

ECCLESIASTICA

XAVERIANA

Organo de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana

Resolución 000722 del Ministerio de Gobierno

VOLUMEN XIX, 2 — 1969

Director:

ALBERTO ARENAS, S. J.

Subdirector:

VICENTE ALCALA, S. J.

Concejo de Redacción:

JUAN A. EGUREN, S. J.

PEDRO ORTIZ, S. J.

ROBERTO CARO, S. J.

JOSE M. GALLEG0, S. J.

SUMARIO:

	Páginas
LA DOCTRINA SOBRE LA TRADICION SEGUN EL CARDENAL J. B. FRANZELIN	
Eduardo Díaz A.	3
PARA UNA REFLEXION CATOLICA SOBRE LA ENCICLICA "HUMANAE VITAE"	
Edouard Hamel, S. I.	47
EL DERECHO PUBLICO Y CONCORDATARIO A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II	
Juan A. Eguren, S. J.	135
C R O N I C A S :	
ENCUENTRO DE CANONISTAS Manizales, Colombia, 1969	
Juan A. Eguren, S. I.	175
VERDAD Y VERIFICACION IV Coloquio Internacional de Fenomenología Schwäbisch-Hall, Alemania, 1969	
Guillermo Hoyos, S. I.	183
REVISTA DE LIBROS	
	203

LA DOCTRINA SOBRE LA TRADICION SEGUN

EL CARDENAL J. B. FRANZELIN

Por Eduardo Díaz A.

El proceso de renovación actual de la teología ha llevado a un análisis de sus raíces más profundas y de sus diversos puntos de partida. Al analizar los diversos movimientos, en particular el bíblico, patrístico, litúrgico... se ha visto que el tiempo que rodea al Vaticano I constituye ya un punto de partida de ellos. Figuras como las de Dom Guéranger en liturgia; investigaciones históricas como las de Hefele y Dollinger; estudios de teología positiva como los de J. H. Newman, los de J. A. Mohler y otros teólogos de Tubinga, los de J. Perrone y otros teólogos del Colegio Romano trajeron una renovación de la teología, que desafortunadamente el Concilio Vaticano I no apoyó y el regreso a la escolástica bajo el pontificado de León XIII ayudó a desvanecer.

Hoy se revalorizan notablemente la importancia de esas investigaciones. Testigo de ello son los estudios de J. R. Geiselmann sobre la escuela de Tubinga (1), los innumerables escritos sobre J. H. Newman (2) y sobre la escuela de Roma (3).

En la escuela de Roma es preciso distinguir tres etapas: el impulso de partida, representado por J. Perrone; el período de desarrollo: C. Passaglia y Cl. Schrader; la síntesis con J. B. Franzelin y en parte M. J. Scheeben. Expuesto el trabajo de W. Kasper sobre las dos primeras partes, (4) nuestra investigación trata precisamente de analizar la síntesis presentada por J. B. Franzelin. Más que en una perspectiva de fundamentación histórica, en la que habríamos tropezado demasiado con el estudio de Kasper, insistiremos en el aspecto de síntesis en base al cual se funda el influjo decisivo de Franzelin en la teología posterior.

INTRODUCCION

La doctrina de Franzelin sobre la tradición se estructura en base a su distinción fundamental entre tradición objetiva y tradición activa: lo que se trasmite y el acto de transmisión. Esta distinción, que hoy nos parece tan evidente, ayudó de manera decisiva a esclarecer la doctrina sobre la tradición y constituye uno de los mejores aportes hechos por él a la teología (5). Así nos presenta él esta distinción:

"Sensu **objetivo** Traditio est id ipsum, quod traditum est, doctrina vel institutum a maioribus transmissum: depositum quod accepisti, non quod excogitasti, res ad te perducta non a te prolata', ut loquitur s. Vincentius Lirinensis Commonit. n. 27. Cum autem modus quo doctrina ad nos usque conservata et propagata est, possit esse varius, is nomine Traditionis hac significatione **objectiva** per se non definitur. . .

