

TRADICION

1. *La tradición religiosa natural.* La tradición no se da únicamente en el ámbito de la revelación histórico-salvífica, en Israel y en el cristianismo. Existe también tradición en el campo de la religión natural. La → religión se halla esencialmente relacionada con la tradición, por ser aquélla una manifestación de la vida social humana. La religión debe su perpetuación al hecho de ser transmitida de unas generaciones a otras en las formas concretas de los ritos, los mitos y las doctrinas místicas. Los encuentros de → religiones diferentes consisten en la confluencia de las distintas tradiciones respectivas, bien porque se enfrenten entre sí y pongan de relieve los puntos de divergencia, bien porque pugnen por armonizarse mutuamente. Pero la razón última de que la religión y la tradición estén ligadas esencialmente entre sí hemos de verla en el hecho de que la religión constituye un fenómeno social.

Donde hay religión, hay unión humana. Los grupos étnicos se reúnen en determinados lugares santos, permanecen juntos en un mismo santuario y se congregan en ciertas fechas sagradas. De este modo despiertan o avivan su conciencia de pertenecer a un mismo grupo. La sociología religiosa ha pretendido ver en esta virtualidad de la religión su único origen. Semejante afirmación peca, sin duda, de exagerada, aunque es indiscutible que el elemento social de la religión es el receptáculo de la tradición religiosa. El carácter social de la religión presupone en principio que los individuos que son miembros de la misma se reúnen para practicar sus ritos culturales. Con ello se garantiza la perpetuación de la religión a través de las sucesivas generaciones. Pero el contenido de la tradición religiosa no se manifiesta en todo tiempo de igual modo. Llega un momento en que algunas formas de la tradición se consideran anticuadas y desacordes con las circunstancias de la época. Tales formas tradicionales carecen entonces de espíritu, son envolturas vacías y están muertas y fosilizadas. La tradición puede aparecer entonces como una carga e incluso como una falsedad (cf. B. Snell, *Tradition und Geistesgeschichte*: StudGen 4 [1951] 339s).

La misma tradición se cuida de que esto no *tenga* que ocurrir. En efecto, la tradición religiosa recibe el sello del respectivo estado de la civilización y la cultura de un pueblo. A la tenacidad por su conservación se unen la transformación, el progreso y la evolución. El desarrollo cultural y su pro-

gresivo perfeccionamiento hacen también posible a la religión definir más exactamente las formas particulares de las experiencias religiosas: a toda forma especial de cultura corresponde una forma fundamental de religión, y a toda síntesis cultural, un sincretismo religioso (J. Goetz, *L'évolution de la religion*, 346-353). La investigación etnológica y fenomenológica de las primitivas religiones han demostrado que la continuidad y la evolución son los rasgos destacados de la religión y con ello ha permitido reconocer la importancia de la tradición. La tradición es el medio de conservar la religión. Pero con esto indicamos solamente las formas externas en que se verifica la tradición religiosa. Su verdadero núcleo está constituido por la experiencia de lo «santo» (→ santidad).

Esta experiencia se realiza en los *ritos*. El rito es, por tanto, una forma fundamental de tradición religiosa. Los ritos de los cultos místéricos hacen perceptible y eficaz el acontecimiento originario al hacerlo presente. También hacen posible el identificarse con lo experimentado en los misterios. La finalidad de los ritos es perfeccionar al hombre para que experimente en sí mismo la ley de la existencia humana.

Asociados a los ritos aparecen los → *mitos*. Estos descubren el sentido más profundo de los ritos y el significado del acontecimiento originario que los ritos hacen presente. Su peculiaridad se funda en el hecho de ser transmitidos y recibidos en el ámbito claramente delimitado de un grupo cultural, a cuya actitud religiosa dan forma y expresión. Por esta razón son especialmente importantes los ritos de iniciación, ya que son éstos principalmente los que ponen a las nuevas generaciones en posesión de los mitos. La transmisión se realiza la mayoría de las veces mediante la comunicación de fórmulas, textos y cantos, fijamente establecidos, que los iniciados deben aprender de memoria y retener cuidadosamente.

