

Las funciones salvadoras de la Iglesia en particular

La Iglesia cumple su tarea de hacer progresar dentro de la historia el reino de Dios instaurado por Cristo, hasta la hora en que El mismo le dé la figura definitiva, y la tarea de fomentar así la salvación de los hombres, ejerciendo los poderes que le han sido confiados, es decir, desempeñando las funciones del poder de orden y del poder de jurisdicción. Esto implica el ejercicio del magisterio, porque el magisterio es un elemento de su salvador poder de jurisdicción y a la vez participa del poder de orden. El poder de orden mismo se realiza sobre todo en la administración de sacramentos. De esta última función trata extensamente el vol. VI. Por tanto, aquí no vamos a hacer más que destacar algunos puntos de vista; trataremos más ampliamente la actividad docente de la Iglesia.

1. Actividad sacramental de la Iglesia

El Hijo de Dios encarnado obró salvíficamente en su naturaleza humana que fué medio y signo de su actividad salvadora. El incorporó al simbolismo de su naturaleza humana cosas de esta tierra: pan, vino, polvo, agua. El puede ser llamado el protosacramento, ya que lo creado, su naturaleza humana y las cosas tomadas por El,

se convirtieron en signos (símbolos) y portadores de la salvación. Aunque en su vida tomó sólo transitoriamente esas prolongaciones de la instrumentalidad y simbolismo salvadores de su naturaleza humana, estableció tales signos simbólicos y salvadores para toda la duración del estado intermedio del pueblo de Dios entre la venida del Espíritu Santo y la Parusía. La Iglesia debe administrarlos.

A la posición de estos signos por la Iglesia Cristo unió la seria promesa de que por ellos es causada la gracia. Por tanto, los signos sacramentales de la Iglesia son signos que mantienen despierta la memoria de Cristo, sobre todo la memoria de su sacrificio cruento. Pero no son únicamente signos conmemorativos, sino también actualizadores. Tienen la virtud de actualizar la obra salvadora de Cristo. Son signos de Cristo en este doble sentido de memoria y actualización. La Iglesia sólo puede ponerlos válidamente mediante determinados miembros dotados de los necesarios poderes. Se necesita una cristiformidad especialmente configurada, para poder realizar válidamente los signos sacramentales. (Hace excepción el bautismo, véase § 240.) Es fácilmente comprensible, si se piensa, que en el fondo es Cristo mismo quien actúa mediante los signos sacramentales. No sólo está a su comienzo como fundador de ellos, sino que está presente como ministro oculto. Hay que ver ambas cosas: tanto la actuación presente de Cristo como su pasada fundación. Esta fundación, por su parte, implica tanto la voluntad fundadora del Señor, como su obra salvadora entera. La Cristología y Soteriología son presupuestos, para entender los sacramentos. Pues sin la muerte, Resurrección y venida del Espíritu Santo no habría salvación alguna ni acción salvadora de la Iglesia. Si en los sacramentos sólo se viera la actuación presente de Cristo, se los separaría de su base, de su historia. Serían relegados a un ámbito ahistórico, gnóstico. Sin embargo, si se olvidara la actuación presente de Cristo, se vaciaría a los sacramentos convirtiéndolos en meros signos memorativos. La Iglesia se convertiría en lugar de mera conservación de la tradición histórica.

Como Cristo fundó los signos, los símbolos, los conserva y mantiene y los llena continuamente de renovada vida en el Espíritu Santo, actuando así como ministro invisible de los sacramentos en cualquier momento presente, y como su actuación debe ser representada visiblemente, necesita un instrumento humano visible. Tal instrumento debe ser capaz de representarlo, de desempeñar visiblemente el papel que Cristo desempeña invisiblemente. Eso exige que

el vicario visible de Jesucristo sea semejante a El, que en su rostro espiritual esté acuñada la figura característica de Cristo, a saber, su carácter divino-humano y éste, a su vez, no sólo en su existencia estática, sino en su dinámica realización. Cristo cumplió su existencia divino-humana durante toda su vida, y especialmente en la Cruz y en la Resurrección. La estructura de Cristo implica, pues, la imagen de Cristo muriente y resucitado. Sólo puede representar a Cristo en la administración de los Sacramentos, quien refleja al Señor caracterizado para siempre por el acontecimiento del Gólgota y de la mañana de Pascua. Esta realidad reflejada es producida por el bautismo, confirmación y orden. Para la mayoría de los sacramentos (sólo hacen excepción el bautismo y, en cierto sentido, el matrimonio), se necesita la estructura de Cristo, producida por el orden.

Cristo es, por tanto, el protosacramento, del que derivan los sacramentos en particular. La derivación ocurre pasando por la Iglesia. La Iglesia es, por consiguiente, el protosacramento en sentido secundario y representativo. Es, en cierto modo, el protosacramento que refleja a Cristo como *sacramentum vicarium*. Los sacramentos en particular son divisiones de este *sacramentum vicarium*. Véase O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 1953.

La actividad instrumental del respectivo ministro humano es soportada por toda la Iglesia. El desempeña ciertamente el papel de Cristo, pero a la vez es representante de toda la comunidad. En el sacramento de la Eucaristía aparece ésto con máxima claridad.

La participación de Cristo en la posición de los signos sacramentales manifiesta varias cosas: en primer lugar, que la Iglesia no es señora de la salvación al conceder sacramentalmente la gracia, sino que sigue siendo su servidora. Pues es el instrumento de su Cabeza. Cristo sigue siendo el señor de la salvación. Indica, además, que los sacramentos no significan la «cosificación» de la salvación, que, en consecuencia, no representan ningún peligro para el legítimo personalismo. El carácter personal está dado en el hecho de que es Cristo mismo quien obra mediante el ministro humano. El es, por tanto, quien se dirige al hombre en los signos sacramentales. Por otra parte, la actitud del «sujeto» no significa pasividad alguna. Aunque la iniciativa está en Cristo, su acción despierta al máximo la actividad del sujeto. Véanse los §§ 207-209. Los sacramentos causan, pues, el encuentro del hombre con Cristo y se realizan en ese encuentro. Cristo a su vez es el camino hacia el Padre. Por tanto,

en los sacramentos se produce la inmediatez a Dios rectamente entendida. La Iglesia no se inmiscuye ilegalmente en la relación entre Dios y el hombre. Cristo mismo estatuyó la mediación de la Iglesia. Sin embargo, lo que la Iglesia produce es la unión del hombre con Dios. En la realización de esta relación misma no interviene la Iglesia. Véase O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, 1956; Idem, *Personalismus und Sakramentalismus zur Frage nach Ursächlichkeit der Sakramente*, en: «Festschrift Michael Schmaus», editado por J. Auer y H. Volk (1957), 199-218; H. Volk, *Gnade und Person, ibidem*, 219-236.

Los signos sacramentales fueron estatuidos por Cristo y, por tanto, sustraídos al poder de la Iglesia. Ella no tiene más que poner los signos que Cristo estatuyó. La Iglesia es consciente de esta su vinculación a los signos establecidos por Cristo. El Concilio de Trento declaró dogma que la sustancia de los signos sacramentales es inmutable. Pero por otra parte los signos puestos por ella son expresión de su propia vida. No es un instrumento muerto o mecánicamente operante de Cristo, sino una comunidad de hombres libres que, aunque están vinculados a Cristo, le sirven de instrumento. Pues la Iglesia ha creado también un orden determinado para la administración de los sacramentos en virtud de su poder de soberanía. Además el respectivo ministro del sacramento es requerido en la posición de los signos sacramentales como ser libre, en tanto que se ajusta a la intención de Cristo y no quiere más que poner salvíficamente los signos que Cristo proveyó. De estas reflexiones resulta lo siguiente: aunque la Iglesia no puede intervenir cambiando la sustancia del signo sacramental, le compete, sin embargo, en tanto que los sacramentos son expresión de su propia vida, cierto pleno poder sobre ellos, de modo semejante a como compete a cualquier ser vivo, y en especial si es libre, la virtud y autoridad para manifestar su vida de un modo determinado. La profundidad de este pleno poder de la Iglesia no puede ser determinada de antemano por un principio apriorístico. Sólo la historia da explicación de ella. La evolución histórica es esencial para la Iglesia, ya que no fué creada por Cristo en estado perfecto. De modo semejante a como Dios no creó el cosmos en estado acabado, sino en un germen original dotado de potentes fuerzas de evolución, así Cristo instituyó la Iglesia en una protofigura, que había de desarrollarse hacia sus posteriores estructuras, bajo la normativa dirección del Espíritu Santo, principio vital oculto de la Iglesia. En este campo de evolución están también los signos

sacramentales. También ellos, correspondiendo al estado inicial de la Iglesia en general, fueron entregados por Cristo a la Iglesia en un símbolo fundamental o en un inicial símbolo sustancial que sigue desarrollándose tal como corresponde a los movimientos evolutivos generales de la Iglesia. Este proceso no ocurre automáticamente, sino conforme a la decisión de la Iglesia sugerida por la situación histórica respectiva. Véase K. Rahner, *Kirche und Sakramente. Zur Theologischen Grundlegung einer Kirchen-und Sakramentenfrömmigkeit*, en: «Geist und Leben» 28 (1955), 434-458; Idem, *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats*, en: «Festschrift M. Schmaus» (1957), 135-144; Idem, *Personale und Sakramentale Frömmigkeit*, en: «Schriften zur Theologie» II (1955), 115-141 (trad. al español: *Escritos de Teología*, 3 vols., trad. por L. Maldonado, pbro. P. Blajot, S. J., y L. García Ortega; próximo a aparecer en Ed. Taurus); J. Pascher, *Form und Formwandel Sakramentalen Feier*, Münster, 1949.

II. Mediación de la salvación por la palabra

A. Relación de palabra y sacramento

Con la administración de los sacramentos está muy estrechamente relacionada la mediación de la salvación por la palabra. La Iglesia es Iglesia de la palabra y del sacramento. Mientras que la Iglesia Oriental acentúa el signo, el símbolo, frente a la palabra, el Protestantismo se entiende, sobre todo, aunque no exclusivamente, como Iglesia de la palabra. En realidad la Iglesia de Cristo reúne en sí ambas cosas: palabra y sacramento. En ella no impera la unilateralidad, sino la totalidad y la plenitud, no la disyuntiva, sino la síntesis de todas las verdades reveladas. En la palabra se le revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a oír y a entregarse a Dios. En el sacramento se revela la gloria de Dios al hombre dispuesto a ver a Dios y a unirse a El mediante el amor. Palabra y sacramento no son dos procesos salvadores totalmente separados uno de otro. Pues la palabra de la predicación es palabra eficaz de salvación y tiene, por tanto, semejanza a los sacramentos, y el sacramento es una visible predicación de la fe y tiene, en consecuencia, carácter de palabra. Palabra y sacramento están recíprocamente ordenados.

La Imitación de Cristo dice: «Pues yo conozco que tengo grandísima necesidad de dos cosas, sin las cuales no podría soportar esta vida miserable. Retenido en la cárcel de este cuerpo, confieso serme necesarias dos cosas, que son: mantenimiento y luz. Dísteme, pues, como a un enfermo tu Sagrado Cuerpo, para alimento del alma y del cuerpo, y además me comunicaste tu divina *palabra para que sirviese de luz a mis pasos* (Ps. 118, 105). Sin estas dos cosas, yo no podría vivir bien, porque la palabra de Dios es la luz de mi alma y tu Sacramento el pan que le da vida.

»Estas se pueden llamar dos mesas colocadas a uno y otro lado en el tesoro de la Santa Iglesia. Una, es la mesa del sagrado altar, donde está el pan santificado, esto es, el precioso cuerpo de Cristo. Otra, es de la ley divina, que contiene la doctrina sagrada, enseña la verdadera fe y nos conduce con seguridad hasta lo más interior del velo donde está el Santo de los Santos» (4, 11).

La unión de palabra y sacramento ocurre en varios estratos. Por una parte, la palabra es constructiva del sacramento, ya que éste se compone de cosa material y palabra espiritual. Por otra parte, la predicación de la palabra se hace propiamente en la celebración eucarística, en la que es una fase de la acción de celebrar.

Pero también la predicación de la palabra, hecha sin relación con la posición del signo sacramental, es un modo en que la Iglesia cumple su función salvadora.

Por lo que respecta al primer modo de recíproca ordenación, la palabra de fe, pronunciada sobre los elementos, les da sentido sobrenatural. A la vez está cargada de dinamismo. Pues no es mera charlatanería, sino palabra de salvación. En ella obra Dios. En ella obra Dios la salvación. El elemento da, por su parte, solidez y fuerza existencial a la palabra. Tampoco el elemento es considerado en su mero estado natural, sino en su significación, que es, por cierto, sobrenatural. Palabra y elemento se completan mutuamente. «Por la palabra el sacramento se llena de la plenitud de la espiritualidad, y por el elemento, la palabra se llena de la plenitud de la realidad espiritual» (G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kulmysterium*, 18).

Palabra y elemento están entre sí en una relación análoga a la que tienen el alma y el cuerpo. Están ordenados el uno al otro y se condicionan y soportan recíprocamente. El alma es la ley configuradora del cuerpo. Pero sin cuerpo no tendría ninguna fuerza existencial ni capacidad de obrar dentro de la historia.

Al ser pronunciada la palabra sobre la materia, se realiza una acción. La acción sagrada en que consiste el respectivo sacramento, tiene la misión de representar de modos respectivamente diversos la muerte y resurrección de Cristo. La acción adquiere así carácter dramático. El simbolismo sacramental tiene el carácter de un drama. El drama simbólico sacramental es figura expresiva de la gracia, en cuanto que representa salvadoramente la muerte y resurrección de Cristo.

Como la palabra no puede ser separada del que habla, ni la cosa del que la usa, ni la acción completa del drama sacramental del agente, el ministro pertenece a la simbólica del sacramento. Como la acción del ministro sólo tiene sentido, cuando el sujeto la recibe, también el sujeto pertenece al drama simbólico. Ambos son a su modo representantes de la Iglesia en cada sacramento de modos distintos. El drama sacramental es una acción de la Iglesia. La Iglesia realiza esa acción por medio de los sacerdotes encargados de ella y autorizados para ella por voluntad de Cristo. Y así la Iglesia, en la acción del sacerdote y en la del sujeto, es decir, en la realización del sacramento, se manifiesta como comunidad mediadora de la salvación dentro de la historia. En la palabra del signo sacramental puede ser oída como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, en la cosa se hace visible como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. Eso vale de todos los sacramentos. Pero alcanza la máxima intensidad y concentración en la Eucaristía. Véase Pascher, *Eucharistie. Gestalt und Vollzug*, 1953, 2.^a ed.

El segundo modo de estar unidos la palabra y el sacramento es la predicación. La predicación, a su vez, abarca varios grados de sentido. Vamos a estudiarlos ahora. El primero es la doctrina, es decir, el ofrecimiento y presentación del contenido de la Revelación, el segundo es la mediación de la salvación ocurrida por ese ofrecimiento de las verdades reveladas. Ambos momentos pueden sin duda ser distinguidos, pero constituyen una viva unidad.

B. Ofrecimiento de la Revelación por la Iglesia

Por lo que respecta al primer elemento, la Revelación dejada por Cristo y los Apóstoles es comunicada por la doctrina de la Iglesia. La Iglesia recibió la Revelación de boca del Señor y de sus Apóstoles, y la transmite en palabras vivas a cada generación. Así se establece la unión con Cristo.

a) La Iglesia protectora, defensora e intérprete de la verdad revelada

Cristo no es inmediatamente accesible, sino sólo pasando por la Iglesia. A ella confió Cristo dar testimonio de El y predicar el Evangelio hasta los confines de la tierra. En el centro del testimonio de la Iglesia sobre Cristo está, según el apóstol San Pablo, la muerte y la resurrección. Como la muerte de Cristo sólo se entiende del todo a la luz de la resurrección, la predicación de la Iglesia se ordena al Resucitado. En las apariciones se hace visible a los Apóstoles como realidad viva. En el sepulcro vacío tuvieron la confirmación de la realidad de las apariciones. Lo mismo que la muerte de Cristo sólo revela su pleno sentido a la luz de su resurrección, toda la vida del Señor, empezando por su concepción y nacimiento y pasando por su actividad pública en Galilea y Jerusalén hasta su cumplimiento en el Gólgota, sólo es inteligible plenamente en la resurrección. Y así el testimonio de la Iglesia a favor de Cristo está a la luz de la mañana de la resurrección, aunque la Cruz tenga gran importancia en la predicación de la Iglesia. La entrada a Cristo no es, por tanto, abierta por un libro, sino por una palabra viva, por el encuentro con el testigo de Cristo que cuenta el mensaje dejado por el Señor.

