

LA DOCTRINA SOBRE LA TRADICION SEGUN EL CARDENAL J. B. FRANZELIN, II

Eduardo Díaz A.

SEGUNDA PARTE TRADICION ACTIVA

CAPITULO IV

CONSTITUCION DE LA TRADICION ACTIVA

Además de considerar la Tradición en su **aspecto objetivo**, como depósito de Revelación plenamente constituido, norma de fe de valor absoluto, consignada principalmente en la Escritura; se trata de ver el modo como esa verdad se trasmite a través del tiempo. Es lo que Franzelin llama la **Tradición activa**.

Para no confundir los términos es necesario tener en cuenta que, además de esta distinción fundamental entre sentido objetivo y activo, encontramos en Franzelin un sentido secundario, que abarca ambos aspectos: las "tradiciones", no necesariamente contenidas en la Escritura (sentido objetivo secundario) que se transmiten por medio de la tradición oral (sentido activo secundario). En este sentido se habla de la tradición (en ambos sentidos) como distinta a la Escritura (1).

Pero, como hemos señalado antes, Franzelin toma como sentido propio de la palabra "Tradición" el concepto amplio existente ya en la escuela romana: transmisión de toda la verdad revelada en la Iglesia (2). Por eso su tratado no tiene por fin, como en la teología polémica anterior, demostrar que existen otros medios de transmisión diversos a la Escritura, sino que se orienta a un análisis de conjunto sobre el modo como se trasmite toda la verdad revelada en la economía del Nuevo Testamento.

(1) Cf. F. SULLIVAN, "A new historical study of Tradition", Greg. 45 (1964) 539s.

(2) Véase capítulo 1º, II, 1. Concepto amplio de Tradición en la Escuela Romana.

El estudio de Franzelin parte de la consideración de la misión de Cristo, para ver de una manera concreta el modo como se realiza la economía por El instituída. Se trata de un estudio de los datos proporcionados por las mismas fuentes de la fe, para poder en base a ellos establecer el concepto propio de Tradición. Estos datos vienen considerados fundamentalmente en su valor histórico, ya que se trata de demostrar la economía misma del cristianismo; pero se consideran también como un análisis positivo de las fuentes de la fe, supuesta la aceptación de su valor sobrenatural, para llegar a una mayor inteligencia del dato revelado que en ellas se contiene (3).

En este estudio se señalan cuatro etapas, cada una de las cuales aportará elementos propios en la investigación:

1. El testimonio del N.T. sobre la acción de Cristo y los apóstoles.
2. De los apóstoles a sus sucesores
3. La economía de Tradición en la Iglesia
4. Consignación por escrito de la enseñanza del magisterio.

I. EL TESTIMONIO DEL N.T. SOBRE LA ACCION DE CRISTO Y DE LOS APOSTOLES

Sintetizando un poco los datos que Franzelin acentúa en su análisis de los textos del Nuevo Testamento (tesis 4 y 5), podemos observar el siguiente desarrollo.

1. La Revelación como testimonio dado con autoridad

Cristo cuando enseña presenta su doctrina como un "testimonio" que El nos da del Padre. No se dedica a demostrar la verdad interna de lo que dice, ni a exponer argumentos filosóficos; su revelación, por ser un testimonio, se debe aceptar por la autoridad de quien lo da:

Cristo se ocupa ante todo de demostrar por los signos que realiza y por toda su vida, que es un enviado de Dios y como tal digno de fe (4). La palabra de Cristo es al mismo tiempo **el medio por el que se**

(3) De DT., t. 4, p. 22s; t. 7, scholion, p. 63s.

(4) De DT., t. 4, p. 23; De DT. t. 4, p. 24 (cita a san Agustín, De utilitate credendi, c. 14, n. 32; P.L. 42,88). Véase también De Ecclesia, t. 18, I, p. 191.

da a conocer y también la razón por la que se exige su aceptación. Se establece así una mediación necesaria para llegar al conocimiento del objeto (aspecto material) y a su aceptación por la autoridad de Dios (aspecto formal).

En la enseñanza de Cristo hay además un elemento de obligación. Su palabra no solo se propone de modo positivo para la instrucción de los hombres, sino que exige también que se la acepte bajo pena de condenación, prometiendo a quienes la reciban la felicidad eterna. Una tal pretensión supone la presencia de una autoridad divina, que es la que Cristo ha querido demostrar a través de sus "signos", de ella se sigue un carácter de obediencia en el asentimiento a la verdad, el cual es exigido por la autoridad de Dios presente en este testimonio (5). La Revelación se entrega, pues, como un testimonio personal dado con autoridad.

Cristo está lejos de pretender antes de su partida cambiarle este carácter. Antes bien, para transmitir su mensaje vemos que escoge de entre los discípulos a algunos, a quienes da el encargo de continuar su predicación "haciendo discípulos y enseñándoles lo que han recibido" (6).

Cristo no escribe libros: los libros de Cristo son los apóstoles escritos no con tinta sino con el Espíritu Santo. Con esta anotación, tomada de s. Juan Crisóstomo (7), Franzelin quiere indicar que el medio fundamental de conocimiento de la Revelación, no es un elemento de carácter material —el libro—, sino una mediación personal: la palabra viva de los apóstoles. Ellos reciben el conocimiento de la verdad junto con el encargo expreso de comunicarla a otros (8).

Los apóstoles son constituídos "testigos", pero no sólo por haber tenido un conocimiento especial, sino por una misión que Cristo les

(5) *De DT.*, t. 4, pp. 24.26.

(6) Mt. 28, 20. *De DT.*, t. 4, p. 24.

(7) "Neque enim Apostoli ex monte descenderunt tabulas lapideas manibus gestantes, ut Moyses; sed Spiritum in mente circumferentes, ac thesaurum quandam et fontem dogmatum et donorum honorumque omnium effundentes, sic quoque versus circuibant, ipsi quoque libri viventes atque leges per gratiam effecti", in *Mth. hom.* 1, n. 1 (P.G. 57, 15) *De DT.*, t. 4, p. 24, nota 1.

(8) Franzelin enumera tres razones al respecto: el mismo fin de la revelación (cf. t. 6, p. 44), el oficio apostólico (cf. t. 4, p. 26: "qui mittuntur, ut per eos et divinitas locutionis et hac supposita veritates revelatae proindeque veritatum legitimus sensus suscipiatur"), el claro mandato de Cristo (cf. t. 4, p. 25). *De DT.*, t. 22, p. 273.

confía: El los escoge de entre los demás discípulos y les da una potestad, participación de la suya, a la que los demás deben obedecer. Por eso no basta haber estado todo el tiempo con Cristo para ser testigo auténtico, sino que es necesaria además esa misión especial (9).

En este contexto entendemos en un nuevo sentido, más profundo y completo, la diferencia que significa la trasmisión por un libro y la trasmisión por medio de la predicación de los apóstoles. La enseñanza de éstos no es sólo el medio para alcanzar el conocimiento de la verdad, sino también el criterio para su discernimiento y el motivo inmediato para su aceptación. Lo que dice un libro se acepta en cuanto se halla consignado por escrito objetivamente y se lo conoce como tal: su valor está en ser fiel reflejo del objeto original. La Revelación cristiana se acepta de manos de los apóstoles, en cuanto se ve en ellos enviados de Dios con una misión para atestiguar esas verdades como reveladas: en ellos no solamente se trasmite el objeto revelado, como se podría comunicar también por un libro, sino que se prolonga además la misión de Cristo y se hace presente su autoridad, que exige la aceptación de su enseñanza. La Revelación conserva así su carácter de testimonio personal con autoridad y la fe sigue siendo un acto de obediencia a la autoridad de Dios presente en este testimonio.

Al analizar el modo como los apóstoles realizan su misión, Franzelin presenta este elemento de mediación personal, sea en la manera como transmiten la verdad, sea en la exigencia de su aceptación. Los apóstoles se presentan como quienes además de haber visto los hechos, han sido enviados para proclamarlos: ellos tienen la misión de predicar y la autoridad para que se acepte su predicación (10).

El primer cuidado que ellos muestran siempre es el de reivindicar su carácter de enviados de Dios y probarlo a través de los "signos"

(9) "Docendo et praedicando instituit discipulos, et ex discipulis selegit doctores ac magistros, quibus suam communicavit auctoritatem et potestatem magisterii, imperii et sacerdotii", *De DT.*, t. 4, p. 24. "Potestate ergo et auctoritate collata eos seiungit ab omnibus aliis, qui eis subduntur docendi. Ordinantur ipsi testes... non scientia solum sed auctoritate et munere imposito. Unde ii ipsi, qui omni tempore a baptismo Ioannis usque ad diem quo assumptus est Christus in coelum, cum ipso et cum Apostolis conversati erant, non ideo erant testes; sed necesse erat singularis assumptio et ordinatio in numerum testium (Act. I, 21-26)", *De DT.*, t. 5, p. 31.

(10) Dice FRANZELIN explicando el texto Rom. I, 5: "Accepimus apostolatatum, ut ennuntiemus fidem, et auctoritate nostri apostolatatus exigamus oboedientiam fidei in omnibus gentibus pro nomine eius, ut scilicet propter eius auctoritatem et nomen praestent oboedientiam fidei", *De DT.*, t. 4, p. 26. nota 1. Cf. *De Ecclesia*, t. 8, II, 2, p. 93ss.

que realizan (11). Esta misión es la que les da autoridad para exigir la obediencia de fe a lo que dicen, no como a palabra suya, sino como a palabra de Dios. Con su predicación, al mismo tiempo que entregan el objeto de la Revelación, proponen esa verdad en su carácter de revelada exigiendo la fe. Los oyentes al reconocer la autoridad de Dios en su acto de fe, aceptan al mismo tiempo la autoridad de los legados para presentar esas verdades como palabra de Dios (12).

En los apóstoles la revelación de Cristo se trasmite dentro de su misma misión. En ellos se hace presente la palabra de Dios no solo como objeto material que se propone, sino también en su carácter formal de locución divina que exige la fe:

"El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha; y el que me desecha a mí, desecha al que me envió" (13).

✓ Este carácter de testimonio autoritativo y la correspondiente obediencia de fe, dice Franzelin constituyen la esencia misma de la religión cristiana, no por razones metafísicas, como que fuera inherente a toda religión, sino en su esencia física, o sea el modo como Cristo instituyó su religión (14).

2. Presencia de Cristo y asistencia del Espíritu Santo.

Por lo dicho aparece que la misión de los apóstoles y la presencia de Cristo en ellos, no son dos realidades diversas que se unen solo de

-
- (11) Cita FRANZELIN numerosos textos al respecto. En cuanto a la autoridad de enviados que ellos reivindicán para sí: Rom. I, 5; 10, 14s; 15, 18; I Cor. 2, 16; 3, 9; 4, 1; II Cor. 3, 6; 5, 20; I Tim. 1, 11. Los apóstoles prueban su autoridad por signos a ejemplo de Cristo: Mc. 16, 20; I Cor. 11, 4; II Cor. 12, 12; I Tes. 1, 5; Her. 2, 3.4 **De DT.**, t. 4, p. 26.
- (12) **De DT.**, t. 4, p. 26: "Obedientia ergo fidei non solum refertur ad auctoritatem Dei immediate in se spectatam, quae est fidei motivum et obiectum formale...; sed etiam refertur ad auctoritatem legatorum Dei, per quam obiectum fidei formale et materiale applicatur".
- (13) Lc. 10, 16. Franzelin cita este texto como término de la exposición sobre la misión que Cristo comunica a los apóstoles, **De DT.**, t. 4, p. 25. "Christus mittendo ipse docet per suos legatos", **De Ecclesia**, t. 9, p. 118. "Qui docet est ipse Christus; docet autem dupliciter, per unctionem scilicet gratiae internae, et per verbum externum propositum ab iis qui legatione pro Christo funguntur", **De DT.**, t. 12, p. 106.
- (14) **De DT.**, t. 4, p. 27. En la introducción afirma que, en tanto que el "principium cognitionis" protestante concuerda con la índole propia del protestantismo, que es la "negación anticristiana de la autoridad por Dios en los hombres y entre los hombres"; el principio católico "cum natura ac índole religionis christianae quae est **obediencia fidei** erga apostolatam in gentibus (Rom. 1, 5), intime cohaeret", *Proleg.*, p. 7. "Cum haec dispositio et subordinatio instituta a Christo Domino et conditore Ecclesiae ad ipsam pertineat internam constitutionem et regimen Ecclesiae", **De Ecclesia**, t. 15, p. 252; cf. t. 8, I y II, pp. 89-93.

hecho, sino que la garantía de la presencia de Cristo es el elemento constitutivo de la misión, y por ello cuando El habla de participarles la autoridad que ha recibido, no se trata de un poder jurídico de delegación, sino de una comunicación de su carácter de enviado por el Padre. En este sentido une Franzelin las dos expresiones de la misión dada por Cristo:

"Toda autoridad me ha sido dada en el cielo y en la tierra. Id pues haced discípulos de todas las naciones... y sabed que yo estaré con vosotros hasta el fin de los siglos" (Mt. 28,18-20).

"Como el Padre me envió, así yo os envío a vosotros" (Jo. 20,21). (15).

En la misión, dice él, se incluyen tres elementos: la relación de las personas, la potestad que se comunica y el fin para el que se da la misión ("opus ad quod mittitur") (16).

