TRADICION, ESCRITURA, MAGISTERIO Y DESARROLLO DOCTRINAL DE LA FE

INTRODUCCION

He de comenzar diciendo que no podemos avistar aquí una panorámica de la historia de la cuestión. Por otra parte, está al alcance de cualquiera en los numerosos artículos de enciclopedias y diccionarios teológicos, además de contar con monografías bien conocidas [1]. Con todo, en

1 a) Entre otras reseñas, por lo que se refiere a *Tradición, Escritura* y *Magisterio*, cf. L. Alonso Schökel (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (Madrid 1969); J. Beumer, 'Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils', *Scholastik* 34 (1959) 249-58; A. Colunga, 'Las ideas de Báñez sobre la Escritura', *La ciencia tomista* 20 (1928) 1-17; Y. Congar, 'Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 85-98; idem, 'Traditions apostoliques et suffisance de l'Écriture', *Istina* 4 (1959) 279-306; idem, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964) 2 vols. (nos serviremos de la trad. italiana del orig. francés del vol. 1: *Essai historique* (Paris 1960): cf. *infra* nota 15); idem, *La tradition et la vie de l'Église* (Paris 1984, 2 ed.); O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zurich 1954); P. de Vooght, 'L'Écriture et Tradition d'aprés des études catholiques récentes', *Istina* 3 (1958) 183-96; J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968) (nos serviremos de la trad. italiana del orig. alemán de 1962: cf. *infra* nota 7); idem, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens* (Friburgo de Brisgovia 1959); H. Geiser, 'Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 23-52; H. Holstein, *La tradition dans l'Église* (París 1960); W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (Friburgo de Brisgovia 1962); R. Daunis, 'Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römischen katholischen Theologie',

Universidad Pontificia de Salamanca

las reflexiones que siguen, aludiré, siempre que sea preciso, al estado de la investigación sobre la relación entre desarrollo doctrinal de la fe eclesial y enseñanza apostólica; atendiendo tanto a los orígenes de la fe cristiana como al proceso histórico que ha conducido hasta el desarrollo

Kerygma und Doma 13 (1967) 132-58 y 161-79; P. Lengsfeld, *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecumenico* (Madrid 1967); K. Rahner - J. Ratzinger, *Revelación y tradición* (Barcelona 1971); M. Seckler (ed.), *Lehramt und Theologie* (Düsseldorf 1981); F. A. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa Cattolica* (Asis 1986; trad. ital. del orig. inglés de 1983) (con abundantes referencias bibliográficas del debate actual); H. Bacht, 'Von Lehramt der Kirche und in der Kirche', *Catholica* 25 (1971) 144-67; H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich, Einsiedeln y Colonia 1970); K. Rahner (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit* (Friburgo de Brisgovia, Basilea y Viena 1971); P. C. Empie, T. A. Murphy, J. A. Burgess (eds.), *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (=Lutherans and Catholics in Dialogue, VI) (Mineápolis 1978); B. D. Dupuy (dir.) et al., *La revelación divina* (Constitución dogmática «Dei Verbum») (Madrid 1970) 2 vols. (Importa destacar de este importante comentario los trabajos de A. Grillmeier, R. Schultz y M. Thurian, J. L. Leuba, E. Schlink, K. Barth y A. Scrima); L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la Comisión «Fe y Constitución» (1910-1968)* (Madrid 1972) 185-99 (III. La Escritura, la Tradición y las tradiciones); V. Mehedintu, *Offenbarung und Überlieferung* (Gotinga 1980); *El Evangelio y la Iglesia*. Relación de la Comisión de Estudio Evangélico Luterana-Católico Romana («Relación de Malta») (1972), en: A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) (en adelante: GM), pp. 265-92 (en espec. nn. 621-24 y 630-46); *Relación final de la Comisión Internacional Anglicana-Católico Romana*, en: GM nn. 87-165 *(passim)*.

b) Entre los múltiples artículos de enciclopedia y manual, están en la mente de todos los clásicos de LThK, SM, RGG y TRE; mencionaré aquí la colaboración de P. Lengsfeld, 'La presencia de la revelación en la Escritura y en la Tradición', y 'Tradición y Sagrada Escritura: su relación', en: *Mysterium salutis* I/1 (Madrid 1969) 287-337 y 522-57; y también H. Beumer, *Die mündliche Tradition als Glaubensquelle*, en: *Handbuch der Dogmengeschichte* I/4 (Friburgo de Brisgovia 1962). Entre otros números monográficos de revistas, cf. *Revue de Sciences Religieuses* 71 (1983) (tema: *Le magistère)*.

c) Sobre la cuestión de la *apostolicidad* (renunciando a la citación más amplia de los artículos de enciclopedia o diccionario): H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und gesitliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953, 3 ed.); E. Schlink, 'Die apostolische Sukzession', *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 79-114; A. Benoit, 'L'apostolicité au second siècle', *Verbum caro* 15 (1961) 173-84; M. M.ª Garijo-Guembe, La sucesión apostólica en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo ecuménico* 11 (1976) 179-231; G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlín 1963); Y. Congar, *Le Saint Esprit et le corps apostolique* (París 1953); idem (dir.), *L'Épiscopat*

Universidad Pontificia de Salamanca

doctrinal. Mi planteamiento de las cosas será el que corresponde a la propia convicción católica de fe, pero siempre en la forma en que, a mi manera de ver, la fe católica quiere reconocerse en su misma configuración histórica en conformidad con la obra del Espíritu Santo en la Iglesia.

De ahí que no pueda ignorar que la dificultad mayor se halla sin duda en la comprensión de la historia de la fe católica como obra, en efecto, de la acción del Espíritu de Cristo y no como obra simplemente humana entorpecedera de la acción divina en la Iglesia, según le fue reprochado a la Iglesia del Renacimiento por parte de los reformadores del siglo XVI.

La cuestión encierra particular dificultad, pues se trata de reconocer como obra del Espíritu un desarrollo doctrinal que, en cuanto tal, es entendido por las Iglesias de la Reforma como dudosamente acorde con la revelación

et l'Église universelle (París 1962); K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado* (Barcelona 1965); G. Dix, 'The Ministry in the Early Church', en: K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry* (Londres 1957, 2 ed.); A. M.ª Javierre, 'Le théme de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive', en: Y. Congar (dir.), cit., 171-221; A. M.ª Javierre, 'Orientación en la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica', *Concilium* 34 (1968) 19-30; K. Rahner, 'Aspetti del ministero episcopale', *Nuovi saggi V* (= *Schriften der Theologie* X) (Roma 1975) 543-65, para cuya lectura conviene tener en cuenta el célebre artículo de Rahner, 'Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica' (1962), *Escritos de Teologia* V (Madrid 1964) 247-73; Y. Congar, 'La Iglesia es apostólica', en *Mysterium salutis* IV/1 (Madrid 1973) 546-609 (amplia bibliografía); *Documento de estudio preparado por la Comisión «Catolicidad y Apostolicidad»* (1970), en GM 403-69; H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche* (Düsseldorf 1974); Comisión Teológica Internacional, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (1974), en GM IC/1, pp. 942-53; G. Gassmann, *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie* (Gotinga 1964); K. Mörsdorf, 'Patriarch und Bischof im neuen ostkirchlichen Recht', en *Begegnung der Christen* (Festschrift für O. Karrer) (Stuttgart 1960, 2 ed.) 463-78; N. Afanassieff et al., *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zurich 1961; ed. francesa: Neuchâtel 1960); F. Dvornik, *Églises chrétiennes et Épiscopat* (Paris 1966).

Entre los artículos de enciclopedia citamos, no obstante: J. Roloff, G. G. Blum, M. Mildenberger, *Apostel-Apostolat Apostolizität* TRE 3 (1978) 430-77 (bibliografía valiosa y amplia); T. Citrini, *Apóstol/Apostolicidad de la Iglesia: Diccionario Teológico Interdisciplinar* I (Salamanca 1985).

Universidad Pontificia de Salamanca

divina. Duda que a la teología reformadora se le plantea desde el siglo XVI, por estimar este desarrollo como una amenaza para la soberanía de la Palabra de Dios y para el carácter normativo en la vida de la Iglesia de la Sagrada Escritura.

El que de hecho esta impresión siga siendo percibida por las Iglesias protestantes, nos obliga tanto a los teólogos católicos como a los mismos teólogos protestantes a buscar el esclarecimiento de las cosas, en la medida de lo posible. A ello obedece sin duda la sincera voluntad de algunas voces de una y otra parte, que, llegada la hora de hacer algún balance y valoración de los resultados obtenidos hasta ahora por el diálogo teológico interconfesional, no dejan de preguntar sobre el alcance real de los mismos acuerdos ecuménicos. ¿Son éstos expresión real de un acuerdo profundo sobre la doctrina o, más bien, son sólo expresión del acuerdo de superficie que lima asperezas y busca la convergencia, sin lograr reducir las divergencias doctrinales? ¿En qué medida, pues, permanecen las llamadas «diferencias fundamentales»?

No sé en qué medida podrán contribuir mis reflexiones a arrojar mayor luz sobre la concepción católica de la apostolicidad de la doctrina eclesial. A ello quisieran, ciertamente, contribuir los puntos que me propongo tratar ahora: 1) en primer lugar trataré de aclarar qué hemos de entender por la *apostolicidad de la doctrina eclesial*. 2) Después, me detendré en la consideración del *sujeto de la Tradición eclesial*, determinante de la evolución de la doctrina; esto es, en la Iglesia como medida divina y no sólo como realidad humana. 3) Trataré en tercer lugar de establecer la que ha de ser correcta *relación teológica entre la Tradición y la Escritura*, a la cual se halla supeditado el desarrollo doctrinal de la fe. 4) Finalmente, habré de considerar la *función específica que corresponde al ministerio eclesiástico* en el desarrollo de la doctrina, pues a este ministerio corresponde según la fe católica salvaguardar en el desarrollo la naturaleza apostólica de la misma doctrina de fe.