Actus ipse sive potius tota series et complexus actuum ac mediorum, quibus doctrina sive theórica sive practica ad nos usque propagata est et tradita, vocatur Traditio significatione **activa**" (6).

El concepto de tradición objetiva y tradición activa tiene en Franzelin las siguientes características respecto al planteamiento anterior de la doctrina sobre la tradición:

a) En la teología anterior (especialmente en Passaglia y Schrader sus antecesores) la tradición se presenta como conciencia de la Iglesia que contiene la Revelación. En Franzelin la noción de Tradición dice relación más a la Revelación misma que a la Iglesia: la realidad revelada y el modo como se nos trasmite. (Notemos de paso que este es el contexto del Vaticano II, que trata de la Tradición en la Constitución "Dei Verbum").

b) Esto trae como consecuencia que, en tanto que un concepto de tradición como conciencia de la Iglesia resalta la unidad entre el objeto y su comunicación; Franzelin acentúa la distinción, presentándonos una doble realidad: la tradición objetiva, como palabra de Dios que se trasmite, y la tradición activa, como acto de la transmisión sujeto a esa palabra original. Ello no impide el que Franzelin sea consciente de la relación esencial entre estos dos elementos (7).

En base a esta distinción hemos estructurado nuestro trabajo:

Parte primera: Tradición objetiva

- I. Su Constitución (Revelación)
- II. Su Consignación en la Escritura

Parte segunda: Tradición activa

- I. Su constitución (Estructura de transmisión en la Iglesia).
- II. La transmisión de la Revelación.

De esta manera hemos buscado ser fieles no solo a los diversos conceptos del autor, sino también a su visión de conjunto de la realidad total.

PRIMERA PARTE

TRADICION OBJETIVA

Capítulo I. Constitución de la Tradición Objetiva

La clara distinción que Franzelin hace entre tradición objetiva y tradición activa, como dos realidades diversas pero íntimamente relacionadas, le permite establecer un estudio específico más profundo de cada una de ellas. El nos da así una explicación sobre el depósito de la revelación (trad. objetiva), en la que presenta, de una manera más completa que la que era común en la teología del tiempo, su valor intrínseco y el sentido de su valor normativo para toda la tradición. Podemos considerar esta mejor valoración de la tradición objetiva, como una de las características de su teología (9).

Franzelin toma para ello, en general, principios ya conocidos antes en la teología: valor normativo de la predicación apostólica, revelación inmediata, asistencia del Espíritu Santo a los apóstoles y a toda la Iglesia... pero les da dentro de su propio contexto teológico una nueva elaboración y un mayor alcance.

Estudiaremos su doctrina respecto a los tres elementos constitutivos de la tradición objetiva:

1. El acto revelador de Dios
2. Los apóstoles como promulgadores de la Revelación
3. La acción del Espíritu Santo.

I. El Acto Revelador de Dios.

Se suponen como principios previos al estudio de la tradición, no solamente el hecho de que Dios reveló, sino también que esa palabra de Dios exige su búsqueda y el asentimiento en cuanto se la conozca. El punto que se trata de estudiar es el modo de llegar a su conocimiento (10).

Se considera también como admitido que la revelación es un hecho histórico único, que tuvo su culminación con la revelación del Nuevo Testamento: ya no habrá nuevas relaciones, ni nuevos reveladores (11).

A partir de esos principios expone Franzelin el lugar que ocupa dentro de la economía de tradición la Revelación original hecha por Dios.

1. La Revelación hecho único.

La culminación de la Revelación con los apóstoles significa que cuanto había de ser revelado ha sido comunicado a ellos: "los términos verdad de fe católica y verdad de la predicación apostólica son equivalentes" (12). De ello se sigue necesariamente que:

"(Hoc ipso) successorum munus non potest esse alterius adhuc veritatis revelatio; sed illius **"omnis veritatis" ab Apostolis acceptae** in sua integritate et in suo genuino sensu conservatio et praedicatio" (13).

Principio que, demuestra luego Franzelin, ha sido siempre la doctrina clara de la Iglesia y su modo práctico de obrar (14).