Unida a esta misión-presencia de Cristo está la asistencia del Espíritu Santo, que ha sido prometida para durar hasta el fin de los siglos, unida al oficio de testigos que se ha comunicado a los apóstoles (17). La autoridad de los apóstoles no proviene directamente de esta asistencia del Espíritu, sino de la misión que han recibido de Cristo. El Espíritu asiste a los que han sido enviados, asegurando la rectitud de su doctrina y garantizando que su predicación sea realmente la actuación de la misión de Cristo. "El Espíritu Santo es —según la expresión de Ireneo, citada por Franzelin— la comunicación de Cristo" (18). El Espíritu que les da el recto conocimiento de la verdad, los asiste también en la predicación, para que el testimonio que dan de la verdad tenga ese carácter divino y con ello la autoridad necesaria para exigir la respuesta de fe: que sea verdaderamente el testimonio de Cristo en ellos (19).

(15) **De DT.**, t. 4, p. 25; **De Ecclesia**, t. 9, p. 117. FRANZELIN mismo fue quien propuso en el Concilio la fórmula, que se halla consignada en la constitución *Pastor Aeternus*, que dice: "Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre (Jo. 20, 21): ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi (Mt. 28, 20) esse voluit", D. 3050 (1821), cf. M. 53, 263A; 52, 632B y 642C. BETTI, *Costituzione "Pastor Aeternus"*, p. 247.

(16) **De Ecclesia**, t. 9, I, 2, p. 110.

(17) **De DT.**, t. 5, I, p. 31ss; *ib.*, III, pp. 36.39.

(18) "Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus (praedicationis) (...) et in eo disposita est communicatio Christi i.e. Spiritus Sanctus", **Adversus haer.** III, 24; **De DT.**, t. 8, p. 74, nota 1.

(19) **De DT.**, t. 8, p. 74s; **De Ecclesia**, t. 14, IV, p. 249; cf. **De DT.**, appendix, cap. V, p. 693.

Así se explica en qué sentido se puede hablar de la asistencia del Espíritu Santo, como el fundamento de la autoridad divina de los enviados: El no les da la autoridad misma, sino que garantiza que su acción sea realmente la continuación de la de Cristo, de quien ellos reciben la autoridad. El Espíritu hace presente a Cristo en los apóstoles, como el Padre estaba presente en Cristo: esta unión es la que constituye su autoridad de "enviados" (20).

Esto nos lleva naturalmente a considerar qué es lo que permanece y qué es lo que cambia o desaparece de la misión de los apóstoles, cuando ellos desaparecen y vienen sus sucesores, ya que, como hemos dicho antes, hay dos momentos diversos en la acción del Espíritu, correspondientes a los dos momentos de la misión de Cristo, y que vienen separados por la desaparición de los apóstoles (21).

II. DE LOS APOSTOLES A SUS SUCESORES

En el estudio de la economía cristiana este momento del paso de los apóstoles a sus sucesores tiene una importancia particular, tanto polémica, ya que los protestantes incluyen dentro de las características peculiares del tiempo apostólico este carácter de Tradición encontrado en los textos de la Escritura: desaparecidos ellos desaparece esa estructura de Tradición viva (22); como también para la misma teología católica, que afirma un oficio propio y exclusivo de los apóstoles y al mismo tiempo una misión que se continúa. Franzelin es consciente de esta importancia y le dedica una amplia consideración en su Tratado (23).

(20) Véase lo que dice GEISELMANN al respecto: "El apóstol que transmite la parádoxis lo hace por la virtud del Espíritu Santo. La tradición de la parádoxis por el apóstol es sustentada por el Kyrios mismo, que es el Pneuma (II Cor. 3, 17). Podemos resumir lo que Pablo enseña respecto a la parádoxis en estas palabras: Kyrios Christos tradit seipsum per apostolum in Spiritu Sancto" (Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerigmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. Stuttgart 1951, p. 90). Y LENGSELD dice: "En vertu de l'autorité conférée par le Christ et garantie par le Saint-Esprit, l'apôtre peut prétendre que sa parole est parole du Christ, et doit être reçue comme telle", *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 47.

(21) Capítulo II, p. 60ss.

(22) *De DT.*, t. 4, p. 27ss; cf. CULLMANN, *La Tradition*, pp. 36. 54.

(23) Franzelin dedica a este tema dos tesis completas. Una de principio, en la que señala el carácter perpetuo con que aparece calificada la economía de Tradición en el N.T. (tesis 5, pp. 30-43). Otra en la que muestra directamente que la consignación de los libros del N.T. y la desaparición de los apóstoles no trajeron necesariamente un cambio en la economía cristiana (t. 7, pp. 56-64). Además en el análisis de los textos de los Padres tiene especial cuidado de acentuar la permanencia de esa economía de Tradición, contra las afirmaciones de los protestantes (tesis 8 y 10).

En primer lugar señala él algunos argumentos, que mueven a afirmar "a priori" una perpetuidad de la economía de Tradición, según la estructura señalada por el Nuevo Testamento.

La comunicación de la Revelación por medio de un testimonio autoritativo, al cual responda una obediencia de fe dada a la autoridad de Dios por la aceptación del testimonio de su enviado, constituye el modo mismo como Cristo instituyó su religión y la manera como ella se inserta en el mundo. No se trata de algo accidental y dependiente de las circunstancias, sino de su misma manera de ser:

"Homogenea est origini conservatio, initiis progressio; non autem, ut ex principio Protestantico asserendum est diversa plane ratio apostolicae originis et subsequentis propagationis, nec transitus ab una oeconomia ad aliam prorsus diversam" (24).

El segundo argumento es la perpetuidad con que viene prometida por Cristo su presencia y la asistencia del Espíritu Santo, las cuales, según vimos, constituían la misión misma confiada a los apóstoles. Se supone una misión que ha de perdurar a lo largo del tiempo y que por tanto se ha de comunicar a otros (25).

La economía de Tradición, en fin, constituye el medio necesario para asegurar las propiedades necesarias de la religión cristiana: Universalidad y Unidad. Para que ella pueda llegar a todos los hombres de una manera tal que ellos puedan conocer su objeto y reconocer su carácter revelado y así unirse en la unidad de fe, se necesita el testimonio de un magisterio, que tenga la garantía de fidelidad a la verdad recibida y la autoridad para proponerla como revelada (26).

En estos tres argumentos fundamenta él su afirmación de que la economía de Tradición debe continuar a través de los tiempos. Pero dado que el sistema de Franzelin es fundamentalmente de carácter positivo, es en las fuentes donde se debe comprobar la realización concreta de esta continuidad a través del tiempo. Esto le da la posibi-

(24) *De DT.*, t. 4, p. 28s. "Ex demonstratis in thesi patet, hanc . . . assertionem absurdam (mutationis) aequivalere huic alteri: defunctis Apostolis ipsam a Christo institutam et essentialem oeconomiam christianam nihil advertentibus fidelibus continuo periisse et aliam esse substitutam nec a Christo nec ab Apostolis unquam indicatam nec a fidelibus exspectatam", *ib.*, p. 29, nota 1. Cf. t. 4, I, p. 24; t. 7, p. 56s.

(25) *De DT.*, t. 5, p. 32s.

(26) *De DT.*, t. 6, I, pp. 43-49.

lidad además de percibir los elementos constitutivos e integrantes de esa misión, las diferencias con el oficio apostólico, y así poder llegar a una comprensión más profunda de esa economía y del planteamiento mismo en que fundaba su primera afirmación.

1. Continuación de la misión apostólica en los sucesores

El primer dato que encuentra Franzelin en su estudio de las fuentes es que, los apóstoles junto con el depósito de verdades que transmiten y en relación a su conservación, afirman la asistencia a sus sucesores del Espíritu Santo que había sido prometido a ellos:

"Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti
(...) bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui
habitat in nobis" (27).

Esta continuidad de la asistencia del Espíritu no basta, sin embargo, como prueba de la continuidad de la misión; ya que, si en los apóstoles ella se encuentra unida a la misión recibida de Cristo, puede darse una acción del Espíritu dentro de otra estructura de transmisión: de hecho los protestantes admiten la acción del Espíritu Santo sin que acepten por ello la economía de Tradición (28). La continuidad de la asistencia del Espíritu da un argumento para afirmar la permanencia de esa misión, pero no basta por sí solo para asegurarnos su existencia y tampoco para darnos a conocer su constitución interna.

Es necesario llevar más a fondo la investigación de los textos. Comunican los apóstoles la misión misma recibida de Cristo? La respuesta nos la da por una visión de conjunto:

"Hoc (2 Tim. 1, 13.14) aliisque modis multiplicibus Paulus
instante iam tempore suae resolutionis repetit Timotheo id,
quod Christus ante suum reditum ad Patrem praeceperat
Apostolis" (29).

La asistencia del Espíritu aparece así como parte integrante de la continuación en los sucesores de lo que han realizado los apóstoles.

(27) II Tim. 1, 13.14. **De DT.**, t. 5, p. 33.

(28) Cf. **De DT.**, t. 6, II, pp. 49-52.

(29) **De DT.**, t. 5, p. 33. Es claro que lo que dice de Pablo, se entiende de todos los apóstoles en general, ya que se trata del modo como aparece constituida la Iglesia postapostólica.

En los textos que cita luego para explicar esta afirmación, no se trata solamente de la verdad recibida a la que se debe ser fiel, sino de un oficio de enseñar al pueblo (I Tim. 4, 13.16; 6, 13.14); de atender a lo que se le ha "entregado" como doctrina y como "don" por la imposición de las manos (I Tim. 4, 14; 6, 20; II Tim. 1, 6); de apacentar la grey que se le ha confiado (Act. 20, 28-32) (30). En todas estas indicaciones hay ciertamente algo más que el simple conocimiento y entrega de una doctrina que se deba compartir con otros. Las personas a quienes esas palabras se dirigen, se destacan de las otras, no sólo porque se les haya dado un mayor conocimiento de la verdad, sino por un encargo especial que se les da para enseñar con autoridad: ser testigos auténticos en virtud de una misión especial.

Esto aparece más claramente en el texto que cita Franzelin para culminar su exposición sobre lo que los Apóstoles transmiten a sus sucesores:

"Ipse dedit quosdam quidem Apostolos (...) alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus misterii, ad aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei (...) in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (Ef. 4, 11.16).

En él se explica la misión de los apóstoles y la de los "pastores y doctores", como ordenadas igualmente, aunque orgánicamente y según sus propias características, a la edificación del cuerpo de Cristo hasta lograr la perfecta unidad de fe.

Ya el hecho de que se coloquen conjuntamente la misión de los apóstoles y la de los "pastores y doctores", nos dice de una semejanza y continuidad interna entre ellas (31).

Se habla además de la edificación del cuerpo de Cristo en la unidad de fe. Cómo realizan los apóstoles esta edificación del Cuerpo de Cristo? Franzelin lo indica con unas citas del N.T.: La enseñanza recibida de los apóstoles es el criterio de verdad que hay que seguir (II Tim. 3, 10.14; Mt. 28, 20); hay que conservar lo que se ha recibido (II Tim. 1, 13.14) y evitar a quienes enseñan otras doctrinas (Rom. 16, 17;

(30) **De DT.**, t. 5, II, p. 33. **De Ecclesia**, t. 15, p. 254ss.

(31) "Sicut Apostoli iussi erant a Christo docere... Pastores et doctores ab ipso Christo dati...", **De DT.**, t. 5, p. 34.

Gal. 1, 6-9), tal es el modo de lograr el crecimiento en Cristo, que es la cabeza (Ef. 4, 15). El comenta así estos textos:

"Hac auctoritate docentes (apostoli) integrae praedicationi ut verbo non suo sed Dei postulant fidem et oboedientiam, atque ita congregant fideles in Ecclesiam, cuius una est fides et professio, quia est fides et professio saltem implicita integrae praedicationis apostolicae" (32).

Los apóstoles congregan a la Iglesia con su predicación, en cuanto ésta es el criterio para la obediencia de fe. "La unidad está en la fe y profesión al menos implícita de toda la predicación apostólica": en esta expresión se trata ciertamente de la fe que se halla implícita en la aceptación de su autoridad, al aceptar ésta, aceptamos por ello mismo todo lo que ellos nos enseñan. La unidad de fe es unidad de obediencia antes de ser unidad de conocimiento (33).

Los sucesores de los apóstoles reciben la misión de continuar en la edificación del cuerpo de Cristo, llevando a todos a la unidad de fe y de conocimiento del Hijo de Dios. A ellos viene entregado el depósito para que lo guarden y transmitan fielmente: a través de su predicación los fieles conocen la verdad, la aceptan como revelada y se fortalecen en la unidad discerniendo la verdad y rechazando el error, para fundarse así en la verdadera fe hasta llegar a la plenitud del varón perfecto. La predicación de los enviados sirve para **conocer, autenticar y discernir** la verdad (34).

Con ello podemos ver la continuidad que Franzelin había querido mostrarnos en la economía de Tradición. La Revelación, que había sido dada por Cristo como palabra que se acepta por el valor mismo de su testimonio, fue promulgada por los apóstoles como testigos auténticos, cuya autoridad consiste en haber sido enviados por Cristo y cuya misión está garantizada por la asistencia del Espíritu Santo. Para que los fieles que vendrían después pudieran llegar a la unidad en la fe y conocimiento de Cristo, fueron instituidos "pastores y doctores",

(32) **De DT.**, t. 4, p. 26.