Universidad Pontificia de Salamanca

I. QUÉ ENTENDEMOS POR APOSTOLICIDAD DE LA DOCTRINA

La dificultad de lograr una definición sin problemas es grande, y lo pone de manifiesto la diversa valoración que a Luteranos y Católicos merece la configuración histórica de la conciencia que de sí misma tiene la Iglesia, expresada en la Tradición.

Hecha esta valoración introductoria comenzaré con la pregunta siguiente: ¿qué decimos cuando hablamos de la *apostolicidad de la doctrina* de la Iglesia? O dicho de otra forma: ¿por qué es problemático hablar de la apostolicidad doctrinal de la Iglesia? Hablar de la apostolicidad de la doctrina eclesial es atribuir a la misma una fidelidad fundamental, y cierta para la fe, al mensaje de la predicación apostólica: esto es, al *kerygma* proclamado por los apóstoles. Esto se hace afirmando una identidad real entre el contenido del *kerygma* y su interpretación por los apóstoles y la fe de la Iglesia expresada a través de un desarrollo histórico de su doctrina. Esa identidad de contenidos es la que de hecho se da entre la interpretación apostólica de la revelación divina y su posterior explanación por parte de la Iglesia. Contenido de una y otra es el misterio de Dios revelado en Jesucristo según la expresión de Ef 1, 9: el misterio de la voluntad divina (τὸ μυστήριον τοῦ Θελήτμαος αυτοῦ) que descubre al hombre el designio salvífico de Dios en Cristo Jesús.

Supuesto que la apostolicidad de Dios en Cristo Jesús. guarda relación con la revelación de Dios en Cristo, la dificultad o problema que plantea esa apostolicidad está en determinar de qué modo la testificación hecha por los apóstoles de la revelación divina puede mantenerse idéntica consigo misma, cuando la palabra y obra de los apóstoles ya no pueden garantizar su significado y alcance. La testificación apostólica fue debida a su experiencia única, singular e irrepetible del acontecimiento de la revelación. De ahí que la pregunta por la apostolicidad doctrinal de la Iglesia se halle ineludiblemente condicionada por la pregunta previa (al menos en el orden de la lógica)

Universidad Pontificia de Salamanca

por la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia [2]. Es decir, que la pregunta ha de ser por la naturaleza teológica de la Iglesia y por su misma significación dogmática en el conjunto de la fe profesada por los creyentes en Jesucristo. Se pregunta por la naturaleza de la Iglesia como ámbito de la acción del Espíritu Santo. Dicho de otra manera, lleva inevitablemente a plantear la cuestión del modo y manera *cómo puede la Iglesia conocer* que el testimonio sobre la revelación que ella da se halla garantizado divinamente en su doctrina, resultado del desarrollo de la predicación apostólica. La pregunta es, pues, por la naturaleza de la *Iglesia como obra del Espíritu Santo*, sin dejar de ser fundación de Jesucristo.

En este sentido se ha de reconocer que, dentro de la teología católica contemporánea, tal vez nadie haya reivindicado con mayor énfasis que el P. Y. Congar el título de *confundador* de la Iglesia atribuido al Espíritu Santo [3]. La postura del P. Congar ha adquirido en nuestros días particular significación. Hoy es ya historia la apologética católica del clásico tratado *De Ecclesia* debido al espíritu de la Contrarreforma, el cual perseguía demostrar la naturaleza divina de la Iglesia tanto en la verificación por *vía empírica*, conforme a la realización en ella de las notas *(notae Ecclesiae)*, como por la constatación por *vía histórica* de su divina fundación por Jesucristo. Atestiguarían esta fundación, según el planteamiento apologético clásico, la actividad del Jesús prepascual, igual que la del Jesús postpascual en sus apariciones y adoctrinamiento de los discípulos [4].

2 F. Mildenberger dice que la transmisión de la revelación (supuesta la singularidad apostólica) no puede darse en un *continuum* del proceso histórico de la Tradición, sino que la planificación de la Tradición misma está condicionada a la actividad del Espíritu Santo («Vielmehr ist diese Tradition selbst angewiesen auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes»), que en cuanto tal es indisponible. De ahí que la pregunta por la apostolicidad se halle ineludiblemente condicionada por la respuesta a la pregunta por la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia: ¿se vincula esa actividad a las instituciones eclesiales, que derivan del origen apostólico de la Iglesia, y que, en cuanto tales, hacen posible y garantizan la apostolicidad de la comunidad eclesial? La Tradición eclesial responde afirmativamente. Así en TRE 3, cit., 469 25-35.

3 Y. M. J. Congar, *El Espíritu Santo* (1980) (Barcelona 1983) 207-17.

4 Aun siendo el manual de A. Lang un manual marcado por

Universidad Pontificia de Salamanca

De otra parte, parece asimismo que ha hecho crisis la concepción protestante, que quería atribuir a la Iglesia una realidad invisible que excluyera de su realidad histórica, contra la apariencia de su configuración exterior, la eficacia de la administración de la gracia por parte de ministros indignos y cristianos que niegan con su vida lo que dicen profesar con sus labios. Es decir, el protestantismo querría reconsiderar la condición institucional de la Iglesia, que no puede darse en otro orden de salvación que el presente, en el cual la Iglesia es un verdadero *corpus permixtum,* tal como de hecho afirma el art. VIII *(Quid sit Ecclesia?)* de la *Confessio Augustana.*

Aun supuestos estos cambios de perspectiva teológica, la exégesis crítica, practicada desde el asentamiento científico del método histórico-crítico después de la Ilustración, impide tanto a Católicos como a Luteranos comprender hoy la fundamentación de la Iglesia por Cristo de manera fundamentalista. De modo que es de importancia absoluta saber no sólo de qué manera podemos asegurar una relación de la Iglesia con el Jesús histórico, sino también la relación que se da entre Cristo y su Iglesia por obra del Espíritu Santo como *cofundador* de la Iglesia. A la actividad del Espíritu se debe, en este sentido, la misma experiencia que los discípulos tuvieron de Cristo resucitado, referencia obligada de la relación que Cristo y la Iglesia mantienen ahora como perpetuación hasta el fin de los tiempos de la actividad del mismo Espíritu.

Responderemos en esta primera aproximación al problema planteado del modo siguiente: compartimos, en principio, la afirmación de Rahner de que «el acontecimiento de Cristo se atestigua autorizadamente a sí mismo y de esa manera fundamenta también la *autoridad* de

una cierta renovación, el planteamiento indicado encuentra en él un buen exponente: A. Lang, *Teología fundamental* (Madrid 1975 y 1977) 2 vols. El autor ensaya las dos vías: cf. el vol. II, sec. segunda y tercera (institución del colegio apostólico y del primado); y la tercera parte sobre las notas. Todo ello a tenor de la función y objeto central de la Teología fundamental: «demostrar que el cristianismo ha sido revelado por Dios, que la Iglesia es el órgano transmisor de la revelación divina y que las verdades reveladas están contenidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición y son propuestas e interpretadas infaliblemente por la Iglesia» (vol. I, p. 38).

Universidad Pontificia de Salamanca

los testigos»[5]. ¿Cuál es el alcance de esta afirmación? No sólo que Jesús haya quedado atestiguado por Dios como Hijo suyo y Salvador nuestro en virtud de su resurrección, sino también que, en tal atestiguamiento divino en favor de Jesús, se debe incluir la *transformación noética de los testigos*, para alcanzar aquel conocimiento requerido para lograr una comprensión suficiente y necesaria de la intervención reveladora y salvífica de Dios en Jesús. Llegamos así a la conclusión obligada, de la cual da cuenta Jesús mismo, según el texto joánico: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió» (Jn 6, 44a). Es decir, la fe, obra y don del Espíritu Santo, es el fundamento pneumatológico de la Iglesia, que obra la transformación noética de los discípulos. La fe, empero, no precede a la revelación, es más bien respuesta a ella, a la intervención de Dios en Jesús; y por eso mismo el fundamento primero de la fe está dado en al revelación como obra divina. Se debe, pues, partir de esta naturaleza teológica de la revelación cristiana, que fundamenta la fe, para comprender el testimonio que ha de seguir a la autentificación de la revelación de Dios en Jesús por medio del Espíritu Santo. La *autoridad* de los testigos se enraíza en el acontecimiento mismo, en su calidad de intervención divina singular e irrepetible. De aquí que el *kérygma* apostólico tenga como contenido tanto el acontecimiento revelador y salvífico de Dios en Jesús, del cual dan testimonio los apóstoles, como la autorización divina del testimonio sobre ese acontecimiento de revelación[6].

De este testimonio apostólico surge la *parádosis*, como forma bajo la cual llega hasta nosotros el Evangelio. La *parádosis* es la *predicación apostólica*, que incluye tanto la proclamación del *kérygma* como su interpretación por

5 K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*, SM 4 (1973) 382.

6 «La participación espiritual de los Apóstoles en el misterio de Cristo se perfeciona por el don del Espíritu Santo, después de la Pascua (Jn 20, 2 y Lc 24, 44-49). El Espíritu les recuerda todo lo que dijo Jesús (Jn 14, 26) y los introduce a una comprensión más profunda de su misterio (Jn 16, 13-15). También el *kérygma*, para ser comprendido en sí mismo, ni debe ser separado ni incluso abstraído de la fe a la cual llegaron los Doce y Pablo a través de su conversión al Señor Jesús, ni del testimonio que dieron de ella por su vida entera». Comisión Teológica Internacional, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (1974), en GM IC/1 (n. 10).

