

Escritura y Tradición

A propósito de las recientes monografías de J. R. Geiselmann
y J. Beumer

por

CÁNDIDO POZO S. I.

El que una misma editorial, la benemérita casa Herder, haya publicado, con una pequeña diferencia de tiempo, dos monografías de primera importancia sobre los problemas implicados en el concepto de Tradición, es un hecho que merece la mayor gratitud por parte de todos los teólogos. El profesor J. R. Geiselmann publica su obra dentro de la colección «*Quaestiones disputatae*»¹, mientras que la monografía de Beumer es un fascículo del «*Handbuch der Dogmengeschichte*»². Las colecciones en que se insertan pueden darnos una indicación inicial del carácter de ambas aportaciones.

La obra de Geiselmann pretende contribuir a esclarecer una «*quaestio disputata*» la relación entre Escritura y Tradición, cuestión de especial interés con respecto al actual esquema «*De revelatione*» (el antiguo «*De fontibus*») del Concilio Vaticano II³, y culmina en

1 *Die Heilige Schrift und die Tradition*, [*Quaestiones disputatae* 18], Freiburg i.B. (Herder) 1962.

2 *Die mündliche Ueberlieferung*, [SCHMAUS-GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* 1, 4], Freiburg i.B. (Herder) 1962.

3 «Vielleicht kann es, wenn die Frage nach dem Verhältnis von Schrift

una toma de posición sobre el problema en sí mismo: la Sagrada Escritura es suficiente, en cuanto a contenidos, en lo que se refiere a la fe, y necesita ser completada por la Tradición en lo referente a «mores et consuetudines» de la Iglesia ⁴.

Geiselmann cree poder abrazar esta posición, divergente de la que era corriente en la teología postridentina, ya que piensa haber demostrado que el Decreto de la Sesión 4.^a del Concilio de Trento la dejó libre: la fórmula «partim-partim» del primer esquema del Decreto fue modificada en su redacción definitiva por un «et» para no decidir una cuestión discutida entre los teólogos católicos y entre los mismos Padres conciliares; Nacchianti obispo de Chioggia y Bonucci general de los servitas defendieron en el Concilio «die inhaltliche Vollständigkeit der Heiligen Schrift» ⁵; a sus intervenciones se debió el cambio de fórmula ⁶. De que el Decreto tridentino haya sido posteriormente mal entendido en el sentido de «partim-partim» (precisamente el que la fórmula «et» quiso soslayar) son responsables Melchor Cano, San Pedro Canisio y San Roberto Bellarmino ⁷.

und Tradition nun doch auf dem Vaticanum II zur Sprache kommen soll, einige Dienste leisten». GEISELMANN, *o.c.*, Vorwort, pág. 5.

4 «Was den Glauben betrifft, so ist die Heilige Schrift inhaltlich suffizient.[...] 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». GEISELMANN, *o.c.*, Das Ergebnis, pág. 282.

5 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, pág. 93, donde se remite a su estudio anterior *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*. Ed: M. SCHMAUS, *Die mündliche Ueberlieferung*, München 1957, pág. 123-206. Ahora, sin embargo, GEISELMANN parece considerar su propia interpretación de Trento meramente como una «fundada hipótesis» (*o.c.*, pág. 158).

6 «Damit waren die Einwände Bonuccios und Nacchiantis und der mit ihnen einig gehenden Bischöfe nicht ohne Erfolg geblieben. Aber mit diesem 'et', welches das partim-partim ersetzt, war auch der Entgegenstellung des omnem veritatem in sacris libris contentam non ergo partim von Bonuccio und Nacchianti in der Weise Genüge getan, dass das teils-teils aufgegeben war, wenn auch das Konzil sich zum positiven Bekenntnis der omnis veritas in sacris libris nicht durchzuringen vermochte». GEISELMANN, *o.c.*, pág. 158. Ignoramos a qué obispos pueda referirse con la expresión «[die Einwände] der mit ihnen einig gehenden Bischöfe».

7 «Er [Cano] ist also der erste, der den Reigen beginnt, das Trienter Konzil als Kronzeuge für das partim-partim anzurufen. Der erste und ein-

Por lo demás, parece que Geiselmann no sólo cree *poder*, sino que piensa *deber* tomar la posición defendida en su libro, dado el carácter tradicional que le atribuye⁸. La suficiencia de la Escritura en lo referente a la fe sería una afirmación tradicional. La Escritura es «satis superque sufficiens» según la expresión de Vicente de Lerins⁹. Claro que esta suficiencia de la Escritura es expresada por Geiselmann con fórmulas bastante moderadas: Geiselmann nos hace notar que todos los teólogos se esfuerzan en señalar a toda verdad de fe «wenn auch nur irgendeinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift»; a propósito de las definiciones dogmáticas de la Inmaculada y la Asunción, habla de cómo los Papas Pío IX y Pío XII respectivamente buscaron «wenigstens nach entfernteren Stützpunkten in der Heiligen Schrift»; existe pues el convencimiento, aunque no reflejo, de que toda verdad de fe al menos «andeutungsweise, ihren Stützpunkt auch im Worte der Heiligen Schrift habe»¹⁰. Precisamente este modo obscuro, único con que frecuentemente se encuentran las verdades de fe en la Escritura, hace indispensable la función interpretativa de la Tradición¹¹. Por ello solo sería ya claro que afirmar la suficiencia de contenido de la Sagrada Escritura no es, sin más, afirmar el principio protestante de la «Scriptura sola»¹².

flussreichste nachtridentinische Theologe, aber nicht der einzige. Ihm können wir Petrus Canisius, aber auch Robert Bellarmin an die Seite stellen. GEISELMANN, *o.c.*, pág. 115. Cfr. pág. 101ss; 113ss; 115-143; 184-221.

8 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, Achter Abschnitt: Die Tradition über die materiale Suffizienz der Heiligen Schrift mit Bezug auf den Glauben, pág. 222-249.

9 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, pág. 95 y 229. El texto completo dice así: «Hic forsitan requiratur aliquis: cum sit perfectus Scripturarum Canon, sibique ad omnia satis semperque sufficiat, quid opus est ut ei Ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas». VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* c. 2, ML 50, 640. Por ello matiza más BEUMER, al decir: «Die Worte [...] sind zunächst Aussagen des Opponenten. Allerdings bestreitet sie Vinzenz nicht, er bejaht sie vielmehr irgendwie einschliessweise, und sie beschäftigen ihn zwar nicht in der folgenden Erörterung, ausser in der recapitulatio: XXIX, 41». BEUMER, *o.c.*, pág. 42, nota 50.

10 GEISELMANN, *o.c.*, pág. 97.

11 «Und was das Verstehen der Heiligen Schrift betrifft, so bedarf sie in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitte der erklärenden Tradition der Väter. Die Tradition übt in diesem Falle die Funktion der traditio interpretativa aus». GEISELMANN, *o.c.*, Das Ergebnis, pág. 282.

