

# EN TORNO A LA NOCIÓN DE TRADICIÓN

(Ensayo sistemático) \*\*\*

## C) TRASMISIÓN ININTERRUMPIDA EN LA IGLESIA DESDE LOS APÓSTOLES

Antes de proseguir nuestro estudio sistemático de la noción de Tradición, conviene que precisemos brevemente la trayectoria desarrollada hasta ahora.

El estado actual de la cuestión nos ofrecía dos líneas de investigación. La primera, dejaba de lado, como elemento indeterminado y material, el análisis del contenido de la tradición (*traditio passiva, doctrina vel institutum traditum*), y prefería internarse en el análisis del acto y modo de transmisión (*traditio activa, sive scripta sive non scripta*), considerada como único elemento formal y específico de la noción de Tradición.

Esta línea, nosotros la hemos dejado de lado, momentáneamente, y hemos preferido, en cambio, aventurarnos por otra línea, en cierto modo inversa a la anterior, la cual, dejando como indeterminado y

\*\*\* Continuación de *TEOLOGÍA*, 1 (1963), págs. 225-251, y 2 (1964), págs. 54-81. Presentamos el resumen de las tres entregas del artículo:

- I. Dos tendencias.
- II. Hacia una solución:
  - A) "tradiciones..."
  - B) ...pertenecientes a la fe (*contenido* de la Tradición).
    1. Trento y Vaticano I.
    2. Santo Tomás.
    3. Tertuliano e Ireneo.
    4. Nuevo Testamento.
    5. Conclusiones y perspectivas.
  - C) ...transmitidas ininterrumpidamente en la Iglesia desde los Apóstoles (*modo de trasmisión*).
    1. Tradición y Escritura. Planteo de la cuestión.
    2. Tradición y Escritura. Solución de la cuestión.
    3. Tradición y "monumentos". El pensamiento del P. Y. M.-J. Congar O. P.
    4. Tradición y "monumentos". Consecuencias y observaciones críticas.
- III. Conclusiones y reflexiones finales.

sin precisar el acto y modo de trasmisión, intentaba encontrar ya en el mismo contenido de la tradición un momento formal y especificante, que aglutinase y unificase en torno a sí, todo el contenido de la Tradición. Nos pareció encontrar ésto en lo que el pensamiento cristiano denominó, de diversas maneras, como *doctrina fidei*, *articuli fidei*, *regula fidei* (κάνων πίστεως), *praedicatio* (κηρύγμα), *evangelium* (εὐαγγέλιον).

A través de estos diversos vocablos es designada la doctrina cristiana, no como mero conjunto de proposiciones o dogmas particulares, yuxtapuestos y almacenados como bloques o fardos, sino la doctrina en cuanto síntesis, en cuanto orden o todo, que integra y estructura las diversas partes o elementos. En otras palabras, la doctrina, no en cuanto meros datos registrados más o menos en forma mecánica, sino en cuanto principio unificante, cargado a la vez con múltiples virtualidades de desarrollo.

En relación a ese centro y núcleo primordial, y a través de las múltiples vías de la *analogia fidei*, no siempre reducibles a la forma del silogismo, y mucho menos a la del silogismo apodíctico, es posible unificar y estructurar todo el contenido de la Tradición, al menos cuando se lo intenta alcanzar y formular por una fe que, como la de los Apóstoles en Pentecostés y la de la Iglesia Apostólica, se presenta como una auténtica inteligencia del misterio cristiano. Por su relación a ese centro se constituye el depósito de la fe, sea en cuanto traducido en enunciados particulares, sea en cuanto expresado en gestos vivientes. Tendremos que preguntarnos si no es también con relación a ese núcleo objetivo que será posible superar las antinomias que encierra la noción de Tradición, cuanto se la considera desde el punto de vista del acto y del modo de trasmisión.

\* \* \*

Es hora ya de pasar al examen de este aspecto de la noción de Tradición. Dijimos anteriormente que el mismo había sido analizado y trazado en líneas clásicas por la escuela de J. B. Franzelin<sup>1</sup>. Esas mismas líneas servirán para esclarecer la problemática que constituirá nuestro punto de partida.

Según esta escuela, la Tradición en sentido estricto se define por oposición a la Sagrada Escritura. Esto supuesto, queda por precisar en qué consiste dicha oposición. La misma puede, en efecto, concebirse o bien en cuanto a un contenido o bien en cuanto a una forma de trasmisión distinta que la de la Escritura. Ahora bien, la escuela de Franzelin, aún concediendo que *ciertos* dogmas de fe no se contienen sino en la *sola* Tradición, considera que la *noción* de Tradición no se reduce a ese aspecto, ni se define principalmente por él. Porque

<sup>1</sup> Para lo que sigue, ver *Teología*, 1 (1963), págs. 229 s.

la Tradición también incluye, y como parte fundamental, las verdades contenidas en las Escrituras. Pero esas mismas verdades las trasmite en *forma distinta de las Escrituras*. Para llegar a entender ésto, hay que tener en cuenta que la Tradición, además de las Escrituras, se sirve de ciertos "*monumenta*" o documentos, de carácter tanto escrito como no-escrito. La escuela de Franzelin nos dice que la Tradición como medio de transmisión distinto de la Escritura, no se define principalmente por dichos "*monumenta*", sino por otra cosa: *por la fe y predicación viviente de la Iglesia* atestiguada en dichos documentos. La Tradición es así *toda* la doctrina de fe, *en cuanto transmitida ininterrumpidamente* desde los apóstoles *por la fe y predicación viviente* de la Iglesia.

Subrayado este aspecto de la noción de Tradición, quedaban por examinar ciertas dificultades. La que más retuvo la atención de esta escuela fue la de explicar la distinción entre Tradición y Magisterio de la Iglesia. Hubo soluciones que pusieron en claro distintos matices de la Tradición.

La de L. Billot S. J., consistió en distinguir entre Magisterio actual de la Iglesia (el Magisterio *en un momento determinado* del tiempo) y la Tradición en sentido formal (el Magisterio considerado *en la sucesión ininterrumpida de las edades desde* los apóstoles).

Otros, en cambio, no se consideraron satisfechos con esta distinción. La Tradición es la doctrina de fe vehiculada no sólo por el Magisterio, sino también por la fe viviente de la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo místico de Cristo. Esta Iglesia, si bien es jerárquica, no se reduce al Magisterio jerárquico, sino que incluye a todo el cuerpo de los fieles. Y así como la Tradición, considerada en su órgano principal, es infalible, así también, considerada en todo el cuerpo creyente, ella es indefectible.

Sin embargo, ni unos ni otros se detuvieron a considerar atentamente otra grave dificultad, sentida principalmente en el mundo protestante. Aunque se muestre que la Tradición no se reduce al Magisterio sino que abarca la conciencia del pueblo creyente, no por ello queda mostrado todavía de qué manera se trasciende la subjetividad eclesial. La Iglesia, sea docente, sea creyente, tendría en sí misma su propia norma; para justificar su fe, no tendría sino que recurrir a su propia conciencia, a su propia experiencia, a su propia vida. Habiendo sustituido la Escritura por la Tradición, la Iglesia Católica no habría hecho otra cosa que erigirse a sí misma en norma absoluta e inapelable, sustituyéndose a la Palabra de Dios. Para usar términos más incisivos:

"En el (primer) concilio Vaticano, le tocó a la Tradición correr la suerte que le tocó correr a la Escritura en el concilio de Trento. Fue sustituida por otra realidad, a saber, la Iglesia docente. La Tradición indica lo que enseña la

Escritura: he aquí lo que ha decretado Trento. La Iglesia enseña lo que está en la Tradición: tal es la decisión del Vaticano”<sup>2</sup>.

En toda esta requisitoria subyace evidentemente un equívoco que afecta a los términos empleados para designar a la Tradición como fe, conciencia, sentido *de* la Iglesia. El genitivo se ha vuelto totalmente subjetivo; se le ha eliminado su intencionalidad objetiva, su referencia a la doctrina, al depósito revelado. Sin embargo, podemos preguntarnos en qué medida se ha trabajado para disipar ese equívoco. He aquí uno de los tópicos cuya clarificación nos preocupará a lo largo de esta última parte de nuestro trabajo.

En esta parte nos corresponderá examinar los fundamentos de las principales opciones que implica la noción de Tradición en la teología moderna. Ante todo, tendremos que preguntarnos si la Tradición se contrapone a la Sagrada Escritura en cuanto que tiene un contenido distinto de la misma, o en cuanto que representa un modo distinto de transmisión de la revelación. Fijada la alternativa en este segundo aspecto, nos corresponderá preguntarnos en qué reside principalmente la distinta forma de transmisión. Llegará así el momento de examinar la contraposición de Tradición a “monumentos”. Por ella se definirá la Tradición como una realidad que no tiene subsistencia sino en la fe y predicación de la Iglesia. Al definir así a la Tradición, nos cuidaremos de precisar que dicha realidad trasciende la subjetividad eclesial, precisamente por su carácter intencional, totalmente referido a la palabra de Dios. Y así finalmente estaremos en condiciones de trazar un rápido balance en nuestras conclusiones.

### 1. *Escritura y Tradición: ¿Identidad de contenido?* *Planteo de la cuestión*

Desde J. B. Franzelin, al menos, se da por supuesto que la Tradición en sentido estricto se define *por oposición a Sagrada Escritura*<sup>3</sup>. Este supuesto, si bien presenta ciertos bemoles cuando se lo confronta

<sup>2</sup> F. A. Loofs, *Symbolik oder christl. Konfessionskunde*, tomado de Y. M. Congar, *La Tradition et les traditions. II Essai théologique* (Fayard, 1963), págs. 220 y 332. Esta crítica protestante puede verse en forma más ampliada en K. Barth, *Dogmatique* (traducción francesa de F. Ryser), I vol., t. II, cap. III (Genève, 1955), págs. 89-116; ver especialmente en págs. 103 s. la crítica a la escuela católica de Tübingen.

<sup>3</sup> “Licet *Traditio* aliquando latiori sensu dicantur a Patribus omnia dogmata et instituta ex antiquitate Ecclesiae transmissa, etiam quatenus ut medium propagationis consideratur S. Scriptura, significatione tamen strictiori et specifica nomine *Traditionis* subintelligitur modus transmissionis et conservationis a Scriptura sacra diversus, quae significatio nominis ita communis est, ut semper praesumatur, nisi altera latior in singularibus contextibus demonstretur”; J. B. Franzelin S. J., *De divina Traditione et Scriptura*, Roma, 1896, pág. 17.

con la historia de los vocablos *Tradición* y *Escritura*<sup>4</sup>, sigue siendo valedero en sus líneas generales. El problema reside más bien en la manera como se concibe dicha oposición, y la consiguiente definición de la Tradición. Se nos dice que, en grandes líneas, dicha oposición puede captarse en dos registros: el de un *contenido* distinto, o el de un *medio de trasmisión* distinto de la Escritura. En el primer sentido, la Tradición se reduce a la *parte* de doctrinas o instituciones *no contenidas* en la Escritura; en el segundo, la Tradición sería aquello que se nos trasmite de *manera distinta* que en la Escritura. En el último caso, se evita introducir *a priori* cualquier delimitación en cuanto a los objetos transmitidos por la Escritura o por la Tradición<sup>5</sup>. No es posible que tomemos partido por esta segunda posición, sin que antes hagamos un largo rodeo, haciéndonos eco de la problemática reciente en torno al tema del contenido de la Escritura y de la Tradición. El esfuerzo se verá compensado por la disipación de malentendidos y por la mejor ubicación del problema a resolver.

Creemos que, dentro de los católicos, se dan en este tema tres posiciones fundamentales<sup>6</sup>:

<sup>4</sup> Para el vocablo *tradición*, cf. B. Reynders O. S. B., *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à S. Irénée*, R. T. A. M., 5 (1933), págs. 155-191. Curiosamente preciso en cuanto al contenido, el substantivo *tradición*, no lo es tanto en cuanto a su forma (escrita, no escrita). Esta imprecisión se pierde en Ireneo, para quien la Tradición llega a designar algo distinto de la Escritura.

En cuanto al vocablo opuesto a Tradición, es decir, *Sagrada Escritura*, tenemos que decir que conoció en el uso cristiano una acepción a veces más restringida, y otras veces más extensa que la actual. Al comienzo *se restringe al Antiguo Testamento*; a partir de Ireneo, va extendiéndose a los escritos del Nuevo Testamento [cf. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...* Gembloux-París, 1943, págs. 43-51; 110-113]. A la inversa, sin que pierdan su lugar privilegiado los escritos canónicos, la Sagrada Escritura *incluye otros escritos*: decretos conciliares y pontificios, escritos de Padres, etc. Este lenguaje, que desputa ya en el *Decretum Gelasianum* (cap. 3; *Denz.* 164), es corriente en los medievales [cf. Y. M.-J. Congar O. P., *La Tradition et les traditions. I.-Essai historique*, París, 1960, pág. 127 y 170-171 (nota 24-25) y G. H. Tavard A. A., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the protestant Reformation*, New York, 1959, cap. I-II]. En los medievales, el vocablo *Sacra Scriptura* o *Sacra Doctrina* designa lo *contenido* en las Escrituras canónicas, ya sea expresamente, ya sea en las formulaciones posteriores que explicitan ese contenido. Lo que hoy entendemos por Tradición, ellos lo entendían a través del vocablo *Sacra Scriptura*, *Sacra Doctrina* [cf. Y. M. J. Congar "Traditio" und "Sacra Doctrina" bei Thomas von Aquin, en *Kirche und Ueberlieferung* (Betz-Fries), Freiburg, 1960, págs. 170 s.).]

<sup>5</sup> Cf. Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions. II.-Essai théologique*, París, 1963, pág. 67. En adelante citaremos los dos tomos de esta obra de Congar, con la sigla *E. H.* (I.-Essai historique) y *E. T.* (II.-Essai théologique).

<sup>6</sup> Las mismas corresponden, en gran parte, a la clasificación hecha por J. Beumer S. J., *De statu actuali controversiæ circa relationem inter Traditionem et Scripturam*, en *De Scriptura et Traditione* (Pont. Acad. Mariana Internat.), Roma, 1963 [que abreviaremos con la sigla *S. T.*], págs. 18-25. El mismo autor ha propuesto esta clasificación anteriormente en *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, en *Scholastik*, 36 (1961), págs. 238 s. Invertimos el orden de la 2ª y 3ª teoría que expone Beumer.

Según la primera, el *todo* que es el depósito revelado o Evangelio se halla *en parte* en la Escritura y *en parte* en la Tradición, entendiéndose por ésto que ciertos dogmas nos vienen *sólo* por la Escritura y otros *sólo* por la Tradición<sup>7</sup>. Es en esta concepción que la Tradición se reduce a la parte de doctrinas e instituciones no contenidas en la Escritura. Tenemos aquí la concepción de la Escritura y la Tradición como dos fuentes autónomas y yuxtapuestas. Tal es la concepción que H. Lennerz pretende adjudicar al decreto *Sacrosancta* del concilio de Trento, y que él mismo comparte<sup>8</sup>.

Según la posición intermedia, *todo* el depósito revelado se halla en la Tradición, mientras que *sólo una parte* del mismo se contiene en la Sagrada Escritura. Ello equivale a decir que *parte* del depósito revelado nos viene por la *sola* Tradición. Existe tanto una tradición "interpretativa", que declara lo contenido en la Escritura, como una tradición "constitutiva", la cual, por sí sola, sin ninguna referencia a la Escritura, constituye y funda un dogma revelado<sup>9</sup>. Pese a ello, en esta concepción *la Tradición no se limita* a la parte no contenida en la Escritura sino que *comprende toda la doctrina de fe, inclusive la contenida en la Escritura*: tal es la concepción más corriente, desde J. A. Möhler<sup>10</sup> y J. B. Franzelin<sup>11</sup>.

Es menester precisar que, dentro de esta concepción, cabe una gama indefinida de opiniones, cuya diferencia estriba en la diversa extensión asignada a esa "parte" que no se contiene en la Escritura. Hoy día prevalece la tendencia a restringir lo más posible esa "parte"<sup>12</sup>. El caso límite sería el de aquellos que la restringen al dogma de la canonicidad e inspiración de *todos y cada uno* de los libros del

<sup>7</sup> No es lícito ubicar sin más en esta posición a todos los que presentan las relaciones entre Escritura y Tradición con la fórmula latina *partim...partim*. La fórmula latina no siempre reviste el significado exclusivo de la posición que analizamos. Puede darse el caso en el que un resultado de conjunto, es obtenido por la acción de muchos factores. En este caso, el *partim...partim* no significa necesariamente una correspondencia, miembro por miembro de las partes del resultado con las partes de la causa, de modo que una parte del resultado provenga *exclusivamente* de una parte de la causa y otra parte del resultado *exclusivamente* de otra parte de la causa. Cfr. A. M. Dubarle, *Quelques notes sur Ecriture et Tradition*, R. S. P. T., 48 (1964), pág. 276; J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin, Scholastik*, 34 (1959), pág. 6, nota 35.

<sup>8</sup> "Neque S. Scriptura continet totum evangelium, quod Apostoli prædicare debuerunt, neque sine scripto traditiones illud continent..."; H. Lennerz S. J., *Sine Scripto traditiones, Gregorianum*, 40 (1959), pág. 61 (subrayamos nosotros).

<sup>9</sup> "Quamvis enim existant doctrinæ revelatæ capita non scripta quæ per *solam* Traditionem transmissa sunt... nulla tamen existit doctrina scripta quæ non *etiam* per Traditionem conservata sit..."; J. B. Franzelin, *De divina Traditione...*, págs. 237-238.

<sup>10</sup> "Los que creen que *algunos* puntos solamente se prueban por la Tradición y el resto por la Escritura, esos no han penetrado la cosa a fondo, *todo* lo que poseemos, ...lo conservamos gracias a la Tradición..."; J. A. Möhler, *L'unité dans l'Eglise* (trad. Lilienfeld) [Unam Sanctam, 2], pág. 51.

<sup>11</sup> J. B. Franzelin, o. c., pág. 90: "Doctrina fidei *universa*...".

Antiguo y del Nuevo Testamento<sup>13</sup>. Se piensa, en efecto, que este último caso es crucial, no solamente para los protestantes que sostienen el “*sola Scriptura*”, sino inclusive para los católicos que rechazan el “*sola Traditione*”. A decir verdad, el caso es crucial para los protestantes en la medida en que acepten el canon de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento como dogma *infallible*, cosa que no siempre acaece entre ellos<sup>14</sup>. En cambio, para los otros católicos el caso es crucial, siempre que se llenen a la vez dos condiciones. Ante todo, que se muestre que aquí no se trata de un mero hecho dogmático definido por la Iglesia, sino de un *dogma de fe*, es decir definido como revelado; ahora bien, no falta quien hoy día ponga en duda esta cuestión<sup>15</sup>. En segundo lugar, supuesto que sea dogma de fe, el caso es

<sup>12</sup> Cf. P. Rusch, episcopus, *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturæ*, Z. F. K. T., 85 (1963), págs. 1-15.

<sup>13</sup> “Non dubitatur, quin traditio “oralis”, quæ vocatur, in Ecclesia eatenus etiam materialiter plus contineat quam Scriptura, quatenus sine traditione inspiratio et canon certe sciri non possunt”; P. Rusch, art. cit., pág. 3. Esto es precisado más abajo por el autor, en nota: “Inspiratio *in genere* quidem docetur etiam a Scriptura (2 Tm. 3, 16; 2 Petr. 1, 21, etc.), sed ex ea *sola* non constat de *omnibus* libris, qui de facto inspirati sunt. Et hinc hæc veritas et ita etiam ambitus canonis *nonnisi* ex traditione viva per vivum Magisterium Ecclesiæ exhibitæ sciri possunt” (subrayamos nosotros). Si nos atenemos a las fórmulas aquí empleadas, el pensamiento del autor no parece coherente, ya que del hecho que el ámbito del canon no sea conocido por la *sola* (nonnisi) Tradición; podría ser establecido por ambos medios a la vez. Un tipo de imprecisión parecido se encuentra en fórmulas como “Traditio *latius patet* quam Scriptura”; más adelante nos referiremos a este problema.