Universidad Pontificia de Salamanca

los apóstoles, ya que parece imposible disociar una cosa y otra; y tiene su fundamento, como decimos, en el hecho de que el acontecimiento del cual da testimonio es ya realidad concluida en Cristo, y como tal irrepetible [7].

Comenzaba, sin embargo, diciendo que el carácter problemático de la apostolicidad de la doctrina eclesial tiene que ver con la dificultad de explicar cómo puede mantenerse la proclamación genuina del *kérygma,* esto es, su interpretación apostólica, idéntica consigo misma una vez que, desaparecidos los apóstoles, parece quedar malograda con su muerte la garantía de esa identidad. Si la respuesta hay que buscarla en la Iglesia, como indicábamos, en su naturaleza teológica, entonces la *parádosis* (que entrega el *kérygma* y su interpretación apostólica a la Iglesia post-apostólica) es una realidad que debe seguir, teológicamente hablando, a la naturaleza histórico-salvífica de la Iglesia. Dicho de otra forma, la naturaleza de la Iglesia como obra del Espíritu Santo tiene necesariamente que preceder a la misma *parádosis,* al menos como sujeto (activo y pasivo) de la misma. Me remito aquí una vez más a las reflexiones de Congar [8] y nos proponemos a dar un paso más.

II. LA NATURALEZA DIVINA DE LA IGLESIA Y LA TRADICION

Acabamos de indicar la precedencia de la Iglesia sobre la *parádosis* y la condición de la Iglesia de ser sujeto de ésta. Esta indicación adquiere toda su densidad dogmática, cuando en la afirmación que implica se incluye lo siguiente: 1.º Que la Iglesia no es sólo *creatura Verbi,* sino también *creatura Spiritus Sancti;* situándose su origen en las misiones extratrinitarias, como indica Congar y nos enseña el Concilio último [9]. 2.º Que la sucesión histórico-salvífica

7 Así J. R. Geiselmann, *La Sacra Scritura e la Tradizione* (Brescia 1974) 11-12.

8 Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église* (Paris 1984, 2 ed.) 42 ss. (cap. II: *Le sujet de la Tradition).* Congar habla de un doble sujeto (activo y pasivo, transcendente e histórico): el Espíritu Santo y la Iglesia, como enseguida diremos.

9 *El Espíritu Santo,* 212. Cf. Segundo Concilio del Vaticano, *Cons-*

Universidad Pontificia de Salamanca

de las misiones del Hijo y del Espíritu, en orden a la fundación divina de la Iglesia, diferencia sustancialmente el modo particular de acceso a la revelación divina de los testigos y el de todos los demás creyentes, al diferenciar *el tiempo del Hijo y el tiempo del Espíritu en la historia* de la salvación. De ahí que la generación apostólica goce de una posición particular en la historia de la salvación.

Si la diversidad de tiempos no se diera, sería teológicamente imposible comprender qué puede significar la encarnación del Verbo y su «sometimiento a la Ley» (Gál 4, 4), como medio de llevar a cabo la liberación del hombre del pecado y la muerte. Es decir, el cristianismo podría haber desembocado en una práctica gnóstica y haber caído víctima de un *actualismo revelatorio* de difícil acomodación con la afirmación, dogmáticamente central en la fe cristiana, de que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14).

Estas afirmaciones que implica la precedencia teológica de la Iglesia sobre la *parádosis* apostólica son el resultado de la inserción de la revelación en la historia. Se habla así con legitimidad teológica de la realidad en germen de la Iglesia en el grupo de los Doce y en los discípulos [10], incluso en la etapa prepascual. El carácter histórico de la revelación pide la diferenciación de tiempos en la ejecución de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. En la transición de un tiempo al otro se sitúa la irrepetible función y cometido de la Iglesia apostólica, cuya realidad teológica decimos precede a la transmisión que ella hace de la predicación apostólica *(parádosis)*. La afirmación que hacemos de esta precedencia resulta justificada, pues no representa colocar la Iglesia sobre la revelación divina. Está claro para la teología católica que la Iglesia es criatura de la Palabra de Dios y del Evangelio. Supone tan

titución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium» (= LG), nn. 2, 3 y 4.

10 La Iglesia no es una realidad posterior a la predicación apostólica, sino realidad ya existente, en el modo que le corresponde a su propia condición histórico-salvífica, en la comunidad de los apóstoles, en los cuales se hallan germinalmente tanto los fieles como la jerarquía. Así dice el II Concilio Vaticano: «Apostoli autem predicando ubique Evangelium (cf. Mc 16, 20), ab audientibus Spiritu Sancto operante acceptum. Ecclesiam congregant universalem, *quam Dominus in Apostolis condidit* et supra beatum Petrum...» (LG, n. 19).

Universidad Pontificia de Salamanca

sólo indicar la condición de la Iglesia como sujeto histórico, querido por Cristo y por el Espíritu Santo, de la transmisión en el tiempo de la revelación. Dirigida y normativizada por la palabra de los apóstoles, testigos de la revelación, correspondió a toda la Iglesia apostólica no sólo ser portadora del *kérygma* de salvación vivo en ella, como obra de la revelación, sino también ser su intérprete autorizada. Todo ello como acción del mismo Espíritu, sujeto y artífice trascendente del proceso vivo de la Tradición, cuyo sujeto histórico decimos que es la Iglesia [11].

De esta forma, la Iglesia apostólica es en modo único *instancia normativa* para la Iglesia postapostólica y *sujeto de la tradición de fe* que habría de experimentar un desarrollo doctrinal a lo largo de los siglos. La *parádosis* en sentido propio es la forma en la cual es proclamado el Evangelio en el ambiente o medio eclesial surgido de la predicación apostólica. Como tal la *parádosis* se convierte en norma para las generaciones que siguen a la generación apostólica, las cuales han de acoger la interpretación que la Iglesia apostólica hace de la predicación apostólica. Y como tal la *parádosis* se convierte en norma para las generaciones que siguen a la generación apostólica, las cuales han de acoger la interpretación que la Iglesia apostólica hace de la predicación de los apóstoles como interpretación que obliga y normativiza cualquier desarrollo doctrinal de esa predicación [12].

11 Cf. J. R. Geiselmann, *La Sacra Scritura e la Tradizione*, 15: «Il *kerygma*, nella forma della *parádosis* ecclesiastica, è sempre parola di Gesú interpretata, e interpretata partendo dalla 'fine', vale a dire dall' 'adesso' della situazione presente». Lo cual ha de entenderse así porque la palabra pronunciada un tiempo por Jesús había de ser palabra de Jesús para el *ahora* de la Iglesia. Pues bien esta «actualización» de la palabra de Jesús pasa en la Iglesia por la «interpretación autorizada» de la Iglesia apostólica, esto es, de aquella Iglesia que ensayó en una libertad singular dicha actualización con una garantía igualmente singular: la presencia en ella de los apóstoles. Para no sucumbir a la desfiguración, la *parádosis* se hace *doctrina* en la Iglesia apostólica justo cuando la libertad hermenéutica de la predicación evangélica corre el riesgo de volverse contra el contenido del *kérygma* mismo. Pablo, por ejemplo, apelará así en 1 Cor 15, 3-5 a la fidelidad de lo transmitido que lleva la *parádosis* a su fijación y desarrollo doctrinal. Cf. J. R. Geilselmann, cit., 14.

12 «Attraverso la trasmissione alla Chiesa della *parádosis* apostolica nella duplice forma di *kérygma* viviente e di espressione scritta sua nella Sacra Scrittura (cf. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12 e 14, e corre-

Universidad Pontificia de Salamanca

Por medio de la *parádosis* la inserción de la revelación en la historia pasa del tiempo del Hijo al tiempo del Espíritu Santo, *sujeto transcendente* de la tradición de fe eclesial y, así, cofundador de la misma Iglesia: guía de la Iglesia a lo largo del tiempo que sigue a la glorificación de Jesucristo, hasta la consumación escatológica, y garantía de su fidelidad a la verdad revelada. De otra forma no podría establecerse la identidad de la enseñanza apostólica consigo misma a lo largo del proceso de desarrollo doctrinal debido a la Iglesia. La doctrina eclesial debe ser entendida como explanación y despliegue de la predicación apostólica, como proceso conducido por el Espíritu en permanente referecia a la *parádosis* apostólica. Una explanación y desarrollo que encuentra su autorizada legitimidad en tanto que obra del Espíritu Santo, sujeto de la tradición de la fe eclesial, activo en la Iglesia postapostólica y a lo largo de los siglos hasta la vuelta del Señor (Mt 28, 20), igual que en la Iglesia apostólica. Actividad ésta del Espíritu en la Iglesia que la convierte en *sujeto histórico* de la tradición de fe, dándole la precedencia teológica sobre la misma tradición. Sin esta precedencia la predicación apostólica se vería imposibilitada para su asentamiento histórico en la mundanidad de la existencia creyente. Ello permite entender que la interpretación que la Iglesia apostólica hace del acontecimiento revelador y salvador de Cristo incluya «aquellos modos concretos con que la revelación se hacía presente mediante el establecimiento de una actividad sacramental, de unos encargados oficiales y de una serie de disposiciones» [13]. Momentos todos ellos que no quedaron definitivamente cerrados en la Iglesia apostólica, sino abiertos a su misma evolución en la historia posterior de la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo.

