

## Magisterio, primado y pastoral

**Jesús Martínez Gordo**

Facultad de Teología  
Vitoria-Gasteiz

*Resumen:* La teología del magisterio y del primado ha experimentado en el postconcilio un notable desarrollo, no siempre conocido por quienes prestan un servicio pastoral en la Iglesia, ni por la gran mayoría de los católicos y de la sociedad civil. Como fruto de tal desconocimiento, se dan por buenas informaciones sesgadas e interpretaciones erróneas que, a veces, son determinantes, por ejemplo, en el abandono la fe católica o, lo que todavía es más frecuente, en el arrinconamiento (cuando no, ridiculización) del magisterio eclesial. Urge clarificar la función del magisterio y del primado en la vida cristiana porque es mucho (y no sólo pastoral) lo que está en juego, empezando por la “conversión” del papado y la reforma de la curia vaticana que el papa Francisco ha propuesto como objetivos prioritarios de su pontificado.

*Palabras clave:* Ministerio pastoral, reforma de la iglesia, curia vaticana, Papa Francisco.

*Abstract:* The theology of the magisterium and of the primacy has experienced a remarkable development after the Vatican II. This development has not always been known for those providing pastoral services in the Church, nor by the vast majority of Catholics and civil society. As a result of this ignorance, biased informations and erroneous interpretations are sometimes accepted that affect, for example, the abandonment of the Catholic faith or, even more frequently, the refusal (if not ridicule) of the Church's magisterium. It is necessary, then, to clarify the role of the magisterium and of the primacy in the Christian life because many issues (and not just pastoral) are at stake, beginning with the “conversion” of the papacy and the reform of the Vatican Curia Pope Francisco has proposed as priorities of his pontificate.

*Keywords:* Pastoral care, Church's reform, Vatican curia, Pope Francis.

El éxito de una “conversión del papado”<sup>1</sup> y de un primado más colegial que unipersonal también se juega en el conocimiento de la autoridad que tiene el magisterio eclesial (y particularmente, el del sucesor de Pedro) en la vida de la Iglesia y en la conciencia católica.

La teología del magisterio ha experimentado en el postconcilio un notable desarrollo, no siempre conocido tanto por quienes prestan un servicio pastoral en la Iglesia, como por la gran mayoría de los católicos y de la sociedad civil en general. Éste no es un asunto menor. Y más, si se tiene en cuenta que abundan las ocasiones en las que, como fruto de tal desconocimiento, se dan por buenas informaciones sesgadas e interpretaciones erróneas que, a veces, son determinantes, por ejemplo, en el abandono la fe católica o, lo que todavía es más frecuente, en el arrinconamiento (cuando no, ridiculización) del magisterio eclesial.

Concretamente, existen, desde hace demasiados años, dos comportamientos particularmente desconcertantes: es muy habitual, en primer lugar, que los responsables pastorales y los teólogos dejen que los medios de comunicación social –movidos por una “ilógica sensacionalista”– trasladen a los católicos y a la ciudadanía un discurso, casi siempre, plano, en el que todo lo propuesto o formulado por el magisterio eclesial (sobre todo, si procede del papa) resulta ser infalible, irreformable y de obligado cumplimiento. A ello hay que sumar, en segundo lugar, que se tolere (y se acabe dando por correcta) la presentación del sucesor de Pedro como una especie de súper-obispo del mundo que trata a sus hermanos en el episcopado como simples legados suyos.

Dos errores de bulto, y muy comunes, que, sorprendentemente, no se denuncian (¿por ignorancia? ¿por interés?) y que, no debidamente clarificados, acaban alimentando una cierta desafección eclesial e, incluso, el abandono mismo de la comunidad católica. Y si todo abandono es doloroso, lo es doblemente cuando no sólo se funda en un desacuerdo con lo doctrinalmente propuesto, sino también en una desinformación o, lo que, a veces es lo mismo, en una deficiente o, incluso, errónea información. Contrariamente a lo que pueda trasladarse desde los medios de comunicación social o a lo pueda pensarse como resultado de una deficiente formación, no todo el magisterio eclesial tiene la misma importancia. Y no siempre es ilegítimo o condenable disentir del magisterio eclesial, incluido el del sucesor de Pedro.

<sup>1</sup> Francisco, Exhortación apostólica de S. S. Francisco *Evangelii Gaudium*, Ciudad del Vaticano 2013, nº 32.

Urge clarificar, a la luz de esta primera aproximación socio-pastoral (manifiestamente mejorable y necesitada de una mayor profundización), la función del magisterio en la vida cristiana porque es mucho (y no sólo pastoral) lo que está en juego. En su preciso tratamiento se sostiene la posibilidad de encontrar (más pronto que tarde) católicos y comunidades que, debidamente formados e informados, mantienen una relación adulta y responsable con el magisterio porque están capacitados para discernir la matizada diversidad del mismo y, de paso, para valorar cuándo se encuentran con información religiosa de calidad o con un texto redactado por personas desinformadas y, por ello, sin credibilidad alguna.

### 1. MAGISTERIO Y PRIMADO

La defensa y proclamación de la autoridad del sucesor de Pedro “por sí mismo” (*ex sese*) y de su poder de jurisdicción sobre toda la Iglesia (*plenitudo potestatis*) son dos de las aportaciones más importantes del Vaticano I (1870). Y lo son no sólo por el derrumbamiento del poder político del papado como resultado de la reunificación italiana, sino también, y, sobre todo, porque son muchos los padres conciliares que, teniendo presente la gravedad de los problemas provocados por el galicanismo y el conciliarismo, entienden que hay que arbitrar algunas medidas que permitan afrontar crisis como éstas -u otras posibles- con garantías suficientes para salvaguardar la unidad de fe y la comunión eclesial, además, por supuesto, de su libertad<sup>2</sup>.

El interés por preservar la unidad de fe, la comunión y la libertad de la Iglesia son, por tanto, las urgencias que presiden la proclamación del magisterio *ex sese* o *ex cathedra* del papa con el mismo

<sup>2</sup> Según el galicanismo, la relación con el catolicismo ha de ser abordada, habida cuenta de su fortaleza numérica y de su organización social, como un asunto de Estado. Por eso, en nombre de la soberanía nacional, las autoridades civiles se creen habilitadas para prohibir a los obispos comunicarse con la Sede Primada de Roma y para orientar a los católicos en lo que han de creer y hacer. El galicanismo está muy vinculado con el febronianismo, doctrina según la cual los obispos son los únicos jueces de la fe por derecho divino y por encima del primado ya que éste es un *primus inter pares*. Por ello, pueden deponer -si fuera necesario, con la ayuda del poder civil- al papa cuando entiendan que actúa más allá de sus atribuciones y competencias y no respeta debidamente los cánones conciliares.

alcance que el impartido hasta entonces por los obispos (dispersos por el mundo o reunidos) con el de Roma. Y es el que, igualmente, fundamenta la proclamación de su primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia (*plenitudo potestatis*).

Sin embargo, otra dramática urgencia (la guerra franco-prusiana) impide articular, como estaba previsto, la rotunda y clara proclamación de la infalibilidad papal y del primado del sucesor de Pedro con la autoridad propia de los obispos, individual y colegialmente considerados. El Concilio Vaticano I es precipitadamente clausurado en 1870, sin fijarse fecha de reanudación.

## 2. APOSTOLICIDAD, COLEGIALIDAD Y SINODALIDAD

La tarea pendiente se culmina en el Vaticano II (1962-1965), sobre todo, aunque no exclusivamente, en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (1964).

Los padres conciliares, a la vez que reconocen que el magisterio eclesial es, ante todo, una responsabilidad (oficio) “ejercida en nombre de Jesucristo” que tiene como misión “interpretar autorizadamente (*authentice*) la Palabra de Dios escrita o transmitida” para servicio de la comunidad cristiana<sup>3</sup>, proclaman una verdad de enorme importancia dogmática y jurídica y que va a marcar la recepción del primado y del dogma de la infalibilidad papal *ex sese* o *ex cathedra*: Cristo “instituyó” a los Apóstoles “a modo de colegio, es decir, de grupo estable, al frente del cual puso a Pedro, elegido de entre ellos mismos”<sup>4</sup>.

Ésta es una verdad en la que abundan más adelante cuando sostienen que los obispos con el papa “manifiestan la naturaleza y la forma colegial del orden episcopal” y “gozan de potestad propia para el bien de sus propios fieles, incluso para el bien de toda la Iglesia”<sup>5</sup>. La “potestad suprema sobre la Iglesia universal que posee este colegio se ejercita de modo solemne en el concilio ecuméni-

<sup>3</sup> DV 10: “Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur”. S. Pie i Ninot, *Teología fundamental*, Salamanca 2009, 608.

<sup>4</sup> LG 19

<sup>5</sup> LG 22: “Suprema in universam Ecclesiam potestas, qua istud Collegium pollet”

co” y también “puede ser ejercida por los Obispos dispersos por el mundo a una con el papa, con tal que la Cabeza del colegio los llame a una acción colegial o, por lo menos, apruebe la acción unida de éstos o la acepte libremente, para que sea un verdadero acto colegial”<sup>6</sup>.