(33) **De DT.**, t. 26, p. 318s. Además del implícito material, por el que una verdad se halla incluida objetivamente en otra, aunque no se la conozca directamente, Franzelin señala que una verdad se puede aceptar implícitamente en su propio objeto formal: al aceptar la autoridad de Dios, se acepta en ella toda la Revelación y al aceptar la autoridad del magisterio en la Iglesia, se acepta toda la enseñanza que luego nos propongan. **De DT.**, t. 23, p. 284, nota 1. Cf. lo dicho en el capítulo III, I, p. 73ss.

(34) **De DT.**, t. 5, p. 34s.

cuya palabra, además de ser medio para conocer la verdad y garantizarla como revelada, es también criterio para discernir el error y congrega a los fieles en la unidad: en virtud de la misión de enseñar que se les confía, ellos son constituidos instrumento para la unidad de la Iglesia.

Lo dicho no obsta a que la verdad que los apóstoles recibieron del Espíritu Santo, se tenga que recibir también ahora a través de la promulgación que de ella hicieron los apóstoles. Lo que se afirma es que para conocer y discernir el objeto promulgado por los apóstoles, el criterio inmediato, seguro y apto para todos es la enseñanza de los sucesores instituidos por los apóstoles con autoridad. Es aquí donde encuentra Franzelin la oposición fundamental entre la doctrina católica y la protestante.

Contra la validez de esta interpretación de los hechos y palabras del N.T. oponen los protestantes una realidad concreta: si los apóstoles pretendían continuar la transmisión a través de un magisterio vivo, cómo se explica el que hayan consignado su doctrina por escrito? o mejor aún, cómo se explica que el Espíritu Santo los haya llevado a realizar esta consignación?

2. Redacción de los libros del N.T.

Supuesta la continuación del magisterio en los sucesores de los apóstoles, el hecho de la redacción de los libros del Nuevo Testamento impone una pregunta: Cuál es la relación entre estas dos realidades? Termina con la redacción completa de la Escritura la misión de los testigos auténticos? Se establecen dos medios paralelos de transmisión? Existe alguna dependencia entre ellos?

Para comprender el sentido del problema, es preciso recordar el carácter que tiene la mediación en el campo de la fe. En la religión cristiana no se trata solamente de llegar al conocimiento de algunas verdades, a las que se da un asentimiento por la percepción de su evidencia interna, sino de aceptar la Revelación que Dios nos ha hecho, precisamente por ser palabra de Dios (35). Para llegar, por tanto, al acto de fe, no basta conocer el objeto que ha sido revelado, sino que

(35) **De DT.**, t. 4, pp. 22-29. Cf. appendix, cap. IV, p. 628sg; véase lo dicho en este mismo capítulo, I, 1º.

es preciso tener un medio por el que se nos garantice su carácter formal de palabra de Dios, ya que se trata de una revelación mediata (36).

En la institución de testigos auténticos, tal como la hemos visto por los datos de la Escritura, aparecía este doble aspecto. Son personas que además de tener un conocimiento de la Revelación por el que nos ayudan a conocer y entender su contenido, tienen una misión especial, que hace de su enseñanza un criterio seguro y autorizado para conocer la verdad como revelada.

En el mismo contexto tenemos que considerar la Escritura. No se trata simplemente de saber hasta qué punto la Escritura nos puede proveer el conocimiento de las verdades reveladas, sino de analizarla también como criterio formal para conocer el carácter revelado de ellas. En este contexto la pregunta se presenta así: Significa la redacción de la Escritura, que el criterio para discernir la revelación no será ya más el testimonio de los enviados, sino la presencia de una verdad en los libros inspirados? Se establecen dos criterios posibles?

Esta observación nos permite comprender cómo Franzelin, luego de haber afirmado que la palabra "tradición" considerada en sentido estricto implica una distinción respecto a la transmisión que se hace por medio de la Escritura, puede, sin contradecirse, usarla en el sentido amplio que adoptaba la escuela romana y decir que éste es el sentido propio de la palabra (37). Se trata de la transmisión en y por la Iglesia como criterio válido para reconocer una verdad como revelada, distinto del otro criterio que es la presencia de esa verdad en la Escritura.

De esta manera la pregunta que ahora él presenta, no es si una vez escritos los libros del N.T. quedan verdades no consignadas en ellos (tradiciones), o si junto con la Escritura existen otros medios de transmisión (tradición). Lo que interesa determinar es si la enseñanza de los enviados sigue siendo un criterio de fe o si el único criterio de fe pasa a ser la consignación en los libros del Nuevo Testamento (38).

Los argumentos señalados al principio sobre el carácter esencial que para la economía cristiana tiene la transmisión por medio de testi-

(36) *De DT.*, t. 6, I, 1º, pp. 44-47. Cf. proleg. pp. 4-6; t. 20, p. 245s; eppendix, cap. V, pp. 689-693.

(37) *De DT.*, t. 2, p. 18ss. comparado con t. 11, p. 96.

(38) Tal es el modo como presenta el problema también CULLMANN, *La Tradición*, p. 41; cf. CONGAR, *La Tradición*, E.T., p. 416ss.

gos auténticos, le permiten considerar que, implantar la Escritura como criterio único de fe significaría un cambio en la misma economía cristiana, que no se puede afirmar a priori. Se trata de analizar los hechos.

Esa transformación de economía de Tradición a sola Escritura, no tuvo ciertamente lugar en el momento mismo en que desaparecieron los apóstoles y fueron reemplazados por sus inmediatos sucesores. Esto es seguro, tanto por los textos ya citados de la misma Escritura, en los que se habla de que los apóstoles constituyeron sucesores en su misión de enseñar participándoles su propia autoridad; como también porque, si el nuevo criterio de discernimiento había de ser el texto de los libros inspirados, esto no pudo tener lugar antes de que todos esos libros estuviesen redactados y fuesen reconocidos en su valor de Escritura por todas las iglesias, cosa que ocurrió ciertamente algún tiempo después de la muerte de los apóstoles. Hubo, pues, un espacio de tiempo con iglesias constituidas, testigos enviados por la imposición de las manos de los apóstoles y sus inmediatos sucesores, y fieles que aceptan la verdad como revelada, no por el hecho de encontrarla escrita en determinados libros, sino por ser propuesta por la predicación de esos "enviados": hay una Iglesia postapostólica con una economía de Tradición, con testigos cuya predicación era no solo el medio de conocer la verdad sino también el criterio autoritativo para aceptarla como revelada (39).

No fue, pues, la desaparición de los apóstoles, la que determinó esta transformación. Qué otra cosa pudo haber causado este cambio? El hecho mismo de la redacción de los libros del N.T.? En ello se presentan dos posibilidades diversas: que los apóstoles o autores inspirados con esos libros hubieran pretendido suplantar al magisterio, o que de hecho en la Iglesia se hubiera seguido la suplantación como consecuencia de la redacción de esos libros.

En cuanto a lo primero, parece claro que no se puede afirmar una tal intención en los apóstoles y otros autores de los libros inspirados. Se trata de obras ocasionales, dirigidas a personas o iglesias particulares y que no pretenden cada una de por sí, ni como parte de una colección de conjunto llegar a ser una exposición completa de la doctrina cristiana. Los libros del N.T. no se hicieron como un medio que

(39) "Haec itaque non erat solum dependentia discentium a scientia docentium, quod nondum existerent, libri ex quibus singuli haurire possent doctrinam; sed erat authenticum magisterium, a quo ex Christi institutione pendeat obedientia fidei, et per quod continebatur unitas Ecclesiarum", *De DT.*, t. 7, p. 58.

serviera para conocer la verdad independiente de los testigos auténticos y reemplazar su ministerio (40).

Nos encontramos así con el argumento que usaba Lessing, para afirmar la no suficiencia material de la Escritura (41). Pero Franzelin observa explícitamente la diferencia en cuanto al sentido en que ahora lo usa. No se trata de unir la existencia y permanencia del oficio del magisterio, al hecho de que no todas las verdades estén o deban estar contenidas en la Escritura. Por el contrario:

"Id evidens esset, etiamsi interim concederetur, universam doctrinam revelatam fuisse illis libris consignatam; argumentum enim ducitur non tam ex deficientia materiae quam ex forma docendi et modo proponendi et explicandi doctrinam" (42).

El análisis más que de la Escritura misma y su contenido, es de la intención con que se procedió a su redacción: no se quiso con ella suplantar el sistema anterior de trasmisión. En este sentido distingue muy bien Franzelin entre la tesis 7, en la que habla de que la desaparición de los apóstoles y la consignación de la Escritura no terminaron con la economía de Tradición, y la tesis 20, en la que afirma que esos mismos hechos no excluyen la existencia de una tradición (no escrita) y de tradiciones (en sentido objetivo) (43).

El problema de que ahora se trata, y que es realmente el definitivo, es la permanencia de la economía de Tradición una vez desaparecidos los apóstoles y consignados los libros del N.T. Si de estos dos hechos no se sigue necesariamente el cambio en la economía cristiana, se siguió de hecho esa transformación? La respuesta la tiene que dar el análisis de los documentos de la antigüedad.

III. LA ECONOMIA DE TRADICION EN LA IGLESIA

Lo primero que observa Franzelin es la ausencia en la Iglesia primitiva de una conciencia de cambio en la economía cristiana. La ob-

(40) *De DT.*, t. 7, II, 2º, p. 58s.

(41) Capítulo III, p. 24, nota 90.

(42) *De DT.*, t. 7, p. 59. "Quidquid de hac materiali plenitudine sit, . . . forma librorum tum singulorum tum omnium ea est, ut evidenter non sint scripti ad universam religionem christianam singulos fideles docendam independenter ab authentico magisterio" (ib., p. 60).

(43) *De DT.*, t. 7, II, p. 57s, comparado con t. 20, I, p. 252s. Véase lo dicho en el capítulo III, p. 24s.

servación la toma de un protestante, el cual afirma por otra parte el hecho del cambio (44). En la Iglesia se era consciente del papel peculiar de los apóstoles dentro de la estructura de la Revelación, pero en cuanto a su conservación y trasmisión se veía en los "pastores y doctores" los sucesores del oficio apostólico (45).

Los Padres atestiguan además explícitamente una trasmisión de la verdad revelada por medio de la predicación de los sucesores de los apóstoles. Los textos son innumerables y Franzelin los cita abundantemente (46). Pero el estudio de ellos no se puede limitar a sus afirmaciones generales sobre la **tradicón**, como medio de llegar al conocimiento de la verdad, sino que es preciso ir al fondo mismo del problema de la **Tradicón**. Así se pueden presentar dos preguntas fundamentales:

1. ¿Cuál es el criterio definitivo para discernir la verdad revelada?
2. ¿Qué es lo que da a este criterio su valor propio?

1. La Tradición como criterio para discernir la verdad revelada

Con un abundante material de los Padres el autor, muestra como la Iglesia veía en la enseñanza de los sucesores de los apóstoles, no solo un medio apto para conocer la Revelación, sino también un criterio seguro para discernirla como tal y distinguirla del error. No es solo una trasmisión material del depósito revelado sino una trasmisión formal que asegura su carácter revelado.

2. Autoridad histórica y autoridad dogmática de la Tradición

(Analiza aquí el autor cómo el valor que se reconoce a la Tradición en base a los dos criterios: "Consensus Ecclesiae" y "Sucesión auténtica", no se basa solo en un motivo histórico de conexión con los Apóstoles, sino en una razón dogmática: la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia).

(44) "Concedit inter protestantes Neander... viventibus adhuc Apostolis eorum Traditionem oralem iure habitam esse ut fontem principem cognitionis christianae; sed Apostolis defunctis iam solam Scripturam affirmat posse esse fontem cognitionis, quia Traditio non item Scriptura corruptioni est obnoxia, atque ita factam esse mutationem, cuius, ut ait, fideles ipsi initio non erant conscii", De DT., t. 4, p. 29, nota 1.

(45) "Quoad organon conservationis nulla facta est nec fieri potuit (mutatio); quamvis quoad organon revelationis facta sit mutatio, cuius tamen Ecclesia et Apostolorum successores optime erant conscii", De DT., t. 4, p. 29, nota 1. Cf. t. 5, III, pp. 35-43.

(46) Franzelin dedica tres tesis al análisis del testimonio de los Padres al respecto. En particular la tesis 8 (pp. 64-80) tiene abundantísimos textos y citas de los Padres de los diversos siglos, agrupados según los diversos temas.

IV. CONSIGNACION ESCRITA DE LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO

Presentados ya los principios de los Padres sobre la trasmisión de la Revelación en la Iglesia, se enfrenta Franzelin con un problema de orden práctico: esa enseñanza de la Iglesia se encuentra fundamentalmente consignada en documentos y monumentos. Así como la consignación de la doctrina de los apóstoles en la Escritura había llevado a una explicación sobre su valor, como consignación del depósito y su relación con los otros medios de trasmisión, también el hecho de esta consignación de la enseñanza de la Tradición da ocasión de presentar una serie de interrogantes, que podemos catalogar en tres líneas diversas:

¿Cuál es la relación entre esos documentos escritos y la enseñanza viva del magisterio en la sucesión apostólica, sea considerado en el tiempo en que ellos fueron escritos, sea la enseñanza viva actual?