Ello no significa que todo lo que enseñan los apóstoles, tenga necesariamente el mismo valor de fe para la Iglesia. Además de distinguir entre aquello que se quiere afirmar y lo que es solamente su modo de expresión (15), hay que discernir aquello que enseñan los apóstoles como promulgadores de la revelación recibida (tradición divina, "doctrina de fe") y lo que ellos establecen por su propia autoridad (tradición apostólica) (16). Más aún, dentro de las mismas verdades revela-

das hay algunas que son reveladas "propter se" y otras que lo son solamente "propter alia" y cuyo conocimiento no es absolutamente necesario para todos (17). Lo que se trata de afirmar es que, la norma de fe es **la revelación tal como ha sido comunicada a los apóstoles y promulgada por ellos.** (elemento objetivo).

Con la muerte de los apóstoles termina además la Revelación también como medio de comunicación de la verdad (aspecto activo): no solo no serán comunicadas nuevas verdades, sino que además las mismas verdades no se comunicarán ya por revelación inmediata. La característica propia de los apóstoles estaba en que ellos recibieron la verdad por revelación y por su medio ésta vino a ser comunicada a la Iglesia. La promulgación que hicieron los apóstoles constituye **el medio necesario para conocer la verdad revelada y el criterio para discernirla como tal (elemento activo)** (18).

De estos principios se siguen dos consecuencias. En primer lugar que las llamadas "revelaciones", posteriores al período apostólico, no pueden ser comunicación de nuevas verdades dirigidas a la Iglesia y que pertenezcan al "depósito de fe católica" (aspecto objetivo); y que, en cuanto medio de comunicar la revelación, ellas tampoco entran dentro del proceso ordinario de tradición (aspecto activo). Son "revelaciones privadas", que no están dirigidas propiamente a la Iglesia sino a personas particulares (19).

En segundo lugar que la tradición tiene como elemento esencial la fidelidad al depósito recibido del pasado, siendo esta fidelidad el criterio mismo de la ortodoxia (20). Y, dado que la verdad no se recibe por una revelación inmediata, existe la necesidad de instrumentos y estructuras humanas para procurar su transmisión y poder, en caso de necesidad, certificar humanamente esa fidelidad (21).

Por el mismo carácter de hecho sucedido en el pasado, la Revelación necesita para llegar hasta nosotros de la mediación de la Iglesia (22). La misión que a esta corresponde es la de transmitir fielmente la doctrina recibida de los apóstoles, sin quitar ni añadir nada, ya que no se puede dar la misma autoridad a la palabra de Dios y a la palabra humana (23). Y sin colocar tampoco la autoridad de la Iglesia por encima de la palabra de Dios, sino haciendo que la fe y la predicación de la Iglesia estén sometidas siempre a esa palabra, tal como ha sido comunicada por medio de los apóstoles (24).

2 La Revelación realidad unitaria.

La Revelación como hecho histórico único, que a través de un proceso de desarrollo llega a su culminación, tiene una unidad interna.

Unidad en su formación misma, la cual no se realiza por una sucesión de revelaciones diversas e independientes, sino por el desarrollo de un núcleo fundamental existente desde el principio, cuyo contenido se va explicitando por nuevas intervenciones reveladoras de Dios, hasta llegar a la plenitud de su manifestación en Cristo (25).

Unidad en su contenido, que no es una masa de proposiciones yuxtapuestas, sino un conjunto orgánico centrado en un núcleo que forma el "fundamento de la religión cristiana" (substantia fidei) y del cual las demás verdades son una explicación y desarrollo (26).

Es preciso notar que en todo este planteamiento Franzelin se guía por una visión prevalentemente conceptual de la Revelación: las verdades que han sido reveladas a los apóstoles y se transmiten a la Iglesia (por ejemplo: De DT., t. 22, p. 274), las verdades fundamentales necesarias para la salvación y las demás que son su explicación y desarrollo (27).

El planteamiento de todos estos principios sobre el depósito de la fe trae consigo la consideración del oficio de los apóstoles en relación con la formación de ese depósito, ya que siempre se han considerado equivalentes "fe apostólica y fe de la Iglesia" (29): la fe que la Iglesia debe creer es la recibida de los apóstoles.

