demás, y se ayudan unos a otros, ya para mutuo alivio, ya también para edificación cada vez mayor de todo el Cuerpo” (no. 7).

De lo anterior se sigue el hecho de que, si bien se reconoce la diferencia entre cabeza y cuerpo, se entiende la complementariedad de los carismas de ambos en la edificación del único cuerpo de Cristo.

Continuando con esta renovada reflexión, el gran aporte del Concilio Vaticano II frente a la eclesiología fue definir a la Iglesia con la categoría de “nuevo pueblo de Dios”, concibiendo la Iglesia no como una sociedad piramidal, sino como una comunidad horizontal donde hay unos ministerios para el servicio de los demás miembros. En consecuencia, la *Lumen gentium* reunirá en una misma categoría a todos los bautizados, llamándolos pueblo de Dios, y después de definir su igualdad radical fundamentada en el bautismo, presenta la diversidad funcional hablando de los obispos, de los presbíteros, diáconos y laicos, así como de los religiosos.

La constitución *Pastor Aeternus* que define el primado del Papa en su ministerio doctrinal, tiene que ser complementada por el Vaticano II que afirma que la Iglesia en cuanto cuerpo eclesial y totalidad de bautizados, no se equivoca cuando cree, así bajo la expresión de *Lumen gentium* 12: “La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los obispos hasta los últimos fieles laicos» presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”. Es decir, se afirma el *sensus fidelium* como expresión y manifestación concreta de la inerrancia de la fe del pueblo de Dios, del que el Papa también hace parte como bautizado, aunque goce de un ministerio y de una asistencia particular del Espíritu, en virtud de su ministerio petrino de confirmar en la fe a los hermanos (Lc 22, 32).

Esta afirmación del Vaticano II encuentra sus raíces en los aportes de teólogos de principios del siglo XX que asistieron al Concilio como expertos, el cual dogmatizó y asumió como enseñanza oficial de la Iglesia muchas de sus posturas. Entre los teólogos que aportaron a la eclesiología y al redescubrimiento del papel del laico en la vida de la Iglesia, está el dominico Yves Congar, quien trabajó fuertemente en el desarrollo de una teología del laicado, lo que ayudó a la construcción de una eclesiología no hegemónica sino “popular”, en el sentido de pueblo reunido y unificado por el Espíritu del Señor.

Congar nos ayuda a comprender la relación y complementariedad del dogma de la infalibilidad papal y la concepción de *Lumen gentium* 12, que afirma el carisma de verdad para la totalidad de los creyentes en materia de fe. Estas dos realidades evidencian complementariedad y deben comprenderse como consecutivas. Algunos teólogos, desde que se discutía el dogma de la infalibilidad papal, se mostraron como opositores de dicha definición, entre ellos, el converso cardenal Newman, gran exponente de la doctrina del *sensus fidei*, que acentuando más el protagonismo eclesial de la Tradición y por ende de los laicos, consideraba innecesario el dogma de infalibilidad.

Por otra parte, Congar, que se encuentra con el dogma ya definido, construye una elaboración teológica y eclesiológica que llevará no a su abolición sino a su complementariedad, la cual será asumida en el Vaticano II, teniendo su máxima expresión en el capítulo II de *Lumen gentium*, particularmente en el numeral 12. Entre la obra del dominico, resalta en esta materia “Jalones para una teología del laicado” de 1953; allí se asume precedente al Concilio, una reflexión teológica sobre el protagonismo del laicado en la vida de la Iglesia, de manera

particular su dimensión profética, poniendo sobre la mesa el diálogo entre el carisma de verdad que asiste a la jerarquía, expresado en el magisterio oficial, y el *sensus fidei* como la participación de los laicos en dicha misión. Ya antes del Vaticano II la teología buscaba un redescubrimiento del laicado partiendo de una eclesiología del pueblo, cerrando la brecha entre la desigualdad jerárquica y afirmando la dimensión bautismal de todos los cristianos.

En el capítulo VI, Congar (1965) asume la cuestión de los laicos y la función profética de la Iglesia, en el cual, esbozando brevemente la problemática, define el profetismo en un marco más amplio que la mera enseñanza doctrinal o magisterial, afirmando que “la función profética de la Iglesia comprende toda actividad suscitada en ella por el Espíritu Santo, por la que conoce y da a conocer a Dios y su designio de la gracia” (p. 321). Es decir, que para Congar el profetismo no se reduce solo a una función gnoseológica o a una correcta comprensión y a su vez, transmisión del dogma, sino a la vida en el Espíritu que testimonia a Dios mismo, algo así como la comunidad profética de los Hechos, que suscitaba admiración y fe cuando veían cómo se amaban y ponían todo en común (Hch 4,32-37), y tal cual lo dijo Jesús a sus discípulos, los cuales serían reconocidos por todos al ver cómo se amaban los unos a los otros (Jn 13, 35). Toda acción del Espíritu para que la Iglesia conozca y dé a conocer a Dios, es sin duda, ejercicio de la función profética de Cristo, que regaló a su pueblo el Espíritu del testimonio, de la verdad.

Antes del Concilio, Congar ya insistía en la función profética de los laicos y su participación activa en esta misión que Cristo encomendó a la Iglesia, no solo a los clérigos; sin embargo, cuidaba los excesos evitando caer en la desviación del galicanismo, que afirmaba que el consentimiento de la Iglesia era necesario para una definición pontificia, no tanto para constatar el hecho, sino para validarlo. Por su parte, Congar (1965), asumiendo y afirmando el deber magisterial de la jerarquía, postula el deber testimonial de toda la comunidad eclesial, por lo que entiende el profetismo bajo dos dinámicas y afirma que Cristo expresa en la Iglesia terrena su profetismo de dos formas, a saber, “la forma externa de ministerio y autoridad, y la forma interna de vida personal” (p. 330).

A partir de allí, denuncia y expresa que occidente ha sufrido una enfermedad de análisis y de separación, entendiendo el dogma, la transmisión de la fe, la asimilación y sujeción a la Tradición como algo externo a la persona, como una función netamente mental, disociando mística y pensamiento, reduciendo el dogma a un racionalismo, sin entender que la verdad cristiana, el dogma, no es algo exterior que se imponga, sino la vida misma de la Iglesia, la manifestación de Dios en ella (Congar, 1965, p. 336). Por ello, Congar, afirmando la función magisterial de la jerarquía como un acto del Espíritu mediante el discernimiento de la autoridad, que lleva a una definición dogmática, también afirma el profetismo de todo el cuerpo de Cristo al vivir conforme a la fe, expresada por el Espíritu mediante la jerarquía eclesiástica. Es decir, toda la Iglesia profetiza por vivir conforme a la fe recibida del Señor, transmitida por los apóstoles y explicitada por el magisterio.