Podemos, pues, concluir este punto estableciendo que la Iglesia, en efecto, precede a la *parádosis* como *receptáculo dispuesto por el Espíritu para la obra de la salvación*. Sin esa precedencia, la interpretación que alimenta el desarrollo doctrinal de la predicación apostólica, por parte

lativamente 2 Tim 3, 15), questa diventa *parathéke*, eredità apostolica affidata alla Chiesa per essere fedelmente custodita». J. R. Geiselmann, cit., 26. Sobre ello volveremos más adelante.

13 J. Feiner, La presencia de la revelación por medio de la Iglesia', en *Mysterium salutis* I/II (Madrid 1969) 612.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la Iglesia, quedaría sin sujeto histórico, medio de operación encarnada del Espíritu Santo. El es quien guía a los creyentes hacia la verdad plena (Jn 16, 13), sirviéndose de la guía infalible de la Iglesia apostólica. Así, una vez que ha sido entregada la predicación apostólica a la Iglesia postapostólica, el proceso de interpretación de la palabra de los apóstoles genera una *tradición hermenéutica* que la Iglesia aplica al conocimiento y explanación de la doctrina y vida de la Iglesia apostólica, dando lugar a las formulaciones dogmáticas y a su siempre posible evolución.

Es de esta forma como, a través del desarrollo doctrinal, «la palabra y los dones de la gracia de Dios en Cristo alcanzan al hombre, por la tradición de la Iglesia» [14]. Entre el desarrollo ulterior de la fe eclesial, que conduce a las construcciones doctrinales que han de configurar el catolicismo primitivo, y la entrega de la predicación apostólica a la Iglesia que la sigue, se inscribe en la historia del cristianismo naciente la fijación por escrito de la revelación mediante la fijación literaria de la predicación apostólica en el Nuevo Testamento.

Por último, el reconocimiento que la Iglesia postapostólica hace de la Escritura en el siglo II, considerando que ésta es portadora de la *parádosis* apostólica y viendo en ella un conjunto de escritos que tienen directamente a Dios por autor, pues han sido inspirados por el Espíritu Santo, encuentra en esta explicación su legitimación. Es decir, la legitimidad de la recepción de la Escritura como obra del Espíritu, se fundamenta en la naturaleza divina de la Iglesia, que sustenta sus acciones en lo que éstas tienen de definitivo para la salvación. Es, pues, la naturaleza teológica de la Iglesia como *creatura Verbi et Spiritus* la que nos permite establecer un concepto de *Tradición* de alcance dogmático, que no es reductible ni a la *parádosis* apostólica como *kérygma* vivo en la predicación de la Iglesia ni a su fijación en el texto de la Sagrada Escritura. Como tampoco es reductible a la tradición hermenéutica como tal de la *parádosis* apostólica, que da lugar al desarrollo de las formulaciones dogmáticas. Se trata, más bien, de un concepto de Tradición como *medida dogmática* de la fe de la Iglesia, que se objetiva tanto en la

14 K. H. Weger, *Tradición*, SM 6 (1976) 692.

Universidad Pontificia de Salamanca

lectura de la Escritura como en la vida que esa lectura genera y a la vez alimenta, en la oración y en la liturgia, así como en la disciplina de la Iglesia. Se trata de la Tradición como expresión de la conciencia de fe de la Iglesia, tal como el Vaticano II ha querido formularla, en un esfuerzo teológico y magisterial por arrancar el concepto de la misma a la controversia surgida entre el catolicismo postridentino y el protestantismo. Esa controversia que encontró en el principio de la *sola Scriptura* protestante y el de las *dos fuentes* de la revelación, de cuño católico, una expresión particularmente desafortunada [15].

Como tal, la Tradición no es *algo*, en el sentido de un *hecho objetivado*, ni la transmisión estricta de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura, ni tampoco la transmisión de verdades aisladas y no recogidas en ella. Es, más bien, una realidad *viva* y *procesual*, que consiste en la *comprensión de la Iglesia por sí misma;* esto es, en la propia autoconciencia [16] de la Iglesia como comunidad de fe en Jesu-

15 Contra la clásica expresión de las *dos fuentes* en la teología católica postridentina, el Vaticano II habla de la revelación como la *única fuente* de la cual manan Tradición y Sagrada Escritura: «Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes...». Segundo Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la divina revelación «De Verbum»* (= DV), n. 9. El Concilio de Trento no habló de hecho de las dos fuentes, pero sí de la «verdad y disciplina» que constituyen el contenido del Evangelio promulgado por Cristo, y cuya predicación encargó él mismo a los apóstoles, como contenidas «in libris scriptis et sine scripto traditionibus» (DS 1501), Evangelio que asimismo Trento compara, como el Vaticano II hace siguiéndolo, con una fuente («tanquam fontem...»), de la cual manan esa verdad y disciplina de costumbres (ibid.). Con todo, Ratzinger dice cómo la formulación de Trento (que deliberadamente excluyó el *partim-partim)* se entendió en el sentido de que la Escritura no contendría toda la *veritas evangelii* y, por tanto, no es posible una *scriptura sola*, pues una parte de la verdad revelada sólo nos llegaría por la Tradición. Ratzinger atribuye a Geiselmann haber alcanzado una interpretación fructífera para el acuerdo ecuménico del texto conciliar, indicando cómo de hecho el Concilio renunció a la idea de una repartición de la verdad en dos fuentes. No todos los comentaristas católicos lo han visto así (H. Lennerz). Cf. J. M. J. Congar, OP, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico* (Roma 1964, 2 ed.) 287-301. Véase el 'Ensayo sobre el concepto de Tradición' de J. Ratzinger, en K. Rahner - J. Ratzinger, *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971) 27-37.

16 K. H. Weger, cit., 695: «Por ello la fe vivida de la Iglesia y su inteligencia de sí misma son también la norma última de la crítica intraeclesiástica a la tradición».

Universidad Pontificia de Salamanca

cristo, obrada en ella por el Espíritu Santo, su cofundador y mediador permanente de la presencia en ella de Cristo hasta su vuelta. Se entiende entonces que el Espíritu Santo, sujeto trascendente de la Tradición, haga de la Iglesia su sujeto histórico; y también que la Tradición fundamente el *sensus fidelium* que hace infalible a la comunidad de los fieles *(infallibilitas in credendo)*.

III. TRADICION, ESCRITURA Y DESARROLLO DOCTRINAL

Con lo que hasta aquí llevamos dicho se nos plantean algunos problemas y se nos exigen algunas aclaraciones. Convenimos en decir, en primer lugar, que el desarrollo doctrinal de la predicación apostólica es un fenómeno que sigue a su recepción por parte de la Iglesia primitiva, al tiempo que le da forma y encarnadura histórica. Pues bien, este desarrollo es testimoniado por el Nuevo Testamento, tal como la moderna exégesis bíblica se ha encargado de ponerlo de manifiesto. El que el Nuevo Testamento haya sido canónicamente fijado por la Iglesia postapostólica, reconociendo que en él ha quedado depositada la palabra de la revelación divina confiada a la Iglesia, es algo que obliga a reconocer que la fe de la Iglesia postapostólica inmediata a la Iglesia apostólica ha sido querida por Dios como fe normativa de las generaciones posteriores. Estamos ante una acción de la Iglesia como sujeto de la tradición de fe, por medio de la cual se reconoce en el Nuevo Testamento tanto la presencia viva y normativa de la palabra revelada, entregada a la Iglesia en la *parádosis* apostólica, como la explicitación en la literatura neotestamentaria de su propio misterio por obra del Espíritu Santo. Es decir, en esta acción de la Iglesia no sólo se afirma la presencia de la revelación divina en el texto neotestamentario, sino también la conciencia de la Iglesia acerca de su propio misterio como obra divina.

Si no fuera así la Escritura no sería más que un eslabón en la cadena del desarrollo doctrinal (aun en el caso de que fuese el primero): un momento de un proceso hermenéutico con la pretensión de lograr alguna explanación doctrinal de la predicación apostólica recibida en la

Universidad Pontificia de Salamanca

parádosis. Una explanación entregada a la fortuna que de hecho acompaña en la historia al desarrollo de las ideas, que se corrompen o alcanzan sistemas prodigiosos de pensamiento [17]. Reconocerlo, en consecuencia, es lo que ha permitido a la Iglesia ver en el Antiguo y en el Nuevo Testamento un texto inspirado directamente por Dios, el cual sin dejar de tener una autoría humana tiene al tiempo de forma primera y principal a Dios por autor [18]. Reconocerlo así es lo que permite, además, entender que el desarrollo posterior de la doctrina de la fe, normativizado por la Escritura, obedece al propósito de alcanzar un conocimiento mayor y más pleno de la palabra de Dios, sin dejar de mantener idéntico consigo mismo el depósito de verdad que la revelación conlleva y que ha sido confiado a la custodia de la Iglesia.

La Escritura ejerce una función ineludible de control del desarrollo doctrinal, y éste encuentra una expresión autorizada de particular obligatoriedad para la fe de los individuos en las *formulaciones dogmáticas*. En este sentido, se habla en la teología católica de la «unidad relacional» que se establece entre la Escritura y el dogma [19]. En esta unidad relacional entre Escritura y dogma se puede ver, en efecto, una tensión entre lo implícitamente afirmado por la Escritura y lo explícitamente formulado en el dogma. Se trata, en realidad, de una *actualización* de la verdad de la revelación contenida en la Escritura válida temporalmente, ya que siempre ha de quedar a salvo el hecho de que puedan darse otras formulaciones complementarias, de naturaleza asimismo temporal. Formulaciones que tienden siempre a expresar la revelación según la *intentio fidei* que subyace a ellas y les da legitimi-

17 Esto porque, como dice J. H. Newman, la fuerza, profundidad y presunción de la realidad objetiva de una idea se halla en relación directa con la multiplicidad de los aspectos bajo los cuales se presenta a los diversos espíritus. Cf. J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), cit. según la versión italiana de A. Prandi, hecha por la 2 ed. inglesa, de 1878: *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (Bolonia 1967) 40.