II. Los Apóstoles como promulgadores de la Revelación

1. Conocimiento pleno de la verdad

Para poder los Apóstoles comunicar toda la Revelación a la Iglesia, lo primero que se necesitaba es que la conocieran ellos mismos en su plenitud. Para ello no les bastaba haber sido los testigos directos de la vida y enseñanza de Cristo, sino que ellos recibieron además la promesa del "Espíritu de Verdad" que completa en ellos la revelación hecha por Cristo, manifestándoles toda la verdad que ha de ser revelada (30).

Respecto a esta afirmación Franzelin presenta tres elementos complementarios, pero de muy distinto valor e importancia.

El primero es el principio de que, el Espíritu Santo completa la Revelación de Cristo llevando a los Apóstoles a la verdad completa. Es el principio fundamental, que él relacionará, siguiendo a Passaglia y Schrader, con las mismas relaciones intratrinitarias, y que servirán de base para exponer la acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

El segundo es el modo como se ejerce esta complementación de la Revelación de Cristo. Franzelin determina más en particular esa acción del Espíritu, por las afirmaciones del evangelio de que el Espíritu además de hacerles comprender lo que Cristo ha revelado (Jo. 14, 26), **les revelará cosas que ellos no habían podido recibir antes** y les anunciará lo por venir (Jo. 16, 12s). Fundado en estos textos y en las palabras del concilio de Trento, que él cita también expresamente:

"Traditiones quae **Ipsius Christi ore** ab Apostolis aut ab ipsis Apostolis **Spiritu Sancto dictante**..."

"(Traditiones) vel **oretenus a Christo**, vel **a Spiritu Sancto dictante** et continua successione in Ecclesia catholica conservatas" (31).

Franzelin afirma una distinción entre la "tradición del Señor (t. dominica) y la tradición divino-apostólica, como verdades comunicadas por el Espíritu Santo (32). Esta distinción, sin embargo, tiene poca importancia dentro de toda su doctrina, ya que esos dos tipos de tradición "se distinguen por su origen histórico, pero no por su autoridad" (33). De hecho vemos que sólo habla de esta distinción al presentar las nociones, pero no la hace entrar luego dentro de su exposición sobre la acción del Espíritu Santo, donde habla sencillamente de "comunicar toda la verdad que ha de ser revelada" (34).

El tercer elemento que se relaciona con la plenitud de conocimiento de la verdad, es la presencia en los apóstoles de una ciencia infusa, que les hizo comprender la verdad revelada "secundum totam intimam rationem" (35). Se trata de una afirmación que Franzelin contrapone al concepto de desarrollo dogmático de los seminacionalistas (Günther). Es un elemento que no forma parte esencial del oficio de los apóstoles y cuya negación él califica de temeraria o a lo más de errónea (36).

El principio fundamental en medio de todo ello es la presencia en los apóstoles de toda la verdad que ha de ser revelada: en ellos se da la plenitud de la Revelación.

2. Los Apóstoles como testigos

Pero la verdad que se da a los apóstoles, no se les comunica para ellos solos, sino que está destinada a todos los hombres, según aparece por el fin mismo de la revelación cristiana (Mt. 28, 18ss; Mc. 16, 15), por el oficio apostólico y por las claras palabras de Cristo: es la "verdad de la Iglesia", dada a través de los apóstoles (37). Por ello el Espíritu que se les promete, además de comunicarles la verdad les asiste en el ejercicio de este oficio de testigos: en especial los asiste en la promulgación de la revelación, concediéndoles la infalibilidad personal en su predicación (38).

El carácter peculiar de ese testimonio, que forma parte de la misma revelación (39), consiste en que su objeto es regla de fe para la Iglesia (clausura de la revelación objetiva), su expresión es el medio necesario y el criterio para conocer la verdad revelada (clausura de la revelación activa) y su autoridad es la razón por la que los fieles de todos los tiempos aceptarán esa verdad como palabra de Dios. De los dos primeros elementos hemos hablado al tratar del acto revelador de Dios, veamos brevemente el tercero.