Congar (1965) no conflictúa la jerarquía con los laicos y afirma que en “la Iglesia todos los miembros son activos y lo son en su conjunto, pero no en el mismo plano y de la misma manera. Todos ejercen actos de vida, pero solo algunos estructuran la Iglesia regulando su vida. Dentro del mismo cuerpo apostólico, Pedro recibe primero solo y de manera especial lo que luego es dado a los otros” (p. 339). El dominico sin disminuir nada del principio jerárquico manifiesta de manera primordial el principio comunitario, pues en virtud de la

comunidad hay jerarquía, ya que sin comunidad, sin cuerpo, no tiene sentido ni funcionalidad la cabeza.

Por lo tanto, desde Congar, la infalibilidad papal no es un acto que abra más la brecha jerárquica de la Iglesia, sino todo lo contrario: un acto por el que el pontífice cuida la fe de la Iglesia, que debe conocer antes de declarar como dogma. Es decir, ante algunas lecturas hegemónicas del dogma, Congar ve una lectura comunitaria del dogma, pues este no es tanto una revelación particular sino una asistencia en bien de la fe de la Iglesia, la cual debe proteger y confirmar; y aunque no sea teológicamente muy elaborado lo que cree ya lo debe vivir y aceptar; por lo tanto, el Papa mediante el magisterio, delimita y regula lo que el pueblo de Dios ya vive, ya cree; en consecuencia, no es un privilegio o acto despótico del Papa al proclamar algo nuevo, sino un servicio para la Iglesia al explicitar su fe, la infalibilidad que aporta el *sensus fidelium* en toda la Iglesia cuando cree, es la base para la infalibilidad papal cuando declara.

Con respecto a la función profética de los laicos, Congar presenta a la Iglesia como creyente y amante, es decir, que el cuerpo de los fieles es infalible en la posición viva de su fe y no en un acto o juicio particular. Es decir, los fieles son profetas infalibles cuando interiorizan su fe y la viven, siempre sujetos a la jerarquía que es garante de la apostolicidad. Por ello, dice Congar (1965) diferenciando y afirmando el profetismo de toda la Iglesia:

Solo el pastor jerárquico enseña con autoridad, pero es toda la Iglesia la que transmite la Tradición, la cual no consiste únicamente en los enunciados, sino mucho más amplia y profundamente en la realidad viva del cristianismo (...) no habría que decir que el pueblo fiel no enseña. Enseña, y muy de verdad, solo que no lo hace a título de autoridad apostólica, por juicio imperativo, sino a título de fe interiorizada, mediante los actos de vida y de pensamiento que la fomenta y nutre (p. 354).

En consecuencia, a propósito del *sensus fidei* expresará el necesario vínculo que debe haber con la autoridad eclesial para poder manifestar esta infalibilidad de la totalidad de la Iglesia, expresando que es “un poder de adhesión y discernimiento en el cuerpo de los fieles, es también y al mismo tiempo un sentido de unidad y de comunión que implica esencialmente una obediencia a la autoridad apostólica que continúa viva en los obispos” (Congar, 1965, p. 351). Es decir, el pueblo es asistido para creer, para adherirse a Dios, no es asistido para decir algo contrario a la fe y al magisterio, sino para abrir su vida, entendimiento y corazón a la Tradición, esto no implica solo una actividad pasiva de sujetarse a las disposiciones de la Iglesia, sino a vivir la fe y comunión, y en su vivencia la desarrolla y hace progresar siempre asistida por la fuerza del Espíritu; de manera que todos sean uno, estén unidos entre sí, con Cristo y por él con el Padre, para que así el mundo crea (Jn 17,21).

El aporte de Congar es el preámbulo más directo del Concilio Vaticano II, que asumirá la cuestión y definirá oficialmente lo que en “jalones” se reflexionaba. La *Lumen gentium* ha pasado a la historia como el documento central de la teología del Vaticano II, que podría considerarse como un concilio eclesiológico, que reformula y asume una nueva visión de la Iglesia, acuñándole el concepto bíblico de pueblo de Dios. La constitución abarca, bajo el mismo concepto, a todos los bautizados, a toda la Iglesia; el pueblo de Dios no es una categoría exclusiva o exclusivista, sino el colectivo de todos los bautizados, por lo tanto, podría afirmarse que parte de una eclesiología de la base, pues ya no se parte de lo particular de la jerarquía y de



los laicos como los no clérigos, sino que parte del pueblo de Dios, “congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz” (Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* [LG] 9) hacia los ministros ordenados, los cuales no hacen parte de un pueblo diferente, sino que injertos en él, tienen un servicio particular en bien de la comunidad, para que por su ministerio “todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación” (LG 18). Es decir, el aporte de Congar ayuda al Vaticano II a elaborar no una eclesiología lineal sino circular, en la cual, ya no se parte de Cristo que instituye los ministerios que después presiden el pueblo de Dios, sino que se afirma a Cristo animando con su Espíritu la comunidad, la cual aparece como la realidad englobante en cuyo interior los ministerios, incluidos los ministerios instituidos y sacramentales, se situarían como servicios de lo mismo que la comunidad está llamada a ser y a hacer (Gibellini, 1998, p. 225).

Bajo el concepto de pueblo de Dios se asumió una visión de Iglesia totalizante, haciendo énfasis en el vínculo esencial y el principio de igualdad radical de todos los bautizados. Si bien, no se desconoce la diversidad funcional y lo específico de la jerarquía eclesial, se pone una mirada totalizante de la Iglesia y se vincula a toda ella en la misión de Cristo, es decir, se rescata el papel y función del laico, que también por su bautismo participa de la misión sacerdotal, real y profética de Cristo. En consecuencia, el predicar, regir y santificar no es un privilegio de unos pocos sino el deber de toda la Iglesia en su conjunto, del clero y de los laicos, cada uno según su vocación específica y estilo de vida asumido.

El novedoso capítulo segundo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, titulado precisamente *El pueblo de Dios*, subraya y recupera la igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia en virtud del bautismo; por lo que se enmarca bajo el mismo concepto de pueblo a todos los cristianos, sin hacer distinción de cualquier diferencia de vocación, función ministerial o grado de vida. Ante todo y antes de una identidad ministerial se tiene una identidad bautismal, que es la que constituye y congrega al nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. En virtud de esta concepción se recupera en la teología católica el tema de sacerdocio común de los fieles, y por tanto su capacidad “activa” en la Iglesia (Vitali, 2017, pp. 58-59).

Sobre esta doctrina y convicción de que todos los bautizados participan del único sacerdocio de Cristo, se afirma el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, que aunque son diferentes esencialmente y no solo en grado, se ordenan el uno al otro (LG 10). Sobre esta convicción y valoración de la participación activa del laico en la misión que Cristo encomendó a la Iglesia en virtud del bautismo, se enmarca la categoría teológica del *sensus fidei*, que es mencionada, como se ha dicho, de manera explícita en el numeral 12 de LG que habla de la función profética del pueblo santo de Dios, la cual ejerce, como insistió Congar, más que por definiciones o fórmulas teológicas, en su testimonio vivo mediante una vida de fe y caridad.

