

# EN TORNO A LA NOCIÓN DE LA TRADICIÓN

(Ensayo sistemático)\*

### 3. *El contenido de la tradición en los Padres antenicanos*

Dentro del método "regresivo" que hemos adoptado, los Padres antenicanos (nos limitamos aquí a Ireneo y Tertuliano) constituyen un nuevo punto de mira, en nada inferior al de los grandes escolásticos en lo que se refiere al tecnicismo del vocabulario y a la precisión conceptual. Lo dicho vale especialmente para Tertuliano, a pesar de sus desviaciones montanistas. El vocabulario teológico de la tradición llega en Tertuliano a un grado tal de sutileza que su mero análisis nos pone al descubierto su poderoso pensamiento, aun en lo que tiene de extraviado. Tertuliano pertenece al linaje de aquellos pensadores que, aun cuando se equivocan, lo hacen redondamente, sin confusiones posibles.

La noción de tradición en Tertuliano gira sobre dos vocablos centrales, en torno a los cuales se agrupan los demás: *REGULA FIDEI* (*fides, prædicatio, evangelium*) y *DISCIPLINA* (*conversatio, institutum, traditio, consuetudo*). Para evitar simplificaciones y hacernos una idea más concreta de la cosa, conviene partir del análisis de un vocablo que nos da la clave del pensamiento de Tertuliano: *DISCIPLINA*<sup>1</sup>.

Por su cultura romana y por su formación jurídica, Tertuliano habría podido restringir el significado de este vocablo al de *ley* y *observancia de leyes*. En realidad, *disciplina* se convierte en un equivalente de *doctrina*. En el caso del cristianismo, designa simplemente la *doctrina cristiana*. Pero aquí ulteriormente caben dos significaciones:

a) A veces *disciplina* equivale a *fides* y *regula fidei* y designa la *doctrina ortodoxa* que permite discernir las auténticas Escrituras (canon e interpretación) y tradiciones. Escrituras y tradiciones serían el

\* Continuación del número anterior, tomo I, págs. 225-251.

<sup>1</sup> Aquí seguiremos a V. MOREL: *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, R. H. E. 40 (1944-1945) pág. 1-46. Sobre el mismo tema volvió el autor en el art. *disciplina* de T. KLAUSER *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 3, 1957, col. 1213-1235.

elemento indeterminado del depósito apostólico, elemento regulado por su referencia a la doctrina ortodoxa, es decir, a la *fides* y a la *disciplina*.

Este es el sentido que hay que dar al famoso pasaje del c. 19 del *De præscriptione hæreticorum*. Allí Tertuliano insiste en que no hay que perder tiempo en convencer a los herejes (gnósticos valentinianos) en base a una exégesis de las Escrituras. Sólo el legítimo dueño de las Escrituras las puede usar correctamente (c. 15-19; c. 37-38); ya que donde hay una *doctrina falsa*, allí caben interpretaciones falsas de la Escritura (c. 38, 1). Por tanto la cuestión capital es la siguiente:

¿Quién es el dueño de la fe (*fides*), aquella a la que se refieren las Escrituras?<sup>2</sup> ¿Quién y por quiénes, cuándo y a quiénes se entregó la doctrina (*disciplina*) que nos hace cristianos? Por que allí donde aparezca la verdad de la doctrina y de la fe (*disciplinæ et fidei*) cristianas, allí también existirán las verdaderas Escrituras, sus verdaderas interpretaciones, y todas las verdaderas tradiciones (*traditionum*) cristianas. *De præscr.* 19, 2-3 (C. C. L. I, 201).

La respuesta, que estructura el plan de la obra<sup>3</sup>, no se hace esperar: Cristo, después de la resurrección, confió a los apóstoles (y éstos a las Iglesias apostólicas) la *doctrina fidei* (c. 20, 1-4), la *regula fidei* (c. 37, 1), la *disciplina* (c. 6, 4).

En las Iglesias apostólicas se encuentran las auténticas Escrituras y tradiciones, porque ellas poseen la doctrina ortodoxa, es decir la *fides* y la *disciplina*. La *doctrina* juega aquí un papel de forma y regla que determina la autenticidad de las Escrituras y tradiciones<sup>4</sup>.

b) Otras veces, *regula fidei* restringe el ámbito de su significado y llega a contraponerse, en parte, a *disciplina*<sup>5</sup>.

Este significado es patente en un escrito que indica su transición al montanismo:

Sólo es única, inmóvil e irreformable la regla de la fe (*regula fidei*)<sup>6</sup>, esto es, el creer en un solo Dios todopoderoso creador del mundo y en su Hijo Jesucristo, nacido

<sup>2</sup> Aquí preferimos la lectura adoptada por R. F. REFOULE en la edición de *Sources chrétiennes* nº 46, París, 1957, pág. 111, quien a su vez sigue a J. STIRNIMANN *Die Præscriptio Tertullianus im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (col. Paradosis, 3), Friburgo-Suiza, 1949, pág. 46 s. Aquí REFOULE se aparta de la lección que él mismo prefiriera en la edición de C. C. L., I, 1954, pág. 201.

<sup>3</sup> Cf. REFOULE, o. c., pág. 30 ss.

<sup>4</sup> Notemos que aquí en *Præscr.* 19, 2 s. se contraponen al menos tres cosas: el objeto en litigio (las Escrituras —canon e interpretación— y las "tradiciones"), los pretendidos dueños (¿herejes o Iglesias apostólicas?), y finalmente el criterio que permite reconocer al verdadero dueño de ese objeto en litigio. Este criterio entraña al menos dos cosas: a) un cierto contenido doctrinal (*fides, disciplina*) b) una línea de transmisión de esa doctrina (Cristo resucitado, los Apóstoles, las Iglesias apostólicas).

<sup>5</sup> Cf. V. MOREL, art. cit., pág. 17-21; y del mismo autor: *Le développement de la "disciplina" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, R. H. E. 35, 1939, p. 243-265.

<sup>6</sup> "fidei" es un genitivo epexegetico. Literalmente *regula fidei* debe traducirse "la regla que es la Fe" (fides objetiva) y no "lo que es regla para la fe" (fides subiectiva). Cf. R. F. REFOULE o. c., pág. 52; P. T. CAMELOT *Le Magistère et les symboles*. *Divin.* 3, 1961 pág. 610; y ya mucho antes, D. VAN DEN EYNDE *Les normes de l'enseignement chrétien...* (*supra* citado), pág. 281-313.

de la Virgen María, crucificado bajo Poncio Pilatos, resucitado al tercer día de entre los muertos, recibido en los Cielos, sentado ahora a la diestra del Padre, que ha de venir a juzgar a vivos y muertos por la resurrección de la carne. A condición de dejar intacta esta regla de la fe, ya *todo el resto de la disciplina* y la conducta (*cetera iam disciplina et conversationis*) admite nuevas correcciones por obra y progreso indeficiente de la gracia de Dios... Para eso el Señor envió al Paráclito, para que el Vicario del Señor, el Espíritu Santo, paulatinamente dirigiese, ordenase y perfeccionase la *disciplina*, ya que la mediocridad humana no puede captarlo todo de una sola vez... (cita de Juan, 16, 12) *De virginibus velandis*, I, 3 (C. C. L., II, 1209).

Este vocabulario ya era nítido en el período netamente "católico" de Tertuliano. Así, refiriéndose a los fieles de Corinto:

La fe (*fides*) referente al Creador y a su Cristo permanecía firme: pero la conducta y la *disciplina* vacilaban. Porque unos discutían acerca de comer los idolotitos, otros acerca del velo de las mujeres, otros acerca de las nupcias y del repudio, algunos hasta de la esperanza de la resurrección... pero nadie dudaba acerca de Dios *adversus Marcionem* I, 21, 3 (C. C. L., I, 462).

Pero lo más significativo es el uso de este lenguaje en pleno período montanista. En el *De Monogamia* 2, 2, se trata de moderar una exégesis exagerada de Juan, 16, 12 (*muchas cosas tengo aún que decir, mas no podéis soportarlas ahora, pero cuando viniere el Espíritu de verdad, os guiará a la verdad completa...*):

...con este argumento —dices— podríamos atribuir al Paráclito todo lo nuevo y cargoso, aunque viniera del espíritu adverso. No por cierto. El espíritu adverso se revelaría por la diversidad de la *predicación*, al adular primero la regla de fe y consiguientemente el orden de la disciplina. Porque la corrupción comienza por lo que ocupa el primer puesto, esto es, *la fe que antecede a la disciplina (fidei que prior est disciplina)*. La herejía comienza por Dios antes de seguir con la *Institución*. En cambio el Paráclito... primeramente dará testimonio del mismo Cristo, tal como lo creemos, junto con el orden del Dios creador... y así reconocido por el principio que es la regla (de fe), revelará las muchas otras cosas que atañen a las disciplinas... *De monogamia* 2, 2 (C. C. L., II, 1230).

Aquí Tertuliano se nos revela como un auténtico teólogo: la herejía no consiste meramente en negar una verdad suelta, separada, sino *un sistema de verdades*. Y el eje y la clave de ese sistema es la *regula fidei*, la *prædicatio* (hoy diríamos, el *kerygma*). Dentro de la doctrina cristiana (*disciplina*) hay una parte inmutable, una parte que la encabeza (*prior*) y que permite discernir al hereje y al espíritu diabólico.

Lo curioso es que Tertuliano, aun en pleno período montanista se jacte de mantener esa única *regula fidei*, aun cuando admita un cambio y una diversidad en el resto de la *disciplina*, aun cuando impugne toda la eclesiología, toda la *disciplina* de la Iglesia (el perdón de ciertos pecados, las segundas nupcias, la jerarquía, etc.).

Para entender esto pensemos en los tres miembros que presenta el Credo en su forma actual (*Creo en Dios Padre... en Jesucristo... en*

el *Espíritu Santo, la santa Iglesia católica...*). Ahora bien, Tertuliano tiende a restringir la *regula fidei* a las verdades que están en conexión con los dos primeros miembros del Credo. En consecuencia el aspecto reformable de la *disciplina* cristiana incluye aquellas verdades que están en conexión con el tercer miembro del Credo: la santa Iglesia católica, el perdón de los pecados, etc.<sup>7</sup>.

El que todo esto pueda ser objeto de reforma, ya era claro para Tertuliano en su época *católica*. Los apóstoles, en efecto, recibieron del Espíritu Santo un conocimiento perfecto en cuanto a la *fides*, no en cuanto a toda la *disciplina*:

Si Pedro fue reprendido (por Pablo)... eso fue una falta en la conducta (*conversationis*), no en la doctrina (*prædicationis*). Con esto, él no anunciaba a otro Dios que al Creador, ni a otro Cristo que al nacido de María, ni otra esperanza que la de la resurrección. *De præscr.* 23, 10-11 (C. C. L., I, 205).

Más aún, *después* de los apóstoles la Iglesia es reformable en cuanto a la *disciplina*. Así refiriéndose a las segundas nupcias:

Si lo que ordenó Moisés Cristo lo suprimió porque al comienzo las cosas no eran así... ¿por qué el Paráclito no va a suprimir lo que permitió Pablo, siendo así que al comienzo tampoco hubo segundas nupcias?... La Ley Nueva suprimió el repudio, ...la nueva Profecía las segundas nupcias. *De monogamia* 14, 4 (C. C. L., II, 1249).