De esto se deriva una ley —más amplia— de la tradición religiosa: no hay tradición sin *fórmulas* fijamente establecidas. La transmisión y la recepción de los «mitos» suponen la existencia de fórmulas sagradas que, por regla general, pasan de boca en boca. La tradición religiosa elige escrupulosamente las palabras por las cuales transmite su contenido. Las fórmulas permiten que la configuración ya invariablemente establecida de la tradición, la cual sobrevive a las épocas de formación y a los testigos humanos, se conserve sin alteraciones. Esto plantea la cuestión del origen de estas fórmulas y la de su autoridad. Se da tradición religiosa desde el momento en que el hombre llega a ser → hombre, es decir, desde que llega a ser *homo sapiens*, un ser dotado de inteligencia.

2. *La tradición de la revelación.* La palabra de Dios revelada (→ revelación) se nos transmite por medio de la Sagrada Escritura del AT y del NT y por medio de la tradición oral. El Concilio Tridentino definió en su sesión IV, del 8 de abril de 1546, que el evangelio, vaticinado por los → profetas, anunciado por Jesucristo y proclamado por los → apóstoles como la fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral está contenido en la Sagrada Escritura y en las tradiciones no escritas; el mismo Concilio había

utilizado anteriormente la fórmula de que el evangelio está contenido, en parte, en la Sagrada Escritura y, en parte, en las tradiciones no escritas (DS 1501). Esta definición fue renovada literalmente por el Concilio Vaticano I (1870) (DS 3006), que emplea además la fórmula *in verbo scripto vel tradito* (DS 3011). La expresión «en parte-en parte» ha determinado la relación que la teología postridentina ha atribuido a la Escritura y a la tradición.

a) *Escritura-tradición-Iglesia*. Hasta hace poco se admitía como evidente que el evangelio de Cristo se nos transmite, en parte, por medio de la Sagrada Escritura y, en parte, por medio de la tradición oral proveniente de los apóstoles, y que, por tanto, existen dos cauces paralelos, por medio de los cuales llega hasta nosotros la → palabra de Dios. La expresión «en parte-en parte» debe ser entendida teniendo en cuenta el hecho de que esta fórmula fue utilizada por la Iglesia para defender la legitimidad de las tradiciones que los reformadores (→ Reforma protestante) rechazaban, por considerarlas meras instituciones humanas. Entre estas instituciones que los reformadores consideraban puramente humanas estaban los usos y costumbres de la vida eclesiástica, especialmente de la → liturgia y del → culto, como la consagración de campanas y altares, la bendición de los frutos del campo y de los objetos de devoción y la forma de la administración de los sacramentos. No hace falta decir que es muy poco o nada lo que la Sagrada Escritura dice sobre todo esto. Sin embargo, siempre que se trata de la defensa de los usos y costumbres de la Iglesia, la teología católica polémica tiene razones enteramente fundadas para afirmar que tales usos y costumbres provienen, en parte, de la Sagrada Escritura y, en parte, de la tradición que marcha por el camino de las prácticas vivas. Como el Concilio Tridentino trataba ante todo de estos usos y costumbres de la Iglesia, rechazados por los reformadores como meras instituciones humanas, los Padres del Concilio propusieron la fórmula «en parte-en parte» para expresar la relación existente entre la Sagrada Escritura y las tradiciones no escritas.

Pero este asunto experimentó un cambio decisivo en el Concilio cuando Lejay, teólogo conciliar, hizo observar que no se trataba solamente de los usos y costumbres de la Iglesia, sino también de la → fe de la Iglesia. El mejor conocedor de la Sagrada Escritura en el Concilio, el dominico Nacchianti, obispo de Chioggia, defendió, juntamente con el general de los servitas, el culto Bonuccio, la opinión de que, en lo referente a la fe, la Sagrada Escritura contiene íntegramente la verdad revelada. Esto desató una controversia que llegó a ser enconada en algunos casos. Sin embargo, el Concilio se limitó a oponer al principio de la *sola scriptura*, propugnado por los reformadores, el principio católico de la «Escritura y las tradiciones no escritas». Así, pues, quedó sin decidir la relación entre Escritura y tradición en lo que se refiere a la fe y a las costumbres. No obstante, la teología postridentina aplicó también a la fe la fórmula propuesta por el Concilio Tridentino: «en parte, en la Sagrada Escritura y, en parte, en las tradiciones no escritas». A esta aplicación contribuyó especialmente el hecho de que esta fórmula parecía cortada a la medida del pensamiento de la época, tocado de nominalismo. El nominalismo sólo admite las cosas individuales, las cua-