La Iglesia da su testimonio de Cristo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo a su vez fijó su testimonio sobre Cristo en la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento. También lo ha conservado en las tradiciones orales. La Sagrada Escritura representa la fijación por escrito y hecha por el Espíritu Santo del testimonio de los Apóstoles sobre Cristo. Es a la vez testimonio del Espíritu Santo y testimonio de los Apóstoles. Los hagiógrafos escriben bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Iglesia está, pues, vinculada en su testimonio sobre Cristo a la Escritura y a la Tradición. Tiene la tarea de conservar fielmente lo atestiguado en la Escritura y protegerlo de falsificaciones, reducciones o añadiduras humanas. Es responsable de que no se pierda nada de lo atestiguado en la Escritura y de que no se añada nada humano como que fuera palabra de Dios. No puede predicar como verdades reveladas las verdades nuevas que no tengan ningún fundamento en la Escritura (sobre la Tradición oral hablaremos un poco más adelante).

La Iglesia preserva a la Revelación de excrecencias gnósticas. En el Concilio Vaticano manifestó esa responsabilidad suya. Dice: «En

cumplir este cargo pastoral, nuestros antecesores pusieron empeño incansable, a fin de que la saludable doctrina de Cristo se propagara por todos los pueblos de la tierra, y con igual cuidado vigilaron que allí donde hubiere sido recibida, se conservara sincera y pura. Por lo cual, los obispos de todo el orbe, ora individualmente, ora congregados en Concilios, siguiendo la larga costumbre de las Iglesias y la forma de la antigua regla dieron cuenta particularmente a esta Sede Apostólica de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua. Cfr. S. Bern., *Epist. (190) ad Innoc. II* (PL 182, 1053). Los Romanos Pontífices, por su parte, según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias, ora por la convocación de Concilios universales o explorando el sentir de la Iglesia dispersa por el orbe, ora por sínodos particulares, ora empleando otros medios que la divina Providencia deparaba, definieron que habían de mantenerse aquellas cosas que, con la ayuda de Dios, habían reconocido ser conformes a las Sagradas Escrituras y a las tradiciones Apostólicas; pues no fué prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe. Y, ciertamente, la apostólica doctrina de ellos, todos los venerables Padres la han abrazado y los Santos Doctores ortodoxos venerado y seguido, sabiendo plenísimamente que esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino salvador hecha al príncipe de sus discípulos: «Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (*Lc. 22, 32*)» (D. 1836).

La Iglesia conserva la Revelación y la interpreta, conservando, interpretando y predicando la Escritura y la Tradición. Es consciente de que la Sagrada Escritura es su libro, porque contiene los misterios divinos, que Cristo le confió a ella para que los predicara continuamente. Se sabe responsable, por tanto, de que sean ofrecidos sin abreviaciones ni falseamientos los misterios de Dios consignados en la Sagrada Escritura. Tiene también certeza de que Dios le ha dado una especial autorización y obligación para cumplir esa tarea decisiva. La importancia de esa autorización y obligación resulta de que por medio de la predicación de los misterios divinos conservados en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral y con-

fiados al Pueblo de Dios, debe ser realizado el sentido más íntimo de la historia humana: el progreso del reino de Dios y la salvación de los hombres. Consciente de tal responsabilidad, la Iglesia vigila para que la Sagrada Escritura no sea mal interpretada por los no llamados o incluso por sus mismos hijos equivocados. Y así el Concilio de Trento determinó: «Mas como quiera que hay algunos que exponen depravadamente lo que el santo Concilio de Trento, para reprimir a los ingenios petulantes, saludablemente decretó sobre la interpretación de la Escritura divina, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que su mente es que en materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas; y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres» (D. 1788, Sesión 3, cap. 4; cfr. también la encíclica *Providentissimus Deus*, D. 1942 y sigs.; el Motu propio *Sacrorum Antistitum*, D. 2146; véase especialmente la encíclica *Divino afflante* de Pío XII).

El hecho de que la Iglesia se considere intérprete y protectora, pero no creadora o inventora de las verdades de fe, se debe a que se sabe de acuerdo con la Sagrada Escritura misma. Dice San Pablo: «Esto, hermanos, dicho por vía de ejemplo de mí y de Apolo, os lo aplico a vosotros, para que en nosotros aprendáis lo de «no ir más allá de lo que está escrito» y que nadie por amor de alguno se infle en perjuicio de otro» (*I Cor.* 4, 6). Y en otra ocasión: «Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema» (*Gal.* 1, 8-9). Estas palabras desusadamente duras del apóstol San Pablo dan una idea viva del carácter justamente destructor que tendrían las verdades «reveladas» humanas.

b) Consumación de la Revelación en Cristo

La Revelación destinada por Dios al hombre fué llevada a cabo por Cristo y los Apóstoles. Los Apóstoles, por su parte, pertenecen todavía a la época de la Revelación. Son portadores de la Revela-

ción. Más acá de los Apóstoles empieza la época en que Dios no se manifiesta ya con nuevas revelaciones, la época que está caracterizada por la actualización de lo creado por Cristo y los Apóstoles de una vez para siempre. La hora en que apareció Cristo es la plenitud del tiempo (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10), la última época (*Act.* 2, 17; *I Pet.* 1, 20), la perfección del tiempo (*I Cor.* 10, 11). Cristo promete a los Apóstoles que el Espíritu Santo los iniciará en todas las verdades manifestadas por El. Los iluminará sobre las verdades que Cristo les ha comunicado, pero que muchas veces han quedado sin entender (*Jo.* 16, 12-15). Ellos deben predicarlas para testimonio de todos los pueblos. Después vendrá el fin (*Mt.* 24, 14). Este es el mandato de Cristo a los Apóstoles. El añade que estará con ellos hasta el fin del mundo, hasta la consumación de los tiempos, es decir, hasta que esta tarea se haya cumplido (*Mt.* 18, 16-20). Los Apóstoles se saben responsables guardianes, defensores y predicadores de la doctrina confiada e insisten a sus sucesores, para que permanezcan fieles dentro de la Tradición (*Gal.* 1, 9; *Rom.* 16, 17; *I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 14). Cristo es el fundamento puesto por Dios mismo. Nadie puede poner otro. Sólo se puede edificar sobre ese fundamento (*I Cor.* 3, 10 y sig.). La humanidad no puede salirse de Cristo, sólo puede crecer cada vez con más fuerza en El (*Eph.* 4, 11-16). Los discípulos no pueden añadir ni quitar nada a la autorrevelación de Dios que se nos concedió en Cristo. El discípulo que privara a la comunidad de una parte de la Revelación divina, sería responsable de su salvación (*Act.* 20, 18-28). Sería borrado por Dios del libro de la vida (*Apoc.* 22, 19). Todo cambio del Evangelio arrastra a quien lo hace a la maldición (*Gal.* 1, 8).

También en la época de los Padres fueron rechazadas decididamente todas las pretensiones de poseer nuevas revelaciones procedentes de Cristo, en concreto, por San Ireneo, Tertuliano y Vicente de Lerins. Ireneo de Lyon declaró frente al fanatismo de los gnósticos, que nada podía mejorarse en la predicación de los Apóstoles. Los Apóstoles, según San Ireneo transmitieron abierta, fidedigna y completamente lo que Cristo les mandó. Toda «mejora» de su doctrina sería una falsificación de la Revelación divina. La verdadera y auténtica Revelación se hundiría en los abismos del mito, si no fuera preservada de tal creacionismo humano. En una manifestación de Vicente de Lerins se barrunta la seriedad con que la antigua Iglesia tuvo que rechazar las irrupciones gnósticas de fanatismo incontrolable. Dice comentando *I Tim.* 6, 21 (*Commonitorium* 22; BKV

55 y sig.): «Guarda el depósito, dice el Apóstol; ¿qué es depósito? Significa: lo que se te ha confiado, no lo que has inventado; lo que has recibido, no lo que has cavilado; una cosa no del entendimiento sino de la doctrina, no del propio parecer, sino de la Tradición pública; lo que ha pasado a ti, no lo que sale de ti; aquello de lo que debes ser vigilante, no autor, no fundador, sino discípulo, no guía, sino seguidor... Lo que te ha sido confiado, permanezca en ti, sea transmitido por ti. Has recibido oro, vuelve a dar oro; no estoy de acuerdo con que sustituyas lo Uno por otra cosa, no estoy de acuerdo con que en lugar de oro des plomo y engañador cobre; no quiero oropel, sino oro auténtico.»

La razón interna de que después de Cristo no haya ninguna revelación nueva, sino que con El se cierre la Revelación divina, no es que Dios quiera reservarse otras explicaciones interesantes para el hombre o que quiera negar respuesta a muchos problemas que lo atormentan. La razón podría estar, más bien, en el carácter histórico y fáctico de la Revelación. La automanifestación de Dios ocurrió no sólo dando a conocer verdades celestiales, sino mediante el obrar histórico de Dios sobre el hombre. Las verdades que Dios dió a conocer no son exclusiva, pero sí preferentemente interpretaciones de la obra de Dios sobre el hombre en la historia. En el obrar histórico de Dios supo el hombre quién es Dios, que disposición de ánimo tiene, qué planes tiene respecto al hombre. La acción divina tendió desde el principio—desde la vocación de Abraham y de Moisés y pasando por la institución de los profetas—a un acontecimiento determinado dentro de la historia. Tal acontecimiento fué la muerte y resurrección de Cristo y su Ascensión y la misión del Espíritu Santo. Hasta entonces las intenciones de Dios respecto a los hombres estaban en cierto modo sin decidir, abiertas. En los órdenes salvadores transcurridos hasta la venida de Cristo «no era todavía manifiesto cómo respondería Dios definitivamente a la respuesta humana, la mayoría de las veces negativa, a su divina acción, no era evidente si la última palabra suya, creadora de realidad, sería la palabra de la ira o la del amor. Pero ahora ya está puesta la realidad definitiva, que ya no puede ser ni aventajada ni relevada: la indestructible, irrevocable presencia de Dios en el mundo como salvación, amor y perdón, como comunicación de la íntima realidad divina misma y de su vida trinitaria al mundo: Cristo» (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln, 1954), 59-60). La razón de que no existan revelaciones nuevas después de Cristo está, según

eso, en el carácter de la Revelación misma manifestada en Cristo. En El se hizo Dios presente en la historia humana. Ocurrió, por tanto, lo decisivo. Además Cristo al resucitar logró la última figura existencial creando así el modelo original y primero, según el cual será transformado todo el mundo y cada uno de los hombres. Lo único que puede ocurrir después es el hecho de la transfiguración misma, es decir, la conclusión o acabamiento del actual estado del mundo. Cristo creó la forma de vida que tendrá carácter definitivo para toda la creación y para todos los hombres: la vida de resurrección. Más allá de ella no se puede llegar a ninguna otra forma de vida. Por tanto, sólo importa entender cada vez mejor a Cristo y a su obra y penetrar cada vez más en su obra y en El. Véase la doctrina de la salvación por Cristo (Schmaus, *Dogmática católica*, vol. III).

Así se entiende también que el Pueblo de Dios no espere nuevas comunicaciones celestiales aparte de la Revelación ocurrida en Cristo. El Concilio Vaticano explica esta conciencia y la responsabilidad que incumbe a la Iglesia de la manera siguiente (Sesión 3, cap. 4): «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia (Can. 3). «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilate, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium* 28 [PL 50, 668, c. 23])» (D. 1800).

Las revelaciones privadas no hacen ninguna contribución al aumento sustancial de la Revelación divina. Mientras que la Revelación general y pública conservada en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral vale para la comunidad misma de la Iglesia, la revelación privada se dirige a personas particulares. No pertenece, por tanto, al *depositum fidei*. La Iglesia en cuanto guardiana de la Revelación tiene derecho a contrastar la revelación privada y deber de hacerlo. Se suele enfrentar con ella con gran precaución y reserva. Es extraordinariamente difícil distinguir, si una revelación privada

ha nacido de las profundidades del corazón humano o si baja del cielo. Aunque la Iglesia, después de un cuidadoso y circunspecto examen, reconozca como auténtica una revelación privada, jamás lo propone como objeto de un deber universal de fe. La aprobación eclesiástica dice, más bien, que la revelación privada no está en contradicción con la Revelación general y pública y que puede servir para edificación espiritual. Cuando han nacido de revelaciones privadas ciertos movimientos religiosos que han abocado a definiciones doctrinales, no han sido más que estímulos para presentar lo que estaba contenido en el *depositum fidei*.

La razón de que Dios haya intercalado una larga época intermedia entre la creación del modelo según el cual será transfigurada definitivamente toda la creación, y la transformación real de ella, no se puede explicar perfectamente. Hay en ello un hondo misterio. San Pablo intenta esclarecerlo en la *Epístola a los Romanos* indicando, que Dios quiere llevar a la conversión al pueblo judío dentro de la historia a través de graves tribulaciones, pero sin quitarles la libertad, y que, por otra parte, la vocación a los gentiles debe tener una auténtica posibilidad de desarrollo. Hay que añadir que, en opinión de Dios, el mundo por El creado y la historia humana perteneciente al mundo poseen un valor relativo tan alto, que les son concedidas posibilidades de desarrollo. Todas las posibilidades de la creación y del hombre, que han sido creadas por Dios, deben manifestarse y representarse en su ser individual y en su vida comunitaria. Sin embargo, esta razón de la continuación de la historia después de la resurrección de Cristo está ordenada y subordinada a la razón dada por San Pablo en la *Epístola a los Romanos*. Pero también desempeña un papel; pues el tercero y cuarto artículo de la fe no anulan el primero. La fe en la salvación y la fe en el Espíritu Santo no convierten en ilusoria la fe en la creación y en la historia que le corresponde.

Sea cual sea la razón de la continuación de la historia humana después de la resurrección de Cristo, no es en ningún caso época de revelaciones nuevas, sino de transmitir lo comunicado por Cristo y los Apóstoles. Al servicio de la predicación está la infalibilidad de la Iglesia. Se refiere, por tanto, a la fijación, delimitación y desarrollo de la Revelación cumplida y consumada en Cristo.

c) *Escritura e Iglesia*

La tarea de la Iglesia de preservar la Revelación de corrupciones, lejos de impedir, impulsa a destacar el contenido completo de la Revelación. No se trata de un añadido humano, sino de una interpretación querida por el Espíritu Santo, cuando la Iglesia desarrolla hasta una forma clara lo dicho en la Escritura sólo oscuramente. Si se atuviera al texto, sería el muerto servicio a la letra condenado por San Pablo, pero no un servicio en el Espíritu (*II Cor.* 3, 6 y sig.). El Espíritu exige la comprensión de la verdad estatuida en la Escritura, comprensión que se puede representar en imágenes y conceptos. Si los hombres no entienden la Revelación, ésta no logra su finalidad. Pues no es Revelación en sí, sino Revelación para los hombres. Pero la comprensión implica un desarrollo de algún modo caracterizado.

Del mismo modo que la Iglesia al predicar está vinculada a la Escritura y en esa vinculación a la Escritura transmite el testimonio de los Apóstoles en el Espíritu Santo, así, a la inversa, la Sagrada Escritura está vinculada a la Iglesia y a su palabra viva. La Escritura no se ofrece de por sí como palabra de Dios. Tampoco se interpreta a sí misma. Ciertamente es el testimonio del Espíritu Santo, que objetiva su testimonio de Cristo en la Escritura, de forma que está contenido en ella. Pero habla en el respectivo aquí y ahora no mediante las letras de la Escritura; tampoco se interpreta a sí mismo para el individuo en un encuentro inmediato; sino que ha confiado su testimonio sobre Cristo, objetivado en la Escritura, a la Iglesia. La Iglesia es quien debe tomar lo objetivo y ofrecérselo a los hombres. Cuando hace sonar con sus mismas palabras el testimonio del Espíritu Santo a ella confiado, de forma que pueda ser oído, es el Espíritu Santo mismo quien habla al oyente. Así se cumplen las palabras de San Pablo de que la fe viene del oído y que, por eso, necesita al Apóstol (*Rom.* 10, 17). Esta tarea de la Iglesia frente a la Escritura abarca tres tareas parciales: testificar las Escrituras como Escrituras sagradas, fijar la extensión del canon e interpretar los escritos que están en el canon.