18 DV, n. 11a: «Spiritu Sancto inspirante conscripti» (los libros íntegros y en sus partes completas del Antiguo y Nuevo Testamento).

19 Cf. L. Scheffczyk, *Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles? Fundamentos para una hermenéutica del dogma* (Madrid 1980) 181 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

dad y fuerza normativa; aunque ésta sea una normatividad afectada así por su encarnación histórica en la limitación del lenguaje humano. Todas las formulaciones pretenden comunicar y exponer la verdad revelada y eso es lo verdaderamente importante.

En consecuencia, el control que la Escritura ejerce sobre el desarrollo doctrinal que conduce a las formulaciones de fe, incluidas las explícitamente dogmáticas, mira a la actualización permanente de la revelación en fidelidad siempre buscada a la verdad revelada; y siempre garantizada por la asistencia del Espíritu a la conciencia de fe de la Iglesia.

Ahora bien, supuesta la limitación temporal de toda formulación de fe, no parece, sin embargo, que pueda darse una pérdida de significación, en los desarrollos doctrinales, de tal naturaleza que permita al creyente, en el caso particular de los dogmas, retrotraerse otra vez a la situación anterior al desarrollo doctrinal. No es posible la vuelta, como si el desarrollo no hubiera tenido lugar, a la condición implícita de la verdad en la Escritura que ha encontrado explicitación histórica en las formulaciones dogmáticas. No cabe la renuncia a la explanación histórica de una verdad implícita de la Escritura, aun en el caso de que su limitación histórica afecte a la validez del lenguaje. Esa misma limitación está empujando la conciencia de fe de la Iglesia hacia formulaciones más plenas de la verdad evangélica. De ahí que no me parezcan acertadas algunas posturas de teólogos que creen poder solucionar las divergencias ecuménicas a tenor de esta argumentación, basada en la limitación histórica de las formulaciones de la fe [20].

20 Dice K. H. Weger: «las afirmaciones dogmáticamente obligatorias de la Iglesia sólo pueden tener esa obligatoriedad cuando se trata de verdades que Dios ha revelado *para nuestra salvación* (...)». También las afirmaciones infalibles «deben ser examinadas a la luz de su historicidad, a la luz de la afirmación *salvífica* que dirigían a los hombres de su tiempo (...)». Apoyándose en la «jerarquía de verdades» que postulara el último Concilio añade: «El católico, aunque reconozca la verdad permanente de los contenidos definidos de la fe, puede confiar algunas cosas a su fe implícita». Cf. cit., 698-99. Cabría preguntar si es que hay «afirmaciones dogmáticamente obligatorias de la Iglesia» no encaminadas a la salvación. Por otra parte, aunque ciertamente se debe atender a la historicidad de todas las

Universidad Pontificia de Salamanca

Entender de esta manera el cotrol de la Escritura sobre el desarrollo doctrinal representa de hecho renunciar a la intelección católica de la tradición de fe, como lugar propio donde es leída la Escritura. Para la fe católica ningún desarrollo doctrinal de naturaleza dogmática puede quedar prisionero de la circunstancia histórica; ni tampoco acabar como un fósil del lenguaje sin ninguna significación para su vivencia en la Iglesia. Todo desarrollo dogmático se hace posible en virtud de la naturaleza teológica de la Iglesia. Es la fe de la Iglesia, acogida a esta condición sobrenatural que ampara su conciencia, la que acoge la Escritura como palabra de Dios y la misma que prolonga en el tiempo su actualización permanente, una vez supuesta la canonicidad de los libros sagrados testimoniada por la tradición. De lo contrario habría que decir que todos los desarollos dogmáticos podrían caer bajo sospecha. Los del segundo milenio «por interés ecuménico»; y de forma distinta, según se tratara del diálogo entre occidentales y orientales, o bien entre el catolicismo y las

afirmaciones dogmáticamente obligatorias y definidas infaliblemente, a tenor de lo que hemos dicho, a fin de avanzar desde la conciencia de fe de la Iglesia hacia otras formulaciones más felices para los hombres de nuestro tiempo, este avance no se dará poniendo entre paréntesis contenidos de fe (¡confiar algunas cosas a la fe implícita!), cuya explicitación afectará siempre ya el entendimiento que el hombre está llamado a adquirir de la salvación, una vez supuesta esa explicitación. Variarán los acentos con que se afirmen esos contenidos, y en consecuencia, el lenguaje posible, pero no se puede esquivar el contenido de verdad ofrecido en las afirmaciones dogmáticas del pasado.

En este sentido K. Rahner ha precisado bien cómo hay que contar con todos los elementos del problema: «Por lo que se refiere a las decisiones definitivas del m.lagisteriol e.lclesiásticol (dogma), es evidente que éstas, de un lado, son irreformables y, de otro lado, están sometidas a la contingencia de los enunciados humanos sobre Dios y a la historicidad del conocimento humano de la verdad, enunciados en los que se ha encarnado también la palabra de Dios, sin dejar por eso de ser la palabra de Dios mismo. La imposibilidad de reformar un dogma propiamente dicho significa que éste nunca puede ser rechazado como error en su sentido y contenido propios; por lo tanto, que es irreformable «hacia atrás». La contingencia e historicidad del dogma significa que éste puede y debe ser examinado de nuevo en cada tiempo, confrontándolo con los horizontes mentales y los conocimentos de cada época particular, que las proposiciones dogmáticas deben ponerse constantemente en relación mutua, y que así la inteligencia de las mismas ha de lograrse de nuevo una y otra vez». K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*, cit., 391-92.

Universidad Pontificia de Salamanca

Iglesias del protestantismo. Mas la amenaza que se cierne sobre la tradición de fe del segundo milenio no estaría justificada si, por las mismas razones, no se pudiera decir lo mismo del primer milenio. No se diga que el primer milenio es herencia común de todas las Iglesias, porque esta no es la cuestión, sino la legitimidad del desarrollo doctrinal como tal, allí donde éste se dé sobre el dato escrituario de insuficiente explicitación.

El problema no encuentra solución en la puesta entre paréntesis de determinados desarrollos doctrinales (pongamos por caso, los dogmas marianos, por ser las formulaciones más «nuevas» dentro del acervo doctrinal católico). La solución se halla en la medida dogmática que la Tradición representa. Ella sustenta el desarrollo de la doctrina, y da fe y razón de su presencia en la Escritura y en la vida de la Iglesia desde sus orígenes [21]. La Tradición, pues, no puede ser de ninguna manera entendida como si de una fuente paralela a la Escritura se tratase, en el sentido de que constituye un proceso de trasmisión oral puro. Congar lo ha indicado con acierto, poniendo de relieve que todo lo que transmite la tradición de fe se halla de algún modo en la vida de la Iglesia, dando forma a su autoconciencia, ya sea en la liturgia, en la práctica canónica o en la lectura de la Escritura, que ilumina siempre una y otra [22].

El Concilio último lo ha visto así, pues el Vaticano II afirma que la fe de la Tradición no sólo estableció el canon del Nuevo Testamento y acogió canónicamente el Antiguo, sino que ha dado respaldo y legitimación a un proceso de penetración cognoscitiva en los textos sagrados que ha permitido el desarrollo doctrinal de la verdad revelada [23]. De esta forma la tradición de fe ha venido haciendo operativa la presencia de la revelación en el tiempo.

21 La puesta entre paréntesis de la explicitación dogmática de la verdad revelada representaría de hecho, dice a su vez el Cardenal Ratzinger, la puesta entre paréntesis de la Tradición como realidad viva en la historia y afectaría a la misma naturaleza de la Iglesia. Cf. Card. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (Madrid 1987) 94-96.

22 *La Tradizione e le tradizioni*, 299: «L'idea d'una transmissione puramente orale, dall viva voce, di verità rivelate non affato scritte, è una chimera».

23 Cf. DV, n. 8c.

Universidad Pontificia de Salamanca

Se trata de la historización de la gracia divina, según lo dice el mismo Concilio, cuando compara mediante analogía la asunción de la humanidad de Jesús por el Verbo de Dios a la acción del Espíritu Santo a través de la articulación social de la Iglesia[24]. El Espíritu Santo opera los desarrollos doctrinales de la fe de la Iglesia y se sirve de ellos para acercar la verdad evangélica a todos los tiempos, manteniendo en su identidad la palabra revelada y preservándola de ser confundida con la palabra del hombre.

La Tradición, además, no se identifica con los desarrollos doctrinales en cuanto tales, es cierto; pero por medio de ellos *progresa y va creciendo, con la asistencia del Espíritu Santo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas*[25], como una realidad verdaderamente viva. La Tradición es una magnitud más amplia que la Escritura, y está supuesta en la constitución misma de esta última. Al explicitarse en la Escritura, la Tradición no se cierra sobre sí misma, como si de una objetivación clausurada se tratase, sino que prolonga en el tiempo el conocimiento y explicitación de la Escritura, sirviéndose para ello de los desarrollos doctrinales, que ella misma conduce y controla con apoyo en la Escritura. Gracias a ello la doctrina de la Iglesia se mantiene fiel a la verdad evangélica, mientras despliega en el tiempo una mejor y más profunda intelección de la predicación apostólica.

Lo que podría parecer problemático, de hecho no lo es: ni la Tradición ni la Escritura pueden resultar operativas de forma autónoma, toda vez que el reconocimiento por la Iglesia de la Tradición en la Escritura ha hecho de esta última referencia insoslayable del conocimiento de la palabra de Dios y de su explanación doctrinal. Se trata de una función que la Escritura ejerce precisamente como *escritura de la Tradición*. En este sentido podríamos concluir lo siguiente:

24 Cf. el conocidísimo texto conciliar: LG, n. 8a.

25 «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt». DV, n. 8b.