Los apóstoles congregan a la Iglesia con la autoridad de su predicación, porque es en base a ella que los fieles aceptan la verdad que les es proclamada como palabra de Dios (40). Esto vale no sólo de aquellos que recibieron la verdad directamente de los apóstoles, sino también de todos los fieles de todos los tiempos; ya que la palabra de los apóstoles es y será siempre una mediación necesaria para conocer la verdad y el criterio de verdad y consiguientemente de unidad de la Iglesia (41). La Iglesia se congrega siempre alrededor de la predicación apostólica y como tal es por ello que el "consensus", tanto de la Iglesia actual como del pasado, son criterios seguros para afirmar el origen apostólico de una doctrina (42).

Por estas tres características del testimonio de los apóstoles, constituyen ellos el fundamento de la fe y unidad de la Iglesia:

"Omnes fideles dicuntur **"Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum,** ipso summo angulari lapide Christo Iesu" Eph. II, 20... Neque vero haec solum institutio temporaria, forte pro aetate dumtaxat primitiva Ecclesiae, censeri potest. Sed quamdiu fundatio in lapide angulari Christo Iesu, praeter quem fundamentum aliud

nemo potest ponere (I Cor. III, 10) pro Ecclesia Christi manet essentialis; tamdiu haec connexio et fundatio in lapide angulari pro eadem Ecclesia Christi non perficitur nisi per "fundamentum Apostolorum et Prophetarum" (43).

III. La Acción del Espíritu Santo.

La explicación sobre el oficio propio y específico de los apóstoles trae consigo un desarrollo en la doctrina sobre la acción del Espíritu Santo en el proceso de tradición.

1. Principio general: Revelación de Cristo y acción del Espíritu.

Franzelin había hallado en sus antecesores una exposición sobre la acción correspondiente del Espíritu, que veía en ellas la continuación y expresión de las relaciones intratrinitarias. La misión del Espíritu de verdad constituye la plenitud de comunicación de la Verdad de Dios, tanto en sus relaciones "ad intra" como "ad extra" (44). Franzelin se apropia este principio de explicación:

"Infinita veritas cum relatione ad extra, **nempe ad omnem veritatem revelandam Ecclesiae**, consideratur secundum ordinem communicationis in tribus personis SS. Trinitatis, in Patre, a Patre in Filio, a Patre Filioque in Spiritu Sancto, qui ideo est ac dicitur **Spiritus veritatis** in se et ad intra ob communicationem infinitae veritatis a Patre et Filio (cf. Tract. de Trinit., p. 404, ed. 2); **Spiritus veritatis** ad extra, ad Ecclesiam **ut communicator** omnis veritatis revelandae" (45).

Hemos visto ya que Franzelin especifica esta acción: por ella el Espíritu lleva a los apóstoles al conocimiento de la verdad y los asiste luego en su trasmisión como testigos auténticos; lo cual significa una acción del Espíritu en el campo de la tradición objetiva (poseer la verdad) y en el campo de la tradición activa (transmitirla). El tratar de éste último punto hace inmediatamente necesario considerar los dos "momentos" diversos que existen en esa trasmisión: el momento apostólico y el momento de sus sucesores hasta el fin de los tiempos.

2. El Espíritu Santo en los Apóstoles y en sus sucesores.

De acuerdo a la exposición anterior sobre el papel propio y único de los apóstoles, pone Franzelin atención en señalar que, la promesa hecha en Jo. 16, 12-15 es una promesa dirigida personalmente a los

apóstoles. Esto no quiere decir que la acción del Espíritu se termine con ellos, ya que existe por otra parte una promesa de asistencia perpetua del Espíritu hasta el fin de los siglos; pero esta nueva acción es distinta, correspondiente a los diversos oficios que unos y otros tienen en la Iglesia. En los apóstoles, correspondiente a su oficio de promulgadores de la revelación, hay una comunicación directa de toda la verdad y una asistencia para su promulgación, que garantiza la infalibilidad personal. En los sucesores se trata de una asistencia para la enseñanza de la revelación ya hecha, que no incluye nuevas revelaciones ni una comunicación directa de la verdad (46).