<sup>14</sup> Para el problema del canon en los protestantes, especialmente los alemanes, ver el capítulo II de P. Lengsfeld, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960; del mismo hay traducción francesa (C. A. Moreau), con el título *Tradition, Ecriture et Eglise dans le dialogue œcuménique*, Paris, 1964. En el caso apuntado en el texto, la única salida lógica es el agnosticismo *teológico*: no sólo el sentido sino el ámbito de las Escrituras es algo que escapa a toda certeza. En consecuencia, al leer las Escrituras, *siempre* tendremos que preguntarnos si en realidad no estamos cometiendo un tremendo engaño al tomar como Palabra de Dios algo que no lo es efectivamente. No hay ningún tipo de certeza que tenga una traducción en la psicología del creyente. Con lo cual se pasa inevitablemente al problema de la “fe y las obras” tal como es planteado por los protestantes, es decir, ¿qué cosa valedera del hombre es asumida en la justificación?

<sup>15</sup> Cf. B. Brinkmann S. J., *Inspiration und kanonizität der Hlg. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche, Scholastik*, 33 (1958), págs. 208-233. El autor distingue entre canonicidad (hecho dogmático definido) e inspiración (dogma de fe, que contiene la canonicidad *in actu primo*). Así como la definición sobre la legitimidad de un Concilio, también la definición del canon de los libros inspirados es un mero hecho dogmático y no un dogma de fe (cf. págs. 230 s.). No entramos ahora en el tema *general*, discutido entre los teólogos, acerca del tipo de asentimiento irrevocable (*fides divina*, *fides ecclesiastica*) que hay que dar a los hechos dogmáticos definidos por la Iglesia. Tan sólo nos limitamos a examinar este hecho dogmático particular que sería el canon de los libros sagrados. Nos parece que la última diferencia específica que define a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento y los distingue de otros libros tal vez “inspirados”, no es su “inspiración” en sentido ontológico, sino precisamente su canonicidad, es decir, el que *el reconocimiento* de su inspiración pertenezca al depósito de la fe. En este sentido habría

crucial si se sostiene que dicho dogma debió ser revelado en la época apostólica en la forma *explicita* en que es profesado actualmente, desde Trento, o antes, desde el *Decretum Gelasianum*, o aún si se quiere, desde fines del siglo II. De lo contrario jugamos sobre un equívoco. Hay quienes piensan que en este caso pudo bastar una revelación *implicita* en un principio más general, por ejemplo, el carácter apostólico de los libros<sup>16</sup>. Puestos en este tren, podemos decir que el principio del Canon es apostólico, e inclusive judío<sup>17</sup> y que se contiene en la Escritura<sup>18</sup>. En este caso, el dogma del Canon es un dogma como tantos otros, que tienen un principio en la Escritura y que han conocido un desarrollo más o menos considerable en la Tradición<sup>19</sup>.

¶ Pero en este caso nos salimos de la segunda posición y pasamos a la tercera, según la cual ningún *dogma de fe* nos viene por la sola Tradición. Todo *dogma de fe* debe contenerse también en la Escritura, aunque sea *implicitamente*, a manera de principio, o aún de insinuación. En lo que atañe a la fe, hay que evitar tanto el “sola Scrip-

---

que interpretar el “...*atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt*” del Concilio Vaticano I (D. 1787), según N. I. Weyns, *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum, Angelicum* 30 (1953), págs. 332s. En consecuencia, nos parece que el Canon de las Escrituras es una verdad revelada, que pertenece al depósito de la fe.

<sup>16</sup> Según Brinkmann, art. cit., págs. 210 s., exigen una revelación *explicita*: J. B. Franzelin, Ch. Pesch, A. Merk, H. Dieckmann, A. Bea, S. Tromp, M. Nicolau, P. Benoit, H. Hopfl-B. Gut; en cambio se conforman con una revelación *implicita* (en el principio de apostolicidad): U. Ubaldi, P. Schanz, S. Zarb, L. M. Dewailly, D. Van den Eynde, M. J. Lagrange. A estos últimos puede añadirse Y. M. Congar: “Hemos de distinguir aquí entre el Canon como *lista fija* de escritos y el principio de un Canon, es decir, de una categoría de escritos normativos. La lista no fue establecida desde el primer intento...” (subrayamos nosotros); *La Tradición y la vida de la Iglesia* (col. Yo sé-Yo creo, n. 3), Andorra, 1964, pág. 97. En adelante abreviaremos la cita de esta obra con la sigla T. V. I.

<sup>17</sup> “El principio radical de un Canon es apostólico; es incluso ya judío, y el cristianismo no hace sino extender su aplicación a los escritos apostólicos...”; Congar, T. V. I., pág. 98; comparar con Congar, E. T., págs. 172-175.

<sup>18</sup> Si el Canon no es fijado por la sola Escritura, no vemos que de ahí se siga necesariamente que haya de serlo por la sola Tradición. Es oportuno recordar lo que D. Van den Eynde observa con respecto a los Padres antenicanos: “Quant aux Ecritures... tous les Pères fondent finalement leur réception sur l'autorité de la tradition. Aucun cependant n'a fait remarquer que c'est *uniquement* par la tradition que les Eglises connaissent le nombre des livres saints. Ils n'ont donc pas souligné le caractère non écrit d'une vérité qui est devenue en théologie le type de la tradition orale...”; *Les normes de l'enseignement chrétien...*, pág. 275.

<sup>19</sup> Cf. Congar, T. V. I., pág. 98; y más recientemente, el mismo autor, en *Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel*, R. S. P. T., 48 (1964): “...On doit reconnaître que, pour tel ou tel écrit, pour la liste du Canon comme telle, on n'a pas d'assurance précise que pour la Tradition, finalement fixée ou interprétée par le Magistère... Mais le principe de canonicité est néo-testamentaire... Au fond, le Canon est un dogme comme un autre... Il n'y a aucun dogme que l'Eglise tienne par l'Ecriture seule, *aucun* par la tradition *seule*”. La nitidez de estas fórmulas contrasta con las vacilaciones de las págs. 655-656 del mismo artículo y con la pág. 172 de su E. T. (1963).



tura” protestante, como el “*sola Traditione*” de muchos católicos. Se mantiene la Tradición “interpretativa”, y se descarta la Tradición “constitutiva”, es decir, una tradición que funde *por sí sola* un dogma de fe. Tal es la posición de J. R. Geiselmann, *en lo que atañe a la fe*. En lo que atañe a la moral, cree que hay que admitir que no todo se funda en la Escritura, sino que hay cosas que se fundan en la sola Tradición, que en este caso es “constitutiva”<sup>20</sup>.

Tal es el estado actual de la cuestión y las posiciones fundamentales que se dan entre los católicos. Las dos primeras coinciden en la afirmación de una tradición “constitutiva” en lo que atañe a la fe; cosa que es descartada por la tercera posición. Por otro lado, la primera posición restringe la Tradición a lo que no se contiene en la Escritura; mientras que la segunda y tercera posición coinciden en no poner ningún límite al contenido de la Tradición: ella contiene toda la doctrina de fe. En síntesis: para la primera posición la Tradición es sólo “constitutiva”; para la segunda, es “interpretativa” y “constitutiva”; para la tercera, es sólo “interpretativa” en lo que atañe a la fe... Etiquetas cómodas para definir posiciones y encastillarse en ellas con sólidos argumentos. Pero insuficientes cuando se trata de dar cuenta de toda la realidad y progresar en su formulación, disipando oscuridades y malentendidos. De ahí que los autores que más han abarcado toda la teología positiva sobre el tema, se muestren vacilantes, incómodos y en búsqueda de un compromiso entre la segunda y tercera posición. Tal nos parece ser el caso de Y. M.-J. Congar O. P.<sup>21</sup> y el de J. Beumer S. J.<sup>22</sup>. Por ello, antes de asumir una posición y defenderla, creemos que es menester intentar aclarar un poco más el estado de la cuestión, yendo a precisar ciertos presupuestos que flotan en el aire, sin concreción, y que tal vez sean las raíces profundas de las divergencias aparentes en el tema presente.

#### a) *Tradiciones que pertenecen a la fe y a la moral*

J. Beumer S. J. formula el problema y lo soluciona en estos términos:

<sup>20</sup> “Hier gielt also, was den Glauben betrifft: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione, ganz in der Schrift und ganz in der Tradition. Anders verhält es sich, was die mores et consuetudines der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Falle traditio constitutiva ist”; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Quæstiones disputatæ, 18) Freiburg-Basel-Wien, 1962, pág. 282; del mismo autor cf. art. *Tradition*, en *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München, t. 2 (1963), pág. 686 s.

<sup>21</sup> Ver lo indicado en nota 19.

<sup>22</sup> Ver *De statu actuali controversiæ...*, en S. T., págs. 31 s.: “De iis quæ communia sunt vel communia fieri possunt”. Esto es enunciado por el autor en cuatro tesis: 1) Quæstio de relatione Scripturam inter et Traditionem libere sine detrimento fidei disputatur; 2) Omnia in Traditione continentur; 3) Omnia ad Sacram Scripturam reducuntur; 4) Nom omnia ex Scriptura probantur.

“Lennerz enumera indiscriminadamente las tradiciones disciplinares con las que son de fe, mientras que Geiselman considera *demonstrativas* solamente a las últimas y no a las primeras. Una tercera teoría se esfuerza en guardar la verdad en un término medio. Pues las tradiciones disciplinares, aunque no puedan llamarse teóricas, *en gran parte* demuestran implicar una relación a las verdades reveladas... Por lo cual, hay que sostener que esas tradiciones que se llaman y son disciplinares, sirven con seguridad al fin propuesto por la teología positiva, aunque solamente de manera mediata e indirecta”<sup>23</sup>.

Beumer cree que esta cuestión “apenas fue planteada y resuelta en forma refleja” antes del Concilio de Trento. En cuanto al decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento, cree que del mismo se deduce que las “traditiones sine scripto” tienen a la vez una conexión con el Evangelio, y por tanto, con la fe, y por otro lado, que tienen un carácter disciplinar. “De donde deducimos que también las tradiciones disciplinares... tienen *fuera probativa* para establecer la verdad revelada”<sup>24</sup>. Tras lo cual concluye con “algo digno de tenerse en cuenta”:

“Si hay tradiciones que se muestran como disciplinares, no por ello pierden lo propio de la Tradición, sino que ellas revelan su íntima naturaleza. Porque ésta se funda en último término en la predicación apostólica, la cual en primer lugar se traduce en la práctica y el culto de la Iglesia y sólo en segundo lugar en ciertas fórmulas teóricas (por ejemplo, la “regla de fe” o el “símbolo de la fe”). De donde se sigue necesariamente que la palabra Tradición sobre todo concuerda con la misma Tradición práctica o disciplinar”<sup>25</sup>.

Sobre esto quisiéramos hacer algunas observaciones y fijar nuestra posición, de acuerdo a lo que expusimos en la parte anterior de nuestro trabajo<sup>26</sup>.

Estamos de acuerdo en que la Tradición, en su acepción más *genérica e indeterminada*, designa ante todo el conjunto de prácticas disciplinares y culturales de la Iglesia. Pero también nos parece que no todas las tradiciones, aunque tal vez “gran parte” de ellas pertenecen a la fe, contienen el Evangelio o son objeto de fe divina<sup>27</sup>. A partir de aquí quisiéramos formular dos distinciones:

<sup>23</sup> J. Beumer *De statu actuali controversiæ...*, en *S. T.*, pág. 29. (Traducimos y subrayamos nosotros).

<sup>24</sup> Id. pág. 30 (traducimos nosotros).

<sup>25</sup> Id. pág. 30 (traducimos nosotros).

<sup>26</sup> Cf. *Teología*, 1 (1963), págs. 238-243; *Teología*, 2 (1964), págs. 54 s., 71 s.

<sup>27</sup> El decreto *Sacrosancta* habla de “traditiones... tum ad fidem, tum ad mores pertinentes”. J. L. Murphy, tras un estudio de las Actas del Concilio, dice que *mores* significa, para los padres del concilio, las *tradiciones mismas*, es decir, las prácticas y costumbres de la Iglesia apostólica, de las cuales *algunas* atañen a puntos de doctrina y *otras* representan puntos de liturgia o de disciplina; cf. *The notion of Tradition in John Driedo* (Milwaukee, 1959), págs. 292-300. Hemos tomado esta cita de Y. M.-J. Congar, *La Tradition* I. E. H., pág. 225 (nota 7), quien tiene sus dudas acerca de esta interpretación. Si le entendimos bien, *mores* designa no las prácticas mismas, sino *la doctrina* a la que ellas se refieren; tal es

α) El que una tradición no sea objeto de fe divina, no significa que no pueda encerrar otros valores que la hagan digna de veneración y de culto. Porque nuestras actitudes cristianas, si bien *todas* ellas están *dirigidas* por la fe, la esperanza y la caridad, no *todas ellas* están *especificadas* por los motivos de las virtudes teologales; hay también otros motivos que plasman las virtudes cristianas, y, entre ellos, ante todo el motivo de la virtud de religión. Creemos que este es el caso de muchas tradiciones eclesiásticas, e inclusive de algunas tradiciones de origen apostólico. Su antigüedad venerable, por sí sola, no las constituye como parte del depósito revelado, si bien las hace dignas de todo respeto y veneración. El desdeñarlas puede no implicar un pecado contra la virtud de fe, pero sí puede implicar un pecado contra la virtud de religión<sup>28</sup>.

A la luz de este doble valor de la tradición, podemos explicarnos la legitimidad de dos tendencias, en apariencia contrarias, que han logrado reflejarse en los decretos del concilio de Trento.

Una tendencia, representada por la *Professio fidei Tridentina* (13 de noviembre de 1564), declara aceptar sin distinción todas las tradiciones apostólicas y eclesiásticas; pero a la vez deja de precisar el tipo de adhesión que merecen, v. g., si es *el mismo* que el que merecen las Escrituras:

“Apostolicas et ecclesiasticas traditiones, reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector” (D. 995).

En cambio, otra tendencia, que logra imponerse en el decreto *Sacrosancta* de la sesión IV (8 de abril de 1564), hace notar que no toda tradición merece el mismo tipo de adhesión que las Escrituras, ni siquiera todas las tradiciones de origen apostólico<sup>29</sup>. Esta tendencia,

---

el sentido que obtiene la expresión *fides et mores*, ya desde los canonistas y teólogos del siglo XII. Si bien esta segunda interpretación nos satisface más desde el punto de vista sistemático, no creemos que la primera afecte fundamentalmente a nuestra posición.

<sup>28</sup> Al distinguir un doble valor en las tradiciones, nótese que la distinción está hecha por parte del doble tipo de *asentimiento virtuoso* de que ellas son objeto: asentimiento de fe divina, asentimiento religioso. Ulteriormente, dentro de lo que es objeto de fe divina, se suele distinguir una *materia* “dogmática” y otra “moral”. A esta otra distinción correspondería la fórmula *doctrina de fide vel moribus*. Ahora bien, esta segunda distinción es puramente material y no introduce ninguna distinción dentro del hábito de fe o del hábito teológico. Tal es la más genuina doctrina tomista, como muestra J. Brinktrine, *Num omnes veritates revelatae in Sacra Scriptura contineantur?* en *S. T.*, págs. 57-59. Pero al no tener él en cuenta la primera distinción que hicimos, su crítica a la posición de J. R. Geiselman juega sobre un equívoco y se vuelve ineficaz.

<sup>29</sup> Esta tendencia logró abrirse camino a través de la intervención del Procurador del Cardenal de Augusta, el jesuita Claude Le Jay: “A traditionibus (est incipiendum); sed cum illae sint *diversae auctoritatis* in ecclesia, diverso modo recipiendae sunt. Nam illae, quae ad fidem pertinent, eadem sunt recipiendae auctoritate qua recipitur *evangelium*, aliae autem non ita, cum earum plurimae immutatae

ausente en la primera redacción del decreto *Sacrosancta* (22 de marzo)<sup>30</sup>, logra al fin quedar reflejada en el texto definido el 8 de abril:

“...omnes libros... necnon traditiones ipsas, tum *ad fidem*, tum *ad mores* pertinentes... *pari pietatis affectu ac reverentia* suscipit ac veneratur” (D. 783)<sup>31</sup>.

β) Dado el doble valor que encierra la tradición en sentido *genérico*, no creemos que sea necesario fundamentar la observancia de cada una de ellas en las Escrituras. Esto sólo deberíamos exigirlo para las tradiciones que se presentan como objetos de fe divina, como dogmas de fe.

En cuanto a lo primero, existe una larga serie de testimonios que tienen su punto de arranque probablemente en el *De corona*, 3-4 de Tertuliano (¡montanista!)<sup>32</sup> y cuya lista puede verse en Y. M.-J. Congar<sup>33</sup>. Este aspecto de la tradición es el que retuvo a más de un Padre del Concilio de Trento, preocupado por la rígida metodología protestante:

“...que no se nos pueda decir: tal cosa no se encuentra en la escritura, por lo tanto *no es verdadera*”<sup>34</sup>.

---

fuerint, ut de bigamis, de esu sanguinis et similia”; (Clase del 23 de febrero de 1546) *Concilium Tridentinum*, t. V (Ehse), pág. 13, lin. 33-36. Sobre estas dos tendencias, ver Congar, *La Tradition...* E. H., págs. 210 s.

<sup>30</sup> *Concilium Tridentinum*, t. 5, pág. 31, lin. 19 s. Se trata de la misma redacción que contiene la famosa fórmula *partim...partim* sobre la que han corrido ríos de tinta en estos tiempos.

<sup>31</sup> *Ib.*, pág. 91. Sobre la fórmula *pari pietatis affectu ac reverentia* también hubo una discusión entre los Padres del Concilio de Trento. Sobre esta fórmula dice el P. Congar: “*Pietas* est un des termes les plus riches et les plus polyvalents du vocabulaire ecclésiastique. L’entendre comme signifiant “foi”, comme le fait le P. Tavad, nous paraît forcer le sens; traduire par “respect”, “piété”, serait, par contre, l’affaiblir: le concile a rejeté *reverentia* ou quelque autre mot analogue. En réalité *pietas*, εὐσέβεια, est l’attitude qu’il convient d’avoir envers ce qui apporte ou conditionne, ou sert, le salut (comp. 1 Tm. 4, 8): un accueil plein de respect et de confiance. Quant à l’égalité de l’*affectus pietatis*, elle était impliquée dans l’habitude de ranger Pères, conciles et décrets des papes dans la *Scriptura*, ainsi que dans la tradition... Formellement, elle était justifiée par le fait que traditions et livres saints viennent “ab uno eodemque Spiritu Sancto”...”; *La Tradition...* E. H., pág. 213 y 226-227 (notas 29-31). Como puede verse, ni siquiera en este punto se llegó a hablar formalmente de asentimiento de fe divina.

<sup>32</sup> Allí Tertuliano, luego de referirse a una larga serie de observancias disciplinares y culturales mantenidas en la Iglesia primitiva, concluye con estos términos: “Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules *scripturam* (al.: *scripturarum*), *nullam* leges. *Traditio* tibi praetendetur auctrix, et *consuetudo* confirmatrix, et *fides* observatrix...”; C. C. L., II (ed. Kroymann), pág. 1043. Acerca de los padres antenicanos dice D. Van den Eynde: “L’idée de traditions non écrites paraît surtout être née d’une reflexion sur la discipline et le culte ecclésiastique... Sur la plupart de ces traditions, l’écriture était muette. On ne voit pas d’ailleurs que les auteurs aient essayé de les en faire sortir. Cependant, *sauf Tertullien*, aucun auteur ne dit clairement qu’elles sont non écrites...”; *Les normes de l’enseignement chrétien...*, págs. 275-277.

<sup>33</sup> *La Tradition...* E. H., págs. 64-73 y notas correspondientes (págs. 106-112).

<sup>34</sup> Carta del Cardenal legado, del 11-12 de febrero de 1546, cf. *Concilium Tridentinum*, t. X, pág. 377, lin. 34 ss.

En toda tradición eclesiástica subsiste al menos un *valor religioso*, que sería imprudente desdeñar, por el mero hecho de que no pueda fundarse en la Escritura.

En cuanto a lo segundo, opinamos que muchas cosas que hoy son dogmas de fe, *en cuanto a su génesis*, tal vez comenzaron a ser admitidas en virtud de estas tradiciones; pero que, para llegar a tener el *carácter acabado* de dogma de fe, tuvieron que ser compaginadas con los principios de fe contenidos en la Sagrada Escritura. Con lo cual sostenemos que el enlazar una tradición con los principios contenidos en la Escritura, no es un mero juego superfluo dejado a los teólogos "sistemáticos", sino que constituye intrínsecamente, en cierto modo, los dogmas de fe. Para establecer esto, antes debemos hacer otras observaciones.

#### b) ¿"Probar" o "fundamentar"?

Volvamos a escuchar a J. Beumer:

"Parece que la diferencia esencial consistiría en afirmar o negar este aserto: "Todo se contiene (o: se encuentra) en la Sagrada Escritura". Pero ruego atender bien al objeto de esta afirmación o negación. Los partidarios de la primera teoría niegan que todo se contenga de hecho en la Sagrada Escritura, pero lo entienden en este sentido que es necesario urgir contra los protestantes: "No todo se *prueba* por la Sagrada Escritura". Por otro lado, los partidarios de la otra teoría afirman que todo se contiene en la Sagrada Escritura, pero lo entienden de manera totalmente diversa, es decir: "Todo se *fundamenta* en la Sagrada Escritura".

... Es claro que permanece cierta diferencia. Pues aquéllos prefieren usar una consideración *criteriológica* (y *polémica*, o, antiprotestántica), éstos, en cambio, prefieren una consideración más bien *sistemática*..."<sup>35</sup>.

Esta diferencia esencial, J. Beumer quiere superarla en una síntesis superior. La misma consiste en dejar de lado la tesis negativa "No todo se *prueba* por la Sagrada Escritura" y preferir la tesis positiva "Todo se *fundamenta* en la Sagrada Escritura", a la cual con todo hay que añadir, en orden a *probar* la verdad, la Tradición interpretativa y accidentalmente completiva. De esta manera la consideración es a la vez *criteriológica* (no sólo *polémica*) y *sistemática*<sup>36</sup>.

Nos agrada concordar con el autor cuando afirma que basta que el "fundamento" escriturístico sea oscuro o remoto, con tal que exista. Lo mismo, cuando afirma que tal fundamento existe, no solamente para los dogmas mariológicos, sino inclusive para el Canon bíblico<sup>37</sup>. En cambio, no nos acaba de convencer una fórmula tomada de A. Spindeler y que J. Beumer propone como "fórmula de concordia":

<sup>35</sup> *De statu actuali controversiæ* . . . , S. T., pág. 25-26.

<sup>36</sup> *Ib.*, pág. 26.

<sup>37</sup> *Ib.*, pág. 37.

“De ningún modo es lícito confundir las verdades reveladas con las insinuaciones, fundamentos, gérmenes de las verdades reveladas. Porque ni el fundamento es lo mismo que la casa que se edifica sobre él, ni una indicación (Aundeutung) es ya una verdad manifiesta (arkennbare), ni un “fundamento conveniente” es un dogma”<sup>38</sup>.

Si con esto se pretendiese tan sólo distinguir entre lo que es revelado implícitamente y lo explícitamente revelado, no habría problema: se trata de una “perogrullada” que nadie discute. Pero, por lo que A. Spindeler añade a continuación, se trata de otra cosa que nos parece discutible: no pueden reconocerse como “reveladas” verdades que se *deducen* de otras explícitamente reveladas:

“El hecho de la ascensión de María a los cielos, la Iglesia no lo pudo *deducir* (*schliessen*) de otras revelaciones en las que aquél se contuviese *virtualiter*, sino que solamente lo pudo reconocer y creer por la personal y formal revelación de Dios, la cual, si no se encuentra (*¿formaliter explicite?*) en la Sagrada Escritura, tiene que hallarse en las *traditiones Apostolorum*”<sup>39</sup>.

Es aquí que creemos que deben ponerse en claro los supuestos de quienes abordan el problema del contenido de la Tradición y da la Escritura. No creemos que todos compartan la misma teoría acerca de lo que es *implícitamente revelado*, es decir, de un desarrollo dogmático que vaya de lo implícito en la doctrina apostólica a lo explícito en la doctrina actual de la Iglesia. Más aún, no creemos que todos estos autores admitan realmente un progreso dogmático. Si no se aclaran debidamente estos presupuestos, se vuelven equívocos, tanto los ensayos de conciliación, como también las pretendidas posiciones antitéticas<sup>40</sup>.

Una buena cantidad de textos en los que se niega que todos los dogmas de fe se contienen en la Escritura, al examinarlos más detenidamente sólo niegan que se contengan allí *expresamente*<sup>41</sup>. Claro

<sup>38</sup> A. Spindeler, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die H. Schrift und apostolische Ueberlieferungen*, en *Schrift und Tradition* (herausg. von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie), Essen, 1962, pág. 83 (traducimos nosotros del texto original reproducido en *S.T.*, págs. 669-670, nota 15).

<sup>39</sup> A. Spindeler, art. cit., pág. 83 (traducimos nosotros).

<sup>40</sup> Es lo que acertadamente observa T. Jiménez Urresti cuando se trata de examinar los documentos del magisterio: “La Tradición hoy contiene muchas cosas explícitas que no lo estaban hace años o siglos. La Escritura, en cambio, por estar fijada en sus palabras, se conserva hoy igual que cuando se escribió. La comparación de extensión de lo que contiene la Tradición y lo que contiene la Escritura no se ha de hacer sobre el plano de lo *explícito hoy*. Sino sobre lo explícito en el tiempo apostólico, cuando la Tradición quedó fijada en la Escritura. El problema, por tanto, retrotrayéndolo, equivale a preguntar si los hagiógrafos escribieron todo lo que en su tiempo era doctrina explícita. O, en otros términos: si todo lo que es *hoy* doctrina explícita no está contenido explícita o *implícitamente* en la Escritura”; T. Jiménez Urresti, *Uso y amplitud de “Fuentes de Revelación” en el magisterio pontificio*, *Rev. Españ. Teolog.*, 23 (1963), págs. 78-79.

<sup>41</sup> Es lo que se desprende de la lectura de los documentos del magisterio pontificio, según T. Jiménez Urresti, art. cit., págs. 83-87. Este método puede valer inclusive para un discutido texto de León XIII; cf. ib.

que esto solo no basta. Ya que, a renglón seguido, habría que preguntar si se considera suficiente, para garantizar un dogma de fe, esa continencia implícita en la Escritura.

Para evitar malentendidos, es necesario, pues, que fijemos nuestra posición en este punto. La misma coincide *casi* totalmente con la que expuso E. Dhanis S. J. en 1953<sup>42</sup>. Digamos ante todo, que la Iglesia jamás se determina a definir un dogma de fe por *pura* reflexión sobre su vivencia creyente, aunque ésta se halle expresada exteriormente en un *consensus Ecclesiae credentis vel docentis*; esta condición es necesaria pero insuficiente, ya que la Iglesia no se identifica con la Revelación, sino que debe someterse y referirse a ella como hacia algo dado ya desde los Apóstoles<sup>43</sup>. Digamos además, que no es necesario que dicho dogma de fe se contenga *explícitamente* en la Revelación consumada en los Apóstoles<sup>44</sup>; por consiguiente consideramos superfluo justificar las lagunas documentarias de algunos dogmas de fe, recurriendo a la "teoría del arcano", es decir, a tradiciones apostólicas transmitidas *secretamente* "de ore in aurem"<sup>45</sup>. Pero exigimos que dichos dogmas de fe se contengan implícitamente en la *doctrina* apostólica; por consiguiente consideramos insuficiente su continencia implícita *sólo* en prácticas apostólicas, o en el "hecho" cristiano, como se suele decir hoy en forma imprecisa<sup>46</sup>. Pensamos que dicha doctrina prácticamente equivale a la doctrina bíblica<sup>47</sup>. Pensamos que a veces basta para ello referirse a ciertos principios o directrices bíblicas por una conexión que puede llegar a ser una verdadera *deducción*<sup>48</sup>. Más aún, a veces dicha conexión no será establecida sino

<sup>42</sup> E. Dhanis, *Révélation explicite et implicite, Gregorianum*, 34 (1953), págs. 187-237.

<sup>43</sup> "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem, sancte custodirent, fideliter exponerent"; Conc. Vaticano I, ses. 4, cap. 4 (*Denz.* 1836).

<sup>44</sup> "Deus Ecclesiae suae magisterium dedit ad ea quoque *illustranda et enucleanda* quae in fidei deposito *nonnisi* obscure et *veluti implicite* continentur" Pío XII, enc. *Humani Generis* A. A. S., 42 (1950), pág. 569.

<sup>45</sup> "Du moment que la controverse entre protestantes et catholiques portait sur la tradition, et que *ni les uns ni les autres concevaient la tradition comme soumise a la loi d'un lent développement*, l'idée de l'arcané résolvait tant bien que mal les problèmes perpétuellement soulevés par les attestations de l'évolution historique des dogmes et des institutions de l'Eglise..."; P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*<sup>5</sup>, Paris, 1907, pág. 4. En las págs. 3-41 da cuenta de esta teoría que alcanza su apogeo en el siglo XVII, y que recibió su golpe mortal de parte de J. H. Newmann, cf. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*<sup>13</sup>, pág. 27 s.

<sup>46</sup> Cf. Dhanis, art. cit., pág. 192. El texto lo hemos citado *in extenso* en *Teología*, 2 (1964), pág. 76-77. Allí mismo resumimos las conclusiones de los datos que nos han llevado a sostener esta posición.

<sup>47</sup> Es solamente en este punto que damos un paso más allá de la concepción de E. Dhanis.

<sup>48</sup> En este punto nos separamos de la concepción de muchos escolásticos posttridentinos, como Molina, los Salmanticenses, etc. Los ejemplos de evolución dogmá-

por “razones de conveniencia”, como es el caso del dogma de la Asunción de la Sma. Virgen. Insuficientes para ciertas exigencias del teólogo “positivo” y aún “especulativo”, dichas razones son determinantes bajo la moción del *instinctus fidei*, el cual nos lleva a creer “magis per viam voluntatis quam per viam intellectus” (Santo Tomás, *in Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 1, a. 1, ad. 4m.)<sup>49</sup>. Por consiguiente, no es posible que la Iglesia defina un dogma de fe, el cual no presente una conexión con la doctrina apostólica, es decir, bíblica. Tal referencia es normativa y constituye intrínsecamente a los dogmas de fe.

Esto supuesto, queda todavía por precisar la naturaleza de esta referencia a la doctrina bíblica.

### c) *¿Un problema de hermenéutica?*

A juzgar por algunos estudios, daría la impresión de que, a medida que disminuyen las exigencias críticas en materia de exégesis, sería más fácil para un católico el admitir la continencia de todos los dogmas de fe en la Sagrada Escritura. A tal conclusión parecería llegar Dom P. de Vooght en lo que atañe a los escolásticos medievales<sup>50</sup>. Lo criticable sería, según Dom P. de Vooght, el procedimiento que consiste en comparar realidades en base a la semejanza de las palabras que las significan<sup>51</sup>. No sabemos si, conforme a las exigencias críticas del autor, habría que extender este reproche a exégetas modernos como

---

tica por vía dialéctica que ha dado Marin-Solá O. P., no se pueden compartir totalmente; pero algunos de ellos son irrefutables, como el dogma de las dos voluntades en Cristo; cf. Marin-Solá O. P., *La Evolución homogénea del dogma católico* (edición B. A. C.), Madrid, 1952, págs. 359-365.

<sup>49</sup> También este punto se impone a la luz de los dogmas mariológicos. Aquí hay que integrar a la “vía dialéctica”, la “vía afectiva”, expuesta por Marin-Solá, o. c., págs. 395-425, así como la “vía práctica” expuesta por M. Blondel en *Histoire et Dogme*; ver *Les premiers écrits de M. Blondel*, P. U. F., París, 1956, págs. 200-228.

<sup>50</sup> “. . . on placera surtout certaines vérités chrétiennes dans l'une ou l'autre des deux catégories (*scripta, non scripta*), d'après la rigueur qu'on exige des *déductions exégétiques*. A un tel il semble évident que la consubstantialité du Père et du Fils est dans l'Écriture. Tel autre ne l'admettra pas sans un recours supplémentaire à la tradition. . .”; *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV*, Desclée, 1954, págs. 262-263. De este hecho, indiscutible en lo que respecta a los escolásticos de fines de la Edad Media, el autor pasa a esta afirmación más discutible: “. . . en général, il semblerait bien que, si les scholastiques ont affirmé avec tant de sereine conviction que tout est dans la seule (*¡sic!*) Écriture, c'est, en partie, parce qu'ils se contentaient de textes sans critique, et, en partie aussi, parce qu'ils ne lisaient pas l'Écriture. Sans paradoxe, ils ne plaçaient l'Écriture si haut que parce qu'ils l'ignoraient. . .”; *ib.* pág. 263. Estas afirmaciones tan netas, tal vez puedan interpretarse mejor a la luz de lo que expone a continuación (págs. 263-264).

<sup>51</sup> P. de Vooght, o. c., pág. 263, nota 2. Entre los ejemplos de este procedimiento criticable, el autor cita la prueba del sacramento de la confirmación hecha a partir de Mat. 19, 15 (“Entonces le trajeron unos pequeñuelos para que les impusiese las manos y orase por ellos. . .”).



O. Cullmann, quien cree poder justificar la práctica del bautismo de infantes en textos como Mc. 10, 13-16 (“Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis. . .”) <sup>52</sup>. Es cierto que, en este caso, la fidelidad al método de la *Formgeschichte* observada por O. Cullmann, permite alejar críticamente las posibilidades de una reconstrucción fantástica, y a la vez ofrecer un contexto histórico que haga verosímil dicha tradición. Pero, aparte las diferencias de *grado* <sup>53</sup>, nos preguntamos si ellas son suficientes para constituir una diferencia *absoluta* en los métodos hermenéuticos. Sobre todo, cuando constatamos que tal procedimiento de los escolásticos medievales es, en grandes líneas, fundamentalmente el mismo que emplearon los Padres y la liturgia, los Apóstoles y Nuestro Señor <sup>54</sup>. Tal vez entre la exégesis moderna y la antigua, exista la diferencia señalada por Newman:

“Nosotros nos apoyamos más que ellos sobre los pasajes precisos de la Escritura, sobre lo que comúnmente se llaman *los textos*: y sobre ellos construimos sistemas. Ellos reconocían más bien una cierta verdad oculta en *el conjunto del texto sagrado* y manifestada más o menos en cada texto. La letra de la Escritura es para nosotros el fundamento, para ellos era el órgano de la verdad” <sup>55</sup>.

Tal vez exista esta otra diferencia, señalada por Congar:

“Para nosotros, un texto tiene una fecha, un sentido, es un testimonio sobre un hecho igualmente localizado y fechado; nosotros buscamos la verdad *en el texto y en el hecho*, y esta verdad es *histórica*. Nosotros pensamos, por ejemplo, que la Iglesia *ha sido* fundada, que los sacramentos, el del Orden, por ejemplo, *han sido* instituidos en tal momento preciso. Los Padres —y durante largo tiempo, la edad media— se interesaban menos en esta relación histórica de génesis que en la relación de ejemplaridad de esta parte visible de los “misterios” con su parte invisible, celeste. . . Para nosotros, un texto de Isaías,

<sup>52</sup> “Nous admettons avec G. Wohlenberg que ceux qui ont transmis le récit de la bénédiction des enfants ont voulu rappeler par là aux chrétiens de leur temps un épisode de la vie de Jésus dont ils pussent s’inspirer pour résoudre le problème du baptême des enfants”; *Traces d’une vieille formule baptismale dans le N. T., R. H. P. R., 17 (1937)*, pág. 431. Los textos aducidos por O. Cullmann, muestran que la fórmula “no impidáis” (μή κωλύετε) era un término técnico del rito de iniciación bautismal.

<sup>53</sup> No negamos que estas diferencias de grado puedan llegar a establecer ciertas fronteras entre la exégesis crítica y la que va más allá de los límites de la crítica actual.

<sup>54</sup> Cf. Y. M.-J. Congar, *La Tradition. . . E. H.*, págs. 76-94; 112-121 (notas que se destacan por una impresionante cantidad de referencias y de bibliografía, que invitan a un estudio serio y fructuoso).

<sup>55</sup> Newman, *Prospects of the Anglican Church, 1839* (subrayamos nosotros), tomado de Congar, *La Tradition. . . E. H.*, pág. 90. Vale la pena citar este texto de Congar, de fino humor: “Jésus et les apôtres ne se réfèrent pas à l’Écriture du dehors, à la façon dont. . . un cuisinier prépare un plat en suivant, minute par minute, la recette de son livre de cuisine; *ils vivent l’Écriture* parce qu’ils vivent l’Histoire du salut, sous la conduite du même Esprit “qui a parlé par les prophètes”; Congar, *ib.*, pág. 86.

por ejemplo, fue literariamente inspirado para decir ciertas cosas a los Israelitas del siglo VIII antes de Jesucristo; y después, lo que así dijo tiene eventualmente un sentido tipológico. Para los Padres, la inspiración, aún literaria, llevaba sobre un contenido supratemporal, suprahistórico, cuya verdad debía tomarse sobre todo de su valor de manifestación del misterio celeste: el texto podía así directamente develar la verdad de una realidad cristiana...” 56.

Sin descuidar esta diferencia de acentos, y sin dejar de lado las exigencias de una crítica siempre en constante superación y perfeccionamiento de sus métodos, no debemos olvidar, con todo, un estilo exegético tradicional y de permanente vigencia en el cristianismo, que consiste en *pensar toda su realidad a la luz del Designio divino consignado en las Escrituras*. Es lo que Congar denomina “*tradición tipológica*”, intermedia entre una *tradición oral*, sin referencia bíblica, y una *tradición exegética* propiamente dicha y admisible, en principio, por los protestantes 57. Esta tipología, lejos de ser un juego literario de alegorías de detalle, “consiste en extraer la relación que tienen, entre sí, las realidades de la Historia de la Salvación en diferentes momentos del develamiento y del cumplimiento del plan de Dios” 58. Este procedimiento, que supera la mera letra de la Escritura, es el alma del *kerygma* apostólico que relaciona en forma tipológica las diversas etapas de la Historia Santa: ver el Reino celeste anticipado en el hecho de Cristo *y de su Iglesia* 59, hecho que a su vez es el cumplimiento del designio divino contenido en las Escrituras proféticas. Procedimiento que modernos fenomenólogos de la religión cristiana no vacilan en calificar como uno de sus elementos esenciales y originales 60. Procedimiento que constituye el alma de la teología, el más esencial de sus métodos en búsqueda de un auténtico *intellectus fidei*.