Universidad Pontificia de Salamanca

1.º El desarrollo doctrinal de la fe de la Iglesia no podría gozar de garantía alguna sin la infalibilidad que asiste a la Iglesia en el conocimiento de la tradición de fe.

2.º Toda vez que la Tradición ha encontrado en la Escritura su propia objetivación normativa para todos los desarrollos doctrinales, cualesquiera de estos desarrollos que no se hallen de algún modo referidos a la Escritura podrían verse amenazados en su misma legitimidad tradicional. En este caso se daría un claro desacuerdo entre desarrollo doctrinal de fe y apostolicidad de la Tradición.

Estas conclusiones exigen una reflexión última sobre la relación que la apostolicidad de la doctrina dice a la función magisterial del ministerio eclesiástico.

IV. APOSTOLICIDAD DE LA DOCTRINA Y MAGISTERIO ECLESIASTICO

Decíamos antes que la Tradición es fundamento del *sensus fidelium* que sustenta la fe infalible de la comunidad de los fieles *(infallibilitas in credendo)*. Debemos aclarar ahora la insuficiencia de la comunidad de los fieles para garantizar su propio *sensus* de fe. La Iglesia, en efecto, ha recibido el don de la infalibilidad, pero este don se le ha dado como totalidad que incluye en sí misma no sólo la comunidad de los fieles, sino también los *ministerios eclesiásticos* que la gobiernan; y sólo como tal totalidad se mantiene fiel a Dios a lo largo de los tiempos. Según la mención que ya hemos hecho de Congar, si el Espíritu Santo es el sujeto trascendente de la Tradición, a Él corresponde detentar la condición de sujeto trascendente de su infalibilidad, que es la infalibilidad de la Iglesia.

La infalibilidad de los apóstoles no podía ser otra que la infalibilidad del Espíritu Santo. La entrega de la predicación apostólica a la Iglesia en la *parádosis* sucede *Spiritu Sancto dictante* [26], según la expresión de Trento; del mismo modo que en la Escritura queda fijada por escrito la *pa-*

26 Cf. DS 1501 y 3006.

Universidad Pontificia de Salamanca

rándosis apostólica *Spiritu Sancto inspirante*[27], atribuyéndose al Espíritu Santo la autoría del texto sagrado.

Mencionemos aquí la infalibilidad llamada por los manuales *passiva (infallibilitas in credendo)*, que es la que sustenta el *sensus fidelium*; y la llamada a su vez infalibilidad *activa (infallibilitas in docendo)*[28]. Referencia obligada, porque es claro que hay una diferencia entre la forma en que el Espíritu Santo condujo, por una parte, la acción docente de los apóstoles y sostuvo la elaboración inspirada de la Escritura; y, por otra, la forma en que garantiza con su asistencia el ministerio magisterial de los pastores. En este sentido se ha de hablar aún de la analogía de la fe, que permite el esclarecimiento de unas realidades sobrenaturales por otras. Aclaración que hacemos, indicando que en el primer caso la acción del Espíritu tendería a la transmisión sin error de la revelación divina, mientras que en el segundo caso la acción pneumática lleva a la comprensión correcta de la verdad revelada y a su desarrollo y explanación doctrinal, sin que se pueda hablar de ninguna nueva revelación.

Supuesta esta aclaración, hay que subrayar que la importancia de la función magisterial de los ministros salta a la vista, pues sin ella la Tradición se queda sin sujeto histórico; se halla amenazada sin remedio de corrupción o disolución irreductible. La Iglesia debe hallarse en posesión infalible de la verdad, de lo contrario no sería la comunidad *escatológica* de la salvación, como dice K. Rah-

27 Cf. DS 1334: el Concilio Florentino *(Decretum pro Iacobitis)* utiliza la expresión «Spiritu Sancto inspirante», igual que la Comisión Bíblica (24 de junio 1914) (DS 3593). La encíclica *Providentissimus Deus* (18 de noviembre 1893), de León XIII, utiliza la expresión de Trento (DS 3292).

Se establece así la diferencia entre la cristalización en texto escrito de la *parádosis* y la función encomendada a la tradición eclesiástica, cuya custodia y desarrollo vigila el magisterio: «In ciò, quindi, gli Apostoli sono instrumenti dello Spirito Santo. *Tale consegna è un atto divino*. Pure la scrittura della *parádosis* apostolica avviene *Spiritu Sancto inspirante*, con la conseguenza che lo Spirito Santo, anche se non scrittore perché lo sono gli agiografi, tramite questi ultimi è autore della Sacra Scrittura. Al contrario *la testimonianza della tradizione ecclesiastica è un atto umano*» (subrayado nuestro). J. R. Geiselmann, *La Sacra Scrittura e la Tradizione*, 19.

28 Cf. A. Lang, *Teologia fundamental*, II 263.

Universidad Pontificia de Salamanca

ner[29]. Por su parte, W. Pannenberg ha puesto gran énfasis en subrayar que la naturaleza escatológica de la Iglesia tiene que ver con la condición de las apariciones del Resucitado, ellas mismas de naturaleza escatológica, y como tales determinantes de la misión apostólica; y, por eso mismo, suficientes para fundamentar la pretensión de *universalidad* del mensaje cristiano[30].

Si la Iglesia no se hallara en esa posesión infalible de la verdad quedaría sin fundamento el carácter absoluto del cristianismo. La salida hacia adelante, la huida hacia el futuro propuesta, por ejemplo, por E. Troeltsch, en el contexto de los postulados de la teología liberal protestante, e incluso según las mismas afirmaciones del modernismo católico de principios de siglo, se encontrarían perfectamente justificadas. Esta justificación se debería al hecho de que tales postulados y afirmaciones se hacen en conformidad con la razón, la cual debe resistirse a hipotecarse en cualesquiera hechos que no sean de carácter definitivo. Lo que, ciertamente, sucedería con el cristianismo, si en Jesús la irrupción de la salvación no tuviera naturaleza escatológica[31]. Si así no fuera, habría que sacar todas las

29 *Magisterio eclesiástico*, cit., 384. Así lo entendió Lutero: «Credo Ecclesiam sanctam catholicam, ut imposibile sit illam errare etiam in minimo articulo» *(De servo arbitrio*, 1525, WA 18, 650). Texto recogido por F. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, cit., 11, nota 3. Sullivan agrega además el testimonio de H. Ott: «Nosotros cristianos evangélicos podemos y debemos hablar de la infalibilidad de la Iglesia como tal» *(Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils*, Basilea 1963, 162). Esta convicción luterana de fe ha encontrado reconocimiento de fondo en el diálogo con la Iglesia católica, aceptándose que, si bien las nociones de indefectibilidad e infalibilidad son nociones negativas, «su contenido real era conocido por la Iglesia antigua: se apoyan en una interpretación de pasajes del Nuevo Testamento (entre otros textos: Jn 16, 13)». *El Evangelio y la Iglesia* (1972), cit., n. 22 = GM n. 637.

30 Cf. W. Pannenberg, 'Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katolizität der Kirche', *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1977) 219-40. También K. Rahner, *Magisterio eclesiástico*, 383-84.

31 No sólo apunta en Cristo la dirección del mundo y de la historia hacia la meta de una esperanza que rebasara la realidad del mismo Cristo: «Restitutio ergo quam promissam exspectamus, *iam incepit in Christo*» (subrayado nuestro) (LG, n. 48b). En ello estriba la «esencia del cristianismo» que E. Troeltsch no pudo aceptar, rechazando la identificación de la meta «entrevista» por Cristo, esto es, el reino de Dios predicado por él, y su propia realidad personal.

Universidad Pontificia de Salamanca

consecuencias. Por esta razón, la fe católica entiende que es un dato constante de la Tradición que la adhesión de la Iglesia a la verdad revelada no hubiera podido superar el riesgo de corrupción y disolución irremediables sin la salvaguarda del ministerio eclesiástico, dotado del ejercicio *iure divino* de una clara función magisterial. Así, según la fe católica entiende las cosas, ateniéndose al testimonio de la Iglesia postapostólica y de los Padres, este ministerio corresponde en propiedad al *episcopado*. Convicción de fe que atestigua el Vaticano II [32].

Cf. E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (1902) (Salamanca 1979) 120 ss.

32 «Episcopi enim sunt fidei praecones (...) Licet singuli praesules infallibilitatis praerogativa non polleant, quando tamen, etiam per orbi dispersi, sed communionis nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authenticae res fidei et morum docentes in unam sententiam tanquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant. Quod adhuc manifestus habetur quando, in Concilio Oecumenico coadunati, pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et iudices sunt, quorum definitionibus fidei obsequio est adhaerendum» (LG 25a y b).