En este sentido distingue él muy claramente los textos de Mt. 28, 18ss y Jo. 14, 16, de las palabras de Cristo dirigidas a los apóstoles en Jo. 16, 12-15:

"Quando Christus Dominus Io. XVI, 12.13 has (revelationes) per Spiritum Sanctum futuras promisit, non modo nihil dixit de perpetuitate **in aeternum, omnibus diebus usque ad consumationem saeculi;** sed imo expresse spectabat Apostolos personaliter, qui multa adhuc dicenda nondum poterant portare. Saltem ergo possunt verba Math. XXVIII et Io. XIV intelligi de infallibili praedicatione **revelationis factae** et custodia depositi commisi, quin extendantur ad promissionem **novarum revelationum;** porro **debere** ita intelligi, constat, quia illis verbis instituitur magisterium et charisma **ordinarium** perpetuo duraturum; charisma autem **novae revelationis catholicae** non esse perpetuum in Ecclesia Iesu Christi, sed fuisse extraordinarium nullatenus permansurum ultra tempora apostolica, aliunde probatum iam est" (47).

Presentadas así estas dos diversas etapas en la acción del Espíritu, se ofrece inmediatamente la pregunta: ¿Cómo se explica con ellas la relación entre la revelación de Cristo y la acción del Espíritu Santo?

3. La misión de Cristo y la misión del Espíritu

La teología de Passaglia y Schrader no trataba expresamente este problema. Al afirmar ellos que la misión de Cristo, tanto en su aspecto redentor como en su aspecto revelador, sólo llega a la plenitud por su comunicación a aquellos a quienes está destinada, señalaban la complementación que efectúa el Espíritu Santo como la comunicación a la Iglesia y la comprensión por ella de la Revelación, sin más determinaciones (48).

Franzelin se apropia el principio de que el Espíritu completa la obra de Cristo, pero toma un camino nuevo para poder explicar más en particular las características de su acción. El considera la misión del Espíritu en relación al modo como se realiza concretamente en la historia la misión de Cristo.

En esta misión se distinguen dos momentos perfectamente diferenciados: la Encarnación y vida en la tierra, como hecho histórico que tuvo su término en la muerte y glorificación (49), y su presencia en la Iglesia, que ha sido prometida para durar hasta el fin de los siglos (50). Es evidente la distinción que existe entre esos dos modos de presencia y acción de Cristo, tanto en general como en particular por lo que se refiere a la comunicación de la verdad.

A partir de esta distinción se entiende lo que enseña Franzelin sobre la misión del Espíritu. También El tiene una misión de carácter histórico, y por tanto limitada en el tiempo, por la que lleva a los apóstoles al conocimiento de toda la verdad: en ella completa la revelación hecha por Cristo, comunicando el conocimiento pleno de su contenido y proveyendo a su promulgación auténtica (51). Terminada esta acción con la muerte de los apóstoles, tenemos completada la misión reveladora de Cristo, por cuanto toda la verdad que El ha manifestado se halla insertada en el mundo por la mediación de los apóstoles. Son los dos grados constitutivos de la revelación (Cristo y los apóstoles asistidos por el Espíritu de Verdad) (52).

Pero así como la acción de Cristo no se concluye con su vida terrena, sino que se continúa en los apóstoles y sus sucesores hasta el fin de los siglos, también la acción del Espíritu completa la obra de Cristo por una asistencia que ha de durar hasta el fin de los tiempos. En la teología de Franzelin estos dos elementos: presencia de Cristo y asistencia del Espíritu Santo aparecen siempre estrechamente unidos, como el fundamento de la autoridad del magisterio y garantía de su perpetuidad (53).