les no tienen ninguna relación entre sí ni revelan una esencia común. Lo único común en ellas son los conceptos y los nombres que se les atribuyen. En la segunda mitad del siglo XIX apareció el positivismo —teológico—, el cual sólo admitía hechos singulares y estaba muy lejos de considerarlos enlazados en un contexto común. En época más reciente, el teólogo Lennerz radicalizó totalmente la fórmula «en parte-en parte» cuando estableció como un principio de validez general que lo que se halla en la Escritura no se encuentra en las tradiciones y lo que aparece en las tradiciones no está en la Escritura.

La teología católica polémica posterior al Concilio Tridentino está en lo cierto al determinar con la fórmula «en parte-en parte» la relación que guardan la Escritura y la tradición respecto a los usos y costumbres de la Iglesia. Pero dicha teología penetra en un camino equivocado al extender esta proporción a las verdades de fe. Esto se ha realizado explícitamente en la teología postridentina. Tampoco experimentó modificación alguna esta posición cuando el teólogo J. A. Möhler, inspirado por el pensamiento orgánico del romanticismo alemán, expuso a principios del siglo XIX su concepción con las siguientes palabras: «La Iglesia, el evangelio y la tradición están en dependencia recíproca» (*Die Einheit der Kirche* [publicado por J. R. Geiselman], 80). De hecho, esta exposición orgánica no ejerció influencia alguna en el siglo XIX. Sólo en los últimos tiempos ha cambiado la posición de la teología al reconocerse la mutua conexión en que se encuentran la Sagrada Escritura y la tradición.

En la misma Escritura se reproduce la tradición en una gran variedad de formas. La Escritura contiene gran número de prescripciones culturales, fórmulas de profesión de fe, fórmulas litúrgicas e himnos. Ya en el escrito más antiguo del NT, la primera epístola a los Tesalonicenses, aparece la tradición cuando el Apóstol dirige a la comunidad cristiana las siguientes palabras: «Y ahora, hermanos, os rogamos y exhortamos a que progreséis todavía más en la manera de vivir que agrada a Dios, como lo aprendisteis de nosotros (es decir, tal como os lo transmití) y conforme a la cual ya os comportáis» (1 Tes 4,1). Pablo les recuerda aquí a los tesalonicenses una tradición que recibieron de él mismo. Posteriormente, en el mismo capítulo, les transmite igualmente otra tradición cuando escribe: «Si creemos que Jesús ha muerto y resucitado, así también reunirá consigo a los que murieron. Ved, pues, lo que os decimos como palabra del Señor (es decir, recibida por tradición): Nosotros los vivos, los que estemos todavía al tiempo de la venida del Señor no precederemos a los que murieron» (1 Tes 4,14s). Lo que Pablo expone aquí, la esperanza en la segunda venida del Salvador, del σωτήρ Jesucristo, forma parte de la tradición transmitida de viva voz, como sostienen acertadamente R. Bultmann (*Theologie des NT*, 79) y O. Cullmann (*Christologie des NT*, 252).

La investigación relativa a la historia de las formas de los evangelios ha llegado a la conclusión de que éstos constituyen la expresión escrita de una tradición oral anterior. En este sentido, ya antes de comenzar el Concilio Tridentino, el teólogo lovaniense J. Driedo distinguió la anterior → predi-

cación oral del *evangelio* de su posterior consignación por escrito en los *evangelios*. También el exegeta J. E. Kuhn descubrió en los evangelios la consignación por escrito del kerigma apostólico. Esto quiere decir que no siempre descansa la Sagrada Escritura sobre sí misma.

Aunque es una verdad dogmática que las Sagradas Escrituras fueron escritas bajo la → inspiración del → Espíritu Santo, no puede aducirse sin más como prueba de la inspiración de la Escritura el pasaje de 2 Tim 3,16, donde se trata de la Escritura inspirada por Dios. En efecto, aquí sólo se afirma algo sobre el *contenido* de la Escritura, pero no se habla del acto de la inspiración en su consignación por escrito. Para probar la inspiración de la Sagrada Escritura es preciso recurrir a la tradición que se extiende desde los Padres de la Iglesia hasta nuestros días. Si no se acepta esta tradición, queda necesariamente sin fundamento la fe en la inspiración de la Sagrada Escritura. Así, pues, comprobamos que la Escritura y la tradición forman una unidad (→ Escritura y teología).