Aunque una postura doctrinal como ésta no es compartida por los Luteranos, en el documento de la Comisión mixta católico-luterana *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981), por parte luterana se declara: «(...) las Iglesias Luteranas tienen necesidad de volver a plantearse el problema del magisterio y la autoridad doctrinal. Especialmente acuciante es la cuestión del ministerio episcopal (...) (n. 56); pues «a los obispos les está confiada de modo especial la función de vigilar la pureza del Evangelio, y con ello tienen una función de magisterio (...)» (n. 53). Cf. GM nn. 889 y 888 respectivamente. Posteriormente el diálogo católico-luterano ha desarrollado de manera especial esta reflexión sobre el ministerio episcopal en el documento *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1985), declarando asimismo que de parte luterana: «Se necesita (...): aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica. Para aceptar así la comunión en el ministerio episcopal, los Luteranos se sienten fundamentalmente libres y abiertos; ciertamente con una concepción de ese ministerio episcopal cuyo valor o significado para la catolicidad, apostolicidad y unidad de la Iglesia en muchos aspectos tiene distinta importancia que la que le dan los Católicos» (n. 98 = *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 290 (cf. los nn. 92-103 para una consideración global del problema = ibid., pp. 288-91). La aproximación de posturas es tan importante como para que la Comisión mixta se haya atrevido a postular un ejercicio común (de ambas Iglesias Católica y Luterana) de la *episkopé*, cuyo paso último sería un ministerio eclesiástico común (cf. nn. 132-45 = ibid., pp. 304-7). Esta *episkopé* lleva, efectivamente consigo la inspección doctrinal, pues se trata de «la *episkopé*, entendida no como mera función administrativa, sino como servicio a la

Universidad Pontificia de Salamanca

Este ministerio se acomoda en su función, que es pública porque público es el carácter de la revelación, a la voluntad de Cristo para su Iglesia, expresada en la predicación apostólica y la vida de la Iglesia apostólica, interpretadas ambas por la Tradición. Gracias a este ministerio la revelación se ve libre de manipulaciones por parte de opiniones privadas; es decir, de la permanente tentación del hombre de sustituir la palabra de Dios por la suya propia. El magisterio es así expresión de la soberanía de la palabra divina sobre la voluntad humana. Entendida la función magisterial de esta forma, el ministerio que la sustenta encarna la institucionalización de la Tradición en la Iglesia como instancia inapelable de la fe, según enseñan los Padres [33]. Así, siendo apostólica toda la Iglesia, testigo de la verdad revelada entregada a la comunidad de fe por los apóstoles, el ministerio eclesiástico sirve de garantía para que aquello que debe ser testimoniado no se pierda en la testificación [34]. Como garantiza la misma identidad de la Iglesia levantada sobre Cristo y los apóstoles, la cual cuenta con el *carisma* de los ministros para permanecer en la verdad [35].

palabra y a los sacramentos y especialmente como ministerio del *pastor pastorum*, que sirve a toda la comunidad universal de la Iglesia y a la que puede eficazmente representar» (n. 116 = ibid., p. 298).

33 Cf. DV, n. 8c.

34 Cf. K. Rahner, 'Il magistero della Chiesa e l'odierna crisi dell'autorità', en *Nuovi saggi* IV (= *Schriften der Theologie* IX) (Roma 1973) 407-41; donde se dice: «(...) il magistero ecclesiástico appare semplicemente come l'istanza unica che, per investitura diretta di Dio e di Cristo, è in possesso del patrimonio della fede e al tempo stesso dispone di un'autorità formale per rendere legittima e autorevole testimonianza ad esso» (p. 414), como aclaración a los números LG, n. 25 y DV, n. 8.

35 DV, n. 8b («tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperum»). Así dice E. Schillebeeckx, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo* (Brescia 1981) 52-53: «Ciò che specifica i carismi ministeriali, tra gli altri carismi e doni, è il fatto che i ministri, anche se sono solidali con tutta la comunità, portano una responsabilità propia, inalienabile: quella di mantenere vive l'identità apostolica e l'integrità evangelica della comunità». Por su parte, Congar, refiriéndose a la cuestión en los siglos II y III, precisa: «*Charisma veritatis*, in sant'Ignazio [de Antioquía], non indica un potere che permette alla gerarchia di definire la dottrina ma questa stessa dottrina, dono prezioso e spirituale affidato alla Chiesa (...) I vescovi,

Universidad Pontificia de Salamanca

Por lo que se refiere a la identidad de la Iglesia hay que decir que ésta no es el resultado de una suma de individuos cristianados por cuenta propia, sin otra referencia a la salvación que la lectura privada de la Biblia. La naturaleza dogmática de la Iglesia no puede disolverse en una eclesiología asociacionista, como acertadamente ha señalado Congar[36]: tanto por lo que hace a los riesgos de la eclesiología católica bajomedieval como por lo que hace a la eclesiología surgida de la Reforma, aunque no todas sus expresiones. De hecho, sin embargo, para el reformador Martín Lutero, la fe de los fieles ha de estar objetivamente normada por la palabra evangélica proclamada. Es el *kérygma* el que normativiza la Iglesia mediante su permanente presencia en la predicación de la palabra divina[37]. El mismo Calvino reivindica este punto de vista, afirmando que la Iglesia es instruida por el Espíritu Santo mediante la palabra de Dios, fundamento de su infalibilidad eclesial [38].

Hecha esta salvedad, importante para la claridad del planteamiento que hacemos, hay que añadir que la fe católica no cree que se sustituya la instancia normativa (la palabra de Dios como *norma normans* de la vida de la Iglesia) por la realidad normada (la Iglesia como *norma*

con il loro accordo, erano il segno —o quasi 'il revelatore' nel senso fotografico del termine— del fatto che una dottrina era stata sempre ammessa e per questo motivo, risaliva alle origini, apparteneva alla *Regula fidei*, a quella regola che è il deposito della fede. Questa è la posizione di sant'Ireneo, questa è ancora la posizione di san Vincenzo di Lérins». *Le Tradizione e le tradizioni*, 317-18.

36 *La Tradizione e le tradizioni*, 309.

37 Cf. A. González Montes, 'Coordenadas histórico-dogmáticas de la eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica', en idem (ed.), *Cuestiones de ecesiología y teología de Martín Lutero*. Actas del III Congreso internacional de teología luterano-católico (Salamanca, 26-30 septiembre 1983) (Salamanca 1984) 27-44.

38 En la *Institución de la religión cristiana* (1560), IV, VIII 13, dice Calvino: «Nosotros admitimos que la Iglesia no puede errar en las cosas necesarias para la salvación, pero entendido en el sentido de que la Iglesia al no hacer caso de toda su sabiduría se deja enseñar por el Espíritu Santo y por la Palabra de Dios». Cit. según la ed. de Cipriano de Valera (1597), posteriormente revisada, vol. II (Rijswijk, Países Bajos s./f.) 918. Congar apoya su reflexión en estas palabras de Calvino, citadas según la ed. de la *Institución* de 1536: cf. *La Tradizione e le tradizioni*, 310.

Universidad Pontificia de Salamanca

normata), cuando ve en la tradición de fe eclesial ininterrumpida la proclamación autorizada de la palabra de Dios en el ejercicio del ministerio eclesiástico. Antes bien, cree que sólo el ministerio eclesiástico con su función magisterial mantiene el carácter público inherente a la revelación. Por esta razón, el Vaticano II indica con claridad que el magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino a su servicio[39]. Con estas palabras el Concilio quería eliminar malentendidos prolongados, pues es de todo punto claro que el magisterio episcopal y papal no pueden proponer a la fe de los fieles ninguna novedad que vaya más allá de la revelación, acaecida de una vez para siempre. El magisterio eclesiástico expresa *institucional* y *orgánicamente* la tradición de fe, a la cual permanentemente se debe y se sabe obligado, en orden a salvaguardar la objetividad y soberanía de la palabra divina. Una tarea que cumple al hacer concreta la referencia histórica de las enseñanzas de la tradición de fe a la Escritura; esto es, al concretar el modo histórico de hacer eficaz para la vida de la Iglesia la lectura de la Escritura y su acatamiento por la comunidad cristiana[40].

39 «Quod quidem Magisterium non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assitente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit» (DV, n. 10b). Mientras Calvino, por su parte, precisa: «La diferencia, pues, es ésta: ellos atribuyen autoridad a la Iglesia fuera de la Palabra de Dios; en cambio nosotros unimos ambas cosas inseparablemente» (Ibid.), Mas, ¿no es acaso coincidente el texto conciliar con la postura de Calvino? Cf. el comentario y aclaraciones al texto completo de DV, n. 10 de F. A. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, 37-38 y 41-43.

40 Dice Rahner: «Come comunità e società essa [la Iglesia] possiede una struttura istituzionale, quindi un ufficio come organo di questa sua specifica essenza». ¿De qué esencia se trata? De la propia *condición creyente* de la Iglesia como *comunidad de fe* en la victoria de Cristo y, por ende, en su definitividad como revelador de Dios. El magisterio, pues, obra sobre una comunidad, cuya conciencia de fe es la condición de su mismo ejercicio. Agrega Rahner: «La Chiesa è il giungere presso di sé, in Cristo, dell'autopartecipazione escatologicamente vittoriosa che Dio ha fatto di se stesso al mondo e, como comunità di fede tra gli uomini, è sempre e necessariamente anche una società strutturata con un ministero». 'Il magistero della Chiesa e l'odierna crisi dell'autorità', cit., 416. Por esta razón precisa Rahner todavía: «Es menester que pueda también mostrarse concretamente

Universidad Pontificia de Salamanca

Con esto se hace más clara la convicción católica de que el *sensus fidelium* no puede enfrentarse al ejercicio del magisterio eclesiástico, antes bien es éste un momento interno de aquél. Geiselmann dice en este sentido que el *sensus fidelium* se torna *sensus ecclesiasticus* por medio de aquella adhesión de los fieles al ministerio apostólico siempre presente en la Iglesia[41]. La función magisterial aparece de esta suerte como un carisma de confirmación en la verdad, que en virtud de la tradición de fe que ampara la lectura de la Escritura impide a los fieles caer en el error al acogerla y aplicarla a su propia vida de fe.