El canon, es decir, el índice de los libros inspirados por el Espíritu Santo, necesita un testimonio que esté fuera de él mismo. No se puede afirmar que el carácter de palabra de Dios propio de las Sagradas Escrituras se impone por sí mismo al lector atento que se

abre libremente a Dios, y que, por tanto, no necesita garantía externa alguna. A tal opinión no sólo se opone la experiencia, sino mucho más aún y decisivamente el hecho de que Dios mismo ha dispuesto, que su palabra sea predicada a los hombres por la viva voz de los portadores de plenos poderes, instituidos por El (*Mt.* 28, 19 y sig.; *Rom.* 10, 14-17). Es evidente que la Iglesia no determina el canon a capricho; sino que sólo ha aceptado en el índice de escritos sagrados e inspirados los escritos que de hecho están inspirados, cuya interpretación, por tanto, conoce la Iglesia y, en verdad, por razón de la Tradición. La Iglesia no crea escritos sagrados, sino que los hace reconocibles. No es principio ontológico, sino gnoseológico de los escritos sagrados. Pues ella conserva el *depositum fidei*, pero no lo produce (*I Tim.* 6, 20; *II Tim.* 1, 12-14). También es, por vocación de Cristo, la intérprete de la Escritura.

La razón de que la fe venga del oído, de que, por tanto, sólo pueda nacer en el encuentro y de que de la garantía e interpretación de los escritos sagrados no pueda hacerse cargo el individuo particularmente iluminado por el Espíritu Santo, sino la comunidad eclesíástica representada por los portadores del poder instituidos por Dios, sólo puede explicarse, en definitiva, por el carácter de comunidad salvadora instituida por Dios, que tiene la Iglesia. No es la suma de los creyentes en particular que cuidan de su propia salvación, sino la comunidad de los cristianos, a quienes les es comunicada la salvación mediante el ejercicio de los poderes salvadores instituidos por Cristo. La salvación tiene estructura social, porque tiene su fuente en Cristo, como Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia. A la vez tiene estructura histórica. Pues es comunicada por la acción pública y oficial de la Iglesia, acción que ocurre en una hora determinada. Aunque es el individuo quien siente la salvación, sólo participa en ella dentro de la comunidad y mediante acciones sociales e históricas, no en procesos ultrahistóricos o individuales.

Dada esta situación se entiende que la Iglesia sea llamada norma próxima de la fe, mientras que la Escritura y la Tradición son llamadas norma remota de ella. Ello no significa que la Iglesia se interponga ilegalmente entre Dios y el hombre impidiendo la inmediatez a Dios. En su función interpretadora es el camino hacia Cristo. Propone a los hombres la Revelación, el *depositum fidei* transmitido por los Apóstoles, de forma que el así alcanzado por su palabra puede incorporarse a Cristo en la fe. Para la fe no tiene significación constitutiva, sino sólo reguladora. No es la causa de la fe, sino su

ocasión. Tampoco está inspirada como los Apóstoles y autores de los escritos sagrados, sino que es impelida por el Espíritu Santo a predicar la palabra de Dios inspirada, y además es preservada de interpretaciones equivocadas. Su predicación conduce a los hombres a la palabra de Dios inspirada. Y así es precisamente su acción lo que crea la inmediatez a Dios. Por su palabra se asegura al hombre, cómo y dónde puede encontrar a Cristo y el testimonio sobre El dado por el Espíritu Santo y predicado por los Apóstoles. Será todavía más comprensible, si pensamos en que la Iglesia al interpretar la Escritura es instrumento del Espíritu Santo. El es quien interpreta la Escritura por medio de la Iglesia. Como El es el autor principal de la Sagrada Escritura, interpreta su propia palabra al interpretarla por medio de los portadores del magisterio eclesiástico. Así cumple el Espíritu Santo la función que Cristo prometió en el discurso de despedida: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; pero cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo hará conocer» (Jo. 16, 12-15). En esto se ve que la interpretación de la Escritura por la Iglesia no significa ni capricho ni poder de la Iglesia sobre la Escritura. Cristo sigue siendo Señor de su propia palabra. Sigue siéndolo en el Espíritu Santo. La Iglesia presta el servicio para el que fué enviada por Cristo y su descuido significaría apartamiento de su misión. El Espíritu Santo se sirve de ella para hacer hablar a la letra muerta. Gracias a ello la actividad del Espíritu Santo alcanza figura concreta e histórica lejos de toda exaltación espiritualista. Quien vea en la Iglesia una legítima institución de Cristo con órganos visibles, no puede escandalizarse justificadamente de esta relación de la Escritura y la Iglesia. Por lo demás, quien rechace la Iglesia como institución visible, será consecuente al negarle el derecho a interpretar la Escritura. Sin embargo, está en contradicción justamente con esa misma Escritura, que da testimonio de la Iglesia como institución visible.

La solidaridad de Iglesia, Escritura y Tradición es reconocida también por algunos teólogos evangélicos. Dice, por ejemplo, W. Sthälin (*Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, 1950, 18 y siguiente): «La Biblia en cuanto Sagrada Escritura, el libro de la

Cristiandad, es leída como fuente de la Revelación de Dios e interpretada en la esfera de la Iglesia. Sólo en relación a una historia viva, en la tradición de generación en generación, actúa la Biblia como norma de la Iglesia... No hay posibilidad alguna de saltar desde la tradición viva de la Iglesia hasta una relación inmediata con la Sagrada Escritura. El Humanismo trató de lograr una relación propia e independiente con el contenido de los textos sagrados por los caminos de un estudio histórico-filológico de ellos, y creyó que por ahí volvía hasta las fuentes... Creer que al margen y fuera de la Tradición eclesiástica se puede lograr una relación inmediata con la Sagrada Escritura, es decir, que por la exégesis histórica se llega hasta las fuentes, es una ilusión humanista.»

Hay que pensar también que sin interpretación de la Escritura no se va a ninguna parte. Quien no conceda a la Iglesia pleno poder para ello, lo atribuye o a su propio espíritu falible o a la exégesis científica. Surge en consecuencia o la Iglesia del extremo individualismo o la Iglesia de los profesores, que a su vez lo es del individualismo. Vicente de Lerins vió ya los errores que tal cosa suponía. En el *Commonitorium*, cap. 2 (BKV 16 y sig.), dice: «¿Por qué hay que unir la autoridad de la opinión de la Iglesia a la norma de la Escritura que se basta a sí misma sobreabundantemente? Porque la Escritura, por su profundidad, no es por todos entendida en uno y el mismo sentido, sus dichos son explicados de modo diferente por cada uno y daría así la impresión, de que de ella se pueden deducir casi tantas opiniones como hombres existen. Pues de un modo la explica Novaciano, de otro Sabelio, de otro Donato, de otro Arrio, Eunomio y Macedonio, de otro Fotino, Apolinar y Prisciliano, de otro Joviniano, Pelagio y Celestino, de otro, por fin, Nestorio. Y por esos múltiples rodeos del error es muy necesario, que al explicar los escritos proféticos y apostólicos se dirija la medida conforme a las normas del sentido eclesiástico y católico.»

El peligro de tales errores opuestos y manifiestos en la interpretación de la Escritura no ha disminuído, sino, más bien, aumentado desde los días de los Santos Padres. Actualmente ha entrado en una fase aguda. Cada vez se dibuja con más claridad el peligro de que la palabra de Dios sea lastrada por deseos y sentimientos humanos, por ideas temporales, si no hay una interpretación fidedigna instituída por Dios. El hombre siente en esa tarea la tentación de convertir su sentimiento de la vida en norma de la interpretación de la Escritura, y de determinar desde ese mismo sentimiento, qué libros

deben ser separados y cuáles retenidos, y qué sentido hay que dar a los textos. Y así el individuo se erige en Señor de la Escritura y además con la pretensión de que tenga validez universal su exégesis regulada, no por el texto de los escritos sagrados, sino por su sentimiento personal de la vida. Así se entiende que en las comunidades protestantes se haga cada vez más fuerte—actualmente—la llamada a un magisterio obligatorio. Las cosas, es decir, la Revelación misma, empujan a ello. Frente a los deseos, inclinaciones y teorías de los hombres la Sagrada Escritura empuja por su propia dinámica hacia una instancia de interpretación auténtica, cuando tal instancia no es aceptada como fundación de Cristo mismo.

La razón última de que no sea el individuo, ni siquiera el docto filólogo, quien en razón de su saber o personal inteligencia interprete la Sagrada Escritura, sino sólo el magisterio eclesiástico, no está en razones pragmáticas, de disciplina doctrinal, por ejemplo, sino en el hecho de que Cristo así lo dispuso. El autorizó y obligó a la Iglesia a ser la auténtica predicadora de su palabra. Esto implica, claro está, el pleno poder de interpretar la palabra salvadora heredada por la Iglesia de Cristo a través de los Apóstoles (cfr. *Mt.* 18, 17; 28, 19 y siguiente; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 17). Damiano van den Eynde, O. F. M., *Tradizione e Magisterio*, en: «*Problemi et orientamenti di teologia dommatica*», edit. por la Pontificia Facoltà Teologica di Milano (Milán, 1957), 231-252.

d) *La Tradición oral*

Según la Sagrada Escritura misma, ella no pretende ser la única fuente de la que nos fluye la Revelación. Otra fuente de ella es la Tradición oral. La Iglesia en su predicación se sabe vinculada, lo mismo que a la Escritura, a la Tradición oral. En esta doble vinculación tiene la plenitud de la Revelación. Y viceversa: del mismo modo que es intérprete, instituida por Dios, de la Escritura, lo es también de la Tradición oral. Sobre esto tenemos que decir todavía algunas cosas más.

Vamos a explicar el concepto de tradición no en sentido antropológico general, sino sólo en sentido teológico (sobre el primero véase Jos. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, en: «*Tijdschrift voor Philosophie*» 19 (1957), 21-52).

1. Tropezamos en seguida con una dificultad nada pequeña. Es seguro el hecho de la Tradición oral, pero sobre su esencia y cognoscibilidad reina hasta hoy una gran diversidad de opiniones. La Iglesia, el Pueblo de Dios, al que Cristo confió su obra para que la transmitiera, se ha manifestado en varias ocasiones sobre la cuestión de la Tradición oral. El II concilio ecuménico de Constantinopla (553) expresa la viva conciencia de poseer la verdad apostólica en la Tradición de la manera siguiente: «Confesamos mantener y predicar la fe dada desde el principio por el grande Dios y Salvador nuestro Jesucristo a sus Santos Apóstoles y por éstos predicada en el mundo entero; también los Santos Padres y, sobre todo, aquellos que se reunieron en los cuatro santos concilios la confesaron, explicaron y transmitieron a las santas Iglesias.. A estos Padres seguimos y recibimos por todo y en todo... Y todo lo que no concuerda con lo que fué definido como fe recta por los dichos cuatro concilios, lo juzgamos ajeno a la piedad, y lo condenamos y anatematizamos» (D. 212). En el II concilio ecuménico de Nicea (787) se dice: «Si alguno rechaza toda tradición eclesiástica, escrita o no escrita, sea anatema» (D. 308). En el Concilio de Trento (1546) la Iglesia trató de captar con más exactitud el concepto de Tradición. El Concilio sólo habla de las tradiciones de fe en sentido estricto, es decir, de las tradiciones que atestiguan una verdad de fe como patrimonio de la Iglesia desde la época de los Apóstoles. Otras tradiciones, como el ayuno, la disciplina penitencial, el rito, fueron apartadas de la declaración del Concilio. Dice el Concilio de Trento: «El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica, poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en la Escritura Santa, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que *fuera predicado* por ministerio de sus Apóstoles *a toda criatura* (Mt. 28, 19 y siguiente; Mc. 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo;

siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica.

»Ahora bien, creyó deber suyo escribir adjunto a este decreto un índice (o canon) de los libros sagrados, para que a nadie pueda ocurrir duda sobre cuáles son los que por el mismo Concilio son recibidos» (D. 783).

En la Tradición pueden distinguirse varios aspectos, en cierto modo uno intrabíblico y otro extrabíblico, uno material o que atañe al contenido y otro formal-funcional, uno constitutivo y otro declaratorio.

Por lo que respecta a la primera distinción toda la Revelación puede ser llamada Tradición Sagrada. La palabra Tradición es entendida aquí en sentido amplio. Abarca la Revelación que Dios hizo al hombre en el Antiguo Testamento y quedó consignada en los escritos del Antiguo Testamento, que Cristo y los Apóstoles continuaron y completaron y que después fué escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Tradición así entendida abarca, también, por tanto, la Sagrada Escritura. No es este sentido el aludido al hablar de la Tradición oral como de una fuente de la Revelación junto a la Escritura. Esta es la Tradición en sentido estricto.

Por Tradición en sentido estricto se entiende las revelaciones divinas no contenidas en la Sagrada Escritura, pero predicadas por Cristo y por los Apóstoles, confiadas a la Iglesia y transmitidas en ella de boca en boca. El concepto amplio de Tradición encierra en sí el concepto estricto. Aunque en la época de los Padres predominó el concepto más amplio de Tradición, no faltó tampoco el concepto estricto. El Concilio de Trento, frente a la doctrina protestante de que la Sagrada Escritura es la única fuente de la fe, destacó con especial claridad el concepto estricto de Tradición que fué desarrollado en la teología postridentina. La Tradición en sentido estricto es Tradición apostólica porque su contenido procede de los Apóstoles. A la vez es Tradición eclesiástica porque es hecha por la Iglesia. Materialmente o desde el punto de vista del contenido es apostólica, formal-funcionalmente es Tradición eclesiástica.

En la Tradición oral se unen el momento objetivo, de contenido, y el subjetivo, la actividad del transmitir. Ambos constituyen unidad. Del mismo modo que en las comunidades naturales—como el pueblo y la familia—imperan un espíritu que anima la totalidad, cuyos portadores responsables son los pertenecientes a la respectiva generación viviente también en la comunidad sobrenatural del Pueblo de Dios domina un espíritu comunitario. No procede de razones naturales, como son la fuerza de la sangre o las reflexiones y vivencias humanas naturales, sino que es inflamado por el Espíritu Santo. Cristo, al crear un magisterio infalible, ha cuidado de que la actividad del Espíritu Santo no sea impedida por el espíritu humano que continuamente resurge en la Iglesia.

El concepto de Tradición tenía esta significación amplia sobre todo en la antigüedad cristiana. Por santa Tradición se entendía el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde Él penetró en los Apóstoles y discípulos de los Apóstoles y a través de ellos en las comunidades, y que fué transmitido y heredado a través de los siglos. Fué entendido como unidad viva de predicación doctrinal, depósito doctrinal y creyente entrega a la doctrina. Este espíritu de la Revelación es causado y continuamente mantenido despierto por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y atestigua en toda la Iglesia, pero primaria y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico. Möhler describe así la Tradición (*Symbolik*, § 38): «¿Qué es, pues, Tradición? El típico sentido cristiano que existe en la Iglesia y crece gracias a la educación eclesiástica, que, sin embargo, no debe ser pensado sin su contenido, sino que se ha formado en y por su contenido, de forma que debe ser llamado un sentido lleno de contenido. La Tradición es la palabra que vive continuamente en el corazón de los creyentes. A este sentido en cuanto sentido total está confiada la interpretación de la Sagrada Escritura. La explicación pronunciada por él en las cuestiones discutidas es el juicio de la Iglesia y la Iglesia es, por tanto, juez en los asuntos de la fe (*iudex controversiarum*). La Tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia, la fe que consta en testimonios históricos externos a través de todos los siglos. En este sentido la Tradición es comúnmente llamada norma, medida de la interpretación de la escritura, *regula fidei*.» Actividad docente y depósito doctrinal constituyen, según esto, en la Tradición una viva unidad, un todo indivisible. La actividad docente se cumple en la tradición del tesoro

doctrinal, y el contenido doctrinal recibe fuerza y vida, cuando es garantizado, predicado e impuesto por la actividad docente.