Respecto al → canon de la Sagrada Escritura del AT y del NT, sabemos ciertamente que en su elaboración se adoptó un método de selección. Además de los cuatro evangelios canónicos, hay toda una serie de evangelios apócrifos. Del AT poseemos dos cánones: el palestinense, más reducido, y el alejandrino (de los LXX), que, a diferencia del anterior, comprende también los libros llamados deuterocanónicos: Judit, Ester, Tobías, I y II de los Macabeos, Sabiduría y Eclesiástico. En el Concilio Tridentino no había unanimidad sobre la forma en que se debía delimitar el canon. ¿Debían reunirse todos los libros en un solo catálogo o presentarlos con cierta diferenciación, agrupando los protocanónicos en un *canon de fe* y los deuterocanónicos en un *canon de edificación*? Tampoco había unanimidad sobre si algunos fragmentos cuya autenticidad se impugnaba con frecuencia, como el apéndice de Marcos (Mc 16,9-20) o el pasaje de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11), debían incluirse expresamente y reconocerse como canónicos. Finalmente, los Padres del Concilio decidieron aceptar el canon más amplio sin ninguna diferenciación estimativa. En cuanto a los fragmentos cuya autenticidad era puesta en duda, hemos de observar que la decisión del Concilio sólo afirma de un modo general que deben considerarse canónicos los libros enumerados en el canon *con todas sus partes*. Con esta fórmula, el Concilio no se pronunció sobre el autor de cada uno de los libros ni sobre la autenticidad de determinados fragmentos. La cuestión del canon pone de manifiesto que la Escritura, la tradición y la Iglesia van siempre juntas y forman una unidad.

El Concilio Tridentino puso junto a la Sagrada Escritura, como segunda fuente de la revelación, las *tradiciones no escritas* que se refieren a la fe y las costumbres y nos transmiten el evangelio como fuente de toda verdad y de toda disciplina moral. Las epístolas apostólicas, que forman parte de la Sagrada Escritura, pueden también informarnos abundantemente sobre estas tradiciones no escritas. Las verdades fundamentales del evangelio aparecen expuestas y reunidas ya en la Sagrada Escritura como fórmulas de profesión de fe.

En la Sagrada Escritura encontramos completamente acuñadas ya algunas

fórmulas de profesión de fe (→ confesión). Las palabras que aparecen al principio de la epístola a los Romanos son indudablemente una fórmula no compuesta, sino recibida de la tradición por Pablo: «El evangelio de Dios, que había prometido antes por sus profetas en las Sagradas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,1-4). Pablo cierra también la primera parte principal de esta misma epístola con una fórmula de profesión de fe recibida de la tradición anterior: «Creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor, el cual fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,24s). También en Rom 10,9 alude sin duda el Apóstol a una fórmula de profesión de fe ya acuñada: «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo». Constituyen también una fórmula de profesión de fe las siguientes palabras de la primera epístola de Pedro: «Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios. Muerto en la carne, fue vivificado en el espíritu» (1 Pe 3,18s).

Pablo nos da a conocer en 1 Cor 11,23-26 una fórmula del *culto* utilizada por la primitiva cristiandad en la celebración eucarística: «Yo recibí del Señor lo que os *transmití*: Que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía». Pablo reproduce en Ef 5,14 un fragmento de un *himno*: «Despierta tú, que duermes, y levántate de entre los muertos, y Cristo te iluminará». En la epístola a los Filipenses (2,5-11) se recoge un himno completo, usado ya en forma poética antes de Pablo. Igualmente, en 1 Tim 3,16 se repite un himno que era familiar a la comunidad cristiana y conocido por todos los fieles: «Que se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu, se ha mostrado a los ángeles, predicado a las gentes, creído en el mundo, elevado a la gloria». Son una fórmula también las palabras de 1 Pe 1,20: «Predestinado desde toda la eternidad y manifestado en la plenitud de los tiempos por amor hacia vosotros».