12 «Das Sola-Scriptura-Prinzip enthält vielmehr drei Momente: 1. die inhaltliche Suffizienz, 2. die Lehre von der Heiligen Schrift als ihrer eigenen

En este sentido, tiene toda la razón Geiselmann en defenderse de los ataques de H. Lennerz, que parece haber considerado a Geiselmann como defensor del principio de la «Scriptura sola»¹³. Ya anteriormente en las páginas de esta misma revista tuvimos ocasión de lamentar esta confusión de planteamientos en que incurrió Lennerz¹⁴. Por lo demás, aunque consideramos substancialmente justificada la defensa que de sí mismo hace Geiselmann, no subscribiríamos —tendremos ocasión de decirlo en concreto más adelante— todas sus afirmaciones al refutar a Lennerz.

* * *

La monografía de Beumer, por su mismo carácter de historia de un dogma que es desarrollada paso a paso, es un edificio construido con toda claridad de líneas¹⁵. Se abre con un capítulo dedicado a la doctrina de la Escritura sobre la Tradición oral. En él, aunque se rechaza el valor probativo de ciertos textos que han sido invocados a veces para probar la existencia de verdades no escritas transmitidas solamente por la Tradición¹⁶, es muy interesante la

Interpretin (scriptura sui ipsius interpres), und 3. die Lehre von der Heiligen Schrift als Glaubensnorm und Richterin in Glaubensstreitigkeiten (scriptura norma normans et iudex controversiarum). Erst diese drei Momente zusammen genommen (in sensu composito) machen das Sola-Scriptura-Prinzip aus». GEISELMANN, *o.c.*, pág. 95s.

13 «Er [Lennerz] wittert darin das reformatorische Sola-Scriptura-Prinzip. [...] Das will offenbar der Titel seiner Abhandlung 'Scriptura Sola?' ausdrücken, wobei offenbar ich als Vertreter des Sola-Scriptura-Prinzips gestempelt werden sollte». GEISELMANN, *o.c.*, pág. 94.

14 A propósito de su artículo *Scriptura et traditio in decreto 4. sessio-nis Concilii Tridentini*: Greg 42 (1961) 517-522, al comentario en nuestro boletín: ArchTeolGran 25(1962)412. También allí hacíamos notar [ArchTeolGran 25(1962)412s] cómo A. SPINDELER, en su artículo *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Ueberlieferungen*: TheolGlaub 51(1961)161-180, parece incurrir en defectos semejantes.

15 Por el contrario, la obra de GEISELMANN deja la impresión de falta de orden o, al menos, de tener un orden poco claro, cfr. la recensión de A. IBAÑEZ ARANA: ScriptVict 10(1963)100; también BEUMER, al recensionar la obra de GEISELMANN, comenta: «Es wird also dem Leser nicht gerade immer leicht gemacht, sofort die gewünschten Angaben im einzelnen zu finden»: Schol 38(1963)264.

16 «Nur das müssen wir als willkürlich bezeichnen, wenn man aus den Texten einen eingeeengten Begriff der mündlichen Ueberlieferung her-

observación de que la historia del modo como se originaron los escritos neotestamentarios y la Tradición hace verosímil (muy verosímil, diríamos nosotros) una cierta diferenciación de contenidos¹⁷.

Para el período patrístico (cap. 2.º) queremos recoger, como observaciones importantes a propósito de los Padres apostólicos y los primeros apologetas (§ 2.º), en primer lugar el testimonio de Papias¹⁸, por la preeminencia en él concedida a los testigos orales, aunque, al hablar de libros, no se refiera directamente a los escritos del Nuevo Testamento¹⁹. Tampoco puede desconocerse el valor teológico de los «Agrapha», no tanto por sus contenidos concretos o por su origen real, cuanto por la posición teórica implícita en su existencia, que no reduce la revelación divina a lo escrito²⁰. Junto a los «Agrapha» hay que colocar los prescriptos apostólicos; a propósito de ellos (y prescindiendo de su origen real, pues lo importante es la cuestión de principios) hace Beumer una observación que nos

auslesen will, dem lediglich ein Objekt ausserhalb der Schrift zugewiesen würde. Selbst die bereits zitierte Stelle 2 Thess. 2, 15 gibt keine wirksame Gegeninstanz ab; denn Paulus will dort bloss seine von apostolischer Autorität getragenen Anordnungen, seien sie nun mündlich oder brieflich gegeben, einschärfen und denkt gar nicht daran, den schriftlichen eine zusätzliche Würde, die des in der Heiligen Schrift niedergelegten inspirierten Gotteswortes zu verleihen, und will überhaupt keinen Vergleich zwischen mündlicher und sakral-schriftlicher Paradosis ziehen, noch viel weniger gerade unter der Rücksicht des beiderseitigen Umfanges». BEUMER, *o.c.*, pág. 8. Muy importante es cuanto se dice en pág. 8s, nota 19. 2 Thess. 2, 15 había sido ya citado, con una pequeña errata en cuanto al versículo, en pág. 7.

17 «Dagegen macht die konkrete Entstehungsgeschichte von Schrift und Tradition eine relative Differenziertheit des Inhaltes wahrscheinlich. So werden nicht alle historischen und an einen bestimmten Anlass gebundenen Einzelheiten, die in diesem oder jenem heiligen Buch berichtet werden (z.B. im Brief des Paulus an Philemon), ebenfalls Gegenstand der mündlichen Ueberlieferung gewesen oder geworden sein. Umgekehrt ist auch nicht leicht zu ersehen, weshalb der gesamte Inhalt der Tradition ohne jede Einschränkung von den nur gelegentlich verfassten Büchern des NT aufgenommen werden musste». BEUMER, *o.c.*, pág. 9.

18 PAPIAS, *Fragmenta* 2, 4. *Funk* 1, 350-354.

19 BEUMER, *o.c.*, pág. 18s.

20 «Trotzdem kann die Tatsache ihrer Anerkennung durch das älteste Christentum uns etwas von dessen grundsätzlichem Standpunkt verraten, der unleugbar, wenn auch noch ohne jede theologische Reflexion, die göttliche Offenbarung nicht auf das schriftlich niedergelegte Wort einengte». BEUMER, *o.c.*, pág. 18.

parece fundamental para enjuiciar la tesis de Geiselman: en los prescriptos disciplinares pueden contenerse verdades dogmáticas²¹. Podrá parecer sorprendente que Beumer llegue a calificar este período, en lo que se refiere al mensaje neotestamentario, como una época sin Escritura; pero tal calificación no carece de fundamento, si se tiene en cuenta que cuando los Padres apostólicos y apologetas citan lo contenido en los escritos neotestamentarios, no es su carácter de Escritura lo que intentan subrayar²².