La infalibilidad del pueblo de Dios, de la totalidad de los creyentes, desde los obispos hasta los laicos, se basa en el *sensus fidei* más que en la definición dogmática, que se fundamenta en la misión universal del Espíritu y en la unción por el Santo. El Concilio afirma la infalibilidad del pueblo no en el definir dogmas, función propia del magisterio, sino en el creer, revistiendo de indefectible verdad a la misma fe como un don del Espíritu, ya que “todo el pueblo de Dios oye fielmente la palabra Dios, la acepta sin dudar, la penetra más profundamente por un juicio acertado y la aplica más completamente a su vida” (van Leeuwen, 1966, p. 496).

Si bien, la constitución no dice ni explica la naturaleza de esta infalibilidad, ni determina la relación entre el testimonio de la fe del pueblo de Dios y el magisterio, es dicente y de gran valor que de antemano se establece la inerrancia del pueblo en el creer y el testimonio de toda la Iglesia, sin desvincularlo de la enseñanza oficial ejercida por sus legítimos pastores. El capítulo sobre los laicos y de manera particular cuando habla del *sensus fidei*, insiste en una visión de la vida cristiana en términos de testimonio, por ello, en el mismo numeral 12 después de postular la infalibilidad del pueblo, habla sobre los carismas con los que el Espíritu adorna y edifica la Iglesia para común utilidad de todo el pueblo de Dios. La función profética de Cristo es ejercida por el pueblo de Dios mediante el testimonio de su vida, en palabras de la carta a Diogneto, por su tenor de vida admirable, y no mediante la promulgación de una doctrina, sino mediante la vivencia de la fe, en el cuerpo eclesial el dogma se encarna y se vive. En definitiva, “*il capitolo sui laici insiste su una descrizione puntuale della vita cristiana in chiave di testimonianza. È questo il principio che fonda e regola la partecipazione dei laici alla funzione profetica e regale di Cristo*”<sup>43</sup> (Vitali, 2017, p. 102).

En consecuencia, el conocer de la totalidad del pueblo no es en el sentido racionalista o iluminista, sino más bien en sentido bíblico, pues no afirma la abstracción o conjunción de un pragmatismo o racionamiento lógico, sino en conocer y discernir firmemente la voluntad salvífica de Dios y entregarse a ella. Por lo que, “tal vez ni sea lo más exacto hablar aquí de infalibilidad, pues no se trata directamente de doctrinas propuestas infaliblemente. Seguramente sería mejor hablar de fidelidad general y firme a la fe o en sentido incommovible de la fe” (van Leeuwen, 1966, p. 499).

Por otra parte, aunque se afirme el testimonio de los bautizados como el mayor ejercicio del profetismo de Cristo, pues evidencia una adhesión indefectible a Dios mediante una fe vivida y experimentada en la cotidianidad de la existencia, debemos admitir que el *sensus fidelium* también se trata de un verdadero conocimiento con un contenido genuinamente dogmático, aunque el sentido de la fe todavía no lo haya fijado en dogmas. Es un conocimiento dogmático, porque el Espíritu suscita una verdadera comprensión de los misterios de la fe en el pueblo de Dios, que oye devotamente la Palabra de Dios que resuena en la Iglesia” (van Leeuwen, 1966, p. 499).

Sin duda, la fe tiene un contenido intelectual, y el acto del creyente implica ante todo la escucha, pero también adherirse de corazón y de espíritu, pensar y actuar. La fe es en el cristiano una realidad activa, incluso en el orden del pensamiento, ya que la fe tiene un contenido intelectual al que nos adherimos, no simplemente como un acto de sumisión a una doctrina incomprendida, sino en las palabras de Pablo, poseyendo el pensamiento de Cristo (1 Cor 1, 16). La unción del Santo instruye la vida y la mente de los creyentes, para alejarlos del error y del pecado, haciéndolos adherir y comprender el misterio que aunque inabarcable, se revela para la salvación, por ello, el Espíritu hace del pueblo de Dios una comunidad con un mismo pensar y un mismo sentir (1 Cor 1,10).

---

43 “El capítulo sobre los laicos insiste en una descripción precisa de la vida cristiana en término de testimonio. Éste es el principio que establece y regula la participación de los laicos en la función profética y real de Cristo”.

En definitiva, la doble dimensión del *sensus fidelium*, que manifiesta el profetismo de Cristo en la totalidad de los creyentes como vida de testimonio y como contenido objetivo de la fe, se puede comprender con una frase que Congar recoge de Maurice Blondel comentando Juan 14, 21 y 23 donde Jesús dice: “El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama... Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada” a lo que el filósofo ilumina al teólogo diciendo:

“Lo que el hombre no puede comprender totalmente, puede realizarlo del todo, y precisamente realizándolo mantendrá viva la conciencia de esa realidad todavía semioscura. “Guardar” la palabra de Dios es, ante todo practicarla; y el depósito de la Tradición que los fallos de memoria y las estrecheces de la inteligencia deformarían sin duda, de sernos entregados bajo forma intelectual, no puede ser transmitido con integridad, si no es confiado a la obediencia práctica del amor” (Congar, 1965, pp. 354-355).

Por otra parte, la constitución dogmática *Dei Verbum del Vaticano II*, en el numeral 8 presenta el papel activo de la Iglesia en la transmisión y progreso de la Tradición y dice: “esta Tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes”. Nuevamente allí, podemos ver la doble dimensión y relación entre el magisterio y el *sensus fidei*, por una parte la Tradición que deriva de los apóstoles y se encomienda a sus sucesores es el principio de verdad doctrinal de la Iglesia, pero esta no es ajena a la vida eclesial, sino vinculándose a ella por la acción del Espíritu Santo, progresa y crece cuando es asumida por el pueblo de Dios y explicitada por el magisterio. Podemos afirmar que por la adhesión del cuerpo eclesial a la Tradición, ella misma se nutre y se perpetúa en la vida de la comunidad; la Tradición no es un conjunto obsoleto y arcaico de afirmaciones, sino un organismo vivo, que progresa y crece, cuando la totalidad de los creyentes, por la unción del Santo se adhiere a ella y la transmite de generación en generación, “cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante” (DV 8).

La cuestión de la transmisión de la Revelación fue un tema problemático en el Concilio, ya que se trataba de asumir y armonizar correctamente la relación entre Magisterio, Tradición y Sagrada Escritura en la transmisión de la Divina Revelación. Sin entrar en detalles de la cuestión, hay que resaltar el papel protagónico que la *Dei Verbum* concede a la comunidad eclesial como sujeto activo de la transmisión y sobre todo del crecimiento del dogma, ya que por su acogida y profesión mediante la fe, la comunidad hace que progrese el *intellectus fidei*.