2. La existencia de la Tradición oral en la Iglesia puede demostrarse por la Escritura y doctrina de los Padres.

Por la Escritura puede probarse, aunque no convincentemente, diciendo que Cristo no escribió nada, y que los Apóstoles tampoco recibieron el encargo de escribir, sino de predicar. De hecho no poseemos ningún escrito de Cristo. ¿Y cómo nos iba a decir y explicar con escritos y libros, quién es Dios y el hombre, si El mismo era la Palabra revelada pronunciada en el mundo, llegada a nosotros desde el silencio de Dios? El mismo y su obra son la palabra visible de Dios (San Agustín). Este Verbo revela al Padre al manifestarse entre los hombres. En las palabras expresamente habladas por Cristo es traducido a nuestro lenguaje de hombres, de forma que, además de poder ser visto, pueda ser oído.

De hecho, Cristo tampoco dió a los Apóstoles el mandato de escribir el Evangelio, sino de predicarlo a todo el mundo. En la fe o incredulidad frente a la predicación de los Apóstoles se decide la salvación y condenación (*Mt.* 10, 7; 28, 19; *Mc.* 16, 15). Deben dar testimonio de El en todo el mundo (*Act.* 1, 8. 22; 10, 39; 20, 24). El «servicio a la palabra» es considerado por los Apóstoles, y cumplido, como una obligación ineludible (*Jo.* 17, 20; *Act.* 6, 4; 20, 24). San Pablo se sabe enviado a predicar el Evangelio, y no con altisonante sabiduría, para que la Cruz de Cristo no sea privada de su efecto (*I Cor.* 1, 17). En *I Cor.* 15, 1 y sigs. recuerda a los Corintios las partes de doctrina transmitidas a ellos, y que tiene que mantener en la fe, si quieren salvarse. La fe viene del oído. La predicación que conduce a la fe salvadora se hace por mandato de Cristo (*Rom.* 10, 17). Por eso San Pablo encuentra también digno de alabanza que los Corintios se atengan a los preceptos que les han sido transmitidos (*I Cor.* 11; 2, 23), mientras que los Tesalonicenses son requeridos a vivir conforme a la doctrina transmitida y a separarse de los hermanos que no lo hagan (*I Thess.* 4, 1; *II Thess.* 3, 6). Por su evangelio fueron los Tesalonicenses llamados a alcanzar la gloria de Nuestro Señor Jesucristo. Así deben mantenerse y atenerse a las tradiciones, que recibieron de él de palabra o por escrito. Entonces nuestro Señor Jesucristo y Dios nuestro Padre, que nos amó y nos dió consuelo sempiterno y buena esperanza, confortará sus corazones y los fortalecerá para toda buena palabra y obra (*II Thess.*

2, 14-17). Otros testimonios escriturísticos sobre la actividad de los Apóstoles a favor de la Tradición pueden verse, por ejemplo, en: *Rom.* 1, 9; 6, 17; 10, 14 y sig.; *I Cor.* 3, 4-4, 18; *II Cor.* 11, 4; *Phil.* 4, 9; *Col.* 2, 6; *Hebr.* 2, 3; *Eph.* 3, 4-7; *II Pet.* 1, 16. 21; *Sant.* 1, 19; *I Jo.* 1, 1.

Pero todos estos textos no son testimonios indiscutibles, inmediatos de que haya también una Tradición oral postapostólica o de que esta tenga primacía sobre la escritura.

Contra el supuesto de que en los solos hechos citados tengamos ya pruebas suficientes de la existencia de una Tradición oral en la época postapostólica, pueden, más bien, aducirse dos razones:

Aunque Cristo no dió mandato de escribir, el Espíritu Santo enviado por Cristo, el «Espíritu de Cristo», impulsó a los Apóstoles, a componer escritos. Era, pues, intención de Cristo, que nacieran los escritos sagrados.

Además, la situación, en que los Apóstoles fueron enviados al mundo, fué única e irrepetible (Th. Soiron, *Heilige Theologie*, 150). Pues eran testigos oculares de lo que predicaban (*I Jo.* 1, 1-4; *Lc.* 1, 1; *Jo.* 1, 14; *Act.* 1, 3; *Gal.* 1, 15 y sig.; *I Cor.* 15, 3-8; *II Pet.* 1, 16). Eso ya no es cierto de los predicadores postapostólicos de la palabra de Dios. El testimonio postapostólico supone como fundamento el apostólico (*Eph.* 2, 20). Sólo en cuanto que se vincula a la palabra de los testigos oculares es él mismo un testimonio de Cristo. Pero este testimonio de los Apóstoles fué, por así decirlo, conservado en la Escritura por el Espíritu Santo. Vinculación al testimonio de los Apóstoles significa, por tanto, vinculación a la Escritura. Dice San Ireneo (*Contra las herejías*, lib. 3, prólogo y cap. 1; BKV I, 208 y sig.): «El Señor dió a los Apóstoles el mandato de predicar el Evangelio. De ellos aprendimos la verdad, es decir, la doctrina del Hijo de Dios. A ello también les dijo: quien os oye, a mí me oye; quien os desprecia, a mí me desprecia y a quien me envió. Por ningún otro, más que por aquéllos, por quienes nos llegó el Evangelio, hemos conocido el plan salvífico de Dios. Lo que, primero, predicaron y, después, por voluntad de Dios nos transmitieron por escrito, debía ser el fundamento y los pilares de nuestra fe.» No se nos ha dicho por qué fué voluntad de Dios que los Apóstoles escribieran lo que habían predicado. Sin embargo, podemos sospechar, que debía suceder así, para que el testimonio de los testigos oculares se conservara para las generaciones venideras en su texto original, en su cadencia y en su mismo sonido, con su vivacidad y

fuerza. así se entiende que los autores de los escritos neotestamentarios den tanta importancia al hecho de ser testigos oculares (los evangelios de San Marcos y San Lucas no son excepción de esto, ya que fueron informados por testigos oculares y transcribieron sus informes).

De estas reflexiones resulta: del hecho de que Cristo mismo no escribiera nada ni diera el mandato de escribir, y de que la fijación escriturística siguiera a la predicación oral, no se puede demostrar todavía con seguridad indiscutible la justificación de la Tradición oral. No se puede confundir la predicación apostólica con la Tradición oral en sentido estricto (véase para esta exposición Grosche, *o. c.*, 206-213). La Tradición oral en sentido estricto sólo aparece en la época postapostólica en razón de la predicación apostólica.

Sin embargo, aunque con las pruebas dadas no puede justificarse suficientemente la Tradición oral, a favor de ella hablan los textos de la Escritura en que los Apóstoles mismos exigen transmitir oralmente la palabra de Dios por ellos predicada. Y así San Pablo, preocupado por los errores que ponen en peligro a las comunidades cristianas, escribe a su discípulo y ayudante Timoteo: «Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que mora en nosotros» (*II Tim.* 1, 13-14). El mandato de dar testimonio de la palabra de Dios es ineludible. No hay razón para esquivarlo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la palabra, insiste a tiempo a destiempo, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina» (*II Tim.* 4, 1-2). La serie misional viva, que empieza en los discípulos de los Apóstoles se ve claramente en la advertencia siguiente: «y lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros» (*II Tim.* 2, 2). La Escritura no obliga a reconocer tampoco en ninguna parte, que ella sola pretenda ofrecer la Revelación divina total y perfectamente delimitada. Si se interpretara así, sería inexplicable que Cristo no diera ningún mandato de fijar su doctrina por escrito.

3. Lo transmitido en la época postapostólica desde la muerte de los Apóstoles es la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. La actividad transmisora es realizada por los cristianos de la época postapostólica. En ese sentido puede ser llamada tradición eclesiás-

tica. Sin embargo, como su contenido es la predicación apostólica es a la vez Tradición apostólica. Se distingue esencialmente de la actividad transmisora, con que los Apóstoles mismos dieron testimonio de Cristo y prestaron su servicio a la palabra. Pues la predicación de los Apóstoles pertenece todavía al proceso revelador. Con la muerte del último Apóstol cesa de hecho ese tipo de tradición. Empieza el tiempo de la conservación y predicación de la Revelación. La tarea de la Iglesia no consiste, como la de los Apóstoles en ser portadora de la Revelación ella misma, sino en actualizar, predicar, proteger e imponer en cada época la Revelación que los Apóstoles le dejaron en herencia. Transmite el *depositum fidei* entregado a ella por los Apóstoles. Y así la fe no es remitida a la letra muerta, sino a la predicación viva. La autoridad de los Apóstoles no pasó a los libros, sino a los portadores del pleno poder que son seres vivos. La Tradición oral se basa, por tanto, en los Apóstoles. No contiene revelaciones nuevas que no estén en la predicación apostólica. Suponer tal cosa, llevaría al gnosticismo y exaltación. La Revelación procedente de Cristo y de los Apóstoles nos fluye por dos caminos: por la Escritura y por la Tradición oral.

Cuán fundamental es la distinción de gnosticismo y fanatismo, por una parte, y Tradición oral, por otra, quedó manifiesto en los viejos tiempos de los grandes luchadores contra el gnosticismo gracias a San Ireneo, que al rechazar las irrupciones gnósticas se apoyó en la Tradición oral. En su obra *Contra las herejías* (lib. 3, cap. 4; BKV I; 214) dice: «En vista de tales argumentos no se puede buscar la verdad en otro durante mucho tiempo. Sin esfuerzo se la puede tomar de la Iglesia. En ella han puesto los Apóstoles, como en una rica cámara de tesoros, todo lo que pertenece a la verdad, de forma que el que quiera puede beber de ella la bebida de la vida. Ella es la entrada a la vida, los demás son salteadores y ladrones. Hay que evitarlos, pues; pero hay que amar con todas las fuerzas todo lo que pertenece a la Iglesia y abrazarse a la tradición de la verdad. Sin embargo, si sobre una cuestión insignificante va a nacer una escisión, hay que remitirse a las Iglesias más antiguas, en las que trabajaron los Apóstoles y aceptar de ellas la clara y segura decisión sobre la cuestión en litigio. Pues aunque los Apóstoles no hubieran dejado nada escrito, habría que seguir justamente el orden de la Tradición, que ellos entregaron a los principales de la Iglesia. Este orden siguen muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Sin papel ni tinta han escrito su salvación en sus corazones

gracias al Espíritu Santo, y conservan cuidadosamente la antigua Tradición.»

Lo mismo se pensaba en la Iglesia antigua en general. También San Atanasio dice que preguntando a la antigua Tradición se puede alcanzar plena seguridad tanto sobre la doctrina, como sobre la fe de la Iglesia universal. Dice: «Los Apóstoles predicaron esa fe y los Padres la guardaron. Sobre ella se funda la Iglesia. Quien se aparta de ella no puede ser llamado cristiano» (*I Carta a Serapión*, número 28; BKV I, 442). Según San Agustín (*De Baptismo* 5, 23), hay muchas cosas, que mantiene la Iglesia universal y que, por tanto, vale con razón como ordenado por los Apóstoles, aunque no pueda ser comunicado como escrito. Es especialmente importante Vicente de Lerins, que en su escrito *Commonitorium* hace una amplia exposición de la Tradición, de su función y de su esencia. Dice (cap. 2; BKV, 17): «Asimismo, en la Iglesia católica hay que cuidar decididamente, de que mantengamos todo lo que ha sido creído siempre y en todas partes por todos; pues esto es lo católico en sentido verdadero y propio. La significación y sentido de la palabra católico apunta ya a que abarca todo en la totalidad. Pero esto ocurrirá, cuando sigamos a la totalidad, a la antigüedad y a la unanimidad; y seguiremos a la totalidad, si confesamos como verdadera únicamente la fe, que confiera toda la Iglesia en el orbe de la tierra; a la antigüedad, si no nos apartamos en modo alguno de las ideas, que cultivaron nuestros santos, antepasados y Padres en general; a la unanimidad, si nos acogemos dentro de la Antigüedad misma a las decisiones y dichos de todos o casi todos los sacerdotes y maestros.»

4. Para comprender más profundamente la Tradición, hay que distinguir entre Tradición histórica y Tradición dogmática. Por tradición histórica se entiende la transmisión de un hecho histórico de una generación a otra. La Tradición dogmática, es decir, la transmisión de la fe, trasciende, sin embargo, la Tradición histórica. Se comprenderá en seguida, si se piensa en que causa certeza de fe; y apoyándose en conocimientos históricos nunca se puede lograr la certeza de la fe. ¿Cómo puede distinguirse la Tradición dogmática de la histórica? La Tradición dogmática implica la histórica, pues llega a nosotros por los caminos de la historia. Pero es más que mera historia. Hay transmisión de fe, cuando una doctrina de la Iglesia en cualquier tiempo, es acogida y enseñada universalmente

como verdad revelada en la fe universal de la Iglesia. Cuando ocurre eso, ya está dada la prueba de que tal doctrina pertenece al cuerpo de la Tradición dogmática. En la Tradición dogmática es transmitido de generación en generación un hecho no sólo en su factidad, sino en su carácter de elemento de la Revelación. No es necesario, que sea presente a cada generación con su configuración plenamente desarrollada. Es posible que al principio sólo aparezca en estado germinal.

5. Sigue siendo difícil, incluso después de la explicación de Vicente de Lerins, definir con más precisión la esencia y extensión de la Tradición de la fe. ¿Qué elementos son necesarios, para poder decir de una doctrina, que le competen las propiedades enumeradas por Vicente de Lerins? ¿Quién es competente para poder hacer esa comprobación? Si se quisiera declarar competente para ello a la investigación científica, nos veríamos entregados a la fe de la filología y de la interpretación histórica de fuentes. Hay que decir, más bien, que más allá de las inseguridades restantes después de la tesis de Vicente de Lerins sólo nos lleva hacia la certeza el reconocimiento de una verdad por la Iglesia. El criterio último y definitivo sobre la pertenencia de una verdad a la Tradición dogmática es su reconocimiento por la Iglesia.

Fácil es de ver la razón de ello. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Cristo pertenece a la Iglesia como la cabeza al cuerpo. Por tanto, en la Iglesia está actuando Cristo mismo. Actúa mediante la Iglesia, como con un instrumento que le pertenece. Cristo termina de ejercer su actividad por medio del Espíritu Santo. El prometió a la Iglesia el Espíritu Santo y se lo envió el día de Pentecostés. El Espíritu es el alma de la Iglesia. El es su vida invisible, íntima. El es quien posibilita toda vida en la Iglesia. En El empezaron los Apóstoles su actividad. El da testimonio de Cristo, mediante el testimonio de la Iglesia, hasta el día de la Parusía. El infunde a los fieles la vida de Cristo, la gracia de la salvación, mediante la administración de los sacramentos por la Iglesia. El estructura a los cristianos como Pueblo de Dios, que es el Cuerpo de Cristo.

La predicación de la fe por la Iglesia no es únicamente según esto, expresión del esfuerzo humano, sino actividad en el Espíritu Santo. En El está garantizada la genuinidad e infalibilidad de la doctrina y fe de la Iglesia. San Pablo lo expresa así: «Pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña,

hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido. De éstos os hemos hablado, y no con estudiadas palabras de humana sabiduría, sino con palabras aprendidas del Espíritu, adaptando a los espirituales las enseñanzas espirituales, pues el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente. Al contrario, el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor, para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» (I Cor. 2, 10-16).

Por eso no sorprende a los teólogos, que el contenido de la Tradición no pueda ser asegurado como Tradición apostólica con los medios de la sola conciencia histórica, sino sólo por el reconocimiento de parte de la Iglesia. La función de la Iglesia en ello no es crear una Tradición, sino comprobar que una Tradición es tradición apostólica.

El reconocimiento por la Iglesia puede ocurrir de varios modos. Uno es la predicación doctrinal diaria por el magisterio ordinario de la Iglesia. Bajo este punto de vista es comprensible e instructivo, el hecho de que antes de dogmatizar la Asunción corporal de María al cielo, el Papa preguntara a los obispos por su convicción creyente y por la predicación dogmática en sus diócesis. Mediante tal encuesta se comprobó la predicación doctrinal diaria de la Iglesia. No es ninguna razón o principio entitativo, pero sí un principio cognoscitivo fidedigno sobre la existencia de la Tradición (A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* [1925]).

Otro modo de reconocimiento de la tradición oral por la Iglesia es la definición dogmática solemne del Papa o de un Concilio. Tal declaración solemne es la garantía de que una doctrina es elemento de la Tradición oral apostólica y, por tanto, de su carácter de Revelación (cfr. H. Volk, *Das neue Marien-Dogma* (1951), 67-91).