Lo novedoso del período montanista de Tertuliano no está en la idea general de una reforma de la *disciplina* en la Iglesia, ni principalmente en que esa reforma tenga un carácter rigorista<sup>8</sup>, sino en el hecho de que la reforma corre a cuenta de los *solos* carismáticos, de manera tal que los obispos no son otra cosa que servidores que ejecutan lo que resuelven los carismáticos. Lo absolutamente novedoso está en el hecho de que aquí por vez primera un pensador cristiano disocia carisma y jerarquía en *dos Iglesias*:

...porque la misma Iglesia propia y principalmente es el mismo Espíritu en el que está la Trinidad... Y así es considerado como Iglesia el número de todos los que concuerdan en esa fe. Por tanto, la Iglesia ciertamente perdonará los pecados; pero ésa es la *Iglesia del Espíritu*, a través del hombre espiritual, y no la *Iglesia de la sucesión episcopal*. La decisión y el derecho corresponden al Señor y no al siervo; a Dios y no al sacerdote. (*De pudicitia*, 21, 16-17; C. C. L., II, 1328).

<sup>7</sup> Aclaremos que con esto no afirmamos que Tertuliano piense directamente en el símbolo bautismal cuando habla de la *regula fidei*. cf. *infra*, nota 25.

<sup>8</sup> Bajo este aspecto la doctrina de Tertuliano se halla en consonancia no sólo con el pensamiento cristiano primitivo que aprecia los carismas aunque dentro de ciertas normas (I Tes. 5, 19-21), sino también con el pensamiento de los grandes escolásticos como puede verse en Santo Tomás, *in Matt. XI, lect. I* (...propheta ad duo mittitur: ad confirmandam fidem et ad corrigendos mores... sed iam *fides* fundata est... Sed ad corrigendos mores nuquam deficit, nec deficit prophetia") y en el conocido texto de la Summa II q. 174 a. 6 ad 3 m. ("...et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem...").

Esta disociación de Tertuliano es inaceptable y constituye el núcleo de su error<sup>9</sup>. Porque aun concediendo que en la *disciplina* hay cosas que son objeto de reforma, ésta no queda librada al arbitrio de los carismáticos, sino que compete a la Iglesia misma que es a la vez jerárquica y que no puede caer en el error porque tiene la asistencia del Espíritu Santo, como lo reconoce el mismo Tertuliano en el *De praescriptione*, 18, 1.

Pero la teoría de Tertuliano es inexacta aun desde otro punto de vista que es el que ahora nos interesa.

Es cierto que muchas costumbres (*traditiones, consuetudines*) de origen no sólo eclesiástico sino hasta apostólico (vg. el abstenerse de comer *carne sofocada*) pueden ser y han sido objeto de reforma, a pesar de su antigüedad venerable. Es cierto que *el Señor se llamó a sí mismo la Verdad y no la costumbre; que todo lo que no sabe a verdad es herejía, aunque sea una vieja costumbre* (De virg. vel. 1, 1-; C. C. L., II 129<sup>10</sup>).

Pero debemos mantener que al menos hay ciertas *costumbres*, ciertas *tradiciones* que deben observarse y que no pueden suprimirse precisamente porque contienen la Verdad, porque pertenecen a la fe, porque son evangélicas. Los sacramentos de la Nueva Ley, la jerarquía de derecho divino, las Escrituras canónicas —nor no mencionar más cosas— pertenecen a la fe y constituyen el ser actual de la Iglesia hasta la consumación de los siglos<sup>10a</sup>.

Esta nueva disociación que opera Tertuliano entre *Fides* y *disciplina* nos permite ir a las raíces de su error a la vez que nos hace ver más claro en el problema que nos ocupa. La raíz de la desviación de

<sup>9</sup> Los historiadores del montanismo subrayan la perplejidad en la que se encontraba la ortodoxia católica para señalar y refutar sus errores. "Le montanisme ne pose pas un problème de doctrine. Aucun de ses accusateurs n'y voit une hérésie. Mais il représentait la persistance de tendances archaïques. Il témoignait de communautés que vivaient trop séparées de l'ensemble de l'Eglise. Enfin le prophétisme aboutissait à un illuminisme condamnable..." J. DANIELOU en *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. I (Paris, 1963) pág. 134. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*. Paris 1945, pág. 152 s. muestra que la refutación no se hacía en el plano doctrinal sino en el plano moral.

<sup>10</sup> Imitando a su "maestro", Cipriano repetirá más tarde: *consuetudo sine veritate, vetustas erroris est!* (Epist. 74, 9). Como su "maestro" Cipriano abogará por la reforma de costumbres que no tengan "verdad", es decir, que no tengan fundamento ni en las Escrituras, ni en la "ratio", ni en las revelaciones del Paráclito (Ep. 71, 3; 73, 13). Pero a diferencia de su "maestro" Cipriano piensa que esa reforma es siempre una vuelta a la disciplina primitiva de la Iglesia Apostólica (Ep. 72, 3).

<sup>10a</sup> "...la distinction entre traditions «cérémonielles et liturgiques» et traditions dogmatiques est légitime, mais ne doit pas être trop poussée. Car, notait Cervini, il existe des domaines mixtes et des frontières incertaines; quand il s'agit, notamment, des sacrements, il est souvent difficile d'instituer une distinction ferme entre ce qui relève du dogme et ce qui est seulement question de rites: la solution de problèmes dogmatiques commande l'adoption ou le maintien de certains rites et ceux-ci expriment le dogme catholique..." H. HOLSTEIN *La Tradition dans l'Eglise*, pág. 180.

Tertuliano, como él mismo lo había dicho respecto a toda herejía, se halla precisamente en su concepción de la *regula fidei*. La desviación de Tertuliano comienza desde el momento en que elimina de la *regula fidei* la doctrina eclesiológica, la vida disciplinar de la Iglesia.

Si queremos, pues, penetrar en el fondo del problema, debemos hacernos una idea más concreta del significado de la *regula fidei*, si no en todos los Padres antenicanos, al menos en Tertuliano y en su antecesor San Ireneo. Los estudios hechos sobre este tema nos permiten llegar a una serie de conclusiones que hoy se hallan fuera de discusión<sup>11</sup>. Algunas de ellas se encuentran vigorosamente formuladas por Congar:

...en los Padres antenicanos, "regla de fe", "regla de la verdad" designan la doctrina enseñada por la Iglesia, conforme a lo que ella recibió de los apóstoles. Estas expresiones *no designan un principio formal, un criterio de verdad religiosa, distintos de la verdad misma, de la enseñanza, de lo que es transmitido*. La regla de la piedad y de la verdad no es la autoridad de los ministros como tal, es lo guardado y transmitido por ellos... La regla de fe es la verdad dada y transmitida, que estos pastores guardan solamente, sin que su "magisterio" mismo sea considerado ni cualificado como "regla de fe"...<sup>12</sup>

Con el mismo Congar debemos añadir que *regula fidei* no designa todo el depósito transmitido desde los apóstoles, sino solamente su parte principal e invariable, su aspecto normativo<sup>13</sup>. De buena gana concedemos a Congar que el contexto de la *regula fidei* es el de la enseñanza catecumenal<sup>14</sup>. Pero a condición de agregar que aun en contexto catequético la *regula fidei* subraya el aspecto *polémico, antiherético* de esa enseñanza. Lo cual equivale a volver a la interpretación de Van den Eynde, según la cual *regula fidei* se refiere a *aquellas verdades cristianas cuya negación distingue al hereje*<sup>15</sup>.

Pero aun aquí debemos agregar que la herejía no se toma en sentido abstracto e indeterminado, sino que se piensa en un tipo concreto de herejía el cual, por lo demás es el origen y modelo de toda herejía: *la que atenta contra la unidad, la que obra una disociación en Dios,*

<sup>11</sup> Las líneas fundamentales de esta interpretación se hallan trazadas ya desde el estudio magistral de VAN DEN EYNDE, *o. c.*, pág. 281-313.

<sup>12</sup> CONGAR, *o. c.*, pág. 45 (la traducción y los subrayados son nuestros). En la misma obra (nota 19, pág. 97-98) CONGAR observa que "aun el *charisma veritatis* del que habla IRENEO (A. H. IV, 26, 2: P. G. 7, 1053) no es, como lo creen y quieren hacer creer un gran número de apologistas, un carisma de magisterio, sino el don espiritual y gracioso de la verdad, hecho por Dios a la Iglesia...". Manteniendo el sentido objetivo de *veritatis*, no vemos por qué *en este texto* la *veritas* no pueda concebirse como un don confiado en propiedad al episcopado jerárquico. Observemos que estas fórmulas de Ireneo son retomadas en el Juramento Antimodernístico ("...de *charismate veritatis certo* quod est, fuit critique semper in *episcopatus ab Apostolis* successionem...") D. 2147).

<sup>13</sup> CONGAR, *o. c.*, pág. 44-45.

<sup>14</sup> *ib.*, pág. 45-46. Cf., R. F. REFOULÉ, S. C., n° 46, pág. 51, y S. C. n° 35, pág. 33.

<sup>15</sup> *O. c.*, pág. 312-313.

en el Señor Jesucristo, en el plan salvador. Esta herejía, en tiempo de Ireneo y Tertuliano, no es otra cosa que el gnosticismo.

El gnosticismo destroza la unidad: "...dos dioses, uno creador y otro salvador; dos Cristos, uno celeste y otro terrestre; muchas salvaciones, según se pertenezca a tal o cual de las tres razas de hombres: pneumático, psíquico, hílico; muchas tradiciones, según cada una de las sectas; muchos evangelios diferentes del Evangelio único; muchas predicaciones, una esotérica y otra para los no-iniciados..."<sup>16</sup>.

Este poder disociador de la herejía se vuelve manifiesto cuando se aplican estos principios a la interpretación de la Escritura. La cosa es curiosa particularmente en la gnosis valentiniana. Mientras que el marcionismo no tenía escrúpulos en *podar* a fondo el canon de las Escrituras<sup>17</sup>, la gnosis valentiniana pretende conservarlo en su casi total integridad. Pero a precio de convertir las Escrituras en un mosaico de piezas de diverso origen y valor, dándose así la libertad de aceptar o rechazar sus enseñanzas. Así por ejemplo, Ptolomeo, en quien algunos superficialmente saludaron a un precursor de la crítica bíblica moderna<sup>18</sup>, dice en su *Carta a Flora*:

Has de saber que esta Ley contenida en el Pentateuco de Moisés no fue promulgada toda ella por un autor único, es decir, por Dios, sino que ella contiene también preceptos de origen humano. Las palabras del Salvador nos enseñan que la Ley se divide en tres partes. La primera debe atribuirse a Dios mismo y a su actividad legislatora; la segunda a Moisés, no en cuanto inspirado por Dios mismo, sino en cuanto que, impulsado por consideraciones personales, agregó algunos mandamientos; la tercera, a los Ancianos del pueblo... La parte de la Ley que emana de Dios mismo se subdivide a su vez en tres partes. Una parte fue cumplida por el mismo Salvador (el decálogo)... Otra parte fue totalmente abolida (la ley del talión)... Finalmente una parte de la Ley fue traspuesta y cambiada del sentido literal al espiritual (las ceremonias)... Queda por decir quién es este Dios autor de la Ley... Si la Ley no procede del mismo Dios perfecto, como dijimos, y ciertamente tampoco del diablo... este legislador debe ser un tercero... Es el Demiurgo y Creador de todo este mundo... el Intermediario...<sup>19</sup>.

De esta obra disociadora de los gnósticos, Ireneo dará testimonio en repetidas oportunidades:

Es como si de una bella imagen del rey, fabricada con piedras preciosas, se dislocase la figura humana representada, trastocando las piedras, y luego se las dispusiese

<sup>16</sup> A. BENOIT, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*. Paris, 1960. pág. 204 ss. (traducimos nosotros).