De igual manera, podemos elaborar un parangón entre el numeral 10 de la *Dei Verbum* y el 12 de la *Lumen gentium*, ya expuesto. Ambos textos tienen elementos comunes como son una referencia a la totalidad de los fieles o al pueblo santo, es decir, la unión de los pastores con los fieles laicos para dar asentimiento de fe o para conservar la profesión de la fe recibida. Es decir, estos dos numerales nos permiten ver que la Iglesia en su totalidad es la encargada de conservar el Depósito de la fe, desde la *Dei Verbum*; pero también de hacerlo progresar en su transmisión, desde *Lumen gentium* mediante el asentimiento común y uniforme a la verdad revelada.

Se puede afirmar que ambos numerales se complementan y presentan el ejercicio profético de la Iglesia ante el mundo, que consiste en fidelidad y atención al pasado y responsabilidad con el futuro. En este binomio podemos encontrar y comprender la absoluta identidad

profética de la Iglesia, de la totalidad de los creyentes, ya que si bien estos numerales hacen una salvedad y el Concilio no niega el principio jerárquico de la Iglesia y la responsabilidad particular que ella tiene frente a la misión que Cristo le encomendó, se insiste en la misión colectiva de todo el pueblo de Dios; no es una parte de la Iglesia la que debe profetizar sino toda ella, eso sí, cada uno según su condición. El *sensus fidelium* como acierto de la totalidad de los fieles en el creer, no puede ir en contra ni prescindir de la responsabilidad de conservar la Tradición fielmente, por ello, el sentido de la fe no consiste en incluir doctrinas llamativas y extrañas a la fe (Hb 13, 9), sino discernir en la Revelación lo que siempre se ha creído y hacerlo explícito.

En el numeral 10 de la *Dei Verbum* se afirma el principio regulador del *sensus fidei*, la Iglesia no se equivoca en el creer, cuando cree algo divinamente revelado, por ello, el magisterio y la misma totalidad de fieles, como custodia y transmisora de la revelación deben velar por mantener que lo que se cree es lo que Dios ha dicho de sí en su Hijo Jesucristo. El sentido de la fe que ejerce toda la Iglesia mediante su participación en la misión profética de Cristo implica primero una actitud de adhesión y de acogida de la Revelación, ya que “la Iglesia en su totalidad es una comunidad eminentemente profética, fundada en la doble función de escuchar y proclamar la Palabra de Dios” (Antón, 1999, p. 317). Primero debe escuchar, es decir, acoger y adherirse a la Revelación para después tener garantía de la inerrancia de la fe.

Desde esta lógica, entonces se comprende la correcta relación entre el papel de la jerarquía ejercido mediante el magisterio y de la totalidad de los fieles ejercido mediante la fe, ambas realidades suscitadas por el Espíritu están al servicio de la revelación, son medios por los cuales el Espíritu vigoriza a la Iglesia para que profetice cada miembro en su singularidad unidos a la totalidad. Esa es la misión de la Iglesia, transmitir el mensaje salvífico del Señor que se expresa como doctrina de fe, que se formula en enunciados y que se cree como certeza. “La presencia de la revelación en la comunidad creyente y su transmisión viva a lo largo de su peregrinar histórico constituye la misión del pueblo cristiano entero, unido a sus pastores. Todas las categorías de personas dentro de la comunidad eclesial, en el puesto y grado de responsabilidad propios, contribuyen activamente a la transmisión del mensaje revelado de la salvación” (Antón, 1999, p. 315).

En definitiva, la Iglesia es infalible cuando unánimemente cree en comunión con el magisterio y en orden a la Revelación. Ahora bien, se puede concluir de la lectura comparada de los numerales de ambas constituciones conciliares, que tal infalibilidad en el creer se da cuando se cumplen tres condiciones: primero, la expresión de un consentimiento universal, segundo, se refiere a la revelación, tercero, es reconocida por el magisterio.

En conclusión, el Concilio asumió la categoría del *sensus fidei* ya latente en la teología católica y la armonizó orgánicamente dentro de la nueva visión eclesiológica propuesta por los padres conciliares, la cual no hace oposición de poderes sino que contempla al Espíritu animando y conduciendo al Pueblo de Dios, ungiendo con carismas particulares a sus miembros de manera que puedan servir más perfectamente la comunidad. Por ello, la infalibilidad del magisterio y la infalibilidad del creer de la totalidad de la Iglesia, no se oponen ni se superponen, sino que se armonizan y muestran con mayor plenitud la dimensión profética de toda la comunidad cristiana, que testimonia a Cristo desde su condición de vida particular y con un carisma específico. El *sensus fidelium* es una evidencia de la corresponsabilidad eclesial,

particularmente de los laicos en la misión que Cristo encomendó a la Iglesia, revalorizando así las formas de sinodalidad y de consulta eclesial.

La Iglesia que custodia la divina revelación y la hace progresar en el mundo, mediante el carisma de la verdad e infalibilidad en la enseñanza y en la fe, cuando está armónicamente fundada en la Tradición, se convierte en servidora de la revelación y por tanto, ordena toda su vida y creencia hacia la misma fe revelada; el Espíritu que inspiró a los hagiógrafos, hoy asiste con una unción particular a la totalidad de los fieles para creer verídicamente, por ello, hay que decir, retomando a Scheffczyk en Antón (1999), que “la Iglesia es, después de la ascensión de Cristo, el órgano de la Palabra de Dios en el mundo” (p. 319). La Iglesia en su totalidad y con todos los carismas que le da el Espíritu para su edificación común y para cumplir la obra que Cristo le encomendó, es el órgano, la servidora de la Palabra de Dios en el mundo, es decir, la custodia, transmisora y creyente de la revelación.

### **Implicaciones del *sensus fidelium* en la Iglesia sinodal**

El capítulo de la *Lumen gentium* que habla sobre los laicos, reconoce que la función profética de Cristo es ejercida no solo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino que también por medio de los laicos, quienes dan testimonio mediante el sentido de la fe y de la gracia de la palabra (no. 35). Los laicos en consecuencia de su bautismo que los hace partícipes de la misión salvífica de la Iglesia y del revestimiento del Espíritu, son alentados por el Concilio para participar y ser tenidos en cuenta para ciertos cargos, donde puedan tener una celosa participación en la obra salvífica de la Iglesia (LG 33).

El reconocimiento de una unción especial del Espíritu a la totalidad de los fieles que creen, implica consecuencias prácticas y pastorales que la Iglesia ha venido discerniendo en los últimos tiempos, en el mismo espíritu de la Iglesia primitiva que se distinguía por ser una Iglesia ministerial, animada siempre por el Espíritu que la conducía por donde él quería, que anexaba a los que se iban salvando y suscitaba servicios para el bien de la comunidad. Al igual que los hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en sus viajes, en su ministerio y predicación (Flp 4, 3; Rm 16, 3ss), a la luz del *sensus fidelium*, se debe descubrir el estrecho vínculo que el Espíritu establece entre la jerarquía y el laicado que, gozando del mismo Espíritu, aunque en orden diferente, se encaminan hacia el mismo fin: difundir el conocimiento de Cristo.