San Ireneo (§ 3.º) tiene el mérito de haber puesto de relieve el valor de la Tradición en sí misma²³. En coincidencia substancial con él, pero con algunos matices nuevos, Tertuliano da valor a la Tradición en sí misma, y, apoyado en ella, prueba «sine scripturis» que los herejes no tienen ningún derecho a la Escritura, mientras, por otra parte, desconfía de una argumentación puramente bíblica («congressio scripturarum»)²⁴. Por lo demás, ya en Ireneo es claro el carácter eclesiástico de la Tradición²⁵.

21 «selbst in Disziplinarvorschriften kann Offenbarungswahrheit mitgehalten sein». BEUMER, *o.c.*, pág. 18. La misma observación es hecha por BEUMER para un período posterior: «Dazu kommt noch, dass eine klare Unterscheidung zwischen eigentlicher Glaubenslehre und rein kirchlichen Vorschriften und Gebräuchen erst langsam entwickelt werden konnte und dass selbst in den letzteren —am klarsten zeigt das die Praxis der Kindertaufe— ein Kern des Offenbarungsgutes vorhanden war». BEUMER, *o.c.*, pág. 40.

22 «Wir können und müssen die Schlussfolgerung ziehen, dass die Apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten auch bei der Verwendung dessen, was sie vielleicht im NT vorfanden oder auf jedem Fall tatsächlich in ihm enthalten ist, namentlich bei der Verwendung der Herrenworte, keineswegs den Schriftcharakter hervorheben wollten und die Autorität des Verwendeten lediglich der Verkündigung und nicht der Inspiration entnahmen. Sie befanden sich, wenn man den Ausdruck recht versteht, noch in einer 'schriftlosen Epoche', und ihr Glaubensbewusstsein wurde aus der lebendigen Tradition sozusagen ausschliesslich gespeist». *o.c.*, pág. 17.

23 Importante es el texto de *Adv. haereses* III, 4, ls, MG 7, 855s, ya que insinúa como posible una transmisión del mensaje meramente no escrita. Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 24. El significado de este texto, sin embargo, no debe ser exagerado; de él no se deduce la existencia de una Tradición que supere en contenido a la Escritura; cfr. el mismo BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*: Schol 36 (1961) 219s.

24 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 25. Las referencias concretas a textos de TERTULIANO pueden verse allí en las notas 16ss.

25 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 30, nota 55. Los textos aducidos por BEUMER son claramente antignósticos. En la sucesión apostólica y en el enlace por

En la Patrística posterior (§ 4.º) debe subrayarse el texto de San Epifanio con su formulación de «partim-partim» (τὰ μὲν ... τὰ δὲ)²⁶. Interesantes son las enumeraciones de tradiciones no escritas que se encuentran en diversos Santos Padres²⁷, como también debe tenerse en cuenta la amplia concepción de la exégesis, corriente entre los Padres, ya que ella permite comprender una cierta tendencia a encontrar todas las verdades de fe en la Biblia²⁸.

La aportación de la escolástica primitiva al problema (Cap. 3.º 5.º) no es rica. Debe señalarse, sin embargo, la enumeración, que hace Abelardo, de verdades teóricas que no se encuentran en la Biblia²⁹.

En el siglo XIII —el siglo de oro de la escolástica (§ 6.º)— se subraya el papel central de la Biblia³⁰. Sin embargo, a veces, la

ella con los orígenes está para TERTULIANO —según creemos—, más que en el hecho de que «die einzelnen Kirchen miteinander verglichen werden» (BEUMER, *o.c.*, pág. 33), el criterio «um die echte Tradition festzustellen».

26 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 36, nota 15 y pág. 38, nota 23: El texto de SAN EPIFANIO es: *Adv. haereses Panarium* 61, 6, MG 41, 1048.

27 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 39, donde pone de relieve los casos que no se reducen a meros prescriptos disciplinares: bautismo de los niños, oración por los difuntos, culto a las imágenes o, en algún sentido, la defensa de la fórmula de doxología.

28 «Während eine weniger gebundene Interpretation der Bibel, mehr unbewusst im Geiste der Ueberlieferung vorgenommen, mühelos von dorthin eine Festlegung und Begründung der unmittelbaren Glaubensgegebenheiten abzuleiten vermochte». BEUMER, *o.c.*, pág. 39.

29 BEUMER, *o.c.*, pág. 48s. El texto de ABELARDO dice así: «Nec rectae confessioni officit, si nonnulla confessionis verba in canonicis minime reperiantur Scripturis. Ob hoc enim maxime symbola conciliorum Scripturis illis sunt superaddita, ut illa doceant vel disserant quae ibi aperte non habentur. Quis enim Trinitatem, vel tres personas in ea sibi coaeternas et coaequales, quarum unaquaeque sit Deus in illis Scripturis dici meminerit, aut Pontium Pilatum appellari, aut ad infernos animam descendisse Christi, et alia quaedam quae in verbis non continentur canonicis? Multa profecto fidei necessaria post Evangelium ab apostolis, vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis minime comprobantur, sicut est illud de virginitate Matris Domini etiam post partum jugiter conservata, et de aliis fortasse multis», *Introductio ad theologiam* 2, 13, ML 178, 1068s.

30 «Hierher gehört auch, dass nach allgemeiner Auffassung der Hochscholastik die termini 'theologia' (bzw., von Thomas bevorzugt, 'sacra doctrina') und 'sacra scriptura' gleichbedeutend sind». BEUMER, *o.c.*, pág. 54. Ulteriormente se recuerda que a los maestros en Teología se llamaba entonces «magistri sacrae paginae» o «magistri (doctores) sacrae scripturae».

expresión «sacra scriptura» tiene un cierto sentido amplio³¹. Por otra parte, la identificación de Teología y «sacra scriptura», aunque se haga en principio, no es llevada a sus últimas consecuencias por estos mismos teólogos, que en casos concretos admiten fácilmente excepciones de verdades no escritas³² o hacen conexiones de verdades concretas con la Biblia demasiado lejanas³³.

La conexión de toda verdad de fe con la Escritura se debilita ulteriormente en la Baja Escolástica (§ 7.^o). El modo, como Enrique Totting de Oyta concibe esta conexión, es realmente un mínimo³⁴. Sobre Wiclef recoge Beumer la no insignificante corrección aportada por P. de Vooght a la idea que corrientemente se tenía de su posición; pero añade él mismo algunas ulteriores limitaciones,

31 «Manchmal könnte man sogar den Sinn des Ausdruckes 'sacra scriptura' in einem scholastischen Text, ohne ihm Gewalt anzutun, wiedergeben mit 'die göttliche Offenbarung, deren wichtigster Teil (Mittelpunkt oder Kern) durch die Bibel aufgezeichnet ist'». BEUMER, *o.c.*, pág. 55.