El reconocimiento de parte de la Iglesia causa también certeza de fe incluso cuando la ciencia teológica no puede encontrar una verdad dogmática con plena seguridad ni en su forma expresa dentro de la Tradición apostólica. Hay que contar, con que una verdad al principio esté contenida en la Tradición, de modo semejante a lo

que ocurre en la Escritura, sólo implícitamente y que sólo a lo largo del tiempo se manifieste en su pleno desarrollo. Para la certeza de la fe es indiferente, cuando ocurre el reconocimiento eclesiástico, es decir, si entre tal reconocimiento y la época apostólica ha pasado mucho o poco tiempo.

6. En la Antigüedad cristiana se entendía por Tradición sagrada, como ya hemos dicho, el espíritu vivo de la Revelación y de la fe, inflamado en Cristo y que desde Él penetró en las comunidades y siguió siendo transmitido en herencia a través de los siglos. Era considerada como unidad viva de predicación doctrinal, contenido dogmático y entrega creyente a la Revelación. Este espíritu de fe es mantenido despierto continuamente por el Espíritu Santo, enviado por Cristo a la Iglesia y siempre presente en ella. Se manifiesta y se atestigua en la Iglesia entera, pero en último término y decisivamente en los portadores del magisterio eclesiástico.

Durante la Edad Moderna el concepto de Tradición ha sido esclarecido sobre todo por Franzelin, Scheeben, Newman, por la Escuela teológica de Tübingen y últimamente por Koster, O. P. Como la Tradición desempeña un gran papel en la vida de la Iglesia, es útil que digamos lo más importante de las diversas interpretaciones que se han dado de ella.

Franzelin en su obra sobre la Tradición divina y sobre la Sagrada Escritura, aparecida en Roma el año 1870, distingue entre el contenido y el portador de la Tradición. Portador de la Tradición es, según él, el magisterio eclesiástico, a saber, los obispos y el Papa. Ellos son los guardianes de la fe en ininterrumpida sucesión desde los Apóstoles hasta la actualidad. Para ello están dotados del *charisma veritatis*, que les fué prometido y concedido, y que los capacita para conservar y transmitir incólume y sin errores la Revelación. El carisma de la verdad les ha sido dado para que sirvan a la comunidad. Y así se acercan al magisterio eclesiástico la conciencia creyente y profesión de fe de todos los fieles. También esa conciencia y profesión es infalible, según Franzelin, porque el Espíritu de la verdad actúa en la comunidad de los fieles. Y así a la infalibilidad en el magisterio corresponde la infalibilidad en la fe. Franzelin explica: «La conciencia y profesión de fe en la comunidad entera de los fieles es conservada siempre pura de errores por el Espíritu de la verdad mediante el auténtico magisterio de la sucesión apostólica. Por tanto, aunque ni a cada miembro del Pueblo de Dios, ni al

Pueblo en cuanto totalidad compete la autoridad de enseñar auténticamente, sino el deber de aprender, el sentido católico y la unanimidad de todo el pueblo cristiano en el dogma de la fe ha de ser valorado, sin embargo, como uno de los criterios de la Tradición divina» (Tesis 12). Franzelin reconoce, por tanto, como portadora de la Tradición a la totalidad de los fieles junto al Papa y a los Obispos, pero se la reconoce sólo en dependencia de los obispos. Cuando la totalidad de los fieles de acuerdo con sus obispos mantienen como verdadera una verdad de fe, lo es también; y eso es un signo de su pertenencia a la Tradición oral y, por tanto, a la Revelación.

Scheeben, el más importante discípulo de Franzelin, ha seguido elaborando las tesis de su maestro. La transmisión de la Revelación ocurre, según él, en un «cuerpo total» orgánico que conserva y manifiesta en sí la verdad cristiana: en la comunidad de la Iglesia. Este cuerpo total se divide en un «cuerpo docente» y un «cuerpo creyente»; sin embargo, los pertenecientes al cuerpo docente, bajo el punto de vista de su vida personal de fe, pertenecen a la vez al cuerpo creyente. Tarea del cuerpo docente es testificar auténticamente y mandar autoritariamente la Revelación. Está capacitado para ello por el carisma de la infabilidad. Pero el Espíritu Santo obra en la Iglesia, no sólo regalando a los miembros del cuerpo docente la infabilidad, sino dando también al cuerpo creyente la recta profesión de fe. En consecuencia, la profesión del cuerpo creyente tiene una fuerza relativamente independiente y sin duda en tal medida, que la profesión unánime de todo el cuerpo creyente representa un testimonio del Espíritu Santo con la misma infabilidad que el testimonio unánime del cuerpo docente. Esta concepción fundamental de Scheeben corresponde a su doctrina, de que todos los miembros de la Iglesia que participan de la vida y posesión de ella, pueden y deben participar también en el testimonio y crecimiento de la doctrina, sin embargo, deben participar en ello de forma que los sucesores de los Apóstoles dirijan siempre y conserven en su pureza, como guardianes y vigilantes llamados y autorizados, el contenido de la Tradición. Así acentúa Scheeben el puesto especial del Cuerpo docente frente a la Tradición. Sin embargo, según él, es posible, que en ciertas épocas la conciencia creyente de los fieles atestigüe una verdad de fe con más claridad que el cuerpo docente. A pesar de todo, la conciencia creyente de los fieles no es más que una noticia secundaria de la Tradición. Scheeben distingue entre la

Tradición de una verdad de fe y su presentación o proposición. La primera ocurre por la actividad de todos los miembros, la segunda es hecha por la autoridad eclesiástica, sea en el magisterio ordinario sea en el extraordinario.

La Escuela teológica de Tübingen enriqueció la doctrina de la Tradición con una nota característica. La tradición es, según esa Escuela, algo vivo, siempre actual, a saber, la actividad de conservar y transmitir el tesoro de la Revelación confiado por Cristo a la Iglesia, actividad que ocurre bajo la asistencia e influencia del Espíritu Santo y que es realizada en cualquier momento de la historia de la Iglesia. Con ello la Iglesia se hace renovadamente y cada vez más profunda y claramente consciente del contenido de la Revelación. Sobre Johann Adam Möhler ya hemos hablado en el número 1 de este apartado.

A través del teólogo jesuita Perrone, Newman se familiarizó con el texto citado de Möhler. El año 1847 Perrone invocó a favor de la definibilidad del dogma de la Inmaculada Concepción la conciencia creyente universal. Para esta valoración de la conciencia creyente de los fieles pudo citar a muchos teólogos del pasado, por ejemplo, a Melchor Cano, Gregorio de Valencia y Petavius. En especial pudo citar como ejemplos históricos la práctica eclesiástica en la herejía arriana y en la disputa sobre la visión beatífica de Dios, desarrollada en tiempo del papa Juan XXII y del papa Benedicto XII, y pudo citarlos ciertamente en el sentido de conciencia creyente de la Iglesia entera.

Newman elaboró su doctrina de la Tradición apoyándose en las explicaciones de Perrone que a su vez estaba influido por Möhler. Según él la Tradición Apostólica, confiada a la Iglesia entera en sus diversos órganos y oficios, se manifiesta de diversos modos en las distintas épocas, unas veces por boca de los Obispos, otras mediante la doctrina de la Iglesia, ya a través del pueblo, ya mediante la liturgia, ritos, ceremonias y costumbres, o incluso a través de sucesos, polémicas, movimientos y otros fenómenos que son comprendidos bajo el nombre de historia (*Ausgewahlte Werke*, edit. por M. Laros, vol. III, 1987, 239: *Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens*, redactado el año 1853). Por conciencia creyente entiende Newman un sentido, un instinto para la actividad del Espíritu Santo, un sentimiento de celo contra el error, inmediatamente sentido como escándalo. Acentúa en ello que el don del juicio, de la distinción, de la definición, de la predicación y de la intimación de un conte-

nido de la Tradición compete única y exclusivamente a la Iglesia docente. Los portadores del magisterio, según Newman, en sus decisiones infalibles no dependen en modo alguno de los fieles. Sin embargo, Newman observa, que, antes de definir la Inmaculada Concepción de María, el magisterio eclesiástico se informó de la fe general de los fieles y la mencionó expresamente en la bula de la definición, signo de que el magisterio eclesiástico, a pesar de su independencia frente a la fe general de los fieles, la tiene de hecho en cuenta, evidentemente, porque ve en ella una expresión de la Tradición divina.

M. D. Koster sigue caminos nuevos en la definición y determinación de la Tradición. Distingue, como la mayoría de los teólogos actuales, entre Tradición objetiva y activa. Ambos modos de Tradición se realizan en tres grados, respectivamente. El primer grado está representado por el contenido dogmático de lo que ha sido confiado a la Iglesia en su tesoro de la fe y es hecho accesible a los fieles por medio de los sacramentos, celebraciones litúrgicas y de otros diversos modos. El segundo grado consiste en que un contenido particular del depósito de la fe aparece con más claridad en la conciencia de la Iglesia, es constantemente afirmado, sin que sea constantemente predicado por la Iglesia ni se acentúe formalmente a los creyentes su carácter de Revelación. El tercer grado está representado en el hecho de que la Iglesia a lo largo del tiempo es iniciada formalmente por el Espíritu Santo en una verdad de fe enseñada expresamente hasta entonces, y la propone en decisión infalible. Koster entiende por Tradición activa—lo mismo que ya antes de él Deneffe y Dieckmann—la proposición o presentación de la Tradición por la Iglesia, proposición que también ocurre en varias fases. La Tradición activa es, por tanto, asunto exclusivo del magisterio eclesiástico. Sin embargo, Koster atribuye al «sentido creyente» de los fieles una gran significación. El «sentido creyente» consiste, según él, en la fuerza de la fe y en tres dones del Espíritu Santo: Sabiduría, entendimiento e inteligencia. Tal sentido es el que obra el espíritu creyente unitario dentro de la Iglesia. Esta es su principal tarea eclesiológico-social. Gracias a él la Iglesia es iniciada por el Espíritu Santo en las cosas de la fe. En ese sentido ve Koster el órgano insustituible de la Iglesia para el contenido total de la Tradición dogmática. Puede existir de modos diversos: como sentido creyente del simple fiel, como sentido del simple fiel en comunión con los Padres y Teólogos, como sentido de los Pastores o,

finalmente, como sentido de los fieles y Pastores conjuntamente. Lo mismo que Scheeben, Perrone y Newman, Koster opina que cada especie de sentido creyente es un signo y argumento a favor de la pertenencia de una verdad a la Tradición y, por tanto, a la Revelación. Por consiguiente, es tarea de la Iglesia dirigir su atención a cada una de las diversas especies. Koster acentúa que incluso el sentido creyente común del simple fiel por sí solo es un testimonio válido a favor de la existencia de una Tradición dogmática. Sin embargo, el sentido creyente de los Pastores es medio de conocer una verdad revelada contenida en la Revelación de modo muy distinto. Pues tal sentido es infalible, mientras que el sentido creyente de los simples fieles de por sí solo no es infalible, aunque es recto y seguro. Para que tal sentido creyente obligue realmente a creer se requiere la proposición de la verdad por el magisterio infalible. El sentido creyente del Papa y de los Obispos es, según él, el fundamento de su magisterio infalible. (Sin embargo, de ahí se sigue una dificultad, pues Koster parece opinar que sólo está en posesión del *charisma veritatis* el portador del magisterio eclesiástico que se encuentra en estado de gracia.)

Mientras que los teólogos antes citados acentúan, ciertamente, la importancia de la conciencia creyente de la Iglesia entera, pero dejan que la decisión del magisterio eclesiástico sea independiente de ella, Koster opina, que el magisterio eclesiástico está obligado precisamente a tener en cuenta el sentido creyente del simple fiel, aunque no está forzado sin más, a seguir el sentido creyente de los fieles. Habla del derecho del Espíritu Santo a dejarse oír en el sentido creyente de los simples fieles, lo mismo que en el de los Padres y teólogos, respecto a una verdad contenida en el tesoro de la Tradición. Con estas reflexiones Koster parece ver las relaciones entre los portadores del magisterio y los demás fieles a favor de los laicos. O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, en: «Münchener Theol. Zeitsch.» 4 (1953), 164-186.

Si repasamos las ideas aquí expuestas, podemos hacer el siguiente resumen: La Tradición es soportada y llevada por la Iglesia entera. Sin embargo, tiene importancia decisiva el magisterio eclesiástico. Por eso el pueblo sólo puede realizar legítimamente su actividad transmisora en ordenación y subordinación al magisterio eclesiástico. Aunque su actividad no se agota en la mera recepción de la predicación del magisterio, no es, sin embargo, independiente de él.

La actividad, con que el magisterio eclesiástico conserva y trans-

mite la Tradición oral, es distinta conceptualmente y en parte también objetivamente (*conceptu et partim re*) de la actividad con que predica y propone la Revelación. Sin embargo, la predicación y proposición de la fe tienen enorme importancia para conocer el contenido de la Tradición oral. La proposición de la fe por parte del magisterio eclesiástico es el principio fidedigno del conocimiento de la auténtica Tradición. Sería funesto creer que el magisterio de la Iglesia crea verdades nuevas. No añade elementos nuevos a la Tradición. Su actividad no es, en modo alguno, una excrecencia gnóstica de la Revelación. Sirve más bien, para que lo transmitido por los Apóstoles sea reconocido por todos como verdad revelada.

7. Escritura y Tradición son, por tanto, iguales respecto a su fuerza de testimonio sobre la Revelación divina. Pero su testimonio no puede reconocerse con la misma seguridad. Para captar el testimonio de la Tradición, son necesarias muchas investigaciones históricas, a veces, difíciles. Sólo el magisterio eclesiástico da la última seguridad.

8. A pesar de su respectivo carácter independiente, Escritura y Tradición están mutuamente ordenadas. Desde el punto de vista del contenido coinciden en gran parte. Incluso se puede preguntar si la Tradición oral atestigua contenidos aparte de la garantía del canon, contenidos que no aparezcan de ningún modo en la Escritura, que no tengan por lo menos fundamento en ella.

Geiselman, basándose en la edición crítica de las Actas del Concilio de Trento, ha llamado la atención sobre lo siguiente:

Se propusieron al Concilio dos proyectos para la definición de la relación de la Escritura con la Tradición. El primero explica que la verdad del Evangelio está contenida *partim in libris scriptis, partim, in sine scripto traditionibus*, es decir, parte en los libros de la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Geiselman apunta que este proyecto se apoyaba en la teología inmediatamente anterior al Concilio, tal como era mantenida, por ejemplo, por John Fischer, Eck, Driedo (*Concilium Tridentinum*, ed. Societas Görresiana, V, 31, 23; I, 39, 23-29; 523, 3-7; cfr. E. Ortigues, *Ecritures et traditions Apostoliques au Concile de Trente*, en: «Recherches de science religieuse» 36 (1949), 271-299. A. Dubarle, O. P., *Les fondements bibliques du titre Marial de Nouvelle Eve*, en: «Mélanges Lebreton» I (1952), 50; J. R. Geiselman, *Die Tradition*, en: «Jon. Feiner,

Jos, Trtsch». Fr. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 68-108).

Se levantó animada oposición al proyecto. El docto Padre conciliar Bonucci hizo valer, que la Escritura y la Tradición constituyen un todo unitario y que, por tanto, no pueden ser entendidas como partes mecánicamente juxtapuestas, que sobre todo la Sagrada Escritura contiene toda la verdad del Evangelio. Por eso se borró en el segundo y definitivo proyecto el *partim-partim* y se sustituyó por un «et», como indica Geiselmann. Acentúa este autor, que, según este proceso, el «et» del Concilio no puede ser explicado, como si la palabra de Dios estuviera atestiguada parte en la Sagrada Escritura, parte en la Tradición oral. Sino que está contenida, más bien, tanto en la Escritura como en la Tradición. Subraya además que la intención del Concilio fué en gran parte malentendida por la teología post-tridentina, porque no se había publicado el primer proyecto, sino que sólo se conocía la redacción definitiva con el «et». Por eso no se tiene en cuenta que el «et» sustituye a un *partim-partim* y es explicado en el sentido de un *partim-partim*. Como San Pedro Canisio recogió esa interpretación en su catecismo, alcanzó general aceptación. Geiselmann hace observar que la Escuela Teológica de Tübingen, sin conocer el texto de las discusiones del Concilio, definió las relaciones de Escritura y Tradición en el sentido de tales discusiones.

e) *Escritura y Tradición*

Según esta interpretación, Tradición y Escritura están muy estrechamente unidas. La Sagrada Escritura constituye, según eso, el fundamento de todo trabajo teológico. Según esta opinión, es en cierto sentido suficiente, ya que contiene toda la Revelación al menos germinalmente. La Tradición viva es el camino recorrido por la Iglesia, por el que se va desarrollando y manifestando la palabra de Dios contenida en la Escritura.

Con esta idea está de acuerdo lo que dice el teólogo Alois Müller, conocido por sus investigaciones mariológicas (*Ecclesia-Maria*, en: «Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchrislichen Literatur und Theologie» V (1951), 4 A. 8): «Por seguro que sea que la Sagrada Escritura se apoya en la Tradición, está y coincide con ella, lo mismo según su cognoscibilidad que según su interpretación, no

creemos, sin embargo, que sólo contenga una selección (*quantum ad se*) limitada y casual de las verdades de la fe. En cuanto auténtica palabra de Dios es siempre el Logos completo, pero su autor, el Espíritu Santo «introduce» a la Iglesia paso a paso «en la verdad completa» (Jn. 16, 13). Por eso jamás supone un estrechamiento de cualquier dominio de la teología el fundamentarlo sobre la Sagrada Escritura (entendida en la fe), sino su única verdadera posibilidad de desarrollo, mientras la Sagrada Escritura no sea reducida y convertida en un libro teológico de tesis.»

Tampoco así entendida es la Tradición puramente declaratoria. Sino que es *traditio continuativa et constitutiva*. El desarrollo de la doctrina de la Escritura en la Tradición no significa, según esto, ningún enriquecimiento sustancial del tesoro de la Revelación. Sin embargo, conduce a una comprensión cada vez más clara y profunda de la Revelación. Enseña, por tanto, a reconocer verdades reveladas, que sin la Tradición así explicada permanecerían desconocidas, aunque estén germinalmente contenidas en la Escritura. La interpretación dada por Geiselman se distingue esencialmente de la doctrina protestante sobre la Tradición, ya que Geiselman dice que la Tradición es una auténtica fuente del conocimiento de la Revelación, y además atribuye al magisterio eclesiástico la auténtica interpretación de la Escritura y de la Tradición.

f) *Desarrollo de la Revelación por la Iglesia*

Estas reflexiones nos abocan al problema, ya una vez rozado, del desarrollo de la Revelación consumada y cerrada con Cristo y los Apóstoles.

1. El hecho de que pueda haber un desarrollo de la Revelación tiene su fundamento en que la expresión conceptual y lingüística siempre reproduce inadecuadamente los contenidos de la Revelación. Los testimonios de la Revelación en la Escritura y Tradición oral son, pues, verdad. Sus enunciados son verdaderos. Pero sólo pueden representar analógicamente lo revelado. Nadie pudo gloriarse de tanta comprensión de Cristo como San Pablo (Eph. 3, 1-3). Sin embargo, lo mismo él que los demás Apóstoles, no pudieron con formulaciones conceptuales comunicar exhaustivamente lo que vieron y sintieron, no pudieron porque el concepto y la palabra falla-

ban. Entonces pudo y puede ocurrir bajo el imperio del Espíritu Santo, que toca los espíritus y los corazones, que cierta verdad, que en la Escritura está oscura, sea empujada a lo largo del tiempo hacia la luz del conocimiento conceptual.

Las verdades de la Revelación predicadas por Cristo y en seguimiento de su mandato, por los Apóstoles, constituyen un todo orgánico. Crecen y se entrecruzan unas con otras y entre sí. Y así una verdad puede ser tapada por otra, como los pétalos de una flor son tapados por su cápsula, hasta que crezca y tenga ser propio claramente delimitado.

En cierto sentido se puede hasta decir que el desarrollo de la Revelación es necesario por dos razones, una externa y otra interna. Por lo que respecta a la primera, la verdad revelada ha de tomar continuamente la forma en que pueda ser entendida y apropiada por los hombres de una época determinada.

La razón interna consiste en que la verdad revelada desarrolla una actividad en el creyente mismo. El creyente en su fe no afirma únicamente proposiciones verdaderas, sino que mediante su fe está en contacto con lo creído. Pero lo creído, por ser de origen divino, tiene una dinámica que se apodera del creyente y lo impele a un conocimiento cada vez mayor. El resultado sólo puede ser entendido, claro está, como conocimiento dogmático infalible, cuando la Iglesia lo propone como tal.

La evolución conduce siempre, por tanto, a un conocimiento más claro y distinto de lo previamente dado en el *depositum fidei*, pero no a una transformación del contenido mismo de la Revelación. Ni se deroga una verdad revelada afirmada hasta entonces, ni se añade ninguna verdad nueva al depósito de la Revelación. Lo que una vez es verdadero y ha sido reconocido y afirmado como verdad, sigue siendo verdad. La evolución de los dogmas es esencialmente distinta de cualquier relativismo dogmático. Ciertamente que la forma expresiva de un dogma puede experimentar un perfeccionamiento. En la encíclica *Humani generis* se habla de que la Iglesia «no siempre permanece constante» en el uso de expresiones técnicas, ya que se tiende a su «afinamiento». La evolución de los dogmas conduce, por tanto, a que la Iglesia aumente su visión del patrimonio de la Revelación a ella confiado y cree continuamente las formas de expresión exigidas por el objeto y por la época. La Iglesia permanece en ello siempre la misma. Lo enriquecido es, en

cierto modo, la memoria, en que conserva la Revelación, para entenderla y predicarla cada vez más profunda y ampliamente.

Se puede comparar la evolución de los dogmas con el crecimiento de un organismo. Aunque la figura de un anciano difiera de la figura del niño que él mismo fué, se trata de la misma persona, que ha crecido desde niño a anciano.

Cuando se habla del crecimiento de los dogmas, no hay que entender por ello un proceso natural. Los dogmas no crecen como un árbol ni como una flor. Su desarrollo puede ser comparado sin duda al crecimiento orgánico. Pero hay que ser conscientes de la diferencia. Los dogmas nacen en la decisión creyente de la Iglesia a favor de la Revelación y contra el error. Son el resultado de un comprometerse creyente y responsable a favor de Cristo. Cuando el magisterio eclesiástico propone un dogma, ello significa que la Iglesia, cuya conciencia creyente se representa en el magisterio bajo el imperio del Espíritu Santo, realiza la fe en Cristo de un modo audible y perceptible para los hombres de una época determinada, e incorpora para siempre a su memoria la nueva forma de expresión. La fijación de un dogma no es, pues, una especie de ergotismo de la Iglesia, sino una realización de la fe.

2. Se verá más claro si seguimos los pasos del nacimiento de un dogma. Por regla general el dogma tiene su razón en la amenaza a la Revelación por la irrupción de la duda o incredulidad. Tal vez se trate de una verdad revelada que es afirmada primero con una fe inmediata, no refleja. Entonces entra en la fase de reflexión. Puede ayudarle para ello la contradicción, cuya forma más clara es la negación. La negación toma no raras veces la forma de una afirmación unilateral de otra verdad. Por ejemplo, en la época de la Reforma fué negado el sacerdocio especial bajo la afirmación unilateral del sacerdocio universal. De la totalidad se hizo una elección, y lo elegido fué declarado como lo único válido (*airesis*, herejía). Frente a tales abreviaciones y cortes el Pueblo de Dios afirma la totalidad de la Revelación. Destaca con especial fuerza precisamente la verdad amenazada por la contradicción y negación. Esto sirve para integrar la fe en la afirmación de toda la Revelación. El Pueblo de Dios es representado en esa tarea por los portadores del magisterio eclesiástico fundado por Cristo. El magisterio cumple la fe en la totalidad de la Revelación o en una decisión conciliar o en una definición *ex cathedra* del Papa.

Como la discusión de una verdad revelada, de su sentido o validez se hace, naturalmente, en el lenguaje de una época determinada es necesario que el Pueblo de Dios exprese su fe en la verdad de la Revelación amenazada en el lenguaje de esa época. La fe penetra así en el modo de pensar, imaginar y hablar de la época sin cambiar su contenido. Se encarna en cierto modo en la forma cultural de su época, de modo semejante a como el Hijo de Dios se encarnó en la naturaleza humana concreta. En la dogmatización de la Revelación se manifiesta la Encarnación del Logos. En ella se muestra que la Revelación de Dios ha entrado en la historia y obra en ella como levadura, con lo cual ella misma toma continuamente figura histórica. En el Concilio de Trento fué, por ejemplo, la mentalidad y terminología de la filosofía aristotélica. Se puede decir que fué disposición de Dios que estas formulaciones se ofrecieran a la Iglesia, para encarnar su fe en Cristo.

A veces la razón del nacimiento de un dogma no es una doctrina errónea que contradice directamente a la verdad expresada en el dogma, sino la situación desfavorable y adversa de toda la Revelación. El dogma de la Asunción corporal de María al cielo, por ejemplo, no fué motivado por ninguna negación expresa de esta verdad, sino por la falsa interpretación de la vida humana en la actualidad en general.

Impulso para el nacimiento de un dogma es también el amor a Cristo. Empuja al hombre a un conocimiento cada vez más hondo y no empuja únicamente al individuo, sino también a la comunidad de los fieles, al Pueblo de Dios, a la Iglesia. Aunque el progresivo conocimiento de Cristo no se expresa sin más en un dogma, hay razón, sin embargo, para ello, cuando la profundización de la comprensión de Cristo, estimulada por el amor, es amenazada por la incredulidad. El cuidado de conservar la fe se une así a la piedad para producir un dogma. El dogma aparece como figura y estructura del amor a Cristo. La obligación a un dogma es, según esto, obligación de amar a Cristo.

3. Tiene gran importancia la cuestión de la relación entre un dogma predicado por la Iglesia y el testimonio a favor de la Revelación, que nos es conservado en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral. Sobre este problema hay diversas opiniones.

aa) Según una opinión, una verdad propuesta por la Iglesia como dogma está contenida formal, si no expresamente, en la Sa-

grada Escritura. El dogma es, según eso, el resultado de la penetrante exégesis de una proposición de la Sagrada Escritura. Mediante esa exégesis se explicita lo que está implícitamente contenido en la Escritura. Este proceso puede entenderse como raciocinio lógico; tiene, pues, dos premisas y una conclusión. Las dos premisas, de las que resulta como una conclusión el nuevo conocimiento, son ellas mismas verdades reveladas. Según eso—dicen los defensores de esta opinión—también la conclusión ha de ser reconocida como Revelación formal.

Respecto al juicio de esta explicación de la evolución de los dogmas hay que decir, que puede explicar perfectamente, cómo un dogma no significa jamás un enriquecimiento de la Revelación con verdades nuevas y extrañas a ella hasta entonces, sino que siempre significa únicamente una perspectiva nueva sobre la verdad ya dada. Sin embargo, hay que preguntarse, si tal interpretación hace justicia al hecho de la evolución de los dogmas. De ciertos dogmas será muy difícil mostrar que fueron logrados únicamente por la exégesis de lo atestiguado en la Escritura o que pueden ser logrados por ese camino, es decir, que son conclusiones de dos premisas formalmente reveladas. Para poder mantener la tesis, parece que algunos de sus defensores han suavizado demasiado las exigencias que habría que hacer a una demostración lógica convincente.

bb) Otra opinión dice que para la dogmatización de una verdad, basta con que sea lograda mediante un raciocinio cuya premisa mayor esté formalmente atestiguada en la Sagrada Escritura, y cuya premisa menor contenga una verdad natural. También en este caso—dicen los defensores de esta segunda teoría—se puede afirmar que la conclusión expresa una verdad revelada. Pues la verdad natural contenida en la premisa menor sólo sirve para desarrollar el contenido de la proposición revelada. La verdad expresada en la conclusión es llamada virtualmente revelada.

A esta explicación de la evolución de los dogmas se puede objetar, que en un razonamiento la certeza de la conclusión depende de la certeza de la premisa más débil. Como la premisa menor sólo contiene una verdad natural, tampoco la conclusión podría contener una verdad revelada.

A pesar de este reparo, esta segunda opinión parece correcta. En favor de ello se puede aducir: por una parte—al menos así parece—puede explicar la verdadera y real evolución de los dogmas mejor

que la primera teoría. Además se puede decir que, con las comunicaciones atestiguadas en la Sagrada Escritura y en la Tradición oral, Dios pretendió comunicar, no sólo lo inmediatamente dicho, sino también lo que pueda deducirse de lo dicho. El lo vió de antemano y, por tanto, lo quiso implícitamente. Mientras que nosotros no somos capaces de ver en conjunto la dinámica íntima de nuestro lenguaje y las consecuencias de él resultantes, en Dios ocurre lo contrario. «De la vida objetiva y de la dinámica de su comunicación inmediata es necesariamente consciente, y son conocidas por El hasta en sus últimas virtualidades y consecuencias. Tiene también *a priori* la intención y la voluntad de motivar y dirigir en su Espíritu esta explicación. El mismo dice también, por tanto, lo que sólo se descubre como dicho en la historia viva de lo dicho inmediatamente.

»La explicación virtual, vista desde Dios, que es quien habla, es realmente sólo explicación, aunque vista desde nosotros, los oyentes, necesita una deducción. Lo que nosotros deducimos así no ha sido, es cierto, dicho formalmente por Dios en las proposiciones iniciales de que parte nuestra deducción (es decir, no ha sido dicho en su inmediato sentido proposicional), pero ha sido de hecho comunicado, de forma que puede perfectamente ser creído como saber suyo» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 73).

Karl Rahner indica, que con ello queda abierta la cuestión de si la relación entre el nuevo conocimiento de la Revelación y lo originalmente dado tiene que ser lógicamente necesitante o puede carecer de esa necesidad lógica. El cree que la consecuencia, desde el punto de vista puramente lógico, puede ser necesaria, pero que no es necesario que lo sea, sino que basta con que sea «verosímil», «conveniente» o «probable». Ve la razón de ello en que, quien está en contacto con el contenido de la Revelación creído, tiene en virtud del Espíritu Santo, experiencias de la Revelación, que conceden un conocimiento seguro, pero no estrictamente formalizable en lógica. Acentúa con razón que la última seguridad sólo es dada por la decisión del magisterio eclesiástico. Lo explica así: «Ya en la lógica concreta del descubrimiento de la verdad en la vida diaria, con mucha frecuencia la conclusión tiene que haber sido ya aclarada y aprehendida por caminos muy distintos de los de la deducción lógica, para poder buscar las posibles premisas lógicas o los conceptos más generales, en que puede estar implícitamente contenida esa conclusión. Traduciendo esto al dominio del conocimiento teológico: ¿por qué una conciencia (individual o colectiva) no iba a poder

aprehender con esta lógica concreta del descubrimiento de la verdad una proposición teológica, que (tratándose de la conciencia creyente o dogmática de la Iglesia) es captada como verdadera y segura en este conocimiento directo, global y concreto de la vida sobrenatural de la fe, incluso antes de que el entendimiento del teólogo, trabajando lógica y deductivamente, descubra la «demonstración» refleja? También en el dominio teológico de la profundización del conocimiento de la Revelación hay una «experiencia concreta», un conocimiento integrado por mil observaciones hechas sólo «instintivamente», que, en caso de ser realmente posible, sólo con mucha dificultad se puede manifestar en una cadena de fórmulas silogísticas. Ahora bien, este conocimiento de tipo directo (no-reflejo)—por lo demás muy «racional»—es más rico, que la articulación y exposición lógica de él, siempre posterior (aunque en cierta medida necesaria). Un ser vivo que pertenezca a una especie diferenciada y compleja necesita un esqueleto, pero es más que ese esqueleto, que, por su parte, él mismo vive del todo. Por tanto, el hecho de que un conocimiento de fe más explícito no pueda ser demostrado *hic et nunc* con necesidad lógica y por cada uno de los teólogos como contenido en el (anterior) conocimiento menos explícito, no es criterio en modo alguno, en contra de que el conocimiento posterior esté de hecho contenido en el anterior» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 66-67).

cc) K. Rahner propone otra explicación de la evolución de los dogmas. Vamos a exponerla brevemente, ya que es la que mejor explica los hechos históricos. Rahner cree, que en las dos teorías expuestas se parte, sobre todo, de dogmas ya determinados, para lograr conocimientos nuevos. Sin embargo, se podría partir también de la cosa misma. Hace observar, primero, que los Apóstoles tuvieron en su trato con Cristo experiencias que están detrás de todo lo que dijeron formalmente y antes que todo ello y son una fuente inagotable de lo dicho por ellos. Cristo, centro vivo entre Dios y el hombre, a quien vieron con los ojos y tocaron con las manos, es objeto de una experiencia más sencilla, más recogida, más simple y, sin embargo, más rica, que los dogmas, en que pueda acunarse esa experiencia a lo largo de un progreso fundamentalmente ilimitado. Incluso en los casos en que el necesario punto de partida de la fe de los Apóstoles, dado el contenido concreto de la Revelación, no accesible de otro modo, es la palabra pronunciada por el

Señor, en cuanto tal, esa palabra es oída y escuchada dentro de la viva experiencia del trato concreto con el Señor. Por eso, incluso en estos casos es la experiencia concreta un presupuesto esencial para la recta y creciente comprensión de la palabra pronunciada y oída. Esta experiencia, sin embargo, no puede prescindir de decirse a sí misma lo que sabe. El grado inicial de la autorreflexión de la experiencia tal vez sea pequeño, pero no puede faltar del todo. Toda explicación en dogmas corrobora e ilumina la experiencia original, la permite volver cada vez más sobre sí misma y se convierte en un íntimo elemento esencial de la experiencia que sigue viviendo. Aquí se ve que una proposición nueva nacida de esa autorreflexión y el saber antiguo no se relacionan meramente como lo lógicamente explícito y lo lógicamente implícito, sino como enunciados parcialmente explícitos en una proposición y la posesión espiritual directa (no refleja) y total de la cosa completa, de forma que la proposición explícita es a la vez más y menos que la implícita de la que procede. Es más, porque, en cuanto formulada reflejamente, aclara la simple posesión espiritual original de la verdad enriqueciéndola a la vez. Es menos, porque no expresa reflejamente más que una parte de lo poseído espiritualmente de antemano.

Lo que vale de los Apóstoles vale también análogamente de los fieles de la época postapostólica. También ellos tienen experiencias de tipo espiritual, que están detrás de los conocimientos expresados en los dogmas. Rahner lo explica de la manera siguiente: «Los Apóstoles legan no sólo proposiciones dogmáticas sobre su experiencia, sino su espíritu, el Santo Espíritu de Dios, es decir, la realidad real de lo que experimentaron en Cristo. Junto con su palabra está también conservada y presente su propia experiencia. Espíritu y palabra constituyen juntos la posibilidad duraderamente eficaz de una experiencia que en el fondo es la misma que la de los Apóstoles, aunque, por ser soportada por la palabra de los Apóstoles, apoyarse en los Apóstoles y continuarlos sucesivamente, es siempre por esencia una experiencia que tiene una raíz histórica y jamás puede seguir viviendo, si se la separa de la relación con los Apóstoles por medio de la palabra, el sacramento y la transmisión de los poderes del oficio. Pero precisamente esta *successio apostolica* en el pleno y amplio sentido de la palabra, desde el punto de vista del conocimiento de la fe no transmite a la Iglesia postapostólica una mera suma de dogmas, sino la experiencia viva: El Espíritu Santo, el Señor, que siempre está en la Iglesia, el vivo presentimiento y el instinto de la

fe que está siempre alerta, sensibilidad obrada por el Espíritu para lo verdadero y falso en el dominio de la fe, para lo que, formulado como dogma, es homogéneo o no con la indivisa vitalidad de la verdad sencillamente poseída. En este sentido también en la evolución postapostólica de los dogmas puede darse en dogma la relación entre lo implícito de la posesión cognoscitiva directa (no-refleja) y viva de toda la verdad, y lo siempre parcialmente explícito. Sólo que aquí en este caso al hacer tal explicación están dados con más fuerza y más necesariamente que en la época apostólica la simultánea y necesaria relación a las explicaciones anteriores, ya propuestas como dogmas, y el paso desde la experiencia original a «través de la Tradición ya formulada hasta una nueva explicación» (o. c., págs. 80 y sig.).

Rahner distingue entre lo dicho formalmente y lo, si no formalmente dicho, formalmente comunicado (= *mitgeteilt*) a pesar de todo. Tal distinción puede hacerse en todo enunciado humano excepto en las proposiciones matemáticas, geométricas y de lógica formal. Todo enunciado tiene, en cierto modo, un campo de sentido que le pertenece y es formalmente comunicado en el enunciado, aunque no esté formalmente contenido en el enunciado. Sin ser dicho es co-pensado, comunicado, co-escuchado (= *mitgedacht, mitgeteilt, mitgehört*), en el enunciado. Lo formalmente enunciado no puede tener, en sentido estricto, carácter implícito alguno. Pero lo formalmente comunicado con el enunciado, como el campo de sentido del enunciado mismo, está implícitamente contenido en el enunciado. Se podría afirmar de ello que está co-enunciado virtualmente en el enunciado propiamente tal, aunque no esté formalmente comunicado. Rahner da como ejemplo el enunciado: te amo. Acentúa con razón, que en él, aunque en el enunciado mismo sólo se nombra el amor, es co-significada, co-municada, co-asumida, la fidelidad perteneciente al amor. Cuando la proposición «te amo» se saca la conclusión que el amante A es fiel al amante B, el conocimiento de la fidelidad es una explicación del amor. La proposición «te soy fiel» es, sin duda, distinta de la proposición «te amo» en su modo formal de enunciación; sin embargo, está en el campo de sentido de esta proposición y pertenece formalmente a tal campo. Mediante la explicación se pasa de lo sólo formalmente comunicado, a un conocimiento que es formalmente enunciado.

Basándose en estas reflexiones la relación entre un dogma y la Revelación en la Escritura y en la Tradición puede ser representada

de la manera siguiente: se ven y se aceptan en su multiplicidad los enunciados aprehensibles, expresos de la Revelación y se investiga y pregunta qué es lo co-pensado y co-municado en la multiplicidad de enunciados como fondo y principio unitario, abarcador. Esta co-pensada y comunicada idea fundamental es destacada expresamente y formulada, por su parte, en un enunciado. Desde este enunciado que comprende y resume la pluralidad de los enunciados primeramente oídos y aceptados se logra el proyectado dogma, al reconocer que está implícitamente comunicado. El conocimiento logrado con tal procedimiento no se sale—como fácil es de ver—de la esfera de lo propiamente revelado. Por tanto, puede ser predicado por la Iglesia como dogma. Naturalmente, la certeza definitiva sólo se logra gracias a esa predicación de la Iglesia. El magisterio eclesiástico puede garantizar como verdadero un conocimiento así logrado, aunque la reflexión creyente del fiel particular no llegue a un resultado seguro (véase Rahner, *o. c.*).

En definitiva, es el Espíritu Santo quien inicia y dirige todo el proceso. El es quien preserva de excrecencias y empuja a un conocimiento y amor cada vez más profundos. Véase Carlo Boyer, S. J., *Lo sviluppo del Dogma*, en: «Problemi et orientamenti di teologia dommatica», edit. por la Pontificia Facoltà Teologica di Milano (1957), 359-386; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Natura e valore delle formule dommatiche*, *ibid.* 387-414.

C. Capacidad salvadora de la predicación de la palabra

1. La predicación de la fe que hace la Iglesia es mediación de la salvación. No es mero ofrecimiento de los contenidos de la fe en forma de instrucción, sino que a la vez es llamamiento a la decisión personal, y como se hace en el Espíritu Santo, principio vital de la Iglesia, mediación de gracia. Se puede decir que la gracia alcanza al hombre en la predicación de la Iglesia como verdad. La predicación de las palabras se hace, es cierto, en razón del poder de soberanía de la Iglesia; pero lo que la Iglesia realiza en esta su autoridad es un servicio sacerdotal, mediador de gracia. Es también ofrecimiento del contenido de la Revelación. Lutero defendió erróneamente la opinión de que la Revelación de Jesús, en definitiva, sólo contenía dos cosas: la divina promesa del perdón de los pecados por los méritos de Cristo y el adueñarse de esta promesa en el

acto de la fe. A él le importaba, por tanto, sobre todo la *fides qua creditur*. La *fides quae creditur*, es decir, el contenido material de la fe, pasaba a segundo término. Por importante que sea la *fides qua creditur* y aunque nunca fué olvidada en los siglos que preceden a la Reforma y en concreto en la Escolástica primitiva, no se puede, según el testimonio de la Sagrada Escritura, pasar por alto o reducir el contenido material de la fe, es decir, su elemento intelectual. Esto se deduce del hecho de que en la Sagrada Escritura están atestigüados determinados contenidos. La Revelación divina conservada en la Escritura y en la Tradición oral no representa únicamente una llamada a la decisión personal, sino que es también una comunicación sobre el plan salvífico de Dios. Dios informa al hombre de sus intenciones y empresas salvadoras, de su propia vida divina y de la participación, por Él proyectada, de los hombres en ella. La comunicación de Dios implica siempre, además de la información hecha a los hombres, el elemento del dar parte, del hacer partícipes. Pero no falta el elemento intelectual de la información. El apóstol San Pablo expresa la síntesis de lo intelectual y emocional en la predicación y en la fe de la Iglesia en el discurso de despedida que da en Mileto, adonde había hecho ir a los presbíteros de Efeso: «Cuando llegaron a él, les dijo: vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; como no omití nada en cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu santo me advierte diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. Sé que no veréis más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios; por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios. Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que Él adquirió con su sangre. Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño, y que de entre vosotros

mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento. Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas. Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados. No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie. Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos. En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús que El mismo dijo: «Mejor es dar que recibir» (*Act. 20, 18-35*).

El Apóstol destaca en esta alocución de despedida que ha comunicado la Revelación divina en toda su extensión. Le parecería un homicidio, es decir, un pecado contra la salvación, el haber ocultado a sus oyentes una sola parte del plan salvífico de Dios. Por otra parte, sin embargo, considera toda su predicación como una continua advertencia. La misma situación encontramos en todas las epístolas del Apóstol. Cuando recuerda, por ejemplo, a los Corintios el sentido de la celebración de la Eucaristía, lo hace para requerirlos a la celebración digna y con sentido (*I Cor. 11, 18-33*).

Lutero continúa, por tanto, un planteamiento escriturístico, cuando acentúa lo emocional en la predicación y en la fe y de acuerdo con toda la teología escolástica (véase § 166 a, I, 3-4) describe la fe en 1520 de la manera siguiente: «Aquí hay que observar que se cree de dos modos. En primer lugar de Dios, esto es, cuando creo que es verdadero lo que se dice de Dios, lo mismo que cuando creo que es verdadero lo que se dice de los turcos, del diablo y del infierno. Esta fe es más una ciencia y una información que una fe. En segundo lugar, se cree en Dios, esto es, cuando no sólo creo que es verdad lo que se dice de Dios, sino que pongo mi confianza en El, me entrego a obrar con El, y creo, sin duda alguna, que El será para mí y obrará conmigo tal como de El se dice; del cual modo no creo al turco o al hombre, por muy alta que sea ensalzada su gloria. Pues creo fácilmente que un hombre sea piadoso, pero no por eso me arriesgo a edificar sobre él. Tal fe que se arriesga a Dios y lo cree tal como de El se dice, sea en vida sea en muerte, ella sola hace a un hombre cristiano y le consigue de Dios todo lo que quiere. Tal fe no puede tenerla ningún corazón perversamente falso; pues ésta es una fe viva... La partícula «en» (creer *en* Dios) está perfectamente bien puesta y debe ser percibida cuidadosamente,

porque no decimos: creo a Dios Padre o de Dios Padre, sino en Dios Padre, en Jesucristo... y a nadie se debe dar la fe más que a Dios solo.»

Sin embargo, cae en la sinrazón, cuando en la lucha contra las ideas supersticiosas de la fe popular exagera el elemento de la decisión personal hasta el punto de descuidar y hasta prescindir del contenido de la fe. Tampoco aquí está su error en lo que afirma, sino en lo que omite. Esta omisión es un elemento en el proceso de atrofia del Cristianismo, que Lutero inició con sus intentos reformadores. El Concilio de Trento hizo valer frente a eso la indivisa plenitud de la Revelación al acentuar tanto el contenido material como la decisión personal. En la teología postridentina, frente al proceso de creciente vaciamiento, fué subrayado muchas veces por los teólogos católicos el contenido, lo material de la Revelación. La *professio fidei*, es decir, la afirmación de la verdad revelada por Cristo, la aceptación del contenido de la fe es acentuada con la máxima fuerza. Por otra parte, el elemento emocional y voluntario no cae en olvido. Lo demuestra, como veremos en seguida, una mirada a la liturgia de la Iglesia. En la teología de la Ilustración, por lo demás, la Revelación es entendida cada vez más exclusivamente desde la perspectiva intelectual. Su comunicación, según eso, se convierte cada vez más en exclusiva información. La religión puede ser dada como una asignatura más entre las de la escuela. La educación religiosa de las escuelas en este tiempo espera de la enseñanza de la revelación un alto efecto pedagógico.

Aunque en la liturgia de la Iglesia permaneció viva la fuerza salvadora de la predicación, la teología católica de la Edad Moderna poco dice por regla general sobre ello. En la primitiva Escolástica se expresa penetrantemente y con más frecuencia la virtud salvadora de la palabra. En relación con la renovación litúrgica y el movimiento bíblico, la función salvadora de la predicación de la palabra ha vuelto con renovada fuerza al horizonte de los teólogos católicos. Ha sido superada la concepción dominante en la época de la Ilustración que asignaba a la predicación de la Iglesia una función meramente instructiva.

2. La dinámica salvadora de la predicación de la palabra puede ser aclarada mediante la diferencia entre la concepción griega y bíblica de la palabra (*logos* y *dabar*, respectivamente). El concepto de *logos* tiene significación simbólica para la comprensión griega del

mundo y de la existencia. El concepto *logos* significa originalmente el contar, calcular, explicar, narrar, dar noticia. Significa la sensatez de una conversación y el sentido de una cosa. Puede ser, por tanto, reconocido y dicho. El *logos* como sentido intrínseco de las cosas puede ser entendido. *Logos* significa a la vez la ley inmanente de las cosas. En cuanto tal es la norma del hacer. La palabra griega *logos* carece, sin embargo, totalmente de la significación de lo creador.

Y este sentido es precisamente lo característico del concepto hebreo *dabar*. También él contiene un elemento intelectual. En la «palabra» está invertido el sentido, pero la palabra hebrea nunca es exclusivamente, ni siquiera primariamente, noticia sobre un hecho o contenido, sino llamada al hombre, para que se someta a esa llamada. La palabra no se dirige primariamente al entendimiento y al conocimiento, sino a la voluntad y fuerza para decidirse.

Dios, en su actividad reveladora, se ha servido de las características del idioma hebreo como forma de expresión de la Revelación. El idioma hebreo era más apropiado para ello que el griego, ya que la Revelación se realizó en una actuación histórica de Dios. El carácter diámico del idioma hebreo no fué creado por la Revelación divina, sino que fué tomado en servicio y llevado así a su perfección. Por otra parte, el griego es más apropiado que el hebreo para representar el elemento de verdad contenido en la revelación sobrenatural. Por tanto, el hecho de que la Escritura y la Iglesia se sirvieran del griego no condujo a la enajenación de la Revelación bíblica, en ello se expresa más bien la síntesis de suceso histórico y verdad divina, síntesis, que es característica de la Revelación. Véase sobre esto A. Grillmeier, en «Scholastik» 1 (1957); Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1954, 2.^a ed.

3. Aquí vamos a exponer la dinámica salvadora propia de la Revelación realizada en la palabra bíblica. La palabra bíblica tiene poder para crear el mundo y producir la historia. Es el verdadero poder en la historia. A ella le compete también hacer justicia. Donde penetra la palabra de Dios, nada queda sin cambiar, es producida una transformación (E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941), 39 y sigs.).

Mientras que en Jeremías el trato con la palabra de Dios se convierte en una cuestión del destino personal, en Isaías nos sale al

paso como un poder histórico. El teólogo evangélico Procksch describe de la manera siguiente la concepción de la palabra en Isaías: «Sécase la hierba, marchítase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre» (Is. 40, 8). La profecía de Dios lleva en sí el cumplimiento; en la palabra cumplida de los profetas ve el Deutero-Isaías una demostración de Dios. Y como la palabra del profeta anuncia una creación nueva, que se prepara en la antigua, irrumpirá esa creación. El *dabar* es captado del todo absolutamente según su esencia en la famosa comparación del agua y la nieve (55, 10 y sig.). Lo mismo que la lluvia y la nieve no pueden quedar sin fruto, sino que empapan la tierra y hacen brotar la semilla, tampoco la palabra de Jahvé vuelve al cielo sin haber logrado su propósito, sino que consigue la voluntad de Dios y lleva a logro su misión. La palabra está vinculada a la profecía, la cual la ha recibido no de sus propias fuerzas, sino del cielo. Cada palabra profética es fuerza eficaz y el compendio de todas las profecías es la palabra viva y eterna de Dios. Lo mismo que en Jeremías también aquí en el *dabar* se destaca el elemento dinámico con más fuerza celeste, que obra creadoramente en la tierra y cumple su obra» (Kittel, ThWNT IV (1942), 96-97).

La más profunda teología viejotestamentaria de la palabra aparece en Jeremías. «En la palabra de Dios describe menos el sentido dianoético, aunque da gran valor al conocimiento, que el contenido dinámico que el profeta sintió con más fuerza en su continua lucha con Dios. En medio del dolor confiesa que la palabra de Dios es para él alegría y delicia del corazón (15, 16), que él—si hemos de creer al texto hebreo ciertamente problemático—la ha comido, devorado (15, 16), lo cual, en todo caso, es objetivamente cierto. La suprema gracia que le pudo ser concedida por el sometimiento de su voluntad a Dios en la oración es el renovado nombramiento para boca de Dios, cuyo testimonio tiene fuerza de convertir también a otros (15, 19). Pero la palabra le pone también bajo una obligación divina que repugna a su naturaleza (20, 7 y sig.); se distingue con máxima exactitud de sus pensamientos humanos. Su predicación sólo acarrea al profeta ignominia y vergüenza, de forma que él desearía callar la palabra de Dios. Pero entonces se hace en su interior como un fuego abrasador, metido en sus huesos, hasta el punto que no puede resistirla. El sentido tiene que ser, sin embargo, que se abrasa interiormente en la palabra de Jahvé, que su alma perece, cuando calla. La palabra de Dios que no sube desde

su alma, sino que penetra en él como un fuego devorador, le fuerza a transmitirla predicando. La antorcha encendida tiene que lucir, si no quema a quien la lleva. Jamás ha sido expresada tan estremecedoramente la necesidad de predicar la palabra, nunca ha sido sentido con tanta pasión el martirio del profeta. Tiene que predicar la palabra, bienaventuranza en su alma; pero su diferencia específica de la palabra humana es clara. La fuerza divina es sentida aquí con plena conciencia como oposición a la naturaleza humana, incluso a la más dulce y pura. Pero también se manifiestan en estas luchas de su alma la moralidad del conocimiento y la fuerza en que va purificándose el carácter de Jeremías a través del forcejeo con la palabra. Siente como la suma carga y la suma alegría su ser profeta de la palabra, modelo del efecto de la palabra de Dios en los grandes varones de la historia de la Iglesia. Con fuerza aparece también el aspecto dinámico del *dabar=logos* en la autodistinción de Jeremías del profetismo vulgar (23, 28 y sig.). El profeta que tiene sueños, cuenta sus sueños; pero aquel en quien está la palabra de Dios, narra la palabra de Dios. La palabra de Dios tiene con las imágenes oníricas la misma relación que el trigo y la paja; si está revestida de una visión, la visión sobra. Es fuerza irresistible, se parece al fuego en que arde la paja, es como un martillo que tritura las rocas (23, 29). El *dabar* sólo podía ser así descrito por alguien que fué arrebatado y triturado por él; también aquí se manifiesta la admirable capacidad de Jeremías para analizar la conciencia profética en que ha caído la palabra de Dios. Como la palabra es fuerza, se cumple infaliblemente; su autenticidad se puede reconocer en su realización (*Jer.* 28, 9; cfr. *Jue.* 13, 12, 17; *II Reg.* 22, 16; *Ps.* 105, 19; 107, 20). Puede estar contenida en un acontecimiento que en sí parece indiferente, así, cuando Jeremías en el ruego de su primo de que le compre el campo, percibe la palabra de Dios (*Jer.* 32, 1 y siguientes). Pero sólo puede ser encontrada en la oración (42, 1 y siguientes); sólo la oración, sea como sometimiento a la voluntad de Dios (15, 10 y sigs.), sea como súplica (42, 7 y sigs.), puede dar claridad sobre la palabra de la Revelación» (*Ibid.* 96 y sig.).

El mismo carácter tiene la palabra en el Nuevo Testamento. En la palabra habla Dios al hombre, para transformarlo. A consecuencia del origen de la palabra de Dios, tiene virtud salvadora (*I Tim.* 4, 5). En ella habita la *dynamis* de Dios (*I Cor.* 1, 18). Por eso no puede ser encadenada (*II Tim.* 2, 9). La palabra está llena de fuerzas celestiales (*I Thess.* 2, 13; *Hebr.* 4, 12). Es más cortante

que una espada de dos filos y penetra hasta lo más íntimo del hombre (*Hebr.* 4, 12; *Eph.* 6, 17; *II Cor.* 6, 7). Obra gracia, salvación, vida y reconciliación (*Sant.* 1, 21). La palabra no es únicamente noticia sobre la reconciliación con Dios, sino que es la gracia de la reconciliación. Por eso el servicio a la palabra es lo mismo que el servicio a la reconciliación (*Act.* 6, 1 y sigs.; 1, 21 y sigs.; 11, 1; *II Cor.* 5, 18-20). En los capítulos 4-19 de los *Hechos de los Apóstoles* la palabra es equiparada a la predicación misional de los Apóstoles.

De la palabra de Jesús se relata continuamente que era una demostración de poder. Exige lo mismo que su acción y su manifestación: la fe en el enviado de Dios. Su *dynamis* se basa en que es palabra de Jesús, no se puede separar de El. Por eso avergonzarse de su palabra significa lo mismo que avergonzarse de El (*Mc.* 8, 38). Sus palabras, por ser suyas, participan, de su eternidad. El cielo y la tierra pasarán pero sus palabras no pasarán (*Mc.* 13, 31). Sus palabras son palabras de vida eterna (*Jo.* 6, 68). La palabra de Jesús tiene función purificadora. Según San Juan dice a sus discípulos: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado» (*Jo.* 15, 3). Quien escucha su palabra no verá la muerte eternamente (*Jo.* 8, 51). Quien oye sus palabras tiene la vida eterna y no será juzgado, sino que pasará de la muerte a la vida (*Jo.* 5, 24). Las palabras que Cristo habla son espíritu y vida (*Jo.* 6, 63). La palabra de Dios es, por tanto, acción salvadora.

4. De este carácter dinámico de la palabra divina de la Sagrada Escritura participa la palabra de la predicación de la Iglesia. Para comprender la predicación de la Iglesia hay que tener en cuenta, que la Iglesia no es sólo una institución salvadora, en la que es ofrecida la palabra de Cristo. Su relación con Cristo es más estrecha; pues El actúa en ella como la cabeza en el cuerpo (§ 169 a). La Iglesia es el signo, existente hasta el fin de los tiempos, de la presencia activa y graciosa de Cristo y en cuanto tal, en cuanto realidad histórica y socialmente constituida, tiene carácter sacramental. En cuanto que Cristo, Verbo eterno y encarnado del Padre, vive y obra en ella, ella es «verbal» (= *wortheft*). Lo mismo que tiene carácter de sacramento, tiene también carácter de palabra. Lo mismo que en cuanto Cuerpo de Cristo y secundariamente es el protosacramento, es también la proto-palabra, en cuanto que Cristo, Verbo encarnado, se representa y habla en ella. La predicación

es, por tanto, esencial para la Iglesia. En ella realiza su esencia de proto-palabra. En ella se manifiesta como tal. Si omitiera la predicación, ello chocaría contra su esencia, no sólo contra su tarea. Y viceversa: la predicación de la Iglesia es proclamación y actualización de su esencia en tanto proto-palabra secundaria. Cristo mismo se hace en ella voz, Cristo en cuanto proto-palabra primaria, en cuanto verdad eterna hecha carne. La palabra de la Iglesia no es idéntica a la palabra de Cristo, pero es inseparable de ella. Y, por tanto, en la palabra de la Iglesia actúa con ciertas refracciones Cristo mismo en cuanto proto-palabra, o más en concreto, en cuanto palabra y fuerza de salvación.

Mientras la predicación no es más que la proclamación de la palabra de Dios conservada en la Escritura, el dinamismo de la predicación eclesial es evidente por sí mismo. Pero también cuando interpreta y comunica esa palabra de Dios está llena de la fuerza creadora de la palabra divina. Ciertamente que es la palabra de la Iglesia, el *verbum ecclesiasticum*, lo expresado en esa predicación, pero en la palabra de la Iglesia está contenida la palabra de Dios. La palabra de la Iglesia puede tomar las más diversas formas. Cambiará continuamente a lo largo de los tiempos. Sin embargo, su sustancia, la palabra de Dios contenida en ella, permanece invariable. La palabra de la Iglesia, en su predicación, da vestido o incluso cuerpo a la palabra de Dios, el ropaje y cuerpo que exige la situación cultural, para que la palabra de Dios alcance a los hombres en un apropiado vaso. Pues la palabra de la predicación es un acontecimiento histórico.

5. El dinamismo de la predicación de la Iglesia tiene una intensidad de tres grados diversos. Podemos representar esos grados por tres círculos concéntricos.

a) En el centro se encuentra la palabra que junto con la cosa constituye el signo sacramental. *Verbum et elementum* constituyen el unitario símbolo sacramental. La palabra que entra en el símbolo sacramental es una palabra de fe en Cristo. De ello hablaremos ampliamente en el *Tratado de los Sacramentos*.

b) En el campo circunscrito por el segundo círculo está aquella palabra, que ciertamente no entra en la constitución del símbolo sacramental, pero tiene, sin embargo, una viva relación con la rea-

lización del sacramento, sea que es proclamado en la celebración sacramental—por ejemplo, en la celebración de la Eucaristía—, sea que esté fuera del orden sacramental pero en una viva relación de sentido con el sacramento. De esta palabra hay que decir que participa de la eficacia del sacramento, porque en ella el Espíritu Santo da testimonio de Cristo por medio de la Iglesia. «Pues la predicación, en caso de que realmente se haga como tal, es más que un hablar o dar noticia sobre lo sucedido y más que amonestar y advertir; la predicación es testimonio actualizador. La predicación cristiana no es únicamente predicación sobre Cristo, sino predicación en Cristo, testimonio de Cristo, que vive en su Iglesia espiritual, pero realmente, y da testimonio de Sí mismo por medio de la palabra y del sacramento, lo mismo que en otro tiempo, durante su caminar sobre la tierra, dió testimonio presente de Sí mismo mediante su palabra y sus milagros. Cristo, que ha resucitado y vive resucitado, no nos dejó su palabra como la de un hombre que, una vez muerto, ya no vive entre nosotros, aunque sus palabras queden y permanezcan vivas. El Verbo eterno del Padre pronuncia también su palabra de modo completamente distinto de cómo un hombre habla sus palabras que pueden ser separadas de él y captadas por sí mismas. Cristo y su palabra son inseparables. Sólo donde Cristo es presencia viva—tal como lo es en su Iglesia—; es también realidad vivificante su palabra y Cristo mismo. Separar la palabra de Cristo de Cristo mismo, es decir, de su presencia, significaría convertirla en letra muerta y hacer de ella el artificio humano de una llamada concepción cristiana del mundo y de la vida» (G. Söhnngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937, 23). Y viceversa: el sacramento participa de la espiritualidad y sentido de la palabra. El sacramento es un signo, que simboliza y obra la salvación. Apunta a Cristo que es quien obra mediante el signo. Es, por tanto, como un testimonio de Cristo. San Agustín dice que el sacramento es como una palabra visible (*Homilía 80 sobre el Evangelio de San Juan*, sec. 3). La palabra de la predicación de la fe podría llamarse—aunque sólo analógicamente—como un sacramento audible. La solidaridad de palabra y sacramento se manifiesta con máxima claridad en la celebración de la Eucaristía. De la unidad de predicación de la palabra y sacramento se deduce, que la predicación cumple su pleno sentido, cuando se hace dentro de la celebración del sacrificio de la Cruz, o cuando es al menos testimonio a favor de Cristo crucificado y glorificado, presente en

su Iglesia; y que la administración de los sacramentos realiza su pleno sentido, cuando a la vez es entendida y realizada como predicación de Cristo y confesión de la fe. Predicación de la fe y administración de los sacramentos se soportan y condicionan, por tanto, recíprocamente. Sobre todo la predicación de la fe recibe su carácter propiamente cristiano de su referencia al sacramento. Sin esa referencia la predicación no se distingue intrínseca y esencialmente de una doctrina moral natural. Sin la ordenación a Cristo perdería su valor y derecho propios. Cfr. G. Söhngen, *o. c.*, 18; J. Kuhn, *Zum Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten*, en: «Tübinger Theologische Quartalschrift» 37 (1855), 1-57.

La predicación de la palabra se convierte así en un acontecimiento salvador entre Dios y el hombre. La Iglesia se confiesa a favor de la eficacia salvadora de la palabra, cuando al terminar la lectura del evangelio dice: *per evangelica dicta deleantur nostra delicta*. Que también atribuye virtud reconciliadora a la proclamación de la palabra ocurrida en la predicación, se ve en el uso, común todavía en algunas regiones católicas, de pronunciar sobre la comunidad la fórmula deprecatoria de la absolución después de los sermones.

La eficacia salvadora de la proclamación del Evangelio y de la predicación demuestra que tales actos no tienen sólo significación accesoria en las celebraciones de la Iglesia. No pasan tan a segundo plano detrás de la parte de la consagración, que sea lícito omitirlas. Tampoco pueden ser entendidas como una introducción, tal vez indispensable, a la celebración del sacrificio eucarístico. Por eso es problemático, que tenga plena razón la opinión de que el precepto de oír misa se puede cumplir en lo esencial cuando se falta a toda la introducción, incluida la lectura del evangelio. A la base de esta opinión bien podría haber una infravaloración de la predicación y proclamación de la palabra. La estructura de la Santa misa parece estar orientada, por la idea de que los participantes son primero purificados por el poder espiritual de la palabra de Dios y deben ser fortalecidos en la fe y que sólo después de eso pueden participar en el sacrificio mortal y resurrección de Cristo.

La dinámica salvadora de la proclamación de la palabra por la Iglesia no debe ser equiparada a la virtud salvífica de los sacramentos. Estos obran *ex opere operato*, en razón de la posición del signo. Está garantizado por la intervención de Cristo. En los signos sacramentales está actuando ocultamente Cristo mismo. Se apodera

de quien lo recibe y le infunde la gracia significada por el símbolo. En el sacramento la vinculación de Cristo a la acción humana es, por tanto, extraordinariamente estrecha.

En la proclamación de la palabra, en cambio, es cierto que obra el Espíritu Santo enviado por Cristo, pero no existe la vinculación del Espíritu a la palabra de la Iglesia que existe en el sacramento. La relación entre la actuación del Espíritu y la proclamación de la palabra por la Iglesia es más floja, que la que existe entre Cristo y el signo sacramental. No tenemos ninguna posibilidad de describir exactamente la especie de influencia que tiene el Espíritu en la palabra. Pero hay que evitar dos extremos: por una parte, ver en la palabra de la Iglesia una palabra vacía, y, por otra, entender la eficacia salvadora de la predicación eclesial de la palabra como un proceso sacramental. Tampoco se haría justicia a la proclamación de la palabra, si se viera en ella únicamente una fuerza emocional, como la que puede tener la palabra humana en el dominio de lo natural. La palabra puede consolar y deprimir, dar alegría y desesperación, producir valentía y desánimo. Puede causar virtud y vicio. También esta inmanente posibilidad de la fuerza motriz de la palabra humana es aludida, cuando se habla de la dinámica salvadora de la predicación. Pero hay que decir más, pues en la palabra de la Iglesia actúa una fuerza celestial que viene de Dios. Se une en un todo unitario a la dinámica natural de la palabra de la Iglesia. Lo natural es también aquí recipiente de lo espiritual.

c) Alrededor del segundo círculo de la proclamación de la palabra por la Iglesia hay un tercero. Abarca el espacio de la palabra eclesial que tiene menos relación con la vida sacramental, pero que tiene importancia como pórtico o campo marginal de la vida sacramental de la fe. Es la palabra con que la Iglesia habla al mundo. Como en último término también se alimenta de su unión con Cristo, de ella recibe también eficacia. Pero su medida y modo de obrar es incluso más difícil de determinar, que el modo de obrar de la palabra del segundo grado. Antes hemos indicado, hasta qué punto está justificada y es ineludible.