No sabríamos nada de este rico tesoro de fórmulas culturales y litúrgicas, que formaban ya parte de la tradición, si Pablo no les hubiera dado entrada en sus epístolas. Las pequeñas muestras de la tradición que Pablo nos ofrece en sus cartas nos permiten conocer *el contenido y la forma de la tradición*.

Pablo recuerda a los corintios el evangelio que les había predicado (1 Cor 15,1) y lo resume en las siguientes palabras: «Os transmití en primer lugar lo que a mí vez yo había recibido: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Cor 15,3ss). Las cuatro afirmaciones se hallan ligadas entre sí de una manera estrechísima por medio de la conjunción *y*, lo cual revela que el texto pertenece a una fórmula que se recitaba. Su estilo completamente opuesto al de Pablo demuestra que este fragmento no fue compuesto por él, sino que era una fórmula de la tradición, a la que Pablo dio cabida en su carta. Esto nos pone no sólo ante un problema de contenido, sino ante un

problema histórico-formal: la primitiva tradición apostólica se presenta resumida en determinadas fórmulas de profesión de fe.

Así, pues, en 1 Cor 15,3-5 tenemos el germen de la parte relativa a Cristo en el símbolo apostólico. También Pedro expuso su predicación sobre Jesucristo en fórmulas propias de profesión de fe, como lo demuestran sus discursos referidos en los Hechos de los Apóstoles. Si comparamos el breve testimonio de la tradición contenido en 1 Cor 15,3-5 con los demás, descubriremos una segunda ley de la tradición apostólica, a saber: que la tradición apostólica no es algo rígido y mecánico, sino una transmisión *viva*, la cual, por tanto, deja margen a la personalidad y la libertad del apóstol. Esto explica que la tradición sobre un *mismo y único* hecho de Cristo llegue hasta nosotros a través de testimonios apostólicos que presentan matices y detalles diferentes. Así, por ejemplo, Pablo presenta la obra salvífica de Cristo destacando la oposición entre la cruz y la resurrección, mientras que el himno en honor de Cristo reproducido por el mismo Pablo en la epístola a los Filipenses, pone de relieve su anonadamiento y su exaltación.

En íntima conexión con esta capacidad individual de configurar la tradición según la propia peculiaridad se halla la tercera ley que determina la tradición apostólica: la tradición apostólica constituye ya un *desarrollo* de las palabras originarias de → Jesucristo. En efecto, la cristología del Siervo de Yahvé, propia de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, se complementa con la cristología del «Kyrios» que ofrece la predicación paulina; más aún, no sólo la complementa, sino que termina por desplazarla. El contenido de la forma primitiva de la tradición apostólica lo constituye la predicación que presenta a Jesús como el Cristo y, por tanto, destaca a Jesús como hombre y pone de relieve su importancia salvífica, mostrando que Jesús fue exaltado después de su muerte al rango de Señor y Cristo (Hch 2,36). En cambio, el desarrollo posterior de esta primitiva predicación pone de manifiesto ulteriores detalles acerca de este hombre. En esta etapa posterior se habla de su existencia anterior a su venida a este mundo y, en consecuencia, se expone que su ser humano no es otra cosa que la encarnación del preexistente Hijo de Dios. Así aparece ya en el fragmento de la tradición recogido por Pablo en Rom 1,1-4. Mientras en Hch 13,33s se dice que Dios cumplió, al resucitar a Jesús, la promesa: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7), y este texto puede entenderse en el sentido de que Jesús resucitado había sido *adoptado* como hijo por Dios, el fragmento de la tradición recogido por Pablo en Rom 1,2-4 («El evangelio... acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos») excluye cualquier interpretación adopcionista de la filiación divina de Jesús, al afirmar que el Hijo de Dios preexistente nació de la estirpe de David según la carne. Posteriormente, el fragmento de la tradición que ofrece el himno contenido en la epístola a los Filipenses presenta antes de la exaltación de Jesús, el Mesías, de acuerdo con la tradición petrina, el voluntario anonadamiento, al hacerse hombre, de aquel que tenía la naturaleza gloriosa de Dios (→ encarnación).

Las palabras de 1 Cor 7,25 demuestran igualmente que la tradición no

es algo rígido y mecánico. En efecto, en este pasaje se contraponen claramente lo que proviene del Señor y lo que Pablo propone. Pero, incluso en este caso en que la tradición no ofrece una referencia precisa a un mandato de Jesús, el Apóstol se considera suficientemente capacitado para exponer un determinado punto de vista. Pablo hace esto como → apóstol que se sabe en posesión del Espíritu de Dios (1 Cor 7,40) y a quien el Señor concedió el don de la fidelidad. El Señor es garante de que él transmite fielmente la tradición de Jesús y sobre Jesús. La posesión del Espíritu hace posible que el Apóstol, partiendo de la tradición, logre progresivamente nuevos conocimientos, los cuales, por desarrollarse sobre la base de la tradición, quedan subordinados plenamente a ella.

Así, pues, la tradición representa el proceso de *desarrollo de los acontecimientos originarios*. La tradición apostólica no se reduce solamente a la historia de Cristo. Comprende también las normas disciplinarias y morales que deben regir la conducta de los cristianos. Así, Pablo trata la cuestión del velo de las mujeres como una tradición. Pero tanto la disposición de que las mujeres velen su cabeza (1 Cor 11,3-16) como el mandato de que no tomen la palabra en las reuniones cultuales de los fieles (1 Cor 14,34) no sólo pueden considerarse como una prescripción disciplinar, sino también como un precepto moral, ya que Pablo ve en el velo y el silencio de las mujeres la expresión de la subordinación moral correspondiente a la naturaleza de la mujer (1 Cor 11,10). Que en este caso se trata de tradiciones que tienen validez para toda la Iglesia se deduce del hecho de que Pablo presenta estos mandatos bajo el tema «tradiciones». Esto resulta especialmente claro por 1 Cor 11,16. Pablo opone aquí a la práctica de no cubrir la cabeza con velo que observaban las mujeres de Corinto la conducta de las Iglesias fundadas por él, con la cual coinciden las «Iglesias de Dios», nombre que parece aludir a las Iglesias de Palestina. Su conducta constituye una norma para todas las demás Iglesias. Con ello se muestra un nuevo aspecto de la tradición. En ella no se trata solamente de la fe, sino también de la moral y la disciplina.

b) *El paso de la tradición apostólica a la eclesiástica*. La tradición eclesiástica es la forma en que la tradición apostólica prolonga su vida y su existencia en el ámbito de la → Iglesia. La tradición eclesiástica no es idéntica a la apostólica, sino que presenta diferencias decisivas. La tradición apostólica es un proceso divino. Los apóstoles son en ella órganos del Espíritu Santo, y el mismo Dios confía a los apóstoles el mensaje de la salvación en Jesucristo. En cambio, la tradición eclesiástica es un proceso humano, sin que sea por ello un quehacer puramente humano. Es cierto que son los hombres los que transmiten su contenido, pero no lo hacen sólo por sí mismos. Son hombres encargados por Dios, autorizados y llamados por la Iglesia, los cuales gozan de la asistencia del Espíritu Santo cuando se trata de los heraldos de la tradición apostólica. Son hombres auxiliados por el Espíritu Santo cuando se trata del → testimonio de los creyentes como testigos de la tradición eclesiástica. Así, pues, los que llevan sobre sus hombros en la Iglesia la tradición apostólica en marcha hacia el futuro son hombres llamados por Dios al servicio de la palabra, enviados por la Iglesia y dotados

por el Espíritu Santo con el carisma del magisterio, los cuales aceptaron la palabra en la gracia de la fe. Mientras la tradición apostólica está constituida por el mensaje de salvación en Jesucristo que anunciaron los apóstoles, la tradición eclesiástica tiene por objeto la recta *inteligencia y enseñanza* del mensaje que nos legaron los mismos apóstoles. Por tanto, en la tradición eclesiástica, la predicación del mensaje se realiza en forma de doctrina.

A esto se añade que la situación en que se desarrolla la tradición eclesiástica es distinta de la correspondiente a la transmisión apostólica. En la tradición apostólica se trataba de la predicación del evangelio a quienes aún no creían en él. En cambio, la tradición eclesiástica se dirige a quienes ya creen. Aquí se trata de la recta *inteligencia* de la tradición apostólica, así como de la confesión de la verdadera fe frente a las creencias equivocadas, suscitadas por las doctrinas erróneas que surgen en el ámbito de la Iglesia. La tradición apostólica es una actividad misionera (→ misión), mientras que la tradición eclesiástica es un quehacer de la Iglesia. Esta es exactamente la situación en que las epístolas pastorales examinan el problema de la tradición. En ellas se trata de la suerte ulterior de la tradición de los apóstoles en vista de los herejes y la falsa → gnosis que comienza a irrumpir en la Iglesia (1 Tim 6,20). El mismo Pablo realiza este paso desde la tradición apostólica a la eclesiástica, ya que no aparece solamente, como hasta ahora, en su condición de apóstol y heraldo del mensaje de Cristo, sino también como *maestro* de los pueblos (1 Tim 2,7). Su doctrina debe ser la base, la sustancia y la norma de toda otra doctrina enseñada en la Iglesia (1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10). En efecto, para hacer frente a los herejes no basta ya recurrir a la predicación, sino que se requiere un recto conocimiento y una enseñanza verdadera del contenido de la predicación cristiana. La posterior tradición debe tener por objeto, dentro del ámbito de la Iglesia, configurar la doctrina según el modelo de la doctrina del Apóstol, la cual constituye el prototipo de toda la tradición ulterior.

Pero el Apóstol no deja su doctrina expuesta a un destino incierto. Pablo entrega su tradición doctrinal a Timoteo, y esto lo hace en presencia de muchos testigos (2 Tim 2,2). Ello indica que se trata en este caso de un acto eclesiástico público y solemne, en el cual se transmitieron al ordenando el poder de enseñar y la tradición doctrinal. Timoteo recibe además el mandato de confiar lo que él ha recibido del Apóstol en presencia de los testigos a otros hombres fieles que sean capaces de enseñar a su vez a otros (2 Tim 2,2). Pero lo que Timoteo debe confiar a otros sólo puede ser la tradición doctrinal que le entrega el Apóstol.

El ministerio del Apóstol es singular e irrepetible. Lo que Timoteo recibe es un ministerio eclesiástico, el cual trae su origen del ministerio del Apóstol. Podemos llamarlo *ministerio apostólico* para diferenciarlo del ministerio del Apóstol. El ministerio apostólico debe seguir ejerciéndose en la Iglesia de acuerdo con el mandato del Apóstol. Este → ministerio no incluye los plenos poderes del Apóstol. Carece de facultades para complementar el mensaje apostólico sobre Jesucristo, como lo hacía el mensaje de un apóstol respecto al de los otros. El ministerio apostólico no recibe la misión de anun-

ciar el evangelio inmediatamente del Señor, como el apóstol. Pero estas diferencias no autorizan a ver en los → obispos sólo una autoridad puramente humana. El episcopado es un ministerio apostólico, porque posee algo de la autoridad del apóstol. El episcopado es la forma en que se continúa ininterrumpidamente el ministerio de los apóstoles en la Iglesia. Debe interpretar fielmente con autoridad apostólica la doctrina de la fe confiada por los apóstoles y la Sagrada Escritura, y con ello contribuye esencialmente a garantizar la recta conservación de la tradición apostólica. La tradición doctrinal eclesial es doctrina confiada. El Apóstol acuña para el hecho de confiar la tradición doctrinal un término teológico definitivo que toma del antiguo derecho relativo al depósito. La tradición doctrinal confiada es denominada por él *παραθήκη* (1 Tim 6,20). Esta palabra significa depósito, lo cual indica que aquel a quien se confía la cosa no puede hacer uso particular de la misma. El depositario es solamente un administrador de la tradición doctrinal que se le ha confiado, debiendo protegerla contra los herejes y los errores (1 Cor 4,1; 1 Tim 4,1ss). De este modo brilla, por último, una vez más, la unidad entre la Escritura, la tradición y la Iglesia.

En consecuencia, la relación entre la Sagrada Escritura y la tradición no puede determinarse claramente. En cuanto a la fe, puede afirmarse que la Sagrada Escritura y la tradición coinciden entre sí completamente. Respecto a la Sagrada Escritura, puede decirse que en ella se encierra el contenido de la fe, al menos en principio o germinalmente. Con esto no se afirma en absoluto el principio de la *sola scriptura*, pues la Sagrada Escritura no se interpreta a sí misma, sino que necesita de la tradición para su interpretación. Esta suficiencia material, aunque no formal, de la Sagrada Escritura se encuentra atestiguada en la tradición desde el principio. En lo referente a los usos y costumbres de la Iglesia es evidente que la Sagrada Escritura no contiene su totalidad, ni siquiera en principio o germinalmente. La tradición expresa desde el principio esta insuficiencia del contenido de la Sagrada Escritura respecto a los usos y costumbres de la Iglesia. En lo concerniente a la fe, puede afirmarse que se halla toda en la Sagrada Escritura y toda en la tradición. Respecto a los usos y costumbres de la Iglesia es necesario decir que se hallan, en parte, en la Sagrada Escritura y, en parte, en la tradición.

J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Maguncia 1942; N. Monzel, *Die Überlieferung*, Bonn 1950; G. Krüger, *Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung*: StudGen 4 (1951) 325-328; O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zurich 1954; H. Bacht-H. Fries-J. R. Geiselman, *Die mündliche Überlieferung* (ed. por M. Schmaus), Munich 1957; E. Kinder, *Schrift und Tradition: Die Katholizität der Kirche* (ed. por H. Asmusen-G. Stählin) (Stuttgart 1957) 7-79; H. Bacht, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*: Cath 12 (1958) 16-37; J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Colonia 1958; J. R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Friburgo 1959; G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung*, Friburgo 1960; H. Holstein, *La tradition dans l'église*, París 1960; P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der protestantischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1960 (bibliografía); J. R. Geiselman, *La tradición: Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 91-141; J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtge-*

schriebenen Traditionen, Friburgo 1962; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Friburgo 1962; J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Friburgo-Basilea-Roma 1962; J. Betz-H. Fries, *Église et tradition*, Le Puy-París 1963; varios, *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963; J. P. Mackey, *The Modern Theology of Tradition*, Londres 1963; K. E. Skydsgaard-L. Vischer (eds.), *Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission*, Zurich 1963; *Tradition und Traditionen. Berichte der theologischer Kommission über Tradition und Traditionen an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada (1963)*, Zurich 1963; G. H. Tavad, *Écriture ou Église. La crise de la Réforme*, París 1963; B. Xiberta, *La tradición y su problemática actual*, Barcelona 1963; J. R. Geiselmann, *Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition: ThQ 144 (1964) 31-68*; E. Ménard, *La tradition selon saint Thomas d'Aquin*, Brujas-París 1964; H. Kruse, *Die heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre*, Paderborn 1964; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Gotinga 1964; Y. Congar, *La tradición y tradiciones*, San Sebastián 1965; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Maguncia 1965; J. Ratzinger, *Tradition: LThK X (1965) 293-299*; R. Latourelle, *La révélation et sa transmission selon la Constitution «Dei Verbum»*: Gr 47 (1966) 1-40; K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition*, en F. W. Kantzenbach-V. Vatja, *Wir sind gefragt*, Gotinga 1966, 31-61; G. Auzou, *La tradición bíblica*, Madrid 1966; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn 1966; R. Boeckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Gotinga 1967; Hampe AF I (Munich 1967) 109-232; H. Holstein, *Die Überlieferung in der Kirche*, Colonia 1967; LThK Vat II (1967) 498-583; P. Lingsfeld, *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*, Madrid 1967; J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y tradición*, Barcelona 1968; H. Fries, *Tradition: Wegbereiter und Wege* (Olten 1968) 121-125; Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik*, Hamburgo 1968; K. Rahner, *Sagrada Escritura y tradición: Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 118-134; K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition: Lutherische Monatshefte 8* (1969) 161-166; J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich 1970; K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971; K. Rahner, *Escritura y tradición: SM II* (Barcelona 1972) 771-779; P. Lingsfeld, *La tradición en el período constitutivo de la revelación: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 287-337; *id.*, *Tradición y Sagrada Escritura: ibíd.*, 522-556; K. Rahner-K. Lehmann, *Historicidad de la transmisión: ibíd.*, 794-855; W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976; K.-H. Weger, *Tradición: SM VI* (1976) 692-703; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1978.