32 Para SANTO TOMAS pueden verse los textos en BEUMER, *o.c.*, pág. 57s, que los toma de Y. M.—J. CONGAR, «*Traditio*» und «*Sacra doctrina*» bei Thomas von Aquin. En J. BETZ-H. FRIES, *Kirche und Ueberlieferung*, Freiburg-Basel-Wien 1960, pág. 170-210.

33 Para RICARDO DE MEDIAVILLA, cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 54s, nota 13.

34 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 67. Los textos esenciales son: «Licet omnes veritates catholice fundate sint in canone biblie, non tamen omnes tales explicite continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt». HENRICUS TOTTING DE OYTA, *Quaestiones Sententiarum* q. 2, a. 3, concl. 5.^a *Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis, quam ad fidem manuscriptorum edidit* A. LANG, Edit. altera: *Opuscula et textus* 12, Monasterii 1953, pág. 69. «Prima pars probatur: quia datis quibuscumque veritatibus catholicis, ad hoc quod sint catholice requiritur, vel quod explicite continentur in canone biblie vel quod ex contentis in eo formaliter sequi possint vel quod ut tales teneantur auctoritate ecclesie; igitur prima pars vera. Consequentia patet ex hoc: quia tam veritates in biblia expresse quam formaliter ex eis inferribiles sufficienter in ea fundate sunt. Similiter et auctoritas ecclesie sufficienter fundata est in ipsa». *Ibid.*, pág. 70. Es interesante comparar con estas palabras de SAN AGUSTIN: «Proinde, quamvis huius rei certe [CSEL 52, 357: certum] de Scripturis canonicis non proferatur exemplum; earundem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae iam placuit Ecclesiae, quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas: ut quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit huius obscuritate quaestionis, eandem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat». *Contra Cresconium Donatistam* 1, 33, 39, ML 43, 466.

que rebajan la impresión optimista de De Vooght³⁵. En todo caso, debe recogerse cómo con ocasión de la polémica con los Wiclefitas se subraya el valor de la Tradición, incluso con una acentuación de la existencia de verdades de fe no escritas. En esta línea se coloca Tomás Netter (Waldensis) con su enumeración de verdades no escritas³⁶, su insistencia en el testimonio de la Iglesia para fundamentar el canon de la Escritura³⁷, aunque conservando una cierta ordenación, bastante laxa, de la Tradición a la Escritura³⁸.

Como interpretación del Concilio de Trento (cap. 4.º, § 8.º), piensa Beumer que la cuestión de la suficiencia de la Escritura, en cuanto a contenidos, continúa siendo libremente disputable después del Concilio, pero no por el cambio de la fórmula «partim-partim» en «et», sino por el sentido amplio que la fórmula primera —equivalente en el fondo a la segunda— podía tener y tenía de hecho en aquella época³⁹. La cosa es tanto más verosímil —añadi-

35 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 69. Especialmente interesante es el texto de WICLEF citado en esa página, nota 51.

36 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 71. El texto de TOMAS NETTER dice así: «Et ubi, rogo, expressit sponsus in Scripturis articulum perpetuae virginitatis Matris suae post partum? Et tamen est fides. Ubi redemptionem primorum Patrum de barathro? Et tamen est fides. Ubi septenarium Sacramentorum? Et tamen est fides. Ubi septenarium peccatorum in genere? Et est fides. Ubi baptismum parvulorum? Et est fides». *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae*, L. 2, a. 2, cap. 25, n. 5, t. I, Venetiis 1757, col. 372.

37 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 71, nota 63. NETTER dice: «ipsa sola est, cuius testimonium est tantae auctoritatis, et praeconii, ut ipsos libros divinarum Scripturarum taxare, et de eorum auctoribus certificare possit fideles... Incertum ergo esse non potest eos esse libros canonicos, et habere pondus auctoritatis suae, quibus Ecclesia declarata per omnes gentes, et ab Apostolis propagata, testimonium certum reddit». *l.c.*, cap. 20, n. 3, t. I, Venetiis 1557, col. 345.

38 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 70, nota 60. NETTER dice: «cum mandarent, [apostoli] fidelibus observare Scripturas Canonicas, mandabant eis cum iis observare sermones suos vivos et traditiones, quas scribere non vacabat: sed viva voce alter alteri, et senior traderet iuniori: qui semper ad verum intellectum ducerent Scripturas, nulla ex parte patientes eas perverti». *l.c.*, cap. 23, n. 3, t. I, Venetiis 1757, col. 363.

39 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 81-84. Importante es la terminología variante de SERIPANDO; los textos pueden verse en BEUMER, *o.c.*, pág. 83, notas 61s. Es también importante el modo de hablar del «Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos» o del teólogo G. A. DELFINO que había asistido a la sesión 4.ª; cfr. sobre todo esto BEUMER, *o.c.*, pág. 84.

ríamos nosotros—, cuanto que obviamente pueden ser utilizadas las dos terminologías no sólo por teólogos partidarios de las dos fuentes —como es obvio—, sino incluso por teólogos que admitan una suficiencia relativa de la Biblia según se mire a la fuente próxima en la que una verdad es hallada (y entonces es obvio el «partim-partim»), o se considere la honda relación existente entre Tradición y Escritura(cuestión disputada y no decidida por el Concilio). Parece que el Concilio se colocó más bien en la primera perspectiva, en la cual, en algún sentido, no todo está en la Escritura ⁴⁰, sin entrar en la segunda ⁴¹.

En la Teología postridentina (cap. 5.º), para los siglos XVI y primera mitad del XVII (§ 9.º), vale la pena considerar la diversidad —incluso evolución— de fórmulas en los teólogos de la Escuela de Salamanca ⁴².

En el período que comprende la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII (§ 10.º), es curiosa la observación de Gregorio Zallwein sobre que es indiferente decir que algo se contiene sólo obscuramente en la Escritura o decir que no se contiene de modo alguno, ya que una continencia obscura no sería suficiente para declarar un dogma ⁴³. Zallwein formula así, con toda precisión, uno

40 Este nos parece ser el planteamiento de la carta de los CARDENALES LEGADOS al CARDENAL ALEJANDRO FARNESIO (11/12 de febrero de 1546): «Fatto questo, segue il stabilire la traditione della chiesa; della quale ci pare necessario, che nel medemo decreto si faccia mentione, almeno in genere et indeffinitamente, perchè sarà un gran ponto questo, che non ci possa esser detto: 'la tal cosa non si trova nella scrittura, adunque non è vera'». CTr. 10, 377s.

41 Así piensa también BEUMER, quien escribe a propósito de la posición del canonista del siglo XVIII, GREGORIO ZALLWEIN: «Wenn wir recht sehen, ist damit für den Begriff die nächste Herkunft, nicht die letzte ontologische Grundlage als entscheidend betrachtet, was vielleicht auch dem Konzilsdekret gerecht werden dürfte». BEUMER, *o.c.*, pág. 108.