El Concilio Vaticano II, como se expuso, sanó la brecha entre el laicado y el ministerio ordenado que se había producido por la concepción de Iglesia piramidal y elaboró teológicamente una concepción de Iglesia popular, asumiendo una visión eclesial comunitaria, circular; con carismas específicos para el bien común de todo el pueblo de Dios. Es por ello que, la expresión más concreta del *sensus fidelium* es la vivencia y descubrimiento de la Iglesia sinodal. Sin embargo, aunque la teología conciliar elaboró y asumió la categoría del *sensus fidelium*, presentándola como magisterio oficial mediante constitución dogmática, en la vida práctica, en el ejercicio concreto, ha costado mucho una praxis eclesial que asuma la visión teológica. Por un lado, en el posconcilio ha habido posturas o corrientes que pretendiendo conservar la estructura piramidal y anclados a sistemas arcaicos de disciplina y no de revelación divina, rechazan cualquier participación activa del laico en la vida eclesial, sea de índole litúrgico, pastoral, administrativo e incluso catequético. Por otra parte, algunos

comprendiendo mal la visión de la Iglesia, pretenden laicizar al clérigo y clericalizar al laico, cosa que tampoco demuestra la teología del Concilio, sino que acentúa más la brecha creyendo que unos deben ser “elevados” y otros “rebajados” generando una confusión de identidad y ministerios, sabiendo que el designio del Señor para su Iglesia fue una comunidad, con jerarquía en la caridad y servicio, mas no en la dignidad.

La consecuencia de la consideración y asunción del *sensus fidelium* es la creación dentro de la Iglesia de estructuras sinodales a diferentes niveles, como ha ido surgiendo en los últimos años en la Iglesia universal, con el fin de que pueda manifestarse mediante la consulta a los fieles y la autoridad magisterial la verdad de la fe y de la revelación, ya que como dice Francisco en *Evangelii Gaudium* “el rebaño tiene olfato para encontrar nuevos caminos” (no. 31). La afirmación de la infalibilidad del pueblo en el creer por la unción particular del Espíritu, implica buscar espacios de escucha y consulta a los laicos dentro de la Iglesia, pues ignorarlos sería ignorar el Espíritu que se derrama sobre todos los bautizados sin hacer acepción de personas (Hch 10, 34). Por ello, una consecuencia de la teología entorno al *sensus fidelium* implica una praxis eclesial de escucha al Espíritu, que habla sin duda en los legítimos pastores que ejercen el magisterio en la Iglesia, pero que también habla en los laicos cuando creen en conformidad con la divina revelación.

Ante todo, al emprender este camino en la Iglesia es fundamental no confundir este proceso ni asumirlo como un órgano democrático en el sentido parlamentario del término, sino desde un enfoque pneumatológico, pues el Espíritu se da a todos los bautizados, por lo que el principio sinodal en la Iglesia lo que busca es poner a “uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que Él “dice a las Iglesias” (Ap 2,7)” (Francisco, Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos, 2015). Es necesaria la participación de toda la Iglesia, en cuanto que es toda ella entera en la que opera la gracia de Cristo, la que goza de indefectibilidad. En consecuencia, no hay contradicción entre el magisterio y la fe, la jerarquía y los laicos, la piedad y la teología, pues “la verdad solo se revela allí donde el acuerdo de los creyentes coincide con la verdad revelada por Jesucristo y transmitida por los apóstoles” (Arduoso, 1998, p. 73).

La sinodalidad no es un mecanismo donde se imponen ideologías, gustos o preferencias personales, sino que es un medio privilegiado por el que el Espíritu habla por medio de toda la Iglesia a toda ella. La sinodalidad no es la democratización de la fe ni de la moral cristiana, ya que, el Espíritu no puede contradecirse ni confundir a su Iglesia; todo lo contrario, él es vínculo de unidad y garante de la verdad (Ef 4, 3). Es por ello que de la concepción eclesiológica del Vaticano II se han desprendido unas implicaciones jurídicas, que manifiestan la infalibilidad de los todos fieles en el creer por medio de estructuras sinodales, que permiten la escucha del Espíritu en todos los miembros que quieren edificar la comunidad.

En consecuencia, la nueva valoración de la expresión Iglesias locales, y toda la reflexión del *sensus fidelium*, con el que están marcados todos los fieles, en comunión con la autoridad que ejerce el ministerio pastoral de la unidad y del gobierno, evidencia y describe la vocación sinodal del pueblo de Dios (La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia, 2018, 72). La reflexión contemporánea eclesiológica a la luz de la reflexión conciliar y del momento eclesial que se vive, han afirmado la sinodalidad como la original vocación de la Iglesia, así

lo expone la Comisión teológica internacional en su texto “la sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia” y hacia allá conducen todos los esfuerzos de la Iglesia en nuestro tiempo, una comunidad donde todos estén a la escucha del Espíritu.

Desde esta perspectiva, se elabora una eclesiología circular de hecho y de derecho, es decir, en teoría, pero también en la realidad. Por lo tanto, es necesario conocer los diferentes esfuerzos, sistemas o instituciones eclesiales que buscan evidenciar y manifestar la vocación eclesial sinodal, poniendo en marcha los procesos de discernimiento con participación laical.

El mencionado documento de la Comisión teológica internacional, ilustra la cuestión y presenta estos espacios, insistiendo que ante todo se debe priorizar la formación de una conciencia eclesial de quienes participan de dichos medios consultivos sinodales. Presenta la dinámica sinodal en las iglesias particulares, que son en sí mismas una expresión de comunión, evidenciada de manera particular en la participación plena y activa en la celebración litúrgica, particularmente en la misa donde todo el pueblo con sus pastores se reúne en torno al altar presidido en la alabanza por el obispo, sucesor de los apóstoles.

El Concilio promovió diversas estructuras de comunión y participación eclesial como, por ejemplo, el sínodo diocesano, que renueva y profundiza la conciencia de corresponsabilidad eclesial del Pueblo de Dios y llama a delinear en concreto la participación de todos sus miembros en la misión (La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia, 2018, 79). Además, a partir del Concilio se han motivado diversas estructuras eclesiales de consulta, y se han creado nuevas, las cuales son de carácter obligatorio en la vida eclesial diocesana, como son el consejo presbiteral, el cual debe ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis, dialogando las necesidades pastorales más concretas (Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis* 7). También, el consejo de pastoral diocesano (Concilio Vaticano II, *Christus Dominus* 27), donde se busca una participación mediante representación de todo el pueblo de Dios bajo la guía del obispo, que es en razón de su naturaleza como órgano consultivo y de toma de decisiones una de las más grandes expresiones y la estructura permanente más propicia para la actuación de la sinodalidad en la Iglesia particular, la cual también se replica a nivel parroquial como expresión concreta de corresponsabilidad en la obra misionera de la Iglesia. Aunque, en conformidad con lo reflexionado, habría que urgir en la necesidad y obligatoriedad de la conformación del consejo pastoral parroquial, el cual, según el canon 536 §1, por el momento solo es una sugerencia que queda a discreción del obispo ordenar su conformación.