¿Qué relación hay entre esos documentos, en los que expresa la doctrina de la Tradición, y la Escritura, como expresión de la doctrina apostólica? ¿Cuál la relación de la Escritura y los documentos de la Tradición con el magisterio vivo actual?

Dado que entre los documentos y monumentos de la antigüedad existen, además de aquellos que nos transmiten la enseñanza de los sucesores de los apóstoles, otros que reflejan directamente la fe de los fieles: ¿qué relación existe entre estas dos clases de documentos?

La explicación que da Franzelin toma como punto de partida la doctrina ya expuesta, sobre la Tradición como trasmisión auténtica por medio de la sucesión apostólica.

1. La consignación por escrito como oficio inherente al magisterio

Franzelin observa que el hecho de que la enseñanza del magisterio se consigne por escrito no hay que considerarlo solo como un medio más para comunicar la verdad, sino que esa consignación constituye de por sí un elemento moralmente necesario y como connatural al magisterio. Ella se relaciona directamente con la necesidad de la comunidad de conservarse fiel a la doctrina recibida.

Esos documentos y monumentos, además, como expresión del magisterio en un momento dado tienen su valor propio, substancialmente igual al del magisterio vivo actual de la Iglesia. Esta afirmación de la

igualdad fundamental entre el magisterio actual y el valor del magisterio del pasado, tenía una importancia particular en un momento en el que, por una parte se afirmaba fuertemente el valor de la enseñanza viva de la Iglesia, tanto en el campo estrictamente doctrinal, como también en la misma vida de la Iglesia en la escuela de Tubinga (47) y en el movimiento que llevó a la definición de la infalibilidad del Papa; por otra parte se oponía un concepto historicista y documental de la Tradición, que llevó al nacimiento de la teología histórica científica y al movimiento de los "Viejos católicos" (48). Franzelin al colocar los documentos de la Tradición dentro de toda la acción del magisterio, permite comprender mejor su naturaleza y valor, haciéndolos ver no como un elemento externo y añadido a la Tradición, sino como elemento integrante y necesario dentro de todo el conjunto de la transmisión de la verdad por medio de la Iglesia.

Con ello se supera decididamente un concepto de Tradición bastante extendido y que podemos encontrar a la raíz de los diversos errores sobre el valor de la enseñanza de la Iglesia. El valor de regla de fe que los protestantes habían limitado a la doctrina apostólica y su consignación en la Escritura, los jansenistas lo extendían a la enseñanza de la Iglesia primitiva y su expresión a través de los escritos de los Padres. La auténtica Tradición, con valor de regla de fe, sería solo la fe de la Iglesia primitiva; luego habría una interrupción, continuándose tan solo una tradición de carácter histórico, sin valor alguno como criterio de fe (49). En este sentido la escuela histórica científica se

(47) Cf. CONGAR, *La Tradición, E.H.*, pp. 315-322; CHAILLET, "La Tradition vivante", R.S. P.T. 27 (1938) 161-183. CONGAR caracteriza así el ambiente respecto a los documentos de la Tradición: "(A partir de Trento) con claridad progresiva se ha considerado el conjunto de testimonios que constituyen la tradición objetiva como una simple materia, de la que sólo el acto del magisterio, su tradición activa, constituía una regla de fe o de práctica para la Iglesia", *La Tradición, E.T.*, p. 165.

(48) Cf. CONGAR, *La Tradición, E.H.*, pp. 308-315. Entre las causas de este concepto de Tradición señala, además de la oposición a una acentuación quizá excesiva de la autoridad de la Iglesia, el resurgir de la misma ciencia histórica y sus ciencias auxiliares (descubrimientos arqueológicos, estudio de los documentos antiguos...), que lleva a una mentalidad historicista, dominante en el clima intelectual del s. XIX, especialmente en Alemania, que piensa que todo se ha de explicar históricamente. CONGAR indica los peligros que se encierran en una acentuación del valor de la antigüedad en cuanto tal: *La Tradición, E.T.*, p. 361.

(49) Geiselmann señala como característica propia de los movimientos de reforma, el valorizar como auténtica vida religiosa solamente el entusiasmo y vitalidad de los comienzos del cristianismo: también la Tradición viene a significar la doctrina de la Iglesia primitiva, la cual se considera que luego ha fallado por falta de testigos fieles: tal es también la concepción de la teología de origen classicista y humanista. (Das Konzil von Trient, p. 183s.). Congar señala los peligros y falsos conceptos que se encierran en una acentuación demasiado exclusiva del valor de la doctrina de la antigüedad (*La Tradición, E.T.*, p. 361).

encuentra dentro de la misma línea el valorizar el contacto documental con la fe de la Iglesia primitiva como único medio para conocer la verdad revelada.

En todos los casos se trata de concebir una transmisión auténtica ya terminada, que se expresa a través de documentos y monumentos, los cuales constituirían para el individuo el medio único y definitivo para llegar a conocer la verdad.

Al colocar Franzelin los documentos de la antigüedad como parte integrante de una transmisión auténtica, que todavía permanece y debe continuar hasta el fin de los siglos, da él un paso definitivo en la explicación del concepto de Tradición: ella no es solamente la fe de un determinado tiempo (del pasado o la sola tradición viva actual), sino la comunicación de toda la Revelación en y por la Iglesia hasta el fin de los tiempos. De este modo aparece cómo el término de "Documentos y Monumentos de la Tradición", con que él nombra a los escritos y demás testimonios consignados de la Iglesia antigua, es un aporte suyo, no tanto en el aspecto verbal, sino como elaboración sistemática (50). Con él se afirma la pertenencia fundamental de esos documentos a la economía general de Tradición y se insinúa al mismo tiempo el lugar particular que ellos desempeñan por su carácter mismo de documentos para asegurar la fidelidad en la transmisión.

Esto lleva naturalmente a una nueva pregunta: existe dentro de esos documentos alguna diferencia en razón de su tiempo de redacción y de su origen? o se asimilan todos indiferentemente bajo el concepto de "documentos de la Tradición"?

2. Importancia particular de los escritos de los Padres

En la teología católica se ha concedido a la enseñanza de los Padres un lugar e importancia especiales dentro de todo el proceso de comunicación y conocimiento de la Revelación. Los principios enunciados anteriormente permiten explicar convenientemente el lugar de los Padres en la Iglesia y lo que constituye su valor doctrinal específico.

Franzelin sitúa a los Padres en un contexto completamente eclesiológico: Los Padres no están fuera de la Iglesia, ni sobre la Iglesia, sino que forman parte de su misma acción. Ellos no gozan de un valor

(50) Cf. A. MICHEL, "Tradition", DTC. XV, 1338. El término mismo se hallaba ya en Perrone (Praelaciones, t. I, p. 195, n. 125 (1835) y en Drey (KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, p. 31, n. 19; p. 170).

dogmático por razón de sus personas, sino porque forman parte de la sucesión apostólica y a través de ellos se realiza y se expresa el "consensus" de toda la Iglesia, al cual está garantizada la asistencia del Espíritu Santo (51). Es en relación a este "consensus" como se debe considerar la peculiaridad de su oficio dentro de la economía de la Tradición.

Los Padres son, en primer lugar, testigos privilegiados de ese "consensus". La representatividad de su enseñanza hace que se los pueda considerar como expresión de la fe de la Iglesia. La idea está tomada de s. Agustín:

"Id quod tamquam fidem christianam proponunt, non posse esse nisi ex regula fidei et communi professione depromptum, quia secus neque ipsi ita docuissent, nec ita docentes ab Ecclesia tanta celebritate fuissent recepti" (52).

Esto vale de manera especial para aquellos Padres, que han sido siempre considerados como adalides en la Iglesia por su lucha contra la herejía en algún punto particular "inspectante et laudante universa Ecclesia": su doctrina sobre esos temas es, sin duda, la expresión misma de la fe de toda la Iglesia (53). Su valor característico como testigos procede de este carácter de defensores de la fe universal: alrededor de su enseñanza se compactaba la Ortodoxia.

En íntima relación con el carácter de testigos privilegiados, está el segundo elemento que constituye el valor especial de ellos en la Iglesia: su carácter de Padres en la fe. Como el nombre mismo lo indica, esto es lo más específicamente propio de ellos. Los Padres por la época en que vivían y el carisma especial que recibieron, construyeron con su enseñanza el núcleo de la doctrina recibida de los apóstoles en una unidad sistemática, encarnan la revelación en el esquema de pensamiento humano (54). De ellos como de Padres en la fe recibieron

(51) Cf. **De DT.**, t. 17, p. 206; t. 13, I, pp. 164-169; t. 15, I y II, pp. 177-185.

(52) **De DT.**, t. 14, p. 176; cf. *Contra Iulianum*, n. 9, 10, 14, 16, 22 (P.L. 44, 645s. 650s. 655s). Se pueden distinguir en ello dos aspectos: reflejo de la fe de la Iglesia, reconocimiento posterior de su doctrina. Cf. SOLANO, "Argumento "ex traditione", R.E.T., 4 (1944) 550.

(53) "Horum inquam Patrum doctrinam quoad rem ipsam, quam contra haereticos nomine totius Ecclesiae defendebant... sine dubio est expressio communis fidei ac professionis totius Ecclesiae", **De DT.**, t. 14, p. 175. Cf. SOLANO, "Argumento "extraditione", R.E.T., 4 (1944) 552.

(54) "Prior aetas Christo et Apostolis propinquior computatur per illud tempus, quo doctrinae et disciplinae christianae explicatio, illustratio et adversus ingruentes haereses defensio in plerisque praecipuis capitibus absoluta est", **De DT.**, t. 15, p. 184. Véase la exposición que al respecto ofrece CONGAR, **La Tradición. E.T.**, pp. 191-206, especialmente en relación con este tema, pp. 195-203.

las generaciones posteriores las explicaciones y argumentos fundamentales para la comprensión y defensa de la fe (55). La referencia a su doctrina realiza así de modo preeminente el oficio que corresponde en general a la relación con la fe de los antepasados: elemento útil y a veces necesario para la defensa de la fe, su confirmación y su ulterior explicación (56).

Con este carácter de Padres se relacionan las dos características distintivas de ellos: antigüedad e influjo doctrinal (57). Respecto a ellas dice:

"Requiritur, ut eius scripta magni sint momenti ad tuendam et illustrandam doctrinam ac Traditionem apostolorum, quod aliquando non tam amplitudine et eruditione quam simplici orthodoxa doctrina et vetustate obtineri potest" (58).

Dentro de ese contexto se puede observar una cierta analogía entre el lugar que Franzelin señala a los Padres y el que asigna a las iglesias apostólicas. Al citar un texto de Tertuliano, Franzelin observa cómo las iglesias apostólicas son un medio directo para conocer la fe de la Iglesia universal, en cuanto son madres de las otras iglesias: dado que las otras recibieron por ellas la enseñanza de los apóstoles, a través de su fe podemos conocer la fe de las demás: son testigos en cuanto son madres en la fe (59). La analogía con lo dicho respecto a los Padres es evidente.

(55) "Posterioribus ab eis tamquam filii a patribus novas defensiones et declarationes forte necessarias derivarent, aut certe confirmationem doctrinae repeterent", *De DT.*, t. 15, p. 184.

(56) *De DT.*, t. 13, p. 171; t. 9, corol. 1, p. 87s.

(57) Estas son las dos características propias y exclusivas de los Padres. Respecto a las otras dos propiedades que él señala en los Padres, la santidad les es en principio común con los doctores, y la aprobación de la Iglesia, al mismo tiempo que se refiere más que todo al reconocimiento oficial de su carácter de testigos, es en sí misma una consecuencia y confirmación de las otras. *De DT.*, t. 15, II, p. 183ss.

(58) *De DT.*, t. 15, p. 183. Luego observa: "Paulo alia est ratio **Doctoris Ecclesiae** quam **Patris Ecclesiae**. Praerogativa **Doctoris Ecclesiae** non includit **antiquitatem**; sed supponit excellentiam et amplitudinem doctrinae magis quam appellatio **Patris Ecclesiae**", *ib.*, p. 184s, nota 1.

(59) "Ecclesias (Apostoli) apud unamquamque civitatem considerunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutatae sunt, et quotidie mutantur, ut Ecclesiae fiant; ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut soboles apostolicarum Ecclesiarum. . . Quid autem praedicaverint (Apostoli). . . non aliter probari debere nisi per easdem Ecclesias quas ipsi Apostoli condiderunt", *De Praescriptione*, c. 20 (P.L. 2, 32); cf. *De DT.*, t. 8, p. 71.

Hay un segundo elemento que es común a las iglesias apostólicas y los Padres: el carácter de testigos originales hace de ellos criterio de verdad y medio de unidad, por su fe y enseñanza se discierne la ortodoxia:

"Omnem doctrinam, quae cum illis Ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit (...). Communicamus cum Ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis" (60).

De ello se sigue que por el consentimiento entre ellas se expresa el consensus de toda la Iglesia:

"Dum una omnes, probant unitatem; dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti (professionis fidei) una Traditio" (61).

Es el mismo carácter que hemos hallado en los Padres, cuya doctrina, al mismo tiempo que fue alimento para los sucesores, sirvió por ello mismo de principio de discernimiento entre la ortodoxia y la herejía: alrededor de su enseñanza se realizaba la unidad de fe y por eso a través de ella conocemos el "consensus" de fe de toda la Iglesia.