En este contexto es evidente que la acción del Espíritu en su asistencia perpetua a la Iglesia es de carácter fundamentalmente diverso al de su "misión histórica" en los apóstoles, como lo es la presencia perpetua de Cristo de lo que fue su Encarnación. Cuáles sean las características de esta asistencia del Espíritu de verdad en los sucesores de los apóstoles, lo veremos al hablar de la tradición activa, cuando expliquemos el modo como se continúa la presencia y acción de Cristo

en la transmisión de la revelación. Por ahora baste señalar que, al afirmar el carácter especial de la acción del Espíritu en los apóstoles, Franzelin determina una vez más el carácter único y particular del período apostólico en el que se constituye el depósito de la fe. Todos sus elementos son únicos e irrepetibles: la acción de Cristo que comunica la plenitud de la revelación, la predicación de los apóstoles que la promulgan y la acción del Espíritu que lleva a término la obra de Cristo manifestándoles toda la verdad y asistiéndolos para su promulgación para todas las edades.

IV. Consecuencias de su doctrina.

1. Vida intratrinitaria y economía de tradición.

De acuerdo a lo que hemos expuesto, podemos afirmar que Franzelin toma la idea de sus antecesores, sobre la relación entre la economía de tradición y la vida intratrinitaria, para llevarla a una más completa y precisa elaboración (54).

En primer lugar la distinción que establece entre los diversos momentos de la misión de Cristo y de la del Espíritu Santo, acentúa convenientemente el carácter único y completo del momento de la revelación y su valor de norma para toda la economía cristiana. La concepción anterior que hablaba de la acción del Espíritu directamente en relación a la revelación de Cristo, como un "encarnar" la revelación en la Iglesia, sin distinguir claramente los diversos momentos de esa acción del Espíritu, corría el peligro de perder un poco de vista la diferencia intrínseca entre la tradición actual y el momento original constitutivo de la misma (economía de tradición y la revelación) (55).

También respecto a la noción de Iglesia, la relación que establece Franzelin entre la misión histórica de Cristo y su presencia perpetua, con la acción temporal del Espíritu en los apóstoles y su presencia perpetua en la Iglesia, señala mejor la unión y dependencia que existe entre la acción de Cristo y la acción del Espíritu en su conjunto y en sus diversas partes. Evita de este modo el considerar a la Iglesia exclusivamente como un "tiempo del Espíritu Santo". La presencia de Cristo, como elemento constitutivo de la misión de los apóstoles y sus sucesores, hace ver que no se trata de una obra humana realizada bajo la asistencia del Espíritu Santo, sino de una obra que Cristo realiza por medio de instrumentos humanos, garantizando este carácter divino por la asistencia del Espíritu Santo.

El hecho además de relacionar la misión de los apóstoles y sus sucesores con la presencia perpetua de Cristo y esta con la asistencia del Espíritu Santo, hace comprender en una nueva profundidad el sentido trinitario de la tradición. La misión que Cristo les comunica no es una realidad de orden jurídico, sino una participación de su propio carácter de "enviado". Por ello, así como el Padre que ha enviado a Cristo está presente y actúa en él, la misión de Cristo a los apóstoles significa que él estará presente y actuará en ellos. Y tanto la misión de Cristo por el Padre, como la de los apóstoles por Cristo se realizan bajo el influjo y la asistencia del Espíritu Santo.

De este modo nos brinda una explicación que, al mismo tiempo que resalta la distinción y la íntima unión existentes entre revelación y tradición, nos presenta en una nueva visión el carácter trinitario de cada una de ellas. Una única misión hecha por el Padre que se continúa en los apóstoles y sus sucesores, como presencia y acción del Padre en Cristo y de Cristo en los enviados, presencia y acción que se realizan y garantizan por la asistencia del Espíritu de Verdad.

2. La Iglesia y la palabra de Dios.

Los principios que Franzelin ha estructurado y presentado de manera orgánica, nos hacen ver también de modo más concreto el problema de las relaciones entre Iglesia y palabra de Dios. Que la Iglesia esté sometida en principio a la palabra de Dios, era una verdad común en la teología católica y constituía para Franzelin una verdad evidente (56). Pero al señalar en el momento apostólico la inserción de la revelación de Cristo en el mundo, el problema se ofrece de una manera más concreta: ¿Cómo se realiza la sujeción de la Iglesia a la revelación, tal como ella ha sido promulgada por los apóstoles?