Por tanto, “la potestad suprema sobre la Iglesia universal”, es decir, el llamado poder de jurisdicción universal (la *plenitudo potestatis*), la posee el colegio episcopal con el papa y, como tal, es decir, colegialmente, ha de ser desempeñada, por supuesto, bajo el primado del obispo de Roma<sup>7</sup>.

Es así como el Vaticano II completa la tarea empezada casi cien años atrás: articular la capacidad magisterial y gubernativa del papa con las de los obispos gracias a la recepción del episcopado (“la plenitud del sacramento del Orden”)<sup>8</sup> y, por tanto, a partir de su común pertenencia al colegio de los sucesores de los apóstoles. A la luz de esta fundamental y determinante verdad se comprende la indudable continuidad y complementariedad entre las Constituciones Dogmáticas *Pastor Aeternus* (1870) y *Lumen Gentium* (1964): se asume el primado y la infalibilidad *ex sese* del sucesor de Pedro y se las ubica (y articula) en la colegialidad episcopal, enfatizando, una vez más, que Cristo puso a Pedro al frente de dicho colegio.

Precisamente, por esto, no es correcto sostener, como defendió A. Carrasco Rouco en su día, que el Vaticano II se limitó “a reafirmar plena y cuidadosamente la definición dogmática (del) primado de jurisdicción”<sup>9</sup>. Nada más lejano a la realidad, si se analiza el modo como abordan esta cuestión los padres conciliares<sup>10</sup> y la cen-

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> Para un argumentado análisis del anatema formulado por el Vaticano I (Dz 1831) y de la interpretación maximalista del mismo que, finalmente, se impuso se puede consultar H. Legrand, “Les enjeux ecclésiologiques de la codification du droit canonique. Quelques réflexions sur la portée de l’option choisie en 1917”, en: P. Arabeyre, B. Basdevant-Gaudemet (eds.), *Les clercs et les princes*, Paris 2013, 405-421; y: G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d’une révision*, Gembloux 1972; véase también: H. Legrand, “Primato e collegialità per la comunione delle Chiese. Le riforme di Francesco”, *Il Regno – Attualità* 12 (2014) 419-428.

<sup>8</sup> LG 26: “Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus”

<sup>9</sup> A. Carrasco, “Notas a propósito de la recepción en el Vaticano II de la enseñanza dogmática sobre el primado petrino”: *Compostelanum* 43 (1998) 435

<sup>10</sup> J. Martínez Gordo, “La reforma del gobierno eclesial: una tarea pendiente”; en: Universidad Pontificia de Salamanca – Instituto Superior de Pastoral, *Cuatro prioridades pastorales de la Iglesia en España*, Estella 2009, 109 y ss.

tralidad que conceden a la “potestad sacramental”<sup>11</sup> y a la “potestad colegial”<sup>12</sup>.

Juan Pablo II se referirá a dicha olvidada “potestad sacramental” cuando –evaluando los problemas que ocasiona la forma de gobernar la Iglesia– pide ayuda en la encíclica *Ut Unum Sint*<sup>13</sup>. Y el mismo papa Francisco se refiere a ella para indicar la conflictividad que frecuentemente se genera cuando “se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder”<sup>14</sup>.

Es cierto que el primado del papa no fue un tema que suscitara muchos debates en el concilio Vaticano II. Se aceptaba (así lo recoge K. Rahner) como una verdad incuestionada e incuestionable. Sin embargo, ello no impidió que se aparcaran algunas expresiones recibidas del primero de los concilios y que se introdujeran determinadas matizaciones buscando encontrar el deseado equilibrio entre la indiscutible afirmación del primado del papa y “la potestad suprema sobre la Iglesia universal que posee” el colegio episcopal con el papa<sup>15</sup>. Esto es algo que se puede apreciar en la ausencia de una referencia al primado entendido como primado de jurisdicción; en la vinculación del primado a la cátedra o sede de Pedro y en la comprensión de la iglesia universal como “comunidad de iglesias”<sup>16</sup> incluyendo la iglesia de Roma cuya misión es “presidir toda la comunidad de amor”<sup>17</sup>.

Estas ausencias y matices explican que los padres conciliares ya no se refieran a las potestades del papa y de los obispos como divergentes, sino como coincidentes y reguladas en último término (*ultimatum*) por la “potestad suprema”, es decir, por el obispo de Roma y el colegio episcopal con él “en vistas al bien común”<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> LG 26: “El Obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden...”. Ibid., LG 19: “Los ministros que poseen la sacra potestad”: “suae participes potestati”.

<sup>12</sup> LG 22: “La potestad suprema sobre la Iglesia universal que posee este colegio” o la “potestad colegial”.

<sup>13</sup> Juan Pablo II, Carta Encíclica, *Ut Unum Sint* (1995), n° 95. S. Pié i Ninot, “¿Hacia un ‘ordo communionis primatus’? La recepción católica y ecuménica del ejercicio del ministerio petrino a partir de la *Ut Unum Sint*”, *Gregorianum* 89 (2008) 5-26, 21.

<sup>14</sup> Papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, n° 104.

<sup>15</sup> LG 22

<sup>16</sup> LG 13.3: “In ecclesiastica communione legitime adsunt Ecclesiae particulares”.

<sup>17</sup> Ibid., “Primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet”.

<sup>18</sup> LG 27: “Haec potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur, est propria, ordinaria et immediata, licet a suprema Ecclesiae auctoritate exerci-

Según G. Philips, el relator principal de la *Lumen Gentium*, cuando los padres conciliares se decantan “por la expresión ‘en último término’ (*ultimatim*) pretenden expresar que el sucesor de Pedro no está continuamente interviniendo en la administración de las demás diócesis; la autoridad central distribuye las tareas y ejerce la función de apelación en última instancia para proteger, ya a los obispos, ya a sus diocesanos”<sup>19</sup>.

La intervención en “último término” de la Sede Primada recoge una práctica secular que tiene su punto de partida en el reconocimiento de la potestad propia del obispo en la “cura pastoral habitual y cotidiana”<sup>20</sup> y en el sucesor de Pedro la instancia última, particularmente, cuando están en juego la libertad de la Iglesia, la verdad de la fe y la unidad o comunión eclesial.

### 3. EL MAGISTERIO “AUTÉNTICO”

El Vaticano II, una vez asentada la colegialidad episcopal y la “potestad colegial”, así como su singular articulación con el primado de Pedro, ordena y tipifica, en conformidad con dicha verdad, las diferentes clases de magisterio partiendo del más habitual: el denominado “auténtico”, es decir, aquel que es propio y usual de quienes tienen encomendado, como sucesores que son de los apóstoles, además de los oficios de santificar y gobernar, el de enseñar o autentificar las doctrinas y disposiciones por las que se identifica y se rige la comunidad cristiana diariamente<sup>21</sup>.

Además, tipifica este magisterio habitual, cotidiano u “ordinario” y diferente del infalible como “auténtico”. La expresión está referida a los obispos: “doctores ‘auténticos’, es decir, ‘revestidos de la autoridad de Cristo’”<sup>22</sup>. La misma expresión es usada a continuación referida “al magisterio auténtico del Romano Pontífice aun cuando no hable *ex cathedra*”<sup>23</sup>.

tium eiusdem ultimatim regatur et certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium, circumscribi possit”.

<sup>19</sup> G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución ‘Lumen Gentium’*, Barcelona 1966, 436; G. Bier, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs*, Bonn 2001, 155.

<sup>20</sup> LG 27

<sup>21</sup> LG 25.1

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> *Ibíd.*,

Así pues, “auténtico” quiere decir que “tiene autoridad”, lo que nos coloca en el terreno propio del Vaticano I, es decir, en los límites de la misión recibida de Cristo y en las materias religiosas que pertenecen a esta misión salvadora. Siguiendo las explicaciones dadas por el concilio, las decisiones del magisterio son todas auténticas, pero no todas son infalibles.

Los padres conciliares recuerdan, seguidamente, que los católicos han de “adherirse” a este magisterio con un “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento”; algo que, obviamente, se ha de prestar “de modo particular” “al magisterio auténtico del Romano Pontífice”<sup>24</sup>.

A continuación, ofrecen los criterios que ayudan a discernir el contenido de un posicionamiento papal y el alcance de la “obediencia” pedida: la entidad que presentan los documentos, la repetición de la misma doctrina y la forma de decirlo<sup>25</sup>. Son unos criterios que recogen lo publicado por los manuales de teología entre los dos concilios<sup>26</sup>.