<sup>17</sup> *De præscr.* 38, 96 cf. Refoulé, S. C. n° 46 pág. 14-16.

<sup>18</sup> A. HARNACK, entre otros. Cf. G. QUISPÉL, S. C. n° 24 (*Ptolomé. Lettre à Flora*) Paris, 1949, pág. 7.

<sup>19</sup> *Ptolomeo a Flora*, 4, 1-2; 6, 1-4; 7, 2-4 (en la edición de *Sources chrétiennes*, pág. 51 s.). Como se sabe, el texto se halla en EPIFANIO, *Panarion* 33, 3-8. Como podemos apreciar, Ptolomeo se halla a distancias siderales de una auténtica crítica bíblica: redondamente niega la inspiración divina de muchos pasajes bíblicos; para colmo, los pasajes divinamente inspirados no proceden del "Dios perfecto" sino del "Intermediario".

de manera que formasen el retrato de un perro o de una zorra... (Adv. Haer. I, 8, 1; P. G., 7, 521 s.) (Ante una compilación de versos de Homero) el conocedor de Homero reconocerá los versos, pero no su argumento... Así también el que posee *la regla inflexible de la verdad*, recibida en el bautismo, reconocerá los nombres, dicciones y parábolas de las escrituras, pero no el argumento blasfemo de los herejes; reconocerá las piedras, pero no confundirá la imagen del rey con la de una zorra... (ib. I, 9, 4; P. G. 7, 544 ss.).

Frente a esta disociación la ortodoxia opone una teología de la unidad: un solo Dios, un solo Cristo, una sola salvación<sup>20</sup>. Es en este contexto que se inscribe la regla de fe (o de la verdad). Esta no es otra cosa que *una teología de la unidad*<sup>21</sup>, la cual es el contenido principal de la tradición<sup>22</sup>. *Bajo este aspecto no cabe oponer dogma y teología, tradición y gnosis*<sup>23</sup>. *La fe se apoya en la Tradición, esto es, en la teología de la unidad*<sup>24</sup>. Por supuesto que esta teología no la

<sup>20</sup> Cf. A. BENOIT, o. c., pág. 204 y notas 1-10 que reproducen todos los textos de Ireneo que se refieren a la unidad. "Cette affirmation de l'unité s'applique surtout à Dieu: Il n'y a qu'un seul Dieu<sup>1</sup>. Elle se rencontre fréquemment à propos du Christ; il n'y a qu'un seul Christ<sup>2</sup>. L'expression *unus spiritus* ou ses équivalents, sont par contre, relativement rares<sup>3</sup>. Puis le thème se ramifie: il n'y a qu'une seule foi<sup>4</sup>, il n'y a qu'un seul salut<sup>5</sup>, il n'y a qu'une seule tradition<sup>6</sup>, il n'y a qu'une seule prédication de l'Eglise<sup>7</sup>, il n'y a qu'un Evangile<sup>8</sup>, il n'y a qu'un seul genre humain<sup>9</sup>, un seul Corps du Christ"<sup>10</sup>.

Toda esta temática de la unidad es magistralmente analizada por el autor en las págs. 203-209, prosiguiendo luego con el tema de la economía salvadora (*oikonomia*) y de la recapitulación universal en Cristo (*anakefalaiósis*) que sintetizan el tema anterior de la unidad.

<sup>21</sup> A. BENOIT, o. c., pág. 208. Para Tertuliano basta con ver los textos anteriormente citados.

<sup>22</sup> (*La regula fidei*) ... n'est pas toute la tradition. Elle en est la partie principale, mais d'autres choses sont également "transmises": des éléments de discipline ou des règles de comportement, des coutumes, surtout cultuelles ou liturgiques, des exemples ou façons de faire... Ce sont là des domaines dans lesquels il peut y avoir des différences entre les apôtres, et donc entre les Eglises, sans que soit affecté ce que S. Cyprien appelle le "jus communionis"... (CONGAR, o. c., pág. 45).

<sup>23</sup> Tradition et gnose se correspondent comme le moyen et le résultat... (CONGAR, o. c., pág. 48). Para Ireneo la teología no es algo distinto de la Tradición, toda su teología está construida sobre el esquema de la regla de verdad (Cf. *supra*, n. 20); lo mismo se diga de Tertuliano ("adversus regulam nihil scire, omnia scire est" *De præscr.* 14, 5; C. C. L., I, 198). Para Clemente Alejandrino el contenido de la tradición y el contenido de la teología (*gnosis*) son una misma cosa: la exégesis inspirada en la unidad y armonía de ambos testamentos (*Strom.* VI, 15, 124-125).

<sup>24</sup> "La théologie n'est finalement que la somme des traditions variées de l'Eglise à condition que celles-ci remontent aux apôtres ou aux disciples des apôtres et qu'elles soient en accord avec les deux articles fondamentaux de la foi: un seul Dieu, un seul Christ..." A. BENOIT o. c., pág. 218 (subrayamos nosotros). Comparámoslos plenamente lo que el autor (protestante) afirma aquí de Ireneo, pero aclarando que las "tradiciones variadas de la Iglesia" se unifican también por su referencia a la actual Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica. Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 10, 2 (P. G. 7, 551 s.): "Habiendo recibido esta predicación (la regula fidei) la Iglesia, aunque dispersa por todo el mundo guarda celosamente esta fe como si habitase una sola casa; y cree estas cosas como si tuviese una sola alma y un solo corazón; y consonantemente las predica, enseña y entrega como si tuviese una sola boca. Porque, aunque en el mundo las lenguas no sean semejantes, con todo el poder de la tradición es unificante". Cf., *Adv. Haer.* III, 12, 7 *ad finem* (P. G., 7, 901; ed. Sagnard, pág. 229) y V, 20 1 (P. G. 7, 1177) donde se contraponen la unidad actual de la Iglesia a la multiplicidad de las sectas heréticas.



inventan los Padres antenicanos. Ella se encuentra en las mismas fórmulas simbólicas conservadas en las Iglesias apostólicas a través de la catequesis<sup>25</sup>. Ella alcanzó hasta los mismos pueblos bárbaros e iletrados, sirviéndoles de oportuna salvaguardia contra la herejía<sup>26</sup>. Ella se fundamenta en la misma predicación apostólica consignada en las Escrituras<sup>27</sup>. Ella permite conservar intacto el canon de las Sagradas Escrituras. Ella nos entrega el verdadero sentido de las Escrituras:

...todo se vuelve inteligible para aquellos que conservan la interpretación que (el Señor) ha dado de las Escrituras, aceptándola de acuerdo a la *regla eclesiástica*: ahora bien, la regla eclesiástica es la *unificación y sinfonía* de la Ley y los Profetas con el Testamento transmitido en la Venida del Señor<sup>28</sup>.

Bajo este aspecto podemos decir con Congar que "el contenido doctrinal de la tradición... es el sentido de las santas Escrituras"<sup>29</sup>.

Para finalizar, retornemos al problema que nos planteaba el pensamiento definitivo de Tertuliano. Dijimos que la raíz de su desviación se situaba en su concepción de la *regula fidei*. Tertuliano la restringe, eliminando de su ámbito la doctrina eclesiológica. Al disociar jerarquía y carisma en *dos Iglesias*, Tertuliano rehusa llevar hasta sus

<sup>25</sup> Cf. A. BENOIT, o. c., pág. 208-215. La *regula fidei* "no designa directamente las fórmulas de la profesión de fe bautismal, ni los libros de la Sagrada Escritura, ni la enseñanza eclesiástica tradicional en cuanto intérprete del símbolo, sino la verdad misma" (Cf. B. HAGGLUND, citado por A. Benoit, pág. 208-209 n. 9). Con todo podemos preguntarnos en qué medida se relaciona con las fórmulas simbólicas que subrayan una teología de la unidad.

<sup>26</sup> *Adv. Hær.* III, 4, 2 (P. G., 7, 855-856; ed Sagnard pág. 116 s.).

<sup>27</sup> Ver especialmente las confesiones de fe nacidas en un contexto de polémica antiherética, en P. BENOIT *Les origines du symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament. Lum. et Vie* nº 2 (1952) pág. 3, 55. La fórmula más antigua en este aspecto es la de I Cor. 8, 6 ("...un solo Dios, el Padre de quien todo procede y a quien nosotros retornamos; y un solo Señor, Jesucristo, por medio de quien todo existe y nosotros también"). La fórmula contiene todo un programa de teología; podría encabezar y estructurar perfectamente la Suma Teológica de S. Tomás. Para un análisis detallado de la misma, cf. J. DUPONT *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul* Louvain-Paris, 1949, pág. 329-347.

<sup>28</sup> CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* VI, 15, 124-125.

<sup>29</sup> O. C., pág. 48. Justino podía afirmar que el contenido de la *Parádoxis* eran "las profecías (del A. T.)" (I Apol. 49, 5). Y H. HOLSTEIN resume así su estudio sobre Ireneo: "L'objet de la tradition ecclésiastique était de reprendre et de transmettre la prédication par laquelle, à partir de l'Ancien Testament, les Apôtres ont annoncé que le Christ était le terme du plan et l'accomplissement de toutes les prophéties, au point que, pour l'évêque de Lyon, la *parádoxis* s'identifie au *kérygma tón apostólón*" (*La Tradition des apôtres chez S. Irénée* *RechSR* 36 (1949) pág. 229-270). La tradición eclesial es llamada "apostólica" no solamente por su origen sino por la manera como imita al kerygma apostólico: anunciar a Cristo a partir del Antiguo Testamento (ib.).

últimas consecuencias la teología de la unidad. *Al apartarse de esta teología de la unidad, deja de guiarse por la regula fidei*. Podemos preguntarnos en qué medida esta teología *aplicada a la Iglesia* se hallaba explicitada en el pensamiento cristiano de la época de Tertuliano<sup>30</sup>. En cualquier caso la desviación de Tertuliano marca un jalón importante en esa explicitación. Aun en cuanto a esto debemos quedarle agradecidos.

#### 4. *El contenido de la tradición en el Nuevo Testamento*

Nuestro análisis sobre la teología del objeto de la tradición quedaría incompleto si nos detuviéramos en las fórmulas explicitadas por los Padres antenicanos. Y esto no lo salvaríamos siquiera internándonos en el Nuevo Testamento, pero limitándonos a la teología de las cartas pastorales o a la misma teología de Lucas. En estos escritos encontramos las fórmulas que recogió la teología ulterior. Estas fórmulas representan un pensamiento ya madurado; las de Lucas particularmente representan una síntesis que equilibra notablemente la teología anterior, como diremos más adelante. Pero su valor sólo podrá apreciarse plenamente si conocemos la historia de ese pensamiento.

Felizmente disponemos para ello de numerosos estudios<sup>31</sup>. En este sentido nos será particularmente valiosa la síntesis que nos ha dejado un profundo conocedor de esta historia: Mons. L. Cerfaux<sup>32</sup>.

Al respecto, el vocabulario paulino de la tradición encierra una sutileza tal en los matices, que su mero análisis nos permitirá introducirnos en un problema en torno a cuya solución trabajan los autores del Nuevo Testamento.

Ante todo, para Pablo, el primer eslabón de la cadena de la tradición (*parádoxis*) está siempre constituido por hombres que juegan el papel de maestros. Dios, el Cristo glorioso están en el origen de la revelación (*apokálypsis*). Al asignar a la tradición un punto de partida hu-

<sup>30</sup> En lo que respecta a Ireneo son significativas las conclusiones de A. BENOTT: "...Certes, on ne trouve pas chez lui l'expression *una ecclesia* et rarement l'expression *unitas ecclesiae*. Mais ce thème de l'unité de l'Eglise n'en est pas moins présent... Si Irénée ne le dit pas, son œuvre suggère la formule *una et cadem ecclesia*". Oc. c., pág. 215-216.