42 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 101s. C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pág. 262s.

43 Tomamos las palabras de ZALLWEIN, de BEUMER, *o.c.*, pág. 108, nota 37: «Nostra opinione parum vel nihil interest in effectu in ordine ad traditionem mere oralem, sive dicatur aliquod dogma nequidem obscure, vel certe non nisi obscurissime ita, ut per legitimam consequentiam vix aut ne vix quidem sit deducibile, in Scriptura contineri; cum ex communi Theologorum sententia textus Script. valde obscuri Ecclesiae non sint sufficientes ad declarandum aliquod dogma fidei, neque Ecclesia unquam dogma aliquod

de los argumentos que con más frecuencia se aduce hoy, en la actual controversia, contra la teoría de Geiselman. Sin embargo, nuestra opinión personal sobre este modo de argumentar tendremos más adelante ocasión de exponerla. Beumer recoge, como «*ungewöhnlich fruchtbar*», la idea de Fenelon sobre la Iglesia como «*oracle vivant*», voz viva de Dios⁴⁴.

En la Teología del siglo XIX (§ 11.º) Beumer atribuye especial importancia a la equilibrada posición de Scheeben⁴⁵.

Aunque la obra de Beumer es esencialmente una historia de un dogma, un último capítulo (cap. 6.º, § 12.º), al ocuparse de la problemática actual del tema de la Tradición, lleva al autor a una cierta toma de posición en la cuestión de la relación entre Escritura y Tradición. En el conjunto de la obra, ello aparece como fruto de un largo recorrido histórico. Entre la teoría de las dos fuentes y la teoría de la suficiencia de la Escritura, propone Beumer una tercera posición que podría calificarse como teoría de la suficiencia relativa de la Escritura⁴⁶.

* * *

unice propter scripturam obscuram, vel deductionem a longe quaesitam definitur, sed in defectu Scripturae ad traditionem certam, uniformem, et constantem tamquam alteram fidei regulam confugerit».

44 Cfr. BEUMER, *o.c.*, pág. 112.

45 «Die Theologie des 19. Jh. hat sich also ausserordentlich um den Traditionsbegriff verdient gemacht. Mögen die Antworten auf alle Einzelfragen auch noch nicht immer ganz befriedigen, so ist doch eine endgültige Lösung wenigstens angebahnt. Insbesondere dürfte die von Scheeben vorgelegene Theorie wesentlich dazu beitragen können». BEUMER, *o.c.*, pág. 125.

46 «Drei verschiedene Möglichkeiten stehen uns von vornherein zur Wahl: Entweder wird die Tradition als wirklich ergänzender Zusatz zur Schrift (im Sinne einer 'Zweiquellentheorie') gesehen oder als deren Erläuterung und Entfaltung, so dass die wesentliche Suffizienz der Schrift gewahrt bleibt, oder man entschliesst sich zu einer dritten Annahme, die vermittelnd eine substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition zugibt und der letzteren nur in relativ untergeordnetem Masse ein Ueberschreiten dieser Grenzen erlaubt». BEUMER, *o.c.*, pág. 133. Argumentos y dificultades de las diversas teorías, para concluir a favor de la tercera, en pág. 133ss. Las ventajas ecuménicas que BEUMER reconoce a la segunda teoría en pág. 134, no deben supervalorarse, como ya anteriormente lo hacía notar el mismo BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*: Schol 36 (1961) 235; *Schriftliche und mündliche Ueberlieferung in einer Kontroverse des febrorianischen Zeitalters*: Schol 36(1961)72; cfr. también A. LANG, *Sacrae Scrip-*

En la obra de Geiselmann y en orden a justificar la teoría de la suficiencia de la Escritura, dos son los puntos fundamentales: la argumentación tomada de la Tradición misma y la interpretación del Decreto del Concilio de Trento propuesta por Geiselmann. En ambos puntos creemos que Beumer le aporta correcciones esenciales.

Con respecto al argumento de Tradición, que Geiselmann cree encontrar a favor de la suficiencia de la Escritura, tiene razón Beumer al decir que los testimonios aducidos a favor de la suficiencia de la Escritura tienen una cierta imprecisión⁴⁷. Beumer la encuentra sobre todo en la significación plurivalente de la expresión «sacra scriptura»⁴⁸. Creemos que es así. El tema podría haberse ampliado con otro, prácticamente no tocado en la, por lo demás, excelente monografía de Beumer: la concepción medieval de los «doctores authentici», de la que pueden encontrarse influjos posteriores⁴⁹. El tema es importantísimo, ya que atribuye un valor prácticamente infalible a ciertas obras patrísticas, y mucho más por su origen, el Decreto Gelasiano que añadía al Canon de las Escrituras, una serie de escritos de Santos Padres. Esta yuxtaposición contribuyó a una valoración de los escritos de los doctores auténticos casi equivalente a la que se daba a los escritos bíblicos, ya que cada afirmación de aquellos era considerada infalible. ¿No habrá contribuido también a la significación amplia de la expresión «sacra scriptura»?⁵⁰.

Por otra parte, la imprecisión del argumento de Tradición, aducido por Geiselmann, no se reduce a este punto. No debe olvidarse el hecho de que, muchas veces, los testimonios, sobre todo de

turae sufficientia? En: *De Scriptura et Traditione*, Romae (Pontificia Academia Mariana Internationalis) 1963, pág. 64s y C. Pozo. *La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición*: OrbCath 7(1964)30s.

47 «Die Belege, die aus der patristischen und scholastischen Literatur beigebracht werden, haben oft den Mangel der Unbestimmtheit im Ausdruck» BEUMER, o.c., pág. 134.

48 «Vor allem handelt es sich um die Mehrdeutigkeit des Begriffes 'sacra scriptura'». BEUMER, o.c., pág. 134, nota 22.

49 Cfr. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, pág. 32s, nota 95; cfr. también pág. 261s.

50 La pregunta es de gran importancia, pues, como veremos es posible que este mundo de ideas haya influido en BONUCCI, lo que debilitaría mucho la importancia que se atribuye a su intervención en Trento en las Discusiones sobre la Tradición; véase más adelante lo que decimos en nota 56.

los teólogos, no dicen sin más que toda verdad de fe está de alguna manera en la Escritura, sino más bien que «omnia necessaria ad salutem» se contienen en la Escritura, para usar una expresión de Vitoria⁵¹, a la que sería fácil encontrar antecedentes. Evidentemente no puede suponerse sin más que toda verdad de fe y todas las cosas necesarias para la salvación son exactamente sinónimos.

Tampoco debe subvalorarse el hecho de que los mismos teólogos que afirman, en algún sentido, la suficiencia de la Escritura, encuentran y conceden, con una notable facilidad, excepciones al principio⁵².