La expresión de “magisterio auténtico” acabará siendo normal en el postconcilio. De hecho, se la puede encontrar en el código de derecho canónico<sup>27</sup>, en la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo<sup>28</sup>, así como en la fórmula de “profesión de fe” donde se diferencia perfectamente del magisterio solemne y del magisterio ordinario y universal<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> A. Anton, “*Ordinatio sacerdotalis*: algunas reflexiones de gnoseología teológica”, *Gregorianum* 75 (1994) 724-725. *Acta Synodalia* IV/1, 49: la *Notificatio* hecha por la secretaría general del Concilio a la 161 Congregación general el 15 de noviembre de 1965 remitiendo a la *Declaratio* de la Comisión doctrinal hecha el 6 de marzo de 1964. La entidad que presentan los documentos conciliares y el modo como han de ser recibidos es algo que da a conocer el mismo concilio por la materia tratada y por la manera de hablar. Se han de aplicar, por tanto, las reglas de la interpretación teológica tratando de dar con el pensamiento de los padres conciliares.

<sup>27</sup> CIC 753 : “*Episcopi... authentici sunt fidei doctores et magistri*”.

<sup>28</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción* *Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*, Ciudad del Vaticano 1990, n° 17.

<sup>29</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica dada en forma de “*Motu Proprio*” *Ad Tuendam Fidem*, con la cual se introducen algunas normas en el Código de Derecho Canónico y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, Ciudad del Vaticano, 1998: “Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el romano pontífice o por el colegio de los obispos cuando ejercen el magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo”.



Por tanto, el Vaticano II, no parte, como se hizo en 1870, del magisterio extraordinario del sucesor de Pedro, sino de la colegialidad episcopal y de la responsabilidad docente, propia y habitual, de todos y de cada uno de los obispos en comunión con el Papa, es decir, del magisterio “auténtico”.

a) *La autoridad del magisterio “auténtico”*

Los “textos normativos” a través de los que se expresa y canaliza el magisterio “auténtico” son de muchos tipos. Si procede de un obispo puede ser un decreto, una carta pastoral, un comunicado o una homilía. Si emana del papa, un *Motu Proprio* o Carta Apostólica, una Exhortación Apostólica, una Carta Encíclica, una Bula y si de los diversos dicasterios, Instrucciones, Directorios, Declaraciones y Circulares. No todos tienen la misma autoridad. Por ello, conviene clasificar el magisterio auténtico según la autoridad de los documentos, su contenido y las personas que lo han promulgado.

Las Congregaciones son los órganos de expresión de la Santa Sede, y a veces del mismo papa. Sus enseñanzas o decisiones son expresión habitual del magisterio auténtico del obispo de Roma. Entre estos documentos existen importantes graduaciones según emanen de tal o cual Congregación y dependiendo del tipo de aprobación que les dé el sucesor de Pedro.

La simple o *in forma communi* es la primera clase de aprobación. El papa aprueba el contenido del documento y ordena su publicación, pero esta enseñanza es un acto de la Congregación. Es el procedimiento habitual en la inmensa mayoría de los casos.

Existe también una segunda clase de aprobación: *in forma specifica*. A esta modalidad corresponden expresiones tales como *ex motu proprio*, *ex scientia certa*, *de apostolicae auctoritatis plenitudine*, etc. Es una figura menos habitual. La enseñanza emitida es responsabilidad del obispo de Roma, lo que le confiere una autoridad mayor. Sin embargo, a pesar de la fuerza de estas expresiones, nadie las considera infalibles. Es magisterio auténtico.

b) *La obediencia requerida por el magisterio “auténtico”*

El número 25 de la *Lumen Gentium* no fue objeto de gran debate en el aula conciliar, sencillamente porque la cuestión de fondo de la

Constitución Dogmática sobre la Iglesia consistió en la colegialidad episcopal.

Sin embargo, es clarificador que se acordara suprimir –sin mayores problemas– una cita de la *Humani Generis* (Pío XII) que cerraba cualquier margen de libertad a los teólogos y a la comunidad cristiana sobre cuestiones disputadas: “si los sumos pontífices promulgan una sentencia en materia hasta ahora controvertida, es evidente para todos que tal cuestión, según la intención y la voluntad de los mismos pontífices, ya no puede ser objeto de libre discusión entre los teólogos”<sup>30</sup>.

La exclusión de semejante texto ayuda a comprender la posición de los padres conciliares, favorable a pedir el “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento” para este tipo de magisterio, nunca un “asentimiento de fe”. Al proceder de tal manera asumían la norma general de interpretación de los canonistas: “si el Pontífice Romano no habla *ex cathedra* o si se sirve del ministerio de una Congregación o de un oficio de su curia, se requiere igualmente la adhesión, pero en un grado menor que no compromete la fe. Sin embargo, esta adhesión comporta la obligación del asentimiento interno y la obediencia reverencial”<sup>31</sup>.

En el postconcilio no han faltado, a pesar de ser tan clara la posición del concilio y de los canonistas, dos interpretaciones sobre el grado de obediencia en que consistiría el “obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento”. Y, más concretamente, sobre el acatamiento que estaría demandando el magisterio auténtico del sucesor de Pedro.

#### La obediencia absoluta

Según la primera de las interpretaciones hay un deber incondicionado de someter la propia inteligencia y la propia voluntad cada vez que el papa lo pida, dando por descontado que –para saber cuándo lo pide– basta con examinar su modo de hablar y la naturaleza de los documentos que utiliza.

Ésta es una interpretación que, propuesta en la carta *Tuas Libenter* de Pío IX y en la encíclica *Humani Generis* de Pío XII, no fue

<sup>30</sup> Pío XII, “*Humani generis*”, AAS 42 (1950) 561-517.

<sup>31</sup> F. Claeys – Bouuaert, art. “*Magistère ecclésiastique*”, en : *Dictionnaire de Droit Canonique*, París 1957, vol. VI, 691-696.

recibida ni por los padres conciliares en el Vaticano II ni por la teología posterior porque negaba la gradualidad en la enseñanza eclesial, ignoraba la importante distinción entre enseñanza infalible y no infalible que el Vaticano I había definido en términos rigurosos y acababa exigiendo la obediencia de una manera absoluta, algo sólo exigible para el magisterio infalible en materias bien concretas y respetando determinadas condiciones. El resultado previsible (y probablemente buscado) era el de una manifiesta limitación, desorbitada y desfundamentada, de la libertad de pensamiento en la Iglesia.

### La obediencia gradual

Según la segunda interpretación, se pide asentimiento de fe –absoluto e incontestable– cuando se trata de enseñanzas que implican la infalibilidad, y particularmente en las enseñanzas papales *ex cathedra*. Pero en el caso de las otras enseñanzas, la obediencia que se pide ha de tener ciertamente en cuenta el pensamiento y la voluntad expresa del sucesor de Pedro, pero también que ninguna de dichas enseñanzas se impone a la inteligencia creyente de manera absoluta porque –entre otras razones– no se emplea el lenguaje de las definiciones *ex cathedra*.

Así por ejemplo, una enseñanza más solemne, pero que no se ajuste a las condiciones que han de presentar las definiciones *ex cathedra*, significa una intención mayor de vincular, pero no de manera absoluta. Y una enseñanza frecuentemente repetida expresa una mayor convicción en el papa y, por ello, una intención mayor de implicar, pero tampoco de manera absoluta.

Por tanto, la “obediencia religiosa” pedida está cualificada y no es incondicionada. Se reconoce su gradualidad (ésta es, por ejemplo, la interpretación de G. Philips, secretario de su redacción<sup>32</sup>) y se cuida la distinción (cuya importancia tanto subrayó el concilio Vaticano II) entre el magisterio infalible y el falible.

<sup>32</sup> G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Vaticano II...*, 401-402: “Los principios, en materia, son claros y simples: la obligación de someterse se mide por el grado del ejercicio del magisterio. Si proclama un juicio absoluto y definitivo, no se permite ninguna duda. Si, por el contrario, se limita a una declaración auténtica sin llegar a la “definición” o si se trata de un juicio de prudencia, estaremos obligados –habida cuenta de las proporciones– al asentimiento, a la docilidad o a la atención cordial”.

#### 4. EL MAGISTERIO “ORDINARIO Y UNIVERSAL”

Así pues, recuperada y recordada la importancia del magisterio “auténtico” en la vida y en el gobierno cotidiano de la Iglesia, los padres conciliares afrontan, en un momento posterior, el magisterio extraordinario e infalible, teniendo muy presente, una vez más, la colegialidad (y corresponsabilidad) magisterial de todos los obispos con el papa: “aunque cada uno de los Prelados no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo”<sup>33</sup>.

Esta modalidad de magisterio es ejercitada por el papa con todos los obispos dispersos con la intención de proclamar una verdad de fe, es decir, colegialmente. Se trata, probablemente, del tipo de magisterio más desconocido. Sin embargo, no deja de ser, por ello, menos importante ya que es el que explica, por ejemplo, que la mayor parte de los artículos del Credo no fueran durante tiempo objeto de una declaración infalible, a pesar de ser, incuestionablemente, verdades de fe.