Incluso, se insiste en la creación de consejos específicamente conformados por laicos a nivel diocesano, parroquial, provincial, nacional e internacional (AA 26). A su vez se ha favorecido y promovido la celebración de los concilios provinciales y los sínodos diocesanos, que según la norma canónica (cc. 460-463) pueden incluir la mayoría de miembros laicos, impulsando así la participación activa de todos los bautizados en la obra profética de Cristo.

A nivel universal, los dos medios de expresión sinodal más reconocidos son el concilio ecuménico y el sínodo de los obispos, los cuales presentan mecanismos de participación de la Iglesia universal en la comunión de las iglesias con el ministerio petrino del primado. El concilio ecuménico es el acontecimiento más pleno y extraordinario en el que se manifiesta la colegialidad episcopal con el Papa, y en ellos, de toda la universalidad de la Iglesia, pues el concilio también manifiesta la comunión de iglesias particulares, ya que de la ordenación

episcopal deriva la presidencia de una Iglesia particular; por ello, el concilio es la suprema manifestación de eclesialidad y sinodalidad, donde todas las iglesias representadas por sus apóstoles, unidos al primado de Pedro, discernen el camino por el que el Espíritu quiere guiar a la Iglesia; por ello, con razón, el Vaticano II llama al concilio como *Sacrosancta synodus* (LG 1, 18, 20, 21, 46, 51).

Por otra parte, el sínodo de los obispos instituido por Pablo VI como estructura sinodal permanente es una herencia muy valiosa del Concilio Vaticano II, que manifiesta la colegialidad episcopal, pero que también representa un medio de participación sinodal de toda la Iglesia universal, ya que dentro de la estructura interna del sínodo de los obispos, el proceso de preparación, implica una consulta a los pastores y a los laicos, tal cual se evidencia en la historia de los sínodos, los cuales han querido partir de recoger el parecer de la Iglesia universal. Allí se evidencia una muestra concreta de la experiencia del *sensus fidei* del Pueblo de Dios, que después de celebrados con la participación de los obispos, presididos por el sucesor de Pedro, desemboca nuevamente en todo él; en definitiva, el Pueblo de Dios es el punto de partida y de llegada del sínodo, gracias a la acción del Espíritu que lo asiste.

De igual manera, la acción del Espíritu en la Iglesia se manifiesta mediante los carismas que otorga, tanto jerárquicos como carismáticos para la edificación de la comunidad. El Concilio Vaticano II subraya en repetidas ocasiones la obra del Espíritu que santifica al Pueblo de Dios, lo guía y robustece con virtudes y lo enriquece con gracias especiales para su edificación. Como afirma *Iuvenescit ecclesia* 1 la “Iglesia rejuvenece con el poder del Evangelio y el Espíritu”, reconociendo y creando así conciencia de la acción multiforme del Paráclito en todo el Pueblo de Dios, suscitando una especial atención al discernimiento y puesta en común de los dones carismáticos con los que el Espíritu también asocia a los laicos a la misión salvífica de la Iglesia, pues todos los carismas proceden de un mismo Espíritu para la edificación común (1 Cor 12, 4-7).

A la luz de esta realidad, también se hace necesario descubrir y caminar hacia una Iglesia carismática, sin dejar de lado la jerarquía, quien es la encargada de dar juicio auténtico de los carismas y moderar su ejercicio razonable (LG 12). Es decir, un carisma discernido por la jerarquía y puesto al servicio de la comunidad; la comunidad de bienes también debe ser comunidad de carismas, donde se reconozca la acción del Espíritu que se manifiesta en todos de formas diversas, pero para provecho mutuo. De esta manera, se reconoce que la sinodalidad de la Iglesia no consta solo de opiniones sino de acciones, de dones con los que el Espíritu fortalece a la Iglesia; si el Espíritu lleva a la Iglesia a redescubrir su vocación sinodal, también le da los medios para realizarlo, y esto es mediante la comunidad de carismas, discernidos por el carisma de la jerarquía.

Frente a esto, son significativas las palabras de *Lumen gentium* 12 sobre la realidad carismática, en el contexto de la participación del Pueblo de Dios en la misión profética de Cristo, ya que se reconoce al Espíritu que,

“no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes sino que también, distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean



útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: «A cada uno... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1 Co 12,7).

El Concilio reconoce los carismas como auténticas mociones del Espíritu, que suscita plurales y providenciales medios para que todos los bautizados se asocien a la misión profética que Cristo ejerció y encomendó a la Iglesia. En este mismo espíritu sinodal y de corresponsabilidad eclesial es necesario reflexionar y profundizar un poco más sobre la actuación del Espíritu por medio de carismas en el Pueblo de Dios, de manera que como dice el magisterio del Vaticano II, no se sofoque el Espíritu mediante el desaprovechamiento de los dones que él suscita, sino que más bien se pueda probar todo y retener lo que es bueno (LG 12).

Dentro de esta misma reflexión, es necesario considerar que, a semejanza de la primitiva comunidad cristiana que era ante todo una Iglesia carismática donde el Espíritu la animaba y suscitaba diferentes diaconías para la edificación común (1 Cor 12,28-31), el Concilio motivó a instituir ministerios laicales estables, desvinculados de la vida clerical, no en función del ministerio ordenado sino de la edificación de la comunidad en virtud del bautismo, es por ello que, en *Ministeria quedam*, y posteriormente en la institución del ministerio del catequista, que evidencia de manera más clara la participación del laico en el profetismo de Cristo mediante la transmisión de la fe y el ejercicio de su sacerdocio bautismal en bien de los hombres vemos, como dice *Antiquum ministerium* 5, que “el Espíritu llama también hoy a hombres y mujeres para que salgan al encuentro de todos los que esperan conocer la belleza, la bondad y la verdad de la fe cristiana”.

El cercenamiento del laico de la vida eclesial es una visión que empobrece la eclesiología del Concilio Vaticano II; más aún, desde el mismo magisterio que él propuso, va en contra de la concepción y visión eclesial planteada por la reforma conciliar, ya que, “la Iglesia no está verdaderamente fundada, ni vive plenamente, ni es un signo perfecto de Cristo entre los hombres, mientras no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho” (Concilio Vaticano II, *Ad gentes* 21). La expresión concreta de la Iglesia que es misterio de comunión, solo se realiza y alcanza su perfección en la comunión de todos los bautizados, clérigos y laicos, que prolongan la misión salvífica de Cristo en el mundo. Es por ello que evidenciamos cómo la sinodalidad es la mayor expresión y reconocimiento del sentido de la fe de los fieles, puesto que la actitud de escucha, diálogo y reflexión común es en sí un reconocimiento del Espíritu que habla en cada uno de los bautizados; por ende, el camino sinodal en la Iglesia es una profesión de fe en el *sensus fidelium*.