<sup>31</sup> Ver CONGAR, o. c., pág. 13-33 y bibliografía citada en notas, pág. 34-39.

<sup>32</sup> L. CERFAUX, *La tradition selon saint Paul. VieSp. Suppl.*, VI, 1953, pág.176-188; id *Les deux Points de départ de la tradition chrétienne*, en *Recueil Lucien Cerfaux*, Louvain, 1954, t. II, pág. 265-282.

mano Pablo se atiene al esquema corriente de la tradición<sup>33</sup>. Si lo humano adquiere a veces un carácter peyorativo (como en Col. 2, 8.22), ello acontece solamente en aquella tradición que no transmite la revelación divina; cosa que no sucede precisamente en la tradición cristiana.

Pablo reconoce en el cristianismo dos tipos de tradiciones que se diferencian tanto por el *contenido* (el mensaje, reglas de conducta) como por su diverso *origen humano* (los apóstoles, Jesús en su etapa terrestre).

a) *La tradición del mensaje (kerygma, euangélion)*<sup>34</sup>.

A ella se refiere Pablo en I Tes. 2, 13 s.; I Cor. 15, 1-11; Gal. 1, 11-12; Col. 2, 6-8). Su objeto es proclamar el Poder salvador de Dios que se despliega a través de los gestos redentores de Cristo que culminan en Pascua (muerte, resurrección, efusión del Espíritu Santo). En los gestos de Cristo se anticipa el Reino celeste y a la vez llega a su cumplimiento toda la Historia Santa, no sólo la que parte de Abraham sino también la que parte de la Creación del mundo<sup>35</sup>. El origen y la evolución de las fórmulas en las que se contiene este mensaje, puede discernirse a través de los discursos apostólicos consignados por Lucas en el libro de los Hechos.

Acerca de esta tradición dirá Pablo que no la recibió de *hombres* sino de una *revelación* (Gal., 1, 12). Ahora bien, es claro que aquí Pablo no se refiere a las fórmulas de esta tradición, porque éstas tienen su origen en los apóstoles de Jerusalén que precedieron a Pablo. Pero la misión de promulgar esta tradición la tienen todos y solamente aque-

<sup>33</sup> El judaísmo concebía la tradición como un conjunto de reglas de conducta que remontaban a Moisés a través de una sucesión de maestros (*rabbi*) y discípulos (*talmid*) (*Pirké Abóth* 1, 1 s.). Al comienzo, estas tradiciones no pretendían ser otra cosa que una interpretación (*midrash*) de la Ley, con el fin de adaptarla a las nuevas circunstancias (cf. R. BLOCH, art. *Midrash* DBS V, 1263 s.). Luego, en la concepción farisea, estas tradiciones llegan a cobrar consistencia autónoma, a la par de la Ley Mosaica (cf. J. BONSRVEN, *Le judaïsme palestinien...* t. I, pág. 263-272). Cuando Jesús califica a la "tradición de los antiguos (*presbytéron*)" de "preceptos inventados por *hombres*" (Mt. 15, 2 s.) la expresión adquiere un sentido peyorativo en razón de que esa tradición no se rige por el "mandamiento divino" (v. 3) por la "palabra de Dios" (v. 6).

<sup>34</sup> Cf. G. FRIEDRICH, art. *keryx...* en *Th. W. N. T.*, t. 3, pág. 688 s.; id. art. *euangélizomai...* en *Th. W. N. T.*, t. 2, pág. 705 s. Ambos vocabularios se recubren, diferenciándose en matices que no es necesario recordar aquí.

<sup>35</sup> Cf. L. CERFAUX, *Le message chrétien d'après saint Paul*, en *Euntes Docete*, 12, 1959, pág. 255 s. (cf. *Recueil...* t. 3, pág. 313-32). Contra una interpretación unilateral el autor insiste en que el *kerygma* no se reduce a la predicación de la cruz sino que por el contrario gira principalmente en torno al misterio de la resurrección y parusía de Cristo. Además, al dirigirse aún al pagano, el mensaje tiene en cuenta no sólo la historia del pecado del hombre, en la que se inscribe la gracia redentora de Cristo, sino también el orden en el que el hombre es creado por Dios a su imagen.

llos que han recibido la investidura de apóstoles por medio de una *revelación* del Cristo glorioso (I Cor. 9, 1)<sup>36</sup>. Y en este sentido Pablo, aunque en último lugar recibe la misión de proclamar el Evangelio por una *visión* de Cristo resucitado y no por intermediario de hombres (I Cor. 15, 8). Por consiguiente *en el origen de esta tradición-mensaje están todos y solamente los apóstoles*. Ni Dios que revela, ni el Cristo glorioso —objeto o instrumento de esa revelación— juegan aquí el papel de maestros que formulan una tradición. El apóstol no es un mero repetidor que haya recibido el Evangelio por mera tradición oral (*parélabon*) o por la enseñanza profundizada de un maestro (*edidájthe*) (Gal. 1, 12). Del apóstol parte la tradición del Evangelio.

*b) La tradición de reglas de conducta.*

A ella se refiere Pablo en I Cor. 8, 1.12.25; 11, 2.23 s.; 14, 33 s. Su contenido pertenece al orden *disciplinar* (divorcio, matrimonio y virginidad) y *cultural* (velo de las mujeres, silencio de las mujeres en la asamblea; celebración de la eucaristía). Manifiestan la actividad de Pablo como catequista y maestro (*didáskalos*). Bajo este aspecto se asemejan a las tradiciones del judaísmo<sup>36a</sup>.

El origen de estas tradiciones es múltiple: algunas emanan directamente de Pablo (el *privilegium paulinum* de I Cor. 7, 12; el consejo de virginidad de I Cor. 7, 25 s.), otras remontan a las comunidades palestinas (el velo de las mujeres I Cor. 11, 2, 16; el silencio de las mujeres en las asambleas litúrgicas I Cor. 14, 33 s.)<sup>37</sup>, otras finalmente remontan al Señor en su vida terrestre (indisolubilidad del matrimonio cristiano I Cor. 7, 10 s.; celebración de la eucaristía I Cor. 11, 23 s.). En este caso, *Cristo en su condición terrestre y "humana" es el primer eslabón de la cadena*, y Pablo debe limitarse a recibir sus fórmulas por intermedio de otros. Reconocerlo explícitamente sería dar un arma formidable a los adversarios del Apóstol. Por ello, en I Cor. 11, 23 un giro hábil le permitirá decir que la tradición de la celebración de la

<sup>36</sup> Cf. A. M. DENIS, *Investiture de la fonction apostolique par "apocalypse"*. *Etude thématique de Gal. 1, 16*. *Rev. Bibl.*, 1957, pág. 335 s., 492 s.

<sup>36a</sup> Cf. H. RENGSTORF, art. *didaskalos* en *Th. W. N. T.*, t. 2, pág. 138 s.; J. DUPONT, *Gnosis...* pág. 214. En el uso cristiano, el grupo de términos que giran en torno a *didajé*, *didaskalia* designa una enseñanza que se fundamenta en la Escritura, es decir, en el Antiguo Testamento. Pero esta interpretación toma dos direcciones. A veces sirve para apoyar al *kerygma*. Pero lo más frecuentemente sirve para apoyar una enseñanza *moral*, reglas de conducta. Bajo este aspecto, prolonga la enseñanza rabinica.

<sup>37</sup> Es probable que todavía en I Cor. el término "Iglesias de Dios" o "Iglesias de los Santos" designe, como en I Tes. 2, 4, a la primeras comunidades cristianas de Palestina. Cf., L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1948, pág. 82.

eucaristía la recibió del Señor, sin verse obligado a mencionar los intermediarios de esa tradición<sup>38</sup>.

Al revelarnos el vocabulario paulino dos tipos de tradiciones (mensaje y reglas) y al adjudicarles sólo dos puntos de partida, es decir, los apóstoles (para el mensaje y para ciertas reglas) y el Señor en su vida terrestre (para ciertas reglas), nos deja entrever un problema al que fue muy sensible el cristianismo primitivo. La antinomia se percibirá mejor si para ello partimos de dos soluciones extremas y heterodoxas, conocidas a través de escritos tardíos.

Por un lado, las comunidades *judeocristianas, separadas* de las hefenistas después de la destrucción de Jerusalén, desarrollaron una teología limitada a la catequesis (*didajé*) de Cristo en su vida terrestre. Por tanto, una doctrina cuyo acento se hallaba en las reglas morales del Sermón de la Montaña. En esta teología la obra de Jesús se limita a las funciones de Maestro (*didaskalos*) y de Profeta consagrado a dar una nueva interpretación de la Ley Mosaica. Queda eclipsada la obra redentora de Cristo (muerte, resurrección, efusión de los carismas del Espíritu). Los auténticos continuadores de Jesús son los discípulos (*mathetái*) que convivieron con él. Pablo el *carismático* no puede hacer otra cosa que aprender en la escuela de Pedro, el *discípulo*<sup>39</sup>.

Por otro lado, los *gnósticos* no admitían otro control que los carismas del Espíritu (sobre todo el de *gnosis*). Ni las enseñanzas de Cristo en la tierra, ni el Evangelio de los apóstoles pueden constituir una norma puesto que ambos se hallan plagados de errores judaizantes, ambos se refieren al Antiguo Testamento, el cual debe ser desechado. De esta poda no se salva ni Pablo ni el evangelio de Lucas. Pero para hacer aceptable su teoría, plagian a su manera el principio de tradición. Sus doctrinas *también* (*kai*) han sido transmitidas por sucesión. Pero esta transmisión es *secreta*, confiada solamente a *algunos* maestros (*didaskaloi*) por *algunos* apóstoles que las recibieron de Cristo resucitado<sup>40</sup>.

Los autores canónicos responden a ello con soluciones que se distinguen precisamente por presentarnos una *teología equilibrada* que evita caer en uno de los dos extremos indicados. Con Cerfaux podemos

<sup>38</sup> Aquí no es suficiente decir que el Señor *glorioso* acompaña y garantiza la tradición de la Cena. El aoristo "parélabon" se refiere a un momento preciso e histórico. Al no tratarse de una aparición por la que el Cristo glorioso hubiese enseñado a Pablo las fórmulas de la Cena, no cabe otra alternativa que situar el comienzo de esta tradición en un momento de la vida terrestre de Cristo. La preposición *apó* permite a Pablo establecer una relación con el Cristo terrestre, sin afirmar que ésta sea inmediata (*pará*). Es bien discutible afirmar que para Pablo Jesús no es Señor (*Kyrios*) sino después de su resurrección: cf. I, Cor. 7, 10. Desde el punto de vista *exegético* no nos parece convincente el intento de conciliación que ensaya Congar con la interpretación de Cullmann (cf. CONGAR, o. c., pág. 23 y pág. 37, n. 27).

<sup>39</sup> CERFAUX, *Les Deux Points...*, *Recueil*, t. 2, pág. 275-276.