El Vaticano II asume la tipificación que establece el Vaticano I para esta clase de magisterio en el caso de que busque enseñar infaliblemente la fe católica. Y lo hace retomando una expresión de Pío IX en el breve “Tuas libenter” (1863) cuando llamaba la atención contra la tentación de reducir la adhesión de fe únicamente a las declaraciones expresas de los concilios ecuménicos o de los papas. El magisterio debe extenderse a todo lo que es enseñado por el magisterio ordinario de toda la iglesia extendida por el mundo y que es recibido como tal de manera permanente por los teólogos católicos<sup>34</sup>.

Como es evidente, el magisterio “ordinario y universal” presenta importantes problemas prácticos. Es cierto que para las grandes verdades ya adquiridas ha sido muy importante la regla de la universalidad en el tiempo y en el espacio. Pero también lo es que ha necesitado expresarse, más tarde o más temprano, a través de los símbolos de la fe, de las diferentes liturgias, de la enseñanza de los Padres, de los concilios y de los papas con los obispos. El ejemplo

<sup>33</sup> LG 25.2.

<sup>34</sup> Dz 1679-1684.

más reciente es la promulgación del dogma de la Asunción de María (1950). Cuando la Iglesia se percata de la oportunidad de explicitar las implicaciones marianas de su fe, ve necesario que la cabeza del colegio episcopal intervenga para manifestar la unanimidad alcanzada. El magisterio *ex sese* o *ex cathedra* acaba prestando su voz al “magisterio ordinario y universal”, pero no sin antes haber verificado (hasta donde es posible) la fe de la Iglesia. Todo un ejemplo de colegialidad y sinodalidad.

A diferencia de este tipo de magisterio “ordinario y universal”, prosiguen los padres conciliares en el Vaticano II, cuando los obispos enseñan una verdad de fe “reunidos” en concilio ecuménico, entonces también nos encontramos con un magisterio extraordinario e infalible: “todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres”<sup>35</sup>. Éste es el magisterio extraordinario e infalible más conocido y, en este sentido, más habitual.

#### a) *El riesgo de la apropiación unipersonal*

Ahora bien, cuando los padres conciliares, tanto en el Vaticano I como en el II, se refieren al “magisterio ordinario y universal” lo entienden como un todo, es decir, como un magisterio que, fundado en la colegialidad y sacramentalidad episcopal, es incompatible con su atribución a sujetos singulares (el papa o los obispos por separado). Dicho negativamente: no existe ni es posible un “magisterio ordinario y universal” del papa sólo o de un obispo en particular o de los obispos sin el papa.

Como es evidente, el riesgo de que un obispo diocesano se atribuya o apropie unipersonalmente del magisterio “ordinario y universal” del colegio episcopal es una extrapolación que se presenta como prácticamente imposible. Sin embargo, es un riesgo muy real cuando se trata del magisterio del obispo de Roma; sobre todo, si, como es el caso, se asiste, después del Vaticano I, a una “inflación infalibilista” y primacial, cierto que larvada antes de la aprobación de la Constitución *Pastor Aeternus* en 1870<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> B. Sesboüé, *Histoire et théologie de l'infalibilité de l'Église*, Bruxelles 2013, 243.

Concretamente, J. M. A. Vacant sostiene, en 1887, que el soberano pontífice es infalible no sólo en sus juicios solemnes, sino también en su magisterio “ordinario”, es decir, cotidiano y habitual<sup>37</sup>. En coherencia con tan sorprendente tesis, defiende que cuando Pio IX condena en el *Syllabus* (1864) un error, está impidiendo la adhesión al mismo y lo hace “en virtud de su suprema autoridad”, es decir, “infaliblemente, sea cual sea la forma con que queda presentado semejante pronunciamiento”. Por tanto, si es incuestionable que “Pio IX no ha emitido formalmente un juicio solemne”, también lo es que “al ejercer su magisterio ordinario, ha manifestado que su voluntad era la de servir de regla en la enseñanza cotidiana”<sup>38</sup>.

Argumentando de esta manera, J. M. A. Vacant supone la existencia de un “magisterio ordinario” del papa (por tanto, unipersonal) y lo dota de infalibilidad, algo que el Vaticano I no sostiene nunca ni de ninguna manera. Para los padres conciliares el “magisterio ordinario” es siempre “universal”, es decir, resultado de la unanimidad moral del papa y de los obispos (dispersos por el mundo o reunidos en concilio) y, por eso, infalible. Tanto Pio IX como los dos últimos concilios piensan en una enseñanza constante del colegio episcopal mediante la que se transmiten -con la asistencia del Espíritu Santo- las grandes verdades de la fe católica, sin que la Iglesia experimente la necesidad de definir las de manera más precisa.

En el Vaticano I se puso como ejemplo de esta clase de “magisterio ordinario y universal” la fe en la divinidad de Cristo antes de que se procediera a su confesión y definición formal en los grandes concilios cristológicos (Nicea, Calcedonia y Constantinopla). Pero también se podrían poner el de la doctrina de la salvación o la de la redención que no han sido nunca objeto de una definición formal y que, sin embargo, forman parte del corazón de la fe cristiana.

Abundando en la colegialidad de este magisterio “ordinario y universal”, monseñor Martin precisa en dos ocasiones -en nombre de la deputación de la fe- que la expresión *magisterium ordinarium* ha sido pensada como el equivalente de *commune magisterium* y la palabra *universale* ha sido añadida precisamente para evitar que se piense en el magisterio de una sola persona. No es posible apoyarse en este texto para concluir la infalibilidad del magisterio “ordinario” del papa. Un magisterio ordinario, unipersonal e infalible nos lleva

<sup>37</sup> J. M. A. Vacant, *Le Magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris et Lyon 1887.

<sup>38</sup> *Ibíd.* 104.

al magisterio extraordinario, *ex sese* o *ex cathedra*, algo que el Vaticano II abordará seguidamente.

Así pues, la interpretación de J. M. A. Vacant es formalmente contraria a la definición del Vaticano I que, no sólo desconoce semejante tipificación y atribución unipersonal, sino que, además, multiplica las condiciones para el ejercicio de la infalibilidad pontificia.

b) *La irrupción y consolidación del centralismo vaticano*

Sin embargo, y a pesar de estas críticas consideraciones, la tesis de J. M. A. Vacant va a tener una enorme acogida, sobre todo, entre algunos teólogos romanos.

Como consecuencia de ello, no sólo se asiste a la divulgación de que las encíclicas papales han de ser recibidas como infalibles o a dar por buena una intervención generalizada de la Santa Sede en el gobierno de la Iglesia, sino, sobre todo, a la magnificación del obispo de Roma de quien se espera que sea –con la ayuda de los medios de comunicación social– “el titular del oficio supremo” y “la suprema figura carismática de la Iglesia”, encarnando “la credibilidad, la apertura y el mensaje de la Iglesia en nuestros tiempos; lo cual, evidentemente, supone una exigencia gigantesca”<sup>39</sup>.

Esta concentración de todas las expectativas eclesiales en la persona del papa y la aureola infalibilista con que se le rodea, es acompañada por un aparato administrativo que, además de tener una creciente conciencia de ser la mano derecha del sucesor de Pedro y de estar por encima del colegio de los obispos, constata cómo se amplían y consolidan sus competencias. El resultado es el asentamiento de un primado marcadamente infalibilista y de una curia “mucho mayor de cuanto lo había sido hasta 1870”<sup>40</sup>.

La extensión de esta concepción infalibilista del papado y la concentración de la capacidad magisterial y gubernativa en la curia vaticana llegarán a su máxima expresión en los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Mucho ha tenido que ver en ello la improcedencia teológica de calificar el magisterio unipersonal del papa como “magisterio ordinario” al margen del colegio episcopal, además de dar por buena –en contra del Vaticano I– la interpretación

<sup>39</sup> K. Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander 1996, 229-230.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 228.

maximalista de la *plenitudo potestatis* o primado de jurisdicción universal sobre toda la Iglesia<sup>41</sup>.

Contrariamente a lo que sostuvo J. M. A. Vacant, el magisterio cotidiano o habitual del obispo de Roma sigue siendo “auténtico”; nunca “ordinario y universal”.

##### 5. EL MAGISTERIO *EX CATHEDRA* O *EX SESE*

Una vez reseñado el magisterio “ordinario y universal” del colegio episcopal (disperso por el mundo o reunidos en concilio) con el sucesor de Pedro, el Vaticano II aborda el magisterio, –igualmente, extraordinario e infalible– del papa *ex cathedra* o *ex sese*: “el Romano Pontífice, Cabeza del colegio episcopal, goza de esta misma infalibilidad en razón de su oficio cuando, como supremo pastor y doctor de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos (Lc. 22,32), proclama de una forma definitiva la doctrina de fe y costumbres” ya que no imparte doctrina “como persona privada, sino, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal”. Por esto, “sus definiciones son irreformables por sí mismas (*ex sese*) y no por el consentimiento de la Iglesia (*non ex consensu Ecclesiae*), por haber sido proclamadas bajo la asistencia del Espíritu Santo, prometida a él en la persona de San Pedro, y no necesitar de ninguna aprobación de otros ni admitir tampoco apelación a otro tribunal”<sup>42</sup>.