Tenemos así respondida la primera pregunta que se había planteado, las relaciones entre el magisterio vivo y la consignación por escrito de la enseñanza en los documentos y monumentos de la Tradición. En cuanto a su constitución esencial y por tanto en su autoridad y contenido son iguales. La diferencia está en que son diversos modos de ejercicio del magisterio; es, por tanto, en el campo de su uso y comprensión donde se pueden presentar sus diferencias y relaciones (62).

(60) Ibidem.

(61) Ibidem.

(62) FRANZELIN distingue claramente los dos aspectos en la parte II de la tesis 13: "1. Documenta illa **universim** spectata dicimus esse subsidium ad conservandam Traditionem **cum organo principe intime nexum eique velut connaturale**", p. 170. "2. Licet haec ita sint, attamen si monumenta ecclesiastica **formaliter** spectentur, h.e. non loquendo de auctoribus... sed considerando monumenta in se quatenus sunt monumenta antiquitatis, ea censerí non possunt **organon princeps Traditionis**; sed sunt ipsi organo principi subsidium et instrumentum doctrinae quamvis modo declarato moraliter necessarium et connaturale", p. 171.

Respecto a la segunda pregunta que se había presentado: ¿Cuál es la relación entre la Escritura y los documentos de la Tradición? y de ellos con el magisterio vivo? Podemos responder en base a lo explicado. En cuanto a autoridad se refiere, el magisterio se halla ante los documentos de la Tradición como ante su mismo ser, expresado y actuado en una forma especial y en otro momento histórico; en la Escritura, en cambio, halla un contenido de valor normativo para su fe en la predicación apostólica, como también el valor de una redacción hecha por impulso y bajo la dirección especial del Espíritu que inspira. Pero si se considera el contenido de los documentos de la Tradición y el de la Escritura, en cuanto en ambos la acción del Espíritu, si bien de forma diversa en cada uno de ellos, asegura la presencia de la Palabra de Dios, entonces podemos decir que el magisterio en su fe y enseñanza está sometido a esta palabra contenida sea en la Escritura sea en los documentos de la Tradición, como a su regla de fe (63).

Por ello se explica que los documentos de la Tradición vengán considerados a veces como equivalentes a la enseñanza del magisterio vivo, con igual autoridad e idéntico origen, a veces en relación a la Escritura, en cuanto en ambos se halla la palabra de Dios como contenido (64).

¿Cuál es, en fin, la relación entre los documentos procedentes del magisterio y los que expresan directamente la fe de los fieles? Así como los documentos del magisterio, por ser un medio de expresión de éste se han de considerar a partir de la actividad del magisterio mismo, también los documentos que provienen de la fe de los fieles son su expresión, que les está íntimamente unida. Por tanto las relaciones entre unos y otros se han de considerar dentro de todo el contexto de las relaciones entre el magisterio y la fe de los fieles.

(63) "Verbum Dei sive in Scriptura sacra sive in monumentis ecclesiasticis contentum sine dubio est regula ac norma credendi universae Ecclesiae. . . Hoc ipsum est quod dici solet: Scriptura et Traditio (obiectiva, comprehensa in monumentis et documentis) est **regula fidei remota**; Ecclesia (vivens Ecclesiae magisterium et praedicatio) est **regula fidei proxima**", *De DT.*, t. 13, p. 172s.

(64) Véase como ejemplo: "(Fides catholica) qua agnoscitur tum Ecclesia in praesenti **iudex** controversiarum fidei ac veri sensus Scripturae, tum Traditio seu praedicatio et iudicium Ecclesiae quavis aetate antecedente constituitur simul cum Scriptura ut obiectiva **norma** et **regula fidei**", *De DT.*, pro l. p. 8, nota 1. BEUMER explica así la doctrina de Franzelin: "Beide (Schrift und Tradition) werden auch in der Autorität gleichgesetzt, weil in beiden das Wort Gottes vorhanden ist. Das ist eine ungemein wichtige Erkenntnis", "Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität", Schol. 25 (1950) 61. Cf. LENGSELD, *Tradition Ecriture et Eglise*, pp. 218-223.

LA TRASMISION AUTENTICA Y LA FE DE LA IGLESIA

Terminado el análisis histórico positivo de la Tradición, Franzelin totaliza los datos recogidos culminando con la noción propia de Tradición:

"Doctrina fidei universa, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita totius Ecclesiae sese exserit, sensu maxime proprio divina est Traditio" (1).

Esta definición constituye, al mismo tiempo que el término de su exposición positiva, la base de su ulterior explicación sistemática, ya que, como aparece a primera vista, en ella se enuncia explícitamente la colocación del concepto de Tradición dentro de toda la religión cristiana: la verdad no se trasmite por un magisterio constituido exclusivamente en función de la verdad misma, sino dentro de la Iglesia y en función de la Iglesia. Se trata, por tanto, en la explicación ulterior de señalar la relación entre la transmisión auténtica de la verdad y la fe de la Iglesia universal.

La exposición positiva comenzaba por la constatación del hecho de que Cristo había instituido su religión con un magisterio auténtico como órgano de conservación y transmisión de la Revelación. En íntima relación con este principio, presenta Franzelin la afirmación que es base de toda la explicación sistemática: **La economía de Tradición está relacionada íntimamente con la constitución misma de la religión cristiana** (2). Estas dos afirmaciones constituyen el núcleo y dan la clave de comprensión para todo el Tratado "De Divina Traditione".

(1) **De DT.**, t. 11, p. 96.

(2) **De DT.**, t. 6, "De intimo nexu principii Traditionis cum necessariis proprietatibus religionis christianae", p. 43s.

La exposición está dirigida por dos principios básicos, que se suponen aceptados:

1. La fe es un acto de obediencia, que se da a la autoridad de Dios por la aceptación de las verdades reveladas precisamente en cuanto tales, y supone, por tanto, además del conocimiento de la verdad (obj. material), la certeza de su carácter revelado (obj. formal). Este principio está a la base de toda la concepción de Franzelin sobre la Tradición, según lo hemos visto en el capítulo anterior.

2. La Revelación cristiana está orientada a todos los hombres, los cuales están llamados a conocerla, creerla y unirse en la obediencia de fe a ella. El principio, que viene enunciado en los textos de Mt 28, 20 y Mc. 16, 15, lo caracteriza Franzelin bajo los nombres de **universalidad** del objeto (posibilidad de conocer toda la Revelación de modo apto para hacer el acto de fe) y de los sujetos (conocimiento asequible a todos los hombres) y **unidad** de fe. Estas son las que él llama las propiedades necesarias de la religión cristiana (3).

En base a estos principios se trata de demostrar la afirmación inicial y sacar luego las consecuencias respecto a la constitución interna de la economía de Tradición.

I. LA TRASMISION AUTENTICA Y LAS PROPIEDADES NECESARIAS DE LA RELIGION CRISTIANA

(El autor da un principio base: La presentación de la Revelación, tal que haga perceptible a todos los hombres el carácter revelado de todas las verdades que se deben creer, exige necesariamente la proposición auténtica hecha por un magisterio dotado de una misión y autoridad para ello, las cuales pueden ser fácilmente perceptibles y demostrables. De este modo presenta el magisterio auténtico como elemento necesario para asegurar la universalidad de la fe y la unidad en ella, que son las propiedades esenciales de la religión cristiana).

II. OFICIO DEL MAGISTERIO EN LA FORMACION DE LA FE DE LA IGLESIA

Su exposición sobre el "consensus fidelium" comienza por afirmar una acción del Espíritu Santo en el campo de la fe, que no se limita a suscitar en cada uno la respuesta de fe a la verdad que le es propues-

(3) **DE DT.**, t. 6, p. 43. "Nomine itaque **universalitatis** significamus modum proponendi revelationem accomodatum iis omnibus, quibus proponenda est, ita ut sine periculo erroris possibilitate morali credere possint, et credere teneantur", ib. p. 44.

ta, sino que además se ejerce en el conjunto de los creyentes para llevarlos a un conocimiento y aceptación infalibles de la verdad revelada. El "Espíritu de verdad" se da fundamentalmente a la Iglesia para que en ella se trasmita y conserve ilesa la integridad de la fe.

Esta acción del Espíritu Santo consta de un doble elemento. una operación invisible ejercida inmediatamente por el Espíritu Santo en los creyentes, que constituye el elemento principal en la fe de la Iglesia, y una acción visible ejercida en la Iglesia a través de instrumentos humanos y cuyo elemento fundamental es la enseñanza infalible del magisterio (13). En este sentido todas las promesas de asistencia del Espíritu Santo se refieren como término a la Iglesia universal, si bien aquellas que hablan de los carismas y oficios jerárquicos tengan como sujeto a los sucesores de los apóstoles (14).

Constituye, por tanto, no una explicación complementaria sino un elemento integrante en la exposición del concepto de Tradición, el señalar las características de esta relación entre el magisterio y la fe que él esta llamado a suscitar en los fieles.

El carácter de esta relación se determina, según Franzelin, por la naturaleza misma del magisterio, tal como nos la manifiestan los textos escriturísticos y los documentos posteriores, como también por la relación entre la universalidad y la unidad de la fe, que se expresan en este contexto como la relación entre unidad de fe implícita y unidad de fe explícita.

Los apóstoles y sus sucesores al enseñar con autoridad exigen la aceptación de su predicación como palabra de Dios y así congregan

(13) **De. DT.**, t. 12, p. 103. "Per horum ministerium (pastorum et doctorum) ut per gratiam externam, **quacum nectitur tamquam elementum longe praecipuum unctio et gratia interna**, idem Spiritus veritatis est principium efformandi et conservandi infallibiliter conscientiam fidei' in grege adunato pastoribus", *ib.*, p. 106. Esto vale especialmente en la economía del N. T.: "Comparatio itaque pro stadio fidei in Novo Testamento habet triplicem terminum... b) doctrina potior erit interna per gratiam quam externa: "neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus' (1 Cor. III. 7)", *ib.*, p. 109.

(14) "Finis huius institutionis (transmissionis authenticæ) erat ipsa doctrinæ ac testimonii suscepti conservatio et fidei integritas in fidelibus; charismata enim hæc promissa et collata sunt in utilitatem et necessitatem totius corporis. I Cor. III, 22 coll. Eph. IV, 16", **De DT.**, t. 12, p. 104. "Hinc intelligitur, divinas promissiones quibus declaratur charismata et munera pastoribus propria, nominatim munus et charisma infallibiliter docendi (cf. th. V), referri quidem immediate et tamquam **ad subiectum**, ad solos Apostolos eorumque successores; sed mediate et tamquam **ad finem**, pertinere ad utilitatem ac fructum totius Ecclesiae", *ib.*, p. 106.

a los fieles en la Iglesia por la fe implícita en su predicación (15). Se trata ciertamente de una fe **implícita formal**, por la que se acepta la autoridad de los apóstoles y en ella todas las verdades que ellos proponen (16). Se ve claro que esta unidad que se forma en los fieles, no es la comunicación material o copia del "consensus" existente en el magisterio, sino que el magisterio actúa como elemento formal, que por su autoridad que se acepta constituye el centro y criterio unificador (17). Así la doble acción del Espíritu consiste en fundar por su asistencia la autoridad del magisterio, haciendo de él elemento visible de la unidad, y mover con su influjo interno a todos los fieles a que acepten esa predicación auténtica y así se congreguen en la Iglesia.

Esa unidad de fe implícita debe irse desarrollando y transformarse progresivamente en unidad de fe explícita, hasta llegar a la perfecta unidad en la aceptación común de toda la verdad revelada. Llevar a los fieles a la plena unidad de fe significa llevarlos al pleno conocimiento de Cristo. La misma acción por la que el magisterio propone la verdad es la que realiza esa unidad perfecta de la Iglesia. En este sentido resume Franzelin en el texto Ef. 4, 4-14 el doble aspecto de la acción del magisterio en relación a la fe de la Iglesia:

"Ipse dedit quosdam quidem Apostolos (...), alios quidem pastores et doctores (...) donec occuramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (18).

-
- (15) "Rogat Christus oratione quae effectu carere nequit, ut omnes unum sint in Patre et in Filio; sed unum sint credituri per verbum Apostolorum Iº XVII, 20.21", *De DT.*, t. 12, p. 105. "Hac auctoritate (legatorum) docentes integrae praedicationi ut verbo non suo sed Dei postulant fidem et obedientiam, atque ita congregant fideles in Ecclesiam, cuius una est fides et una professio, quia est fides et professio **saltem implícita integrae praedicationis apostolicæ**", *ib.*, t. 4, p. 26.
- (16) Sobre el sentido del implícito formal véase t. 23, p. 284, nota 1; cf. la nota 5 del capítulo III.
- (17) Tal sentido aparece claro, por ejemplo, en el texto que cita FRANZELIN de s. Ignacio de Antioquía: "la unidad en la sentencia del obispo", es decir alrededor de su enseñanza, *De DT.*, t. 8, p. 66. También aparece este elemento en la insistencia de Franzelin sobre la necesidad del magisterio como criterio para asegurar la unidad p.e. t. 19, p. 233s.
- (18) *De DT.*, t. 12, p. 105. Si comparamos el modo como cita aquí el texto, con la manera como lo había citado al hablar de la constitución del oficio de los sucesores de los apóstoles (t. 4, p. 34s. v. 11-16); vemos que allá insistía más en el aspecto de duración perpetua de este ministerio en los sucesores como camino a una consumación, aquí insiste preferentemente en los dos elementos de esa construcción del cuerpo de Cristo: progreso en el conocimiento y unidad de fe. Allá insistía en la relación entre los apóstoles y los pastores y doctores, como continuadores de su oficio y misión, aquí insiste en la relación de este oficio con el cuerpo que edifican con su predicación autoritativa.