<sup>40</sup> ID., o. c., pág. 276; cf. PTOLOMÉE, *Lettre à Flora*, 7, 9 (Quispel, pág. 58) y TERTULIANO, *De Præscr.*, 22, 2 s. y 25, 1 s.

distinguir: la síntesis *paulina*, la síntesis *evangélica* representada por Mateo y Juan, y la síntesis *apostólica* representada por Lucas. Esta última será retenida preferentemente por la tradición ulterior.

a) *La síntesis paulina*, sin caer en excesos, da un puesto de jerarquía a la *tradición del kerygma que parte de los apóstoles que vieron al Resucitado*. El Evangelio, el kerygma pascual es el núcleo fundamental de la fe; no se reduce a ser un mero argumento apologético *extrinseco* sino que es el objeto mismo, el contenido y el criterio de la fe y predicación apostólicas (I Cor. 15, 14). Bajo este aspecto no cabe hablar de distintos Evangelios; todos los apóstoles predicán el mismo Evangelio; no cabe aceptar otro, así venga de una revelación angélica (Gal. 1, 6-9). En este sentido, las tradiciones más diversas deben confrontarse a la luz de este único Evangelio (Gal. 2, 2 s.).

Como apóstol, Pablo se sabe enviado para proclamar el kerygma y desarrollarlo con su teología. Pero tampoco desdeña la función de catequista y maestro (*didáskalos*). Hemos visto que en sus epístolas se refiere a reglas de conducta que no parten solamente de él sino también de los discípulos de Jerusalén y del mismo Cristo terrestre. En las cartas Pastorales no vacilará en asumir expresamente el título de *didáskalos* (I Tm. 2, 7; 2 Tm. 1, 11) y en consagrarse casi exclusivamente a esa función <sup>41</sup>.

Bajo este aspecto la tradición consistirá no tanto en una síntesis doctrinal a desarrollar (*kerygma*), cuanto en un conjunto de gestos normativos a imitar y mantener en las comunidades ya fundadas. Bajo esta concepción deben alinearse no solamente los textos paulinos que presentan la tradición como una imitación de Cristo a través de la imitación del apóstol <sup>42</sup>, sino también los textos de las cartas pastorales que conciben las *sanas enseñanzas* recibidas del apóstol, como un *modelo* (*hypotyposin*) a imitar, o como un *depósito* (*parathéken*) a conservar con fidelidad (2 Tm. 1, 13-14).

b) *La síntesis "evangélica"* (Mt. Jo) representa un ensayo de solución que privilegia *la enseñanza del Cristo terrestre*, restando importancia al mensaje que nace de los apóstoles después de Pascua.

Para *Mateo* el kerygma que parte del Resucitado no tiene otro contenido que la catequesis del Cristo terrestre: *...haced discípulos (mathetúsate) ...enseñándoles (didáskontes) a observar los "preceptos" que os dí...* (Mt. 28, 16-20). Para *Juan*, Jesús en su vida terrestre se adelanta al kerygma pascual, al proclamarlo sea enigmáticamente, sea con predicciones claras (Jo. 4, 25). Cuando viene el Espíritu Santo, éste no hace sino *recordar lo que Jesús dijo* (Jo. 14, 26; 16, 13). Asistidos por el Espíritu Santo los apóstoles comprenderán el sentido de los mismos

<sup>41</sup> Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, pág. 139-146.

<sup>42</sup> D. M. STANLEY, "Become imitators of me": *The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, *Bibl.* 40, 1959, pág. 859-877.

gestos que realizó Cristo en su vida terrestre. Estos se convertirán en *signos* reveladores del Cristo glorioso <sup>42a</sup>. Así nacerá una teología construida no sólo en torno a los sucesos que culminan en Pascua, sino en torno a los mismos gestos de la vida terrestre de Jesús. Jesús revela su gloria no solamente desde Pascua, sino desde su misma Encarnación.

Pero al dar importancia a los dichos y hechos de la vida terrestre de Jesús, esta síntesis teológica se halla a distancias siderales del judeo-cristianismo heterodoxo. Esto es claro aun en *Mateo*. Aun manteniendo una continuidad con la Ley Mosaica (Mt. 5, 17 s.), el punto de referencia de la enseñanza se halla en la autoridad soberana de Cristo el único Maestro <sup>43</sup>. Más, Mateo se complacerá en relativizar la Ley Mosaica, insistiendo en su carácter imperfecto y circunstancial <sup>44</sup>. Y la orden de enseñar impartida a los apóstoles partirá del Resucitado, quien le confiere eficacia por su asistencia permanente (Mt. 28, 16-20).

c) *La síntesis "apostólica"* de Lucas nos ofrece fórmulas que tienen en cuenta las síntesis precedentes y que a la vez respetan la complejidad de la historia.

De acuerdo con Pablo, conviene en poner como principal punto de referencia de la tradición al *mensaje predicado por los apóstoles*. Pero, sin tener en cuenta las reservas de Pablo, identifica a los apóstoles con los 12 discípulos que convivieron con Jesús en su vida pública <sup>45</sup> y consiguientemente amplía el contenido del mensaje apostólico, incluyendo allí el *testimonio* de lo que Jesús hizo y enseñó desde el bautismo de Juan hasta el día de la Ascensión gloriosa (Act. 1, 22; 10, 37).

Si bien Lucas da importancia a la catequesis de Cristo (en la sección del evangelio que le es propia IX 15, XVII 14), con todo, lo que le preocupa hasta el final de su evangelio es ver de qué manera Jesús da origen al kerygma apostólico. Como Juan, tiene conciencia de que Jesús es no sólo el objeto sino el iniciador del kerygma. La solución original de Lucas consiste en presentar al Cristo resucitado, en los 40 días que preceden su Ascensión gloriosa, todavía como el Cristo terrestre que continúa y precisa su enseñanza anterior (Act. 1, 3 s.) haciendo *recordar* a los apóstoles cosas que había dicho antes de su muerte (Lc. 24, 33). Siguiendo una línea análoga de preocupaciones, tenderá a reducir la originalidad de la predicación paulina, mostrando que Pedro

<sup>42a</sup> L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean*, en *Récueil...* t. II, 1954, pág. 41-50; cf. pág. 46: J. P. CHARLIER, *La notion de signe dans le quatrième Evangile*, R. S. P. T. 43, 1959, pág. 434-448; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile joannique*, Paris, 1951.

<sup>43</sup> "...enseña con autoridad, no como los escribas" (Mt. 7, 29).

<sup>44</sup> Mt. 5, 21; 19, 13 cf. L. CERFAUX, *Simplex reflexions à propos de l'exégèse apostolique*, ETL 25, 1949, pág. 569 s. (*Recueil...* t. 2, pág. 193 s.).

<sup>45</sup> L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament*, *Rech. S. R.*, 48, 1960, pág. 76-92. Lucas quiere dejar la impresión de que el mismo Jesús dio a los 12 el nombre de apóstoles; cf. J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* (*L'Orient chrétien*, 1, 1956, pág. 267-27); 425-444.

ya se había adelantado a Pablo y a la comunidad de Antioquía al dirigir el evangelio a los paganos (Act. 10, 34 s.).

En síntesis:

— Todo arranca del kerygma apostólico... pero los apóstoles son los doce discípulos que convivieron con el Cristo terrestre y el kerygma incluye un *testimonio* de lo que aquél hizo y enseñó.

— Todo arranca de las enseñanzas del Cristo terrestre... pero esta enseñanza no concluye con su muerte sino que es precisada en los 40 días que preceden a la Ascensión.

— Todo brota de los carismas del Espíritu Santo... pero éstos fueron dados a los Apóstoles en plenitud ya en Pentecostés.

La Iglesia retendrá esta síntesis e irá más allá de Lucas. Colocará a Pablo, Apóstol de las naciones, al lado de Pedro, Jefe de los Doce. Sobre estas dos columnas la Iglesia de Roma asentará inquebrantable su tradición <sup>46</sup>.

### 5. Conclusiones y perspectivas

En esta segunda parte de nuestro ensayo nos habíamos propuesto demostrar que en la noción de tradición juega un papel especificante y formal su contenido objetivo, es decir la *doctrina fidei et morum*. Para ello hemos adoptado diversos ángulos de visión. Hemos ido analizando sucesivamente el papel que juega la *doctrina fidei et morum* en Trento y Vaticano I; el significado de *pertinere ad fidem* en la teología tomista de la fe; el significado de *regula fidei* en Tertuliano e Ireneo; el contenido de la tradición en los autores del Nuevo Testamento. Partiendo de problemáticas y vocabularios tan distintos, hemos creído sin embargo descubrir notables convergencias en favor de nuestro punto de vista.

Ante todo demos un resumen de las principales constataciones.

La sesión IV del Concilio de Trento declara venerar las *traditiones sine scripto* a la par que las Escrituras canónicas. Pero lo hace superando el concepto indeterminado de *traditiones* por un concepto más preciso que tiene en cuenta no solamente los criterios externos de transmisión (origen divino-apostólico, conservación eclesial), sino *el criterio interno* de su pertenencia *ad fidem...ad mores*.

<sup>46</sup> IRENO, *Adv. Hær.* III, 3, 2 (P. G., 7, 848; Sagnard, pág. 103). Las listas más antiguas de la sucesión *romana* van siempre encabezadas por los apóstoles Pedro y Pablo. Pero ya Tertuliano, Hipólito Romano y luego Cipriano, presentan listas encabezadas sólo por Pedro. Según VAN DEN EYNDE (o. c., pág. 203 s.) es probable que la utilización de Mt. 16, 18 s. en orden a apoyar escriturísticamente la sucesión romana, haya influido literariamente en la omisión de Pablo (ib., pág. 235).



Para la teología tomista toda verdad propuesta en la Escritura es objeto de fe, pero no siempre directamente. Son objeto directo de fe solamente aquellos misterios que constituyen los *articuli fidei* y que en su *sustancia* se reducen a la salvación y a los medios para alcanzarla (*ea quibus homo beatus efficitur*). Todo lo demás es objeto indirecto de fe, es decir que será creído sólo en la medida en que se perciba su conexión con los *articuli*. Es decir, que *hay un aspecto del contenido de la fe que sirve de criterio* para admitir el resto. Por supuesto, esa conexión no es solamente silogística sino que incluye otras vías no discursivas: la analogía metafórica, la exégesis tipológica. Y esta conexión es percibida no sólo por vía de estudio sino también por vía autoritaria.

Para los padres antenicensos (particularmente para Tertuliano) la autenticidad de las Escrituras (en cuanto a su canonicidad e interpretación) así como de las *tradiciones* o costumbres depende de su referencia a una *doctrina* (*disciplina, fides, regula fidei*) que los apóstoles recibieron de Cristo y que confiaron a las Iglesias apostólicas. Esta doctrina, que constituye el aspecto invariable del cristianismo, es una teología de la unidad concretada en estos artículos fundamentales: un solo Dios, un solo Cristo, un solo plan salvador, una sola Iglesia, etc. Teología de la unidad concretada en estos artículos fundamentales: un solo Teología que permite rechazar la herejía, conservar intacto el canon de las Escrituras, e interpretarlas correctamente. Teología que permite mantener o superar las diversas *tradiciones* o costumbres recibidas en la Iglesia.

Las diversas soluciones al problema del punto de partida de la tradición que ensayan los autores del Nuevo Testamento, depende en gran parte de su concepción acerca del *contenido* de esta tradición. ¿Se trata de un conjunto de reglas o gestos a mantener e imitar en una vida de fidelidad (*didajé*)? ¿Se trata de una síntesis teológica, de una clave del misterio cristiano a desarrollar mediante una inteligencia iluminada por los dones del Espíritu Santo (*kerygma*)? Los autores del Nuevo Testamento rehusan encerrarse exclusivamente en una de estas alternativas. Pero también nos invitan a no conformarnos con mantenerlas yuxtapuestas, sino a sintetizarlas en forma jerárquica. Y aquí la orientación tiende a dar un lugar de privilegio al *kerygma* desarrollado por los apóstoles. El contenido principal de la tradición cristiana, el que sirve de regla y criterio, es una síntesis teológica que nos permite ver en los gestos del Cristo terrestre y del Cristo pneumático que obra en la Iglesia, una anticipación del Reino celeste y a la vez una plenificación y cumplimiento de toda la Historia Santa, no sólo la que se lleva a cabo en Israel sino también la que toma su punto de partida en la Creación; Dios que cumple su plan salvador en Cristo Jesús. Es aquí que se juega fundamentalmente la fe cristiana, la conversión cristiana. Esta puede ser preparada o luego mantenida por una catequesis que nos inicie o nos mantenga en un estilo de vida cristiano-eclesial, me-

diante la asunción de ciertas actitudes prácticas. Pero ese estilo de vida debe ser evangélico; esa catequesis debe ser controlada por el *kerygma*. Es en el Evangelio, en el *kerygma* que se resuelve toda doctrina y toda práctica en el cristianismo. La auténtica tradición cristiana es *apostólica* no meramente por su origen sino por su contenido, por adoptar el punto de vista apostólico, en una palabra, la teología de los apóstoles<sup>47</sup>.

Es a partir de estos datos que nos permitimos las siguientes reflexiones y sugerencias, que giran en torno a la noción de tradición.

a) *La determinación del concepto de tradición: su género y especie.*

Bajo un cierto aspecto, no sólo la *traditio passiva* (*doctrina vel institutum traditum*) sino también la *traditio activa* (*modus transmissionis sive scripto sive non*) de Franzelin constituyen el aspecto material e indeterminado de la noción de tradición. Decir que la tradición comporta una doctrina o una institución transmitida o no por escritos, por una persona o una comunidad... todo eso, desde el punto de vista de una determinación teológica del concepto de tradición, significa moverse todavía en el terreno de lo genérico o indeterminado.

Indudablemente que, como todo lo genérico, eso constituye precisamente el punto de partida que nos proporciona las analogías básicas indispensables para definir la realidad en cuestión. Ignorar o confundir el género, es exponerse a ignorar o confundir la realidad a definir. Así por ejemplo, es útil recordar que el cristianismo no parte meramente de una idea clara y distinta; de una hipótesis verificada con los métodos de la ciencia experimental; de una posición (*Setzung*) autónoma del Sujeto trascendental, sea en forma de Idea, sea en forma de Acto libre. El racionalismo, bajo su forma cartesiana, positivista, idea-

<sup>47</sup> "...autour de la tradition essentielle, qui est proprement le message des apôtres... et pour en signifier la traduction concrète dans la vie des communautés chrétiennes, s'instaurent, dès l'âge apostolique, et par décision des apôtres, des traditions d'ordre pratique, liturgique, cérémoniel et disciplinaire: elles constituent comme les gestes d'exécution de cette tradition essentielle et unique, qui est la présence dans l'Eglise du kerygme apostolique..." (H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Eglise*, pág. 181). Más abajo, pág. 183, este autor da la impresión de reservar el título de "apostólica" a la tradición del *kerygma*, llamando a las demás tradiciones "eclesiásticas". Así por ejemplo podría llamarse "eclesiástica" a una tradición que remonta a los apóstoles pero que, al no ser esencial al *kerygma*, puede caducar. En cambio, la tradición propiamente "apostólica" (la del *kerygma*) sería inmutable. Esta terminología, bien entendida, puede ser aceptada. Per de hecho se presta a confusión. La tradición del *kerygma* es apostólica por su origen y eclesiástica por su conservación. Al revés hay tradiciones apostólicas que han caducado. Y hasta podríamos añadir que hay ciertas tradiciones "eclesiásticas" que, por explicitar el *kerygma* deben mantenerse, y no pueden caducar.

lista o existencialista, nos quedará agradecido por esta aclaración. También nos agradecerá que le recordemos que hay cierto género de convicciones que encuentran su punto de partida en la realidad humana total, no sólo refleja sino vivida; y vivida no sólo en el plano espiritual sino en el plano del sentimiento, la memoria y la imaginación; vivida no sólo en forma individual sino en forma comunitaria; transmitida y guardada no sólo en fórmulas explícitas, sino también por la *obediencia práctica del amor*; captada en la imitación fiel y personal de un *modelo* o de un *Jefe* <sup>48</sup>. Quedará atento a los datos aportados por la fenomenología y la filosofía de la religión <sup>49</sup>.

Con todo esto habremos evitado una serie de confusiones nacidas de la mentalidad racionalista con la que nos corresponde convivir; habremos apuntado hacia la realidad en la que se mueve el concepto de tradición. Pero con ello habremos sólo designado algo genérico, no peculiar del cristianismo; algo que rige a toda sociedad auténticamente humana y religiosa; algo que se da en el cristianismo, pero que como tal permanece indeterminado y ambiguo mientras no se le añadan nuevas determinaciones. Si queremos designar lo específicamente cristiano de la tradición, es menester insistir en las precisiones que hemos ido recogiendo a lo largo de nuestro análisis.

Estas precisiones se insertan en la doble línea que presenta el concepto genérico de tradición, es decir que delimitan tanto el contenido como el modo de transmisión. Así, por ejemplo, al precisar que la tradición es *apostólica*, estamos delimitando no sólo el *origen* sino el contenido de esa transmisión. Con ello indicamos no sólo *cuando* comenzó y *quién* le dio origen, sino también el *contenido* preciso de esa tradición. "Esta tradición no es solamente, como en toda religión, un conjunto de usos culturales y de fórmulas venerables que nos transmite el legado de generaciones anteriores. Ella es sobre todo, el mensaje de los fundadores cuidadosa y atentamente conservado por una Iglesia que se sabe y se quiere *apostólica*..." <sup>50</sup>.

Esto nos lleva a un segundo género de reflexiones.

#### b) *¿El contenido o la persona?*

En un estudio cuyo tema desborda los límites del nuestro, el autor luterano P. E. Persson, partiendo de ciertas expresiones del P. Haensli

<sup>48</sup> Bajo este aspecto son útiles tanto las sugerencias de M. Blondel como las de M. Scheler en su obra *Vorbilder und Führer*, traducida al francés con el título *Le saint, le génie, le héros* (Fribourg, 1944).

<sup>49</sup> HOLSTEIN, o. c., pág. 147-167. G. *Supra*, pág. nota.

<sup>50</sup> HOLSTEIN, o. c., pág. 169.

S. J. cree caracterizar la concepción católica con esta fórmula: en el catolicismo el *que* depende del *quien* y no a la inversa <sup>51</sup>.

Lo decisivo en último término no es lo que se dice o se hace, sino aquel que habla u obra en las funciones de la Iglesia <sup>52</sup>.

Para la enseñanza de la fe o la predicación lo que más importa no es el contenido sino la cualidad de doctor o predicador mandado. En la celebración de la Eucaristía el factor decisivo no son las palabras consagratorias sino el consagrante.

A esto responde acertadamente L. M. Dewailly:

Trátase de la predicación de la fe o de toda acción sacramental, el obrar sigue al ser, el ejercicio supone y exige la especificación, no sólo a título de impulso inicial sino aun de sostén constante. *El "qué" depende del "quién" en el orden de la ejecución, porque toda la acción ministerial del "quién", en el orden de la intención y aun en su misma ser está definida por el "qué"...*<sup>53</sup>.

Y precisando más su pensamiento:

¿Cómo definir la palabra sino por su sentido, su contenido? ¿y cómo definir el sacramento y el ministerio del que lo confiere, sino por la *res*, efecto que ha querido Cristo al instituir su expresión y su signo (palabras y cosas empleadas), y que se ha de perpetuar en la Iglesia? ... Se puede hablar de una prioridad del agente instrumental en el orden de la ejecución, para realizar el *sacramentum*, para 'aplicar' los elementos instituidos por el "auctor" en vista a significar y producir una cierta gracia. En y por el *sacramentum*, la *virtud* de Dios produce la *res*. Asimismo al ministro toca predicar la palabra, anunciar la fe y Dios hablará por su boca. Es menester por tanto poder asegurarse de que el ministro está pronto y apto para su ministerio; el ministerio auténtico desde este punto de vista se vuelve un criterio de autenticidad de la vida de la Iglesia. Pero en el orden de la intención, lo que especifica y define al ministro y a su poder... brevemente, lo que lo coloca en su posición de instrumento, es precisamente el contenido de la palabra anunciada o del gesto llevado a cabo según el pensamiento del Maestro <sup>54</sup>.

Si no nos hemos sustraído a la tentación de reproducir esta larga cita, ello es debido a la importancia y actualidad que ofrece el tema, no sólo en orden a un diálogo ecuménico, sino por sí mismo, por su inmensa repercusión teológica.

<sup>51</sup> PER ERIK PERSSON, *Kyrkans ambet som Kristus-representation. Ein kritisk analys av nyare ambetsteologi* (Studia Theologica Lundensia, 20) Lund, 1961. Esta obra ha tenido eco en un artículo del P. L. M. DEWAILLY, *La personne du ministre ou l'objet du ministère?*, en *R. S. P. T.*, 46, 1962, pág. 650-657 (y ya antes, el mismo autor, en las págs. 559-561). Persson evoca esta fórmula a propósito de la concepción del magisterio (pág. 47), de la eucaristía (pág. 85), de la predicación (pág. 103), y en un sentido general (pág. 243, 270). Las expresiones del P. HAFNSLI que originan este debate se encuentran en *Fragen der Theologie heute*, 1958, pág. 476 (trad. cast. *Panorama de la Teología actual*, pág. 587).

<sup>52</sup> PERSSON, o. c., pág. 243.

<sup>53</sup> Art. cit., pág. 656 (traducimos nosotros; los subrayados son del autor).

<sup>54</sup> Art. cit., pág. 652-653.

Por nuestra parte, limitándonos al tema de la noción de tradición, y a las conclusiones que hemos podido extraer de su estudio, creemos poder aportar algunos elementos de reflexión que permitan proseguir un fructuoso debate.

Hemos visto que las diversas soluciones que los autores del Nuevo Testamento dan al problema del *origen* de la tradición no pueden separarse de su concepción acerca del *objeto o contenido* de la misma. En cierto sentido, todo el *depositum fidei* se halla ya constituido en lo que Jesús dice o hace en su vida terrestre: toda la catequesis cristiana se halla en el Sermón de la Montaña; el *kerygma* mismo se halla proclamado tanto en los *signos* mesiánicos de los que nos habla Juan (20, 30-31), como en ciertas palabras de Cristo que *recuerdan* sus *testigos* por obra del Espíritu Santo. Pero en otro sentido cabe decir que el *depositum fidei* es constituido por los apóstoles, entendiendo por ello el *kerygma* que ellos promulgan ya desde el día de Pentecostés, o bien la "*sana*" *didaskalia* que ellos imparten a sus Iglesias hasta el fin de sus vidas.

Un procedimiento análogo debemos adoptar para resolver el problema del término de la revelación que constituye el *depositum fidei* o el *objectum fidei catholicae*. Todo depende de la idea que nos hagamos de esa revelación. Para emplear las categorías tomistas<sup>55</sup>, digamos que si la reducimos a un carisma profético de *acción*, la revelación culmina en la Encarnación y en los gestos salvíficos de Cristo; si en cambio incluimos allí un carisma profético de *conocimiento* debemos decir que ella se ha dado en plenitud no sólo a Cristo sino a los apóstoles y ya en el mismo día de Pentecostés; si finalmente incluimos los carismas de *expresión* todavía cabe distinguir entre la formulación fundamental del *kerygma*, dada en Pentecostés, y su formulación escrita (por el carisma de inspiración bíblica) que no concluye sino con la lista completa de los libros canónicos. Y todo esto, en el supuesto de referirnos a la revelación que constituye la *fides catholica*. Distinta será la solución al referirnos a revelaciones que promuevan una reforma *en las costumbres: ad corrigendos "mores" nunquam deficit, nec deficit propheta*<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Cf. S. Tomás, *Summa* II, II q. 171-178 (cf. q. 171 prol.; q. 173 a. 4: "movetur autem mens prophete non solum ad aliquod apprehendendum, sed etiam ad aliquod loquendum vel ad aliquod faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque, vero ad unum tantum"). Ver los "renseignements techniques", de P. BENOIT, en *La prophétie, Somme théologique*, Paris, 1949, págs. 269-378. Sin negar el valor de los análisis modernos en torno al concepto de revelación (concebida como "palabra", "testimonio", "encuentro", etc.) creemos que la categoría tomista de "prophetía" presenta una ductilidad y una riqueza de matices tal que la vuelven indispensable para resolver los graves problemas que plantea la noción de revelación.

<sup>56</sup> S. Tomás in Matt. XI, lect. I (cf. *supra*, nota 8). Es más acertado distinguir entre revelación que constituye *la fe* y revelación que reforma las *costumbres*, que distinguir entre revelación "pública" y "privada". El término de revelación "priva-

En todo caso, cualquiera sea la solución preferida, es bien claro que la revelación tiene un término, *porque tiene un contenido preciso* <sup>57</sup>.

Con todo, no creemos que sea indiferente elegir cualquiera de las soluciones indicadas. Esto nos lleva a un tercer género de reflexiones.

c) *¿Gestos a imitar o síntesis a desarrollar?*

Ante todo aclaremos los términos de la cuestión con este ejemplo. En vida terrestre de Jesús, los discípulos, como el pueblo, no acaban de comprender lo que dice, hace y es Jesús; pero a diferencia del pueblo ellos tienen una fe que consiste en abandonarlo todo y seguir a Jesús, en adherir a su persona y a su modo de vida, en tomarlo como su modelo y su jefe. Pero llega un momento en el que, gracias al Espíritu Santo, comprenden el sentido de las palabras y gestos de Jesús, saben quién es Jesús y qué viene a hacer; entienden que era necesario que el Cristo padeciese para entrar en posesión de la gloria; captan el sentido de las profecías y de la Historia Santa. La fe embrional se ha convertido en fe adulta.

Asimismo, podemos concebir el contenido de la tradición cristia-

da" es poco feliz desde el punto de vista teológico, ya que todo carisma es dado por el Espíritu para "edificación de la Iglesia" (I Cor. 14, 12), sea en la fe, sea en las costumbres. Por ejemplo, no podemos decir que las "revelaciones" del Sagrado Corazón a Santa Margarita María de Alacoque, o las "apariciones" de la Virgen María en Lourdes no tienen ninguna repercusión pública en la Iglesia. Ciertamente el magisterio de la Iglesia no se apoya en ellas para definir una *nueva doctrina de fe*: cf. Pío XII, encíclica *Haurietis Aquas*, A.A.S., 48 (1956), p. 340. Pero puede aprobarlas en cuanto edifican la *piEDAD* de la Iglesia; cf. Juan XXIII, *Nuntius radio-phonicus universis christi-fidelibus*, 17/feb./1959, A.A.S., 51 (1959), p. 147. No faltan teólogos que afirmen que tales aprobaciones de magisterio *pueden* llegar a tener un carácter *definitivo*: cf. D. ITURRIOZ, *Revelaciones privadas, Est. Ecles.* 38 (1963), págs. 147-183 y 295-324. Para ello será menester establecer una conexión de tales "revelaciones" con la *doctrina fidei et morum*. Pero no es fácil determinar si esa conexión es con la *doctrina de fe* o con las *costumbres*. En todo caso, esto nos muestra la importancia de definir estas realidades *por sus objetos* y las inexactitudes en las que incurrimos cuando nos limitamos a definir las solamente *por su forma*.

<sup>57</sup> Esto es precisamente lo que negaba A. Loisy: "L'idée de marquer un terme à la révélation divine est toute mécanique et artificielle. Inutile d'observer qu'elle est étrangère aux apôtres..." *Simplex reflexions sur le décret du Saint-Office "Lamentabili sane exitu" et sur l'Encyclique "Pascendi dominici gregis"*, Ceffonds, 1908, pág. 62-63. El autor se refiere aquí a la proposición 21 del decreto "Lamentabili": "Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa" (cf. *Denz.* 2021). Notemos que el *texto* del decreto "Lamentabili" aquí citado no obliga a afirmar que la revelación que constituye el objeto de la *fides catholica* se haya completado *recién solamente con la muerte* del último apóstol, y que este último apóstol sea precisamente *San Juan*. Es decir, no impide afirmar que, bajo cierto aspecto, esa revelación se haya completado *con los Apóstoles ya en Pentecostés*, como hemos visto, y como tendremos ocasión de precisar ulteriormente. Además, si es legítimo interpretar la *intención* de una *condenación* sobre todo a partir de la *mentalidad del error condenado*, esta interpretación se ve confirmada por el *texto* de Loisy que hemos citado.

na de dos maneras. Como catequesis (*didajé, didaskalia*) ella tiene un carácter acentuadamente *moral* (y cultural); puede darse en forma de un código de prescripciones o también en forma de gestos ejemplares a imitar; lo que entonces importa es no tanto el traducirlos y expresarlos en un sistema coherente, cuanto el vivirlos y *guardarlos* en una práctica fiel y amorosa.

Como mensaje (*kerygma, euangelion*) la tradición tiene una base especulativa y doctrinal. No en el sentido de un conjunto de proposiciones encadenadas silogísticamente. Pero sí al menos en el sentido de relacionar en forma tipológica las diversas etapas de la Historia Santa: en los gestos de Cristo que culminan en Pascua, se anticipa la salvación y el Reino celeste, y a la vez se cumple proféticamente la historia que, más allá de Abraham, remonta a la Creación. Teología de la Historia, pero teología al fin. No tendrá un carácter discursivo, pero empleará el recurso racional de la analogía. Y no hará otra cosa la teología ulterior cuando prolongue la analogía pasando de las misiones temporales de la Trinidad a las procesiones eternas y llegando hasta la misma esencia divina.

Lo mismo puede expresarse con el vocabulario de Tertuliano, al distinguir las tradiciones o costumbres y la regla de fe.

La cuestión es, pues, ¿a cuál dar preferencia?

Si nos movemos en la concepción patristica no cabe duda que hay que poner la *regla de fe* única e invariable, por encima de las *costumbres*, múltiples y variables.

Lo mismo podemos decir del Nuevo Testamento. A pesar de las distintas orientaciones, es innegable que hay una línea progresiva, la cual, con las debidas distinciones, da su preferencia al *kerygma* apostólico. Este incluirá entre los gestos mesiánicos no solamente los que culminan en Pascua, sino también los signos que lleva a cabo el Verbo desde su Encarnación. La teología paulina es perfeccionada por la de Lucas y Juan. Pero en el fondo la estructura es la misma. Y las líneas de esta teología remontan a Pentecostés. Y ella constituye el núcleo fundamental y el criterio de toda auténtica fe cristiana.

Genéticamente, la tradición cristiana puede partir de la *catequesis*. Estructuralmente, ella debe resolverse en el *kerygma*, es decir, en la teología apostólica, en la doctrina apostólica.

Decir que la Iglesia ha recibido, en la doctrina apostólica, todo el objeto de la fe, no es negar que éste pueda existir, al menos en parte, como incorporado en instituciones y usos, *con tal que éstos estén en conexión con la doctrina de los apóstoles y la perpetüen*. No es discutir que Jesucristo, llevando a cabo aquí abajo la obra de salvación, ocupe un lugar central en el contenido de la fe; pero es decir que ese lugar El lo ocupa *tal como fue anunciado por los apóstoles* que transmitieron y explicaron su enseñanza acerca de sí mismo. No es discutir tampoco el carácter histórico de una parte del objeto de fe; pero es decir que *la doctrina apostólica contiene la historia de nuestra salvación*. No se sueña en negar que el asentimiento de fe se termina en los misterios más que en su enunciado o su representación conceptual; la

doctrina, tomada del lado de los signos verbales y conceptuales es, para la fe, el medio de afirmar la doctrina todavía, pero tomado del lado de las realidades significadas. Tampoco negamos que la fe adhiere a los misterios regulándose secretamente por la Verdad divina que los contiene en sí y que une incoactivamente a sí el espíritu del creyente; pero mantenemos que todas las verdades propuestas a creer por la Iglesia le son manifestadas de una u otra manera por la doctrina apostólica. Quizá esta doctrina no garantiza ciertos dogmas, al comienzo implícitos, sino en virtud de la modalidad según la cual ella es alcanzada por la luz de la fe; pero esto no impide que sea siempre esta doctrina, atestiguada por Dios y recibida por la fe, la que manifieste a la Iglesia las precisiones dogmáticas nuevas<sup>58</sup>.

Toda la *doctrina fidei* se halla contenida en el *kerygma*, en la *regula fidei*, en los *articuli fidei*, esto es, en la síntesis, en la teología apostólica. No vacilamos en afirmar que, en cierto sentido, la teología se funda sobre la teología misma.

Esto nos obliga a pasar a un cuarto género de reflexiones.

#### d) *La doctrina apostólica ¿es una o es diversa?*

El conocido teólogo Hans Küng, en un incisivo artículo analiza las alternativas a las que hoy se ve sometida la Exégesis y la Teología Evangélica<sup>59</sup>.

La Teología Evangélica consideró el comienzo del Catolicismo como una decadencia de la pureza evangélica. Estos comienzos fueron situados primero en la Edad Media, luego en la era constantiniana y finalmente (con Harnack) a mediados del siglo II. Ahora bien, la moderna Exégesis Evangélica (Bultmann, Feine, Käsemann) reconoce que el primitivo catolicismo (*Frühkatholizismus*) se encuentra en los mismos escritos canónicos del Nuevo Testamento. Así, en las cartas *pastorales*, el criterio para alejar la herejía es mantenerse unidos con el Delegado o sucesor del Apóstol (Timoteo, Tito) y con el presbiterio que lo rodea; en el libro de los *Hechos*, "Lucas por primera vez propaga la teoría católica de la tradición y sucesión apostólica"; la *IIª Petri* es, desde el comienzo hasta el fin, un documento del *Frühkatholizismus*.

Frente a esto no caben sino dos alternativas. O negarse a aceptar esta exégesis, como lo hace finalmente el teólogo evangélico H. Diem, o bien aceptarla, como lo hace el exégeta evangélico E. Käsemann. Pero la conclusión católica es evitada por este último. Para ello parte del principio de la ausencia de unidad que presenta el *kerygma* neotestamentario. "El canon neotestamentario no funda como tal la unidad de la Iglesia. Por el contrario, tal como se presenta a la investigación

<sup>58</sup> E. DHANIS S. J., *Révélation explicite et implicite*, Gregor. 34, 1953, pág. 192. El autor aquí plantea y resuelve el problema del desarrollo dogmático en trazos que nos parecen clásicos y decisivos.

<sup>59</sup> HANS KÜNG, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem*. Theol Quart., 142 (1962) pág. 385-424.



histórica, funda más bien la multiplicidad de las Confesiones". Ahora bien, Käsemann piensa evitar el indiferentismo o el rechazo del canon neotestamentario, apelando a una *discretio spirituum* que nos permite hacer una elección entre los diversos autores inspirados. No todos los pasajes del Nuevo Testamento han de aceptarse como evangélicos, sino solamente aquellos que están en conexión con el hecho y la doctrina de la justificación.

El teólogo evangélico H. Diem concede a E. Käsemann que los escritos canónicos no presentan ninguna unidad doctrinal (*keine Lehrinheit*): la Reforma jamás consideró la Escritura como un texto de predicación entendido al estilo de una *Summa* de Teología. Por lo mismo hay que negarse a introducir un canon dentro del mismo canon (*kein Kanon im Kanon*), como hace Käsemann. "...el canon de la Escritura es el *texto* mismo que, en cualquier caso, debe permanecer, y frente al cual, todos nuestros intentos de interpretación, son solamente *comentarios*, los cuales, con sus variables conclusiones, no pueden ser colocados en lugar del texto". Consiguientemente, H. Diem, se cree en el derecho y en la libertad de rechazar las conclusiones de la Exégesis actual del Nuevo Testamento.

Ahora bien, ¿cuál es la posición del católico frente a este problema? Hans Küng, cree que la discusión puede partir de cierto terreno común. En particular cree que hay que conceder a Käsemann que el canon neotestamentario no presenta unidad y hay que conceder a H. Diem que la unidad del canon neotestamentario es *fáctica*<sup>60</sup>. Por un lado hay que conceder que la multiplicidad de confesiones tiene un *fundamentum in re* en el mismo Nuevo Testamento. Por otro lado existe un canon neotestamentario aceptado públicamente por la Iglesia como *uno*. Entonces surge el problema: ¿cómo el canon neotestamentario *uno* da pie a la multiplicidad de confesiones? Esta multiplicidad de confesiones se funda en una elección, en una opción. El material inflamable de una casa es la ocasión no la causa del incendio. El canon neotestamentario en su falta de unidad es la ocasión, no la causa de la multiplicidad de confesiones. La causa propiamente dicha reposa en una opción, en una *haíresis*. Esta opción puede ser doctrinal (*prinzipielle*) o fáctica. La primera está representada por la posición de Käsemann. La segunda por la posición de Diem. La una y la otra, por diversas causas, se niega a aceptar todo el canon neotestamentario. Ambas se niegan a aceptar *católicamente* el Nuevo Testamento.

La posición católica es, según Küng, aceptar toda la verdad del

<sup>60</sup> O. c., pág. 400-401: "Die Einheit der Schrift kann nicht aus einer prinzipiellen, systematischen Geschlossenheit abgeleitet werden, sondern sie ist eine faktische Gegebenheit; die Kirche hat in der Verkündigung gerade dieser Zeugnisse des neutestamentlichen Kanons das Wort Gottes gehört, und exklusiv gehört, und sie gibt die Zeugnisse in ihrer Verkündigung auch exklusiv als Wort Gottes weiter".

Nuevo Testamento. Käsemann ha mostrado que el mismo Nuevo Testamento es una *complexio oppositorum*; la Iglesia católica se halla en la dirección del Nuevo Testamento cuando intenta abrazar esos *opposita* (es decir, los que se hallan en el mismo Nuevo Testamento, no otros). Por el contrario, el *sola scriptura* falsamente entendido lleva al *sola pars scripturæ* y al *sola pars Ecclesiæ*.

Con todo hay que reconocer que exegéticamente es difícil captar el *todo* el lugar de la *parte*, sobre todo cuando en esta exégesis se requiere en alto grado el arte de las diferencias y los matices. Es menester evitar la fácil nivelación sistemática así como la disociación hiper-crítica de los testimonios del Nuevo Testamento. Cada testimonio neotestamentario es como un *precipitado* de la historia del kerygma, que debe ser entendido desde su determinada situación en esa historia. Por lo mismo no cabe tomar el *último* testimonio de esa historia (vg. la IIª Petri) como *el* decisivo para interpretar toda esta historia. En esta evolución totalmente compleja y no unilinear, cabe dar una preeminencia al testimonio original sobre el testimonio *derivado*. Este último es auténtico en la medida en que se presente como derivado y no como original. Es la Iglesia, como pueblo del Nuevo Testamento, la que nos ha entregado el Nuevo Testamento como *totalidad*. Sin ella no se da Nuevo Testamento. Ella ha puesto en el canon a Pablo junto con Santiago, junto con los Hechos, en una palabra, *todo* el Nuevo Testamento. Con esto ella ha llevado a cabo la *discretio spirituum*. La teología católica opina que ella lo ha hecho bien y que hoy día no lo podríamos hacer mejor.

No hemos vacilado en resumir este vigoroso pensamiento de Hans Küng que creemos ha dado y dará materia de serias reflexiones en el diálogo ecuménico<sup>61</sup>. Por lo que hemos dicho hasta ahora es evidente que lo compartimos en sus líneas fundamentales. Nos permitimos hacer ciertas observaciones que creemos que atañen sólo a la terminología adoptada, pero que nos parecen útiles para aclarar el pensamiento y para situar el terreno mismo de la discusión.

Hans Küng comparte en cierta medida el vocabulario de los autores que analiza. Acepta la falta de unidad del kerygma y del canon neotestamentario. En términos equivalentes precisa que esa falta de unidad no es formal sino sólo material<sup>62</sup>. Pero cuando pasa a precisar esa unidad formal nos encontramos con un vocabulario fluctuante. No reproduce la fórmula de Diem que niega toda unidad *doctrinal* al canon neotestamentario. Pero concede a Diem que la unidad de la Escritura es un *dato fáctico*. Con ello quiere decir por un lado que ella no se deduce de una *unidad sistemática, de principio* y por otro

<sup>61</sup> Cf. J. J. VON ALLMEN, *Montréal*, 1963, en *Verbum Caro*, 17, 1964, pág. 109, nota 35.

<sup>62</sup> O. c., pág. 403.

lado que la Iglesia la ha reconocido escuchando exclusivamente la Palabra de Dios<sup>63</sup>. No sabemos si llega a compartir la opinión de Diem de que el canon de la Escritura es el texto mismo, en cuanto contrapuesto a toda interpretación. En resumen, bajo un cierto aspecto H. Küng da la impresión de reconocer una unidad formal en el canon neotestamentario, pero esta unidad no sería otra que la de su *atestación* por la Palabra de Dios. Pero bajo otro aspecto, Küng parece dar un paso más allá al reconocer que es posible reconocer una cierta unidad en la *doctrina* de los diversos autores del Nuevo Testamento, llegando hasta a admitir entre ellos el orden que va del testimonio *original* al testimonio *derivado*. Orden entre diversas situaciones de la historia del kerygma, pero *orden* al fin. Orden fuera del cual no es posible humanamente captar el *todo* del Nuevo Testamento. Orden sin el cual ni la misma Iglesia hubiera podido captar en los diversos escritos el testimonio único de la Palabra de Dios.

Con todo, Küng sostiene que es posible apoyar a Diem cuando niega un *sistema doctrinal neotestamentario*. Con esto quiere decir que el Nuevo Testamento no pretende ser una *summa theologiae*. Si por ello entiende una armonización que haga desaparecer las diferencias y matices de los diversos autores del Nuevo Testamento, podemos rechazar tal *sistema doctrinal*. Podemos también conceder que esto ha ocurrido y ocurre (inevitablemente) en una *summa theologiae*. Pero podemos discutir que esa sea la intención de un *sistema doctrinal* o de una *summa theologiae*. Podemos preguntarnos hasta dónde no hay en una *summa theologiae* esa misma *complexio oppositorum* que se da en el Nuevo Testamento y en el catolicismo. Podemos, finalmente, preguntarnos hasta dónde toda teología y todo sistema tiene que ser necesariamente *cerrado y excluyente*. Hemos tenido oportunidad más arriba de distinguir precisamente por estas notas la teología herética del judeocristianismo y gnosticismo de la teología ortodoxa de los autores del Nuevo Testamento. Para ser ortodoxa no era menester que esta última dejase de ser teología, o aun que dejase de adoptar un punto de vista diferente. Lo indispensable era que ésta fuese una teología, un sistema *abierto* a ulteriores puntos de vista. Y bajo este punto de vista no cabe hablar de distintos *kerygmata* como no cabía en la cabeza de Pablo hablar de distintos evangelios, aunque proviniesen de una *revelación* (Gal. 1, 6-9). Este es el punto fundamental donde se juega la fe cristiana, la misma fe en las Escrituras canónicas. Es aquí que frente a la disociación gnóstica, los padres anteniceños oponían la *regula fidei*, esto es, "la unificación y sinfonía de la Ley y los Profetas con el Testamento transmitido en la Venida del Señor"<sup>64</sup>. Y esta teología, lejos de ser una opción que privilegiase una

<sup>63</sup> Cf. *supra*, nota 60.

<sup>64</sup> CLEMENTE ALEJANDRINO, Strom VI, 15, 124-125.

parte de las Escrituras en desmedro de las otras, salvaba precisamente su unidad en el todo.

No es exacto afirmar que el canon neotestamentario no presente otra unidad que la de ser *atestiguado* divinamente como palabra de Dios, o la de su *origen* apostólico. Desfiguramos la historia del canon de las Escrituras si no mencionamos la preocupación constante de los Padres y de la Iglesia por encontrar en esos escritos una *doctrina* y una doctrina *una* que diese pie a una auténtica teología bíblica. En la constitución del canon no se ha seguido meramente el criterio *histórico* del origen apostólico sino también el *dogmático* de la conformidad con el *kerygma* mantenido en la Iglesia; y este último criterio ha permitido aplicar con más seguridad el primero <sup>65</sup>.

Tampoco podemos conceder simplemente a Diem que el canon neotestamentario no sea otra cosa que el *texto* mismo de la Escritura, en cuanto contrapuesto a *toda* interpretación. Confesamos no conocer lo que Diem quiere decir con esto. Pero en todo caso, cabe repetir lo que en un contexto parecido afirmaba J. A. Mohler: "Si alguno pretende que la Escritura sola basta al cristiano, se le puede preguntar por el sentido exacta de esta afirmación. La Escritura sola, *abstracción hecha del sentido que leemos en ella, no es nada sino letra muerta*" <sup>66</sup>.

Para volver a un género de reflexiones que apuntamos más arriba y que nos orientan hacia problemas que desbordan el presente tema, digamos que las discusiones pueden prolongarse al infinito mientras concibamos la Escritura como un absoluto, es decir, como un *res* y no como un *signum*, un *sacramentum*. En otros términos, mientras nos quedemos en la superficie de sus múltiples formulaciones y no intentemos penetrar su sentido *plenamente revelado*, su contenido, en una palabra, los *articuli*, los misterios que paradójicamente la iluminan. Renunciar a la teología es renunciar a entender la Escritura. El problema crítico seguirá siendo siempre: ¿cómo usar el *signum* de la Escritura para descubrir a través del mismo, la *res*, el misterio de nuestra salvación? para alcanzar esa *res* ¿la Escritura es el único *sacramentum* o integra, en forma jerárquica, un orden sacramental que le da su pleno sentido?

No es posible responder a esta pregunta desde los datos que hemos venido ofreciendo. Esperemos que éstos al menos hayan servido para remover malezas y ofrecer un terreno para un discusión fecunda.

(Continuará)

RICARDO FERRARA

<sup>65</sup> Y. M. CONGAR, *La tradition et les traditions. II Essai théologique*. Paris, 1963, pág. 174. En la nota 174 hace notar la similitud de estos criterios con los que el Concilio de Trento aplica a las tradiciones apostólicas.

<sup>66</sup> *L'unité dans l'Eglise* (trad., Liliensfeld) pág. 49.