A diferencia de la anterior tipificación, se trata de un magisterio unipersonal (*ex cathedra* o *ex sese*) que es, como el de los obispos con el papa (dispersos o reunidos), extraordinario e infalible cuando proclama como definitiva una doctrina.

Se recoge lo sostenido por la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus* (1870) en el Vaticano I, pero, a diferencia de entonces, queda contextualizado (y enriquecido) en la colegialidad y sinodalidad, santo y seña del Vaticano II: cuando el sucesor de Pedro imparte doctrina *ex sese* no lo hace “como persona privada”, sino “en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal” y para indicar o afianzar el camino que lleva a la salvación (*propter nostram salutem*)<sup>43</sup>. El movi-

<sup>41</sup> H. Legrand, “Primato e collegialità per la comunione delle Chiese. Le riforme di Francesco”, *Il Regno – Attualità* 12 (2014) 422.

<sup>42</sup> LG 25.3.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, “Ut supremus omnium christifidelium pastor et doctor, qui fratres suos in fide confirmat”.



miento de la fundamentación dogmática no va del papa a la Iglesia, sino de la Iglesia al papa. Esto es algo que también estaba meridiana-mente claro en el Vaticano I: cuando el Romano Pontífice interviene *ex cathedra* “goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia”<sup>44</sup>. Por tanto, el primer sujeto universal de infalibilidad, en conformidad con la promesa de Jesús y tal y como recuerdan los dos concilios Vaticano, es la Iglesia.

La novedad del Vaticano I es afirmar que el “carisma de la verdad y de la fe indefectible”<sup>45</sup>, entregado a Pedro y a sus sucesores, se recapitula en la persona del sucesor de Pedro en el caso de una definición solemne. O dicho de otra manera, la infalibilidad del obispo de Roma cuando procede *ex sese* es una forma particular de la indefectibilidad de la Iglesia en materia de fe, dejando bien claro que el objetivo y la razón de ser de dicha intervención extraordinaria ha de ser la salvación de todos, la protección contra el error (la perspectiva negativa está muy presente) y la unidad de la Iglesia que se ha de preservar de cualquier cisma.

Por tanto, el reconocimiento y proclamación de esta clase de magisterio extraordinario no ha de entenderse como la sanción de un modelo de gobierno eclesial, por ejemplo, absolutista o autocrático ni, mucho menos, como que el magisterio impartido “auténticamente” por el papa haya de ser recibido de la misma manera que el propuesto *ex sese* o *ex cathedra* o como un aparcamiento de la colegialidad episcopal y de la sinodalidad bautismal en el ejercicio del magisterio papal y en el gobierno eclesial.

Si es incuestionable que el Vaticano II ratifica esta modalidad magisterial proclamada por el Vaticano I y si es cierto que sostiene (para salvar su unipersonalidad y frente a un posible resabio galicano) que el magisterio extraordinario del papa “no necesita de ninguna aprobación de otros”<sup>46</sup>, también lo es que se trata de una clase de magisterio aplicable en situaciones excepcionales y extremas en las que, por las razones que sean, resulte imposible recabar el consenso de la Iglesia. El mismo H. Urs von Balthasar, un teólogo nada sospechoso para la minoría conciliar, indicará que el Vaticano I “fue la respuesta a la situación de emergencia eclesial”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Dz 1839.

<sup>45</sup> Dz 1837.

<sup>46</sup> LG 25.3.

<sup>47</sup> H. Urs von Balthasar, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, Madrid 1981, 215.

Por tanto, el consenso de la Iglesia queda solo excluido –tal era la tesis galicana que justifica este inciso– como condición absoluta, insoslayable e imprescindible para un pronunciamiento *ex cathedra*, pero no como condición normal y habitual del mismo.

Si no hubiera sido así, no tendría sentido la recepción colegial y sinodal que preside toda la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* ni su escalonada tipificación del magisterio eclesial partiendo del “auténtico” para llegar al “unipersonal” del papa *ex sese* o *ex cathedra*. Ni tampoco tendría sentido la recepción, indudablemente colegial y sinodal, de dicho magisterio extraordinario y unipersonal del sucesor de Pedro en las dos ocasiones en las que se ha procedido *ex cathedra*: en la proclamación de la Inmaculada Concepción por Pío IX, antes del Vaticano I (1854), y de la Asunción por Pío XII (1950). En ambos casos se recabó el parecer o consenso de los obispos dispersos por el mundo. Y, concretamente, el dogma de la Asunción fue proclamado teniendo muy presente la petición de unos ocho millones de católicos.

Por tanto, la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus* vino precedida de un ejercicio colegial. Y así ha sido aplicada. Procediendo de esta manera, se ha reconocido la matriz colegial que también ha de presentar (porque ha sido lo tradicional en la Iglesia a lo largo de los siglos) el magisterio extraordinario y unipersonal del papa *ex sese* o *ex cathedra*, si no media una situación excepcional que lo haga imposible.

En sintonía con esta recepción, la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* recuerda (y recupera) la matriz colegial y sinodal del magisterio eclesial, una adquisición dogmática de enorme importancia que ayuda a recibir el magisterio extraordinario y unipersonal del papa *ex sese* y que, a la vez, cuestiona cualquier exaltación del magisterio “auténtico” del obispo de Roma a la categoría de “infalible”, así como la comprensión del sucesor de Pedro como el obispo del mundo y la subsiguiente postergación a meros delegados suyos de los demás sucesores de los apóstoles.

#### a) *El asentimiento de fe*

El Vaticano II afirma en diferentes ocasiones que este tipo de magisterio extraordinario e infalible (tanto en sus variantes “ordinario y universal” como “unipersonal”) demanda “sumisión de fe”<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> LG 25.3: “Pero todo esto se realiza con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe”.

Es lo que, con otras palabras, se reconoce (a diferencia de la “obediencia o asentimiento religioso” que pide el magisterio “auténtico”) como “asentimiento de fe”: “a estas definiciones nunca puede faltar el asenso de la Iglesia”<sup>49</sup>.

Y así ha de ser porque son verdades que han de ser creídas como divinamente reveladas<sup>50</sup>. Por eso, en su aceptación o rechazo está en juego la virtud teologal de la fe y la pertenencia plena a la iglesia.

### b) *Criterios de las definiciones dogmáticas*

Finalmente, es muy importante tener presentes los criterios que han de respetar las verdades que define el magisterio extraordinario (tanto *ex sese* o *ex cathedra* como “ordinario y universal” o conciliar) para que puedan ser inequívocamente reconocidas como infalibles.

El Vaticano I tuvo claro desde el principio que la infalibilidad papal (y, por extensión, la de todas las definiciones dogmáticas) se fundaba en la responsabilidad de custodiar y exponer fielmente la revelación apostólica, es decir, en el depósito de la fe: “el Espíritu Santo no fue prometido a los sucesores de Pedro para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, custodiaran santamente y expusieran fielmente la revelación transmitida por los Apóstoles, es decir, el depósito de la fe”<sup>51</sup>. Esta asistencia del Espíritu Santo no es positiva (para asegurar que las cosas sean dichas de la mejor manera posible), sino negativa, es decir, para preservar al papa del error, lo que no le exime de estudiar, buscar, consultar y servirse de los medios humanos que permiten conocer un asunto.

Monseñor Gasser, el relator de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, indicó, ante algunas peticiones de aclaración por parte de los padres conciliares, la definitividad y universalidad de la doctrina proclamada: “se requiere la intención manifiesta de definir una

Lo hace citando la exposición de Gasser al Concilio Vaticano I: Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, 1214A.

<sup>49</sup> LG 25.4.

<sup>50</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica dada en forma de “Motu Proprio” *Ad Tuendam Fidem*», con la cual se introducen algunas normas en el Código de Derecho Canónico y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, Ciudad del Vaticano, 1998”, n.º 2 y 4. Cambia el CIC 750 por el 750 & 1. Ibíd., “Donum veritatis”, n.º 15, 23a. Ibíd., “Nota CDF-1998”, n.º 5.

<sup>51</sup> Dz 1836.

doctrina, es decir, de poner fin a todos los debates (...) dando una sentencia definitiva, y proponiendo esta doctrina como que debe ser tenida por toda la Iglesia universal”<sup>52</sup>.

El Vaticano II remite a la categoría formal de los documentos, a la insistencia y reiteración, a la necesidad de que la doctrina sea expuesta de manera inequívoca y a que la proclame “como pastor y doctor de todos los cristianos”, es decir, no como persona privada que expresa una opinión personal valiéndose de su “suprema autoridad apostólica”<sup>53</sup>.

G. Philips, el relator principal de la *Lumen Gentium*, remite al “estilo del documento”: “el género literario es importante. Una recomendación hecha de pasada o una pía exhortación dirigida a un grupo de peregrinos no tienen el mismo alcance que una declaración formal, sobre todo si esta última es hecha y se ha repetido con insistencia. El asentimiento requerido no es ni irrevocable ni absoluto; si el papa quería obtener una sumisión de este género, habría recurrido a una definición verdadera y propia”<sup>54</sup>.