Dado que la acción del magisterio en la transmisión del depósito, no consiste simplemente en entregar el conocimiento de algo que sólo ellos supieran, sino en proponer por un magisterio auténtico esas verdades y exigir consecuentemente la obediencia de fe (19), la unidad de fe explícita viene a estar colocada en la misma línea del "consensus" de fe implícita: formada fundamentalmente por la aceptación de estas verdades por ser propuestas por la predicación auténtica del magisterio (20). La unidad de fe **no "se recibe"** del magisterio, como participación del "consensus" que en él existe, sino que **"se forma"** en los fieles al aceptar las verdades fundados en la autoridad de su enseñanza. El magisterio no es ni el origen, ni la causa ejemplar del "consensus fidelium", sino su causa formal.

Este contexto nos indica el valor que tiene la observación de Franzelin de que no conviene hablar de "infalibilidad pasiva" en los fieles, como el que tampoco use la expresión infalibilidad "in discendo", las cuales equivaldrían a un concepto de recepción por parte de los fieles, que hace del "consensus fidelium" la participación de algo ya existente como tal en el magisterio: un tener en común determinadas verdades. En cambio la expresión infalibilidad "in credendo", cuyo sentido determina aún más por el término infalibilidad "in fidei obedientia", señala por contraposición con la infalibilidad "in docendo", una relación de carácter formal: la autoridad de Dios revelador propuesta por el magisterio y que exige creer. El "consensus fidelium" es la unión en la obediencia de fe y la mediación del magisterio consiste en actualizar por su predicación esa autoridad de Dios que exige la obediencia:

"Erat authenticum magisterium, a quo ex Christi institutione pendebat obedientia fidei et per quod continebatur unitas Ecclesiarum" (21).

-
- (19) "Tum igitur fideles, tum cooptandi in Ecclesiam pendebant obedientia fidei ab auctoritate successorum apostolicorum tanquam legatorum Dei, a quibus doctrinam et disciplinam christianam suscipere praedicatam et explicatam. Haec itaque non erat solum dependentia discentium a scientia docentium, quod nondum existerent libri, ex quibus singuli haurire possent doctrinam; sed erat authenticum magisterium, a quo ex Christi institutione pendebat obedientia fidei et per quod continebatur unitas Ecclesiarum", **De DT.**, t. 7, p. 58.
- (20) "Obedientia ergo fidei non solum refertur ad auctoritatem Dei immediate in se expectatam, quae est fidei motivum et obiectum formale. . .; sed etiam refertur ad auctoritatem legatorum Dei, per quam obiectum fidei formale et materiale applicatur", **De DT.**, t. 4, p. 26.
- (21) **De DT.**, t. 7, p. 58. Cf. CONGAR, **Jalones**, cap. VI, pp. 349-355; DILLENSCHNEIDER, **Le sens de la foi**, pp. 321-399s.

Esto aparece todavía más claro en el Scholion que Franzelin dedica a analizar el artículo publicado por J. H. Newman en "The Rambler" (On consulting the Faithfull in matters of doctrine) (22). En él, ante las observaciones de Newman de que en un momento dado la predicación del magisterio no constituyó la defensa contra el error, sino que ésta se hizo principalmente por la fe de los fieles (23), Franzelin se ve movido a precisar la manera cómo, a pesar de que su enseñanza no fue quizá muy clara y decidida, sin embargo el magisterio continuó siendo el principio visible de la Tradición.

No es el presentar la doctrina con más claridad y defenderla con más intensidad lo que caracteriza al magisterio y lo hace principio de unidad, sino el mismo hecho de ser por su enseñanza auténtica el medio por el que el Espíritu reúne y conserva la comunidad cristiana en la fe y comunión; para ello basta a veces una constancia básica, suficiente para hacer de su enseñanza "norma viva de fe y vínculo de unión entre los cristianos" (24). Franzelin admite así que el conocimiento de la verdad, su defensa contra el error, su explicación clara podrían hallarse mejor en algunas ocasiones a través de otros medios. Lo esencial es que la comunión y "consensus" de fe ortodoxa se hagan alrededor de la enseñanza auténtica de los sucesores de los apóstoles como criterio y vínculo de unidad: sin él no puede haber un "consensus" en la obediencia de fe.

Este carácter formal de la mediación del magisterio corresponde al carácter que tiene el concepto mismo de Tradición activa en la trilogía de Franzelin: no la comunicación de un objeto material distinto de la Escritura, sino una trasmisión formalmente distinta de la que se realiza por escrito; no tanto un medio diverso de conocer la verdad, sino ante todo un criterio distinto para discernirla como verdad revela-

(22) The Rambler, julio 1859, pp. 198-230. Véase el texto de Newman en español en: J. GUITTON, *El Seglar y la Iglesia*, pp. 82-139. De DT., t. 12, scholion p. 112ss.

(23) The Rambler, l. c. p. 213s. (*El Seglar y la Iglesia*, p. 103ss).

(24) "Potest quidem accidere ut Episcopi etiam multi etiam integrarum provinciarum a fide deficiant, et tamen maior pars gregum fidelium in orthodoxa professione constans praeferat communionem et consensionem cum successione apostolica, quae permanet in consensu et communione cum centro unitatis i.e. cum sede Petri; non tamen potest fieri, ut deficiat universus episcopatus, et ut hic non maneat sub assistentia Spiritus Sancti **organon conservandae Traditionis, per quod ut per magisterium ordinarium externum idem Spiritus communionem et fidem catholici populi contineat et conservet.** Ut autem hoc verum sit, non necessario semper requiritur, ut episcopatus universus eximio ardore ac studio professionem orthodoxam contra adversarios defendat ac tueatur; sed **sufficere potest eius constantia in semel tradita doctrina, qua ipsa constantia manet vivens norma dignens et vinculum unionis pro populo catholico**", De DT., t. 12, p. 113.

da; no un conocer y dar a conocer la verdad, sino un "ser enviado" a predicarla. No le interesa tanto determinar el modo concreto como se recibe el conocimiento de la verdad, sino el criterio por el que se la acepta.

De lo dicho se sigue que el objeto que expresa el "consensus fidelium", no es simplemente la presencia en los fieles de una verdad existente en el magisterio y que pasa a ellos, sino que es la unidad de fe respecto a una determinada verdad, creada por la acción del Espíritu valiéndose de la proposición autoritativa del magisterio como medio visible. La verdad se recibe por medio de esta proposición, pero el origen del valor infalible en su profesión no es la relación material con el magisterio, sino la acción total del Espíritu, que crea la unidad de fe y le garantiza la verdad (25). El testimonio de la fe de los fieles tiene un valor que no se reduce a ser reflejo material de algo presente en el magisterio y recibido de él. ¿Qué lugar tiene este testimonio dentro de la transmisión de la verdad?

III. EL "CONSENSUS FIDELIUM" COMO MEDIO DE TRASMISION DE LA VERDAD

Que la profesión de fe de la Iglesia sea un criterio apto para conocer la verdad revelada es una verdad que se hallaba ya presente en la doctrina de los Padres (26). En el tiempo en que Franzelin escribía su Tratado, había sido ya consagrada por la Bula "Ineffabilis Deus", que toma el "consensus fidelium" entre los argumentos para mostrar el carácter revelado de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Franzelin cita estos textos y toma esta verdad como una realidad que se trata de explicar (27).

(25) "Consensus fidelium in aliquam doctrinam tamquam dogma divinitus revelatum, est argumentum ac criterium revelationis et Traditionis divinae eo ipso, quod Spiritus veritatis totum fidelium coetum conservat semper immunem ab errore fidei adverso, licet id praestet per ministerium authentice docentium", **De DT.**, t. 12, p. 110.

(26) Franzelin cita en particular un texto de Vicente de Lérins, que usa el valor de la fe de los fieles para demostrar el valor de la doctrina tradicional y la falsedad de las novedades: no es posible que todos esos creyentes que han mantenido esa verdad por siglos, se hayan equivocado en la fe (consensus a través del tiempo) (Commonit. c. 33 (P.L. 50, 685s.). También un texto de S. AGUSTIN en el que se habla del "murmur populi", es decir la fe de los fieles, **Contra Iulianum**, I, nn. 31.32 (P.L. 44, 662). **De DT.** t. 12, pp. 110-112.

(27) **De DT.**, t. 12, p. 111. FRANZELIN habla del "intellectus successionis apostolicae et Ecclesiae totius", **De DT.**, t. 17, pp. 206-209-213.

Ese consensus, que se puede expresar por el testimonio de fe del momento actual, se puede percibir también como consensus a través del tiempo, por medio de los documentos en que se refleja la fe del pasado (28).

Nos hallamos así con que, sea la expresión de la fe actual de los cristianos, sea la expresión de su fe en el pasado, nos pueden dar a conocer la doctrina de la Iglesia y ser con ello criterio para conocer la verdad revelada. ¿Qué falta, pues, para afirmar que la fe de los fieles es también órgano de la Tradición? La respuesta de Franzelin es clara:

"At quicumque sit consensus in documentis eorum, qui non pertinent ad testes praeordinatos a Deo (Act. X, 41), in illis per se et secundum propriam auctoritatem spectatis non continetur testimonium eo, quo dictum est, modo authenticum" (29).

Para la recta comprensión de éste y otros textos similares, es preciso tener en cuenta el sentido en que Franzelin habla de testimonio auténtico: no en el sentido de testimonio seguro e infalible, con valor para llevarnos a conocer la verdad, sino de testimonio dado con la autoridad humano-divina que brota de la "misión" y apto así para exigir la obediencia de fe (en el sentido del "quomodo praedicabunt nisi mittantur"). No se trata de una autenticidad de orden material (reflejo fiel de la verdad, objeto material de la fe), sino de orden formal (actualización de la autoridad de Dios, objeto formal de la fe). En este sentido habla de los testimonios no auténticos: nos pueden dar a conocer la doctrina, pero no la pueden proponer en nombre de la Iglesia y por tanto en nombre de Cristo exigiéndonos la fe por la mediación de su autoridad (30).

Este carácter del "consensus fidelium" como medio para transmitir la verdad, pero que no puede proponerla auténticamente, hace que Franzelin no le de mucha importancia dentro del proceso de Tradición activa, preocupado como está más del elemento formal de la fe (proposición de la autoridad de Dios) que del objeto material (medios de

(28) De DT., t. 12, p. 110; t. 17, p. 206.

(29) De DT., t. 17, p. 206.

(30) Compárese el texto citado (nota 29) con t. 4, p. 26; t. 7, II, 1º, p. 58. "E autentica l'interpretazione, quando, proposta da chi ne ha la legittima potestà e l'ufficio, impone l'obbligo di riceverla con assenso intellettuale", FILOGRASSI, "Tradizione e magistero", Greg. 33 (1952) 158. Cf. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Eglise*, p. 128s.

comunicar la verdad). Este enfoque aparece claro cuando trata del conocimiento que nos dan esos documentos no magisteriales: el punto que más le interesa es que su testimonio no es auténtico y así toda su explicación la dedica a mostrar que se puede considerar en ellos un testimonio auténtico mediato, en cuanto al conocer por ellos la doctrina de la Iglesia, se conoce por ello mismo la enseñanza de los maestros auténticos (31).

En Franzelin está ya presente la concepción, que será después más ampliamente elaborada por Scheeben, la distinción entre la transmisión de la verdad y su proposición auténtica. Así lo afirma Congar:

"Esta definición (de Tradición) indica ya que el sujeto u órgano de la tradición, comprendida en su sentido integral, no es el único magisterio jerárquico. Todo el cuerpo de los fieles conserva el depósito junto con los obispos, mientras que los fieles, ya se los tome como comunidad o individualmente, no tienen ni el encargo ni el carisma de enseñar: una es la función de conservar, otra la de enseñar con autoridad. . .

Esta doctrina fue todavía más desarrollada por Scheeben, alumno de Franzelin, y que, como él, distingue la conservación o la propagación de la tradición, que se lleva a cabo por todo el cuerpo, y su promulgación en forma de juicio que tiene fuerza de ley, que es el privilegio de la jerarquía" (32).

Más aún, Franzelin señala explícitamente el paso de la teología de sus antecesores a la nueva etapa de evolución y explicitación, cuando caracteriza estos elementos como **el objeto** que se trasmite en la sucesión apostólica y **el sujeto** en el cual esa Tradición es comprendida, conservada y explicada, que viene caracterizado como la "conciencia de la Iglesia", estableciendo así una relación directa con los

(31) De DT., t. 17, pp. 207-215.