La importancia de estas apreciaciones para la valoración de los desarrollos doctrinales es grande. En ellas se puede hallar la fundamentación católica de la apostolicidad de la doctrina de la Iglesia como explanación de la verdad evangélica. El carisma de mantenimiento y confirmación en la verdad que cumple ejercer al ministerio eclesiástico se inscribe por ello en la *sucesión apostólica*, como forma histórica e institucional, debida al designio de Dios para su Iglesia, por cuyo medio se mantiene en su pureza tanto la *vox Evangelii* como su recepción, aprecio y vigencia dentro de la Iglesia. Sujetos de la función magisterial son los obispos, que según la fe de la Iglesia postapostólica inmediata a la comunidad apostólica recibieron de los apóstoles su propio cargo del magisterio, según el testimonio de san Ireneo, recogido por el Vaticano II[42] como testimonio de la tradición de fe desde el principio, a cuyo lado está el de otros muchos Padres de la Iglesia, así como la práctica de la vida eclesial y su organización institucional, en no menor medida que la práctica litúrgica de la cual se afirma la *lex orandi* como *lex credendi*. La sucesión apostólica en el ministerio no es disociable, pues, de

a los creyentes en el procedimiento concreto del m.[agisterio] e.[clesiástico] que éste se siente como órgano y función de la Iglesia en su totalidad, y que no sólo quiere ofrecer al hombre una doctrina en sí misma verdadera, sino también ponerlo en relación con la realidad misma de la salvación y con su fuerza salvífica». *Magisterio eclesiástico*, cit., 396.

41 Cf. J. R. Geiselmann, *La Sacra Scrittura e la Tradizione*, 23. Geiselmann se apoya en C. Moeller, 'Tradition et oecuménisme', *Irénikon* 25 (1952) 369.

42 Cf. DV n. 7b, nota 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

la sucesión apostólica en la doctrina[43]. La tradición de fe de la Iglesia antigua ve en la primera la garantía de la segunda, pues al atribuir a los ministros, en propiedad al

43 Es claro que la imposibilidad de separar «sucesión en la doctrina» y «sucesión en el ministerio» estriba en que el ministerio por excelencia (según la fe católica, el piscopado) es obra de Cristo y del Espíritu en orden a mantener la comunidad en la apostolicidad de la doctrina. Esto no significa que, en algunos casos, determinados ministros no puedan separarse de la sucesión histórica en la doctrina, mas no el ministerio apostólico en su misma legitimidad de garante de la apostolicidad de la fe profesada. Entendiendo además este ministerio en su propia historicidad, y, por ello mismo, viendo en el episcopado la «institución divina» querida por Cristo y por el Espíritu Santo; y al tiempo resultado de una conformación estructurada de una comunidad de fe como es la Iglesia. Esto queda muy bien expresado en las reflexiones de F. A. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, 47-63 (contra el parecer de H. Küng, a quien Sullivan contesta). Ni LG, n. 20, ni tampoco el *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos «Christus Dominus»*, n. 2b, del último concilio, ignoran la «historicidad» del proceso de configuración jerárquica de la Iglesia. Más aún este proceso está implicado en la transmisión de la *parádosis* apostólica a la Iglesia en la doble forma de *kérygma* viviente y de expresión escrita en la Sagrada Escritura; pues por medio de esta transmisión la *parádosis* misma se hace *parathéké*, esto es: herencia apostólica entregada a la custodia de la Iglesia (= *depósito*). Cf. J. R. Geiselmann, cit., 26 ss. Por eso parece razonable concluir con la cita que W. Breuning hace de Ratzinger: «Así parece que 'tradición apostólica' y 'sucesión apostólica' se definen recíprocamente. La sucesión es la forma de la tradición y la tradición es el contenido de la sucesión». Cit. por W. Breuning, *Sucesión apostólica*, SM 6 (1976) 486.

De parte luterana, después de afirmar que «la Iglesia en su totalidad como *ecclesia apostolica* está en la sucesión apostólica», agrega que «la sucesión en la cadena ininterrumpida de transmisión del ministerio, debe ser vista dentro de aquella. En la Iglesia primitiva, cuando se trataba ante todo de defenderse de errores, la sucesión era un signo de la transmisión intacta del Evangelio y de la unidad de la fe». *El Evangelio y la Iglesia*, n. 57 (= GM 663). En el documento posterior, *El ministerio espiritual en la Iglesia*, se dice que «tanto Católicos como Luteranos parten de la convicción de que el testimonio del Evangelio se encuentra ligado a los testigos del Evangelio» (n. 61 = GM 894), recogiendo el n. 48 del documento anterior (= GM 665); y acentuando que si en el Nuevo Testamento y en la época patrística se insiste «en el contenido objeto de la sucesión apostólica en la fe y en la vida», la tradición luterana «habla a este respecto de una *successio verbi*», indicando por lo demás que también la tradición católica se muestra cada día más coincidente con ello (n. 60 = GM 893). La Comisión mixta, sin embargo, incorporó al documento la precisión de la postura católica, que tras afirmar la sucesión en el episcopado,, añade: «El episcopado fundado en al sucesión apostólica se encuentra vinculado al canon de la Escritura y a la tra-

Universidad Pontificia de Salamanca

papa y a los obispos, la función del magisterio, la tradición de fe vincula a esta función la salvaguarda de la apostolicidad doctrinal de la Iglesia.

Esto no significa que la palabra divina pueda quedar hipotecada en la palabra del hombre. Es preciso contar

dición apostólica de la fe, de las cuales tiene que dar testimonio». La precisión resulta aclaratoria, pues el episcopado como sucesión en el ministerio de presidencia de una iglesia sólo puede ejercerse «en la *comunión* de la Iglesia católica y apostólica». De modo que resulta explicable la posibilidad de defección respecto a la fe y vida de la Iglesia por parte de algunos obispos, que en ese caso rompen la comunión. El obispo, «en ese caso pierde *eo ipso*, según la doctrina católica, el derecho a ejercer su ministerio». Queda así justificada nuestra afirmación anterior, al comenzar esta nota, contando con que el documento añade: «Pero la Iglesia Católica está convencida de que el episcopado en su conjunto siempre será mantenido en la verdad del Evangelio» (n. 62 = GM 895).

El problema ecuménico planteado por la teología católica del episcopado, en lo que se refiere a la sucesión apostólica, debe encontrar una referencia ineludible en la sacramentalidad del episcopado: «La sucesión, según su peculiaridad sacramental, se recibe en el único oficio comunitario. Porque el obispo es recibido en el colegio, en el *ordo episcoporum*, puede ser obispo y sujeto de edificación de su iglesia local». W. Breuning, cit., 487. La regulación que hace el Concilio de Nicea de la liturgia consecratoria del obispo, exigiendo que, según la práctica de la ordenación litúrgica egipcia, sean al menos tres los obispos consagrantes, es muy significativa. Para la cuestión de la historia de la teología del episcopado como sacramento: cf. L. Ott, 'El sacramento del orden', en *Historia de los dogmas* IV/5 (Madrid 1976) 130 ss. (época postridentina). Cf. también B. D. Dupuy, 'La succession apostolique dans la discussion oecuménique', *Istina* 12 (1967) 131-41; P. L'Huillier, 'La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales', *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 12 (1967) 112-32. La concepción de la ordenación sacramental como medio de incorporación del obispo al colegio adquiere para el Vaticano II carácter de derecho de los obispos que consagran (cf. LG, n. 21b). B. D. Dupuy explica: «Pero la ordenación introduce en una sucesión. De suyo, más que de sucesión se debería hablar de 'cooptación', de elección de un nuevo miembro para un ministerio que han asumido otros antes que él y a los que él ahora releva (...)» (tesis que apoya en Dix). 'Teología de los ministerios', en *Mysterium salutis* IV/2 (Madrid 1975) 492. Que la investigación actual ha permitido iluminar el ministerio episcopal desde la práctica litúrgica de la Iglesia antigua, lo demuestra el planteamiento del documento católico-luterano *Ante la unidad*, a propósito del ministerio reconciliado del episcopado futuro (nn. 132-41). Cf. el excurso que acompaña al documento, de H. Legrand, OP, 'La práctica de la ordenación en la Iglesia primitiva', *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 310-313. Cf. *ad hoc*: B. Botte (ed.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (Münster 1963, 4 ed.).

Universidad Pontificia de Salamanca

con la relación que se da entre Tradición y Escritura para situar correctamente el puesto que ocupa el magisterio en la Iglesia. Una vez supuesta la fijación escrita de la Tradición en la Escritura, ésta actúa siempre como instancia de control de la evolución de la inteligencia de la Tradición. De ahí que Geiselmann, siguiendo a J. A. Möhler, diga con acierto que si el *sensus fidelium* se configura como *sensus ecclesiasticus*, esto resulta posible porque en realidad los ministros, gracias a su propio carisma, obra siempre del Espíritu Santo, ejercen su propio *instinto de fe eclesial* como *instinto escrituario* [44].

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Universidad Pontificia
de Salamanca

44 El *sensus fidelium*, tan defendido por la tradición teológica clásica española (Gregorio de Valencia, F. Suárez, Ripalda, el cardenal De Lugo, etc.) se hace *sensus ecclesiasticus* en el sentido en que el *charisma veritatis* representa la confirmación de la Escritura como *parádosis* apostólica. El *sensus fidelium* no es tal contra el *carisma apostólico* de los ministros, sino por su medio, ya que los ministros representan la garantía testimonial de la fe y vida conforme a la Tradición presente en la Escritura. Así, dice Geilselmann siguiendo a J. A. Möhler, el *sensus fidelium* deviene *densus ecclesiasticus* y, como tal, siendo de verdad eclesial, esto es: tradicional, no puede ser otra cosa que verdaderamente sentido de la Escritura, *instinto escrituario* cf. R. Geiselmann, *La Sacra Scrittura e la Tradizione*, 22-24 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca