TRADICION DE VERDADES Y TRADICION DE MISTERIOS

por ANTONIO OSUNA FERNANDEZ, O. P.

SUMMARIUM.—*Propositum hujus dissertationis fuit investigationem instituere circa objectum Traditionis christianae, praecipue illam apostolicam. Etenim ad mentem et verba quorundam theologorum nostris diebus tale objectum nihil aliud esset nisi continua existentia in corde Ecclesiae mysteriorum et institutionum divinarum, quibus vita christianorum alitur.*

I.—*Citantur ideo aliqui theologi, qui conceptum Traditionis ut conservationem veritatis fidei divinae aliqualiter mitigant aut respuunt.*

II.—*Obiectum vero Traditionis sunt veritates fidei.* A) *Testamentum docet existentiam alicuius doctrinae, quae necessario debet servari integra in traditione apostolorum et in traditione ecclesiastica, quae proinde constituit depositum fidei. Et hoc materialiter idem est ac notio catholica Traditionis.* B) *In scriptis vero primorum saeculorum conceptus Traditionis insuper extenditur ad antiquiores ritus et ecclesiarum usus designandos, quin eo ipso ignoretur conceptus traditionis ut nominat doctrinam aliquam fidei.* C) *In operibus Sancti Thomae facile convincitur character doctrinalis Traditionis.* D) *Historia Decreti "De canonicis Scripturis". Concilii Tridentini sufficientia indicia praebet, quamvis contrarium propugnetur ab aliquibus theologis, Traditionem, quae pari pietatis affectu ac S. Scriptura suscipitur, esse traditionem de rebus immutabilibus fidei.* E) *Recte theologi posttridentini secernunt divinas ab apostolicis traditionibus, non tamen semper attingunt ejus verum fundamentum, quod certo est distinctio inter immutabilem veritatem fidei et mutabiles dispositiones regiminis ecclesiastici.*

III.—*Objectum Traditionis intime connectitur cum objecto Revelationis a qua omnino pendet. Nostris etenim diebus documenta Magisterii Ecclesiae non loquuntur nisi de aspectu dogmatico ac immutabili Traditionis et praetermittunt alias significationes Traditionis quae non sint doctrina revelata a Christo, ab apostolis exinde tradita et continua successione demum in Ecclesia conservata.*

IV.—*Quamvis conceptus theologicus Traditionis designat veritatem fidei revelatam, non ideo negamus fidelem, mediante assensu ad veritates, attingere ipsa mysteria realitatesque divinas ut finem.*

V.—*Igitur progressum fidei et Traditionis non oportet intelligere, more quorundam modernorum, ut progressum in experientia vitali mysteriorum, sed ut progressum illius primigeniae veritatis apostolicae quae, quamvis pauperrima in sua explicita formulatione, uberrima tamen in decursu temporum ostenditur.*

En los últimos años se han multiplicado los estudios teológicos sobre la tradición cristiana [1]. Una triple circunstancia ha motivado este hecho:

1. No podemos dar aquí una bibliografía completa sobre este tema. Para la literatura histórica puede consultarse el DTC, t. XV, c. 1252-1350 y DAFC, t. IV, c. 1740-1783. Para la literatura posterior pueden consultarse los boletines habituales de la «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», de «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» y de «Recherches de Science religieuse».

Universidad Pontificia de Salamanca

en primer lugar, el interés creciente por las fuentes de la revelación cristiana; en segundo lugar, la floración de estudios, que produjo el dogma de la Asunción, verdad que debía ser probada teológicamente por la tradición, al no encontrarse testimonios suficientes en la Sagrada Escritura; y, en tercer lugar, la necesidad de un diálogo ecuménico sobre este tema, que fue uno de los puntos claves de la excisión teológica operada por la Reforma protestante.

Pero todavía queda lejos la sistematización teológica sobre este punto. Se advierten más bien divergencias notables, quizá porque ni siquiera se ha hecho la historia de este tema.

Es nuestro intento contribuir al estudio de este problema, tratando de dilucidar un punto, que creemos fundamental, cual es conocer *el contenido de la Tradición,* singularmente *la apostólica.*

¿De qué consta esta fuente originaria de nuestra fe? Porque oímos con frecuencia fórmulas, que van teniendo éxito entre quienes hablan de esta cuestión; se repite que el término de la revelación cristiana no es «un sistema abstracto de ideas o proposiciones» sino más bien una realidad vital, una Persona, Cristo dándose al alma y, con El, una serie de instituciones y realidades, que constituyen el don de la Nueva Alianza. Estas realidades desbordan nuestras expresiones conceptuales y es lo que efectivamente permanece inmutable en las diversas épocas de la Iglesia.

Indudablemente que la dificultad mayor con que se ha encontrado la teología al querer elaborar en nuestros días una idea exacta de la tradición ha sido el conjugar la identidad sustancial de la fe cristiana con su progreso y desarrollo efectivos, de apariencias ilimitadas y casi incontrolables. Desilusionados algunos por tantos intentos de una explicación lógica de este fenómeno y que a la larga dejaba sin explicar un desenvolvimiento *sui generis,* como es el de la fe cristiana [2], acabaron recurriendo a las leyes vitales propias de las realidades instituidas por Cristo. Las exigencias de desarrollo y expansión en el alma humana, que entrañan los misterios cristianos, sería la única explicación posible de la conser-

---

2. Esta reacción se vio patente a partir de los estudios de RONDET, *La définibilité de l'Assomption. Questions de méthode,* en «Etudes Mariales» 6 (1949) 59-95, de H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme,* en «RechScRel.» 35 (1948) 130-160, en que reacciona contra la tesis del P. BOYER, en *Qu'est-ce-que la théologie? Reflexions sur une controverse,* en «Greg.» 21 (1940) 255 ss., creyendo que la tesis de éste peca de un logicismo sobrepasado; F. TAYMANS, *Le progrès du dogme,* en «NouvRevTh.» 81 (1949) 687-700; ROUSSELOT, *Note sur le développement du dogme,* en «RechScRel.» 37 (1950) 113-120... Un buen status quaestionis al respecto puede verse en Ch. BOYER, *Lo sviluppo del dogma,* en «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica» (Milán, 1957), t. I, pp. 359-386, traducido con el título *Desarrollo del dogma* (Barcelona, 1960). También critica acertadamente la tesis del P. De Lubac, FR. SPEDALIERI, *De fidei apostolicitate ac dogmatum progressu,* en *Selectae et Breviores philosophiae ac Theologiae controversiae* (Roma, 1950), pp. 87-122.

Universidad Pontificia de Salamanca

vación substancial del depósito de fe, cerrado en la muerte del último apóstol [3] y sólo a través de esta mayor penetración mística se tendría un mayor conocimiento de ese depósito. La tradición se reduciría a una serie de realidades, de profundo contenido místico y religioso, que serían en sí mismas la razón de su desenvolvimiento. Nuestra fe sería más una adhesión mística del alma a Dios o un encuentro con la persona de Cristo, que un asentimiento a una verdad [4], siendo, por tanto, la revelación de la fe la historia de un suceso o de un acontecimiento (el encuentro con Cristo) y no la transmisión de determinadas verdades a los hombres.

Decimos que lo más difícil de la problemática moderna sobre la tradición es saber cómo lo que ha sido definitivamente dado o entregado a la Iglesia (la *Tradición* llamada *constitutiva*) y que debe permanecer siempre idéntico, se encuentra en la tradición actual de la Iglesia (la *Tradición* como pura *transmisión*), que nos transmite esa tradición muy evolucionada. ¿Es posible resolver esto haciendo de la Tradición un conjunto de realidades, instituciones o hechos, cuyo contenido místico daría razón de ese progreso tan singular y al mismo tiempo, de su conservación perpetua? Nuestra respuesta es que el concepto verdadero de Tradición supone un *núcleo fundamental de verdades* sobre las que versa, que, si bien pueden ser mejor conocidas, su conservación como verdades eternas

---

3. Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, n. 783, 2021. La afirmación de que la Revelación cristiana quedó completa en la doctrina de los apóstoles es un sentimiento unánime en la historia de la Iglesia, aparte de las declaraciones explícitas del Magisterio, cf. SPIAZZI, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*, en «Greg.» 33 (1952) 24-57.

4. Múltiples testimonios podríamos citar al respecto. Véanse algunos ejemplos: «El punto central de la fe lo constituye la adhesión a Cristo. Creemos simplemente porque de una u otra manera hemos llegado a la convicción de que Cristo es el Salvador... Así pues, la fe cristiana es un contacto de hombre a hombre, de creyente a Salvador. Se presenta como un estado de confianza en una persona determinada». J. LECLERCQ, *El problema de la fe en los medios intelectuales en el s. XX* (Bilbao, 1957), p. 14, R. GUARDINI describe a veces esta fe en sus aspectos vitales de tal modo que parece olvidar el contenido objetivo de verdad: «La fe está en su contenido. Está determinada por lo que ella cree. Es la marcha viviente hacia Aquél en quien se cree; es la respuesta viva a la llamada de Aquél que se anuncia en la revelación y atrae al hombre por la obra de la gracia»; «creer, no es, pues, concebir algo fijo y acabado, que se muestra ante nosotros, sino llevar a cabo la experiencia personal de una existencia viviente». *Sobre la vida de la fe* (Madrid, 1958), pp. 34-35 y 69-70. Por su parte, F. X. ARNOLD escribe: «Según el Nuevo Testamento... y según la tradición clásica cristiana, la fe crea la primera y más íntima unión con Cristo. En la fe tiene lugar un verdadero contacto con Cristo, tan real e íntimo, que conduce a los hombres hacia el esplendor de la vida del Señor». *Al servicio de la fe* (Buenos Aires, 1960), p. 11. R. AUBERT, escribe en *Questioni attuali intorno all'atto di fede* (*Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, t. II, p. 763 ss.): «qualunque sia l'importanza dell'aspecto dottrinale nella fede, questa è anzitutto incontro personale, incontro d'una Persona nella vita, le cui intenzioni ci sono chiarite dalla dottrina» (p. 678). Más adelante citaremos otros autores, que dan a estos modos de hablar un alcance más teológico y, consiguientemente, más contrario a lo que aquí proponemos. Sobre la influencia de estas tendencias de carácter kerigmático en la teología moral puede verse el interesante estudio del P. L.-B. GILLON, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personelle*, en «Ang.» 34 (1957) 241-259; 361-378; *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, ib., 36 (1959) 263-286.

Universidad Pontificia de Salamanca

en la transmisión de la Iglesia es lo único que puede justificar el carácter definitivo de lo que se llama *tradición constitutiva.*

Nos situamos, por tanto, en un punto de vista, del que insensiblemente se separan muchos autores para quienes esa concepción de la tradición, como depósito de proposiciones reveladas, aparece demasiado abstracta e inerte al no tener en cuenta que la revelación es ante todo una persona, Cristo en concreto, quien al mismo tiempo que testimonia una verdad, se ofrece en persona al alma. El es también el centro y el contenido fundamental de esa Tradición. La transmisión de esta suprema realidad vital y de todas las demás instituciones de que se alimenta la vida cristiana es el objetivo de la Iglesia, creada para hacer eficaz en la historia los acontecimientos relativos a Cristo.

I.—*EXPLICACIONES MODERNAS SOBRE EL CONTENIDO DE LA TRADICION*

Al plantearse el problema del progreso dogmático, muchos autores han creído suficiente la explicación de que la revelación es una enseñanza de verdades divinas. Concebir así el contenido de la revelación haría imposible el dar razón del ulterior progreso y vigencia de lo que se ha llamado una *Traditio viva* [5].

Al oponerse a una corriente de teólogos modernos para quienes la Tradición, como fuente distinta de la Sagrada Escritura, no contendría verdades que no se hallen en ésta [6], el conocido teólogo P. B. M. XIBERTA, O. C.,

---

5. El término «traditio viva» ha sido usado alguna vez por el Magisterio de la Iglesia, v. gr., «Sacrarum Scripturarum interpres (Ecclesia) et custos, in se *viventis Traditionis* depositaria». Aloc. de Pío XII a los estudiantes de la Univ. Gregoriana, 17 oct. 1953: AAS 45 (1953) 685. En su significado actual parece que este término fue usado por primera vez por los teólogos de la contrarreforma, v. gr., PEREZ DE AYALA, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* (Paris, 1562): «praeter Scripturam *viva Traditio* in Ecclesia remansit...» (II Pars, II post... 1.ª assert., f. 67a); «ubi ipsa Scriptura deest... nobis manet remedium, istudque unicum et inviolabile, Apostolica scilicet per Spiritus Sanctum *viva Traditio*» (II Pars, II post., 5.ª assert., f. 68b). BAÑEZ: «*verbum vivum* in traditione conservatum verbum in scripturis quasi emortuum tuetur et defendit». *De fide, spe et caritate* (Venetiis, 1602) c. 315E. Fue puesto de moda por la escuela de Tubinga, cf. CONGAR, *La Tradition et les traditions* (Paris, 1960), p. 244 ss.

6. Conocida es la insistencia con que J. R. GEISELMANN ha insistido en diversos estudios sobre la idea de una suficiencia de la Escritura respecto a la revelación divina. Perfecto conocedor de la escuela católica de Tubinga, ha intentado también demostrar que esta tesis no es opuesta a la mente del Concilio de Trento, como durante mucho tiempo creyeron los autores postridentinos. Sus diversos escritos a este respecto pueden verse en el apéndice a la obra en colaboración *Festchrift J. R. Geiselmann*, editada por J. BETZ und H. FRIES (Freiburg i. B. 1960), pp. 367-371. Idéntica idea fue propuesta por Ed. ORTIGUES, *Ecritures et Traditions au Concile de Trent*, en «RechScRel.» 36 (1949) 271-99 y por el P. G. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church. The crisis of the Protestant Reformation* (Londres, 1959). También han propuesto la idea de un principio católico de Escritura, el P. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions* (Paris, 1960) y *Traditions*

Universidad Pontificia de Salamanca

cree que los problemas planteados por la identidad de nuestra fe con la tradición apostólica no pueden ser solucionados mientras sigamos identificando la verdad revelada con un conjunto de proposiciones entregadas por Dios [7], ya que ningún indicio tenemos para conocer esas tales pro-

---

apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture, en «Istina» 6 (1959) 279-306; H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Eglise* (Paris, 1960); DE VOOGHT, *Ecriture et Tradition d'après des études catholiques récentes*, en «Istina» 5 (1958) 183-196; en esta misma idea insiste H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatres sens de l'Ecriture* (Paris, 1960).

La mejor respuesta de que ésta no es la mente del Concilio de Trento son los interesantes artículos del P. H. LENNERZ, *Scriptura sola?*, en «Greg.» 40 (1959) 38-53; *Sine scripto traditiones*, ib., 40 (1959) 624-635; *Scriptura et Traditio in decreto 4. sessionis Concilii Tridentini*, ib. 42 (1961) 517-522. En contra también de esta doctrina puede verse A. IBAÑEZ ARANA, *La relación "Escritura-Tradición" en la teología postridentina*, en «Scriptorium Victoriense» 5 (1958) 147-180; ID., *Escritura y Tradición en el C. de Trento*, en «Lumen» 7 (1958) 336-344; ID., *Escritura y Tradición. Historia de una controversia*, en «Lumen» 11 (1962) 431-443; N. LOPEZ MARTINEZ, *Tradición e Inquisición española*, en «Burgense» 3 (1962) 177-213; Ch. BOYER, *Traditions apostoliques non écrites*, en «Doctor communis» 15 (1962) 5-21... Una postura intermedia, que afirma que no puede prescindirse de un principio católico de tradición, aunque pueda darse en parte la razón a la doctrina protestante, puede verse en los muchos artículos escritos sobre esto por el P. J. BEUMER, sobre todo en *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*, en «Schol.», 34 (1959) 249-258; *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, «Schol.» 36 (1961) 217-240. También véase B. DECKER, *Sola Scriptura bei Thomas von Aquin*, en *Universitas. Dienst in Wahrheit und Leben, Festschrift für A. Stohr*, t. I, pp. 117-130.

No es fácil encontrar una solución satisfactoria al problema. Pero en lo que concierne a lo que aquí estamos tratando debemos distinguir entre una tradición escrita y una tradición oral, que la acompaña, la dicta y la explica. Ambas serán los medios por los que los apóstoles han transmitido a la Iglesia la revelación, que se suele designar con el nombre genérico de *Tradición*. La predicación oral de los apóstoles transmite el *depósito revelado* con independencia y autoridad propia respecto a la tradición escrita. Y esto ya basta para constituir esa tradición oral en «fuente de la Revelación». La tradición oral siempre será, por tanto, para el teólogo católico una fuente para el conocimiento de la revelación. La Iglesia recibió ya en principio la Escritura *interpretada* y *leída* en el contexto de una predicación apostólica, que a veces era el único contacto con la revelación. Otra cosa diversa es que la tradición oral apostólica contenga verdades absolutamente *diversas* de la Escritura: tal cosa no nos atreveríamos a afirmar sin pruebas manifiestas, a pesar de la opinión contraria de muchos teólogos postridentinos. Es extraño que hasta los mayores defensores de verdades orales apostólicas distintas de la Escritura terminan por reconocer su pequeño número, v. gr., «tout port à croire d'ailleurs qu'en comparaison des vérités conteneus dans l'Ecriture celles qui furent transmises d'une autre manière par les apôtres sont en petit nombre» Ch. BOYER, *Traditions apostoliques...*, p. 17; y el P. XIBERTA dice: «respecto a las proposiciones primitivas está plenamente justificado el reducirlas a un número insignificante», en *Significado y alcance de la Tradición*, en «Orbis catholicus» 1 (1958), p. 55.

N. B.: Después de redactadas estas páginas hemos leído los dos trabajos de Y. CONGAR, *Tradition et vie ecclésiale*, en «Istina» 8 (1961-1962) 411-436 y P. DE VOOGHT, *Le rapport écriture-tradition*, Ib., pp. 499-510. Ambos autores vuelven en sus trabajos sobre su pensamiento ya expuesto en otros lugares. No podemos ahora detenernos en una crítica directa. Lo que creemos cierto en sus estudios queda incorporado en estas páginas nuestras y en lo que pueda haber de divergencia no tenemos más razones que las que se irán viendo en este artículo.

7. *Significado y alcance de la Tradición*, en «Orbis catholicus» 1 (1958) pp. 42-65. Sobre esta idea pueden verse diversos pasajes de su *Introductio in sacram Theologiam* (Madrid, 1949) donde, a nuestro juicio, expone con más acierto y exactitud que en el artículo titulado *Significado y alcance de la Tradición* la doctrina, que creemos verdadera. Así, al criticar la opinión del P. CHARLIER, quien hace derivar todo el progreso de lo revelado de lo que él llama acrecentamiento del *dato revelado-realidad* (*Essai sur le problème théologique*. Thuillies, 1938, pp. 69-70), escribe el P. XIBERTA: «radix novarum

Universidad Pontificia de Salamanca

posiciones reveladas por Dios y enseñadas por los apóstoles: «acerca de estas proposiciones, la pregunta, ¿dónde están?, queda fatalmente sin respuesta» [8]. Así pues, es necesario acudir a *las realidades reveladas* para encontrar explicación del progreso dogmático, pues es imposible discernir las verdades enseñadas oralmente por los apóstoles. Estas realidades serán: el Verbo encarnado, su resurrección vivificadora, el Espíritu Santo comunicando su vida, la Virgen María, la Iglesia... «Es esta totalidad de realidades, en cuanto realidades, lo que fue entregado a la Iglesia y constituye su principal tesoro. Ellas aportan a la Iglesia el máximo de verdad, la verdad ontológica y transcendental, a ellas inmanente, con el ilimitado potencial para sustentar innumerables proposiciones a las que convendría la razón de verdad formal. Hubo también entrega de proposiciones por medio de la predicación oral y de los escritos sagrados, pero éstas asumieron el carácter de instrumento para el conocimiento de las divinas realidades; instrumento preciosísimo, necesario e indispensable, pero instrumento, no término de la divina revelación» [9]. Por tanto, el oficio de la Iglesia no debe ser referido a un cuerpo de doctrinas, para exponerlas o interpretarlas, sino que su cometido es «el de una institución sagrada continuadora de una economía sobrenatural integrada por altísimas realidades divinas» [10]. Así podríamos explicar que exista una tradición oral apostólica, al margen de las Escrituras «si el tesoro de la divina revelación se coloca principalmente en las divinas realidades, que integran la economa sobrenatural de la religión cristiana. Y, por cierto, no sólo un grupo de proposiciones transmitidas oralmente, sino el potencial ilimitado inherente a las realidades divinas» [11]. También explicamos así la identidad de todo nuevo progreso con aquella primitiva Tradición constitutiva, pues «la adquisición de nuevos conocimientos relativos a una realidad ya presentada es una innovación respecto de quien conoce, pero no respecto de la cosa conocida» [12]; como también se da una explicación satisfactoria a todo el proceso histórico de nuestra fe cuando la pertenencia a la divina revelación de cualquier dogma «se cifra en la invariabilidad de las divinas realidades propuestas a la fe, más que en la continuación material de proposiciones antiguamente enseñadas» [13].

---

conceptionum mihi esse videtur, quod initium vitae christianae concipiatur ad modum "apparitionis" rerum divinarum, quae ipsam vitam christianam discriminant a vita naturali et ab aliis religionibus. Apparitionem, inquam, non prout apparitio est rei latentis manifestatio, sed prout apparitio rei distinguitur a traditione doctrinae» (p. 16); cf. también pp. 69 y 118.

8. A. c., p. 55.
9. A. c., p. 56.
10. A. c., p. 57.
11. A. c., p. 58.
12. A. c., p. 59.
13. A. c., p. 62.

Universidad Pontificia de Salamanca

No es el P. Xiberta el único en acudir a esta explicación. Son bastantes los autores que han creído necesario el recurso a las realidades reveladas para explicar adecuadamente la existencia de una tradición apostólica en continuo progreso. Ya indicamos que el dogma de la Asunción dio lugar a una floración de estos problemas y muchos autores pensaron que no cabía otra justificación a este dogma que ampliar ese concepto corriente de tradición, que no ve en ella más que un depósito de verdades ya constituidas o formuladas [14]. H. RONDET [15] señalaba que la revelación es algo vital, que no puede encerrarse en los límites de una locución. H. BACHT cree que se impone un camino intermedio entre la vaporosa concepción protestante de la tradición y la concepción formalista de muchos teólogos católicos [16].

Siendo Cristo el «autor y consumador de nuestra fe» (Heb. 12, 2) y la realización perfecta y definitiva de la revelación divina (Heb. 1, 2), antiguamente hecha por medio de los profetas (Rom. 16, 26; Heb. 1, 1), debiéramos concluir que la revelación no es otra cosa que el contacto vital con su persona. Y, consiguientemente, la Tradición sería esa vida prólongada en el tiempo; la persona divina del Verbo habitando entre nosotros y las instituciones que prolongan su misión serían la tradición por excelencia. La persona, por tanto, de Cristo, sería «el objeto global» de la revelación, como quiere H. DE LUBAC [17] y el dogma sería «más una persona que una enseñanza». Ha sido K. RAHNER, quien más ha insistido en este sentido de la revelación: «revelación no es en sentido último comunicación de un determinado número de proposiciones, una cantidad que lo mismo puede concebirse caprichosamente como capaz de aumento, que ser limitada repentina y arbitrariamente, sino un diálogo histórico en el que *acaece algo*. Y la comunicación se refiere a este acaecer, al obrar de Dios. Este diálogo se encamina hacia un punto final totalmente determinado, en el cual el *acaecer*, y *en consecuencia*, la comunicación llegan a su punto máximo, incapaz de ser superado y con ello a su conclusión...» [18]. Cierta-

---

14. El estudio más completo sobre este aspecto es la obra de C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère Marial* (Roma, 1954).

15. *La définibilité de l'Assomption. Questions de méthode*, en «Etudes Mariales» 6 (1949) 59-95, sobre todo en pp. 61 y 62.

16. *Tradition und Lehramt um das Assumpta-Dogma*, en la obra en colaboración *Die mündliche Ueberlieferung*, edit. por M. SCHMAUS (München, 1957), p. 45 ss. El autor alude también a la obra de J. LEBRETON, quien en su *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I (Paris, 1927[6]), p. 256, ya había advertido que, en su elemento originario, la revelación es «una proposición muy concreta y viva» (Ib., p. 53), no una serie de proposiciones.

17. *Le Problème du développement du dogme*, en «RechScRel.» 35 (1948) 130-160.

18. *Escritos de Teología*, v. I: *Dios, Cristo, María, Gracia* (Madrid, 1961). *Sobre el problema de la evolución del dogma*, p. 61. Obsérvese que esa comunicación de un número determinado de proposiciones, que reconoce que es la doctrina común acerca del contenido de la revelación y que en él pasa a ser algo secundario, se la describe como llegando a su término, tanto en la comunicación primitiva como en su proceso

Universidad Pontificia de Salamanca

mente que para el P. Rahner la revelación es también comunicación de verdades, pero su principal valor es más bien el acontecimiento con el que se inaugura un nuevo diálogo entre el hombre y el Dios encarnado: «la revelación es un acontecer salvador *y por ello una comunicación de verdades* relativas a El» [19], de modo que «la revelación está 'cerrada' *porque* ya está ahí la realidad definitiva, que clausura la historia en sentido propio» [20]. Toda evolución ulterior de esa revelación habrá de ser entendida en conformidad con ésto: «la evolución acaece en contacto vivo con la realidad, con la plenitud 'clausurada' de la realidad revelada. Este contacto incluye, es verdad, como una de sus características internas, una objetivación de la realidad en proposiciones y la posibilidad de una elaboración lógica más rigurosa o más indeterminada de ellas» [21], es decir, que «la realidad dada y ocultamente presente colabora a su propia intelección. Se reflexiona sobre lo que los propios ojos han visto del Verbo viviente de la verdad» [22]. Así pues, el concepto de tradición debe ampliarse de modo que se integre en él esta realidad divina, causa de un verdadero conocimiento de sí misma: «la herencia, que los apóstoles transmiten, no son sólo proposiciones sobre su experiencia, sino su espíritu, el Espíritu Santo de Dios, la realidad verdadera, por tanto, de lo que ellos habían experimentado en Cristo. En su palabra se conserva y está presente también su experiencia personal. Espíritu y palabra forman conjuntamente la permanente y eficaz posibilidad de una experiencia, que es radicalmente la misma de los apóstoles, aunque siempre y esencialmente, por basarse en la palabra transmitida por ellos, descanse sobre su experiencia y *la continúe*... Esta *successio apostolica,* en el sentido pleno y total de la palabra, transmite... no sólo un conjunto de proposiciones, sino la experiencia viva: el Espíritu Santo, el Señor siempre presente en la Iglesia, el sentido vivo y el sentido de la fe...» [23]. J. MOUROUX [24], por su parte, intenta explicar que la fe no es otra cosa que «un conjunto de relaciones personales». El testimonio divino, que motiva nuestra fe, queda captado sólo en nuestro encuentro personal con Cristo. La fe nos coloca, según J. Trütsch, «ante

---

de desarrollo, sólo por *algo arbitrario.* Nadie había hablado así del progreso dogmático. Otros autores han acabado aceptando esta manera de hablar del P. K. Rahner.

19. L. c. (El subrayado es nuestro).

20. L. c., p. 62.

21. L. c., p. 69. Más exacto nos parece cuando dice: «La Iglesia creyente posee lo que cree: a Cristo, su Espíritu, las arras de la vida, el vigor de la eternidad. Su aprehensión de esta realidad no puede acaecer a extramuros de la palabra. Pero no es que tenga sólo la palabra sobre la realidad, en lugar de la realidad misma» (pp. 62-63).

22. L. c., p. 63.

23. L. c., p. 82.

24. *Je crois en toi. Structure personelle de la foi* (Paris, 1949). Las ideas de esta obra ya habían sido expuestas en un artículo de «RechScRel.» 29 (1939) 59-107.

Universidad Pontificia de Salamanca

II.—*LA TRADICION TIENE COMO CONTENIDO UNA DOCTRINA REVELADA DE FE*

Es conocida la gran mutación, que ha sufrido el concepto de tradición en la historia de la teología. Por ello se impone hoy elaborar un concepto exacto de esta realidad, aunque haya que descartar otras facetas o aplicaciones que tuvo en tiempos pasados. Así veremos que este término «tradición» o «tradiciones apostólicas», tuvo en un principio valor diverso o al menos más extenso del que se le tiende a dar hoy.

El aspecto que vamos a estudiar aquí se podría resumir en esta pregunta: ¿el objeto propio de la tradición es una doctrina revelada o más bien son las realidades salvíficas neotestamentarias, las instituciones apostólicas o los ritos o costumbres eclesiásticas? En la historia de la teología a todo ello se ha llamado tradiciones y lo son, pero no todas estas cosas convienen con propiedad a lo que la teología y el magisterio actual llaman *la Tradición apostólica.*

A) TRADICION DE VERDADES EN EL NUEVO TESTAMENTO.

La Tradición en el N. T. significa claramente la transmisión de una doctrina, aparte de otros testimonios referidos a tradiciones humanas, v. gr., «las tradiciones de los ancianos» [31], que frecuentemente tienen un sentido peyorativo, o las costumbres de llevar el velo las mujeres [32] o el guardar silencio en las reuniones [33], etc.

---

31. Mt. 15, 1-9; Mc. 7, 1-13; Act. 6, 14; Col. 2, 8; Gal. 1, 14. Cf. L. CERFAUX, *La tradition selon S. Paul,* en «La Vie Spirituelle», supl. mayo, 1953, pp. 176-178; GEISELMANN, *Jesus der Christ* (Stuttgart, 1951) y *La Tradición,* en *Panorama...,* p. 106 ss. Esta extensión de las tradiciones hasta abarcar el concepto de tradiciones judaicas, podrá ser un indicio para un mayor conocimiento del concepto de tradición, pues es sabido que entre los judíos estas tradiciones eran interpretaciones orales de la Ley. B. REYNDERS, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée,* en «RechThAncMéd.» 5 (1933) p. 160, afirma que este sentido de la tradición, si lo tuvo en San Pablo, formado en ambiente judío, fue olvidado por los escritores siguientes. Cf. RANFT, *Der Ursprung der katholischen Traditionsprinzips* (Würzburg, 1931) pp. 113-178.

32. 1 Cor. 11, 16; 11, 34.

33. 1 Cor. 14, 33-36; 3, 16. Es cierto que los apóstoles entregan o transmiten a las primeras generaciones cristianas, además de los preceptos del Señor, otros sugeridos por el Espíritu Santo, que, por no estar en dependencia de la revelación, no son inmutables. Los teólogos del siglo XVI solían citar a este respecto el precepto «ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum...» (Act. 15, 19). Y no nos induzca a error el que a veces los apóstoles, sobre todo San Pablo, imponen determinadas reglas en nombre del Señor; «rogamus vos et obsecramus in Domino Iesu ut quemadmodum accepistis a nobis, quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo...» (1 Thes. 4, 1; cf. 2 Thess. 3, 6; 1 Cor. 3, 16...), pues en tales casos los apóstoles eran conscientes de una asistencia especial sobre ellos del Espíritu Santo, que es distinta de la revelación de la que depende el concepto de tradición; «visum est enim Spiritui Sancto et nobis» (Act. 15, 18). Como señala el padre Congar, siguiendo a L. Cerfaux (a. c., n. 30): «los hechos y doctrinas *de Christo,* objeto del kerigma, tienen un carácter absoluto e inmutable, «fundamental» (1 Cor. 3, 10;

Universidad Pontificia de Salamanca

En efecto, el término «paradosis» significa la tradición apostólica de una verdad recibida y encomendada a los apóstoles: «euntes ergo docete omnes» [34], que ellos enseñan desde el principio de su predicación [35], de tal modo que la vida de las primeras comunidades no es otra cosa que «oir la enseñanza de los apóstoles» y «la fracción del pan» [36]. Esta enseñanza es fundamentalmente el Evangelio, esto es, la nueva enseñanza de Cristo respecto al A. T. [37], que los apóstoles transmiten con autoridad propia e imponiendo que *así sea transmitida siempre*. San Pablo manda a Timoteo «lo que me oiste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros» [38]. El objeto, por tanto, de aquella primera transmisión, no son más que enseñanzas de verdad y de conducta [39].

Ciertamente que los apóstoles insisten mucho en que su predicación depende de un acontecimiento fundamental: la resurrección de Cristo [40]. Para la elección de un nuevo apóstol, por ejemplo, se pone por condición el que sea testigo de la resurrección del Señor [41] y de los demás acontecimientos del Señor. Esto podría inducir a pensar que lo que se trata de transmitir es sólo un acontecimiento —la muerte y resurrección de Cristo—, que sería por tanto el núcleo de la tradición constitutiva de la Iglesia.

Pero esto no sería exacto. Leemos, en efecto, en los Hechos: «Hunc Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo: nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo... et praecepit nobis praedicare populo et testificare quia ipse est, qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum» [42]. Estas son las palabras de San Pedro en la casa de Cornelio, que nos muestran que

---

Gal. 1, 6 ss.), que no tienen las reglas de conducta impuestas por los apóstoles bajo la moción del Espíritu Santo y en las que se advierte que pueden modificarse, o al menos aumentarse, según las necesidades de la vida histórica de la Iglesia». *La Tradition*..., pp. 22-23.

34. Mt. 28, 19; cf. Mt. 10, 7; Mc. 16, 15.
35. 2 Thess. 3, 6; 1 Cor. 11, 2; 15, 3; Iudae, 3; 1 Jo. 3, 11; 2, 24.
36. Act. 2, 42.
37. 1 Cor. 15, 1; Mt. 4, 23; Act. 20, 24.
38. 2 Tim. 2, 2. San Lucas se propone narrar la historia de Cristo «sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt» (Lc. 1, 2).
39. Reynders llega a esta conclusión a partir de un análisis directo de los textos: el término «paradidonai» es aplicado a la doctrina cristiana o a las leyes morales, unas 10 veces entre 125 veces, que se encuentra en el N. T., mientras que el substantivo «paradosis», que se encuentra 13 veces *siempre* significa *la doctrina*. Según este autor, por tanto, el objeto de la tradición (una enseñanza) está más claramente expresado en la Escritura, que su carácter de transmisión oral distinta de la escrita, lo cual él pone en duda. Cf. a. c., pp. 157, 160. La tradición en San Pablo tiene por objeto determinadas verdades (Cf. Gal. 1, 9-12; 1 Thess. 2, 13) o preceptos de vida (1 Thess. 4, 1; 2 Thess. 2, 15; 3, 16), pero siempre es una «doctrina salutis».
40. «Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo *praedicatio nostra* inanis est et *fides vestra*» (1 Cor. 15, 14).
41. Act. 1, 22.
42. Act. 10, 40-43.

Universidad Pontificia de Salamanca

el ser testigos oculares es una condición no para transmitir un mero acontecimiento salvífico, como sostienen los protestantes modernos, sino para transmitir la verdad enseñada durante toda su vida por Cristo: «Desde el bautismo de Juan hasta su resurrección» [43]. La predicación de la verdad revelada por Cristo es hecha en un principio por los testigos oculares de los sucesos redentores de Cristo. El mandato fundamental de Cristo es predicar y enseñar [44], pero esta enseñanza se decide que sea hecha por un testimonio ocular de los acontecimientos, aunque también tenemos el caso de San Pablo, que no es testigo ocular sino que recibe este testimonio de los mismos apóstoles y a este testimonio se remite cuando enseña el acontecimiento fundamental de la resurrección [45] y sin embargo la verdad predicada por San Pablo es la de todos los Apóstoles: «tanto yo como ellos, ésto predicamos y ésto habéis creído» [46]. Tenemos, por tanto, que la «paradosis» tal como la designa el genuino sentido neotestamentario es la transmisión apostólica de la enseñanza de Cristo, a la que responde la fe de los hombres: «vos, cum audissetis verbum veritatis (Evangelium salutis vestrae) in quo et credentes...» [47]; «cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei accepistis illud... ut verbum Dei» [48]. La tradición apostólica tiene por objeto una verdad: la verdad enseñada por Cristo y la verdad del mismo Cristo, que era la realización de todas las promesas del Antiguo Testamento. Y esta transmisión apostólica engendra la fe: «qui ergo receperunt sermonem eius, baptizati sunt» [49] y crea las iglesias como comunidades en unidad de fe y vida con el Padre y el Hijo: «quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et cum Filio eius Iesu Christo» [50].

---

43. Act. 1, 22.
44. Mc. 16, 15; Mt. 28, 19; Lc. 24, 47.
45. 1 Cor. 15, 4 ss.
46. 1 Cor. 15, 11. Con razón afirma J. R. Geiselmann contra R. Bultmann, quien intenta disociar en el N. T. la acción divina transcendente de Jesús y la predicación apostólica sobre la redención de Cristo: «...sólo puede ser testigo de la resurrección aquél a quien Jesús con su palabra, ha explicado la acción reveladora de Dios en Jesús mismo, desde el bautismo en el Jordán, pasando por su Pasión y muerte hasta su resurrección de entre los muertos. Pues sólo por la palabra reveladora de Dios adquieren conexión estos acontecimientos, convirtiéndose en la totalidad constituida por los acontecimientos redentores. Por ello el testimonio de los doce abarca el testimonio de estos acontecimientos redentores. Esto hace que su testimonio no sea un mero relato histórico de lo que vieron y oyeron sino predicación y representación de la palabra reveladora de Cristo, que nos hace conocer estos acontecimientos divinos destinados a nuestra redención». *La tradición*, en *Panorama*..., pp. 110-111.
47. Eph. 1, 13.
48. 1 Thess. 2, 13; «obedistis autem ex corde in eam formam doctrinae in qua traditi estis» (Rom. 6, 17); «Quae didicistis et accepistis, et audistis... haec agite» (Phil. 4, 9); «notum enim vobis facio fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem; neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi» (Gal. 1, 11-12); Col. 2, 6-8...
49. Act. 2, 41; «tradidi enim vobis in primis quod et accepi... sic praedicamus et sic credidistis» (1 Cor. 15, 3, 11).
50. 1 Jn. 1, 30.

Universidad Pontificia de Salamanca

Etapas en la formación de la Tradición.

Llegados aquí debemos trazar un esquema de esta transmisión apostólica, pues ella pasa por diversas etapas, que dan lugar a diversos conceptos de la tradición.

Dios ha querido manifestar su vida a los hombres, revelándonos en proposiciones lo que queda fuera del campo del conocimiento humano. Esta revelación tuvo lugar a través de la historia de la humanidad y se completó con la revelación hecha por el Hijo encarnado [51], quien cumplió su misión formando un grupo de apóstoles a quienes particularmente instruye y envía a predicar por el mundo. Si hay algo distinto en esta revelación del N. T. por comparación a la del A. T., es que ésta se hacía por profetas, tomados de entre los hombres, mientras que en el N. T. se hace por Cristo, que es el Verbo encarnado: «olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio». Si efectivamente, apareciendo entre nosotros ha pasado a ser un testimonio especial es por ser Dios mismo directamente revelando a los hombres, pero Cristo como Revelador no es una autoridad distinta, que engendre una fe también distinta, de la revelación hecha por Dios en el A. T. No comprendemos, por consiguiente, la manera de hablar de muchos autores modernos, quienes apoyan la singularidad de nuestra fe en el hecho de que su objeto no es una verdad puramente ideológica, como sería la del A. T., sino una persona a la que nos adherimos vitalmente.

Pero lo que más debemos notar es que en Cristo tenemos ya una *primera fase de la Tradición*. El nos *transmite* la verdad divina y esta transmisión es el concepto más próximo, que cabe imaginar, al de revelación. Sólo Dios puede revelar su vida íntima; la revelación para los teólogos está en el orden sobrenatural, divino. Cristo, por otra parte, nos ha transmitido esta verdad totalmente: «quaecumque audivi a Patre meo nota feci vobis» [52]. Cristo es el Testimonio singular, es un «Traditor», de la verdad divina, que no tiene continuador. A nuestro juicio es preciso incluir en el concepto de tradición este primer eslabón, olvidado por muchos teólogos antiguos, que sólo se fijan en la «tradición apostólica» de que habla el Concilio de Trento. Y este primer eslabón es el que más nos puede ayudar a establecer una dependencia entre el concepto de Tradición y Revelación, tal como más adelante haremos. San Pablo nos confiesa que sus enseñanzas son transmisión de la revelación de Cristo: «neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Iesu Christi» [53].

---

51. Hebr. 1, 2.
52. Jn. 15, 15.
53. Gal. 1, 12. Este aspecto originario de la tradición de Cristo está muy resaltado en D. KOSTER, *La Tradition, parole permanente de Dieu*, en *La Parole de Dieu*..., p. 147 ss.,

Universidad Pontificia de Salamanca

Los apóstoles son, en primer lugar, testimonios de esta enseñanza de Cristo. Este es el primer estadio de lo que llamaríamos ya *tradición apostólica*; los apóstoles reciben una verdad divina de la boca de Cristo, y son, por tanto, sus *transmisores*. Ellos mismos nos señalan este aspecto de su doctrina: «sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt» [54]; «quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis» [55]; «tradidi enim vobis in primis, quod et accepi» [56]; «ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis...» [57]. Los apóstoles, por tanto, reciben una verdad y el mandato de transmitirla, cosa que ellos hacen a partir de la Ascensión, en que se completa su instrucción.

Pero en este segundo estadio de transmisión apostólica hay algo singular y es que en él los apóstoles reciben una ayuda especial del Espíritu Santo, que se les promete para completar la enseñanza de Cristo o para conocer toda verdad: «docebit vos omnem veritatem» [58]. Esta labor, que el Espíritu Santo prometido por Cristo (Jn. 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 13) realiza después de la Ascensión, tiene por objeto abrir los ojos de los apóstoles a tantas verdades oídas quizá sólo materialmente de los labios del Maestro, pero no entendidas entonces y sí al ser instruidos por el Espíritu Santo, ya que no hay razón alguna para afirmar una ulterior continuación de la revelación divina en el tiempo apostólico de la Iglesia, a pesar de que se hayan expresado así algunos teólogos antiguos; más bien los *Hechos de los Apóstoles* ponen esa misión especial del Espíritu en función de la obra de transmisión apostólica a la Iglesia y no de nuevas revelaciones [59]. El Espíritu Santo hace penetrar a aquellos apóstoles en *el sentido auténtico de la revelación* de los nuevos tiempos, «os lo enseñará todo y os *traerá a la memoria* todo lo que yo os he dicho» [60], de modo que

---

si bien no comprendemos por qué tacha de sabor protestante el hablar de Cristo como Revelador. Bajo el punto de vista objetivo, que nos interesa ahora, la Tradición no es más que la Revelación afectada de una actividad, que tiende a hacerla pervivir, conservándola idéntica a sí misma; acabada la revelación por parte de Dios de la verdad divina, ésta se constituye en depósito, objeto de tradición. De ahí que, aunque por parte de su contenido hay muchas afinidades entre la tradición y la revelación, sin embargo el sujeto del verbo «tradere» en los Santos Padres es con frecuencia la Iglesia y el de la revelación sería Dios como principio de un orden sobrenatural. Cf. P. CONGAR, *La Tradition...*, p. 60 ss.

54. Lc. 1, 2.

55. 1 Jn. 1, 3.

56. 1 Cor. 15, 3. Cf. Lc. 24, 48; Jn. 19, 35; Hebr. 2, 3.

57. I Cor. 11, 23. En otros pasajes, aunque San Pablo no use el término de tradición, nos sugiere suficientemente el valor transmisor de sus enseñanzas: «notum enim vobis facio, fratres, Evangelium quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem, neque enim ego ab homine accepi illud...» (Gal. 1, 11-12).

58. Jn. 16, 13.

59. Act. 1, 4-5, 8. El P. Congar (*La Tradition...*, p. 26), nos muestra bien cómo esa obra del Espíritu Santo hace pasar el testimonio recibido por los apóstoles a su estadio de «entrega» o «tradición».

60. Jn. 14, 26.

Universidad Pontificia de Salamanca

los apóstoles comprendieron, gracias a esta singular asistencia del Espíritu Santo, el sentido de lo que les había sido revelado y pudieron enseñar a las primeras generaciones cristianas una fe vivida, asimilada y entendida, no una mera lista de verdades repetidas maquinalmente. Los teólogos del siglo XVI insistían contra los protestantes en que la tradición cristiana no es una tradición de meras fórmulas; es más bien la enseñanza de algo grabado en el corazón por el Espíritu Santo, que no viene a instituir un nuevo evangelio, sino a cumplir la obra de Cristo [61] y a conservar el depósito de la fe [62]. El conocimiento e inteligencia, que los apóstoles reciben del Espíritu Santo, constituirá en adelante *norma* para la Iglesia. Ciertamente que el Espíritu Santo continúa presente en la Iglesia después de los apóstoles, pero su presencia tiene ya otro sentido [63].

La asistencia del Espíritu Santo a los apóstoles tiene también por cometido el garantizar la transmisión de los apóstoles a la Iglesia; de hecho la predicación apostólica aparece en depedencia de la misión visible del Espíritu Santo en Pentecostés (He. 2, 1 ss.). Los apóstoles cumplen todos ellos con esta obligación de transmitir su fe. ¿Cómo? Predicando y escribiendo.

Este es un nuevo aspecto de la tradición que señala el modo como la verdad apostólica fue transmitida. Los apóstoles predican esa verdad; algunos de ellos también escriben bajo la inspiración del Espíritu Santo. San Pablo nos lo recuerda: «tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram» [64]; «sicut tradidi vobis, praecepta mea teneatis» [65]. Esta Escritura y Predicación oral, si originariamente fueron un *modo* de transmisión, pasaron a ser, después de la muerte del último apóstol, en que esa verdad estaba ya *totalmente entregada*, un *depósito*, esto es, algo estático y definitivo, pues son las únicas fuentes de la verdad apostólica.

---

61. Cf. P. S. TROMP, *Corpus Christi, quod est Ecclesia*. III: *De Spiritu Christi anima* (Roma, 1960) y P. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*, en *Esquisses du mystère de l'Eglise* (Paris, 1953) p. 129 ss. (traducido *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona, 1961).

62. 2 Tim. 1, 14.

63. No cabe duda que en esta primera transmisión apostólica ya aparece una nota fundamental de la tradición: el ser una *predicación viva*. Los apóstoles transmiten el kerigma de Cristo de una manera original, como es el ordenar los acontecimientos de Cristo en torno a una idea clara, v. gr., el evangelio de S. Juan tiene una construcción distinta de los sinópticos o de los pasajes de las epístolas paulinas, que reflejan un tipo de predicación, tales como I Cor., 15, 3-5; 11, 23-24. La tradición apostólica es ya una tradición viva de las enseñanzas de Cristo y, consiguientemente, algo personal de cada apóstol. El vio siempre un abismo entre esta predicación y las enseñanzas de Cristo al distinguir entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe, que sería fruto de la sublimación en la mente de los apóstoles. Este aspecto de la tradición no podemos tratarlo aquí.

64. 2 Thess. 2, 15.

65. 1 Cor. 11, 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ambas fuentes han llegado a nosotros, no en su valor dinámico de actividad apostólica, sino en su valor estático y pasivo: como algo *escrito* y *predicado*. (La Iglesia enseña y predica la verdad apostólica, pero esta actividad, ya no es en todo similar a la escritura y predicación apostólicas, como veremos). Y no nos referimos ahora a la cuestión, muy discutida hoy, como vimos, de si toda esa verdad está en la Sagrada Escritura y toda en la predicación o sólo una parte en cada una de las fuentes. Lo más importante para nosotros es que la Iglesia recibe esa verdad de una manera *normativa*, esto es, como una regla a la que deberá siempre ajustarse; la predicación apostólica será siempre norma de la Iglesia, aun cuando se pueda discutir qué verdades en concreto enseñó. Las tradiciones de los apóstoles son todavía divinas, por no poder ser reducidas a un proceso humano; no así la tradición posterior de la Iglesia, que se limita a un recto entender lo revelado y que, por tanto, avanza según leyes más o menos controlables, que se investigan en la *evolución del dogma*, sin que esto quiera decir que la Iglesia no tenga una asistencia del Espíritu Santo, pero ya con una misión distinta a la apostólica.

Los mismos apóstoles advierten que su predicación va, poco a poco, constituyendo un cuerpo de doctrina y da lugar a una enseñanza normativa, que es válida aunque pase cierto tiempo: «quae et didicistis, et accepistis, et audistis... haec agite» [66]. Se llega así a un aspecto fundamental de la tradición, que es el «depositum fidei», que los continuadores de la obra apostólica deben mantener íntegro [67].

Si la tradición se viene a identificar con el «paratheke» (depósito) de las enseñanzas apostólicas, nos será de sumo interés para nuestro trabajo saber de qué consta o sobre qué versa este «depositum fidei».

Los apóstoles advierten el peligro que corría su predicación al entrar en contacto con multitud de errores, creencias o doctrinas falsas. Por ello acentuaron el aspecto bajo el cual su doctrina era, no un número más o menos indefinido de cosas, sino un *conjunto de enseñanzas*, que debía conservarse precisamente en su *totalidad*; sus enseñanzas formaban un cuerpo, de consistencia propia e independiente de toda filosofía y de toda limitación impuesta por algo ajeno a la misma doctrina. El concepto de «depósito» tiene un marcado sentido exclusivista, de oposición a cualquier otra creencia defectible; algo que debe mantenerse íntegro e incontaminado: «O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidem promittentes,

66. Phil. 4, 9. «Laudo autem vos, fratres quod... sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis» (1 Cor. 11, 2). Cf. 1 Thess. 4, 1-2; 2 Thess. 3, 6; Rom. 16, 17.
67. 1 Tim. 6, 20; II Tim. 1,12, 4; Judae, 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

circa fidem exciderunt» [68]; «formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide... bonum depositum custodi» [69]; «Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide» [70]; «ineptas autem et inanes fabulas divita» [71]. La transmisión apostólica y la obligación de retenerla y predicarla es enseñada con frecuencia en un contexto de oposición a errores y falsas doctrinas [72].

Esta oposición frecuente a errores, que importa el depósito de fe, ya nos muestra suficientemente que su contenido es, ante todo, una doctrina y una verdad relativas a nuestra salvación. San Pablo señala hasta la saciedad este contenido del depósito de fe, sobre todo en sus epístolas pastorales: «Haec proponens fratribus, bonus eris minister Christi Iesu enutritus verbis fidei, et bonae doctrinae» [73]; «Attende lectioni, exhortationi et doctrinae» [74]; «permane in his quae didicisti et credita sunt tibi» [75]; «attende tibi et doctrinae» [76].

Incluso en la Sagrada Escritura podemos reconstruir algunas de las fórmulas o enseñanzas que invariablemente constituían el objeto de la predicación apostólica y que pasaban a ser por eso el depósito de la fe; en San Pablo, por ejemplo, encontramos estas fórmulas, que sugieren esa enseñanza cierta e indefectible de que hablamos: «cierto es y digno de ser por todos recibido...» [77]; «verdadera doctrina es ésta y digna de ser plenamente recibida» [78]; «cuando apareció la caridad y el amor hacia los hombres, nuestro Salvador, no por las obras justas, que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo... Esta es la enseñanza digna de fe y quiero que con tesón la afirmes» [79]; «esto es lo que debes enseñar e inculcar» [80]; «verdadera es esta palabra: Que si padecemos con El, también con El viviremos. Si sufrimos con El, con El reinaremos... Esto has de enseñar» [81].

Este depósito es, por consiguiente, un depósito de *la verdad revelada*, de una doctrina enseñada por Cristo y que el kerigma apostólico traduce

---

68. 1 Tim. 6, 20-21.
69. 2 Tim. 1, 13-14.
70. 1 Tim. 4, 1.
71. 1 Tim. 4, 7.
72. Cf. 1 Tim. 1, 8 ss.; Tit. 1, 15; Judae, 3; 2 Petr. 2, 21.
73. 1 Tim. 4, 6.
74. Ib., 12.
75. 2 Tim. 3, 14.
76. 1 Tim. 4, 16. Cf. 2 Tim. 2, 2, 14 ss.
77. 1 Tim. 1, 15.
78. Ib., 4, 9.
79. Tit. 3, 4 ss.
80. 1 Tim. 6, 2.
81. 2 Tim. 2, 11 ss. Cf. el relato de la Cena: «ego enim accepi a Domino, quod et trad.di vobis...» (1 Cor. 11, 23); Act. 16, 4; 1 Tim. 4, 6; 3, 1; 2 Tim. 1, 3; Tit. 1, 9... Véase GEISELMANN, *Jesus der Christus* (Stuttgart, 1951), p. 92 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

en fórmulas elementales y vivas, dando así origen a una Tradición, que perdurará siempre en el seno de la Iglesia, y que da lugar al último estadio de la tradición: *la tradición eclesiástica* cuyo objeto es transmitir indefinidamente la Tradición por excelencia, esto es, la enseñanza apostólica. En adelante, sólo en esas *fórmulas apostólicas* nos es dado captar el acontecimiento salvífico de nuestra redención. Desde la primera generación cristiana se tiene conciencia de la unión con Cristo en virtud de una doctrina predicada y enseñada por los mayores.

Vemos así que ya en su origen el concepto de tradición está en dependencia de la revelación o enseñanza divina de verdades ocultas a los hombres, no de una serie de realidades, que darían origen a vivencias múltiples e indeterminadas, como proponen muchos autores. La tradición añade a la revelación la idea de transmisión y de trabajo humano, pero no le añade nada en cuanto a su contenido.

B) La Tradicion en la Edad Patristica.

Los trabajos que poseemos hasta hoy sobre la tradición en la Edad Patrística, aunque no perfectos, son suficientes para el aspecto que ahora nos interesa [82], pues no tratamos de hacer una historia completa de este tema.

Los primeros siglos cristianos tienen la conciencia clara de vivir de una verdad, que tiene un origen apostólico. Desde el comienzo de la historia de la Iglesia —ya en la misma época apostólica— surgen en la Iglesia doctrinas, que ponen en peligro la fe cristiana. La defensa contra ellas es siempre la misma: la única norma de fe cristiana es la verdad enseñada y predicada por los apóstoles.

Sin embargo, hay que reconocer una gran fluctuación del término «paradosis» hasta San Ireneo, hasta el punto que aparece muy oscurecido en un principio el auténtico sentido paulino de la Tradición como verdad o doctrina de fe. D. B. Reynders ha mostrado este progreso con un gran acopio de material. En la 1.ª carta de San Clemente a los Corintios, la tradición «no es una enseñanza oral, ni siquiera una instrucción, en parte oral en parte escrita, sino un conjunto de hechos, que ilustran los pre-

---

82 Puede verse una amplia recopilación de textos en DTC, t. XV, c. 1256 ss. Fundamentales son los estudios de B. Reynders, *Paradosis. Le progrès...*, en «RechThAncMéd.» 5 (1933) 155-191 y de D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la litterature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux-Paris, 1933) y las obras de A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff* (Münster in W., 1931) y Congar, *La Tradition...*, p. 41 ss. También puede cōnsultarse la valiosa obra de J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte, t. I, fasc. 4. Freiburg, 1962), que hemos leído después de redactar estas páginas, por lo cual no hemos podido incorporar sus conclusiones.

Universidad Pontificia de Salamanca

ceptos divinos y que los encontramos narrados en diversas formas, sobre todo en la Escritura» [83]. Asimismo la 2.ª carta del Pseudo-Clemente, la Didajé, Hermas, San Ignacio... ignoran el sentido doctrinal de la «paradosis» apostólica, siendo la doctrina apostólica designada por otros términos más imprecisos [84]. La literatura apologética del siglo II nos enseña poco a este respecto. Reynders resume su estudio de estos apologistas diciendo: «la paradosis nunca se refiere al cristianismo; el verbo correspondiente, muy raro por demás, sólo tiene como complemento cosas profanas o paganas y a veces sólo se le toma en sentido material» [85].

Pero esto no obsta que podamos encontrar en los primeros autores cristianos una doctrina, un canon o regla de verdad, que es obligatoria a todos, si bien los aspectos de apostolicidad de tal doctrina, de la autoridad que en ella tiene el magisterio y la distinción que pueda haber entre la predicación oral y la escrita son muy oscuros en estos primeros escritores. Pero para nosotros es suficiente que se reconozca la existencia de una verdad o doctrina divina, que tenga autoridad por sí misma y de la que dependa la fe de la Iglesia. La Didajé lleva por subtítulo «La doctrina del Señor para las naciones», y está escrita para formar a los predicadores de esta doctrina: «Mira que nadie te seduzca de este camino de la Doctrina, cuando te enseñan (cosas) fuera de Dios» [86]. Ya la 1.ª carta de San Clemente habla del «glorioso y venerable canon de nuestra tradición» [87] y de «la paz, que desde un principio es nuestra tradición» [88], si bien debemos reconocer que esta tradición en el contexto son más bien narraciones o sucesos, que una doctrina revelada, como hoy la podríamos entender. La Epístola del Pseudo-Bernabé aconseja: «guardarás lo que recibiste, sin quitar ni poner nada» [89], recordando el texto de Dt. 12, 32. El fragmento de Papías, conservado por Eusebio, es también de gran interés para distinguir la tradición oral de la escrita [90], pero también por su amonestación a conservar la doctrina recibida de los Apóstoles. San Policarpo se refiere evidentemente a esta verdad transmitida por la tradición cuando escribe: «quien no confiese que Jesucristo ha venido en la carne... y quien no admita el testimonio de la Cruz... y quien tuerza las palabras del Señor diciendo que no habrá ni resurrección ni juicio, ése es el primogénito de Satanás.

---

83. *Paradosis. Le progrès...*, p. 162.
84. Cf. Ib., p. 164, n. 51, donde B. Reynders nos da una larga enumeración de términos, que usan los PP. Apostólicos y que envuelven un sentido doctrinal.
85. Ib., p. 171.
86. 6, 1. S. HUBER, *Los Padres apostólicos* (Buenos Aires, 1949), p. 71.
87. 7, 2. HUBER, *Los Padres...*, p. 114.
88. 19, 2. HUBER, *Los Padres...*, p. 124.
89. 19, 11. HUBER, *Los Padres...*, p. 316.
90. B. REYNDERS, o. c., pp. 166-167, parece desestimar este testimonio de Papías, referido en la *Historia Eclesiástica*, de EUSEBIO DE CESAREA (PG 20, 297).

Universidad Pontificia de Salamanca

Por lo tanto, dejando la vanidad de la muchedumbre y sus falsas doctrinas, volvamos a la enseñanza dada a nosotros desde el principio» [91].

En San Ireneo el concepto de tradición adquiere un desarrollo insospechado. Celoso de combatir la falsa gnosis, de que abusan los herejes, recurre a la gnosis verdadera, que no es otra que la predicación oral de los apóstoles, continuada ininterrumpidamente por los jefes de la Iglesia [92]. En San Ireneo, el concepto de tradición apostólica —en cuanto distinto de las tradiciones judías y de la tradición de que hablaban los gnósticos— es muy similar al concepto objetivo de fe [93], como verdad enseñada por los apóstoles y trasmitida desde entonces [94]. Sólo sobre esta verdad debe edificarse la Iglesia: «Polycarpus... haec docuit semper, quae ab apostolis didicerat, quae et Ecclesia tradidit, et sola sunt vera» [95]. Por lo demás, la tradición es en el magiserio un «carisma de verdad» recibido de Dios [96] y la verdad enseñada por la Iglesia es la verdad enseñada por Dios [97].

Como concluye VAN DEN EYNDE: «Los autores de fin del siglo II poseen una teoría de la tradición... Cada Iglesia se cree depositaria de la Tradición es, decir, de la doctrina auténtica de los apóstoles... La tradición transmitida por sucesión se confunde con la predicación de los apóstoles y la fe actual de las iglesias» [98]. Nada de extraño que Tertuliano, preocupado siempre por la verdad de las cosas, y por su afán apologético de encontrar esta verdad en la herencia de los apóstoles, insista en la concepción de una verdad tradicional conservada en el seno de las iglesias: «Toda doctrina conforme con la de las iglesias apostólicas... debe ser considerada verdadera. Al contrario, la doctrina que contradice la verdad de las iglesias, de los apóstoles, de Cristo y de Dios, es falsa. Basta, por tanto, demostrar que nuestra doctrina es conforme a la tradición de los apóstoles... Estamos en comunión con las iglesias apostólicas porque nuestra doctrina no difiere en nada de la suya. Esta es nuestra garantía de

---

91. Phil. 7, 1-2. HUBER, p. 240.

92. En San Ireneo el término «paradosis» tiene un significado muy estricto: la enseñanza oral en cuanto exposición de la Escritura. Según Reynders (o. c., p. 177) es el primer autor cristiano, que da este sentido restringido a la tradición.

93. Hay que advertir que San Ireneo usa otros términos, que para nuestro caso significan lo mismo que la tradición, como «praedicatio», «regula», «veritas», «doctrina»... Cf. REYNDERS, p. 177.

94. «Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem, quemadmodum praediximus, ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans; et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat, et docet et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una et eadem est... Et neque is qui valde praevalet in sermone, ex iis qui praesunt ecclesiae, alia, quam haec sunt, dicet, neque infirmus in dicendo diminorabit traditionem, cum enim una et eadem fides sit, neque is qui multum de ea potest dicere, ampliat, neque is qui minus deminorat» (*Adv. Haer.* I, 10, 2: PG 7, 552). Cf. ib., I, 9, 5.

95. *Adv. Haer.* III, 3, 4: PG 7, 851.

Universidad Pontificia de Salamanca

verdad» [99]. Además, Tertuliano distinguió bien entre el campo de la fe y el campo meramente disciplinar, en el que no se podía acudir a la Tradición apostólica, sino que es el Espíritu Santo quien en cada momento enseña a la Iglesia la conducta a seguir. San Hipólito de Roma entiende por «regula veritatis» la doctrina recibida de la Tradición [100], pero también lo extiende a las costumbres judías y a prescripciones cultuales. Clemente de Alejandría [101] concibe la tradición como una enseñanza transmitida, que origina una fe común, opuesta a la de los herejes. Orígenes llama a la regla de fe transmitida desde los apóstoles simplemente «verdad» [102] que consiste en «la predicación de la Iglesia transmitida desde los apóstoles y conservada hasta hoy» [103]. Pero también Orígenes engloba en esta tradición todos los usos, ritos e incluso la misma «gnosis» o conocimiento reservado a los perfectos de los misterios ocultos.

Para San Cipriano la única tradición, que regula la fe, es la tradición, que viene desde Cristo y los apóstoles y contra ella no puede prevalecer ninguna verdad o costumbre humana, entre las que el Santo enumeraba la validez del bautismo de herejes [104].

Con los escritos griegos del siglo IV el sentido de la tradición como conjunto de verdades recibidas de los apóstoles se hace común. El cap. I de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea está lleno de testimonios sobre una doctrina cristiana, que ha permanecido inalterable desde los tiempos apostólicos [105]. San Gregorio de Nisa nos dirá: «la tradición, que es la verdad, que ha llegado hasta nosotros desde los apóstoles por sucesión» [106]. Pero en seguida el concepto de tradición se extiende también a significar todo lo recibido de los Padres antiguos, pues cada vez es más difícil garantizar el origen auténticamente apostólico de una verdad.

---

96. «Qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt» (*Adv. Haer.* IV, 26, 2: PG 7, 1053).

97. «Quam (fidem) praeceptam ab Ecclesia custodimus» (*Adv. Haer.* III, 24, 1: PG 7, 966); «Apostoli simpliciter et nemini invidentes, quae didicerant ipsi a Domino, haec omnibus tradebant» (*Adv. Haer.* III, 14, 2: PG 7, 915).

98. *Les normes de l'enseignement...*, p. 196.

99. *De praescript.*, c. 21: PL 2, 33. Cf. V. MOREL, *Le développement de la "discipline" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, en «RevHistEccl.» 35 (1930) 243-265 y *Discipline. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, ib., 40 (1945) 5-46.

100. Cf. DTC, XV, 1267 y VAN DEN EYNDE, *Les normes...*, p. 290.

101. Cf. VAN DEN EYNDE, p. 299.

102. *In Mt. tom.* 12, frag. 23: PG 13, 1036. Cf. G. BARDY, *La règle de foi d'Origène*, en «RechScRel.» 9 (1919) 162-166.

103. *De principiis*, I, praef. 2: PG 11, 116.

104. *Ep.*, 71, 2; 74, 9: PL 4, 423; 3, 1181. La respuesta de San Esteban era: «quasi apostoli eos qui ab haeresi veniunt baptizari prohibuerint et hoc custodiendum posteris tradiderint!». F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae* (Paris, 1936), n. 1029.

105. Cf. J. SALAVERRI, *La idea de tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense*, en «Greg.» 13 (1932) 211-240.

106. *Contra Eunomium*, c. 4: PG 45, 653.

Universidad Pontificia de Salamanca

Para San Agustín la tradición continúa siendo ante todo una doctrina apostólica transmitida hasta nuestros tiempos y que ha de permanecer inalterable y es la regla de nuestra fe. Pero también San Agustín engloba en la tradición prácticas y ritos, que se creían de origen apostólico, v. gr., los ritos del bautismo, la celebración anual de las fiestas de Pascua y Pentecostés, el canto del aleluya en los 50 días siguientes a la Pascua... [107].

Así pues, tenemos entre los primeros escritores cristianos una conciencia suficiente del aspecto doctrinal y dogmático de la tradición. Pero, junto a este aspecto, se advierte otro en el que la tradición es también una serie de prácticas religiosas o ritos de institución antigua, que los primeros escritores podían asegurarnos ser de origen apostólico, pero que más adelante es difícil saber cuál es su verdadero origen. La *Traditio Apostolica* de San Hipólito de Roma hace derivar de los apóstoles todas las leyes cultuales y disciplinares. La *Didajé* nos presenta las costumbres de las iglesias como «doctrina de Cristo transmitida a las naciones por los apóstoles». A. MICHEL nos presenta diversos ejemplos de estas tradiciones apostólicas [108]: San Ireneo hace llegar a la edad apostólica al ayuno pascual y usos litúrgicos de las fiestas de Resurrección y Pentecostés [109]; Orígenes enumera entre ellas el modo de rezar y comulgar [110]... Entre estas costumbres se citan a veces los sacramentos, el bautismo de los niños que tiene un aspecto más dogmático, mientras que otros son aspectos meramente disciplinares, v. gr., el rezar cara al Oriente, los exorcismos en el bautismo... A estas cosas se les da un valor excepcional por una conciencia muy viva entonces de la *continuidad de la Iglesia,* y de la fidelidad a todo lo antiguo, pues era la única manera de rechazar muchas herejías, ya que los herejes también recurrían a las Escrituras. En la controversia entre la Iglesia de Roma y San Cipriano, a propósito del bautismo de los herejes, ambas acuden a lo que creen tradición apostólica [111], pero no habían adquirido suficiente conciencia de la diferencia entre lo que es mudable y lo que es inalterable en esa tradición, problema que sólo se plantearía a partir de San Agustín y San Vicente de Lerins, cuando enuncien el progreso admisible en esa tradición.

Crea mayor dificultad el hecho de que aparece muy oscuro el concepto, que después fue muy frecuente en la teología postridentina, de una tradición oral de verdades al margen de la Escritura. Van den Eynde señala al término de su disquisición histórica: «estos escritores no han señalado

---

107. Textos en DTC, XV, 1293. Cf. G. MARTIL, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid, 1943).
108. DTC, XV, 1275.
109. PG 7, 1299 y 1233.
110. *In Num. hom.* 6, n. 1: PG 12, 603.
111. Cf. DTC, XV, 1272.

Universidad Pontificia de Salamanca

el carácter no escrito de una verdad, que sería en teología el tipo de una tradición oral» [112]. Queda en pie que en estos primeros siglos la «regula fidei» es sencillamente la verdad apostólica o la doctrina continuamente predicada en las iglesias desde el tiempo apostólico. Pero las tradiciones, que se conocen, son más bien instituciones de carácter puramente eclesiástico, que, si en algunos casos llevan implicados aspectos dogmáticos, en otros muchos tienen un simple origen humano. Más tarde aparecerá mejor el aspecto dogmático de la tradición, pero en los SS. Padres sólo aparece englobado en la «regula fidei», que tiene un carácter más acentuadamente dogmático y designa la autoridad de la palabra divina predicada por los apóstoles y transmitida en las iglesias. También debemos notar que algunas de las cosas catalogadas como «tradiciones apostólicas» tienen un aspecto dogmático, suficiente para que no pueda decirse sin más, como hacen algunos autores, que todas esas tradiciones no son más que ritos y costumbres venerables de las iglesias. Así, por ejemplo, se citan como tradiciones apostólicas la institución y simbolismo de algunos sacramentos y el bautismo de los niños, que indudablemente tienen un aspecto dogmático.

Nos parece, después de haber leído los múltiples testimonios de estos primeros siglos, muy forzada la distinción del P. Congar entre *La tradición*, que sería la exposición del dogma, tomado de las Escrituras, y *las tradiciones apostólicas*, que serían las prácticas y usos antiguos de las iglesias, de origen apostólico o cuasi-apostólico [113]. Desde los orígenes de la Iglesia, pero de un modo especial, a partir de San Ireneo y Tertuliano, los escritores antiguos reconocen que la Escritura es sólo regla de fe en el sentido que es leída dentro de la Iglesia. Este sentido evidentemente supone una *inteligencia* de la Escritura, que la Iglesia tiene desde el principio, es decir, supone una primera inteligencia o explicación recibida de los apóstoles [114] y que constituiría una verdad revelada *al lado* de la Escritura y a la que la Iglesia quiere permanecer fiel siempre. El que el contenido de esta verdad venga oculto muchas veces en prácticas litúrgicas o en disposiciones disciplinares no tiene nada de extraño, pues la enseñanza de la fe en los primeros siglos estaba profundamente enraizada en la liturgia. Y esto creemos que debe admitirse, aún prescindiendo de la cuestión de

---

112. O. c., p. 275.

113. Cf. *La Tràdition et les traditions*..., pp. 44-46 y 73-76. En el mismo sentido pueden citarse estas palabras de K. ADAM: «La tradición oral abarca más que la Escritura principalmente en cuanto testifica de la vida litúrgica, de los usos religiosos, costumbres, instituciones...», *Das Wesen der Katholicismus* (Düsseldorf, 1934), citado en XIBERTA, *Significado y alcance*..., p. 53, donde pueden verse otras citas en el mismo sentido.

114. Cf. estas palabras de S. DAMASO: «Confidimus fidem sanctam nostram in apostolorum doctrina fundatam vos tenere eamque populo tradere»: *Thesaurus*..., n. 126.

Universidad Pontificia de Salamanca

si esa verdad transmitida por la tradición oral apostólica es totalmente distinta o no de lo que nos ha transmitido la Escritura. El P. Congar, el P. Van den Eynde y otros, ponen un interés sumo en demostrar que toda la Revelación está en la Escritura; nosotros prescindimos de este punto particular en nuestro trabajo, pues basta que la tradición oral apostólica contenga la verdad revelada para que sea fuente de nuestra fe, independientemente de la relación que guarde esa verdad con las verdades transmitidas en la Escritura [115]. Para nosotros la tradición oral es una verdad normativa para la Iglesia, si bien no aparece claro en los primeros escritores el nexo existente entre esa predicación apostólica y la

115. Idea fundamental en el trabajo ya citado del P. Congar, es esta distinción entre «la Tradition» y «les traditions». La primera es «une simple exposition des Ecritures selon l'analogie de la foi» (p. 74), y la segunda son aquellas prácticas de la Iglesia, que tienen un origen antiguo; «quand les écrivains chrétiens anciens parlent de la tradition ils entendent principalement une explication christologique de l'Ancien Testament et l'intelligence ecclésiale du mystère central du Christ et de l'Eglise tel qu'en témoignent les Ecritures; quand ils parlent de traditions apostoliques transmises oralement, ils visent surtout des pratiques liturgiques ou disciplinaires universellement tenues et dont l'origine, même si elle n'est pas attestée scripturairement, semble se confondre avec celle de la vie ecclésiale» (p. 75). Quizá también exagere el P. Congar al atacar un concepto de la tradición oral como una verdad secreta transmitida durante siglos sólo oralmente, pues nunca han afirmado este sentido quienes defienden el concepto de tradiciones orales, sino el de una verdad, que en un principio no fue escrita en los Libros Sagrados, aunque después quedaran otros testimonios de ella. Quizá preocupado por demostrar que de la revelación «les Saintes Ecritures sont le mémorial suffisant et parfait» (p. 76), no para mientes en que en esas tradiciones apostólicas, además de ritos y prácticas litúrgicas, hay una *inteligencia autoritativa* de la verdad escrita, que deriva de una primera predicación apostólica a la que la Iglesia debe permanecer siempre fiel. Y repetimos que no prejuzgamos la cuestión de si también hay en esta predicación apostólica una verdad distinta totalmente de la Escritura. El P. Congar señala acertadamente cómo debe distinguirse la verdad de la Sagrada Escritura de la verdad de su interpretación: «la Tradition représente essentiellement le sens de la Révélation, dont l'Ecriture est le mémorial. Elle est plus que l'Ecriture: elle est son sens, tout à la fois en son authenticité et en sa plénitude. Le *sujet* n'en est pas l'Ecriture elle-même, mais l'Eglise en tant que portant le dépôt de la Révélation divine et animée, guidée par le Saint-Esprit pour en vivre fidèlement» (*Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Ecriture*, en «Istina», 1959, p. 296). Ahora bien, el P. Congar debe reconocer que este sentido, que la Iglesia da a la Escritura, es verdadero en cuanto derivado y conforme a un sentido original apostólico o «norma apostólica»; lo contrario sería poner a la Iglesia a la altura de la revelación, si ella no dependiera de algo en su interpretación. Eso de lo que depende es la predicación oral apostólica. No pueden, por tanto, reducirse esas tradiciones orales a sólo las costumbres y usos litúrgicos, dejando de lado la verdad revelada. Aunque este aspecto secundario de la tradición fuese muy resaltado por los primeros escritores, no obstante en ello veían una norma invariable para la Iglesia, lo cual tenía que ser en virtud de lo que en estas tradiciones había de dogmático o de verdad revelada. Y, si bien los ejemplos, que estos autores ponen de tradiciones, dejan mucho que desear, ello no es debido a un desconocimiento de una verdad normativa en la tradición oral, sino a una confusión, hoy esclarecida en parte, entre lo que es dogmático e inalterable y lo que es puramente institucional, i. e., entre lo que tiene por origen la revelación y lo que sólo está avalado por la asistencia del Espíritu Santo. El P. Congar tiene que conceder esto, pues escribe: «Il existe des traditions non écrites. De fait, cependent, elles *concernent surtout sinon exclusivement*, le culte et le comportement des chrétiens» («Istina», 1959, p. 305) y «quand ils parlent de traditions apostoliques transmises oralement, ils visent *surtout* des practiques liturgiques...» (*La Tradition...*, p. 75); también en *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise* (Paris, 1950), p. 488. Pero estas excepciones, que tan veladamente reconoce, acaban por no significar nada en su estudio.

Universidad Pontificia de Salamanca

verdad escrita, como tampoco aparece bien marcada la distinción entre el aspecto dogmático e inmutable de esa verdad y las prácticas, costumbres y leyes de la vida eclesial. La predicación de la Iglesia se considera continuación de la predicación apostólica y esto basta para afirmar que tienen un mismo objeto: la verdad divina, aunque prescindamos ahora de las relaciones existentes entre la verdad oral y la verdad escrita, cosa en verdad difícil de afirmar con los testimonios de los primeros escritores [116]. La continuidad entre la predicación apostólica y la eclesiástica, si no se pone en su carácter autoritativo, pues la Iglesia no posee la misma autoridad de los apóstoles en cuanto a la revelación, debe ponerse en la identidad de su objeto, que es la verdad predicada por los apóstoles y transmitida por la Iglesia.

Reducir esta tradición oral a simples prácticas o usos litúrgicos es empobrecerla. Es lo mismo que hacer desaparecer el más valioso contenido de las trodiciones orales, pues si bien el P. Congar sostiene que los estudios modernos hacen derivar muchos usos litúrgicos de la edad apostólica, debe reconocer que tales usos son precisamente los que con frecuencia los Padres antiguos citaban como ejemplos de «tradiciones orales», así, p. e., los que citaba San Agustín. Con los conocimientos históricos que tenemos hoy se podría llegar sin gran dificultad a destruir el concepto de «tradiciones orales», si por tales se tienen sólo los usos litúrgicos que los Santos Padres enumeraban como de origen apostólico. Pero nosotros creemos que la corrección que debe hacerse a las afirmaciones de aquellos primeros escritores es distinguir en el contenido de esas tradiciones entre lo que es dogmático —que necesariamente ha de derivar de una verdad apostólica— y lo que es meramente disciplinar o litúrgico, que por lo mismo no tiene la misma autoridad ni puede ser englobado con el mismo valor en el concepto de tradición. Esta distinción es la que acabará prevaleciendo en la teología posterior, como vamos a ver.

---

116. El P. VAN DEN EYNDE, o. c., resume su exhaustiva encuesta sobre el concepto de tradición en los primeros siglos afirmando que la «regula veritatis» o la «praedicatio apostolorum» está totalmente contenida en la Escritura. Pero los testimonios, que él recoge, tienen un sentido positivo, no exclusivo en el sentido de que esa verdad no pueda estar también en la predicación oral. Por la misma razón podríamos negar también el valor del magisterio de la Iglesia en la interpretación de la tradición, pues es sabido que para los primeros escritores la «regula fidei» tiene autoridad por su mismo contenido: ser una verdad divina, pero no son tan explícitos en cuanto a la autoridad de la Iglesia respecto a esa verdad de fe. Con razón escribe el P. MICHEL: «Si les Pères parlent, dans un sens purement *affirmatif*, de la plénitude et de la suffisance de l'Ecriture, non seulement ils n'excluent pas, mais ils supposent et l'autorité d'un magistère... et l'existence d'une tradition objective, nécessaire à l'exacte interprétation de l'Ecriture»: DTC, XV, 1277.

Universidad Pontificia de Salamanca

C) LA TRADICION EN SANTO TOMAS.

El desarrollo del concepto de tradición, tal como lo hemos visto en los primeros siglos, permanece casi inalterable hasta que la Reforma protestante fuerza los teólogos a revisarlo con nuevas exigencias. Por su autoridad excepcional diremos algo de la teología de la tradición en Santo Tomás.

Aunque en Santo Tomás no encontramos una idea estructurada de la tradición, no podemos decir que la desconozca ni que nos sea imposible seguir las pistas de su concepción [117]. Si tratamos de incorporarle a las ideas de la tradición, que han predominado después del Concilio de Trento, nos encontraremos desilusionados, pues en este punto de la teología se muestra muy medieval y se acerca más a las concepciones de los Santos Padres que a las concepciones modernas.

Santo Tomás concibió la ciencia teológica como una subordinación de unas conclusiones por respecto a unos principios, que no dependen de otros ni se manifiestan por otros; es decir, introdujo en la teología el concepto aristotélico de ciencia como conocimiento de unas conclusiones por sus causas. En la teología es posible esta disociación entre las diversas proposiciones de fe, porque hay unas que dependen en cierto modo de otras; aquéllas cuyo conocimiento no depende de otras serán los «articuli fidei» y las que se derivan de éstos son las «conclusiones» [118]. Estos principios, que habrán de constituir la teología, nos son dados en la revelación: «doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo» [119]. Los artículos de fe constituirán, por consiguiente, las «auctoritates» sobre las que versará el trabajo teológico [120].

En estos artículos queda comprendida la tradición como fuente de verdad en Santo Tomás. Pero es aquí precisamente donde nos falta la exposición directa de Santo Tomás sobre el concepto de tradición. Los

---

117. Véanse sobre este punto las interesantes observaciones de G. GEENEN, *The Place of Tradition in the Theology of St. Thomas*, en «The Thomist» 15 (1952) 110-135; y en *Saint Thomas et les Pères* (DTC, XV, 738-761); y de Y. CONGAR, *"Traditio" und "Sacra doctrina" bei Thomas von Aquin*, en *Kirche und Überlieferung*, editado por BETZ y FRIES, pp. 170-210; y también B. DECKER, *Sola Scriptura bei Thomas von Aquin*, en *Universitas. Dienst in Wahrheit und Leben*, t. I, pp. 117-130.

118. «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur» (II-II, 1, 7): «Fides autem non inquirit sed supponit ea quae fidei sunt ex testimonio Dei dicentis. Unde illud quod habet specialem difficultatem in fide et cuius suppositio non dependet ab alio supposito, proprie dicitur articulus fidei» (*In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ed. Moos. Parisiis, 1956, n. 15). Cf. I, 1, aa. 7 y 8; I-II, 111, 4.

119. I, 1, 2; «necessarium igitur fuit... sacram doctrinam per revelationem haberi» (I, 1, 1); «principia huius doctrinae per revelationem habentur» (I, 1, 8 ad 2).

120. «In qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritatem innotescunt» (Qlbto. IV, a. 18).

Universidad Pontificia de Salamanca

artículos de fe, dispersos en las fuentes de la revelación, eran recogidos en textos especiales, que constituían las «auctoritates» o material sobre el que procedía la elaboración teológica. Santo Tomás debiera haber acudido a «auctoritates» de la tradición apostólica, cosa que no hace, pues es fácil adivinar la dificultad de enunciar una verdad por mera tradición oral apostólica [121]; sin embargo, esta prueba por la tradición está reflejada en otras «auctoritates» de gran importancia en la teología de Santo Tomás: los textos y sentencias de los Santos Padres, que podrían constituir una verdadera fuente de argumentos propios en teología [122], pero que sin embargo, en la teología de la tradición estos documentos o testimonios de la enseñanza son un concepto secundario respecto a la tradición constitutiva de nuestra fe [123]. Para Santo Tomás el argumento tomado de los Santos Padres, que en teología constituye una argumentación «ex propriis, sed probabiliter» [124], tiene por objeto sobre todo el ampliar y exponer lo que nos dan las Sagradas Escrituras y en orden a esta explicación está el principal valor de los Santos Padres, no en otras cosas ajenas a la fe o cuando su explicación es contraria a lo que encontramos revelado en la Escritura [125].

---

121. «Veritas fidei in S. Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex S. Scriptura... Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis S. Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum» (II-II, 1, 9 ad 1). En este lugar parece que el Símbolo del que se toman los artículos de fe, sólo refleja verdades de la Escritura. Cf. también: «...vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus S. Scripturae» (II-II, 1, 5 ad 2); «auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur (sacra doctrina) proprie... Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt» (I, 1, 8 ad 2); cf. III, 1, 3; Qlbto. IV, a. 14 ad 3; Qlbto. XII, a. 26 ad 1; I, 1, 9 ad 2; I, 1, 10 ad 1; Qlbto. VII, a. 14 ad 5; *De divinis nom.*, c. 2, lect. 1. Ed. PERA, Taurini, 1950, n. 124-125; *De Ver.*, 14, 10 ad 11. Para la santificación de la Virgen *in utero*, Santo Tomás reconoce «nihil in Scriptura canonica traditur»; «quod tamen Scriptura non tradit» (III, 27, 1), sin acudir a una tradición oral. Tan sólo, como diremos más adelante, algunas verdades de los sacramentos son excepción a esta totalidad de la Escritura.

122. «Tenete traditiones, id est, documenta quae a maioribus traduntur» (*II Thess.*, c. 2, lect. 3, ed. CAI, Taurini, 1953, n. 60). Cf. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères*, XV, 739 y M.-D. CHENU, *Authentica et Magistralia, deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles*, en «DivTh(Pi)» 28 (1925) 257-285. Sobre todo el P. Geenen es quien más ha resaltado la inserción del concepto de tradición en las «auctoritates».

123. La íntima conexión que existe entre ambos conceptos de la tradición es evidente y hace a Santo Tomás un continuador de la idea patrística que identificaba la tradición con la doctrina de los Santos Padres. Este doble valor de la tradición está bien marcado en el II Concilio de Constantinopla (553): «Confitemur fidem tenere et praedicare ab initio donatam a magno Deo et Salvatore nostro Iesu Christo sanctis apostolis et ab illis in universo mundo praedicatam; quam et Sancti Patres confessi sunt, et explanaverunt, et sanctis Ecclesiis tradiderunt» (Dz. 212) y en el Concilio de Letrán del 649: «Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem omnia, quae tradita sunt et praedicata sanctae catholicae et apostolicae Dei Ecclesiae...» (Dz. 270). Santo Tomás usa el término «traditio Ecclesiae», que no debe confundirse con lo que la teología moderna llama tradición eclesiástica, cf. «ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum» (CG IV, c. 54).

124. I, 1, 8 ad 2. Cf. GEENEN, *The Place of Tradition*..., p. 117 ss.

125. «Ille dicitur aliter exponere Sacram Scripturam, quam Spiritus Sanctus efflagitat,

Universidad Pontificia de Salamanca

Porque Santo Tomás distingue perfectamente el valor de la Escritura del de los Santos Padres («dicta sanctorum»; «expositiones Patrum»), es por lo que no podemos identificar en absoluto esta doctrina de los Santos Padres con la tradición constitutiva. Pero a pesar de ello, no podemos decir que Santo Tomás desconociese esa tradición, que denomina «doctrina apostolorum» [126], sino que esa enseñanza apostólica, por no poder ser formulada expresamente, casi siempre se la encuentra en lo que llamaríamos la *tradición actual* de la Iglesia. Y así la doctrina de los Santos Padres, además de ser una explicación de la Escritura, es también un *testimonio* de una tradición, que es tan verdadera en su tiempo como lo es en el nuestro, pues se conserva ininterrumpidamente en la Iglesia [127]. Así se explica que Santo Tomás afirme que cabe error contra la fe por negar lo testificado en la Escritura o lo propuesto por la Iglesia: «qui assentit opinioni... contra manifestum Scripturae testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiae auctoritatem» [128]. No podemos, por consiguiente, decir que Santo Tomás desconociese la tradición constitutiva, al lado de la Escritura, aunque, por la imposibilidad de alegar sus «auctoritates», reducía esta tradición a los testimonios de los Santos Padres, la

---

qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet, quod contrariatur ei, quod est per Spiritum Sanctum revelatum» (II-II, 11, 2 ad 2); «haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum» (Qlbto. XII, a. 26); «oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris Doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt» (*De divinis nom.*, c. 2, lect. 1, n. 125, in fine). Incluso la tradición apostólica no escrita tiene este carácter de explicación de la Escritura: «occulta traditio nostrorum ducum, scilicet Apostolorum et aliorum Doctorum post eos, nobis donavit manifestative iuxta consequentiam eloquiorum divinorum, idest secundum quod in sacra Scriptura traditur...» (*De divinis nom.*, c. 1, lect. 2, n. 63). También: «aliorum dogmatum, quae Apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad sacrorum mysteriorum cognitionem...» (ib., n. 64). Este texto lo desvirtúa el P. Congar al interpretarlo de sólo los ritos sacramentales: «utputa quae pertinent ad ritus sacrorum mysteriorum» (*"Traditio" und "sacra doctrina"*..., p. 172), mientras que en el contexto tiene un sentido más amplio: «quascumque alias divinas illuminationes et veritates» (ib., n. 63).

126. «In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras Scripturas...» (II-II, 1, 10, ad 1).

127. Con razón afirma J. DE GHELLINK: «sin ser en modo alguno sinónimos en teoría el argumento de tradición y de autoridad, en la práctica se confunden... Pero no era directamente a la tradición a lo que acudía la argumentación técnica sino a una «auctoritas» tomada a un representante de esta tradición... Es, por tanto, posible sostener que en estos «dicta Sanctorum» la autoridad de la tradición se refleja al menos indirectamente en el respeto con que se reciben sus enunciados». *Patristique et argument de tradition au bas Mayen Age*, en *Aus der Geisterwelt des M. A.* (Münster, 1935), p. 419, cita tomada de GEENEN, *St. Thomas et les Pères*..., XV, 757, quien cita como ejemplo de ello la doctrina del «Filioque», que según Santo Tomás no está expresamente en la Escritura, pero que lo afirma expresamente la doctrina católica como expresión de lo que allí se contiene (*The Place of Tradition*..., pp.133-135). Se podrían citar otros ejemplos, cf. III, 35, 4 ad 1.

128. Qlbto. III, a. 10; «formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae» (II-II, 5, 3). Cf. ib., ad 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

autoridad de los Concilios o las citas de los Romanos Pontífices, es decir, a los testimonios de la tradición-transmisión de la Iglesia.

Con mayor claridad aparece en la síntesis de Santo Tomás el carácter doctrinal de esta tradición. Para darse cuenta de esto basta advertir que en su mente la tradición es la que suministra el contenido objetivo a la virtud de la fe y es una de las fuentes para redactar los «articuli fidei» a base de los cuales procederá la elaboración teológica. Ahora bien, la fe necesita de verdades para existir como asentimiento intelectual y la teología necesita también de verdades fundamentales sobre las que proceda a sacar nuevas conclusiones. Por donde vemos que la tradición nos suministra los juicios primeros y elementales sobre los que versan la fe, como simple asentimiento, y la teología, como conocimiento deductivo de unos determinados principios [129], y que estos tales juicios han de ser necesariamente verdades enunciadas en proposiciones o dogmas. Lo cual no es obstáculo alguno para que estas verdades contengan un gran potencial vital y místico.

Consiguientemente tenemos que en la concepción de Santo Tomás la tradición queda englobada en la noción de «sacra doctrina» o conjunto de enseñanzas, cuyo origen es la revelación [130]. Algunas de las enseñanzas de esta «sacra doctrina» son conocidas sólo por la predicación actual de la Iglesia o por los testimonios, que esta predicación ha dejado a través de la historia, pues ya acabamos de decir que las «auctoritates», que cita Santo Tomás, aparte de la Escritura, se reducen casi siempre a autoridades de la tradición continuativa de la Iglesia, pero no cita autoridades de la tradición apostólica constitutiva por la evidente dificultad de mostrar una verdad conocida sólo por la tradición oral apostólica, al margen de la Escritura.

Como, por otra parte, esta «sacra doctrina» no es otra cosa que las verdades referentes a nuestra fe (en algún caso se le llama más claramente «doctrina fidei» [131], de ahí que con toda seguridad podamos concluir

---

129. II-II, 5, 4 ob. 3: «ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali»; cf. II-II, 1, 7.

130. Aunque Santo Tomás distinguió muy bien la teología y la fe, sin embargo, el término «sacra doctrina» engloba ambas como enseñanza auténtica de la palabra divina; la tradición sería una fuente de esa doctrina sagrada. Como advierte el P. M.-D. CHENU: «*Sacra doctrina* c'est l'enseignement procédant de la révélation: avec toutes les ressources qui en découlent, avec tous les traitements qu'elle peut comporter dans l'esprit humain, de la lecture de la Bible à la déduction théologique»: *La théologie comme science au XIII siècle* (Paris, 1957³), p. 79. Conocida es la gran dificultad de explicar el verdadero sentido de la «sacra doctrina» del a. 1, q. 1 de la I Parte, en cuya explicación hay grandes divergencias entre los tomistas.

131. «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina que per rationem naturalem habetur» (II-II, 1, 7). Cf. *In Post. Analyt.*, I, lect. 1. Ed. SPIAZZI, Taurini, 1955, n. 9: «nomen autem doctrinae et disciplinae ad cognitionis adquisitionem pertinent»; *III Sent.*, d. 24, a. 2, qla. 2 ad 2, n. 62: «fides determinatur per auditum doctrinae proponentis quid tenendum sit»; *Eth.* I, lect. 1, n. 8; CG, II, 75...

Universidad Pontificia de Salamanca

que en el pensamiento de Santo Tomás el concepto de tradición tiene como materia principal *las verdades reveladas o juicios de fe*, aunque haya que reconocer que otros aspectos de la teología de la tradición quedan muy oscuros, por ir implicado este concepto en otros ya de por sí problemáticos, como el de «auctoritates» o de «sacra doctrina». Por lo demás, el carácter intelectual de esos enunciados de la tradición resalta si tenemos en cuenta que en la concepción de Santo Tomás esas proposiciones reveladas son un reflejo creado de la «Veritas prima», que regula toda otra verdad [132]

Pero también debemos reconocer que alguna vez esta tradición desborda el campo de las verdades de fe y costumbres y se refiere a instituciones. Eso sucede, a modo de excepción, sólo con los sacramentos, que por otra parte llevan implicados muchos aspectos dogmáticos, que son los que principalmente tiene a la vista Santo Tomás cuando acude a la tradición para explicar algunos de sus aspectos.

En efecto, reconoce el valor de una enseñanza en los sacramentos, en cierta parte al margen de la Escritura: «multa Dominus fecit et docuit, quae in Evangeliis non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere, quae ad salutis necessitatem et ad ordinem ecclesiasticae dispositionis pertinent» [133]; «ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione» [134]. Estas tradiciones orales, al margen de la Escritura, son catalogadas en la tradición, no precisamente en cuanto realidades, sino en cuanto implican una verdad de fe: la existencia de algunos sacramentos o la substancia de que están constituidos [135].

El P. Congar (*"Traditio" und "sacra doctrina"*..., p. 175 ss.), hace un estudio completo sobre esta idea en Santo Tomás. El término «doctrina fidei» puede verse en CG, II, c. 2 y 4; IV, 52; II-II, 1, 7; II-II, 2, 5... Toda la teología es la enseñanza de una verdad doctrinal: «quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire» (*Summ. Theol.*, prol.).

132. I, 16, 5: «suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus».

133. *IV Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 1.

134. III, 64, 2 ad 1. Lo mismo, referido siempre a los sacramentos, pueden verse en otros lugares: III, 68, 8 ad 3; 72, 4 ad 1; 78, 3 ad 9; 83, 4 ad 2; *IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, qla. 1, ad 1, n. 23; ib., a. 3, qla. 1, ad 2, n. 80; ib., d. 8, q. 2, a. 2, qla. 1, ad 1, n. 199; ib., d. 23, q. 1, a. 4, qla. 1, ad 1; I Cor. 11, lect. 6, n. 680; ib., lect. 7, n. 708; II Thess. c. 2, lect. 3, n. 60. Cf. GEENEN, *L'usage des "auctoritates" dans la doctrine du baptême chez St. Thomas d'Aquin*, «EphThLov» 15 (1938) 279-329. El Card. CAYETANO pone también como ejemplo de estas tradiciones orales, los sacramentos, aunque parece reconocer que hay otras tradiciones: «Revelatio facta in primis auctoribus sacrae Scripturae, contenta in canonicis libris Bibliae, traditionibusque Apostolorum in Symbolo, et aliis quae constat Ecclesiam per apostolos suscepisse, ut sacramenta». *Tractatus de Conceptione Btae. Mariae Virginis. Opuscula omnia*, t. II, tr. I, c. 1 (Venetiis, 1694) p. 71v.

135. No nos parece cierta la conclusión a que llega B. Decker (a. c.), de que en Santo Tomás la Escritura es suficiente fuente de fe. Algunas de las tradiciones de los sacramentos, que Santo Tomás reconoce, son también verdades dogmáticas. Es interesante que

Universidad Pontificia de Salamanca

Finalmente, alguna otra vez estas tradiciones tienen un sentido inferior de leyendas o hechos litúrgicos, que nada tienen que ver con las verdades de fe; pero en estos casos el juicio del contexto hace ver su sentido secundario referido a las verdaderas tradiciones [136].

Así pues, Santo Tomás, nos da un concepto de tradición muy similar al de la época patrística, pero hay en él aspectos muy elaborados, como lo que se refiere a la diferencia entre la autoridad de la Escritura y la autoridad de los testimonios de los Santos Padres, de los Concilios... La tradición, en cuanto a su contenido, que es el aspecto que más nos interesa en este trabajo, es un conjunto de verdades o enunciados, en los que se refleja la eterna verdad de Dios; esta tradición de verdades forma parte de la «sacra doctrina», que suministra el contenido suficiente al asentimiento intelectual de nuestra fe y a la teología como ciencia.

D) LA TRADICION EN EL CONCILIO DE TRENTO.

Hasta el Concilio de Trento es poco lo que avanza el concepto de tradición. En lo que se refiere a su contenido, cada vez se mezclan más confusamente las tradiciones de los teólogos y los canonistas con la tradición patrística y apostólica. Se aceptan indistintamente las autoridades de los antiguos, pero no se hace una labor de crítica comparativa para medir su valor. Se puede decir que llega a haber un obscurecimiento en la distinción de los lugares teológicos, tal como los propuso Santo Tomás, quien distinguió las «auctoritates» de la Escritura, de las de los Santos Padres y teólogos [137].

Debido a los ataques de la Reforma contra toda mediatización en la Sagrada Escritura, el Concilio de Trento hubo de exponer, de un modo directo, la doctrina de la tradición [138]. Expondremos sus enseñanzas, pero

---

en el C. de Trento, cuando los Padres tratan de mostrar al Obispo de Chioggia, Nachianti, que la Escritura sola no basta, toda su argumentación se basa en que la *doctrina de los sacramentos* no está completa en la Escritura. *Concilium Tridentinum*, ed. Soc. Goerresiana, v. X, p. 399, l. 6-11.

136. Santo Tomás habla de una «tradición» según la cual San Lucas pintó una imagen de Cristo y de la Virgen (*III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, qla. 2 ad 3) pero es como ejemplo referido para probar una verdad: la licitud por tradición oral del culto a las imágenes. Cf. también II, 25, 3 ad 4. Otras veces expresamente se indica este valor inferior y derivado de tradición, v. gr., «ieiunare est doctrina hominum et canones sunt traditiones hominum», *In Mt.*, 15, lect. 1, ed. CAI, *Taurini*, 1951, n. 1296.

137. Pueden verse muchos testimonios de este periodo en P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe* (Paris, 1954) y *La Décrétale Cum Marthae et son interprétation par les théologiens du XIVe siècle*, en «RechScRel» 42 (1954) 540-548. También en DTC, *Tradition* (A. MICHEL), XV, 1305 ss.

138. Cf. J. SALAVERRI, *La Tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento*, en «EstEcl.» 20 (1946) 33-61; Ed. ORTIGUES, *Ecritures et Traditions au Concile de Trent*, en «RechScRel.» 36 (1949) 271-299; G. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation* (Londres, 1959); los diversos escritos

Universidad Pontificia de Salamanca

sólo en lo que se refiere al contenido de la tradición y dejando otros problemas.

El decreto «De canonicis Scripturis» fue promulgado en la 4.ª sesión del Concilio (8 de abril de 1546). Ya en sus preparativos se trasluce claramente el objetivo de su declaración. Los cardenales presidentes escriben al Card. Alejandro Farnesio el 7 de febrero: «...la revelación de la fe, recibida de N. S. Jesucristo, no fue escrita toda sino que parte quedó en el corazón de los hombres y en la tradición de la Iglesia» [139]. Como advierte el P. Salaverri, en estas líneas aparece claro que entendían por tradición «el depósito de verdades reveladas por Jesucristo» [140]. Al proponer este tema para ser tratado en el Concilio, el Card. Presidente decía: «Omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab Ecclesia partim ex Scriptura, partim etiam ex simplici traditione...» [141], haciendo ver con ello la relación existente entre la noción de tradición y el objeto de fe.

Posteriormente, al comenzar la discusión sobre la tradición (18 de febrero), el Cardenal Marcelo Cervini, señaló: «Ea autem fidei nostrae principia tria esse invenimus... Caeterum eorum, quae ab apostolis inter homines profecta sunt, nonnulla facta et non scripta credimus, igitur multa dicta et non scripta fuisse fateri debemus» [142]. Esta tradición, por tanto, era concebida como constituida de verdades reveladas, cosa fácil de comprobar si se repara en que, desde la apertura del Concilio, con gran unanimidad de los Padres, se defiende que la autoridad de esta tradición es la misma que la de la Escritura [143] y ésto es lo que acabó enseñando el Decreto: «pari pietatis affectu ac reverentia» [144].

También se convino en las primeras discusiones que, entre las tradiciones, no todas tienen la misma autoridad y que sólo las referentes a la fe eran inmutables. Y, aunque existía una opinión, patrocinada en un prin-

---

de J. R. GEISELMANN, sobre todo *Das Konzil von Trient über das Verhältniss der heiligen Schrift und nicht geschriebenen Traditionen*, en *Die mündliche Überlieferung*, editado por M. SCHMAUS (Munich, 1957) pp. 123-206 con las respuestas del P. H. LENNERZ citadas en la n. 6; H. HOLSTEIN, *La Tradition d'après le C. de Trente*, en «RechScRel.» 47 (1949) 367-390 y *La tradition dans l'Eglise* (Paris, 1960); G. GIURIATO, *Le Tradizione nella IV sessione del Concilio di Trento* (Vicenza, 1942); F. BRUNO, *Le Tradizioni Apostoliche nel Concilio di Trento*, en «Aloisiana», v. I; R. HULL, *The Council of Trent and Tradition*, en «EcclRev.» 81 (1929) 469-482; 602-615; W. KOCH, *Der Begriff "traditiones" im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV*, en «ThQuschr.» 132 (1952) 46-61; 193-212. En lo que digamos a continuación, seguiremos de cerca el artículo del P. Salaverri y nos atendremos sólo a lo que dan las Actas del Concilio.

139. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*. Ed. Soc. Goerresiana (1901 ss.), t. X, p. 373, l. 16-18.

140. A. c., p. 37.

141. T. V., p. 7, l. 35.

142. T. I, pp. 484-485.

143. Cf. SALAVERRI, a. c., pp. 40-41.

144. Dz. n. 783.

Universidad Pontificia de Salamanca

cipio por el Presidente, Card. Del Monte, de que se trataran simultáneamente las tradiciones apostólicas y las eclesiásticas —entendiendo por tales las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia—, sin embargo, acabó prevaleciendo la opinión de que se reconocieran sólo las apostólicas «quoniam de aliis quoque traditionibus suo deinceps loco agendum esset» [145]. Y ésto es lo que se reflejó en el esquema del Decreto, redactado por seis prelados especialmente designados por ello y presentado a los Padres el 22 de marzo. Decía así: «*hanc veritatem* partim contineri in libris scriptis partim sine scripto traditionibus, quae vel ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, vel ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt... nec non traditiones ipsas, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas» [146]. Es claro que el texto sólo se refería a la tradición, que llamamos hoy constitutiva o tradición apostólica, conservada ciertamente hasta nuestros días en el seno de la Iglesia. Hubo quienes propusieron que se incluyeran también las eclesiásticas, pero se les contestó que esto se haría en otra ocasión [147].

Esta primera redacción del Decreto coincide casi exactamente con la redacción definitiva, que fue aprobada el 8 de abril [148] excepto la adición de las palabras «traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes», la cual adición tiene un sumo interés para nosotros y la substitución de «partim... partim» por «et», mutación a la que algunos autores han concedido una importancia excesiva [149]. Veamos el sentido de la adición «tum ad fidem tum ad mores pertinentes».

Uno de los inconvenientes, que se pusieron al texto redactado por la Comisión, era que daba pie para confundir las diversas clases de tradiciones: las de fe —inmutables— y las referentes a costumbres y usos litúrgicos susceptibles de mutación e inferiores en autoridad a la Sagrada Escritura.

---

145. T. I, p. 33, l. 38. Lo mismo el Card. de Sta. Cruz en la Congr. General del 26 de febrero: «una cum receptione librorum sacrorum confiteamur esse suscipiamusque traditiones apostolorum, de aliis autem traditionibus nullum adhuc verbum fuisse factum» (t. I, p. 494, l. 8-10).

146. T. V, p. 31, l. 26 ss. SALAVERRI, pp. 43-44.

147. T. V, p. 35, l. 5: «modo tantum Apostolorum traditiones recipimus, illae ecclesiae alias recipientur» (Obispo de Feltre, miembro de la comisión redactora). En realidad esto sólo lo haría Pío IV en la profesión de fe tridentina: «Apostolicas et ecclesiasticas traditiones... admitto et amplector» (Dz. 995), dando así satisfacción a los recelos manifestados en Roma ante el decreto por no hablar éste de «las tradiciones eclesiásticas y Santos Concilios aprobados por la Sede Apost.» (t. X, p. 406, l. 11), cf. asimismo t. I, p. 494, l. 2 s.

148. Dz. 783.

149. Cf. R. J. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient...*, p. 133 ss., y CONGAR, *La Tradition...*, p. 214 ss. Acertadamente respondió al primero H. LENNERZ sobre todo en *Scriptura sola?*, en «Greg.» 40 (1959) 38-53.

Universidad Pontificia de Salamanca

El c. 8 de las dudas propuestas contra dicho esquema, recogía este inconveniente, sobre el que había insistido repetidamente el Obispo de Fano [150] y presenta interés para nosotros. Esta duda decía así: «An vero illis verbis suo loco manentibus (quibus par debetur pietatis affectus) ille modus loquendi temperari debeat, addendo aliqua verba, quae hunc sensum exprimant, ut illis traditionibus, quae ad dogmata pertinent, par pietatis affectus debeatur, qui illis dogmatibus, quae in scriptis exprimuntur. Et eodem modo proportione in iis, quae ad mores pertinent, singula singulis referendo» [151].

Las respuestas a estas dudas fueron muy diversas en la Congregación del 1 de abril [152]. La votación dio el siguiente resultado: «Sostienen la diferencia de tradiciones, 11; opinan lo contrario, 13. Los demás no prestaron atención a ello» [153].

Conforme a ello se rogó a la Comisión redactora, que cambiase el esquema. En la Congregación del 5 de abril todavía se manifiestan opiniones contrarias al texto [154]. Fue entonces cuando la comisión determinó añadir «tum ad fidem, tum ad mores pertinentes», quitando así el fundamento a la objeción de quienes negaban que las tradiciones eclesiásticas —usos litúrgicos— se las pudiese recibir «pari pietatis affectu» que la Escritura. Todavía en la Congregación del 6 de abril, el Obispo de Belcastro sugirió: «placeret poni in decreto: sunt etiam nonnullae aliae traditiones ecclesiasticae, quae cultum divinum concernunt» [155]. La respuesta del Cardenal Presidente fue la última explicación que se hizo, antes de ser sometido el esquema a su aprobación definitiva. Decía así: «Traditiones concernentes ritus ecclesiasticos non posuimus... cum praesertim alio loco tractandae sint... cum praesertim secundum ordinem procedere debeamus, prius tamen fuerunt libri scripto, secundo traditiones, tertio ecclesiasticae..., etc. Librorum et traditionum idem auctor: de illis simul; de ecclesiasticis quia aliunde profectae sunt, suo loco explicandae sunt. Secuti etiam sententiam maioris partis, cui visum est, in aliud tempus differri» [156].

Se advierte, por tanto, hasta el final de la discusión del esquema, un deseo de declarar la paridad entre la Escritura y aquellas tradiciones inmu-

150. T. I, p. 523, l. 5 ss. y t. V, p. 39, l. 34 ss.
151. T. V, p. 42, l. 1.
152. He aquí algunas: «traditiones de moribus et de fide recipiantur» (t. V, p. 43, l. 37-38); «de traditionibus apostolorum et ecclesiasticis etiam mentio fieret: concernentes vid. sacrificium missae» (ib., p. 45, l. 8-9), «traditiones esse recipiendasque, quae ad nos pervenerunt» (ib., p. 46, l. 22-23); «distinctio traditionum non fiat» (ib., p. 46, l. 46)...
153. T. V, p. 53, l. 24.
154. «Non acquiescit animus... quod praetereamus traditiones incuria christianorum aboletas» (t. V, p. 70, l. 11-12); «placet de traditionibus tum ad fidem tum ad mores. Non placet dicere tum et tum; et placeret» (ib., p. 70, l. 27-28).
155. T. V, p. 77, l. 9-10.
156. T. V, p. 77, l. 12-20.

Universidad Pontificia de Salamanca

tables, en que la Iglesia ha confesado siempre su fe. Hay también en el Concilio algunos Padres, que parecen no distinguir bien las diversas formas de tradiciones, pero esta manera de pensar va siendo descartada conforme se aclara que las tradiciones meramente eclesiásticas de usos y costumbres no pueden ponerse en parangón con la autoridad de la Escritura, pues es posible que cambien o desaparezcan, mientras que la Iglesia no puede alterar en nada la Escritura. Esta distinción llevó poco a poco a ver la necesidad de poner la cláusula «tum ad fidem tum ad mores pertinentes». Por estas palabras y por la discusión que les precedió podemos nosotros ver claro que la mente del Concilio es que la tradición apostólica versa acerca de *las verdades de fe,* pues sólo concebida así es como la tradición apostólica podía ser puesta en parangón con la Escritura. De las tradiciones tales como las costumbres, los ritos y prácticas venerables de la Iglesia no se dice nada en el Concilio.

Y, aunque el Concilio sólo se ha pronunciado sobre las tradiciones apostólicas como argumento válido para determinar los diversos puntos doctrinales, sin embargo, debemos reconocer, siguiendo al Padre Salaverri, que *de hecho,* el Concilio arguye por la tradición entendida en un sentido más amplio, que comprende los testimonios de la tradición continuativa (Concilios, Santos Padres) y las tradiciones no doctrinales: «quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit» [157]; «prout sancta Romana et universalis Ecclesia a Christo Domino et eius Apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit» [158]. «Además de estas dos fuentes únicas de la Revelación y, a pesar de que nada ha definido previamente sobre la autoridad de otros lugares teológicos, sin embargo, se documenta también en ellos» [159]. La carta del Card. Alejandro Farnesio, del 29 de abril de 1546, a los Cardenales legados puede ser un indicio para conocer por qué procedieron así en el Concilio a la vez que nos confirma en el verdadero sentido del Decreto: «El parecer de V. S. Rvdma. que, satisfecho de la aceptación del símbolo, de las sagradas Escrituras y de las tradiciones apostólicas y reprimidos sus abusos, puede ya pasarse ante todo al estudio de los dogmas sin entrar en la disputa de concilios pasados y de otras tradiciones eclesiásticas, presuponiéndolas como auténticas y usándolas como tales, ha sido aprobado por S. S....» [160].

El Concilio, por consiguiente, no se refirió más que a las *tradiciones apostólicas,* que puso al lado de las Escrituras en cuanto a autoridad y origen divino. Y nos señaló también el sentido de estas tradiciones: son

157. Dz. 791.
158. Dz. 839. Cf. SALAVERRI, *La tradición valorada...*, p. 56.
159. Cf. SALAVERRI, a. c., p. 55.
160. T. X, p. 474, l. 6-10.

Universidad Pontificia de Salamanca

el depósito donde se encuentra la verdad revelada concerniente a la fe y costumbres [161]. El análisis de la doctrina sobre la tradición en Trento, que hace el P. Congar, nos parece que minimiza sus enseñanzas al defender que lo único que se declaró fue la existencia de unas tradiciones apostólicas [162]; pues en el contexto aparece también señalada la materia de esas tradiciones: la verdad divina, que la Iglesia ha creído siempre y permanece inalterable. Por lo demás, es cierto que los teólogos contemporáneos no advirtieron este sentido restrictivo y siguieron algún tiempo englobando las tradiciones eclesiásticas en el texto del Concilio, siendo así que no era intención del Concilio hablar con ellas, como acabamos de ver. También nos parecen inexactas las posiciones de HULL [163] y VAN DEN EYNDE [164] sobre

---

161. Por lo que acabamos de indicar sobre el origen de las palabras «tum ad fidem tum ad mores pertinentes», nos parece equivocada la conclusión a que llega J. L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo* (Milwaukee, 1959) p. 292 ss., según el cual la palabra «mores» designaria sólo las prácticas de la iglesia apostólica, que no son exclusivamente preceptos morales. (Cf. CONGAR, *La Tradition*..., p. 225, n. 7). Creemos por el contrario, que en el contexto de las palabras del Concilio está suficientemente indicado su verdadero sentido, pues esas tradiciones no son más que el medio por el que se nos ha transmitido el evangelio predicado por los apóstoles «tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae» (Dz. 783).

162. «Le Concile se trouvait en présence de plusiers courants. Dans ces conditions, il apparut au légat Cervini que l'essentiel était d'affirmer simplement qu'il existe des traditions et qu'il est nécessaire de les recevoir» (o. c., p. 212). La cita que da el P. Congar (t. V, p. 74) no responde a ésto; si no nos equivocamos se refiere a las palabras del Card. de Sta. Cruz en la Congregación particular del 23 de febrero: «tria mihi repetenda videntur... traditiones ipsae an sint et quae sint, quia aliqui haereticorum dubitant, immo expresse negant eas esse, cum eorum doctrinae adversentur» (t. V, p. 14, l. 15-17). Pero a continuación claramente distingue el mismo Cardenal dos géneros de tradiciones: las dogmáticas y las de meras costumbres: «multa enim sunt tam quoad essentialia fidei, quam quoad cerimonialia, quae scripta non sunt sed tantum nobis tradita» (ib. l. 18). En realidad el Concilio, como tal, sólo empezó a advertir la necesidad de especificar que se trataba de *tradiciones dogmáticas inmutables* a partir de la impugnación del Obispo de Fano al proyecto presentado el 23 de marzo (t. I, p. 523, l. 10), aunque ciertamente algunos Padres ya antes habían advertido esto mismo (cf. SALAVERRI, a. c., pp. 40-41). En el Decreto final acabó reflejándose el que las tradiciones, de que se trataba, eran las dogmáticas. No son, por tanto, las «sine scripto traditiones» lo que el P. Congar ha llamado en su obra en un sentido muy especial «les traditions apostoliques orales» distintas de «la Tradition» y que serían «pratiques liturgiques ou disciplinaires universellement tenues et dont l'origine... semble se confondre avec celle de la vie ecclésiale» (o. c., p. 75). R. J. Geiselmann más acertadamente cree que uno de los criterios propuestos en el Concilio para conocer el contenido de las tradiciones apostólicas es que versen sobre materia de fe o costumbres (*Das Konzil von Trient.*, pp. 135-136).

163. *The Council of Trent and Tradition*...

164. *Tradizione e Magistero*, en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, v. I, pp. 231-252. «Le tradizioni apostoliche, delle quali parla il Concilio, non si restringono alla materia della fede, ma comprendono le verità e le prassi, non affidate alla Scrittura, che gli apostoli hanno ricevuto da Cristo o dallo Spirito Santo e consegnato alla Chiesa. Tra queste pratiche, alcune sono andate in desuetudine, altre sono ancora in vigore» (ib., p. 247). Esta manera de hablar era precisamente lo que trataba de descartar la duda 8, propuesta el 29 de marzo, contra el esquema tal como había sido redactado y presentado el 22 de marzo. Tampoco nos parece exacta la interpretación de A. LIEGE, *Las fuentes de la fe*, en *Iniciación Teológica* (Barcelona, 1957), v. I, p. 27: «Al lado de los libros sagrados la Palabra de Dios viene expresada también en tradiciones no escritas (que no hay que confundir con la tradición), instituciones de culto, prácticas, fundadas por Jesucristo o por los apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, transmitidas después con fidelidad en la vida de la Iglesia desde su origen».

Universidad Pontificia de Salamanca

el contenido de las tradiciones, pues lo extienden tanto a las verdades transmitidas por los apóstoles como a todos los demás usos y costumbres, mientras que el Concilio quiso prescindir de éstos últimos por parecerle que no se podían recibir «pari pietatis affectu» que la Escritura, como acertadamente señalaban los Obispos de Fano, el de Témoli, el de Worcester y otros y que fue la causa de que se añadieran las palabras «tum ad fidem tum ad mores pertinentes».

Si algún defecto se advierte en los Padres del Concilio de Trento, cuando discuten el esquema «Recipiuntur libri sacri et traditiones Apostolorum» es el ser poco cuidadosos con las exigencias de la historia y citar como ejemplos de tales tradiciones cosas que distan mucho de ser tradiciones apostólicas o que al menos no se pueden demostrar de un modo convincente que lo sean: «quadragesimam, quae licet vix ex scripturis probari possit, apostolos tamen eam tradidisse nobis certo scimus» [165]; «explicamus de oratione ad Orientem, quod sit impium deberi par pietatis» [166]; «certum est communicare hominem sub utraque specie, ut stantes a paschate ad pentecostem, ut adversus orientem oremus traditiones esse apostolicas» [167], y estas tradiciones se mezclan a veces con los ritos sacramentales esenciales [168]. Quizá en esto no hacían más que reflejar lo que había expresado un concilio anterior en Sens en 1528 [169]. Esto tiene una explicación: además de los escasos elementos históricos que poseían, habían visto que los Reformadores, al quedarse con el principio «Scriptura sola», habían negado no sólo verdades doctrinales sino infinidad de prácticas y costumbres, que la Iglesia tenía por venerables. Nada extraño, por consiguiente,

---

165. Card. Cervini, cf. t. I, p. 492, l. 18.

166. Argumento contra el «par pietatis...» del Obispo de Chioggia, el dominico Nachianti (t. V, p. 171, l. 45), cuya intervención en la sesión del 26 de febrero y 5 de abril causó tanto escándalo: «credo que molti sono restati scandalizati di lui», diría el Card. Cervini de él en su intervención del 26 de febrero (t. X, p. 399, l. 11). Cf. SALAVERRI, *La Tradición...*, p. 48 ss.

167. Palabras de Bertrano, Obispo de Fano (t. I, p. 39, l. 31-33).

168. El P. Congar se funda en estos ejemplos deficientes de tradiciones apostólicas, propuestos por los Padres, para sostener que los Padres del Concilio no conocen una tradición apostólica, que nos dé una parte de la revelación, sino que para ellos esas tradiciones orales, que Trento acepta con la Escritura, son sólo costumbres de las que algunas pueden llegar, según las demostraciones históricas actuales, hasta la edad apostólica. «L'enseignement qui ferait éventuellement l'objet d'une transmission orale serait donc relatif à l'exercice de la vie chrétienne ou ecclésiale» (*La Tradition...*, p. 74). Nos parece, al contrario, que en el esquema del Concilio se refleja el concepto de una tradición oral apostólica cuyo objeto son las verdades reveladas. El texto en que se basa el P. Congar para sostener su aserto (la respuesta del Obispo de Chioggia después de su desafortunada intervención en la Congregación del 26 de febrero: t. I, p. 494, l. 41 ss.) no tiene valor alguno, pues el sentido que tiene el decreto promulgado sólo puede conocerse a partir del momento en que fue presentado a los Padres y empezó a ser discutido, que fue el 22 de marzo.

169. Pueden verse en él muchos ejemplos de tradiciones, que se creen apostólicas: la oración hacia el Oriente, los ritos bautismales, signo de la cruz en la frente... Cf. el texto del decreto V de este Concilio en Mansi, XXXII, c. 1165.

Universidad Pontificia de Salamanca

que algunos Padres deseasen que la condenación de estos errores, dejara también en honor a todas estas prácticas combatidas por aquellos herejes. Por lo demás, les era más fácil citar ejemplos de costumbres, que creían apostólicas y que negaban los herejes, que citar verdades doctrinales apostólicas no transmitidas por la Escritura, de las que sólo aciertan a enumerar algunas verdades referentes a los sacramentos, v. gr., «nam in sacramentis nonnullae scriptae, nonnullae traditae ab apostolis nobis fuerunt, quae sacramenta essentialia fidei nostrae sunt» [170], o el símbolo apostólico, como hace el Concilio de Sens.

E) LA TRADICION EN LOS TEOLOGOS POSTRIDENTINOS.

El avance en el concepto de Tradición en el Concilio de Trento fue grande. Y, aunque algunos teólogos posteriores al Concilio fluctúan en determinados aspectos, creemos que ellos son los que establecen claramente lo que aquí vamos buscando, es decir, que el concepto de tradición constitutiva está en función de una verdad revelada transmitida por Cristo y los Apóstoles y que sólo bajo este aspecto la tradición es inmutable; las demás instituciones o prácticas antiguas sólo entran en el contenido teológico de la tradición en cuanto van acompañadas de una verdad divina; de lo contrario serán venerables sólo en razón de su antigüedad —nada impide que algunas de ellas sean de origen apostólico, aunque no podamos admitir todos los ejemplos que los autores de esta época citan como de origen apostólico—.

Veamos sólo algunos autores más representativos, que escriben todavía en el siglo XVI [171].

M. PEREZ DE AYALA, escribía, por los días en que se discutía este problema en Trento, su conocida obra *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, editada en 1549 y que después tuvieron en cuenta cuantos escribieron sobre la tradición.

Para este célebre profesor de Granada la tradición es ante todo una «doctrina» en cualquiera de los tres sentidos en que puede tomarse la tradición: «large pro doctrina quovis modo primitus tradita» [172]: «contrac-

---

170. Card. Cervini, t. I, p. 492, l. 16-17.

171. Ninguno de los autores citados estuvo presente en las deliberaciones de Trento sobre la tradición. Pero hay autores, que han estudiado el pensamiento de teólogos presentes en esta sesión y sus conclusiones son semejantes a la nuestra. Puede verse: H. LENNERZ, *Scriptura sola?*, l. c.; G. RAMBALDI, *Un texto del franciscano Andrés de Vega sobre la Tradición*, en «EstEcl.» 33 (1959) 429-432; ID., *In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino*, en «Ant.» 35 (1960) 88-94; J. BEUMER, *Der Traditionsbegriff der Trienter Konzilstheologen Alfons de Castro*, en «FranzStud.» 43 (1961) 297-308.

172. *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* (Paris, 1562), I P., II post., fol. 3b.

Universidad Pontificia de Salamanca

tius sumi solet pro doctrina oretenus primitus accepta» [173] y «proprie pro doctrina primorum et maiorum in politia fidelium viva voce accepta... ut distinguatur a doctrina, quae in libris canonicis reperitur» [174]. La distinción, que hace, entre tradiciones divinas (entre las que incluye las que tienen por origen inmediato a Cristo y las que tienen como autor a Cristo o al Espíritu Santo, pero que fueron promulgadas a través de los apóstoles), las tradiciones apostólicas y las eclesiásticas [175], podía haberle llevado a distinguir, con más claridad de lo que lo hace, entre las tradiciones de carácter dogmático y las instituciones de gobierno, ya tengan por origen los apóstoles o la autoridad eclesiástica; pues éste es el verdadero fundamento para distinguir entre tradiciones divinas y apostólicas según la explicación que da Pérez de Ayala, Y, aunque señala que las divinas son de más valor e interés que las apostólicas, no nos da la razón de ello, que no es otra que la que señalamos.

Es muy exacto cuando nos dice que la Iglesia depende en sus enseñanzas de la Revelación [176], pero no aprovecha esta idea para distinguir entre esas enseñanzas dogmáticas y otras muchas normas y leyes de régimen de la Iglesia, que aunque designadas como tradiciones, no tienen la inmutabilidad de las primeras. Pérez de Ayala denomina a todo esto con el nombre genérico de tradiciones, «cuyo origen es la potestad de los obispos y del Romano Pontífice». Con frecuencia habla de «instituciones» y «tradiciones» apostólicas o eclesiásticas, pero nada induce a creer que entienda por las primeras las realidades disciplinares y por las segundas las dogmáticas [177].

Pero si no restringió las verdaderas tradiciones a las enseñanzas de fe, es indudable que conoció tradiciones apostólicas no contenidas en la Escritura: «alia vero apostolica dogmata et instituta non omnia posset complecti scripto...» [178]. Esto se advierte sobre todo en una idea central en

---

173. Ib., fol. 4a.

174. Ib., fol. 4b. La definición propia de Pérez de Ayala, que después aceptarán con pocas enmiendas otros muchos autores de este siglo y que está tomada del Ps. Dionisio es «arcana doctrina consuetudine fidelium roborata, ex animo in animum a maioribus in posteros medio incurrente verbo transfusa» (fol. 5a).

175. Cf. III P., 6.ª ass., fol. 85a.

176. «Quamquam Patres in nomine Christi congregati, articulum novum non possint condere, habent tamen auctoritatem explicando obscuros Scripturae locos. et quae ipsa Ecclesia per traditionem habet manifestare et manifestate confirmare...», II P., II post., 5.ª ass., fol. 82b.

177. Véanse estos textos: «multa ipsum (S. Paulum) dixisse, *tradidisse* et *instituisse*, quae in suis epistolis... minime continentur» (II P., II post., 2.ª ass., fol. 23a-b); «Christum *intituisse* et *tradisse* pleraque...» (III P., 6.ª ass., fol. 85b); «apostoli *tradiderunt* et *instituerunt*...» (ib.); «Iam ex hiis (quos designavimus) sanctarum traditionum fontibus, incipit clarescere differentia in *traditis* et *institutis* necnon ponderis et auctoritatis inaequalitas. Si enim quaedam a Domino Iesu Christo... in Ecclesia *tradita* sunt, et *instituta*, quaedam ab ipsis apostolis... *introducta*...» (III P., 7.ª ass., fol. 333b).

178. II P., II post., 2.ª ass., f. 22b.

Universidad Pontificia de Salamanca

la obra de este autor: la autoridad de la Escritura depende de una enseñanza de la tradición. El valor de la Escritura se tiene según él por el juicio de la tradición: «per ipsius declaratorium iuditium, Traditione Spiritus Sancti, Scripturas istas autoritatem in Ecclesia obtinuisse» [179]; «age tamen utrumque et traditione probatas scripuras... demonstremus» [180]. En virtud de que es el mismo Espíritu, quien inspira las Escrituras y quien causa las tradiciones divinas [181], nada debe extrañar que ambas tengan la misma autoridad y que la autoridad de la tradición juzgue de la autoridad de las Escrituras. Ahora bien, la Iglesia ha hecho este juicio discriminatorio porque hay *una verdad apostólica,* que se lo enseña y que fue quien primeramente lo hizo [182]. Y así venimos a la conclusión de que la tradición apostólico-divina consistió no sólo en determinadas instituciones (¿acaso no son dogmáticas también estas instituciones, que cita Pérez de Ayala?), sino también en una *verdad fundamental*: la autoridad y el entendimiento de las Escrituras. «Est ergo resolutio, quod credimus hanc scripturam evangelicam esse divinam, quia primi patres, Apostoli et apostolici viri eam recipiendam esse iudicaverunt et receperunt» [183]. La tradición apostólica es, por tanto, una verdad divina, que acompaña a la Escritura y que con ésta constituye la fuente de nuestra fe. El defecto de Pérez de Ayala fue no distinguir las tradiciones divinas de las apostólicas y eclesiásticas precisamente en razón de esta inmutabilidad dogmática de las primeras.

MELCHOR CANO dedica el libro III de su obra *De locis Theologicis* a las tradiciones apostólicas, que, junto a las Sagradas Escrituras, constituye la principal fuente de argumentos para el teólogo.

Aunque el objeto directo de este libro III es tratar de las tradiciones apostólicas, sin embargo, incluye también la tradición de Cristo, lo que origina alguna confusión. Ya cuando enumera este lugar teológico, dice: «Secundus (locus) est auctoritas traditionum Christi et Apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris» [184].

---

179. II P., II post., 1.ª ass., fol. 16a.
180. Ib., fol. 18a:
181. «Si verum oculate perpendere volumus, ratione valde consentaneum est ut idem Spiritus in prima illa Ecclesia tam communis et manifestus, se ipsum in privatis Ecclesiae membris et a se seorsum et private revelata, per eamdem Ecclesiam probet et palam faciat, quaequae ab ipso in scripturis revelata sunt, manifesto sua esse declaret...» (II P., II post., 1.ª ass., fols. 17b-18a).
182. «Oportet ab eo discere intelligentiam scripturarum, qui eam a maioribus, secundum veritatem sibi traditam servavit... Si enim Scriptura seipsam in omnibus sufficienter valeret exponere non iuberet iste sanctissimus (S. Clemens Romanus) adire eos, qui traditam veritatem ab apostolis susceperunt» (II P., II post., 5.ª ass., fol. 71b).
183. II P., II post., 1.ª ass., fol. 21a.
184. L. I, c. 3, 2 (ed. Roma, 1900), p. 5. El cap. 4 del l. III se titula «Ubi sternuntur viae ad traditiones Christi et Apostolorum investigandas», pero en realidad esas reglas

Universidad Pontificia de Salamanca

Cano ordena toda su argumentación a establecer que el dogma cristiano necesita, además de la Escritura, de la verdad transmitida oralmente por los apóstoles [185]. La tradición es para él un medio por el que llega a nosotros *la revelación cristiana* y su materia principal es *el dogma*: «multa ad christianos mores et doctrinam pertinent quae e Sacris Litteris non habentur... Traditione itaque opus aliquando est ad fidei dogmata comprobanda» [186].

Pero Cano tiene también el propósito de refutar los últimos reductos del protestantismo, que no sólo niega esa verdad revelada, conocida por tradición, sino otra serie de prácticas eclesiásticas venerables, que la Iglesia acepta desde antiguo. Y por ello usa la misma argumentación para afirmar el valor de prácticas y costumbres eclesiásticas rechazadas por los Reformadores: «si viri ecclesiastici aliquod dogma vel unam quamlibet consuetudinem uno ore testentur nos ab apostolis accepisse...» [187]; «ex Christi et Apostolorum traditionibus certissima posse argumenta elici et ad Ecclesiae consuetudines et ad fidei dogmata comprobanda» [188]. Su argumentación adolece de imprecisa al querer justificar con el mismo razonamiento la verdad de fe conocida por tradición y los usos y costumbres de la Iglesia, de los que no todos se puede probar que sean apostólicos [189], pues, como el mismo Cano va a reconocer, estos últimos son alterables, no así la verdad de fe.

En efecto, al distinguir las diversas formas de tradiciones apostólicas, reconoce que aquéllas que tienen el carácter de instituciones o preceptos dictados por los apóstoles «Spiritu Sancto suggerente» en orden al buen gobierno de la Iglesia no son inmutables. Cano afirma que el Papa o el Con-

---

sólo sirven para conocer las tradiciones apostólicas, excepto la 3.ª, que sirve para discernir cuándo una verdad «ex Christi et apostolorum instituto descendisse» (n. 4, p. 170).

185. A través de todo el l. III se repite esta afirmación con insistencia: el objeto de la tradición son verdades de fe transmitidas oralmente: «constat rursus fidei doctrinam in Ecclesia primitiva non a Scripturis habuisse auctoritatem, sed contra Scripturas a traditione... Constat denique aliquando in Ecclesia Christi fuisse catholica dogmata quae Sacris nullis Litteris continentur» (c. 3, 1, p. 160); «...apostolos Evangelii doctrinam partim scripto, partim etiam verbo tradidisse» (c. 3, 7, p. 166); «negari non potest, fidei doctrinam non scripto totam, sed ex parte verbo ab apostolis esse traditam» (ib., p. 167); «si quod fidei dogma Patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt..., quod tamen e Sacris Litteris non habetur, id nimirum per apostolicam traditionem habet Ecclesia» (c. 4, 3, pp. 169-170); «multa ad christianos mores et doctrinam pertinent, quae e Sacris Litteris non habentur... Traditione itaque opus aliquando est ad fidei dogmata comprobanda» (c. 6, 2, p. 176); «parem ergo vim habent apostolica dogmata, pariterque retinenda sunt, sive scripto seu verbo ad Ecclesiam pervenerint» (c. 6, 3, p. 177).

186. L. III, c. 6, 2, p. 176.

187. L. III, c. 4, 5, p. 171.

188. L. III, c. 6, 1, p. 174. Cf. ib., c. 6, 2, p. 177.

189. El agudo sentido histórico de Cano le libró de creer como tradición divina alguna cosa, que en su tiempo se tenía por tal, v. gr., el ayuno cuaresmal (cf. l. III, c. 5, 1, p. 172). Nosotros diríamos hoy lo mismo de otras cosas, que él tenía como de tradición apostólica, v. gr., las órdenes menores, la consagración de las vírgenes, dispensa de votos, agua mezclada al vino... (Cf. CONGAR, *Traditions apostoliques non écrites*..., p. 290, n. 46).

Universidad Pontificia de Salamanca

cilio tienen esta misma asistencia del Espíritu Santo y, por tanto, pueden cambiar estos preceptos apostólicos [190]. En cambio, en lo que los apóstoles reciben de Cristo e imponen a la Iglesia no puede haber cambio «in his tanquam in divinis institutis Ecclesia níhil habet potestatis» [191].

Aquí la enseñanza de Cano adolece de confusión. Ciertamente que los apóstoles estaban asistidos por el Espíritu Santo en el gobierno de la Iglesia y que sus preceptos, dados en virtud de esta asistencia genérica, no son irrevocables, pues la tiene la Iglesia también. Pero Cano no razona por qué otras tradiciones apostólicas, que son también instituciones o preceptos, no pueden cambiarse. El sólo afirma que estas instituciones o preceptos inmutables —entre los que cita los sacramentos de confirmación, orden y extremaunción— lo son porque los apóstoles, a su vez, los reciben de Cristo, pero no porque contengan una verdad divina, eterna, como debía decir: «Christi ipsius praecepta et instituta, quemadmodum diximus adeo stabilita rataque sint ut convelli nullius hominis auctoritate liceat» [192]. En otro lugar, hablando del caso similar de los preceptos inmutables de la Escritura, nos dirá que ésto sucede porque todo lo preceptuado por Cristo es muy necesario para la salvación [193]. Más propiamente debía decir que estos preceptos no pueden cambiarse porque entran a formar parte de una revelación especial de Cristo: la revelación de aquellos medios (Iglesia, sacramentos) por los que Dios quiere salvarnos. Por consiguiente, estos preceptos e instituciones dicen orden también a nuestra fe y son verdad divina revelada a los hombres.

Por esto podríamos corregir la división de tradiciones apostólicas, que hace Cano, incluyendo las tradiciones, que no son verdades divinas, sino preceptos de gobierno alterables, en las tradiciones apostólicas, que llamaríamos *temporales* y que serían una forma de tradiciones apostólicas inferior y derivada de lo que es propiamente la tradición apostólica dogmática.

Por lo demás, Cano reconoce perfectamente esta tradición de verdades, en la que estamos aquí insistiendo y da todo el valor y autoridad a esta clase de tradiciones: «dogmata fidei sive Christus ipse per se apostolis revelaret seu Spiritus Sanctus post Christi ascensionem in coelum, mutari

---

190. Cf. l. II, c. 18, 4, pp. 136-137.

191. L. III, c. 5, 1, in fine, p. 173. Este es el origen de la distinción entre tradiciones divinas y divino-apostólicas, que repiten casi todos los autores de este tiempo por influjo de M. Pérez de Ayala. Cano quizá no conoció la obra de este autor.

192. L. III, c. 5, 2, pp. 173-174. «Ex traditionum quippe vinculo, quas a Christo acceptas apostoli fidelibus servandas reliquere, Ecclesia fideles eximere non potest nec illas contraria aliqua consuetudine abolere» (L. III, c. 5, 1, p. 173).

193. «Cuius rei causa nos in relectione de poenitentia dedimus quod legis auctor evangelicae Christus Dominus non alia praecepta per se ipse dedit, quam quae essent summopere ad salutem necessaria» (L. II, c. 18, 4, p. 136).

194. L. III, c. 5, 2, p. 174.

Universidad Pontificia de Salamanca

non possunt sed firmae hae in veritatem remanent» [194]. Quizá deseando destruir las impugnaciones protestantes contra tantas costumbres venerables en la Iglesia insistió más en una tradición apostólica de costumbres y preceptos que en la tradición dogmática, como también había hecho Pérez de Ayala.

DOMINGO BAÑEZ depende en gran parte, en su exposición sobre la tradición, de Cano, si bien no le cita. Pero en lo que respecta a nuestro problema es más exacto que Cano.

Para Báñez existen tres tipos de tradiciones, excluidos los sentidos impropios: tradición divina, apostólica y eclesiástica. Es la divisón que ya había propuesto Pérez de Ayala. La definición genérica, que puede servir para las tres, pero que compete «per se primo» a la tradición divina, es: «Sacra doctrina vocetenus primitus accepta fidelium usu roborata ex manu in manum in posteros absque media scriptura transfusa» [195]. En esta definición ya se señala que el concepto propio de tradición importa una «sacra doctrina» y esto compete también a las tradiciones apostólicas y eclesiásticas, si bien en éstas sólo se referirá a los preceptos e instituciones, que son útiles para conservar la fe y costumbres de origen divino [196].

Las tradiciones divinas son aquéllas enseñadas por Cristo inmediatamente o a través del Espíritu Santo a los apóstoles. Por tanto, incluye en las tradiciones divinas lo que otros autores más confusamente llamaban divino-apostólicas. Las apostólicas son aquéllas que los apóstoles instituyen para el gobierno de la Iglesia y pueden alterarse, como ya veíamos en Pérez de Ayala. Por tanto, la distinción entre las tradiciones divinas y las apostólicas es que las primeras «omnimodam habent inmutabilitatem, nam cum ius ipsum divinum contineant non est datum ecclesiasticae potestati eas vel tollere vel immutare, sed absque ulla prorsus innovatione illibate sunt conservandae *tanquam ad certissima fidei dogmata* spectantes» [197], mientras que las apostólicas «non *fidei dogmata credenda* continent, sed ad leges, ritus ceremoniasque pertinent» [198].

Se advierte así que la inmutabilidad propia de las tradiciones divinas está —según Báñez— en su conexión con la revelación divina, así como la posibilidad de que las tradiciones apostólicas sean cambiadas, deriva de la materia sobre la que versan: ritos, costumbres... no dependientes

195. *De fide, spe et caritate. In II-II, 1, 10 fusiora commentaria* (Venetiis, 1602), dub. 6, c. 300A.
196. «Illa dumtaxat in presentem sunt asserenda controversiam, quae doctrinam sanam, utilem ac necessariam ad fidem vel mores continent et de his est disserendum a nobis an in universali ecclesia reperiantur» (ib., c. 299B).
197. Ib., c. 299D (el subrayado es nuestro).
198. Ib.

Universidad Pontificia de Salamanca

de la revelación [199]. Claramente, por tanto, nos enseña Báñez que la tradición inmutable, que es el concepto propio de tradición, tiene por materia las verdades reveladas concernientes a la fe y costumbres: «divina traditio non est aliud quam doctrina ad fidem et religionem spectans» [200].

GREGORIO DE VALENCIA, S. I., aunque también depende de Cano, ofrece algún interés en su concepción de la tradición. Para él, las tradiciones son: «doctrinae quaedam dogmata, aut etiam morum instituta, quae Apostoli vel ex ipsius Christi ore, vel ex Spiritus Sancti suggestione accepta, viva voce tradiderunt Ecclesiae» [201]. En su concepción, la tradición apostólica comprende la tradición divina y la divino-apostólica y versa sobre fe y costumbres, pero esta separación entre la fe y las costumbres designa en G. de Valencia una división de las tradiciones apostólicas: unas que se refieren a las verdades de fe y otras que miran a verdades prácticas: «quae proinde ad mores, sive ad usum proprie pertinent».

Esto puede parecer ya una imprecisión, pues engloba en el segundo género de tradiciones, tanto aquéllas que se originan por una disposición divina (los sacramentos, la veneración de imágenes), como las que son meros preceptos de gobierno, dadas por los apóstoles. Pero esta imprecisión afecta sólo a la forma de la división, no a su concepción, que es verdadera, pues afirma que estas tradiciones referentes a costumbres implican casi siempre una verdad divina, en virtud de la cual son inmutables: «quamquam vix quidem ulla est traditio ad praxim pertinens quae non etiam veritatem aliquam ex fide credendam contineat» [202]. Por ello el concepto teológico de tradiciones apostólicas engloba ambas formas de tradiciones apostólicas y excluye todo lo que sean costumbres, que la Iglesia puede alterar: «non quatenus ad praxim pleraeque illarum pertinent, sed quatenus, ut supra diximus, omnes illae ad fidei veritatem quadam etiam ratione spectant... *qua quidem ratione immutabiles omnes sunt*» [203].

---

199. En otros lugares enseña Báñez este carácter dogmático de las tradiciones divinas, v. gr., «non omnia quae ad catholicam fidem pertinent in libris canonicis continentur» (ib., c. 301D); «oportuit ergo ut quamplurima religionis nostrae dogmata per maiorum traditiones ad posteriores derivatas in corde reservarentur Ecclesiae» (ib., c. 314D). También las diversas reglas, que da para conocer las tradiciones apostólicas (c. 321C ss.), suponen una verdad apostólica, que es la que se trata de encontrar, como se puede advertir por la objeción a que responden estas reglas (c. 296E).

200. Ib., c. 310C.

201. *Commentariorum theologicorum t. III, complectens omnia II-II Divi Thomae theoremata.* Disp. I, q. 1, p. 7, par. 44 (Lugduni, 1619) c.249B.

202. Ib., c. 249C. Una exposición semejante hace en *Analysis fidei,* l. VIII, c. VI: De traditionibus apostolicis (Lugduni, 1591), fol. 84a.

203. Ib., c. 250C.

Universidad Pontificia de Salamanca

III.—*EL CONCEPTO DE TRADICION ESTA EN FUNCION DEL DE REVELACION*

Por lo que llevamos dicho se aprecia una idea que está latente en la problemática de la tradición: la afinidad profunda entre los conceptos de revelación y de tradición en su sentido objetivo, esto es, en cuanto a su materia propia, más que en cuanto a su aspecto dinámico. La historia de la Iglesia es un afán prolongado por mantener entre los hombres una verdad divina, recibida directamente de la predicación apostólica. Y esta diligencia no tiene otra razón que el origen divino de esa verdad, que tiene la misma inmutabilidad de la Verdad divina.

Y esta afinidad no existe sólo entre la revelación y la tradición en su sentido genérico, en cuanto comprende las dos fuentes de la revelación, sino también con la tradición en su sentido estricto de predicación apostólica, puesto que esta transmisión también tiene por objeto una verdad a la que la Iglesia debe permanecer fiel siempre, no por un conservadurismo a ultranza, sino por una exigencia interna de la misma verdad.

Ahora bien, la revelación no es otra cosa que una enseñanza de Dios a los hombres de verdades inasequibles al discurso natural. He aquí por dónde llegamos al objetivo de nuestro estudio: mostrar que el concepto teológico de la tradición apostólica no puede circunscribirse a la *transmisión de realidades místicas* cristianas que, independientes de su formulación en proposiciones, afectan a todo el hombre. La tradición no es un depósito de instituciones o actos cristianos, ricos en contenido afectivo y vital, sino una *enseñanza doctrinal* de las realidades de nuestra salvación y de la vida de Dios y que alcanza todo el hombre precisamente en dependencia de esta *razón de verdad.*

En efecto, esta verdad es participación de la Verdad divina. Ahora bien, la verdad divina no es un conocimiento paralelo a los conocimientos especulativos del hombre, sino algo vital para todo el hombre, por lo mismo que Dios es la Verdad y el Fin absoluto del hombre.

La revelación de Dios se convierte en tradición desde el momento en que está llamada a ser conservada íntegra por un acto distinto del acto formalmente revelador, pues es acto de la Iglesia, no de Dios; si la verdad divina permanece eternamente entre los hombres, no es por el acto revelador de Dios, que es algo histórico y temporal, sino en un depósito transmitido por los hombres con la asistencia del Espíritu Santo. Esta asistencia, sea en el tiempo apostólico o en el tiempo de la Iglesia, es la garantía de la tradición activa, pero es distinta del concepto de revelación.

No obstante esto, hay una continuidad perfecta entre los conceptos de verdad revelada y verdad transmitida: toda la verdad revelada es también

Universidad Pontificia de Salamanca

el objeto adecuado de la tradición apostólica, incluso en cuanto fuente distinta de las Sagradas Escrituras, pues temporalmente es anterior a éstas, y nada nos fuerza a decir que la Escritura importa una nueva revelación apostólica sobre la predicación apostólica. La revelación, tal como continúa en la Iglesia, tiene el mismo sentido que lo que designamos como tradición actual de la Iglesia.

La unidad entre el concepto objetivo de tradición y revelación —este concepto objetivo de tradición es el principal, como acertadamente resaltan hoy los teólogos [204]— nos hace ver lo impreciso de quienes conciben la dialéctica de la tradición como un contacto vital del hombre con las realidades divinas, contacto que será cierto en la caridad cristiana, pero que no puede tener lugar sin una verdad aceptada y conocida como tal. *Si la revelación es la manifestación de una verdad divina, la tradición no podrá ser más que la fuente en la que la Iglesia llega a conocer esa verdad y el acto por el que la transmite perpetuamente.*

Lo mismo podríamos mostrar por la correlación existente entre tradición y fe cristiana. La tradición da lugar a la fe de la Iglesia. Ahora bien, la fe no es una institución o un contacto de persona a persona a extramuros de la revelación, sino el asentimiento del entendimiento humano a la verdad propuesta por Dios.

Creemos que la teología ha ido tomando cada vez más conciencia de la continuidad entre tradición y revelación. Si en un principio el mayor cuidado de la Iglesia era ser fiel a algo recibido de los mayores —entre lo que se incluía indistintamente las verdades de fe y las instituciones de régimen de la Iglesia—, el proceso del concepto de tradición, va en el sentido de distinguir cada vez más lo que pertenece a la revelación y lo que pertenece a instituciones humanas; de igual modo a como se ha ido distinguiendo cada vez más entre el concepto teológico de revelación y asistencia del Espíritu Santo [205]. Ya vimos cómo en un principio la literatura cristiana llamaba indistintamente tradición al dogma de nuestra fe y a las instituciones de origen antiguo o quizá apostólico [206]. Esta mentalidad se reflejaba en muchos Padres del Concilio de Trento, pero su decreto sobre las tradiciones es más bien paralelo a lo que llamaríamos predicación

---

204. Cf. CONGAR, *La Tradition*..., p. 256 ss.

205. Véase el documentado *Excursus* del P. Congar sobre la revelación y la inspiración en la Iglesia, en *La Tradition*..., p. 151 ss.

206. No debemos extrañarnos, por tanto, que quienes se han detenido en elaborar una lista material de lo que la literaura cristiana primitiva y hasta medieval llamaba «tradiciones apostólicas» hayan quedado decepcionados al advertir que para nosotros gran parte de esas tradiciones apostólicas no pasan de ser meras instituciones eclesiásticas posteriores. Pero también entre ellas hay diseminadas otras tradiciones dogmáticas —las cosas referentes a los sacramentos, casi siempre— que son las que han acabado prevaleciendo en el concepto actual de «tradiciones apostólicas» o predicación oral de los apóstoles.

Universidad Pontificia de Salamanca

apostólica oral de nuestra fe. La teología postridentina acentuó más este aspecto y ello le hace ser objeto de desprecio por parte de los teólogos modernos que quieren sacrificar el concepto de tradición-verdad en aras de la tradición-contacto personal con los misterios.

Para hacer ver la última fase de esta evolución vamos a detenernos en el sentido que el magisterio actual de la Iglesia da a la Tradición y veremos que acentúa casi exclusivamente el aspecto por el que la tradición es un concepto correlativo al de revelación, mientras que resulta apenas imperceptible el otro aspecto, muy resaltado por la primera literatura cristiana, de instituciones o leyes de origen eclesiástico, que por su antigüedad son dignas de veneración, pero que, debido a la amplia renovación de la Iglesia en los últimos siglos, se han transformado mucho o han desaparecido y este hecho ha impulsado a pensar que no pueden tener el mismo valor que las dogmáticas. Hoy la Iglesia siente necesidad de guardar íntegro el depósito de la fe, que es inalterable y nos enseña que su inmutabilidad no es la de otros usos y costumbres, que ella también venera y procura conservar. En los primeros siglos, al contrario, se tenía un concepto más conservador de todas las tradiciones, quizá por las condiciones precarias en que debía desarrollarse la vida eclesiástica o porque la propagación de la Iglesia estaba muy ligada a la liturgia, y, en general, a toda la vida eclesial.

Tradición y Revelación en el Magisterio actual.

Tenemos, en primer lugar, el hecho de que esta tradición es «la palabra de Dios», expresión que en el uso eclesiástico sugiere una evidente conexión con el concepto de revelación, pero que estaba casi siempre limitada a las Sagradas Escrituras, que eran por antonomasia la «palabra de Dios» [207]. Pero, a partir del Concilio Vaticano, se aplica con el mismo sentido ala tradición, «in verbo Dei scripto vel tradito» [208], indicando con ello el valor de la tradición como fuente de la revelación, esto es, de las verdades divinas enseñadas a los hombres.

Más directamente se integra la tradición en el «depositum fidei» y ya conocemos el carácter doctrinal de esta expresión paulina. Ello hace que no podamos reducir la tradición a simples disposiciones de carácter disciplinar, pues es la fuente de una revelación, que ha de permanecer eternamente en la Iglesia.

Ante todo Pío XII nos enseña que este «depositum fidei» está integrado

---

207. Cf. textos en CAVALLERA, *Thesaurus...*, nn. 30-120.

208. «In verbo Dei scripto vel tradito continentur...» (Dz. 1792) y en la Const. Apost. *Dei Filius*, pról.: «...sedentibus nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis... innixi Dei verbo scripto vel tradito...» (Dz. 1781). Esta paridad entre la palabra de Dios escrita u oral está en la misma línea del «pari pietatis affectu» del C. de Trento (Dz. 783).

Universidad Pontificia de Salamanca

por la Escritura y la Tradición: «totum depositum fidei —Sacras nempe Litteras et divinam 'traditionem'— et custodiendum et tuendum...» [209]; «neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum» [210].

La tradición, por consiguiente, es un concepto relativo a la fe cristiana y a la revelación divina y distinto de lo que llamaríamos organización eclesiástica. Esta tradición, que forma el depósito de la fe, es también una fuente donde se contiene la revelación, pues ser fuente de la revelación sólo añade al concepto de depósito de fe señalar en qué se contiene o transmite este depósito, pero los dos son conceptos relativos al «verbum Dei» o revelación. Así el Concilio Vaticano dice: «Haec porro supernaturalis revelatio... continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus» [211] y más adelante: «neque enim fidei doctrina quam Deus revelavit velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita» [212]. También la Encíclica *Humani Generis* señala cómo la revelación está, como en su fuente propia, en la tradición: «Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est iudicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina 'traditione', sive explicite, sive implicite inveniantur. Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis...» [213], y en el Mensaje al Congreso de Mariología de 1954 el Papa hacía ver que la tradición era también fuente de doctrina de fe católica: «diligenter ratio habenda est utriusque doctrinae fontis, Sacrarum nempe Scripturarum et 'Traditionis'» [214].

---

209. Enc. *Humani Generis*. Cf. Dz. 2313.
210. C. Vaticano: Dz. 1836.
211. Dz. 1787.
212. Dz. 1800.
213. Dz. 2314. Otras veces a este «depositum fidei» se le llama más genéricamente «fidei thesaurum», v. gr., AAS 35 (1943) 216.
214. AAS 46 (1954) 678. El C. Vaticano había enseñado la infalibilidad del Romano Pontífice así: «Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo... docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus...» (Dz. 1839). El Magisterio eclesiástico ha enseñado en los últimos tiempos otras verdades, que se conocen, no precisamente por la tradición divina o apostólica sino por la *tradición*, que llamaríamos *conservativa o eclesiástica*, si bien fundada implícitamente en otras verdades de tradición divina, v. gr., «ex istis verbis prout «Traditio» catholica semper intellexit...». Enc. *Fulgens corona*: AAS 45 (1953) 579. «Divinitas revelationis Mosaicae probatur cum certitudine per traditionem oralem et scriptam synagogae et christianismi»: tesis contra Bautain (Dz. 1623). También la Resp. de la Com. Bíblica a la cuestión de la autenticidad del Pentateuco: «Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam mosaicam sacrorum librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis... Ecclesiae quoque constanti traditione...» (Dz. 1997), así como otra respuesta indicando que los Evangelios de Marcos y Lucas son genuinos, como se prueba por «luculentum traditionis argumentum» (Dz. 2155).

Universidad Pontificia de Salamanca

De lo que consta este depósito de fe y lo que nos transmiten las fuentes de la revelación no es otra cosa que unas verdades divinas, pues los términos que se usan son «fidei doctrina», «thesaurus veritatis», «fons doctrinae catholicae...». Alguna vez la conexión entre el concepto de tradición y la razón de verdad se enseña más directamente, como en las siguientes palabras de Pío XII: «Ecclesia nempe Dei mandato Sacrarum Scripturarum interpres et custos, in se viventis Sacrae Traditionis depositaria, ipsa est ad salutem adipiscendam porta, ipsa, sub tutela ductuque Spiritus Sancti, sibi fons est veritatis» [215].

La misma enseñanza se encuentra a propósito de las condenaciones del modernismo, que enseñaba que la tradición era una cierta experiencia vital y no una doctrina eterna de verdades divinas [216].

Así aparece evidente que el concepto de tradición en los documentos del Magisterio en los últimos tiempos está cada vez más ligado al de revelación divina y a las enseñanzas de fe, mientras que el otro valor de tradiciones, como conjunto de ritos, ceremonias y usos venerables de la Iglesia, va desapareciendo casi insensiblemente desde el Concilio de Trento. ¿A qué se debe la pérdida del uso de este segundo sentido de la Tradición? A nuestro juicio, la razón es que la Iglesia siente cada vez más la necesidad de afirmar lo que en ella es inmutable por exigencias mismas de su origen divino y distinguirlo con claridad de todo lo que puede cambiarse. La transformación rápida de todo lo antiguo, que impone nuestro mundo, hace que la Iglesia se pregunte a sí misma qué cosas puede cambiar y cuáles son verdaderamente inmutables [217]. Por otra parte, la teología de

---

215. Aloc. a los estudiantes de la U. Gregoriana, del 17 oct. 1953: AAS 45 (1953) 682.

216. «Enimvero modernistae sic traditionem intelligunt ut sit originalis experientiae quaedam cum aliis communicatio per praedicationem ope formulae intellectivae... Haec vero experientiae communicatio radices quandoque agit vigetque, senescit quandoque sensim ac moritur. Vigere autem modernistis argumentum veritatis est» (Enc. *Pascendi*: Dz. 2083); «me alienissimum ab errore profiteor quo modernistae tenent in sacra traditione nihil inesse divini... Proinde fidem Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo de charismate veritatis certo... non ut id teneatur quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut numquam aliter credatur, numquam aliter intelligatur absoluta et inmutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata» (Iusiur. antimod.: Dz. 2147).

217. Testimonios de esta preocupación fundamental de la Iglesia pueden ser las siguientes palabras de Pío IX y de Benedicto XV: «Esta Exposición demuestra que la religión católica no es en modo alguno enemiga del progreso y de la cultura... Si hay una inmobilidad a la que ella no puede renunciar es la de los principios y de las doctrinas reveladas... En las verdades religiosas no hay progreso más que en su desenvolvimiento, en su penetración y en su práctica, pero en sí mismas permanecen esencialmente inmutables» (Aloc. a la Expos. de Arte Sagrado, 16 de mayo de 1870. *Les enseignements Pontificaux. L'Eglise*, v. I, nn. 352-353). «Nos, haciendo nuestra aquella regla sagrada de nuestros padres «nihil innovetur nisi quad traditum est», pues si esta ley debe ser guardada inviolablemente en las cosas de fe, también debe servir como norma en todo lo que está sujeto a cambio...» (Enc. *Ad beatissimi*, en *Les enseignements Pontificaux. L'Eglise*, v. I, n. 763). Pero, sobre todo, pueden ser testimonio de ello las preocupaciones de la Iglesia a partir de la crisis modernista.

Universidad Pontificia de Salamanca

hoy tiene planteado el problema del progreso de la verdad revelada en el conocimiento de los fieles. Ahora bien, para que ese progreso pueda llamarse uniforme conviene prestar sumo interés al dato original de la revelación, que debe mantenerse siempre inalterable. He aquí, pues, por qué la Iglesia establece una conexión entre el concepto de tradición y la revelación divina, mientras que aquel otro aspecto, derivado y secundario de las tradiciones apostólicas, que se refería a las costumbres venerables de la Iglesia, va desapareciendo progresivamente *para resaltar más el valor dogmático de la tradición.* Así sucede que hoy ya no se usa la distinción continuamente repetida por autores postridentinos entre tradiciones apostólico-divinas y simplemente apostólicas, pues el concepto teológico de tradición sólo responde a las primeras. El Magisterio actual no recurre más que a la tradición *divina,* como fuente distinta de las Escrituras [218] y a esta misma tradición se le puede llamar también apostólica, en cuanto la Iglesia la recibe de los apóstoles. Lo que no usa es el concepto de tradiciones apostólicas, entendiendo por tales aquéllas cosas instituidas por los apóstoles y que pueden ser cambiadas por no afectar a la Revelación. Los documentos del Magisterio sólo se refieren a la tradición divina o *transmisión de la verdad revelada por Dios* [219].

La Iglesia aplica al concepto de tradición las propiedades de la *revelación* y la distingue de la *asistencia del Espíritu Santo* a los apóstoles y a la Iglesia, cuyo objeto no es revelar nuevas verdades, sino asistir en el buen gobierno de la Iglesia y en el recto conocimiento del depósito de fe, definitivamente clausurado con la muerte del último apóstol. La tradición es relativa a este depósito de fe, más que a la asistencia del

---

218. Este acento puesto sobre la revelación divina lo resalta acertadamente D. Koster, en *La Tradition, parole permanente de Dieu,* l. c., p. 144 ss.

219. No nos parecen, por tanto, ciertas estas palabras del P. DAMIAN VAN DEN EYNDE: «Certi teologi della Controriforma hanno avuto il torto di identificare questo genere di tradizioni con la *tradizione senz'altro.* La maggioranza ne ha circoscritto l'oggetto alle verità di ordine dogmatico, costituendo per essi l'unico interesse. Anche questo è forse un fatto deplorevole». Y la razón que da para este modo de pensar es la siguiente: «Infatto escludendone le consuetudini apostoliche, non soltanto restringono il significato di un' espressione più volte secolare, ma ne sopprimono ancora la forma specifica —traditiones apostolicae sine scripto—, che avrebbe potuto servire per distinguere la tradizione di contenuto non scritturale da quella che non è orale se non per il modo di transmissione» (*Tradizione e Magistero,* l. c., p. 247). Puede mantenerse un término para designar las tradiciones no dogmáticas venerables en la Iglesia, pero con tal de que se advierta que es un concepto secundario en el concepto de tradición apostólica. Por otra parte, no parece que la única razón para mantener esta expresión sea el buscar un nombre a las «traditiones apostolicae sine scripto», pues, como hemos visto, el Magisterio de la Iglesia retiene lo significado por este concepto sin usar siempre de este término sino que le llama a veces «traditio» simplemente o «traditio divina» y sólo en el C. de Trento y Vaticano «sine scripto traditiones». También nos parece que no da todo el relieve merecido a este concepto de tradición de verdades divinas A. MICHEL, cuando escribe: «Ces enseignements ne sont pas uniquement des vérités à croire, mais ce peuvent être également des institutions, des practiques, des préceptes. Ainsi «les traditions» ne s'originent pas nécessairement toutes à la révélation divine...» (*Tradition,* en DTC, XV, 1347).

Universidad Pontificia de Salamanca

Espíritu Santo en la vida de la Iglesia, cuyo oficio es asegurar la llamada *Tradición activa* de la Iglesia, que, a su vez, depende de la *tradición constitutiva apostólica*. Es decir, la tradición tiene por objeto las verdades divinas, no las costumbres y usos litúrgicos, algunos de ellos muy venerables en la Iglesia y que de hecho la Iglesia ha procurado conservar —como los ritos litúrgicos primitivos— pero que están en una categoría inferior a la verdad revelada, que tiene la inmutabilidad participada del conocimiento divino.

Creemos así haber demostrado el error de quienes no quieren aceptar el valor de una tradición, como transmisión de verdades divinas y reducen su contenido a meras costumbres y ritos o al menos no dan suficiente relieve a este valor de la tradición, que nosotros creemos que es el fundamental y el que cada vez resalta más en los documentos del magisterio de la Iglesia.

IV.—*LAS VERDADES Y LOS MISTERIOS EN LA TRADICION*

Con lo dicho hemos dilucidado el contenido material de la tradición, pero no hemos dado acabada respuesta a las concepciones modernas sobre el sentido de la tradición, que expusimos al principio y que hacen de la tradición una serie de misterios con los que el creyente entra en contacto de un modo cuasi-intuitivo por un contacto personal con Cristo, centro de esta tradición.

Un breve análisis de la epistemología de nuestra fe nos puede permitir dar una respuesta suficiente a estas tendencias.

Ciertamente que el concepto de revelación no puede reducirse a unas meras fórmulas sin sentido, que el hombre debe aceptar sin sentirse afectado por ellas. La revelación y la tradición, que nos la transmite, ponen al hombre en situación de entrar en contacto con las más grandes realidades: los misterios de Dios. Pues bien, la revelación ha puesto en manos de los hombres algo en virtud de lo cual el hombre los posee en su realidad, pero conforme *a las posibilidades de la captación de nuestra condición humana.*

El hombre se adhiere en la fe a lo que los misterios divinos tienen de realidad vital para él, pero estas realidades no son alcanzadas en sí mismas, no son el objeto de una intuición directa, que los poseyera como el bienaventurado posee a Dios. En el estado actual del hombre, que es un régimen provisional hasta que alcance estos misterios de un modo directo, estas realidades no pueden penetrar en él sino humillándose y tomando las condiciones inherentes a una verdad humana, es decir, se presentarán necesariamente como un juicio de dos términos aprendidos disociadamente

Universidad Pontificia de Salamanca

y con una referencia necesaria a los objetos sensibles. Quien nos ha revelado es Dios mismo; El ha dado testimonio de ser cierta su revelación y lo que nos ha enseñado han sido precisamente «misterios de salvación» [220]. Pero Dios ha tenido que usar de un lenguaje humano, de proposiciones sensibles que por lo mismo son muy inadecuadas para expresar el verdadero sentido de los misterios revelados, pero que, en su simplicidad y en su referencia a objetos sensibles, tienen un sentido de conformidad con el misterio revelado, que ofrece todas las garantías de ser verdadero por ser término de la palabra misma de Dios y reflejar a su modo la verdad del mismo conocimiento divino.

No hay otro camino para que el hombre entre en contacto vital con estos misterios que su asentimiento a estos juicios divinos, que tienen la garantía de ser palabra de Dios. En el sentido verdadero de esas proposiciones, que es el sentido que les ha dado Dios, el hombre capta las realidades más decisivas y comprometedoras de su vida cristiana [221].

Nunca, por tanto, la vida cristiana puede existir al margen de un asentimiento a proposiciones que han sido enseñadas por Dios como puerta única para entrar en el reino de los misterios. Describir la revelación como un contacto personal, realizado en el alma humana, entre un Dios que se entrega y un alma llamada a poseerle es no tener en cuenta los aspectos implicados en un régimen de fe. Y describir la tradición como la transmisión de una intuición originaria de los apóstoles respecto al misterio de Cristo o un transmitir realidades sobrenaturales, al contacto con las cuales brota la fe cristiana, es aplicar a nuestra condición de viadores los modos propios de la visión beatífica o quizá del conocimiento angélico. Santo Tomás, que tiene fórmulas de un gran equilibrio, nos dice, a propósito de nuestro conocimiento de fe: «in symbolo tanguntur *ea de quibus est fides,* inquantum ad ea terminatur actus credentis: ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus enim credendis *non terminatur ad enuntiabile,*

---

220. La fe en la mente de Santo Tomás es ante todo una doctrina de salvación: «non omnia quae in divina sapientia supra rationem sunt, ad fidem pertinent, sed solum cognitio finis supernaturalis et eorum quibus in finem illum supernaturaliter ordinamur» (*III Sent.*, d. 24, a. 3, qla. 1 ad 3, n. 91); «principale in doctrina fidei est salus per crucem in Christo facta» (*In I Cor.*, 1, lect. 3, n. 45); cf. también II-II, 1, 6 ad 1; II-II, 1, 8; *IV Sent.*, d. 49, q. 5, a. 5, qla. 1; Qlbto. VII, 14; I-II, 106, 4 ad 2.

221. Podríamos preguntar, como hace el P. Corvez a propósito de la obra de Mouroux: «Si el acto de fe es el don de todo el hombre al Ser increado, ¿para qué sirve la caridad?» («RevThom.» 51 (1951) 233). Ya vimos que el depósito de la revelación dice orden a la fe en primer lugar. Pero esto no impide que esa revelación suscite otras realidades en el alma, como la esperanza y la caridad. Lo erróneo es confundir de tal modo las cosas que hagamos de la fe un conjunto de experiencias, que pertenecen a otras virtudes, o que hagamos de la tradición un conjunto de realidades y misterios, en los que la verdad divina ha dejado de tener todo su interés.

Universidad Pontificia de Salamanca

sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide» [222].

La realidad de los misterios divinos no se nos hace asequible sino mediante proposiciones comprensibles a nuestro entendimiento. Pero en éstas no se detiene nuestro espíritu como en algo definitivo, sino que en ellas *capta un orden real* de cosas que son tales como el juicio las enuncia: «fides non est de enuntiabili, sed de re» [223]; el asentimiento a las proposiciones reveladas no se tiene en la inmediata significación de los términos sino en la realidad sobrenatural allí expresada. Un nominalista no vería en estos enunciados de la revelación más que proposiciones interesantes por su contenido lógico y formal, pero una filosofía realista, como la de Santo Tomás, ve en ellas una *razón de verdad* o conformidad con las cosas, que son tales como la revelación divina las enuncia. La infalibilidad, por tanto, de nuestra fe [224], nos pone en contacto con una serie de misterios captados en la tradición divina porque en ésta se refleja la verdad divina, que es el mismo ser de Dios y la causa de las demás cosas [225].

Pero Santo Tomás se cuida bien de adelantarnos que no estamos en un caso singular, sino que esto es lo propio de todo conocimiento humano: «sicut in scientia, ita et in fide». Si algo especial hay en la fe es que en

---

222. II-II, 1, 2 ad 2. Y más adelante dice: «visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est... Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est» (ad 3).

223. *De Ver.*, q. 14, a. 12.

224. Para Santo Tomás la «sacra doctrina», en la que se comprende también la tradición, como vimos, tiene también un contenido místico: «Sacra ergo doctrina est cibus et potus quia animam potat et satiat. Aliae enim scientiae tantum illuminant intellectum, haec autem illuminat... et etiam nutrit et roborat animam» (*In Hebr.* 5, lect. 2, n. 267). Cf. *In Ps.* 22.

225. Esta explicación creemos que fija bien el modo como los cristianos entramos en comunicación con los misterios —en concreto y sobre todo, con la persona de Cristo— a través de las verdades de la tradición. Vienen a concluir lo mismo quienes se esfuerzan en encontrar un símil con las realidades sacramentales, en las que se distingue la «res» y el «sacramentum tantum». La «res» sería aquí el objeto de la tradición y el «sacramentum» sería la palabra o transmisión verbal, en la que se capta el objeto vital. Cf. CONGAR, *Vrai et fau se réforme dans l'Eglise*, pp. 488-489 y P. LEGENSFELD, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift...*, pp. 64-69. Pero nos parece que esta explicación presenta más inconvenientes que ventajas. En primer lugar, la tradición oral tiene consistencia y valor aún independientemente de su contenido místico, como puede ser independiente la fe de la caridad. En segundo lugar, la tradición, sólo existe como realidad perenne, mientras que el sacramento sólo existe referido al momento único en que se realiza, excepto la eucaristía. Y, en último lugar, la tradición requiere otro principio iluminativo en la inteligencia humana para que perdure la fe a través de la cual se transmite (Cf. ST. TOMAS, II-II, 6, 1 ad 1; *De Ver.*, q. 14, a. 11 ad 1 y ad 14; CG III, 154...), no así el sacramento, que obra por sí mismo ex opere operato. El P. Congar pone como alma o «res» de la tradición el Espíritu Santo (o. c., p. 475), mientras que para Legensfeld (o. c., p. 68) sería la Paradosis de Cristo. La idea de éste —en cierta parte sugestiva— según la cual, de igual manera que Cristo permanece siempre el autor de los sacramentos, sería también siempre el autor de toda tradición, tiene el inconveniente también de no distinguir suficientemente la tradición constitutiva de la continuativa, propia de la vida de la Iglesia; por lo demás, aquí también el caso de los sacramentos es distinto.

Universidad Pontificia de Salamanca

ella las realidades, que llegamos a poseer, son las realidades sumas: Dios tal como es en Sí mismo y los misterios de nuestra salvación, cosas, como se ve, que afectan a toda la persona humana, pues no en vano la fe es el «initium salutis». La fe es el primer contacto de esas realidades sobrenaturales con nuestro espíritu, pero no es el único; la revelación también afectará a nuestra voluntad y a todas nuestras energías naturales y acabará comprometiendo a todo el hombre.

Por otra parte, la fe postula también un contacto con la persona, en cuyo testimonio, se funda el asentimiento. A este respecto recurren algunos de los autores citados, sobre todo los partidarios de una moral centrada en Cristo. Sin embargo la teología se ha negado a aceptar siempre una disociación entre el acto por el que alcanzamos la verdad revelada y el motivo totalmente personal, que nos mueve a aceptarla. Cristo, como testimonio de Dios, no es alcanzado por el fiel sino en el acto mismo de fe sobrenatural por el que asentimos a su verdad divina. La posesión de este testimonio divino, cual es Cristo, si realmente es un contacto sobrenatural y no una mera admiración humana de su historia, requiere en nosotros la fe. Y en el asentimiento de fe alcanzamos al mismo tiempo la verdad divina y el testimonio que Dios da de esta verdad, esto es, poseemos en el acto de fe el misterio enunciado, y la persona-testimonio que nos pone en contacto con él. No podemos en la fe disociar una posesión personal de Cristo del asentimiento a la verdad divina que El nos enseña, a no ser que separemos Cristo de Dios, y queramos llegar a un contacto con Dios por un descubrimiento de un Cristo-hombre, peligro no muy alejado de algunas expresiones de autores modernos. Como dice el P. L-B. GUILLON: «en un sólo movimiento el acto de fe alcanza la persona que testimonia, es decir aquél a quien se creee, y la cualidad de verdad, veracidad o infalibilidad, que le hace digno de ser creído. La verdad es por lo que creemos pero ella no se separa ni distingue de aquél a quien creemos» [226]. Es decir, la relación entre creyente y persona a quien se cree supone una enseñanza en la que se entra en contacto con la persona creída.

Si tenemos esto en cuenta no hay inconveniente en admitir lo que en la fe hay de adhesión personal. La revelación tiene por fin poner a los hombres en contacto con la vida íntima de Dios. En el orden de valores ontológicos incluso hay una preeminencia de la persona, que testifica, sobre la verdad misma que él testimonia, y la fe no es una excepción en ésto. Lo principal en la fe es Dios, en quien se termina nuestro asentimiento: de esto deriva a la fe su carácter teologal, pero esto no nos debe

226. *La Théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personelle*, en «Ang.», 34 (1957) 375. Este trabajo es la mejor respuesta desde el campo tomista a la ética personalista.

Universidad Pontificia de Salamanca

hacer olvidar la necesidad de una proposición lógica, en la que nuestro entendimiento alcance esa realidad. Ciertamente que este aspecto no pertenece a la fe como tal, pero sí a la fe de los hombres: «est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat» [227]. Pero la preeminencia de la persona, a la que uno se adhiere, sobre la verdad tiene en el caso de la fe un punto flaco y es que esa persona no es captada tal como es en sí misma sino tal como nos la reflejan los enunciados sobre ella; lo contrario sería no distinguir entre fe y visión beatífica. Santo Tomás, que enseña la superioridad de la persona sobre la verdad de que ella da testimonio, con las siguientes palabras: «quia vero quicumque credit, alicuius dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate, ille cuius dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire» [228], también señala que «per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est» [229].

Con esto podemos comprender la razón de que la Iglesia centre todo su interés en defender la tradición de la verdad revelada, pues el valor de ésta es excepcional si tenemos en cuenta que sólo a través de ella los hombres pueden entrar en contacto con Dios. Esto no quita nada al carácter místico de estas proposiciones, pero la tradición de la Iglesia siempre consistirá en transmitir esas verdades, no en continuar una serie de experiencias logradas al contacto con Cristo por los apóstoles o sus sucesores.

Santo Tomás nos ha evitado esta confusión distinguiendo entre la verdad de los enunciados divinos y la cosa, en cuya verdad se termina el asentimiento [230]. No son los misterios en su aspecto vital lo que la Iglesia debe transmitir, sino las verdades de las que Dios da testimonio y garantía.

---

227. II-II, 1, 2.

228. II-II, 11, 1. Por ello Santo Tomás no dice que el asentimiento a las proposiciones de fe nos ponga en contacto personal con la cosa verdadera, sino que por ese asentimiento *tendemos* a la cosa como es en sí: «Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis. Et sic, per hoc quod compositioni factae tanquam verae assentit, *in veritatem primam tendit ut in obiectum*» (*De Ver.*, 14, 8, ad 5). Cf. II-II, 2, 2. Quizá por esto mismo dice el texto citado: «...principale videtur esse, et *quasi finis*... ille cuius dicto assentitur» y, al definir los artículos de fe, dice: «articulus fidei est perceptio divinae veritatis *tendens in ipsam*...» (*III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, qla. 1, ob. 4 y ad 4, nn. 4, 20).

229. II-II, 1, 2 ad 3.

230. Acertadamente señala el P. M.-L. Guérard des Lauriers el equilibrio, que debe guardarse en ésto: «se advierte pronto que quien concede demasiado al asentimiento hace de la fe una obediencia ciega y estrecha, extraña a la libertad de los hijos de Dios y a la revelación que les ha sido hecha de lo que «hay en el Padre», mientras que si se absorbe la fe en la adhesión hay peligro de caer en un iluminismo vago e inconsistente, muy contrario a la humilde y respetuosa sumisión, que deben tener las creaturas para su todopoderoso Maestro, que se ha dignado instruirles con absoluta precisión de lo que les concierne». *Dimensions de la foi*, t. I (Paris, 1952), p. 173.

Universidad Pontificia de Salamanca

V.—*TRADICION Y PROGRESO DE LA REVELACION*

Otra razón básica en la concepción de quienes se niegan a ver en la tradición un conjunto de proposiciones conocidas por testimonio divino, es la insuficiencia de este punto de vista para explicar el gran desenvolvimiento o evolución, que ha sufrido la tradición apostólica, aspecto en el que insistían poco los antiguos, pero cuya explicación preocupa hoy mucho.

La explicación resultaría fácil si se convierte la tradición en una entrega a los hombres de determinadas realidades divinas, como el Espíritu Santo, la Virgen, los Sacramentos, Cristo resucitado..., las cuales, conforme los hombres van entrando en contacto místico con ellas, son mejor conocidas y formuladas. La inmutabilidad de la tradición sería la inmutabilidad de esas realidades neotestamentarias, de cuya vida han de vivir siempre los hombres. Y así no habría que prestar atención a aquellas formulaciones primitivas de los misterios, que incluso podrían haberse borrado de la memoria, pues la Iglesia posee las realidades y ello basta. Se comprende así que ya no ofrezca interés alguno el buscar las verdades enseñadas por los apóstoles, aparte de que esto siempre entraña la dificultad de saber dónde están esas verdades. El recurrir a esa tradición oral podría tener alguna garantía de éxito en el período inmediatamente postapostólico, pero a tantos años de distancia, nada nos asegura que una verdad, hoy propuesta como revelada o que puede llegar a serlo, fue realmente enseñada por los apóstoles.

Debemos reconocer que quienes buscan este camino de solución han advertido claramente la dificultad contra las explicaciones corrientes hasta ahora en la teología de la tradición. Hoy preocupa más la explicación del desenvolvimiento de la revelación, como se ha visto a propósito del dogma de la Asunción [231], que los problemas referentes a la inmutabilidad del dogma, que la Iglesia hubo de defender a principios de siglo contra el modernismo.

Pero, a pesar de haber dado con la dificultad, la solución nueva, que proponen estos autores, no nos parece verdadera. Muchos autores antiguos, singularmente de la contrarreforma, creyeron ingenuamente que, si un dogma determinado no estaba expresamente enunciado en la Escritura,

---

231. Resalta esta necesidad de estudiar la posibilidad de un progreso en el conocimiento de las cosas de fe en los dogmas marianos, pero también en otras realidades de la vida cristiana, como la doctrina sacramentaria, el culto al C. de Jesús, etc.; respecto a esto último Pío XII señaló que «Animadvertendum tamen est hos Sacrarum Litterarum Patrumque eclogarios... nihilo secius numquam hos eosdem affectus ad physicum cor eius ita referre, ut illud infiniti amoris eius symbolum aperte indicent...» (AAS 48 (1956) 326-327), pero también añade: «perspicue patet e divinis Litteris, ex doctrina a maioribus tradita, e sacra Liturgia, quasi e liquido altoque fonte, fidelibus repetendum esse cultum Sacratissimi Cordis Iesu...» (ib., p. 341).

Universidad Pontificia de Salamanca

tenía que estarlo expresamente en la predicación apostólica, pues no se fijaban en que la verdad apostólica puede ir explicitándose con el tiempo. Algunos autores modernos han ido a otro extremo diciendo que la predicación oral apostólica no contiene nada que no esté en la Escritura (lo cual no nos hemos detenido a examinar en este trabajo) y que, por tanto, la tradición apostólica oral no tiene importancia alguna ni valor en lo referente al dogma cristiano, cuyo memorial suficiente es la Escritura. Si los Santos Padres y el C. de Trento ensalzaron la tradición apostólica, no entendían por tal un conjunto de enseñanzas divinas, sino una serie de tradiciones venerables de la Iglesia, dignas de ser conservadas a lo sumo por su origen antiguo o por ser una recta expresión de la vida cristiana. También esto nos parece erróneo. El magisterio actual, en efecto, si bien vindica para sí una autoridad propia, también nos señala que, en cuanto a las verdades por él formuladas, está en absoluta dependencia de una Tradición, que casi siempre llama «divina» y de la Escritura [232], lo cual indica que esa tradición es tradición de la revelación, que consiste en verdades de origen divino.

El hombre necesita de una formulación humana —en juicios y proposiciones— para que le sea asequible la verdad divina. Esto era lo conveniente a nuestra naturaleza y así es como obró Dios. Esta formulación quizá fuese muy elemental en un principio, comparada con el desarrollo a que ha llegado hoy, pero era *suficiente para tener* una verdad absoluta sobre Dios en Sí mismo o sobre las cosas referentes a nuestra salvación, pues en estas dos cosas está comprendido el objeto de nuetra fe. En aquellas primeras proposiciones de nuestra fe —que se reflejan todavía en algunos tipos de discursos apostólicos conservados en la Escritura y hasta en los PP. Apostólicos— tenemos una verdad, de la que Dios ha dado garantía y que era lo que necesitábamos para prestar nuestro asentimiento absoluto. En adelante será imposible prescindir de *ese dato fundamental*; la Iglesia estará siempre en absoluta dependencia de él, pues todo lo demás lo enseña en cuanto de alguna manera estaba allí contenido implícitamente. La verdad apostólica tenía un contenido de verdades o proposiciones, que nosotros sabemos de origen divino, y con esta firmeza ya nos es posible pasar a una ulterior intelección humana de ellas y con los múltiples recursos del conocimiento humano podemos profundizar más, pero siempre reduciéndolas a la *primera verdad apostólica atestiguada, en su formulación, por Dios*, y no reduciéndolas en última instancia a una per-

232. Basta citar como ejemplo el que una de las razones, que se dieron para la inclusión en el Indice de dos obras de los PP. L. Charlier y M.-D. Chenu era la identificación de la tradición con el Magisterio, cf. P. PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, en «L'Osservatore Romano», 9-II-42. Cf. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* (Matriti, 1958), n. 787.

Universidad Pontificia de Salamanca

cepción intuitiva de la realidad expresada en esas verdades, como quieren algunos autores citados al comienzo de este trabajo.

Y así la Tradición no será una simple institución de una nueva vida y de un nuevo culto sino una enseñanza definitiva de las cosas concernientes a nuestra salvación, con lo cual se explica que el oficio principal de la vida terrenal de Cristo fuese la predicación de esas verdades.

Hay que dar por consiguiente, toda la importancia que se merece a la tradición apostólica, entendida como conjunto de verdades reveladas por Dios. Y esta importancia no debe medirse por el número de proposiciones que contenga o por la mayor o menor perfección formal de su formulación. Creemos que sufren un espejismo quienes desestiman esta tradición por no ver en ella nada que no conozcamos hoy también por formulaciones más explícitas del magisterio. Ciertamente que nada obsta a que afirmemos que esta tradición apostólica, tal como está hoy en la Iglesia, no contiene nada que no sepamos también por la Escritura o por una enseñanza más clara del Magisterio [233], pero esto no quita importancia a la tradición apostólica, pues ésta seguirá siendo perpetuamente *fuente de la revelación,* que testimonia y da garantía de todo lo que la Iglesia va conociendo a través de los tiempos y que en el dato apostólico sólo estaba implícito. Nuestra verdad es divina en cuanto es explicación de la verdad apostólica, pues sabido es que la Iglesia no ha recibido un carisma revelador, sino que ha recibido la promesa de una asistencia para conocer cada vez mejor aquella verdad apostólica. Siempre que la Iglesia define o enseña una verdad, siente la necesidad de hacer ver cómo brota y tiene toda su fuerza de la verdad enseñada por los apóstoles, y esto aunque la Iglesia llegue a progresar mucho en el conocimiento de esa verdad. La Tradición continuativa (la Iglesia) es inexplicable sin la tradición constitutiva (la palabra apostólica), es decir, sin una verdad primitiva, que tiene todo su valor por reflejar la Verdad divina.

Esta verdad apostólica, presente desde un principio en la Iglesia, camina en su desenvolvimiento por vías, que no siempre coinciden con las normas de un esquema lógico, de tal modo que todo ese progreso se explicase como una deducción puramente lógica de los enunciados: ni los más logicistas en la explicación de esta evolución han llegado a defender este extremo. No obstante, siempre habrá una conexión entre el dogma actual y la proposición de la fe enseñada por los apóstoles, aunque esta conexión no sea perceptible siempre con el único medio de la demostración lógica.

---

233. Pio XII señaló que «uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriantur». *Humani Generis* (Dz. 2314), pero en el contexto se refiere a verdades contenidas en esas fuentes explícita o *implícitamente.*

Universidad Pontificia de Salamanca

Es distinto decir que siempre hay alguna conexión perceptible a la inteligencia y decir que el mismo proceso es reductible a fórmulas lógicas.

No podemos, por tanto, privar a la tradición apostólica de ese contenido de verdades, que garantiza todo conocimiento posterior, aunque no podamos decir que contenga verdades nuevas, distintas de las conocidas por la Escritura. La tradición apostólica es una verdad divina de la que han sido explicitadas otras muchas, que hoy sabemos ciertas, pero que sólo tienen valor en cuanto existe una verdad divina de la que derivan. Cuando Pío XII en la Encíclica *Humani Generis* se refiere a la necesidad de conocer las fuentes de la revelación, señala que lo que hoy enseña el magisterio puede no estar en la tradición apostólica más que implícitamente [234].

Tampoco sacrifiquemos esta tradición apostólica en aras de una tradición totalmente absorbida en lo vital y en lo contemplativo de los misterios cristianos, aun cuando reconozcamos que la verdad de las cosas no es toda la riqueza de esas cosas. La revelación divina no repercute sólo en nuestra fe, sino también en nuestra esperanza y en nuestra caridad. Ambas cosas se pueden afirmar si se les da a cada una lo que le corresponde, no negando ninguno de los extremos.

CONCLUSION

No nos parece recta la explicación de ciertos teólogos modernos que, con el objeto de explicar el progreso de la tradición o para adaptar más el concepto de tradición a filosofías modernas o por parecerles muy abstracto el concepto tradicional, proponen una explicación de la tradición, según la cual la tradición sería la transmisión de una experiencia personal e íntima al contacto con los grandes misterios cristianos, sobre todo con la persona de Cristo. Evidentemente que esta experiencia personal de que hablan no es una experiencia, que excluya el asentimiento de fe, como la proponen el modernismo o la teología protestante actualista, pero sí es una tal experiencia, que viene a ser el factor primordial y más interesante en el encuentro del hombre con la revelación.

La tradición, al contrario, se nos presenta teológicamente como *una doctrina*, que las primeras generaciones cristianas guardan con sumo cuidado, pues tienen el convencimiento de que su contenido es substancialmente la predicación apostólica.

Pero ya desde el tiempo apostólico esta doctrina va ligada en la en-

---

234. «Eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina «Traditione», sive explicite, sive implicite inveniantur» (Dz. 2314).

Universidad Pontificia de Salamanca

señanza y en su profesión externa a una serie de prácticas y ritos litúrgicos a través de los cuales se transmite. Estas cosas acaban por formar parte de la tradición y a veces es lo que más resalta en las llamadas «Tradiciones apostólicas». Algunas de estas prácticas indiscutiblemente remontan al tiempo apostólico, al menos en sus elementos principales. Pero, conforme la Iglesia se va distanciando de la época apostólica, se comete el error histórico de atribuir a los apóstoles toda regla y costumbre antigua de la Iglesia.

Al someter a crítica esta teología de la tradición no debe caerse en el error de pensar que las tradiciones apostólicas son sólo esos usos y costumbres venerables por su antigüedad, aunque sea lo que más resalta en los primeros escritores. Hemos visto que algunos de estos ritos se mantienen porque en ellos hay aspectos dogmáticos —como los sacramentos—, mientras que otros van sólo circunstancialmente unidos a lo que se juzga doctrina predicada por los apóstoles. Así pues, lo que los autores cristianos llaman en un principio tradiciones apostólicas es también una *verdad de fe,* que sólo por transmisión oral se conserva en la Iglesia.

El Concilio de Trento nos dio suficientes indicios de que por tradiciones apostólicas entendía las *verdades de origen apostólico* y no las costumbres eclesiásticas antiguas, como quieren algunos autores modernos. A partir del Concilio de Trento, sobre todo por obra del Magisterio en los últimos tiempos, se tiende a distinguir sobre todo lo que la Iglesia tiene de inmutable y lo que puede cambiarse; esto ocasiona que se ponga el acento sobre el concepto de tradición como conjunto de *verdades divinas,* pues esto es precisamente lo que la Iglesia nunca puede cambiar. Actualmente el Magisterio describe la tradición apostólica sólo como un depósito de verdades eternas, que la Iglesia posee desde la época apostólica y que fueron predicadas y enseñadas por los apóstoles: «quae tradita sunt et praedicata» [235] y ya no se hace referencia alguna a aquel otro concepto antiguo, según el cual la tradición sería un conjunto de ritos y prácticas venerables de la Iglesia.

Por nuestra parte no nos oponemos a que las prácticas, usos litúrgicos y la legislación apostólica o cuasiapostólica se les denomine «tradiciones apostólicas», pues así han sido llamadas por muchísimos escritores cristianos, pero creemos erróneo reducir el contenido teológico de la tradición sólo a estas cosas y no reconocer que, junto a estas cosas y más importante que ellas, la tradición apostólica es una verdad de fe a la que la Iglesia ha de permanecer siempre fiel. Contra esto no obsta el que esa verdad haya progresado tanto que hoy sea difícil discernir una verdad apostólica,

235. C. de Letrán del a. 649 (Dz. 270). Cf. II C. de Lyon (Dz. 460).

Universidad Pontificia de Salamanca

conocida por transmisión oral y que sea distinta de la verdad conocida por la Escritura y de la verdad conocida por la tradición-transmisión de la Iglesia, que para nosotros es la regla próxima de fe.

El describir así la tradición apostólica no debe hacernos creer que se reduzca a un conjunto de verdades especulativas e inertes, como falsamente quieren atribuirle algunos teólogos de tendencia vitalista. Un concepto recto de lo que es el conocimiento de fe nos evita estas desviaciones y nos hace ver que el hombre entra en contacto vital con los misterios relativos a su salvación (Cristo, la Virgen, la Iglesia, los sacramentos...) a través del asentimiento a su verdad transcendental. Al mismo tiempo, el acto de fe es un acercamiento («per fidem ambulamus») a la visión beatífica, en la que entraremos en contacto inmediato, sin necesidad de proposiciones reveladas, con Dios tal como es en sí mismo.

En el régimen de fe siempre será necesaria una proposición en la que el entendimiento encuentre su objeto proporcionado. Y esta será la tradición apostólica de las cosas «tum ad fidem tum ad mores pertinentes» [236], que está llamada a ser conocida cada vez mejor mientras dure el tiempo de la Iglesia. La Tradición apostólica es ante todo una *verdad divina por su origen y por su contenido* [237].

---

236. C. de Trento (Dz. 783).

237. Como bellamente expresa el P. R. BERNARD: «Toute cette immense Tradition est impressionante de vérité. La vérité y est disséminée en tout: tout en est rempli, tout en est débordant. Impliquée dans les événements, éparse dans les enseignements, gravée dans les institutions, attachée à des hommes, à des écrits, à des ouvres, portée par toute cette histoire, sainte, on peut dire qu'elle sourd de toutes parts». *La foi* (t. I). *Somme théologique*, edit. de la «Revue des jeunes» (Paris, 1950), p. 385.

Universidad Pontificia de Salamanca