En cuanto a la interpretación que hace Geiselmann del Concilio de Trento, llama la atención lo estrecho de la base sobre la que se construye. Una base, que analizada de cerca, se estrecha cada vez más. Dejamos aparte el influjo «der mit ihnen [Bonucci y Nacchianti] einig gehenden Bischöfe», de que habla Geiselmann; tal influjo en las discusiones conciliares no puede ser atestiguado⁵³. De los dos nombres sobre los que gravita la interpretación de Geiselmann, tiene razón Beumer en rechazar el valor del testimonio de Nacchianti, ya que éste no atacó el «partim-partim», sino simplemente las «traditiones»; la general reacción contra él en el Concilio hace inverosímil el influjo que se le atribuye⁵⁴. Queda Bonucci, pero es curioso que también sobre el sentido de sus intervenciones surgen dudas fundadas. ¿Qué significaría su afirmación de que todo está en la Escritura⁵⁵, si realmente Bonucci hubiera entendido por

51 Cfr. C. Pozo, *Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. I, Granada 1962, pág. 13, nota 79.

52 Véase más arriba las referencias que damos en la nota 32. P. DE VOOGHT ha escrito: «Aussi étrange que cela paraisse, il y a sur la présence de vérités salutaires dans la Bible une double unanimité chez les scholastiques de tout âge et de tout poil. Sur le principe d'abord: que *tout* est dans l'Écriture. Sur le fait ensuite que ce principe, ils ne l'ont jamais soutenu rigoureusement». *Ecriture et tradition d'après des études catholiques récentes*: Ist 5(1958)189.

53 Véase lo que hemos dicho más arriba en nota 6.

54 Cfr. BEUMER, *o. c.*, pág. 82s.

55 Transcribimos el resumen de la intervención de BONUCCI, que hace MASSARELLI en su diario: «Alterum quod asserit: veritatem evangelicam partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus. Iudico omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo *partim*». CTr. 1, 525. La redacción de las Actas, demasiado escueta, no permite captar el sentido de la intervención de BONUCCI; cfr. CTr. 5, 36.

Escritura no sólo la Biblia, sino también los cánones apostólicos, los decretos de los Concilios y las Decretales de los Papas? Realmente parece que Bonucci se había expresado anteriormente en este sentido⁵⁶. En estas circunstancias y teniendo además en cuenta la argumentación de Beumer sobre el uso de la fórmula «partim-partim» incluso por teólogos defensores de la suficiencia de la Escritura, nos inclinamos por la interpretación que Beumer hace del Decreto tridentino.

* * *

A pesar de estas correcciones de fondo a la argumentación de Geiselmann, hay en la obra de Beumer, a nuestro juicio, un punto importante que no ha sido estudiado suficientemente: el tema del progreso dogmático⁵⁷. Naturalmente no es que pensemos que un fascículo del «Handbuch der Dogmengeschichte» dedicado a la Tradición pueda estudiar ampliamente un problema tan complejo y

56 «Bonuccio, jeune général des Servites, qui plus tard réclamera la disparition du double 'partim' dans le texte du projet, appelle écritures saintes les canons des apôtres, les décrets des conciles, les décrétales des papes. Sans doute n'a-t-il pas en cela d'intention théologique bien précise, sinon celle d'insister sur l'autorité doctrinale de l'Eglise, à l'instar des autres. Il reprend l'expression du décret de Gélase, où sont appelés de ce nom les documents officiels postérieurs à l'Écriture. Cette terminologie déforce considérablement l'argument qu'on voudrait retirer de ses interventions postérieures contre le projet de décret. Il n'est pas étonnant que, selon lui, toute vérité révélée soit contenue dans l'Écriture, s'il couvre de ce nom tout ce qui fut écrit dans la suite sous la responsabilité de l'Eglise». J. ERMEL, *Les sources de la foi*, Tournai 1963, pág. 25. Transcribimos del diario de MASSARELLI, el resumen de la intervención de BONUCCI, el 18 de febrero de 1546: «Generalis Servorum visum est perficiendum prius esse de sacris libris iam susceptum articulum. Ultra enim libros in aliis congregationibus recensitos plures esse alios, qui inter scripturas sacras nominari debeant, ut puta apostolorum canones, sacra generalia concilia et summorum pontificum decretales. Hisque susceptis ad abusum ex eisdem dependentes devenire». CTr. 1, 484. También en este caso la redacción de las Actas es demasiado breve y, por ello, más oscura; cfr. CTr. 5, 11.

57 BEUMER se refiere al tema del progreso dogmático en *o.c.*, pág. 136s, pero sin poner de relieve su importancia para el problema de la relación entre Escritura y Tradición. Más aún, por lo que diremos en el texto, es claro que no subscribiríamos esta frase de BEUMER: «Die Traditionslehre wird dabei den hauptsächlichsten Zügen nach vorausgesetzt und wird auch ferner von den unterschiedlichen Erklärungen des Vorganges so gut wie unberührt gelassen». BEUMER, *o.c.*, pág. 137.

meramente connexo con el tema de su estudio, como es el del progreso dogmático. Pero hay un aspecto de él, sin el cual nos parece que la actual controversia quedará indefinidamente irresuelta. Un texto de Gregorio Zallwein, recogido por Beumer, plantea muy nítidamente uno de los extremos del problema: «Nostra opinione parum vel nihil interest in effectu in ordine ad traditionem mere oralem, sive dicatur aliquod dogma nequidem obscure, vel certe non nisi obscurissime ita, ut per legitimam consequentiam vix aut ne vix quidem sit deducibile, in Scriptura contineri; cum ex communi Theologorum sententia textus Script. valde obscuri Ecclesiae non sint sufficientes ad declarandum aliquod dogma fidei, neque Ecclesia unquam dogma aliquod unice propter scripturam obscuram vel deductionem a longe quaesitam definierit, sed in defectu Scripturae ad traditionem certam, uniformem, et constantem tamquam alteram fidei regulam confugerit»⁵⁸. Por el contrario, Geiselmann no tiene inconveniente en negar la existencia de una tradición constitutiva con respecto a las verdades de fe⁵⁹, mientras que, al afirmar que todas las verdades de fe se contienen en la Escritura, utiliza fórmulas que suponen que las verdades concretas, muchas veces, tienen en ella sólo un punto de apoyo, un vestigio⁶⁰. Aquí está todo el problema. ¿Es posible considerar reveladas en la Escritura verdades, que tienen en ella sólo un germen, un punto de referencia? Una transmisión y proclamación de esas verdades, ya formalmente en cuanto tales, tan lejanamente, tan flojamente atada al texto mismo de la Escritura, ¿puede ser considerada Tradición interpretativa y no constitutiva? ¿Dónde están realmente reveladas esas verdades? La respuesta a estas preguntas depende del modo como se conciba el progreso dogmático⁶¹.