En definitiva, la expresión del reconocimiento del papel activo del laico en la vida de la Iglesia, lo podemos considerar en el papa Juan Pablo II, que hablando a los pastores de la grey sobre su ministerio episcopal como autoridad jerárquica, dice: “El obispo debe esforzarse en suscitar en su Iglesia particular estructuras de comunicación y participación que permitan escuchar al Espíritu que habla y vive en los fieles para impulsarlos a poner en práctica lo que el mismo Espíritu sugiere para el auténtico bien de la Iglesia” (Pastores Gregis 44).

La reflexión teológica de la categoría *sensus fidelium* comporta una profunda meditación, como bien se viene haciendo en la Iglesia, de su identidad y vocación sinodal, la cual conlleva a una actitud de corresponsabilidad bautismal frente al mandato que Cristo encomendó a

la Iglesia: “hagan discípulos míos en todas las naciones” (Mt 28, 19). A propósito de esta corresponsabilidad eclesial, el cardenal Suenens (1969), uno de los padres conciliares, a poco tiempo del Concilio afirmaba que “el sentido de corresponsabilidad debe ser el alma de la pastoral del siglo XX, como de los siglos venideros” (p. 195). La corresponsabilidad dentro del marco de una Iglesia sinodal es la hoja de ruta para la Iglesia actual, que debe brillar ante el mundo como signo de unidad, primeramente, en sus miembros y estructuras, que también deben actuar de forma conjunta aunque específica en la misión que cada uno ha recibido y es propia de su estado de vida.

La sana comprensión del papel activo de los laicos en la misión de la Iglesia, enmarcado en la corresponsabilidad propia de una Iglesia sinodal lo podemos comprender a partir de Congar (1965), quien ilustra la cuestión explicando el texto de la resurrección cuando afirma que muchas veces el laicado es el que pone en movimiento a la jerarquía, tal como las mujeres son las primeras en ir al sepulcro y comprobar que está vacío, ellas que avisan a Pedro, quien como autoridad eclesial, se pone en camino al encuentro del resucitado (p. 339). Si bien la autoridad eclesial no es remplazada y tiene un servicio propio dentro de la comunidad como reguladora de la vida de la Iglesia, también necesita colaboradores que le lleven a encontrarse con el resucitado y evidenciar que toda la Iglesia es activa en su conjunto y no tanto en su individualidad.

En definitiva, el Pueblo de Dios en su totalidad, con sus dones, con sus pastores y con sus laicos goza de la asistencia del Espíritu que lo fortalece en su misión de anunciar a Cristo con el carisma de la verdad en el enseñar y en el creer, para cumplir el designio apostólico de anunciar el evangelio. La afirmación del *sensus fidelium* rescatada de la teología del Vaticano II y sus consecuencias en la vida de la comunidad como corresponsabilidad eclesial, presentan la participación activa de todos en el progreso del dogma y de la vida eclesial, descubriendo que todos los miembros participan en la edificación y crecimiento del cuerpo. Es por ello, que al considerar el papel activo que el Espíritu da a todos los creyentes por una unción particular que implica escucha y participación, solo podemos afirmar, en palabras de Juan Crisóstomo que “la Iglesia tiene nombre de sínodo” (*Expositio in Psalmos*, 149, 1: PG 55, 49).

Todo lo anterior nos lleva a ver cómo la categoría teológica del *sensus fidelium* introducida en la eclesiología elaborada por el Concilio Vaticano II se constituye en una afirmación del papel activo de todos los laicos en la vida eclesial, reconociendo que, mediante una unción particular del Espíritu, la Iglesia en su totalidad y en cuanto cuerpo orgánico es también un lugar teológico, donde el Espíritu habla y se manifiesta para que no yerre en el creer.

El reconocimiento que hace el Concilio al asumir el concepto implica no solo una teoría sino una vida eclesial, pastoral y jurídica en la que se pueda evidenciar y operar la visión eclesiológica de corresponsabilidad: Esto lo vemos evidenciado en todos los esfuerzos de la Iglesia universal y de Iglesias particulares por establecer estructuras sinodales de participación que evidencien la apertura y la escucha del Espíritu que habla en la totalidad de los fieles, los cuales, también son responsables de la misión profética de Cristo. Sin embargo, deben seguirse buscando nuevos medios y caminos, que expresen más esta vocación sinodal de la Iglesia, donde no haya conflictos por roles ni por autoridades, sino que cada uno según su estado de vida pueda construir el tejido eclesial siendo testimonio de Cristo en el mundo. Es por ello que se hace necesario continuar reflexionando y elaborando una teología del

laicado, que comprometa a todos los fieles cristianos desde su vocación cristiana, basada en la identidad bautismal, en la única misión de la Iglesia.

En este sentido, es necesario reflexionar e investigar cómo esta teología del laicado o, mejor expresada, bautismal, debe introducirse en la legislación canónica de la Iglesia, para que pueda encarnarse y operar en la vida eclesial toda la mentalidad conciliar, ya que, haciendo un acercamiento al código de derecho canónico, la ausencia de la categoría *sensus fidelium* es notoria; por ello, aunque allí se habla de diferentes instrumentos de participación, es necesario, considerar expresiones jurídicas que permitan medios de expresión en la Iglesia y consejería-consulta al laicado en las decisiones eclesiales.

Por su parte, la misma reflexión implica, como se ha expuesto, un correcto entendimiento y delimitación del *sensus fidelium* con respecto al magisterio y a la autoridad jerárquica; ya que la expresión de sinodalidad en la Iglesia no puede llevar a doctrinas ya condenadas y superadas de democratización en la Iglesia como el conciliarismo o de simple parlamentarismo teológico, ya que la Iglesia ante todo, debe prolongar y ser fiel a la divina Revelación, que implica fidelidad a la Tradición y responsabilidad con el presente.

En definitiva, la eclesiología del Concilio Vaticano II todavía tiene mucho para decirnos, y sigue siendo faro en la renovación de la vida eclesial y sus estructuras, ya que, el reconocimiento del Espíritu que habla en la totalidad de los creyentes, también implica una apertura al diálogo ecuménico desde un acercamiento pneumatológico que reconoce al Espíritu actuando más allá de las fronteras de una estructura. Dentro de esta misma reflexión, queda abierta la puerta a la reflexión teológica en torno al primado e infalibilidad del Papa en relación con las otras Iglesia cristianas no católicas, por ejemplo, las ortodoxas, y así mismo, la participación de dichos bautizados en el *sensus fidelium*, ya que el Espíritu se manifiesta y actúa en la complejidad y totalidad de la Iglesia, Pueblo de Dios.

Podemos concluir de esta investigación que el *sensus fidei fidelium* es el fundamento de la renovación eclesial que se lleva a cabo en este momento, redescubriendo la identidad de la Iglesia como sínodo, y suscitando la corresponsabilidad eclesial de todos sus miembros en virtud del bautismo que los hace partícipes del profetismo de Cristo. Por lo tanto, para avanzar más en la eclesiología de la sinodalidad, del diálogo, de la comunión y, en definitiva, del Espíritu, es necesario profundizar y reconocer que el Pueblo de Dios en su totalidad no se equivoca cuando cree y, en definitiva, cree cuando escucha al Espíritu.

## Conclusiones

En el capítulo primero se ha presentado una aproximación al concepto teológico del *sensus fidelium*, considerando su aparición y uso como una referencia directa a la catolicidad de la fe, es decir, el concepto nace y se usa en el desarrollo teológico siempre asociado y haciendo referencia a un criterio de verdad doctrinal de carácter vinculante y totalizante, contrario a las parcialidades individuales; por lo tanto, el término desde sus orígenes ha hecho referencia a lo que cree la totalidad de la Iglesia en conformidad con la predicación apostólica, en virtud de la asistencia que el Espíritu da a todo creyente por el bautismo.

De igual manera, se ha hecho la aproximación a su fundamento bíblico, ya que la ausencia del término en la Escritura no priva de la riqueza de su sentido, pues abordando el término desde la teología joánica se ha presentado cómo el *sensus fidei* se ha vivido en las primeras comunidades cristianas, en cuanto comunidades totalmente pneumáticas. En Juan el Espíritu asume la labor docente dentro de la comunidad y se presenta como el que comunica la verdad plena, la verdad de la fe, de la que se participa por su unción particular. Por lo tanto, aunque la categoría de *sensus fidelium* tenga un amplio desarrollo en la teología más actual a partir de su uso en el Vaticano II, se puede evidenciar cómo es una realidad vivida desde los orígenes de la fe, bajo la convicción que el Espíritu ha ungido a los discípulos de Cristo para aleccionarlos en la fe.

Por su parte, en el capítulo segundo se ha hecho una aproximación a la teología del *sensus fidelium* en el magisterio del Concilio Vaticano II, ubicándolo en el marco teológico que lo encierra precedentemente como es el Vaticano I y los esfuerzos de renovación teológica, particularmente desde el aporte de Congar, que concede al laico un lugar activo en la teología y así mismo en la vida eclesial. En definitiva, desde el dominico se ha asumido, como su obra bien titula, una teología del laicado, donde se descubre la distinción de funciones entre laicado y jerarquía, pero a su vez la necesaria complementariedad, particularmente asumiendo la dimensión profética de los laicos en cuanto acción propia del Espíritu que los lleva al testimonio mediante la vida de fe.

A su vez, se ha hecho desde la teología del *sensus fidei fidelium* una lectura de la eclesiología del Vaticano II, expuesta principalmente en *Lumen gentium*, la cual ha postulado esta categoría como un fundamento de la contemporánea reflexión teológica y pastoral, ya que al afirmar la unción particular del Espíritu que asiste a todos los fieles en el creer se ha puesto fundamento para toda la actual renovación eclesial de participación y corresponsabilidad eclesial, descubriendo el papel activo del laicado en la misión de la Iglesia. Bajo el concepto Pueblo de Dios introducido por el Concilio se ha afirmado la igual responsabilidad y participación de todos los bautizados en la misión profética que Cristo le encomendó a la Iglesia; resaltando el papel activo de los laicos en la vida eclesial y en el progreso del dogma, pues el Espíritu que asiste con la verdad a los pastores en el enseñar, así mismo asiste a todos los fieles en el creer.

Finalmente, en el capítulo tercero se han expuesto las implicaciones que a partir de la teología del *sensus fidelium* repercuten en la eclesiología actual, motivando organismos y medios de participación laical donde se concretiza la doctrina del Vaticano II. La consecuencia de esta doctrina teológica es la eclesiología contemporánea que hoy cada vez toma más fuerza y conciencia dentro de la Iglesia, que implica la participación, en virtud del bautismo, de todos los fieles cristianos en la misión que el Señor encomendó a la Iglesia, motivando a la corresponsabilidad eclesial y la edificación mutua por las diferentes mociones del Espíritu que va llevando al pueblo de Dios a redescubrir su vocación sinodal. La Iglesia sinodal es por consiguiente la consecuencia teológica de la eclesiología del Vaticano II bajo el concepto de *sensus fidelium*.

## Referencias

- Antón, A. (1999). La comunidad creyente, portadora de la Revelación. En L. Alonso Schokel, Comentarios a la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación (pp. 311-364). Madrid: BAC.
- Ardusso, F. (1998). Magisterio Eclesial, el servicio de la Palabra. Madrid: San Pablo.
- Brown, R. (1983). La comunidad del discípulo amado. Salamanca: Sígueme.
- Brown, R. (1986). La Iglesia que los apóstoles nos dejaron. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cano, M. (2006). De locis theologicis. Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II, Documentos completos. (2015). Bogotá: San Pablo.
- Congar, Y. (1964). La Tradición y las tradiciones. Tomo II. San Sebastián: Ediciones Dinor.
- Congar, Y. (1965). Jalones para una teología del laicado. Barcelona: Estela.
- Congar, Y. (1981). Un intento de síntesis. *Concilium* (168), 258-279.
- Congregación para la doctrina de la fe. (2016). Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia. Librería Editrice Vaticana.
- Comisión teológica internacional (2014). El *sensus fidei* en la vida de la Iglesia. Librería Editrice Vaticana.
- Comisión teológica internacional (2018). La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015) Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. Bogotá: Paulinas.
- Francisco. (15 de octubre de 2015). *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)
- Juan Pablo II. (2003). Exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_20031016\\_pastores-gregis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html)
- Gibellini, R. (1998). La teología del siglo XX. Santander: Sal Terrae.
- Kirch, C. (1956). *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*. Friburgo: Herder.
- Latourelle, R. y Fisichella, R. (Eds.). (1990). *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice.
- Migne, J. P. (1862). *Patrologiae Cursus Completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum. Patrologiae Graecae Tomus LV. Volumen 5*, París.
- Newman, J. H. (2001). Consulta a los fieles en materia doctrinal. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Pié-Ninot, S., y O'Donnell, J. (Eds.). (2001). *Diccionario de eclesiología*. Madrid: San Pablo.
- Pío XII. (1943). Carta encíclica *Mystici Corporis Christi*. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html)
- Santo Tomás de Aquino (1947). *Suma Teologica*. Tomo II. Madrid: BAC.
- Suenens, L. (1969). *La corresponsabilidad en la Iglesia hoy*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- van Leeuwen, B. (1966). La participación en el ministerio profético de Cristo. En G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II* (Vol. I, pp. 479-504). Madrid: Ediciones.
- Vitali, D. (2017). *Lumen gentium. Storia/Commento/Recezione*. Roma: Studium.