J. Beumeer, por su parte, no sólo recoge la referencia objetiva de la revelación (“un dogma de fe no es otra cosa que una doctrina y una verdad divinamente reveladas, doctrina y verdad que el juicio público de la Iglesia propone para creer como fe divina”), sino que, además, trae a colación algo que siempre ha estado muy presente en todas las definiciones dogmáticas a lo largo de la historia: que confesar la doctrina contraria está “condenado por la misma Iglesia como doctrina herética”<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Citado por B. Sesboüé, *Histoire et théologie de l'infalibilité de l'Église...*, 241. *Ibid.*, 234-235: Según Gasser, las tres restricciones de la infalibilidad son por razón del sujeto (cuando el papa habla como doctor universal y juez supremo sentado en la cátedra de Pedro, es decir, en el centro); restringida por razón de su objeto (cuando se trata de fe y de costumbres); y por el acto (cuando define lo que se tiene que creer o rechazar por todos los fieles). Sólo la infalibilidad divina puede ser calificada como absoluta.

<sup>53</sup> LG 25.

<sup>54</sup> G. Philips, *La iglesia y su misterio en el Vaticano II...*, 401-402.

<sup>55</sup> J. Beumeer, “Die regula Fidei Catholicae des Ph. N. Chrismann OFM und ihre Kritik durch J. Kleuttgen SJ”, *Franziskanische Stududien* 46 (1964) 321-334, citado por W. Kasper, *Dogma y palabra de Dios*, Bilbao 1968, 39-40. “Quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tamquam haeretica doctrina damnetur” (“Regula fidei cath., Kempten, 1972 & 5).

G. Thils abunda en que “el privilegio de la infalibilidad consiste en decir, sin equivocarse, lo que es revelado”<sup>56</sup>. La suya, no es una infalibilidad positiva (para definir bien o de la mejor manera posible), sino negativa, es decir, para quedar preservado del error.

Por tanto, a luz de estas consideraciones y de la praxis posterior al Vaticano I, son cuatro las condiciones que permiten reconocer la infalibilidad de un texto o de una definición: han de ser verdades reveladas por Dios, proclamadas mediante un juicio solemne, han de exigir una respuesta irrevocable de fe y han de excluir la proposición contraria como herética<sup>57</sup>.

En el cumplimiento de estas cuatro condiciones se juega la inequívocidad de la verdad (o dogma) definida y proclamada como infalible y la subsiguiente exigencia de asentimiento de fe.

Los estudiosos de teología fundamental reconocen que puede haber alguna dificultad para apreciar exactamente el alcance de determinadas declaraciones de un concilio, pero no hay (ni puede haber) ningún tipo de duda cuando se trata de apreciar si una declaración pontificia es infalible o no. Por eso, como criterio general de recepción, los conceptos empleados y los argumentos aportados en la definición *ex cathedra* han de despejar inequívocamente cualquier duda. De tal manera, que si no son lo suficientemente claros o bastante firmes, son falibles: “ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto”<sup>58</sup>. La presunción es, por tanto, de falibilidad.

Este criterio no es una interpretación unilateral que se les haya ocurrido recientemente a algunos teólogos críticos. Lo es de Mario Capellari (futuro Gregorio XVI), un canonista fuera de toda sospecha: “si el papa descuida las formulas (requeridas para indicar a toda la cristiandad sin equivocación alguna un juicio supremo y definitivo) y si no expresa claramente qué entiende y quiere definir como juicio supremo de fe, se debe creer que no ha emitido su juicio en calidad de tal”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> G. Thils, *L'inaffabilité pontificale. Source, conditions, limites*, Gembloux 1969, 158.

<sup>57</sup> J. Martínez Gordo, *¿Cómo hablar hoy de conciencia y magisterio moral?*, Bilbao 2010<sup>2</sup>, 10 y ss.; B. Sesboué, *Histoire et théologie de l'inaffabilité de l'Église...*, 228 y ss. 256 y ss.

<sup>58</sup> CIC, 749 & 3. Hay una presunción favorable a la falibilidad en tanto que no se pruebe lo contrario. L. De Echevarria, *Código de derecho canónico*, Salamanca 1983, el comentario al canon.

<sup>59</sup> M. Capellari (Gregorio XVI), *Il trionfo Della Santa Sede e Della Chiesa*, Roma 1789, 376; citado por: J. P. Torrell, “Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d'Ordinatio sacerdotalis”: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 44 (1997) 176-194, 178.

A la luz de esta tradición y criterio se entiende que el mismo Código de Derecho Canónico (versión de 1917) recoja la regla hermenéutica aceptada por la mayoría de los canonistas y eclesiólogos y vigente desde el siglo XVIII: “nada será considerado como dogmáticamente declarado o definido si no se presenta manifiestamente como tal”<sup>60</sup>. Y otro tanto sostiene el Código de 1983: “ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto”<sup>61</sup>.

La interpretación canónica de la infalibilidad es, como se puede apreciar, claramente restrictiva. Por tanto, en caso de duda (provocada por el incumplimiento de las condiciones reseñadas) se estará delante de un magisterio “no infalible”: “en caso, de duda, es falible” (*in dubio, pro fallibilitate*).

Hay, sin embargo, dos asuntos que, referidos al magisterio *ex sese* o *ex cathedra* han hecho correr ríos de tinta y que están necesitados, entonces como hoy, de clarificación: son los referidos a la “no necesidad de consentimiento eclesial” (*non ex consensu Ecclesiae*) y a que la doctrina definida debe concernir a “la fe o las costumbres” (*fide vel moribus*).

#### El consentimiento eclesial (*non ex consensu Ecclesiae*)

El hecho de que la *Lumen Gentium* proclame (recogiendo lo afirmado por el Vaticano I) que las decisiones del sucesor de Pedro son “irreformables por sí mismas” (*ex sese*) y “no por el consentimiento de la Iglesia” (*non ex consensu Ecclesiae*), es, indudablemente, una puerta abierta para que la minoría active el absolutismo papal en la recepción de este importante texto, anulando (como así va a suceder) su comprensión y recepción colegial y sinodal.

Una lectura involutiva de este calado se ampara en una interpretación literalista del texto, que, precisamente, por ser tal, margina su contextualización histórica e impide una correcta y adecuada comprensión del mismo.

Cuando en el Vaticano I se está debatiendo el dogma de la infalibilidad *ex sese*, el arzobispo de Paris, monseñor Darboy, solicita

<sup>60</sup> CIC de 1917: canon 1323 & 3: “declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit”. Hay también un axioma que le es parejo: “la infalibilidad no se presume nunca, se prueba”.

<sup>61</sup> CIC 749 & 3: “Infallibiliter definita nulla intelligitur doctrina nisi id manifeste constiterit”.

introducir una enmienda en la que se indique que el papa ha de contar con el apoyo de la Iglesia para definir algo *ex cathedra*.

La petición es percibida como otro intento galicano, uno más, de someter o, en todo caso, condicionar al sucesor de Pedro mermando en el ejercicio libre de su responsabilidad primacial, tal y como se sostenía en el artículo 4 de la Asamblea del clero de Francia (1682): “aunque el papa tenga la parte principal en las cuestiones de fe... su juicio no es irreformable a menos que intervenga el consentimiento de la Iglesia”.

La posibilidad de una comprensión autocrática del papado descausa en el endurecimiento que experimenta el texto conciliar como reacción a la solicitud del arzobispo de París: “estas decisiones son irreformables por sí mismas, sin que sea necesario el consenso de los obispos, sea antecedente, sea concomitante, sea subsiguiente”. Por su parte, la Deputación de la Fe decide añadir el *non ex consensu Ecclesiae*, algo que suena todavía mucho más autoritario.

En realidad, su sentido no es el de defender (como sostendrá la minoría en el postconcilio) una concepción absolutista del primado, sino el de rechazar frontalmente la pretensión de tener derecho a confirmar (o no) una definición papal sometiendo, de esta manera, el primado del sucesor de Pedro al dictado del colegio episcopal. Pero este rechazo no avala, de ninguna manera, el sometimiento –y más, si es absoluto– del colegio episcopal al primado del papa. Hay que entenderlo como un intento (manifiestamente perfectible) de dar con el deseado equilibrio entre primado y colegialidad respetando la singularidad de cada uno de ellos.

La explicación dada por monseñor Gasser es meridianamente clara al respecto: “en ningún sentido la infalibilidad pontificia es absoluta, porque la infalibilidad absoluta pertenece sólo a Dios, Verdad primera y esencial, que no puede jamás ni de ninguna manera equivocarse o estar equivocado”<sup>62</sup>. Lo cual quiere decir que no es posible separar al pontífice “de su conexión perfectamente ordenada con la Iglesia” ni definir su infalibilidad al precio de la “cooperación y concurso de la Iglesia”. “No separamos, de ninguna manera, al papa del consentimiento de la Iglesia”. Pero, a la vez, no estipulemos dicho consentimiento “como condición” ya sea “antecedente o consecuente”<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Citado por B. Sesboué, *Histoire et théologie de l'infalibilité de l'Église...*, 235.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 234.

Por tanto, rechazo de todo sometimiento (o sombra del mismo) del primado, pero, a la vez, afirmación del mismo y, de ninguna manera, negación de la colegialidad y de la sinodalidad. Y así ha de ser porque el consentimiento de la Iglesia es interior a la definición dogmática de la infalibilidad y, por ello, a cualquier proclamación *ex sese* o *ex cathedra*. En este sentido, es perfectamente legítimo sostener, una vez descartado cualquier sometimiento del primado y reafirmada su libertad, que “el asentimiento previo, concomitante o subsecuente de la Iglesia puede ser considerado como una condición habitual y relativamente necesaria de los juicios infalibles del papa”<sup>64</sup>. Dicho consenso de la Iglesia sólo queda excluido como un recurso absoluto, pero no en sentido relativo o habitual.

No ha faltado quien, comentando este pasaje, ha indicado (puede que estableciendo una analogía poco feliz pero no, por ello, menos sugerente) que el recurso al magisterio *ex sese* o *ex cathedra* o al primado de jurisdicción universal (directo e inmediato) es algo así como el reconocimiento de que existe y es posible usar la “bomba atómica” magisterial y gubernativa, pero que su empleo sólo tendría sentido en situaciones extremas, difícilmente imaginables, aunque teóricamente no imposibles. Lo normal es que exista un gobierno y un ejercicio magisterial *ex sese* o *ex cathedra* colegial y sinodalmente amparado, es decir, contando y recogiendo el consenso eclesial.

Este mismo criterio vale para interpretar adecuadamente el llamado primado de jurisdicción universal del papa sobre toda la Iglesia.

Cuando se descuida o no se tiene presente la implantación colegial de la *plenitudo potestatis* se acaba potenciando una comprensión maximalista de la misma, es decir, se “normaliza” una medida excepcional para situaciones extraordinarias y, lo que es peor, se da por bueno y correcto un modelo absolutista de gobierno eclesial, algo sólo comprensible en situaciones excepcionales.

El Vaticano I sostiene –a diferencia de la interpretación maximalista– que el sucesor de Pedro puede ejercer legítimamente su primado sobre toda la Iglesia y en toda la Iglesia y ante cualquier situación que sea una amenaza para la unidad de fe y la comunión eclesial, es decir, “para que el mismo episcopado fuera uno e indiviso y para que la multitud de todos los creyentes fuese conservada en la unidad de la fe y de la comunión”<sup>65</sup>. Y, la vez, que en el ejercicio

<sup>64</sup> G. Thils, *Primauté et infaillibilité du pontife romain à Vatican I...*, 174 ss.

<sup>65</sup> Dz 3051. *Ibíd.*, 1827: “esta unidad tanto de comunión como de profesión de la misma fe”.



de dicho poder no está supeditado ni sometido (como se exige en el galicanismo o en el conciliarismo) a ninguna instancia intermedia o extraña al mismo papado. Evidentemente, un ejercicio del primado en esos términos es legítimo cuando se den las circunstancias que exijan proceder de tal manera<sup>66</sup>.

Pero la excepcionalidad no es normalidad. Por eso, no es procedente erigir el magisterio *ex sese* o la intervención “directa e inmediata en todas y en cada una de las Iglesias” y “sobre todos y cada uno de los pastores y fieles” (*plenitudo potestatis*)<sup>67</sup> en el criterio de funcionamiento cotidiano: no es de recibo que “la potestad del Sumo Pontífice” –recuerda el Vaticano I– dañe “aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal”<sup>68</sup>. Y así ha de ser –insiste el Vaticano II– porque el magisterio y el gobierno son habitualmente colegiales y sinodales ya que la “potestad suprema sobre la Iglesia universal” descansa en los obispos con el papa<sup>69</sup>.

Sin embargo, y a pesar de lo sostenido en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, la “normalización” de lo excepcional sigue operativa en el Código de Derecho Canónico de 1983 cuando sostiene que es responsabilidad del papa “el gobierno cotidiano de la Iglesia universal”, siendo ayudado en dicha misión por los cardenales que, normalmente (cuando no, exclusivamente) son los de curia<sup>70</sup>. No extraña –siendo ésta la interpretación que se va a primar– que, como consecuencia de semejante “normalización” de lo excepcional, los obispos queden reducidos a meros y simples delegados del papa. Nada que ver con lo proclamado por los concilios Vaticano I y II.

En cualquier caso, y más allá de esta inaceptable “normalización” de lo excepcional, es incuestionable que el Vaticano II recibe en el marco colegial lo proclamado como posibilidad excepcional en 1870. E, incluso, yendo un poco más lejos, reconoce un tercer tipo de magisterio extraordinario e infalible (el propio del pueblo de Dios a

<sup>66</sup> H. Legrand, “Primato e collegialità...”, 424.

<sup>67</sup> Dz 1831.

<sup>68</sup> Dz 1827.

<sup>69</sup> LG 22.

<sup>70</sup> CIC 349. El actual Código de Derecho Canónico (1983) asimila la *plenitudo potestatis* del papa a la elaborada por el derecho romano. Como consecuencia de ello, presenta el gravísimo problema de atribuirle de manera separada (*seorsim*) el poder que pertenece a todo el colegio, incluido el papa. Así, mientras el Vaticano I proclama esta *plenitudo potestatis* no puede ser ejercida ni ordinaria ni habitualmente (Dz 1828), en el canon 349 del Código de Derecho Canónico de 1983 no se tiene en cuenta este punto capital.

través del *sensus fidei* o *sensus fidelium*) al que acompaña el derecho a intervenir activamente en el gobierno eclesial.

Ésta es, como se puede constatar, una lectura mucho más rigurosa y ajustada a lo que se sostiene en el texto que la propiciada por la minoría conciliar y postconciliar cuando lo lee y comprende de manera descontextualizada para justificar una concepción absolutista del primado y, por tanto, del gobierno y del magisterio eclesial.

#### La fe y las costumbres (*de fide vel moribus*)

El Vaticano II también sigue muy de cerca lo aprobado en *Pastor Aeternus* cuando recuerda (y sostiene) que los contenidos sobre los que ha de versar el magisterio extraordinario del papa *ex sese* o *ex cathedra*, así como el “ordinario y universal”, han de ser las verdades que constituyen el depósito revelado (*depositum fidei*) y otras verdades que se consideran necesarias para la subsistencia del mismo ya que si fueran negadas, no podría custodiarse íntegramente la fe. Es lo que se reconoce como la enseñanza “en materia de fe o costumbres” (*de fide vel moribus*), es decir, la extensión del dominio de la infalibilidad a verdades –como se llegará a sostener en nuestros días– “conexas” “por razones lógicas” o “históricas” con la Revelación.

La cuestión tiene su indudable relevancia porque es la que origina el debate contemporáneo sobre las llamadas verdades “definitivas”, una de las cuales es –tal y como sostuvo Juan Pablo II en su día– la imposibilidad de que las mujeres puedan acceder al sacerdocio ministerial o, lo que es lo mismo, en la que se funda que dicho sacerdocio esté, supuestamente, reservado sólo a los varones.

F. Fenelon (1651-1715) fue el primero que propuso esta extensión de la infalibilidad al sostener que existían dos “especies” de la misma o “hechos dogmáticos” que, aunque de desigual naturaleza, eran irreformables: uno fundado en el contenido y sentido de la Revelación por sí misma; y, otro, en los “medios” esenciales para la conservación auténtica de lo revelado y de su sentido<sup>71</sup>.

Refiriéndose a la segunda especie, señalaba que algunos teólogos la extendían a “todas las cosas que son necesarias para la salvación en general de los fieles” tal y como, por ejemplo, pueden ser “las

<sup>71</sup> F. Fenelon, “Deuxième instruction pastorale”, en: “Oeuvres complètes de Fénelon”, Leroux et Jouby (éds), Paris 1850, IV, 74.

canonizaciones de santos” y “la aprobación de órdenes religiosas”<sup>72</sup>. Posteriormente, los manuales de teología añadirán a este listado la elección del papa.

En conformidad con lo que sostiene F. Fenelon es preciso reconocer que estas verdades segundas, referidas a los “medios” esenciales para conservar la Revelación, parecen, a primera vista, infalibles, precisamente, por su vinculación con dicha Revelación. Pero no se puede descuidar que esa supuesta infalibilidad no es tal ya que, a diferencia de las verdades cuyo contenido y sentido es la Revelación por sí misma, son proposiciones reformables.

En realidad, recuerda J. F. Chiron, estas verdades segundas no son infalibles sino inerrantes: la Iglesia, al proclamarlas, no pone en peligro la salvación de quienes están bajo su responsabilidad. Y, en este sentido, no se estaría equivocando, ni ella al proponerla ni el católico al acatarla<sup>73</sup>. Hay momentos y problemas en los que es imprescindible la intervención de una autoridad “inerrante” que, porque tiene la última palabra, hace cesar definitivamente la discusión. Quien asume dicha decisión sabe que cumpliéndola y respetándola no pelagra, de ninguna manera, su salvación<sup>74</sup>. Pero ésta ya no es -contrariamente a lo sostiene F. Fenelon- una decisión infalible, sino inerrante y, por ello, fundamentalmente jurídica y reformable en el tiempo<sup>75</sup>. El hecho de que, a veces, se la presente arropada o envuelta en una cierta aureola de infalibilidad obedece a la voluntad de mostrar que la decisión pontificia es inapelable, pero, *sensu stricto*, no es infalible<sup>76</sup>.

Probablemente uno de los ejemplos más elocuentes de la inerrancia de estas verdades segundas se evidencia en la secuencia papal de aprobación (Pablo III y Julio III, 1540 y 1550), supresión (Clemente XIV, 1773) y restablecimiento de la Compañía de Jesús (Pío VII, 1814).

Si se analiza la documentación al respecto, salta inmediatamente a la vista que cada uno de estos papas tenía la intención de estar tomando (o haber tomado) una decisión incontestable y sin apelación

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> J. F. Chiron, *L'infalibilité et son objet. L'autorité du magistère infallible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées?*, Paris 1999, 98.

<sup>74</sup> El derecho canónico concierne a la disciplina universal: todo el mundo reconoce que es indefectible pero no infalible.

<sup>75</sup> B. Sesboüé, *Histoire et théologie de l'infalibilité de l'Église...*, 217.

<sup>76</sup> Así, por ejemplo, las normas litúrgicas que piden obediencia no son infalibles en el sentido de irreformables. ¿No sería mejor emplear otra expresión?

posible en la Iglesia de su tiempo. Y también, que todos ellos estaban convencidos de que la Iglesia no podía equivocarse, es decir, que no estaban tomando decisiones incompatibles con su misión y responsabilidad. Y, sin embargo, es, igualmente, evidente e incontestable que todos ellos se sentían libres ante la decisión que, contraria a la que ellos adoptaban, habían tomado sus predecesores, a pesar de las diferentes maneras de recordar en sus bulas y cláusulas finales la perpetuidad de sus respectivas decisiones.

Hechos como éste permiten percatarse de que lo que se proclamaba no era una decisión de fe absoluta y, por tanto, infalible e irreformable, sino una verdad inerrante y reformable, a pesar de su apariencia de definitividad e irrevocabilidad. Por tanto, cuando los papas se pronuncian sobre las llamadas “verdades segundas”, lo que está en juego no es –como así sucede con los dogmas directamente fundados en la Revelación– la infalibilidad, sino la inerrancia. Se trata de decisiones que se ha juzgado necesario adoptar en un momento determinado, pero no es de recibo (aunque la dinámica del debate tienda a ello) elevar al plano doctrinal o investir de infalibilidad lo que es una decisión jurídica, abierta a una evolución en el futuro, es decir, reformable.

c) *El “mal católico” o el infalibilismo*

Hay que reconocer que este error de interpretación en el que incurrió F. Fenelon sólo es explicable (sin dejar de ser injustificable) por la ambigüedad a la que se presta la autoridad (a la vez, doctrinal y jurídica) del papa.

En nuestros días, y a diferencia de la época en la que vivió F. Fenelon, disponemos de los cuatro criterios que permiten reconocer un posicionamiento doctrinal del sucesor de Pedro como infalible e irreformable: ha de ser una verdad revelada por Dios, proclamada mediante un juicio solemne, exigiendo una respuesta irrevocable de fe y excluyendo la proposición contraria como herética. Y también a diferencia de entonces, sabemos que cuando una determinación suya no respeta dichas condiciones y está fundada en la indefectibilidad de la Iglesia, es inerrante y, por ello, abierta a un posible cambio en el tiempo.

Pues bien, a pesar de la diferencia existente entre verdades infalibles e irreformables y decisiones inerrantes y reformables, F. Fenelon abre las puertas, con esta interpretación, a la “inflación dogmática” de la infalibilidad, una tentación que llega hasta nuestros días,

que no siempre es sencillo acotar y poner en su sitio y que tiene la particularidad de asomarse en muchas interpretaciones del Vaticano I. Es una interpretación que experimentará una enorme acogida a partir de 1870, dando pie a lo que va a ser tipificado por A. Naud como el “mal católico” o el “infalibilismo”<sup>77</sup>, es decir, acabará convirtiendo el magisterio en una segunda fuente de revelación<sup>78</sup>, arruinará la vida interna de la Iglesia y hará poco creíble el magisterio a los mismos creyentes<sup>79</sup>.

Pero, sorprendentemente, es una interpretación que va a rebrotar con particular fuerza en el pontificado de Juan Pablo II, a partir del momento en que declare que debe ser tenida cómo definitiva (*tamquam definitive tenendam*) la imposibilidad del sacerdocio femenino, es decir, que dicha verdad ha de ser acogida, según la interpretación “estricta”, como inerrante y reformable en el futuro. Sin embargo, la interpretación “extensiva” de las llamadas –desde entonces– “verdades definitivas” que abanderarán J. Ratzinger y T. Bertone entenderá que son infalibles e irreformables<sup>80</sup>.

Como ya se ha tenido la oportunidad de indicar, probablemente, uno de los discípulos más aventajados de esta exégesis de F. Fenelon sobre las verdades segundas o *de fide vel moribus* sea J. M. A. Vacant cuando desplace un siglo después -con cierta acogida entre los teólogos romanos- la infalibilidad propia del llamado magisterio “ordinario y universal” del colegio episcopal con el papa al magisterio unipersonal, habitual, cotidiano o “auténtico” del papa y lo dote, equivocadamente, una vez más, de una infalibilidad dogmáticamente imposible.

Finalmente, no está de más recordar que la renuncia de los padres conciliares en el Vaticano II a promulgar nuevas definiciones dogmáticas y la adopción de un magisterio formalmente mucho más modesto ha sido suficiente para mostrar la consistencia veritativa (y, en este sentido, dogmática), por ejemplo, de la colegialidad de los obispos y de la sacramentalidad episcopal. Y tampoco se puede ignorar que una mirada desapasionada a la recepción de la Constitución *Pastor Aeternus* muestra con particular claridad la inutilidad de recurrir a la infalibilidad (y más, si es *ex sese* o *ex cathedra*) para defender a la Iglesia de los ataques de que pueda ser objeto en situaciones de excepcionalidad y al margen o por encima del colegio episcopal.

<sup>77</sup> A. Naud, *Il magistero incerto*, Brescia 1990, 18 y ss.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, o. c. 80.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, o. c. 54.

<sup>80</sup> J. Martínez Gordo, “La ordenación sacerdotal de las mujeres: problema pastoral y embrollo dogmático”, *Lumen* 53 (2004) 305-329.

Quizá, por ello, no está de más concluir este apartado de la mano de B. Sesboüé cuando recuerda que “es una buena noticia que la Iglesia disponga de la definición solemne de la infalibilidad pontificia y no es menos buena noticia que no se sirva prácticamente de ella”<sup>81</sup>.

## 6. ASUNTOS PENDIENTES

Hasta aquí, la “recepción colegial” del Vaticano I en el último concilio ecuménico.

Quedan por exponer, al menos, cuatro cuestiones, desigualmente importantes.

La primera, original y novedosa, es la referida al magisterio extraordinario e infalible del pueblo de Dios, el *sensus fidei* o *sensus fidelium*<sup>82</sup>.

La segunda, preocupante, es la relativa a la “Nota explicativa previa” que se adjunta al final, y fuera, de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* “por mandato de la Autoridad Superior” y en la que se sostiene que el papa puede actuar “según su propio criterio” (*propia discretio*) y “como le parezca” (*ad placitum*), sobre todo, cuando tenga que “ordenar, promover, aprobar el ejercicio colegial”.

La tercera, amplísima, es la tocante a la recepción postconciliar del magisterio eclesial, un asunto necesitado de un espacio que sobrepasa con creces las posibilidades de esta aportación.

Y, la cuarta, más propositiva, lleva a formular algunas sugerencias que, en continuidad con la voluntad de “conversión del papado” explicitada por Francisco, hagan posible la pendiente recepción del Vaticano II en todo lo referido al magisterio eclesial, a la colegialidad episcopal y a la sinodalidad bautismal.

No queda más remedio que remitir a un posterior (y extenso) tratamiento.

<sup>81</sup> B. Sesboüé, *Histoire et théologie de l'infalibilité de l'Église...*, 245.

<sup>82</sup> Z. Alszechy, “El sentido de la fe y el desarrollo dogmático”, en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 105-116; W. Beinert, “Sentido de fe de los creyentes”, en DTD, 649-651; L. M. Fernández de Trocóniz, ‘*Sensus fidei*’: *lógica connatural de la existencia cristiana*, Vitoria 1976; S. Pié i Ninot, “Aportaciones del Sínodo 1987 a la teología del laicado”, *Revista Española de Teología* 48 (1988) 321-376, 330 y 362-364; J. Sancho, *Infalibilidad del pueblo de Dios*, Pamplona 1979.