Precisamente hay que constatar que existe hoy una cierta tendencia a ampliar los límites del progreso dogmático, lo que en el

58 Citado por BEUMER, *o.c.*, pág. 108, nota 37.

59 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, Das Ergebnis, pág. 282.

60 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, pág. 97.

61 La conexión entre el problema de las relaciones entre Escritura y Tradición y el modo de concebir el progreso dogmático ha sido señalada por A. LANG, *Sacrae Scripturae sufficientia?* En: *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, pág. 61-65. También la señala G. MORAN, *Scripture and Tradition*, New York 1963, pág. 71.

fondo significa también un ampliar el concepto de revelación, haciéndola consistir en mucho más que en una mera transmisión de verdades, ya que Cristo ha sido revelación El mismo, no sólo con su predicación, sino también con su vida, muerte y resurrección, en cuanto que en todo ello nos manifiesta Dios su misterio salvífico ⁶².

Personalmente pensamos que esta ampliación de los límites del progreso dogmático no puede hacerse para los tiempos postapostólicos. Y no porque no creamos que, en algún sentido, Cristo mismo y su vida toda es revelación, sino porque, a nuestro juicio, debe mantenerse una clara línea divisoria entre el período apostólico y el tiempo posterior. El primer período completa todavía el depósito por estructuración e interpretación del sentido de vivencias y hechos salvíficos, especialmente de la vida del Señor. Claro que esta interpretación, aun apostólica, no puede concebirse como hecha por fuerzas humanas; sería entonces construcción humana (Teología) y no palabra de Dios. Tal interpretación no podría entonces ser aceptada por la fe. Por eso, la interpretación ha sido hecha por los Apóstoles, como testigos privilegiados, pero gracias a una revelación (apocalypsis) del mismo Jesús. Así dice San Pablo de su evangelio (interpretación del sentido y del valor salvífico de la vida muerte y resurrección del Señor): «no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación (apocalypsis) de Jesucristo» (Gal 1, 12; cfr. 1, 16s) ⁶³. Precisamente porque una revelación de Dios es necesaria, aun en el período apostólico, para que la estructuración de vivencias pueda ser objeto de fe divina y porque la revelación

⁶² Ofrece información interesante sobre este punto H. BACHT, *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*. En: M. SCHMAUS, *Die mündliche Ueberlieferung*, München 1957, pág. 3-62. La tendencia, que describimos en el texto, es constatable, por ejemplo, en H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*: *RechSciencRel* 35(1948)130-160; K. RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*. En: *Schriften zur Theologie*, I3, Einsiedeln 1958, pág. 49-90.

⁶³ Cfr. A. LANG, *Fundamentaltheologie*, Band 2. 3. Aufl., München 1962, pág. 273ss, quien insiste en que la noción de fe, que se ha impuesto en la Teología y es supuesta por el Magisterio mismo, no es concebible sin relación a una testimonio divino en el más estricto sentido de la palabra; C. Pozo, *La tradición en la XXI Semana española de Teología*: *EstEcl* 37(1962)231; A. LANG, *Sacrae Scripturae sufficientia?* En: *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, pág. 63s; C. Pozo, *La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición*: *OrbCath* 7(1964)31.

pública terminó con ese período, no es admisible, para tiempos posteriores, un proceso de estructuración de vivencias, que termine en dogma. Sea cual fuere la explicación más concreta, el progreso en tiempos posteriores se reducirá a una mejor comprensión e inteligencia del mensaje apostólico, ya estructurado antes. «No es que pensemos que el progreso dogmático se haya hecho siempre —ni mucho menos— con lógica fría. Existe una vía vital, un 'instinctus' en la Iglesia que descubre la verdad implícita. Pero esa verdad implícita (sea cual fuere el modo como ha sido descubierta) tendrá que ser objetivamente homogénea con un dato primitivo conceptual»⁶⁴. Y sería muy difícil aceptar que un «vestigio», en el sentido de Geiselman, baste para salvaguardar esa homogeneidad; como tampoco puede exagerarse lo que puede ser comprendido y entendido a través de un «vestigio».

Volviendo al texto de Zallwein, nosotros estaríamos de acuerdo con el modo de concebir el progreso dogmático que está implícito en sus palabras⁶⁵. Beumer, en su recensión a la obra de Geiselman, ha propuesto una «Formula concordiae», que, sin duda, suscribiríamos⁶⁶. Pero tanto en un caso como en el otro, tememos que el equívoco de la controversia actual seguiría en pie, si, de modo reflejo, no se lleva la discusión al campo de la teoría del progreso dogmático.

64 C. Pozo, *La tradición en la XXI Semana española de Teología: EstEcl 37(1962)231*. Como allí mismo decimos, «no es fácil concebir un progreso dogmático (que ha de terminarse en una *verdad* creída con fe divina y católica) a partir de un dato primitivo no conceptual. Realmente el paso es difícilmente inteligible. Es verdad que Cristo mismo es revelación y que en la Iglesia apostólica hubo usos y vivencias, pero es difícil que lo que se nos ha transmitido sea algo más que la fe (conceptual) apostólica sobre ese Cristo y que a los usos y vivencias no haya correspondido desde el principio una fe, que sería lo que se nos ha transmitido (a través o no de usos y vivencias). Fe y verdades serán así siempre el punto de partida de todo progreso dogmático».

65 Especialmente cuando dice: «cum ex communi Theologorum sententia textus Script. valde obscuri Ecclesiae non sint sufficientes ad declarandum aliquod dogma fidei». Citado por BEUMER, *o.c.*, pág. 108, nota 37.

66 A pesar de ello, pensamos que el punto 3.º de esa *Formula concordiae* deja en pie dos interpretaciones totalmente diversas como posibles, según sea la teoría del progreso dogmático que se defienda: «3. Die Schrift ist insuffizient für den vollgültigen Beweis dieser Blaubenswahrheiten, die als solche erst durch die Tradition erkannt werden». BEUMER: Schol 38(1963)264s.

Por todo esto, hubiéramos deseado en la obra de Beumer una mayor atención a ciertos aspectos de la cuestión del progreso dogmático. Personalmente nos ha sorprendido un poco que, dando tanto relieve histórico a la expresión «oracle vivant» de Fenelon, aplicada a la Iglesia⁶⁷, no haya recogido esa misma concepción en autores anteriores como Suárez⁶⁸ y todavía antes en Bartolomé de Medina⁶⁹. Incluso valdría la pena investigar si en ciertos modos de concebir a los «doctores authentici» se incluía también la idea de que tales doctores estaban inspirados⁷⁰. Aunque estos puntos de vista y estas concepciones sean exageradas y, por ello, no utilizables en una solución especulativa correcta, y, por otra parte, no siempre afecten en sus defensores el problema de las relaciones entre Escritura y Tradición, son de un innegable interés histórico para el modo de concebir la Tradición viva.