No tenemos inconveniente en admitir que este procedimiento juega más en el registro del *intellectus fidei* que en el del *auditus fidei*, o, en otros términos, que responde más a una consideración “sistemática” que “criteriológica” (y polémica) 61. En efecto, observamos que es en este plano o registro que se resuelve el principio de la suficien-

56 Congar, *ib.*, pág. 90-91 (traducimos nosotros, los subrayados son del autor).

57 Congar, *ib.*, pág. 84.

58 Congar, *ib.*, pág. 79.

59 Para este punto particular, ver también Congar, *ib.*, págs. 82 s.

60 H. Dumery, *Phénoménologie et religion, Structures de l'institution chrétienne*, París, P. U. F., 1958, págs. 18-26, 36-50. Observemos que no nos referimos a ninguna de las obras de este autor puestas en el Index por el decreto del Santo Oficio del 4 de junio de 1958, A. A. S., 51 (1959), pág. 432. Por otro lado, lo que aquí utilizamos del autor no son precisamente los elementos discutibles que motivaron dicha medida eclesiástica, si nos atenemos al comentario autorizado del decreto del S. O., aparecido en *L'Osservatore Romano*, edición castellana, Buenos Aires, VII, 1958, n° 342, pág. 3.

61 J. Beumer, *De statu actuali controversiæ . . .*, S. T., pág. 26.

cia de la Escritura en los Padres y en los medievales<sup>62</sup>. Pero precisamente, aún distinguiendo, ellos no separaban ni oponían estos dos planos o registros<sup>63</sup>.

Es indispensable distinguir dentro del dogma y de la fe el *auditus* y el *intellectus*, así como el momento “criteriológico” y el “sistemático”. Pero distinguir no siempre es separar, sino que es también integrar los aspectos distinguidos dentro de uno o más órdenes jerárquicos. En este caso, se trata de saber si el *intellectus* integra o no, junto con el *auditus*, la estructura de la fe y del dogma; y, en caso afirmativo, dentro de qué orden prima el *auditus* y dentro de cuál otro prima el *intellectus*.

Ahora bien, aquí tampoco percibimos con claridad los supuestos de las distintas concepciones que se enfrentan en el diálogo Escritura-Tradición. Mucho nos tememos que más de un interlocutor *separe* de la estructura de la fe y del dogma el momento del *intellectus*, considerándolo un añadido, un ornato superfluo, y quedándose solamente con el momento del *auditus*, y reduciéndose al problema “criteriológico” y polémico. Entrar en este problema equivaldría a plantear a fondo la concepción de la fe y de la teología. No es ésta la oportunidad para hacerlo. Pero baste haberlo mencionado, para mostrar el relieve que adquiere a través de la polémica presente.

## 2. *Escritura y Tradición: ¿Identidad de contenido?* *Solución de la cuestión*

A la luz de lo expuesto en el capítulo anterior, nuestra posición se concreta en estas afirmaciones:

a) El concepto de Tradición no se reduce a la *parte* de verdades *no contenidas* en la Sagrada Escritura, aún en el supuesto que se den tales verdades o dogmas de fe. Por el contrario, la tradición es fundamentalmente “interpretativa”, tiene como contenido principal la Escritura misma.

En este punto coincidimos con la segunda y tercera posiciones arriba mencionadas, y nos separamos de la primera. Consideramos este punto como fundamental para la definición del *concepto* de Tradición, entendida como medio de transmisión distinto de la Sagrada Escritura.

No es cuestión de demorarse largamente en su fundamentación.

<sup>62</sup> “*La Bible, est, pour les Pères et pour tout le moyen âge, une sagesse totale. Ce n'est pas assez de dire qu'elle contient toutes les vérités nécessaires au salut. . . il faut reconnaître qu'elle contient le secret de la création elle-même. . . Le point de vue des Pères est sapientiel. . .*”; Congar, *La Tradition. . .*, E. H., pág. 77; ver también del mismo autor, su *E. T.*, págs. 140-149.

<sup>63</sup> “*Pour eux, à la vérité, c'est à peine si la distinction entre la connaissance et salut avait un sens; moins encore une opposition entre les deux. . .*”; Congar, *E. T.*, pág. 141.

Aparte del sufragio casi unánime que ha recibido esta concepción en la teología moderna, basta con referirse a la amplitud que ha recibido, desde los comienzos del cristianismo, el vocablo Tradición.

Dijimos anteriormente que es recién en San Ireneo que el vocablo *traditio* (παράδοσις) designa inequívocamente una enseñanza no escrita<sup>64</sup>. Pero aún así entendida la *traditio*, su *contenido es totalmente relativo a la Sagrada Escritura* (Antiguo Testamento). Cuando San Ireneo quiere precisar el sentido todavía ambiguo de *traditio*, entonces se sirve de esta paráfrasis: *expositio scripturarum*<sup>65</sup>. Extendiendo esta encuesta al conjunto de los Padres griegos, P. Smulders S. J. cree poder dar razón a la “escuela de Möhler”:

“El empleo opuesto (a Basilio), que por la palabra *paradosis* (en singular o plural) designa, *sea el conjunto de la verdad cristiana, sea una doctrina o costumbre particular, sin limitación a las doctrinas o costumbres que no se leen en la Escritura, tuvo siempre derecho de ciudadanía en los Padres, y no lo perdió con el nacimiento de la terminología nueva de Basilio...*”<sup>66</sup>.

Es recién en San Basilio que el autor cree encontrar el uso restringido de la palabra para designar el conjunto de observancias y de verdades no consignadas en la Escritura; aún en Basilio esta terminología no es única ni dominante<sup>67</sup>. En lo que respecta a San Basilio, nos permitimos dudar de la interpretación de P. Smulders<sup>68</sup>. En todo caso, el uso “restringido” del vocablo tradición, no es el que predomina en los Padres<sup>69</sup>. En cuanto a los medievales, el uso “restringido” del vocablo tradición contrasta con el uso amplio del vocablo *Sacra*

<sup>64</sup> Ver nota 4.

<sup>65</sup> B. Reynders, *Paradosis...*, *R. T. A. M.*, 5 (1933), pág. 177.

<sup>66</sup> P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, *Rech. Sc. Rel.*, 40 (1952, Mélanges J. Lebreton, t. II), pág. 44; cf. ib., pág. 51.

<sup>67</sup> P. Smulders, art. cit., pág. 43.

<sup>68</sup> Smulders se refiere a los pasajes *De Spiritu Sancto*, 27, 66 y 29, 71. El primero de estos pasajes (27, 66; P. G. 32, 188) es de gran importancia, debida al hecho de que, a través de distintas versiones latinas, llegó a constituir la *base literaria* del primer proyecto del decreto *Sacrosancta* del concilio de Trento (cf. *Concilium Tridentinum*, t. V, pág. 17, lín. 20 ss.; pág. 31, lín. 19 s.). En este texto, Basilio distingue, dentro de la doctrina cristiana, lo que hay que proclamar públicamente (κηρύγμα), y lo que debe confinarse al uso de los teólogos (δόγμα). Esto último se encuentra en la *tradición no-escrita*, es decir, se halla implicado en los ritos y en la disciplina eclesiástica. Y, sin embargo, aún así, debe hallarse en consonancia con la clara doctrina (κηρύγμα) de la Iglesia. Cf. R. Amand de Mendieta, *The Pair κηρύγμα and δόγμα in The Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, *J. Th. St.*, 16 (1965), págs. 129-142. Se trata aquí, por consiguiente, no de “dogmas” en el sentido actual del vocablo, sino más bien, de “especulaciones teológicas” bordadas en torno a los ritos y disciplina eclesiástica. El origen de este sentido de la tradición parece encontrarse en Clemente Alejandrino, y no sin influencias gnósticas: “Il est ainsi le premier auteur qui fasse mention de traditions doctrinales non écrites. Remarquons pourtant que, dans la mesure où la tradition orale de Clément dépasse le contenu des Ecritures, elle dépasse aussi la foi et la tradition des Eglises...”; cf. D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...*, págs. 274-275.

*Scriptura*, que incluye lo que hoy entendemos por “traditio interpretativa”<sup>70</sup>.

b) Con lo dicho hasta aquí, es bastante fundado sostener que la Tradición se distingue de la Escritura no tanto por su contenido, cuanto por transmitirnos ese mismo contenido en una forma distinta, es decir, en la fe de las generaciones que nos han precedido desde los apóstoles. Ello nos bastaría para ir adelante a precisar ese modo peculiar de transmisión, como haremos en los capítulos siguientes.

Sin embargo, quisiéramos antes dejar aclarados los fundamentos que nos han movido a sostener la posición que hemos precisado en el capítulo anterior. Allí reconocíamos en las tradiciones eclesásticas un valor que las hacía dignas de veneración y obediencia religiosa; pero no les acordábamos un valor de fe divina, mientras no se las presentase como conectadas y reguladas por la doctrina contenida en la Sagrada Escritura. Asimismo concedíamos que muchos dogmas de fe, en cuanto a la *génesis* de su reconocimiento, tal vez comenzaron por ser admitidos en virtud de la sola Tradición; pero también exigíamos que, para llegar a presentar el carácter *acabado* de dogmas de fe, se compaginasen *de alguna manera* con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura. De esta manera nos separábamos de la primera y segunda posiciones descritas en el capítulo anterior, en cuanto que descartábamos una tradición que *por sí sola* constituyese un *dogma de fe*. Acerca de esta posición nuestra, queremos decir dos cosas: que es una opinión que puede sostenerse libremente en teología, y que tiene un sólido fundamento.

α) Creemos que el principal reparo que se puede hacer a nuestra posición no es tanto la enseñanza del magisterio o de los catecismos, cuanto el argumento tomado de un pretendido *consensus theologorum*, al menos de los teólogos post-tridentinos. En efecto, es en ellos donde podremos esperar planteado el problema en sus términos más *explicitos*.

A nuestro entender, antes del siglo XIV no se halla un testimonio

<sup>69</sup> Si la tradición puede abrazar verdades u observancias que se contienen en la Escritura, si el conjunto del mensaje cristiano puede ser llamado tradición, ¿bajo qué ángulo es considerada para que se le pueda agregar a “tradición” el calificativo de “no escrita”? Tal es la pregunta que se formula Smulders (art. cit., pág. 51), y a la cual contesta así: “Dans l’Ecriture, nous entendons les propres paroles des Apôtres... La tradition nous livre *ce même enseignement* par le biais de la foi et de la prédication des générations chrétiennes successives...”; (ib., pág. 62). La tradición es la doctrina apostólica tal como se encuentra formulada por los antecesores en la fe: los *presbyteroi*, los *patres*. Esta idea de un *desarrollo* del legado apostólico, pero en un estadio *anterior* al nuestro, parece constante en la noción de tradición de los siglos IV-V, y hará crisis en el célebre *Commonitorium* de San Vicente de Lerins. Cf. J. Madoz, *El concepto de la Tradición en San Vicente de Lerins. Estudio histórico crítico del “Commonitorio”*, (*Analecta Gregoriana*, vol. V), Roma, 1933; del mismo autor *El Commonitorio* (col. Excelsa, 10), Madrid, 1943, cf. especialmente, págs. 35 ss.

<sup>70</sup> Cf. *supra*, nota 4.

que pueda alegarse en contra de nuestra posición. Pues dicho testimonio debería decir con claridad que hay verdades de fe que no se contienen en la Sagrada Escritura ni explícita, *ni siquiera implícitamente*. Ahora bien, recién con los *nominalistas* la cuestión se plantea claramente. Guillermo de Occam († 1359) es, a nuestro entender, quien por vez primera presenta, como *probable*, esta tesis:

“Quod multæ sunt veritates catholicæ et fidem sapientes catholicam quæ nec in divinis scripturis habentur explicite, *nec ex solis contentis in eis possunt inferri*”<sup>71</sup>.

Por lo demás, Occam da valor probable también a la tesis contraria:

“Quod *illæ solæ* veritates sunt catholicæ reputandæ et de necessitate salutis credendæ quæ in canone bibliæ explicite *vel implicite* asseruntur”<sup>72</sup>.

Es cierto que las preferencias de Occam van hacia la primera tesis. También es cierto que esta tesis todavía presenta cierta ambigüedad, tanto en lo que respecta al concepto de “*veritates catholicæ*”<sup>73</sup>, cuanto en lo referente al tipo de deducción de la Sagrada Escritura (“*ex solis contentis in eis... inferri*”). Pero indudablemente esta tesis constituye un preludeo de otras formulaciones más netas, como por ejemplo las de Melchor Cano:

“Multa pertinere ad Christianorum doctrinam et fidem, quæ nec aperte, *nec obscure* in sacris litteris continentur”<sup>74</sup>.

Son estas fórmulas netas las que se echa de menos en los testimonios aducidos para probar un *consensus theologorum* que se opondría a la continencia de todas las verdades de fe en la Sagrada Escritura. No todos estos testimonios son claros. Muchos de ellos se limitan a negar una continencia *expresa*. En cuanto a los que niegan una continencia *aún implícita*, cabe preguntarse con qué concepto de “implí-

<sup>71</sup> *Dialogus* c. 2, cf. P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne*, pág. 161. Occam parecería volcarse más hacia esta opinión que hacia la contraria que sostiene la continencia de todas las “*veritates catholicæ*” en la Sagrada Escritura (cf. *ib.*, págs. 166-167). En apoyo de aquella opinión, Occam pone dentro de las “*veritates catholicæ*” la licitud de las reglas de las órdenes religiosas, la ortodoxia de San Agustín y de los cuatro concilios “generales”, las historias de los santos, etc. (cf. *ib.*, págs. 164-165, nota).

<sup>72</sup> *Dialogus* c. 2. Cf. P. de Vooght, o. c., pág. 161.

<sup>73</sup> Ver nota 71.

<sup>74</sup> *De Locis theologicis*, III, cap. 3, fund. 3. Entre estas verdades, Cano cita la canonicidad de los cuatro evangelios, la no iterabilidad de los sacramentos de la confirmación y del orden. En cambio, de otras verdades dice que no se hallan *expresamente* en la Sagrada Escritura, vg. la perpetua virginidad de María, el bautismo de párvulos, la transubstanciación, etc. (cf. *ib.*, fund. 2).

cito" operan<sup>75</sup>, y qué valor tiene la restricción a una sola forma de "implícito revelado"<sup>76</sup>.

Si esta precisión en los términos se halla ausente en aquellos que, por oficio, están obligados a plantearse las cuestiones más sutiles, menos podemos esperar encontrarla en los documentos del magisterio que, por razones pastorales, normalmente se abstienen de entrar en esas sutilezas<sup>77</sup>. A *fortiori*, no tenemos por qué esperar encontrarla en los catecismos<sup>78</sup>, y mucho menos en un pretendido *consensus fidelium*<sup>79</sup>.

En este contexto, ¿podemos esperar mejores luces de la interpretación del decreto *Sacrosancta* del Concilio de Trento? Aquí debemos atenernos a la regla de oro formulada por el Derecho Canónico: "Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id *manifeste* constiterit"<sup>80</sup>. Ahora bien, los ríos de tinta que han corrido en torno a la interpretación de ese decreto, prueban por sí solos que esta-

<sup>75</sup> Cf. Congar, *Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel*, R. S. P. T. 48 (1964), pág. 652: "...ils n'envisagent guère l'implicite que dans le domaine logique ou dialectique...".

<sup>76</sup> "Dicitur hæc vel illa in Scriptura non inveniri, quæ nihil hominus fide tenenda sunt. Iamvero nunquam dicitur, qualis inventionis modus tacite quasi per se patens et necessarius supponatur, qui adhiberi non posse dicitur... ¿Cur et quo iure talis deductio postulatur ut semper necessaria ita, ut, si hæc non haberi dicitur, deductio omnis ut impossibilis declarari debeat? ¿Unde scitur certo, alias vias inventionis esse impossibiles aut in casu non sufficere?...". P. Rusch, *De non definienda illimitata insufficientia materiali Scripturæ*, Z. f. K. Th. 85 (1963), pág. 9.

<sup>77</sup> "Mientras un texto de León XIII parece inclinar hacia la no equivalencia extensiva, los otros aducidos de Pío X y Benedicto XIV, el principio dado por Pío XII y la praxis magisterial que hemos visto, inclinan a afirmar tal equivalencia. Sin embargo, ni por un lado, ni por otro encontramos expresiones suficientemente decisivas para solucionar la cuestión...". T. Jiménez Urresti, *Uso y amplitud de "Fuentes de Revelación" en el magisterio pontificio*, Rev. Esp. Teol. 23 (1963), pág. 87. En la misma indeterminación parece que se moverán los capítulos 1 y 2 del esquema *De divina Revelatione*: "...lo schema però, rimane indeterminato circa l'altra questione: se cioè, quantitativamente, la predicazione orale sia o no più estesa di quella scritta...". Mons. E. Florit, relator de la "mayoría" de la Comisión doctrinal. Cf. *La civiltà Cattolica* (1964), IV, 505.

<sup>78</sup> "L'affirmation essentielle est donc que les Apôtres n'ont pas tout écrit, que l'enseignement catholique n'est pas justiciable des seules Ecritures. Mais, ¿que recouvre le "pas tout écrit"? Ces manuels élémentaires que sont les Cathéchismes *ne distinguent pas...* Nous n'en voyons aucun qui exige l'affirmation massive d'une Tradition dogmatique constitutive au sens strict". Congar, *Le débat...*, R. S. P. T. 48 (1964), pág. 653.

<sup>79</sup> "...nequit ad consensum fidelium appellari ad solvendas quæstiones subtiliores inter theologos disputatas, sed quæ vix a fidelibus satis cognoscuntur ut explicite credantur". F. Sullivan, *De Ecclesia. Tractatus dogmaticus* (ad usum auditorum), Romæ, 1962, pág. 130. Ateniéndonos a estos sanos principios, no vemos qué sentido puede revestir, en el problema presente, una argumentación tomada del *consensus fidelium*, como la de Mons. Franic, relator de la "minoría" de la Comisión doctrinal del Concilio Vaticano II; cf. *La Civiltà Cattolica* (1964), IV, 504.

<sup>80</sup> C. I. C., canon 1323/3.

mos lejos de encontrarnos con una interpretación indiscutible<sup>81</sup>. El concilio nada quiso dirimir al respecto. De ahí que no podamos menos que suscribir ampliamente esta tesis de J. Beumer:

“Quæstio de relatione Scripturam inter et Traditionem libere sine detrimento fidei disputatur”<sup>82</sup>.

β) Debemos mostrar ahora que nuestra posición tiene un sólido fundamento en la doctrina de la Escritura, de los Padres y Doctores de la Iglesia.

Al término de un “Excursus” consagrado a dilucidar el tema, Y. M.-J. Congar, formula esta conclusión:

“Hay una especie de “dato de tradición” que hay que tener en cuenta... La Escritura contiene, al menos en estado de sugestión o de principio, todo el tesoro de verdades que es necesario creer para ser salvado (supuesta, por otro lado, una presentación suficiente del mensaje)”<sup>83</sup>.

También J. Beumer cree que puede establecerse una suerte de *consensus* sobre este punto: “Omnia ad Sacram Scripturam reducuntur”<sup>84</sup>. Este punto ha sido largamente estudiado como para que pretendamos aportar algo original<sup>85</sup>. Sobre el mismo quisiéramos tan sólo aportar algunas reflexiones hechas a la luz de lo expuesto en la parte anterior del trabajo<sup>86</sup>.

Creemos que la doctrina cristiana, tanto en lo que atañe al *kerygma*, como en lo que atañe a la *catequesis*, presenta ya desde la predicación de Jesús y de los Apóstoles, una componente bíblica, como elemento esencial de su estructura.

En lo que respecta al *kerygma*, esto es, a la proclamación de nuestra salvación a través del destino sufriente y glorioso de Jesús, la cosa es clara: no hay un solo título cristológico, no hay una sola categoría aplicada a Jesús por el *kerygma* que no sea de extracción bíblica, es

<sup>81</sup> Cf. J. Beumer, *De statu actuali controversiæ... S. T.*, págs. 27-28; id. *Das katholische Traditionsprinzip... Scholastik*, 36 (1961), págs. 226-234. El autor muestra que el concilio de Trento no quiso definir nada al respecto. En esto da razón a J. R. Geiselmann. Pero no por las razones que da J. R. Geiselmann, como la sustitución de la fórmula *partim...partim* operada en el texto definido. Sino por otras razones más elementales. Porque no era necesario dirimir la cuestión para excluir el “*sola Scriptura*” de los protestantes. Porque la cuestión fue libremente disputada por los teólogos católicos tanto antes, como durante, como después del concilio: cf. *ib.*, pág. 231-232.

<sup>82</sup> J. Beumer, *De statu actuali controversiæ... S. T.*, págs. 32 s.

<sup>83</sup> Congar, *La Tradition... E. H.*, pág. 148.

<sup>84</sup> J. Beumer, art. cit., *S. T.*, págs. 36 s.; en la misma obra (*S. T.*) se vuelven a repetir cosas parecidas, cf. G. Barauna, *Quænam sacræ Scripturæ sufficientia in Ecclesia catholica teneatur*, pgs. 74 s. No estamos de acuerdo con lo que dice este autor en la pág. 84.

<sup>85</sup> Cf. Congar, *La Tradition... E. H.*, págs. 76-90, 130-150, y *E. T.*, págs. 255-261; J. R. Geiselmann, *Die heilige Schrift und die Tradition*, págs. 222-249.

<sup>86</sup> Cf. *Teología* 2 (1964), págs. 64 s., 75 s.



decir, que no se enraice en el Antiguo Testamento<sup>87</sup>. La fe pascual, la que fue proclamada por los Apóstoles en Pentecostés y es mantenida indefectiblemente en la Iglesia, se presenta estructurada en forma indisoluble por estos tres elementos: 1) una iluminación del Espíritu Santo que permite captar; 2) en el destino de Cristo y de su Iglesia; 3) la "anticipación" del Reino celeste, es decir, la realización del Designio divino de salvación contenido en las Escrituras proféticas. En el *kerygma* no hay una mera historia de Jesús, sino una historia iluminada por el Espíritu Santo; y por una iluminación que no se refiere a una mera experiencia interior, sino que dice referencia al Designio divino contenido en las Escrituras proféticas.

Algo parecido podríamos decir de la *catequesis* (διδασκαλία) cristiana. Ella se presenta como una interpretación de la Ley contenida en las Escrituras: "No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla... Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; el que matare será reo de juicio. Pero Yo os digo..." (Mat. V, 17-21)<sup>88</sup>. Es claro que no se trata de una interpretación hecha al estilo de los escribas y fariseos, sino con la autoridad que nace de la misión recibida del Padre (Mat. VII, 28-29) y transmitida a sus discípulos (Mat. XXVIII, 18-20). Es una referencia a la Ley hecha sin esclavizarse por la letra que mata, sino llevados por el Espíritu que da la vida (2 Cor. III, 6-17); no con el espíritu de siervos y esclavos de la Ley, sino con el espíritu de los hijos de Dios, liberados del yugo de la Ley (Gal. IV, 1-7; V, 1 s.). Con toda la conciencia de vivir bajo la ley del Espíritu, pero, por lo mismo, con la conciencia de la continuidad de la Promesa, del Designio divino, preparado y prefigurado en la letra y en las instituciones de la Antigua Ley. Tal es el estilo de la catequesis cristiana, tal como puede apreciarse en esa obra maestra que es la epístola a los Hebreos.

Si las cosas son así, entonces no vemos cómo entender la afirmación de que la Iglesia del Nuevo Testamento, haya vivido durante decenios, un régimen de *sola* Tradición. Es bien cierto que no vivió un régimen de *sola* Escritura. Los mismos protestantes actuales se encargan de mostrar que una Tradición *normativa* precedió, en el tiempo, a los libros del *Nuevo Testamento*<sup>89</sup>. Pero se trataba de una

<sup>87</sup> Para las categorías más primitivas del *kerygma* apostólico, ver J. Schmitt, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Eglise apostolique*, en *Lum. et Vie*, 9 (1953), págs. 32-39.

<sup>88</sup> Ver H. Rengstorf, art. *didaskalos*..., en *Th. W. N. T.*, t. 2, págs. 138 s.

<sup>89</sup> "La théologie catholique, pour combattre la thèse protestante de la supériorité de l'Écriture, souligne beaucoup l'antériorité de la Tradition par rapport à l'Écriture. Cette antériorité est un fait que nul ne songe à nier, à condition toutefois de préciser qu'il s'agit de l'antériorité de la Tradition *apostolique*". O. Cullmann, *La Tradition. Problème exégetique, historique et théologique* (Cahiers théologiques, 33), Neuchâtel-Paris, 1953, pág. 41.

Tradicón *bíblica*, constituida intrínsecamente por una referencia al Plan de Dios contenido en el Antiguo Testamento. En estas condiciones no vemos cómo haya debido operarse un cambio tan esencial en la estructura de la Iglesia, cuando dejamos el tiempo de la era apostólica, tal como sostiene O. Cullmann<sup>90</sup>.

En efecto, este régimen de *Tradicón bíblica* pasó a la Iglesia post-apostólica, y queda delineado, en sus rasgos esenciales, ya en los primeros Padres de la Iglesia. En la Escritura (¡Antiguo Testamento!) ello, encuentran contenido no sólo el “credo” cristiano (*kerygma*, *regula fidei*), sino también la “moral” y los “sacramentos”, es decir, la materia de la catequesis cristiana<sup>91</sup>.

Sin embargo, se puede observar, ya desde los primeros Padres, que el recurso a la Escritura no es el mismo en un caso que en el otro. Mientras que en lo referente a la *regula fidei* el recurso a la Escritura es obligado y unánime, en lo referente a la disciplina y al culto, la cosa no es tan unánime ni tan constante<sup>92</sup>. Lo cual explica que, a partir de este segundo aspecto, haya podido deslizarse la idea de tradiciones no-escritas. Y, sin embargo, aún en este caso, dichas tradiciones presentan un sentido, una *ratio*, y, diríamos hoy en terminología sacramentaria, una *forma* que tiene un fundamento en las Escrituras<sup>93</sup>. Biblia y liturgia no son dos cosas inconexas, sino que se inte-

<sup>90</sup> No es éste el lugar para abordar el tema de la *sucesión apostólica*, que es realmente el que nos separa de muchos de los actuales protestantes. Tampoco se trata de discutir el papel de *fundamento perenne* que representa para nosotros lo apostólico. Tan sólo nos preguntamos si ello es suficiente como para postular una *constitución diferente* de la Iglesia en la era apostólica, de carácter “catolicizante” sometida al magisterio viviente de los apóstoles, y en la era posterior a la apostólica, de carácter “protestante”, sometida a la única autoridad infalible de la Escritura, como parece insinuar O. Cullmann, o. c., pág. 44: “En établissant le principe d'un canon, l'Eglise a reconnu par là même qu'à partir de ce moment-là, la tradition n'était plus un critère de vérité...”. Nos preguntamos si Cullman no carga un poco las tintas al trazar la historia de este “cambio” fundamental. Cf. Congar, *E. H.*, págs. 53 s.

<sup>91</sup> Ver especialmente Congar, *E. H.*, págs. 76-94 y notas (págs. 112-121).

<sup>92</sup> “D'abord tous croient pouvoir établir par l'Ancien Testament les différents articles de foi... L'Ancien Testament se présente aussi dans une certaine mesure comme un code de morale chrétienne et un livre d'édification... Les apologistes, y compris Justin, préfèrent étayer la morale sur les paroles du Christ... Les premiers Pères ont fait un usage beaucoup plus restreint de l'argument scripturaire en faveur du culte, de la discipline et de l'organisation ecclésiastique. Ils prouvent à grand renfort de textes, l'abrogation des institutions juives; mais c'est à peine s'ils citent quelques “prédications” touchant le baptême et l'eucharistie, l'établissement des évêques et des diacres et l'organisation du culte. Encore, le sens de ces prophéties, typique à l'ordinaire, ne se précise-t-il que par la tradition du Christ et des apôtres...”; D. Van den Eynde, o. c., págs. 28-29.

<sup>93</sup> “L'idée de traditions non écrites paraît surtout être née d'une réflexion sur la discipline et le culte ecclésiastique... Sur la plupart de ces traditions, l'Écriture était muette. On ne voit pas d'ailleurs que les auteurs aient essayé de les en faire sortir. Cependant, sauf Tertullien, aucun auteur ne dit clairement qu'elles sont non écrites”; D. Van de Eynde, o. c., pág. 276-277. El mismo autor precisa en pág. 277, nota 2: “Ils auraient pu les retrouver dans les Écritures par une inter-

gran como la forma y la materia, para constituir el *signum* salvífico sacramental. Es aquí que habría que dar cabida a tantos aportes modernos sobre la teología sacramentaria de los Padres, así como del aspecto sacramental de la Palabra de Dios contenida en la Biblia<sup>94</sup>.

En este contexto de ideas, también parece consecuente la aparición de otro tema, ya bien delineado en Orígenes<sup>95</sup>, y transmitido a la edad media a través del *De doctrina christiana* de San Agustín: en la Sagrada Escritura se contiene la clave que permite descifrar el misterio de Dios encerrado en el mundo y en el alma del hombre<sup>96</sup>. El conocimiento del misterio de Dios encerrado en el mundo y en el alma, ha sido oscurecido por el pecado. Por eso ahora la Sagrada Escritura es indispensable para devolvernos el sentido teológico del mundo y del alma del hombre. Y, a la inversa, todo conocimiento auténtico del mundo y del hombre queda puesto ahora al servicio de la inteligencia de la Escritura. Se llega así al ideal de una penetración mutua de toda la cultura por la Escritura, y, a la vez, de una lectura de la Sagrada Escritura lograda con todos los recursos auténticos de la cultura. Ideal bíblico cuyo máximo exponente es el *De doctrina christiana* de San Agustín, base de toda la cultura medieval<sup>97</sup>. De ahí que no sea extraño encontrar en San Anselmo, el padre de la escolástica, estas fórmulas netas:

"No predicamos nada provechoso para la salvación espiritual que no haya sido expresado o no se contenga en la Sagrada Escritura... De manera que en la Sagrada Escritura se contiene la autoridad de toda verdad que colija la razón,

---

pretation "spirituelle". Seulement, Tertullien, et Origène attachent aux rites extérieurs du culte une valeur analogue à celle de la lettre de l'Écriture. Le premier distingue, en effet, entre la *traditio* et sa signification ou *ratio* (De Baptismo, 1); le second, entre le *typus baptismi* et la *virtus* ou *ratio baptismi*. On comprend donc qu'ils aient recherché dans l'Écriture "les raisons" des traditions, mais les pratiques elles-mêmes ont du passer pour non écrites".

<sup>94</sup> "Cette symbolique *biblique* apparaît donc comme constituant le fond primitif, celui qui nous donne la *vraie signification des sacrements dans leur institution originale*... Ainsi leur théologie sacramentaire peut-elle être considéré comme essentiellement biblique...". J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 2 (Lex orandi, 11), Paris, 1951, pág. 12. "Écriture et Eucharistie apparaissent d'ailleurs à tous étroitement associées, puisque c'est au sein de la même assemblée, au cours de la même liturgie qu'est rompu le Pain de la Parole et qu'est distribué le Corps du Christ. *L'un et l'autre y sont l'objet d'une même vénération*... Il n'est pas possible que l'Écriture et l'Eucharistie ne soient faites, pour ainsi dire, de la même étoffe et ne constituent, au fond, le même Mystère, puisque dans l'une et dans l'autre c'est le même Logos de Dieu qui vient jusqu'à nous et nous élève jusqu'à lui...". H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Theologie, 16), Paris, 1950, págs. 355-356 [L'Eucharistie, "corps symbolique"].

<sup>95</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit*..., págs. 346-355 [L'Écriture, l'âme et l'univers].

<sup>96</sup> Y. M.-J. Congar, *La Tradition*..., E. H., pág. 77 y notas (págs. 112 s.).

<sup>97</sup> Congar, *ib.*, pág. 123.

por el hecho de que o bien la afirma abiertamente, o al menos no la niega absolutamente”<sup>98</sup>.

*Toda verdad necesaria a la salvación*, sea que exceda la razón, *sea incluso accesible a la razón*, debe ser garantizada por la revelación divina contenida en las Escrituras. Este axioma es la base del método de la teología escolástica. El mismo constituye la médula del primer artículo que encabeza uno de sus más auténticos exponentes: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino<sup>99</sup>.

### 3. Tradición y “monumentos”.

#### *La Tradición en el pensamiento de Y. M. Congar*

Si cabe definir la Tradición como algo distinto de la Escritura, tal distinción no tiene por qué efectuarse en cuanto al *contenido* de ambas, que es fundamentalmente idéntico, en lo que atañe a la fe o a las verdades necesarias para la salvación. La distinción pues, debe efectuarse en otro plano: la Tradición debe definirse como *medio de trasmisión* distinto de la Escritura. Pero ¿qué hay que entender por ello exactamente? No vale la pena buscar una respuesta en la teología anterior al siglo XIX. Creemos que el problema como tal ha sido planteado y resuelto fundamentalmente por la teología contemporánea, a partir de las distinciones elaboradas en el siglo pasado por J. A. Möhler y, sobre todo, por J. B. Franzelin.

Este último autor definía la Tradición como el conjunto de la doctrina de fe, *en cuanto transmitido por el magisterio y la fe vivientes* de la Iglesia Católica y Apostólica, es decir, por un organismo viviente<sup>100</sup>. Pero para llegar a esta definición era menester distinguir la Tradición no solamente de la Sagrada Escritura, sino inclusive de los “monumentos” o documentos que dan testimonio de ese magisterio y fe vivientes de la Iglesia en el pasado<sup>101</sup>. Así como la Sagrada Escri-

<sup>98</sup> S. Anselmo, *De concordia præscentiæ Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 6; P. L., 158, 528 B-C; traducimos nosotros.

<sup>99</sup> Summa Theol. I, q. 1, a. 1: “Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui *revelatione* divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est”. La “revelación”, a la que alude Santo Tomás, no es otra que la de la Escritura; ver el *Sed contra*. En la Escritura se contienen no sólo verdades que exceden la razón, sino verdades *de suyo* accesibles a la razón, necesarias para la salvación del hombre.

<sup>100</sup> “Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in *consensu custodum depositi et doctorum* divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita *totius Ecclesiæ* sese exerit”; J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, pág. 90.

<sup>101</sup> “...considerando monumenta *in se*, quatenus sunt monumenta antiquitatis, ea censeri non possunt organon principis Traditionis; sed sunt ipsi organo principi subsidium et instrumentum doctrinæ, quantumvis... moraliter necessarium

tura, también la Tradición, en cuanto reducida a esos “monumentos”, no pasa de ser “norma remota” de fe, que debe ser interpretada por el Magisterio auténtico actual, única “norma próxima” de fe<sup>102</sup>. El dogma actual de la Iglesia no se fundamenta ni se regula exclusivamente por un *estudio meramente histórico* de esos “monumentos”<sup>103</sup>. Por consiguiente, la Tradición debe ser definida a partir de una oposición más amplia que la representada por la Sagrada Escritura.

Estas orientaciones de la escuela de Franzelin vamos a examinarlas a la luz del desarrollo que han experimentado en la teología contemporánea, sobre todo en quien podemos considerar el exponente más clásico en esta materia, Y. M.-J. Congar O. P. En el capítulo segundo de su *Essai théologique*, el autor intenta mostrarnos el elemento que caracteriza a la Tradición en sentido estricto:

“...una precisión se impone, a partir de lo que caracteriza formalmente la tradición. Ella comporta en su contenido... realidades que tienen una existencia objetiva independientemente del sujeto viviente que las trasmite. Es el caso de todos los *monumentos* de la tradición: los figurados, pero sobre todo los escritos... Ellos subsisten en sí mismos, no obstante el hecho de que no basten, por sí solos, para hacer discernir su valor de auténticos testimonios sobre el pensamiento de Dios... De este hecho resulta que, aquello que en el contenido total de la tradición es *texto*, verifica *imperfectamente* el carácter *propio* de la tradición que es ser una *transmisión de persona a persona*, que necesita un *sujeto viviente*. Si se trata del depósito apostólico, esta observación se aplica evidentemente a los *escritos apostólicos*...”<sup>104</sup>.

De esta manera, entre las múltiples realidades conotadas por el vocablo “tradición” cabría una diferencia, no de especie sino de grado, según que ellas verifiquen o no *perfectamente* el carácter “propio” de la Tradición el cual sería, según Congar, el de “transmisión de persona a persona, que necesita un sujeto viviente”. En este sentido, la Tradición se define en oposición no sólo a Sagrada Escritura, sino también a los “monumentos”, es decir, a toda expresión objetiva e histórica,

et connaturale”; J. B. Franzelin, o. c., pág. 154. El párrafo pertenece a la tesis 13 de esta obra. Allí el autor aclara que la definición de la Tradición, que había dado en la tesis 11 (cf. *supra*, nota 100), había sido hecha teniendo en cuenta exclusivamente el *órgano principal* de la Tradición, es decir, el magisterio (¿y la fe?) viviente de la Iglesia: “Traditio hucusque secundum divinitus institutum et princeps suum *organon* considerata, spectari porro potest, ut *monumentis* antiquitatis ecclesiasticæ, potissimum documentis scriptis conservata est...”; ib., pág. 147; los subrayados son nuestros.

<sup>102</sup> “Scriptura et Traditio (objetiva, comprehensa in monumentis et documentis) est regula fidei remota; Ecclesia (vivens Ecclesiæ magisterium et prædicatio) est regula fidei proxima...”; J. B. Franzelin, o. c., pág. 155.

<sup>103</sup> Cf. L. Billot S. J., *De Sacra Traditione contra novam hæresim evolutionismi*. Roma, 1904, págs. 5-7; y, ya antes, J. B. Franzelin, o. c., tesis 10, De distinctione inter auctoritatem historicam et dogmaticam in testificatione traditionis, págs. 83 s.

<sup>104</sup> Congar, *E. T.*, págs. 66-67; traducimos y subrayamos nosotros.

sea en forma escrita, sea en forma figurada. Este es el caso, principalmente, de las formulaciones pasadas del magisterio eclesiástico y de los Padres y Doctores de la Iglesia, así como de los distintos testimonios de la vida litúrgica y disciplinar de la Iglesia. Todas estas realidades, si bien bajo un cierto aspecto son de valor desigual, presentan, sin embargo, ciertas semejanzas formales que permiten agruparlas bajo el nombre de "monumentos" o documentos de la Tradición<sup>105</sup>.

Para precisar estas notas comunes debemos advertir antes una variante importante en cuanto al concepto de *monumentos* de la Tradición. Este concepto, a veces, no incluye dentro de sí a las Sagradas Escrituras, sino que se restringe a los documentos de carácter post-apostólico; la noción de *monumentos* se complicaría así con la nota de no-apostolicidad de origen. Tal es la concepción más corriente en los manuales teológicos, desde Franzelin<sup>106</sup>. Otras veces, en cambio, las Sagradas Escrituras quedan incluidas dentro del concepto de monumentos de la Tradición. Es lo que se desprende de la lectura de ciertos pasajes de Congar, como el que citamos más arriba<sup>107</sup>. En este último caso, el concepto de *monumentos* de tradición se reduce a esta nota, que se aplica por igual, tanto a la Escritura como a los otros documentos de carácter post-apostólico: a diferencia de la Tradición, ellos son "cosas", que subsisten en sí, con una existencia objetiva distinta, tanto del sujeto viviente que las trasmite, como del acto vivo de su transmisión. Contrapuesta a los *monumentos* como a lo que es "objetivado" y expresado, que subsiste en sí como cosa acabada, la Tradición se aproxima así a la estructura del "ser intencional", a condición de entender esta categoría a la luz de los interesantes estudios de A. Hayen S. J.<sup>108</sup>. Veamos algunos párrafos de Congar, en donde

<sup>105</sup> Congar, *T. V. I.*, págs. 115 s.

<sup>106</sup> Cf. J. B. Franzelin, o. c., pág. 147. Esta concepción "restringida" de monumentos de la Tradición se encuentra también a veces en el mismo Congar; cf. *E. T.*, cap. VI, págs. 182, 207 (este texto lo citaremos más adelante). En la nota siguiente, tendremos oportunidad de confrontar estos textos con otros del mismo autor, que dan un sentido diferente al concepto de *monumentos* de la Tradición.

<sup>107</sup> Cf. nota 104. Estos textos se encuentran en Congar, *E. T.*, cap. II, págs. 66-67, 73: "Tout ce qui est *exprimé* de la tradition objective, soit *apostolique*, soit *ecclésiastique*, représente, au fond, les *monuments de la tradition*, entendue au sens total: ce en quoi on la saisit. L'expression est de Perrone, elle a été reprise et répandue par Franzelin..." Ver también Congar, *T. V. I.*, págs. 115 s.

<sup>108</sup> A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*<sup>2</sup> (Museum Lessianum, 25), Bruges, 1954; cf. F. Bourassa S. J., *Présence intentionnelle-Présence réelle, Sciences Eccles.*, 12 (1960), págs. 307-350. Dentro de esta concepción el "ser intencional" se presenta como una condición que se verifica en todos los grados del ser creado, alcanzando en la actividad espiritual y consciente una expresión privilegiada, pero *no exclusiva*. Lo "intencional" entraría dentro de la categoría de "ser incompleto y fluente", por oposición al "ser completo" de la cosa en sí; pero cuidando de agregar en seguida que, aquello que lo especifica en cuanto intencional, es que él constituye, en el interior de lo que es de por sí inacabado, una condición de acabamiento, al orientarlo a un término trascendente. De esta manera, el ser intencional podría caracterizar uno de los *modos de presencia de la Causa primera*

aflora dicha concepción. Comencemos por aquellos en los que la Tradición se contraponen a la Sagrada Escritura:

“En el fondo, la Escritura no es sino un testimonio de la revelación hecha... pero esta Revelación no es plenamente ella misma sino cuando *ella se hace a alguien*, cuando ella es *recibida actualmente por un espíritu viviente* en el acto de fe, que implica *una acción*, en nosotros, del Dios viviente que da testimonio de sí mismo... La Escritura representa lo que ha sido puesto de una vez por todas, ella representa *lo que hay de acabado* en la Palabra de Dios. *La Tradición de la Iglesia concebida*, no como trasmisión de un objeto inerte, sino como *actualidad de la Revelación* en un sujeto viviente, por la virtud del Espíritu Santo, representa aquello que, en la Palabra, es *inacabado, progresivo, a ser llevado a cabo, y a serlo incesantemente...*”<sup>109</sup>.

Términos semejantes aparecen cuando pasamos a examinar la contraposición de la Tradición a sus “monumentos”:

“Hemos reconocido, entre la Biblia y la Palabra de Dios, esta diferencia; que el libro existe en sí mismo, mientras que la Palabra es dicha a alguien y existe en un sujeto viviente, en el que un acto de Dios es producido y recibido. Asimismo, guardadas todas las proporciones, los monumentos de la Tradición son realidades objetivas e históricas; la Tradición es una realidad teológica que supone *una acción del Espíritu Santo en este sujeto viviente que es la Iglesia*, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. No puede haber un tratado valdero de la Tradición sin consideración de la *acción por la que Dios continúa “inspirando” a la Iglesia...* *Esta acción es la que constituye a la Tradición en el sentido dogmático de la expresión...*”<sup>110</sup>.

Después de estos términos, creemos que tenemos fijado el sentido en el que, según Congar, hay que concebir a la Tradición en sentido estricto, es decir, en cuanto contrapuesta tanto a la Sagrada Escritura, como a los demás “monumentos”. La Tradición es *la Palabra de Dios*, no en cuanto que se halla objetivada y acabada en “cosas”, en “textos”, sino en cuanto que se halla *recibida y desarrollada en la conciencia* de la Iglesia, creyente y docente, a manera de “inspiración”, impulso o instinto *actuales* del Espíritu Santo. Nosotros glo-

---

*trascendente* en un universo de seres creados, unidos jerárquicamente en la acción, por su común tendencia a una realidad que trasciende no sólo a cada ser en particular, sino a la totalidad de los mismos. Cf. F. Bourassa, art. cit., págs. 322-332.

<sup>109</sup> Congar, *E. T.*, pág. 158 (traducimos y subrayamos nosotros). De allí que, lógicamente el autor no vacile en afirmar, unas líneas más arriba, lo siguiente: “L’Ecriture n’est pas, par elle seule, la parole et la communication par laquelle Dieu veut faire vivre l’homme. Elle est bien parole de Dieu en ce sens que, de ces expressions écrites d’une pensée et d’une histoire, Dieu lui-même a pris la responsabilité. Elle n’est point par elle seule, parole de Dieu au sens où Dieu serait le sujet de l’acte de me parler. Sa Parole est comme déposée ou sédimentée; elle est devenue objet ou chose dans le Texte...”, *ib.*, pág. 157.

<sup>110</sup> Congar, *E. T.*, pág. 207 (traducimos y subrayamos nosotros). Adviértase en este texto la restricción del concepto de *monumentos*, señalada más arriba, nota 106.

sariamos, la Palabra de Dios no en su ser "físico" sino en su ser "intencional". O, para usar los términos menos filosóficos, y más tradicionales con los que el mismo Congar nos inunda cuando se refiere a la Tradición "pura, no escrita":

"Ella tiene necesariamente un cierto cuerpo, hecho de gestos de la fidelidad cristiana, pero ella supera en mucho a su cuerpo. Es un *espíritu*; no se ha encontrado mejor comparación que la de la *conciencia* en la vida de una persona. Finalmente es la *continuidad de la fe* de la Iglesia... asegurada por la presencia en ella del Espíritu Santo... Es aquello que, tantas veces, se ha llamado "*el Evangelio escrito en los corazones*", o todavía *la ley nueva*, impresa, no en papel y con tinta, sino por el Espíritu Santo en los corazones. O todavía, el *sentido católico, el sentido de la fe*. Se la considera así en su estado subjetivo. Lo que le corresponde en el plano objetivo, es la *homogeneidad del desarrollo* y la unanimidad o la "comunidad" a la que aludimos. El resultado es una cierta inteligencia auténtica del mismo depósito, y sobre todo de las santas Escrituras que son de lejos la parte más decisiva del depósito..." 111.

#### 4. Tradición y "monumentos".

##### *Consecuencias y observaciones críticas*

Vimos cómo Y. M.-J. Congar profundiza y desarrolla en forma original las líneas clásicas del sistema de J. A. Möhler y J. B. Franzelin. En este capítulo quisiéramos precisar y poner en mayor relieve su concepto de la Tradición como la Palabra de Dios que no se limita a hablarnos desde un texto del pasado, sino que, como "inspiración" actual del Espíritu Santo, actualiza e interioriza el mensaje revelado en la conciencia de la Iglesia.

##### a) "Monumenta":

De lo dicho en el capítulo anterior se desprende ante todo que el concepto de Tradición tiende hoy día a ser determinado *a partir de la "tensión" que produce uno de sus elementos*, es decir, los "*monumenta*", término genérico que puede extenderse a la Sagrada Escritura como caso "límite", aunque no exclusivo.

Es en los "monumentos" de la Tradición que encontramos la Palabra de Dios. Pero en ellos, inclusive en la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios se halla como en "precipitado", sedimentada, hecha "cosa" y no tanto "signo"; vuelta algo acabado, algo del pasado y —llevando al máximo la "tensión"—, como "restos", como objetos de museo, que caen bajo la competencia del arqueólogo y del historiador. Vista la cosa bajo este ángulo, interesa poco que esos "restos" sean precisamente escritos. Pueden ser figuras, e inclusive, "restos vivientes" del pasado (valga la paradoja) como los gestos arcaicos disciplinares

111 Congar, *E. T.*, págs. 72-73 (traducimos y subrayamos nosotros).



o culturales de las “actuales” culturas “primitivas” (¡valga también esta otra paradoja!) a través de los cuales el etnólogo piensa poder reconstruir el pasado y su historia.

Es evidente que no hay que simplificar ni exagerar esta tensión: esos “restos”, aún reduciéndonos *a la mirada del arqueólogo y del historiador*, no son meras “cosas en sí” al estilo kantiano, no son pura facticidad; ellos tienen un sentido, son “signos” intencionales, son testimonios de un pasado que, sin embargo, quiere perdurar y perpetuarse en nuestro presente. Frente a ellos no nos sentimos totalmente perdidos o “alienados” como si se tratase de algo que es exclusivamente “otro”; por el contrario, son algo nuestro, algo que corre por nuestras venas, son el suelo que pisamos y por el que avanzamos.

Lo mismo y tanto más habría que decir cuando ampliamos el campo de visión, dejando que penetre *la mirada del creyente*. La palabra “letra muerta” nunca debería ser pronunciada con ligereza, al referirnos a dichos “monumenta”, y mucho menos, al referirnos a la Sagrada Escritura como tal o inclusive a la Ley de Dios contenida en la Sagrada Escritura<sup>112</sup>. “La Ley es santa” (Rom. VII, 12), y “toda Escritura es divinamente inspirada” (2 Tm. III, 16)... Y, sin embargo, subsiste la “tensión”. Algo falta para que en ellas la Palabra de Dios sea presencia e interioridad, luz y fuerza, impulso creador de nuevas expresiones y motor de santas acciones: la acción del Espíritu Santo que Cristo ha dado a su Iglesia desde Pentecostés. Tensión que Santo Tomás ha formulado magistralmente:

“...dijimos que dos cosas pertenecen a la ley del Evangelio. La una de manera principal: es decir, la gracia del Espíritu Santo dada interiormente. Y en cuanto a ésto, la ley nueva justifica... La otra pertenece a la ley del Evangelio de modo secundario: esto es, los documentos de la fe y los preceptos que ordenan los afectos y los actos humanos. Y en cuanto a ésto, la ley nueva no justifica. Por lo cual dice el Apóstol en II Cor. 3: “*La letra mata, pero el espíritu vivifica*”. Y Agustín interpreta, en el libro *de Spiritu et Littera*, que por letra se entiende cualquier escritura existente *fuera de los hombres*, aún la de los preceptos morales, como los contenidos en el Evangelio. Por lo cual *aún la letra del Evangelio* mataría si no estuviese *presente en el interior, la gracia sanante de la fe*”<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Lo que Pablo dice acerca de la “letra” (γράμμα) no debe trasponerse, sin más, a la Sagrada Escritura (γραφή). Cf. G. Schrenk, art. γράφω, etc. *Th.W.N.T.*, I (1933), pág. 768: “Wir werden also das Verhältnis von γραφή und γράμμα bei Paulus so zu bestimmen haben, dass γράμμα die *erledigte gesetzliche* Schriftautorität meint, während die neue Art der durch die Erfüllung im Christus und durch seinen Geist bestimmten Autorität durchaus mit γραφή verbunden bleibt, was aber dadurch möglich ist, weil der *bestimmende Charakter des Neuen nicht mehr das nur Geschriebene und Vorgeschriebene ist...*”.

<sup>113</sup> *Summa*, I, II q. 106, a. 2, c. (traducimos y subrayamos nosotros).

b) "*Littera et spiritus*":

Esta célebre antítesis paulina opera en dos planos: el del cumplimiento y el de la inteligencia de la Ley de Dios.

El primero, no es privativo del "judío", sino que define la situación de todo hombre "carnal" que se enfrenta con la Ley de Dios, al menos con la que tiene inscrita naturalmente en su conciencia. Ahora bien, la mera *conciencia* de la Ley es impotente para sanar nuestra carnalidad; por el contrario, y de remate, ella no logra sino despertar el pecado que nos da la muerte. De ello sólo nos salva la "ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús" y que nos impulsa eficazmente a realizar las obras de Dios (Rom. VII, 1-VIII, 13)<sup>114</sup>. En este plano, la función principal del Espíritu Santo es no tanto darnos conciencia de la Ley, cuanto el darnos la fuerza para cumplirla. Este es el rasgo primordial por el que la Nueva Ley dada al cristiano se contrapone no solamente a la Ley mosaica grabada exteriormente en tablas de piedra, sino también a la Ley natural inscrita interiormente en la conciencia<sup>115</sup>.

Pero la antítesis opera también en otro plano, que define la situación privativa del "judío", depositario de los "oráculos" de Dios (Rom. III, 2) y de su Ley (Rom. IX, 4). La Ley de Moisés es "letra" que mata, mientras el "judío" la lea poniendo ante su inteligencia aquel velo que ha caído con Cristo<sup>116</sup>. Este velo caerá sólo cuando "se convierta al Señor" en quien está el Espíritu que nos libera de la esclavitud de la "letra" (2 Cor. III, 3-18)<sup>117</sup>. En este caso la función del Espíritu no se ordena solamente a otorgarnos el cumplimiento de la Ley, sino su *inteligencia*: nos permite discernir en la Ley lo que hay en ella de *caduco*, de viejo (letra), y lo que en ella hay de permanente para el cristiano (espíritu).

Este tema paulino, vehiculado por la tradición agustiniano-tomista,

<sup>114</sup> "La «loi de Dieu», ce n'est pas simplement la Loi juive, mais plutôt la volonté divine s'étendant à tout le genre humain, et dont la Loi juive n'était que la formulation précise...". L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio divina, 33), Paris, 1962, pág. 403.

<sup>115</sup> "...et hoc modo lex nova est indita homini, non solum *indicans* quid sit faciendum, sed etiam *adiuvans* ad implendum", S. Tomás, *Summa*, I, II, q. 106, a. 1 ad 2.

<sup>116</sup> "Toute la doctrine de Paul en ce chapitre III pourrait donc être ainsi présentée schématiquement. Dans l'Ancien Testament, LETTRE ET ESPRIT. Parmi ceux qui l'entendent, JUIFS incrédules (avec application proportionnelle aux *judaisants*), lesquels ne comprennent que la *lettre*, et CROYANTS CHRETIENS (avec application proportionnelle implicite aux vrais fidèles de l'A. T.) qui en saisissent l'*esprit*...". E. B. Allo, *Saint Paul. Seconde épître aux Corinthiens*<sup>2</sup> (Etudes bibliques), Paris, 1956, pág. 110. Cf. L. Cerfaux, o. c., págs. 248-249.

<sup>117</sup> τὸ πνεῦμα es aquí el Espíritu Santo; pero ἔστιν no significa que el Señor se identifique con el Espíritu Santo. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*<sup>2</sup> (Lectio divina, 6), Paris, 1954, págs. 220-221.

los apologistas católicos del siglo XVI lo aplicarán al debate Escritura-Tradición<sup>118</sup>. Un típico ejemplo de este uso es, sin duda, este texto de Melchor Cano:

“La Ley evangélica, que es ley del espíritu y no de la letra, no fue, al comienzo, trazada en letras sino grabada en el espíritu de los fieles... Era indigno que toda la doctrina del Evangelio, que es ley de espíritu y de vida, fuese confiada totalmente a letras muertas y no a los corazones en alguna de sus partes, siendo así que de ella está escrito: “Daré mi ley en sus entrañas, y la escribiré en sus corazones”. Es propio de esclavos y de rudos obrar en todo por preceptos. Por tanto, esta ley escrita, en la que de antemano se define todo, aun lo más mínimo, que sea para los judíos. Pero que los hijos, llegados a la madurez y llamados a la libertad de la gracia, tengan la ley escrita en los corazones...”<sup>119</sup>.

Sin entrar a precisar el alcance exacto que dieron a esta distinción los apologistas del siglo XVI, pensamos con Y. M.-J. Congar que, a partir de entonces, la teología católica ha logrado concebir la Tradición a través de la distinción entre la Escritura como documento material y como objeto viviente en el corazón de la Iglesia<sup>120</sup>. Congar observa, además, que estos apologistas, dominados por la polémica no han sabido explotar en este tema “el *actualismo* de la operación de Dios, por su Santo Espíritu, en la audición de la Palabra o la inteligencia de las Escrituras”<sup>121</sup>. En efecto, “existe *otra acción*... de Dios que su acción reveladora en la Escritura, a saber, la acción por la que El comunica el contenido y el sentido de esta Escritura a espíritus vivientes, por su Espíritu”<sup>122</sup>.

En los dos párrafos siguientes quisiéramos determinar el sentido preciso de este “actualismo” que Congar pone en la Palabra de Dios, y que define la característica propia de la Tradición. ¿Se trata de un *nuevo* acto de Dios? ¿Desborda el *contenido* de la Sagrada Escritura?

c) “*Nova actio vel continuatio actionis?*”

Según la teología tomista, la “operatio Dei *ad extra*” no pone ninguna realidad ni novedad en Dios sino sólo en la creatura<sup>123</sup>. Además,

<sup>118</sup> Congar, *E. T.*, Excursus A, págs. 245-254; cf. Tavard, *Ecriture ou Eglise?*... págs. 175 s. y 223 s.

<sup>119</sup> *De locis theologicis*, lib. III, cap. 3, fundam. 1 y 4 (traducimos y subrayamos nosotros).

<sup>120</sup> Congar, *E. T.*, pág. 251.

<sup>121</sup> Congar, *ib.*, pág. 251-252.

<sup>122</sup> Congar, *ib.*, pág. 252.

<sup>123</sup> Santo Tomás, *Summa*, I q. 45, a. 3, ad 1 (“creatio *active* significata significat actionem divinam quæ est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio... *non est realis* sed secundum rationem tantum”) y ad 2 (“creatio *passive* accepta est in creatura et est creatura”). Acerca de esta “condescendencia” de Dios que se vuelve a la creatura, Congar observa: “la limitation et l’historicité qu’elle comporte n’atteignent que les effets temporels de l’acte éternel et infini

en el *ser* creado, la “operatio Dei *conservantis*” no dice como tal una *nueva* acción sino solamente una *continuación* o ininterrupción de la “acción” creadora que dio el ser a la creatura <sup>124</sup>. Si hay que hablar de una nueva “operatio Dei *moventis*” ésta se da no ya en el plano del *ser* sino en el de la *operación* de la creatura <sup>125</sup>. Estas distinciones revisten más importancia de la que tienen a primera vista cuando se trata de entender la concepción “actualista” de la revelación y de la Tradición, tal como se desprende de una lectura de Congar.

Refiriéndose al “sujeto” de la Tradición, el autor cree que hay que distinguir dos cosas: uno es el sujeto que *entrega*, y otro el que *transmite*; o, empleando la distinción de A. Deneffe <sup>126</sup>, uno es el momento de la *constitución* del depósito revelado (*traditio constitutiva*) <sup>127</sup> y otro el de su *conservación* ininterrumpida (*traditio continuativa*) <sup>128</sup>. Esta distinción cualitativa no debe, sin embargo, hacernos perder de vista la profunda unidad que enlaza ambos momentos, unidad dada por una identidad en la *misión* que el Padre entrega a Cristo, éste a los apóstoles, y éstos a la Iglesia <sup>129</sup> y una identidad en la presencia del *Espíritu Santo* que es el alma de esta misión y su garantía tras-

---

de Dieu”. *La foi et la théologie* (Le Mystère chrétien, 1), Tournai, 1962, pág. 7. Por lo mismo cree que la expresión “Palabra de Dios” puede ser susceptible de dos grandes sentidos: 1º, el Acto de Dios que habla, que es Dios mismo, su Verbo; 2º, una realidad creada a la que El confiere el valor de signo o expresión de sí mismo. Por consiguiente, las Sagradas Escrituras son tales signos de Dios, pero no son la Palabra de Dios como acto de Dios. Cf. *ib.*, pág. 6. Esto hay que tenerlo presente para lo que diremos después.

<sup>124</sup> “... *conservatio* rerum a Deo non est per aliquam *novam* actionem; sed per *continuationem* actionis qua dat esse, quæ quidem actio est sine motu et tempore...”, Santo Tomás *Summa* I, q. 104, a. 1, ad 4. Esta idea es aplicada a la conservación de la gracia infusa, en Quodl. IV, q. 6, a. 1: “... Et talis actio in principio quidem est *cum innovatione*, secundum quod de novo acquiritur forma in subiecto; sed *continuatio* ipsius actionis... *nullam* habet *innovationem*...”. También es usada para explicar la gracia *eficaz* de la perseverancia final: “... indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio *conservantis* hominem in bono usque ad finem vitæ...” (II, II, q. 137, a. 4, c.). Esta analogía también ha sido aplicada a la explicación del problema de la permanencia de la revelación en la Iglesia: “Una creatura recibe el ser y lo conserva *por el mismo acto de Dios*... Asimismo el ser divino que Dios acordó a su Iglesia una vez por todas, inscribe continuamente su ley y la conserva, una vez escrita, en su Cuerpo místico. Un hombre lo abandona, otro viene a él; cada uno tiene sus defectos; pero el conjunto jamás deja de conservar la vida espiritual y la verdadera comprensión de la ley divina”, J. Latomus, *De Trium Linguarum et Studii Theologici Ratione Dialogus*, 1519, citado por G. Tavard, *Écriture ou Église?*..., pág. 251.

<sup>125</sup> Santo Tomás, *Summa* I, q. 105, a. 5 (utrum Deus operetur in omni operante), a completar con *De Pot.* q. 3, a. 7, más preciso en cuanto a distinguir y ordenar los diversos momentos de la operación divina en el agente creado.

<sup>126</sup> *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Munster, 1931, págs. 107 s., 133, 163.

<sup>127</sup> Notar que la expresión *traditio constitutiva* tiene aquí un sentido distinto al que recibe en la controversia Escritura-Tradición, cf. *supra*.

<sup>128</sup> Congar, *E. T.*, pág. 75 s. y *T. V. I.*, págs. 47-48.

<sup>129</sup> Congar, *E. T.*, pág. 78; *T. V. I.*, pág. 49.

cedente<sup>130</sup>. Identidad “horizontal” y “vertical”, respectivamente<sup>131</sup>. De acuerdo a la mejor teología, Congar recuerda dos cosas con respecto a esta acción del Espíritu Santo. Como Espíritu *de Cristo*, no hace sino actualizar e interiorizar *lo que* fue dicho y hecho, de una vez para siempre, por Cristo, a saber, el Evangelio<sup>132</sup>. Además, no garantiza, como tal, *todo* lo que ocurre en la vida *histórica* de la Iglesia. Su función de alma de la misión de la Iglesia no debe ser concebida con el esquema de “encarnación”, sino más bien con el de “alianza”, como la relación que existe entre dos personas que no forman un único sujeto “físico” de existencia y que conservan su respectiva libertad<sup>133</sup>.

Estas distinciones no deben olvidarse cuando en este autor encontramos afirmado repetidamente, y de diversas maneras, que esta acción del Espíritu Santo, denominada como “revelación”, “inspiración”, de acuerdo al vocabulario patristico y medieval<sup>134</sup>, es algo siempre *actual*, es decir, es “un *acto de Dios distinto del acto* de inspiración escrituraria puesta de una vez por todas en los profetas y en los apóstoles”<sup>135</sup>. Es en ese acto o “revelación” del Espíritu Santo que se nos entrega el *sentido* del texto inspirado de las Sagradas Escrituras<sup>136</sup>, y en el que se fundamenta toda determinación *valedera* de la vida de la Iglesia<sup>137</sup>. De ahí que pueda declarar terminantemente que “no puede haber un tratado valedero de la Tradición, sin consideración de la *acción* por la que Dios *continúa “inspirando”* a la Iglesia”<sup>138</sup>.

Esta concepción “actualista” de la Tradición resulta interesante al ser confrontada no sólo con el lenguaje patristico y medieval, sino

<sup>130</sup> Congar, *E. T.*, pág. 80; *T. V. I.*, págs. 48 s., 50 s.

<sup>131</sup> Congar, *T. V. I.*, págs. 52-53: “Por medio del Espíritu, ... se opera un encuentro y una unión entre la actualidad de una operación inmediata y vertical de Dios... y la transmisión de las estructuras de la alianza, según una sucesión histórica y visible, en cierto modo horizontal”.

<sup>132</sup> Congar, *T. V. I.*, pág. 52, y *E. T.*, pág. 105.

<sup>133</sup> Congar, *T. V. I.*, págs. 53-54, y *E. T.*, págs. 79 y 106.

<sup>134</sup> Congar, *E. H.*, Excursus B, págs. 151-166 y 178 s. (notas).

<sup>135</sup> Congar, *E. T.*, pág. 159.

<sup>136</sup> Congar, *E. T.*, cap. V, párrafo 3º, donde expone esta tesis: “Il faut que le *sens de l'Écriture* soit communiqué par l'Esprit de Dieu en un *acte* qui, de son côté, est *révélation*, et dont le fruit en nous est la connaissance chrétienne, «gnósis», pág. 146 (subrayamos nosotros). Esta tesis tiene apoyo en el principio exegético tradicional en la patristica latina y escolástica: “La Escritura debe ser leída por (el don del) mismo Espíritu que inspiró el texto”. También invoca el tema tradicional de la “inspiración” de los *comentadores autorizados* de la Escritura.

<sup>137</sup> Congar, *E. H.*, Excursus B, págs. 151-166. “Les Pères et le moyen âge voient tout ce qui se passe dans l'Eglise... sous le signe de ce que nous nommerons *l'actualisme de Dieu*. Une initiative de Dieu est impliquée dans toute action qui travaille dans le sens su salut... On a beaucoup cité, au moyen âge, la phrase de l'Ambrosiaster, qu'on attribuait à S. Ambroise: “*Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est*”... Pour les Pères et le haut moyen âge, les opérations saintes sont accomplies *dans* l'Eglise, selon les formes de l'Eglise... Mais le *sujet* en est Dieu, d'une façon directe et actuelle...”, *ib.* págs. 162, 164.

<sup>138</sup> Congar, *E. T.*, pág. 207.

también con el del actual diálogo ecuménico<sup>139</sup>. Pero creemos que urge precisar su alcance exacto. Nuestras reservas se dirigen no sólo a las *palabras* empleadas sino a las *concepciones* que se insinúan detrás de las mismas.

El empleo del vocablo *inspiratio, revelatio* aplicado indistintamente a los profetas y apóstoles por un lado y a los Padres y Doctores de la Iglesia por otro lado, ¿es incorrecto? Hoy día estamos familiarizados con un vocabulario que no remonta más allá del siglo XVI<sup>140</sup>, que se ha impuesto en algunos documentos de la Iglesia<sup>141</sup>, y cuyo sentido es mantener bien distintos el momento constitutivo y el continuativo de la acción del Espíritu Santo. Para ello se forja un nuevo vocablo que designe en forma *unívoca* el momento continuativo: *assistentia*<sup>142</sup>. A la vez los vocablos *revelatio, inspiratio* se restringen para designar en forma *unívoca* el momento constitutivo de la acción del Espíritu Santo<sup>143</sup>. Todavía más, el vocablo *inspiración* queda restringido a designar en forma *unívoca* la constitución de los libros canónicos<sup>144</sup>. En contra de esto tenemos el uso de *inspiratio, revelatio* extendido a toda determinación valedera de la vida de la Iglesia; uso apoyado no sólo en documentos de la era patristica y medieval, sino en documentos recientes del magisterio<sup>145</sup>. Dicho vocabulario es inexacto cuando no respeta la *analogicidad* de los términos a los que se aplica, es decir, cuando pone en *un mismo plano* a los autores canónicos y a los posteriores. No podemos negar que a veces se incurrió en esta inexactitud<sup>146</sup>. En cambio, cuando se respeta dicha analogía, es legítimo

<sup>139</sup> Congar, *E. T.*, págs. 251-252, 159.

<sup>140</sup> Congar, *E. H.*, págs. 165 s., 222, 232 (notas).

<sup>141</sup> "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo *revelante novam* doctrinam paterfacerent, sed ut eo *assistente, traditam* per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent", Conc. Vaticano I, ses. IV, cap. 4 (*Denz.* 1836). Ver las palabras del Relator oficial, Mons. V. Gasser: "...non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae...". *Coll. Lac.*, VII, 400.

<sup>142</sup> El vocablo se encuentra ya en Cayetano y en Bañez. Cf. *supra*, nota 140.

<sup>143</sup> Cf. *supra*, nota 141. Melchor Cano es uno de los primeros que intenta dar razón de esta restricción de la *inspiración* a los autores canónicos. La primera razón que da, parte del supuesto que los autores inspirados, a diferencia de los Padres conciliares, *no necesitan emplear los recursos del trabajo humano*: "...non enim *egent* exteris ad scribendum incitamentis aut humana ratiocinatione ex scripturis aliis argumentatur... At concilium et pontifex humana via incedunt, rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso discernunt..." (*De Locis*, lib. V, cap. 5, sol. diff. 3).

<sup>144</sup> Es lo que se suele hoy entender corrientemente por *inspiración*. Esta costumbre que se encuentra ya en los manuales de teología del siglo pasado, se introdujo en los documentos del magisterio con la encíclica *Providentissimus* de León XIII (cf. *Denz.* 1951 s.). Esta restricción todavía no se advierte claramente en el Concilio Vaticano I, sesión 3, cap. 2 (*Denz.* 1787), si es que nos atenemos a la interpretación de N. Weyns, cf. *supra*, nota 15.

<sup>145</sup> Congar, *E. T.*, págs. 108-109. Este lenguaje que se encuentra todavía en la bula *Ineffabilis* de Pío IX, decae a partir de León XIII.

<sup>146</sup> Cf. Tavad, *Ecriture ou Eglise?*..., cap. 10, se refiere a ciertos autores

hablar de una actual "revelación" o "inspiración" del Espíritu Santo. Toda la cuestión es determinar a qué precio se respeta dicha analogía. Aquí resulta interesante confrontar las demandas de G. Tavad:

"La analogía es respetada, cuando la "inspiración" post-apostólica no concierne sino a la *interpretación de la Escritura*. . . Los que estiman que la "revelación" post-apostólica ha *colmado las lagunas* que subsistían en las *enseñanzas* de los Apóstoles, son llevados a atribuir, de manera unívoca, el término de "revelación" a los tiempos apostólicos y a los tiempos ulteriores"<sup>147</sup>.

No sabemos si con esto se pretende excluir toda "inspiración" que explicita lo que está contenido implícitamente en la doctrina apostólica, o solamente aquella "inspiración" en la que se fundamenta una doctrina totalmente nueva. Si se trata de lo primero, creemos que G. Tavad pide demasiado. En cambio, si se trata de lo segundo, las exigencias son legítimas, y creemos que son satisfechas por Congar, aunque no en forma tan neta, como luego tendremos ocasión de ver.

Pero la cuestión no es sólo de vocabulario sino de *conceptos*. Creemos que el "actualismo" de Congar representa una respuesta sana aunque no totalmente precisa a ciertas deformaciones de la teología de los "manuales". Estos, plegándose al vocabulario reciente que univoca los términos *revelatio*, *inspiratio* y *assistentia*, han construido sistemas explicativos de estos vocablos que no siempre resultan convincentes. Por ejemplo, al decir que la *revelatio* se acabó con los apóstoles, no sólo se significa que se haya consumado el *contenido* de la misma sino el *acto* de Dios que la constituyó, al menos el acto *positivo* de Dios. La Iglesia no tendría actualmente sino la *asistencia* de Dios, concebida como una "acción negativa" por la que Dios o el Espíritu Santo está como "atento, vigilando" para que no se produzca un error o defección<sup>148</sup>. Aquí hay, ante todo, un antropomorfismo en la medida en que se conciba a Dios como un "agente de tránsito", y en la medida en que se conciba el tiempo presente de la Iglesia como "un tiempo vacío de revelación". Por consiguiente, es correcto afirmar que este tiempo "está lleno también de la *presencia activa* de

del siglo XVI. No todos los autores allí analizados tienen expresiones tan netas, como éstas: "Erit ergo sine ulla hæsitatione tenendum, universalis ecclesiæ traditionibus et definitionibus, etiamsi hæc *nullis scripturæ* sacræ testimoniis comprobentur, tantam fidem esse adhibendam quanta ipsismet scripturis sacris debetur, cum illius linguam *æque nunc* moveat Spiritus Sanctus in locutione earum rerum in quibus pendet, *sicut olim* movit manus scriptorum ad scripturas sacras scribendas." Alfonso de Castro *Adv. omnes hæreses*, lib. I, cap. 5, f. VIII v, tomado de Tavad, o. c., pág. 227, nota 2.

<sup>147</sup> Tavad, o. c., págs. 235-236.

<sup>148</sup> Cf. F. Sullivan S. J., *De Ecclesia. Tractatus dogmaticus* (ad usum privatum auditorum), Romæ, 1962, pág. 10. Con todo, el autor muestra una prudente cautela al decir: "assistentia autem, præservans ab errore, *non semper vel necessario* requirit influxum positivum et internum", ib.

lo que Dios realizó de una vez para siempre en tiempo de los profetas, de Cristo y de los apóstoles”<sup>149</sup>. Pero para salvar esta idea no creemos que sea necesario recurrir a un *nuevo* acto de Dios, *distinto* del que constituyó la revelación. Basta que ese mismo acto Dios no quiera *interrumpirlo* en la Iglesia como tal, en su estructura docente y creyente (indefectibilidad e infalibilidad). Así como tampoco es necesario un *nuevo* acto de Dios para que la creatura no pierda su ser: el mismo acto creador perdura en la creatura a la que Dios conserva en su ser<sup>150</sup>.

Otra cosa, en cambio, hay que decir cuando ya no se trata más de explicar la conservación *indefectible* e *infalible* de la revelación, sino de explicar simplemente su penetración y desarrollo en la conciencia de los fieles. Aquí dejamos el plano de la “operatio Dei *conservantis*” para pasar al de la “operatio Dei *moventis*”. En este caso, podemos y debemos hablar de un *nuevo* acto de Dios, *distinto* del que constituyó y *conserva* la revelación. Pero en este caso no designamos el Acto que se identifica con la esencia divina<sup>151</sup>, en el cual no hay novedad, sino a un nuevo *efecto* de este acto, es decir una *moción* de Dios, cuyo término son, o bien los dones de la gracia *gratum facientis*, como la luz de la fe o los “dones” del Espíritu Santo<sup>152</sup>, o bien ciertas gracias *gratis datae*, como el “instinctus” del profeta que no llega a ser una “revelatio expressa”<sup>153</sup>. Es en estos dones creados que los distintos autores resuelven la explicación del progreso dogmático, o la penetración de la revelación en la conciencia de los fieles. Con todo, es acertado recordar que la *última* resolución se da en el mismo Acto que se identifica con la esencia divina, como lo hace Congar; pero aquí ya estamos por encima de toda novedad, de todo tiempo, de todo pasado y futuro, en el “eterno Presente”, de la “Veritas *prima*”, de la “Palabra de Dios” que es la persona del Verbo.

#### d) *¿Inspiración extra-biblica?*

¿Cuál es el *contenido* exacto de esta acción de Dios? Las fórmulas más netas de Congar se hallan precisamente en un contexto de diálogo ecuménico:

<sup>149</sup> Congar, *T. V. I.*, pág. 48.

<sup>150</sup> Cf. *supra*, nota 124. La diferencia que hay que observar en la analogía consiste en que el acto por el que Dios da el ser a la creatura es “sine motu et tempore”, mientras que el acto por el que Dios constituye la revelación supone una historia que parte del Antiguo Testamento y encuentra su plenitud en Cristo y los Apóstoles. Es lo que hay de justo en la crítica que hace G. Tavard a esta analogía. Cf. *Ecriture ou Eglise?*, pág. 252. Pero supuesta esta diferencia, no vemos razones valederas para calificar esta analogía de “complicada”, o, en todo caso, para no tenerla en cuenta en el problema presente.

<sup>151</sup> Cf. *supra*, nota 123.

<sup>152</sup> Cf. S. Tomás, *Summa*, II, II, q. 8, a. 6 c.

<sup>153</sup> E. Dhanis, *Revelation explicite et implicite, Gregorianum*, 34 (1953), págs. 202-206, cf. pág. 203 y nota 40.



"No es que ellos (los protestantes) ignoren la necesidad de un acto de Dios distinto del acto de inspiración escrituraria puesto una vez por todas en los profetas y en los apóstoles: la doctrina del testimonio interior del Espíritu Santo afirma precisamente la necesidad de *otra* acción *en nosotros*, hoy día. Pero esta otra acción es vista, 1º como estrictamente limitada a hacer comprender *la Escritura*. ¿Por qué?; 2º en el cuadro de las conciencias individuales, no en el de la Iglesia como tal..." 154.

No vemos dificultad en entender la crítica que el autor insinúa en este punto 2º: en el plano de la eclesiología y, más precisamente, del *ministerio* asistido por el Espíritu Santo, existe una clara diferencia con los protestantes que aún no ha sido salvada<sup>155</sup>, pese a los notables esfuerzos del ecumenismo<sup>156</sup>. Lo que en cambio no acabamos de entender es el alcance exacto de la crítica insinuada en el punto 1º. Para ello, vayamos al capítulo VII del *Essai théologique*, a donde nos remite el autor:

"Se nos dice que la Palabra de Dios construye a la Iglesia... Esto, frecuentemente se lo entiende en el sentido de un biblicismo estrecho; la "palabra" es *el texto*... O bien, si se hace la distinción, es para reducirla a nada, desde el punto de vista que aquí nos interesa, cuando se restringe estrictamente la acción del Espíritu Santo a hacer comprender a la *Escritura*. Por el contrario, es muy importante saber que si, por un lado, el texto sacro *no es siempre Palabra activa* del Dios viviente, por otro lado, *el don de Dios* a los hombres para hacerlos vivir con El, *no se reduce a la Escritura*. Existen dones de gracia y actos del Espíritu Santo *fuera de la Palabra* y, sobre todo, de la

154 Congar, *E. T.*, pág. 159 (traducimos y subrayamos nosotros).

155 "...les Réformateurs n'ont pas voulu exclure le ministère, mais seulement le lier à la Parole, pour éviter l'affirmation d'une puissance ecclésiastique indépendante de l'autorité de Dieu. Ce faisant, cependant, ils n'ont considéré l'autorité de Dieu que comme se rendant actuelle dans la Parole, *non sous la forme de l'acte par lequel*, avant ou après sa résurrection, mais avant sa remontée aux Cieux, Jésus-Christ, Notre Seigneur, *a institué un ministère apostolique durable* (voir en particulier Mt. 28, 18-20). Ainsi l'apostolicité était-elle mise dans la conformité et continuité avec la parole apostolique, par le moyen de l'Écriture, *ce qui, certes, n'est pas faux, mais ne doit pas devenir exclusif*. Or, c'était exclusif...". "...Dans l'ecclésiologie protestante, *il n'y a pas*, entre Dieu et la communauté chrétienne (*ecclesia congregata*), *de ministère divinement institué pour prononcer la Parole (ecclesia congregans)*: il y a la Parole, qui, si elle est reçue, constitue l'Église, la mesure et la juge. Dans ces perspectives, l'apostolicité et l'action du Saint-Esprit sont non seulement *liées* mais *limitées* à l'Écriture." Congar, *E. T.*, págs. 236-237; subrayamos nosotros.

156 Cf. Congar, *E. T.*, págs. 238 s. Son realmente asombrosas las fórmulas a las que llega el pastor Fr. J. Leenhardt en "*Sola Scriptura*" ou *Écriture et Tradition?* *Etud. theol. relig.*, 1961, págs. 5-46, y que tomamos de Congar, *ib.*, pág. 239. F. J. Leenhardt cree que la apostolicidad no se ejerce por la sola Escritura, sino también por la predicación de un ministerio instituido, a lo largo de la historia de la Iglesia. De ahí concluye: "La tradition devient une réalité vivante et l'on n'est pas loin de comprendre en quel sens il est possible de dire que la révélation scripturaire... *horresco referens!* ...ne suffit pas" (págs. 38-39). "Je risque une formule plus incisive en disant que la fonction apostolique appartient à l'essence de l'Église, mais pas l'Écriture" (págs. 34-35).

Palabra identificada con la Escritura. Puede también existir una Palabra de Dios *fuera de la Escritura*, de su lectura o de su comentario *formal*. . . Sin embargo. . . tal Palabra no podría ser ni contraria ni siquiera *verdaderamente extraña* a las Santas Escrituras. . ." 157.

Si no entendimos mal, el proceso del pensamiento de Congar sería el siguiente: La Iglesia es construida no sólo por la Palabra de Dios, sino por los otros dones del Espíritu Santo. La gracia y acción del Espíritu Santo no se reducen a la Palabra de Dios, así como la Palabra de Dios no se reduce al comentario *formal* de la Escritura, y *a fortiori*, al texto de la Escritura.

Tal vez todo esto pueda tener sentido, sobre todo cuando tenemos en cuenta las fórmulas que matizan las asperezas que podría presentar el pensamiento a primera vista. Y estas asperezas son esos dos "*en dehors*" que pone Congar: la "Palabra de Dios *fuera de la Escritura*" y los "actos del Espíritu Santo *fuera de la Palabra*". Esto se nos vuelve duro de entender, cuando tenemos presente que Congar nos enseña que la misión del Espíritu no se da "fuera" de la misión del Verbo 158.

Entonces ¿cómo concebir una acción del Espíritu Santo "fuera de la Palabra"? Tal vez Congar quiera decir que no toda acción y don del Espíritu Santo recibe como tal el nombre de Palabra de Dios, o el de Revelación de Dios. Pero en ese caso, ¿en qué sentido dicha acción fundamenta la Iglesia? Interrogantes análogos nos plantea la expresión: "Palabra de Dios *fuera de la Escritura*". También aquí encontramos textos de Congar en los que la Palabra de Dios, aún entendida como acto distinto al de la inspiración escriturística, tiene, sin embargo, como contenido el darnos el sentido de las Escrituras 159. Cualquiera sea la solución, llama la atención el que las fórmulas más ásperas sean pronunciadas justamente en contexto de diálogo ecuménico.

### III

#### CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Hagamos un alto en esta larga y laboriosa marcha, e intentemos fijar ciertos resultados que se desprenden de la misma. Los agruparemos escalonadamente en torno a ciertos círculos de pensamiento que se van estrechando progresivamente.

157 Congar, *E. T.*, págs. 234-235.

158 Congar, *E. T.*, págs. 105 s., 159.

159 Congar, *E. T.*, pág. 252.

a) *El problema de la Tradición en el diálogo ecuménico*

Nuestro trabajo se ha limitado a examinar el pensamiento católico. Por razones de método y por limitaciones personales hemos puesto entre paréntesis al otro interlocutor del diálogo. Por consiguiente aquí nos vamos a referir exclusivamente a lo que en el pensamiento católico actual puede tener repercusiones en ese diálogo.

Creemos que la principal cisura entre el pensamiento católico y el protestante no debe ser ubicada en torno al problema del *contenido* de la Escritura y de la Tradición. Porque aquí la cisura se da dentro del mismo pensamiento católico. Y la misma depende de la diversa manera como los católicos conciben la fe, la teología y el progreso dogmático. Quede en claro que aquí no nos referimos a concepciones radicalmente diversas, sino a diversas maneras de *acentuar* los elementos que integran sus *sistemas* explicativos de la fe, la teología y el progreso dogmático. Sobre este punto volveremos más adelante.

La principal cisura entre el pensamiento católico y protestante gira más bien en torno al *sujeto* al que es confiada la revelación en orden a su trasmisión. Los protestantes darían la impresión de *reducir* ese sujeto, o bien al *texto* mismo de la Sagrada Escritura, o bien a una *congregatio fidelium* desprovista totalmente de la *asistencia* del Espíritu Santo que vuelve *indefectible* su inteligencia del depósito revelado. Los católicos, en cambio, quieren evitar esas sucesivas reducciones. Por ello insisten en la idea de que el *sujeto* que conserva y trasmite indefectible e infaliblemente el depósito revelado no es sólo el texto de la Escritura sino la Iglesia creyente y docente, cuya continuidad con el momento apostólico de constitución, queda asegurada *al menos* en el ministerio jerárquico que sucede legítimamente a los apóstoles.

Esto a su vez nos permite explicarnos varios hechos. Ante todo, el desarrollo de la *ecclesiología* que, sin lugar a dudas, constituye el principal punto de divergencia entre la concepción católica y protestante. No hay una época del pensamiento cristiano comparable a la nuestra en lo que respecta al desarrollo del tema eclesiológico. Este tema es el *leit-motiv* de la reciente literatura teológica, tanto científica, como de divulgación. Iglesia, Cristo, Dios: tal parecería ser, en el orden expuesto, el interés de la teología actual. Este esfuerzo ha dado sus buenos frutos. En prueba de ello bastaría con citar la Constitución dogmática *Lumen gentium* que es el primer documento del magisterio que pretende darnos una síntesis *completa* sobre la Iglesia.

Hay otro hecho que se explica en esta perspectiva, y que se refiere al *concepto* de Tradición, a su explicación sistemática dentro del catolicismo. Es un signo característico de la problemática arriba mencionada, el que la mejor explicación sistemática actual del concepto de Tradición elija precisamente como punto de partida el tema del *sujeto*

de la Tradición, es decir, aquel a quien en definitiva es confiado el depósito revelado en cuanto a su trasmisión, es decir, en cuanto a su infalible conservación y en cuanto a su progresiva explicitación<sup>160</sup>. Por esta vía se llega a la definición estricta de Tradición en contraposición a los “monumentos”: la Tradición es el depósito de la fe en cuanto transmitido ininterrumpidamente desde los apóstoles por la fe y predicación vivientes de la Iglesia. También es sintomático que, en esta perspectiva hayan cobrado importancia no solamente los esquemas “biologistas”<sup>161</sup> sino también los “personalistas”<sup>162</sup> del pensamiento moderno.

Y por lo mismo nos explicamos una temática que llega a ser obsesiva en los más clarividentes teólogos sistemáticos del protestantismo actual: el rechazo de todo *sujeto humano* en el concepto de la Palabra de Dios, así como un objetivismo, o más bien, un “cosismo” a ultranza en lo referente al concepto de Sagrada Escritura, reducida al puro *texto escrito*.

Es evidente que, mientras se mantengan irreductibles estas posiciones, será bastante difícil llegar a un entendimiento real.

#### b) *El problema de la Tradición en el diálogo católico*

Si algo llamativo se desprende de la lectura de este trabajo, queremos que sea precisamente la intención de romper la rigidez y el exclusivismo de los actuales sistemas en pugna, al situar el problema de la Tradición más allá de los estrictos límites de la controversia católico-protestante, y dentro del ámbito de la investigación y sistematización teológicas. Más de un lector se habrá extrañado de ver

<sup>160</sup> En sus dos obras sistemáticas (*E. T.* y *T. V. I.*), Y. M.-J. Congar, luego de haber tratado de la Tradición *en general*, pasa a tratar inmediatamente del *sujeto* de la Tradición.

<sup>161</sup> El romanticismo (J. G. Herder, F.-W. Schelling), frente al “Aufklärung”, ha intentado revalorizar el momento de la tradición. Para ello concibe a la humanidad y a su historia, junto con la naturaleza, como un único *cosmos* de manifestaciones divinas, y como un único *organismo viviente*. El hombre puede reconocer esa manifestación divina a condición de no aislarse sino más bien de sumergirse en la historia, en las *tradiciones vivientes*, entrando en comunión con el “espíritu de los pueblos” (Volkgeist). La escuela católica de Tübingen ha sabido adaptar este esquema (cf. J. A. Möhler *Die Einheit*, cap. 2, 31; *Symbolik* 36) que nos ha sido transmitido por la escuela romana, es decir, por Perrone, Passaglia, Schrader (W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule...*, págs. 45-46, 103 s., 284 s.). Sobre las limitaciones de este esquema cf. Congar, *E. T.*, págs. 79 y 290 (nota 8). Desde un punto de vista protestante, cf. W. Maurer, *Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule, Kerygma und Dogma*, 8 (1962), págs. 202-219.

<sup>162</sup> Nos parece que es Y. M.-J. Congar quien ha sabido explotar mejor este esquema. “Tradition dit, de soi, une transmission de personne à personne. Elle implique un sujet vivant...”: de esta idea *arranca* su concepto de Tradición, cf. *E. T.*, pág. 65. Dentro del mismo se integra el concepto “existencialista” de Tradición que nos ha legado M. Blondel en *Histoire et dogme. Les lacunes de l'exégèse moderne*, reproducido en *Les premiers écrits de M. Blondel*, París, 1956, págs. 149-228.

expuesto el candente tema de la Tradición en un orden de ideas que no es el utilizado corrientemente. No está de más decir que dicho orden fue buscado intencionalmente, y que se funda en esta doble convicción. En primer lugar, la noción de Tradición no se especifica ni determina solamente por el *sujeto* que la trasmite, sino por el mismo *contenido* transmitido. En segundo lugar, en el orden de la intención y del sistema el primer lugar lo ocupa el momento del *contenido*, si bien en el orden del ejercicio la prioridad corresponde al momento del *sujeto*. Ello explica el que hayamos intentado determinar el concepto *genérico* de tradición *a partir* del momento del contenido y que sólo en un segundo tiempo nos hayamos ocupado del sujeto trasmisor. Por otro lado, el poco relieve dado en otras exposiciones al momento del contenido de la Tradición, nos obligó a extendernos en este punto más largamente de lo que hubiera exigido la correcta proporción de las partes. Lo dicho valga como excusa a presentar al paciente lector de estas páginas, y a la vez sirva para poner de relieve las grandes opciones que se disimulan tras un problema de orden en la exposición de las ideas. Estas opciones ya han sido expuestas en su respectivo lugar<sup>163</sup>. Quisiéramos, sin embargo, volver un tanto sobre algunas de ellas, con la intención de provocar un diálogo en otros frentes de discusión que los habituales en el tema de la Tradición.

Comencemos por las que son más remotas con respecto al tema de la Tradición. Nos referimos a la diversa acentuación que dan los católicos al momento del *intellectus* dentro de la estructura de la fe. Indiquemos nuestra posición<sup>164</sup>. Creemos que la fe se determina por una *doble* razón formal que encuentra en su objeto material, esto es, el dogma de fe. Utilicemos para ello los mismos términos de Santo Tomás:

“Puede hablarse de una doble razón formal del objeto de la fe. En un primer sentido, por parte de la misma cosa creída. Y así la razón formal que unifica todos los dogmas (*credibilium*) es la Verdad Primera. Y bajo este aspecto no cabe distinguir artículos de la fe. En un segundo sentido, la razón formal de los dogmas de fe puede ser considerada de parte nuestra. Y así la razón formal del dogma de fe (*credibilis*) es su *inevidencia* (*non visum*). Y bajo este aspecto hay que distinguir artículos en la fe”<sup>165</sup>.

Así pues, la fe percibe en los dogmas, es decir, en su objeto material, una *doble* razón formal. Por un lado, el *Testimonio* de la Verdad Primera, como justamente ha interpretado el tomismo clásico<sup>166</sup>. Pero

<sup>163</sup> Cf. *Teología*, 2 (1964), págs. 71-81 y, en el presente número, en el capítulo 1, párrafos a-c.

<sup>164</sup> Cf. *Teología*, 1 (1963), págs. 243-251.

<sup>165</sup> *Summa*, II, II, q. 1, a. 1, a. 6, ad 2m.

<sup>166</sup> Cf. Juan de santo Tomás, *Cursus Theologicus*. In II II D. Thomæ. Coloniae Agrippinæ (1711), t. VI, q. 1, disp. 1, art. 1. Para una puesta al día y para los discernimientos necesarios, ver el excelente trabajo de B. Duroux, *La psycholo-*

por otro lado, y aquí el tomismo clásico es reticente<sup>167</sup>, la fe percibe también en los dogmas su *inevidencia intrínseca* (*ratio non visi*). Ahora bien, esta inevidencia peculiar del objeto de la fe es la que paradójicamente suscita y espolea el *intellectus fidei* haciendo que no se asiente a los dogmas en forma ciega y desconexa, sino dentro de un orden que tiene su resolución en los *articuli fidei* y en la *substantia* de los mismos. Por este rasgo peculiar la fe nunca asiente a un dogma *separado* sino que en el mismo dogma, por un acto “sintético”, afirma *implicitamente* todos los demás. Esta conexión objetiva, presentida *instintivamente* por la fe y los dones correspondientes, es rescatada laboriosamente, *discursivamente*, por el progreso teológico y dogmático. Esto nos permite apreciar varias cosas. Ante todo, el progreso teológico y dogmático no afecta la identidad substancial de la fe, en cuanto contenido y en cuanto conocimiento: lo que la fe perfecta de los Apóstoles percibía en un solo dogma (“Jesús es el Cristo”), nosotros necesitamos percibirlo en muchos dogmas<sup>168</sup>. En segundo lugar, la fe no se resuelve *exclusivamente* en el acto de Testimonio de la Verdad primera, sino que también se regula por un *orden objetivo* dentro del cual se inscribe la distinta inevidencia u obscuridad de los distintos dogmas. La fe no solamente se resuelve en el Acto por el que Dios decide manifestarse a los hombres, sino también en el Orden de la Sabiduría divina manifestada por ese Acto. La fe no es solamente respuesta al Testimonio de Dios, sino que es también comunión con la Ciencia de Dios. En la fe no hay solamente un momento “existencial”, sino que hay también un momento “sis-

*gie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, Tournai, 1963, 1ª parte, especialmente los capítulos 2-3. Son particularmente interesantes las aclaraciones de la noción de “Testimonium” en S. Tomás. Esta noción tiene dos sentidos principales: “Testimonium dicitur testata veritas... Testimonium dicitur omne quod ab extranea resumitur ad faciendam fidem” S. Tomás *In Ps. XXIV*, n. 8. Duroux comenta así: “Témoignage signifie donc: ou bien une vérité *inévidente*, mais *proposée* par qui prétend la connaître, et alor témoigner c'est *manifeste*, certifier, ou bien tout ce qui *garantit extrinsèquement* la valeur du témoin, tout ce qui l'accrédite et le rend apte à provoquer la foi, et ce que nous appellerions *les signes de crédibilité*...”, *ib.*, págs. 31-32 (subrayamos nosotros).

<sup>167</sup> Aquí nosotros quedaríamos ubicados entre esos “aliqui” que pertenecen a la 5ª sentencia expuesta y criticada por Juan de S. Tomás, *Cursus Theologicus*, *ib.*, pág. 3, col. 2 y pág. 8, col. 2 ss. La razón principal invocada por Juan de S. Tomás es que el objeto formal de la fe no debe contener *nada de creado y ningún ens rationis*. A eso podríamos contestar con la distinción de S. Tomás: “ex parte rei creditæ”, *transeat* “ex parte credentis”, *nego, et peto probationem*.

<sup>168</sup> Cf. P. Roussetot, *Note sur le développement du dogme*, *Rech. sc. Rel.* 37 (1950), págs. 113-120: “La difficulté de fond y consiste à voir comment se concilie l'identité qu'affirme l'Eglise entre son présent enseignement et l'Evangile prêché par les Douze, avec la *multiplicité* considérable des énoncés proposés maintenant à la croyance des fidèles...”, pág. 114. La solución de Roussetot coincide con lo que expusimos en *Teologia*, 1 (1963), págs. 244 s., y que se funda en el “cointelligere” del que habla S. Tomás en Ver. q. 10, a. 12, ad 5m.

temático". No hay solamente ὑπακοή (*auditus*); hay también γνῶσις (*intellectus*).

De aquí podemos pasar a una opción que se inscribe más inmediatamente en el tema de la Tradición, es decir, en el de su *contenido*<sup>169</sup>. Aquí también hemos distinguido dos aspectos: el de la tradición del *mensaje* (κηρύγμα, εὐαγγέλιον) y el de la tradición de *reglas de conducta* (διδασχί). Al primer aspecto corresponde un desarrollo en la línea de la *inteligencia sintética* de las etapas del Plan de Dios (*Reino celeste* anticipado en los *gestos mesiánicos* que dan cumplimiento a la profecía del *Antiguo Testamento*); al segundo aspecto corresponde un desarrollo en la línea de la *imitación fiel y obediente* de los gestos arquetípicos de Cristo y del Apóstol. Y, ya en tren de fáciles esquematizaciones, al primer aspecto corresponde el Pablo de las epístolas de la cautividad, al segundo aspecto, el Pablo de las epístolas pastorales. O, usando el esquema medieval de los sentidos "espirituales" de la Escritura, al primer aspecto corresponde el "sensus typicus et anagogicus" (*ad recte credendum*), al segundo, el "sensus tropologicus" (*ad recte operandum*)<sup>170</sup>. También aquí hemos tratado no solamente de distinguir sino también de integrar en forma jerárquica, dando una primacía al *kerygma* o, para emplear las fórmulas de Congar, a la *Tradición* sobre las *tradiciones*.

A su vez, esta opción ha tenido su repercusión en uno de los problemas que giran en torno al tema del *modo de trasmisión* de la Tradición. Nos referimos al problema Escritura-Tradición<sup>171</sup>. Aquí también tuvimos que distinguir dos aspectos: el que atañe a la constitución de los dogmas de fe, y el que atañe a la veneración de las costumbres disciplinares y cultuales de la Iglesia. Para el primer aspecto mantuvimos la exigencia de una referencia o "fundamentación" escriturística; para el segundo hemos dejado de lado estas exigencias sistémáticas.

Finalmente, nos corresponde señalar una opción en cuanto a la manera de concebir la originalidad de la Tradición, como forma de trasmisión distinta de los "monumentos"<sup>172</sup>. Aquí también hemos tenido que considerar lo que hay de justo en un esquema "personalista" y "actualista" y lo que este esquema deja en las sombras, sin

<sup>169</sup> Cf. *Teología*, 2 (1964), págs. 75-77.

<sup>170</sup> S. Tomás *Quodl. VII*, q. 6, a. 3 in c. Con este esquema la exégesis medieval ha sabido construir en base a la Biblia toda una teología dogmática (s. allegoricus et anagogicus) y moral (s. tropologicus). Para los discernimientos necesarios, ver H. de Lubac, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, particularmente el segundo volumen (col. *Theologie*, 41), París, 1959, capítulos VIII (*L'allégorie, sens de la Foi*), IX (*La tropologie mystique*) y X (*Anagogie et eschatologie*).

<sup>171</sup> Cf. *supra*, capítulo 1.

<sup>172</sup> Cf. *supra*, capítulo 4.

relieve. Nos referimos al carácter de *Presencia "intencional"* por la que Dios en su acto revelador entra en comunión con nosotros, a través del mismo escrito inspirado. Antes de subrayar la distinción de Actos de Dios, nos ha parecido mejor subrayar la unidad de un mismo impulso del Espíritu Santo, contenido en los escritos inspirados, el cual alcanza la conciencia del creyente, interiorizando en ella el mensaje contenido en esos escritos. No con esa immanencia perfecta que nos será dada en la Gloria, ni dispensándonos de las tensiones que nos hacen gemir y suspirar por la "redención de nuestro cuerpo" (Rom. VIII, 23). Pero presencia e immanencia, en fin de cuentas. No pura trascendencia, ni pura tensión, ni pura "alienación", sino comunión, gusto y fruición de la Palabra de Dios hecha presencia, a través del Espíritu, en esos sus signos, sus "sacramentos" que son la Biblia y la Liturgia y, bajo su luz, el mundo y el alma del hombre.

RICARDO FERRARA