(32) CONGAR, **La Tradición**, E.H., p. 325. "Scheeben, por su parte, distingue entre la actividad, que consiste en transmitir y conservar la Tradición, y la actividad que consiste en definir el contenido. . . Se comprende la referencia de esta interesantísima precisión en los principios generales de la teología de Scheeben. Pero, sin quitarle mérito por su vigorosa sistematización, Scheeben se encuentra en este punto muy próximo a Franzelin", ib., p. 341. Tal es también el parecer de J. TERNUS, "Beiträge", Divus Thomas 3, serie 16 (1938) 40ss. y H. HOLSTEIN, "La reputation qu'on fait volontiers à Franzelin d'identifier la tradition au Magistère n'est donc pas absolument justifiée: Franzelin reconnaît la tradition comme "sens de l'Eglise", et il insiste constamment sur la foi des chrétiens, lieu, pour ainsi dire, de la tradition", **La tradition dans l'Eglise**, p. 128. De esta sentencia difiere W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, pp. 314s. 401.

conceptos de tradición objetiva y tradición subjetiva, como conciencia de la Iglesia, propios de sus antecesores (33).

Pero al acentuar Franzelin en su concepto de Tradición el elemento formal, se sigue naturalmente un desarrollo del oficio del magisterio, con perjuicio de la doctrina sobre los medios de la comunicación de la verdad misma. El "consensus fidelium", el cual al mismo tiempo que es término de la proposición auténtica constituye un medio de transmisión de la verdad, viene tratado prevalentemente en el aspecto de dependencia del magisterio (34). Por ello se explica el enfoque que toma, al tratar sobre la acción interna del Espíritu Santo, que constituye el elemento principal del "consensus fidelium" (cf. nota 13); ella no excluye la dependencia de la fe de los fieles respecto a la proposición del magisterio (35).

De este modo la exposición sobre el "consensus fidelium" es al mismo tiempo parte y expresión de un elemento más amplio, que señala la orientación misma del Tratado y que podemos identificar en base a la distinción hecha antes entre Tradición (transmisión auténtica de la revelación) y tradición (medios diversos de transmisión de las verdades). En la teología de Franzelin se da la precedencia al estudio de la primera y se coloca en ella el concepto propio de Tradición. La parte integrante del conjunto, sometida al órgano de la transmisión auténtica. Por eso una implantación de la sola Escritura sería un cambio en la economía misma de la fe. Por eso acentúa el papel del magisterio, como "proposición auténtica" de la verdad, presentado el "consensus fidelium" simplemente como una "presentación" de la verdad.

(33) "Hanc (Traditionem) ss. Patres dicunt **praedicationem ecclesiasticam, intelligendi regulam, regulam apostolicae veritatis**, si directe spectatur doctrina **ut obiectum**, quod in successione apostolica servatur ac traditur; est autem et dicitur **conscientia fidei, catholicus intellectus, ecclesiasticus sensus, fides scripta in cordibus, sapientia non scripta**, si directe **ut subiectum** spectatur Ecclesia sub assistentia Spiritus Sancti constituta et charismate veritatis imbuta ad intelligendum, custodiendum et explicandum depositum fidei", **De DT.**, t. 11, p. 96. Respecto a la Tradición como conciencia de la Iglesia, **De DT.**, t. 11, p. 101, nota 1. Cf. HOLSTEIN, **La tradition dans l'Eglise**, p. 126s.

(34) "Si Franzelin ha sabido reconocer la parte que corresponde a los fieles en la conservación del depósito, ha insistido sobre todo en la transmisión de la tradición objetiva por el magisterio, al que atribuye el papel principal en la tradición activa", **CONGAR, La Tradición, E. H.**, p. 326. En el segundo tomo de su obra acentúa CONGAR, quizá excesivamente, esta afirmación, señalando la infalibilidad "in credendo" como pasiva (contra la afirmación del mismo FRANZELIN: **De DT.**, t. 12, p. 103, nota 1), y su valor como un testimonio dado a la jerarquía de una enseñanza recibida de ella, lo cual indica un tipo de dependencia entre la fe de los fieles y el magisterio de tipo de "recepción", que nos parece no es la que señala Franzelin; **CONGAR, La Tradición, E.T.**, p. 158. Véase lo que hemos dicho antes en este mismo capítulo II. Esta acentuación que hace CONGAR se explica por la contraposición que establece con la escuela de Tubinga, de la cual dice: "La escuela teológica de Tubinga, . . . ha mantenido, no muchas veces sin cierto exclusivismo en detrimento del magisterio jerárquico, que toda la comunidad eclesial es el órgano de la Tradición", *ib.*, p. 157.

(35) **De DT.**, t. 12, I, 3º, pp. 106-110. Cf. FERRARA, "En torno al concepto de Tradición", *Teología I*, vol. 3 (1963) 231 n. 135.

CONCLUSION

Al concretar los resultados de nuestra investigación sobre la enseñanza del cardenal Franzelin, no queremos detenernos en cada uno de los aspectos particulares de su exposición, sino fijarnos principalmente en la línea de conjunto de su doctrina, ya que en la sistematización y unidad general que nos presenta consiste el mérito principal de su obra (1).

Podemos considerar tres aspectos principales:

1. Concepto de Tradición
2. Relaciones entre Escritura y Tradición
3. La Tradición y su momento constitutivo.

I. CONCEPTO DE TRADICION

Franzelin comienza por aclarar el concepto de tradición, mostrando cómo con esa palabra se expresan varias realidades distintas. Primero presenta la distinción general entre Tradición objetiva y Tradición activa. Dentro de la tradición objetiva se da una mayor determinación, cuando se la considera como las verdades no contenidas en la Escritura, en el sentido en que hemos hablado de "tradiciones". La Tradición activa también se puede considerar sea como un medio de transmisión distinto de la Escritura, o como la transmisión general de toda la verdad, que incluye todos los medios de transmisión y entre ellos la Escritura; en este doble sentido hemos hablado de tradición y de Tradición.

Con estas distinciones puede él proceder a la sistematización de toda la doctrina. Siguiendo la línea de sus antecesores en la escuela romana, usa el término tradición principalmente en el sentido amplio que abarca toda la transmisión. Pero no la considera solamente como la unión de todos los medios de transmisión, sino que el conjunto de ellos, que forma por así decir el elemento material, viene informado por la autoridad del magisterio recibida de la misión de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo. Esta autoridad hace de esa presentación de la verdad una transmisión auténtica, que exige la obediencia de fe como respuesta. Franzelin no asimila esos dos elementos para reducir la tradición a la transmisión hecha por el magisterio, ni asimila sencillamente los instrumentos de la tradición a la enseñanza del magisterio

(1) "Le mérite de Franzelin est, en effet, sous une forme scolaire, de présenter une synthèse théologique de la tradition", HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise*, p. 126.

(2); pero conservando la distinción entre el elemento material y el elemento formal, acentúa particularmente la importancia de este.

Hay todo un conjunto de razones de orden histórico y metodológico, que lo llevan a esta acentuación del elemento de autenticidad en la transmisión; pero especialmente dos razones de carácter teológico explican este enfoque y nos hacen apreciar su sentido más amplio.

La primera razón consiste en el hecho de que Franzelin trata la Tradición más en un contexto de Iglesia que en un contexto de Revelación. Hemos observado estos dos enfoques en sus antecesores de la escuela romana (Perrone-Iglesia, Passaglia y Schrader-Revelación) y cómo él, al tomar como punto de partida de su doctrina la acción de Cristo y la misión de los apóstoles, conjuga estos dos aspectos, expresando esta unión en el concepto de Tradición "in complexu", que une la tradición objetiva (objeto revelado) y la tradición activa (su transmisión en la Iglesia). Ya con esto podemos concluir que su mayor atención a la tradición activa trae consigo una acentuación del aspecto eclesiológico en la Tradición.

Pero no es solo la consideración de la Tradición como transmisión **en la Iglesia** la que determina este enfoque eclesiológico, sino también el ver la Tradición como transmisión **para la Iglesia**. Este elemento se expresa en las múltiples ocasiones en que Franzelin insiste en la necesidad de asegurar la universalidad y unidad en la transmisión. A él no le interesan tanto las maneras como un individuo puede llegar al conocimiento de la verdad revelada en particular, sino el modo de transmitirse esta verdad a toda la Iglesia como unidad de fe. Es la misma perspectiva en que ve él el desarrollo de los dogmas: se trata del progreso de toda la Iglesia en el conocimiento de la verdad, dentro del cual el progreso de los individuos se considera en relación y en función del progreso de toda la comunidad.

En este contexto es lógico que se considere la Tradición en sentido propio como la transmisión de toda la Revelación de manera asequible a todos los individuos, y de modo que incluya no solo el conocimiento de las verdades sino también la autenticidad de su transmisión. Cuando se considera la Tradición desde el punto de vista de la Revelación, interesa estudiar prevalentemente los medios por los que se transmite la verdad; considerada en un contexto eclesiológico estos diversos medios e instrumentos entran como partes dentro del conjunto

(2) Diferentemente opina KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, p. 401.

de la Tradición: transmisión de toda la verdad a toda la Iglesia, por tanto transmisión auténtica única asequible a todos de manera segura (3).

La discusión actual sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición, por ejemplo, se sitúa en el contexto de comunicación de la Revelación: estudio de la Escritura y la tradición en cuanto medios diversos de transmisión. En Franzelin observamos que se da poca atención al estudio de los medios de transmisión en sí mismos considerados.

Nos parece que esta visión eclesiológica del tratado de Tradición es válida y puede aportar elementos muy valiosos a su estudio ya que en ella se expresa claramente la unión entre la Revelación y la Iglesia: el oficio de la Tradición es hacer presente toda la Revelación de manera que pueda reunir a todos los hombres en la unidad de fe y constituir así la Iglesia. En ella además se sintetizan los dos aspectos de la Tradición propios de la teología de ese tiempo: la Tradición como predicación eclesial (tradición viva) y la Tradición como regla de fe (4).

El segundo elemento que influye para la acentuación del elemento de autoridad dentro de la Tradición es la concepción del acto de fe. La fe es para Franzelin ante todo un acto de obediencia que se presta a la autoridad de Dios a través de la autoridad de sus enviados (5). K. Rahner considera esta acentuación unida a la concepción de la revelación **como verdades**: la fe es la aceptación de un cúmulo de verdades, cuya unidad viene dada por la autoridad formal del magisterio; la fe es un acto de obediencia formal (6). Correspondiente a esta concepción se ve la Tradición como un conjunto de medios de transmisión de la verdad, cuya unidad la da la autoridad del magisterio, que hace de esta transmisión una proposición auténtica.

(3) BEUMER observa explícitamente la diversidad entre estos dos diversos modos de orientación, **La Tradition orale**, p. 79. En el mismo concilio Vaticano I cuando se trató del magisterio respecto al párrafo 4 del capítulo 3, D. 3011 (1972) algunos observaron que esto pertenecía a la doctrina sobre la Iglesia (M. 53, 192c, 221Bc.); sin embargo fue insertado en el esquema de Revelación sin que se observase nada al respecto en la congregación general.

(4) Cf. MICHEL, "Tradition", D.T.C. XV (1946) 1339.

(5) Tal era la concepción entonces común en la teología: compárese **De DT.**, t. 4, p. 26 con la definición de fe que da el Concilio Vaticano, Constitución **Dei Filius**, cap. 3, D. 3008 (1789).

(6) "Geschichtlichkeit der Vermittlung", p. 770.

Dentro de las limitaciones que todavía incluye esta visión de tradición, particularmente por la falta de complementación con los otros aspectos que incluye el concepto de tradición creemos que constituye un paso definitivo en la teología, como superación del concepto anterior de Tradición como "lugar teológico" o tratado de los lugares teológicos. Acentúa además, en contraposición a la concepción individualista de los protestantes, una transmisión de la Revelación **en la Iglesia y para la Iglesia**. La teología posterior (Scheeben, . . .) desarrollará el aspecto, ya presente en Franzelin pero no suficientemente desarrollado, de una transmisión **por obra de toda la Iglesia**.

II. RELACIONES ENTRE ESCRITURA Y TRADICION

En base a este concepto de Tradición nos ofrece Franzelin una nueva visión de las relaciones entre Escritura y Tradición.

Su estudio de la doctrina de los Padres y su análisis del tratado mismo de la Escritura le permitieron darnos una exposición rica y completa sobre el valor de la Escritura dentro del proceso de transmisión de la verdad: instrumento privilegiado y necesario por su contenido, por su origen apostólico, por su carácter inspirado.

Pero su aporte más valioso está en el nuevo contexto en que coloca todo el problema, como consecuencia de su concepto amplio de Tradición. No se trata ya de contraponer Escritura y tradición como contenidos diversos (tradiciones), ni primariamente como instrumentos diversos de transmisión, (tradición) sino como criterios diversos para conocer y aceptar el carácter revelado de la verdad que nos viene propuesta (Tradición).

Dentro de esta visión el interés principal está en mostrar que la Escritura tiene necesidad de ser transmitida para llegar a ser para nosotros criterio de fe: presentada en cuanto a su valor intrínseco (canon de los libros inspirados), aplicada como criterio de verdad y norma de fe (un documento no puede ser juez por sí mismo ya que necesita ser interpretado y aplicado). De esta manera las relaciones entre Escritura y Tradición no son de contraposición sino de necesaria unión; y el mismo tema de la tradición, medio diverso de transmisión y contenido más amplio que la Escritura, forma parte de esta necesidad que tiene la Escritura de ser transmitida: debe ser explicitada e interpretada en ese contexto. El concepto amplio de Tradición es por su misma esencia de carácter más declarativo que constitutivo (7).