* * *

No queremos alargar más esta nota. Sin embargo, creemos necesario señalar, antes de terminarla, refiriéndonos de nuevo a la obra de Geiselman, la impresión inesperada, que produce no pocas veces, de atribuir un gran relieve a cuestiones, que al lector fácil-

67 BEUMER, *o.c.*, pág. 112.

68 Según SUAREZ, cuando la Iglesia define, Dios testifica por ella: «Quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur. Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur». SUAREZ, *De fide*, Disp. 3, s. 11, n. 11, Ed. Vivès, t. 12, Parisiis 1858, pág. 99 b. Sobre la concepción instrumental de la asistencia, que tiene SUAREZ, cfr. J. ALFARO, *El progreso dogmático en Suárez*. En: *Problemi scelti di Teologia contemporanea*. [Analecta Gregoriana 68]. Roma 1954, pág. 95-122.

69 La idea de que Dios habla por la Iglesia, es muy repetida por BARTOLOME DE MEDINA; textos en este sentido pueden verse en C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pág. 187s, nota 29; la misma concepción se da en BALTASAR NAVARRETE (*ibid.*, pág. 228) y, aunque no como exclusiva, en JUAN GONZALEZ DE ALBELDA (*ibid.*, pág. 231s).

70 Proponemos la cuestión meramente como punto que valdría la pena investigar, sin querer con ello sugerir resultado alguno a esa posible investigación. Personalmente la idea de una cierta inspiración de los Padres la hemos encontrado en un teólogo que se coloca en el extremo opuesto de la concepción de los «doctores authentici», DOMINGO DE SOTO; cfr. C. POZO, *La teoría...* pág. 94.

mente parecerán juegos de palabras. ¿Es, por ejemplo, tan grande la importancia de la diferencia entre «Traditio» y «traditiones», el singular y el plural?⁷¹ A lo largo de la historia —y en concreto en tiempos de Trento— ambos términos parecen haberse intercambiado como sinónimos⁷², como, por lo demás, se han intercambiado también «sacra scriptura» y «sacrae scripturae»⁷³.

Algo semejante nos parece de la importancia que atribuye Geiselmann, al refutar a Lennerz, a la diferencia de las fórmulas «Glaubensquelle» y «Offenbarungsquelle»⁷⁴, a no ser que se pretenda sugerir un sentido absurdo en la expresión «fuente de la revelación». Claro que la revelación no tiene más fuente que Dios, que es quien revela. Pero si no queremos jugar con las palabras, es igualmente claro que las expresiones «fuente de la fe» y «fuente de la revelación» (tomada esta última en su sentido obvio de fuente de la doctrina revelada) son intercambiables como aspectos subjetivo y objetivo de una misma realidad⁷⁵.

En la misma línea se coloca la importancia atribuida por Geiselmann a la omisión de las palabras introductorias del Decreto triden-

71 Cfr. GEISELMANN, *o.c.*, pág. 88s.

72 Así escribe BEUMER a propósito de ALFONSO DE CASTRO: «Der Wechsel vom Singular zum Plural will sicher nicht viel besagen, da er uns auch sonst häufig während der Konzilsdebatten begegnet» *Der Traditionsbegriff des Trienter Konzilstheologen Alfonso de Castro OFM*: FranzStud 43(1961) 297-308.

73 Es curioso que en el mismo Decreto tridentino aparezca también la Sagrada Escritura en plural: «ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in *Scripturis sanctis* Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit», D. 783.

74 «Aus den zwei Glaubensquellen werden damit zwei Offenbarungsquellen gemacht». GEISELMANN, *o.c.*, pág. 94.

75 Creemos exagerada la afirmación de GEISELMANN, *o.c.*, pág. 97, según el cual, ningún dogmático habría tenido el valor de proponer tesis sobre verdades de fe sin buscar «wenn auch nur irgendeinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift». Una lenta consideración de los tratados, especialmente —aunque no exclusivamente— «de sacramentis» mostraría que tal afirmación no puede mantenerse tan universalmente. ¿No se daba ya en la Edad Media el caso de que teólogos que, de algún modo, afirmaban que todo está escrito, admitían después casos concretos de excepciones? En los tratados, a que nos estamos refiriendo, no es difícil encontrar tesis dogmáticas sin argumento de Escritura.

tino, que hace Cano al citarlo ⁷⁶. Con esa omisión, Cano habría hecho de la Escritura y la Tradición, fuentes del Evangelio, mientras que, según el Decreto, es el Evangelio la fuente única de toda verdad saludable y de toda la disciplina de las costumbres ⁷⁷. Estas frases de Geiselmann se leen con cierta extrañeza y preguntándose si no se estará haciendo un juego de palabras con la palabra «fuente». Ni Cano negó jamás esa fuente única anterior —sea lo que fuere de su terminología— ni la afirmación de esa fuente determina nada en orden al problema de las relaciones entre Escritura y Tradición ⁷⁸.

Valdría, pues, la pena, superando meras cuestiones de terminología, ir a los problemas reales, que hemos intentado señalar más arriba.

⁷⁶ GEISELMANN, *o.c.*, pág. 102; 114s.

⁷⁷ «Und dieses evangelium ist [según el Decreto tridentino] die Quelle (fons) schlechthin aller Heilswahrheit und Sittendisziplin. / Von da aus können die libri scripti (Heilige Schrift) und die sine scripto traditiones (die mündlichen Ueberlieferungen) nicht die Quellen des Evangeliums sein. [...] Dadurch aber, dass Cano den Konzilstext um die Einleitung verkürzt, macht er aus dem unicus fons puritatis evangelii, die zwei Quellen von Schrift und von neben der Schrift herlaufenden Ueberlieferung. Die Zwei-Quellen-Theorie war damit geschaffen mit all ihren Folgen». GEISELMANN, *o.c.*, pág. 102.

⁷⁸ No deja de ser algo extraño que CANO, partidario, según GEISELMANN (que sigue en esto a U. HORST), de la suficiencia de la Escritura (GEISELMANN, *o.c.*, pág. 101), sea el creador de la teoría de las dos fuentes (GEISELMANN, *o.c.*, pág. 102; 115). A nuestro juicio, para interpretar rectamente la posición de CANO y, sobre todo, el pasaje fundamental de la obra *De locis*, L. 3, cap. 3, Tertium fundamentum. *Opera*, t. I, Matriti 1764, pág. 194, debe discutirse seriamente si los ejemplos aducidos por CANO son cosas «die wir unter die liturgischen Gewohnheiten zählen» (GEISELMANN, *o.c.*, pág. 101s), o si en tales costumbres litúrgicas se encierran verdades dogmáticas. En otras palabras, debe analizarse más lentamente el problema que señalan los textos de BEUMER, que hemos recogido en nota 21.