(7) HAMMANS, Evolución del dogma, Concilium, 1967, n. 21, p. 121.

La doctrina de Franzelin puede pues expresarse así: todo es transmitido por la Tradición, sea por medio de la Escritura, sea por medio de la tradición. En el cual enunciado el "sea... sea..." no equivale a una distribución ("en parte"), sino a dos medios diversos de transmisión que son necesariamente complementarios por sus mismas características constitutivas (8). Beumer opina al respecto:

"El problema de la relación entre Escritura y autoridad doctrinal de la Iglesia viene así aclarado respecto a sus puntos principales y los problemas correspondientes obtienen una respuesta. Sería difícil añadir todavía algo fundamentalmente nuevo" (9).

III. LA TRADICION Y SU MOMENTO CONSTITUTIVO

Franzelin analiza el momento constitutivo y su importancia respecto a cada uno de los elementos que constituyen la Tradición in complexu: la Tradición objetiva y la Tradición activa.

1. La Tradición objetiva

Su doctrina sobre la sujeción del magisterio a la palabra de Dios es muy clara y explícita, superando ampliamente a la de sus antecesores. Su misma distinción entre tradición activa y tradición objetiva le permite acentuar la sujeción de la transmisión actual al depósito original. La distinción entre estos dos momentos y la sujeción y dependencia de la transmisión respecto a la predicación apostólica, viene desarrollada ulteriormente por la distinción entre la acción del Espíritu en Cristo y los apóstoles y su asistencia a la Iglesia post-apostólica: esta asistencia garantiza el que la Iglesia pueda llegar infaliblemente al conocimiento de la verdad, la cual le viene comunicada por medio de la promulgación que de ella hicieron los apóstoles.

De esta afirmación fundamental se sigue la importancia de los documentos en los que esa predicación original se halla consignada directamente. Franzelin es consciente de esta consecuencia y la incluye

(8) Cf. SEMMELROTH, "Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche", St. der Zeit 148 (1950-51) 5s.

(9) "Das Problem von der Verhältnis von Schrift und kirchlicher Lehrautorität ist dadurch der Hauptsache nach klargelegt, und die einschlägigen Fragen haben eine Antwort gefunden. Es wird schwer sein, dem noch grundlegend Neues hinzuzufügen", "Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität", Schol. 25 (1950) 62.

en su doctrina; pero en razón de las afirmaciones de los opositores (protestantes, escuela histórica científica) y dado que él trata prevalentemente de la trasmisión de la verdad, tiene cuidado ante todo de afirmar que esos documentos que contienen la Revelación no han sido entregados al individuo directamente sino al magisterio auténtico, para que los transmita, interprete y aplique: sólo recibéndolos de la Tradición y dentro del "catholicus intellectus" se puede comprender correcta y plenamente su contenido. Estos documentos sirven para confrontar y certificar la conformidad entre la enseñanza actual y la del pasado, pero este trabajo no lo puede hacer el individuo independientemente de la enseñanza de la Iglesia, sino en sujeción y dependencia de ella. Esos documentos no son el órgano sino solo instrumentos de la Tradición.

2. La Tradición activa

En el aspecto activo tiene cuidado principalmente de señalar la identidad substancial entre la Tradición actual y su constitución en los apóstoles.

Identidad ante todo de misión. Este es el punto central. No es solo la misma Tradición objetiva que viene transmitida, sino que además su trasmisión se realiza en fuerza de la misma misión que Cristo recibió del Padre y que comunica a los apóstoles y sus sucesores. La predicación actual es objetiva y formalmente palabra de Dios, el que oye a los enviados oye a Cristo y por tanto al Padre que lo envió. En este sentido Franzelin está en la misma línea que se va desarrollando para culminar en la doctrina del Vaticano II en la Dei Verbum; dice B. van Leeuwen al respecto:

"La transmisión de la revelación, que en el esquema de 1962 ocupaba sólo un lugar modesto, se ha convertido en el tema central y absorbente de la Constitución (Dei Verbum) junto con la revelación. El fundamento imperecedero de esta trasmisión es la misión de Cristo y el envío del Espíritu Santo" (10).

De esta identidad de misión se sigue una identidad en la estructura misma de trasmisión: la revelación mediata se realiza através de un testimonio dado con autoridad que exige la obediencia de fe (eco-

(10) "Constitución sobre la Revelación", Concilium, 1967, n. 21, p. 16.

nomía de Tradición). Se sigue también una continuidad en los signos de credibilidad: comprobada la relación entre Cristo, los apóstoles y sus sucesores, los signos que manifestaban el carácter divino de la misión de Cristo y de los apóstoles, valen consiguientemente para la de aquellos que a través del tiempo participan de esa misma misión.

Toda la Tradición viene así a resumirse en la manifestación de Cristo, que no termina con la clausura de la revelación sino que continúa en la Iglesia por medio del ministerio de los enviados, en los cuales Cristo actúa asegurando esta acción la presencia en ellos del Espíritu Santo. Esta manifestación de Cristo está en dependencia intrínseca de la revelación original que El hizo en un momento histórico dado y de la estructura de transmisión que El instituyó: pero ella no se limita a esta acción por medio de los instrumentos visibles, sino que incluye como parte principal una acción invisible del Espíritu Santo, que se realiza inmediatamente en las personas que creen. Dentro de la economía cristiana la acción visible por medio de los enviados constituye un elemento esencial. Su afirmación es lo que distingue fundamentalmente el concepto católico de la Tradición respecto al concepto protestante (11). Franzelin acentúa particularmente este aspecto.

Me parece que para lograr un equilibrio en la exposición de la doctrina sobre la Tradición se necesitaría un mayor desarrollo de la acción iluminadora del Espíritu Santo y su relación al "sensus fidelium". Franzelin insiste poco en esto, interesado como estaba en rechazar las "iluminaciones" con las que los protestantes pretendían suplir la necesidad de la enseñanza del magisterio y preocupado por afirmar la dependencia del magisterio actual respecto a la predicación apostólica. Sin perder de vista estos dos aspectos (12) es preciso desarrollar, más de lo que Franzelin lo hace, el oficio de iluminador y no solo de asistente del Espíritu: El no solamente preserva del error, sino que conduce al conocimiento de la verdad. Franzelin no ignora este aspecto, pero no lo resalta suficientemente.

(11) LENGSELD observa que las diferencias entre católicos y protestantes se hacen continuamente menores en cuanto se refiere al tema de la tradición y Escritura, como medios de transmisión, pero se van haciendo más claras las diferencias cuando se trata de las relaciones y el condicionamiento de la Iglesia a la Tradición objetiva, oral o verbal. El diálogo interconfesional deberá concentrarse en el tema de la Iglesia: para los protestantes ella no juega propiamente ningún papel efectivo en la Tradición, *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 232.

(12) El padre SALAVERRI por ejemplo, lleva su insistencia, en la iluminación del Espíritu Santo a una menor acentuación de la dependencia de la Tradición viva respecto a la predicación apostólica en sí misma considerada, "Sentido de la tradición en el concilio de Trento", *Est. Ecl.* 39 (1964) 16-20.

Sería necesario insistir un poco más también en que la Tradición, al mismo tiempo que está **dirigida a toda la comunidad** cristiana es una **obra de toda la comunidad** cristiana. La Tradición es un proceso vital de la comunidad, en el sentido señalado por Maurice Blondel (13), y no solamente una transmisión de verdades; es necesario, por tanto, dar en ella una mayor atención a la historicidad del hombre en el sentido de toda la filosofía existencialista (14). Dentro de este contexto habría que profundizar los diversos elementos que influyen en la transmisión de la Revelación, y en particular el "consensus fidelium" y sus diversas manifestaciones. Así como Franzelin unió en su tratado la teología positiva y la especulativa, sería necesario unir a ellas la teología existencial. Franzelin mismo abre el camino para ello, al superar sea la concepción que consideraba como Tradición solo la fe del pasado, sea la que insistía con demasiada exclusividad en la predicación actual sin tener suficientemente en cuenta su dependencia de la revelación original: Franzelin nos presenta una Tradición que abarca el pasado y el presente y que, continuando a ser siempre la misma, tiene sin embargo un desarrollo y un progreso. La concepción intelectualista del tiempo le impedía ir más adelante, pero con ello quedan echadas las bases para un estudio posterior en un contexto nuevo respecto a la historicidad de la Tradición.

Con estas dos observaciones creo que se puede afirmar que el tratado de Franzelin da una visión de conjunto de la Tradición, válida todavía hoy y que tiene el mérito particular, indispensable en un tratado de iniciación, de presentar claramente los puntos claves de la doctrina católica y darles dentro del conjunto la importancia que les corresponde. Por ello se puede considerar su tratado como "una obra clásica dentro de la teología de la Tradición".

(13) "Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne", en: **Les premiers écrits de Maurice Blondel**, Paris 1956, pp. 149-228; cf. CONGAR, **La Tradición**, E. T., cap. IV, pp. 205-250, espec. 221-235.

(14) H. BACHT, "Tradition als menschliches und theologisches Problem", St. der Zeit 159 (1956-57) 287ss.

BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

1. Obras del Cardenal J. B. Franzelin

- Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1868.
- De Sacramentis in genere, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1868.
- Tractus de Deo trino secundum personas, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1869.
- Tractatus de Deo uno secundum naturam, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1870.
- Tractatus de Divina Traditione et Scriptura, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1870 (citado De DT. o De Scripturis; usamos la 2ª ed. de 1875).
- Tractatus de Verbo Incarnato, Romae-Taurini, Propaganda Fide-Marietti, 1870.
- Examen doctrinae Macarii Bulgakov episcopi russi schismatici et Josephi Langen neoprotetantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti. Paralipomenon tractatus de ss. Trinitate, Romae, Propaganda Fide, 1876.
- Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum brevi premissio de eiusdem vitae commentario, Romae, Propaganda Fide, 1887.
- Demonstrabilitas et demonstratio existentiae Dei, ed. litografiada, 1910.
- De primo schemate Constitutionis dogmaticae disquisitio coram 24 Patribus deputatis habita a I.B. Franzelin consultore Commissionis dogmaticae, Collectio Lacensis, VII, 1611-1628.
- 2. Obras relativas al Card. J.B. Franzelin**
- J.F. Arenhold, Die Vorzüge der dogmatischen Traktates Franzelins dargelegt und begründet, Fulda, 1873.
- P. Bernard, Franzelin, D.T.C. VI (1920) 765-767.
- J. Berselli, Commentarius de vita eminentissimi auctoris'', (Introducción a las tesis de Ecclesia Christi de Franzelin), Roma, Propaganda Fide, 1907, p. V-XXVII.
- G. Bonavenia, Raccolta di memorie intorno alla vita del Emo. cardinale J. B. Franzelin, Roma, Propaganda Fide, 1887.
- G. Courtade, Franzelin, Catholicisme IV, 1564-1566.
- G. Courtade, J.B. Franzelin; Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a empruntées'', Rech. Sc. Rel. 40 (1952) 317-325.
- J. Fichtner, The influence of Vincent of Lerins' Commonitorium on Newman, Franzelin and Marin Sola, Nijmegen, 1955.
- C. Gutberlet, P. Franzelins Dogmatik, Literarischer Handweiser 12 (1873) 65-69, 97-101.
- Kard. Hubert, Franzelin, Der Katholik 67 (1887) I, 225-252.
- W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962.
- F. Lauchert, Franzelin, Allgemeine Deutsche Bibliographie 48 (1904) 730-731.

- L. C. L'enseignement de la théologie au Collège Romain. Le cours du R.P. Franzelin, Etudes 17, tomo 3 (1873) 749-764.
- A. Merk, Kardinal Franzelin und die Inspiration, Scholastik 1 (1926) 368-378.
- J.A. Neira, La doctrina del Cuerpo místico en los escritos del cardenal Franzelin (Tesis presentada en la P. Universidad Gregoriana), Tunja 1960.
- N.N. "Joannis Baptistae Franzelin Tractatus de Deo uno, de Deo trino, de Verbo incarnato, De Divina Traditione et Scriptura", Civiltà cattolica 87 (1872) 194-209.
- R.N. Walsh, John Baptist Franzelin. A sketch and a study, Dublin, 1895.
- 3. Algunas obras más importantes sobre el tema de Tradición**
- J. Beumer, La tradition orale, Paris, du Cerf. 1967, Histoire des Dogmes 6.
- Y.M.J. Congar, La Tradición y las tradiciones (trad. de Victor, Bazterrica), tomo I. Ensayo histórico. Tomo II. Ensayo teológico, San Sebastián, Dinor 1964 (citado: La Tradición E. H.; La Tradición E. T.).
- Y.M.J. Congar, Tradición y vida de la Iglesia, Andorra, Casal i Vall, 1964.
- O. Cullmann, La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique (Cahiers théologiques 33), Neuchatel-Paris, De lachaux-Niestle 1953 (citado: La Tradition).
- J. Geiselman, Die Heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones disputatae 18), Freiburg-Basel Wien, Herder, 1962.
- P. Lingsfeld, Tradition Ecriture et Eglise dans le dialogue Oecumenique, Paris, Orante 1964 (citado: Tradition, Ecriture et Eglise) (posteriormente a la redacción de la tesis salió la traducción española en ed. Fax, Madrid).
- Pontificia Academia Mariana Internationalis, De Scriptura et Traditione, Roma, 1963.