En la teología anterior sobre la tradición, que se había desarrollado en un contexto antiprotestante, este tema había tenido un amplio desarrollo, porque una de las acusaciones fundamentales que ellos hacían a la teología católica era precisamente el igualar la autoridad de la palabra humana y la de la palabra de Dios (tradiciones) y sobreponer la autoridad de la Iglesia a la misma verdad revelada (interpretación protestante de la infalibilidad de la Iglesia).

En la teología católica se había trabajado ampliamente para explicar la distinción dentro de la tradición del elemento humano y el elemento divino. Podemos considerar dos momentos distintos.

Para la primera teología de la Contrarreforma, que insistía especialmente en el aspecto objetivo de la tradición y que veía la acción específica de la Iglesia como un transmitir "tradiciones" distintas de la Escritura, el problema se presentaba como la distinción entre "tradiciones divinas" y "tradiciones humanas": entre lo que la Iglesia recibió de Dios por los apóstoles y lo que ella misma afirma y aporta en la realización de su oficio. Tal había sido la manera como el problema se había planteado en el Concilio de Trento y esta distinción constituyó uno de los aspectos principales de su enseñanza sobre la tradición (57). Todo el problema presuponía la perspectiva propia de la polémica antiprottestante de paralelismo entre Escritura e Iglesia.

Franzelin considera estos elementos como ya adquiridos para la teología: la distinción entre tradiciones divinas y humanas forma parte del concepto mismo de tradición (58); más aún, hablando estrictamente solo las tradiciones divinas forman parte del "concepto propio" de tradición, ya que solo ellas entran en la categoría de "doctrina de fe" (59).

La teología de la Escuela romana, al unir en la tradición la transmisión de la Revelación bajo sus diversas formas concretas, planteaba el problema bajo un nuevo aspecto: ¿Cómo se garantiza la sujeción de la enseñanza actual de la Iglesia a la verdad revelada?

Perrone, que concebía la Iglesia como el "locus theologicus" en que se contiene y transmite la revelación, presenta esta relación como un hecho, sin ponerse propiamente el problema de mediación y confrontación: lo que enseña la Iglesia es la verdad revelada (60).

Passaglia y Schrader ven la garantía de fidelidad en la presencia del Espíritu Santo, que hace presente y continúa la acción de Cristo. Esta asistencia es la garantía de verdad y en ella se fundamenta la enseñanza de la Iglesia (61).

En Franzelin la exposición que vimos sobre la acción de Cristo y el Espíritu Santo acentúa el carácter único del momento apostólico y la referencia necesaria a él de toda tradición. La relación entre palabra de Dios e Iglesia es la relación entre esos dos momentos de la acción de Cristo, en los que el segundo está condicionado por el primero, el segundo consiste en hacer presente y transmitir en la Iglesia la acción histórica de la revelación realizada en el primer momento.

Pero la acción de Cristo y del Espíritu Santo en la transmisión de la verdad original se realizan a través del elemento humano. Por ello no

basta afirmar que el evangelio se encarna en la conciencia de la Iglesia por la acción del Espíritu, sino que es preciso examinar los medios humanos a través de los cuales esta presencia de la palabra de Dios se efectúa.

De esta manera se plantea la tensión existente entre tradición objetiva y tradición activa. Ello exige analizar más de cerca cada uno de estos polos. Se trata ahora de analizar la Escritura como medio de expresión de la tradición objetiva.

Capítulo II. La Escritura como consignación de la Tradición objetiva.

Este estudio reviste una importancia y sentido particular como consecuencia de la distinción hecha entre tradición objetiva y activa. Esta distinción significa, para el caso de la Escritura, la posibilidad de considerarla bajo dos aspectos diversos: como expresión y consignación del mismo depósito revelado y en relación por consiguiente con la tradición objetiva, o como medio de transmisión de la verdad que en ella se contiene, en relación con los otros medios diversos de transmisión, formando así parte de la tradición activa. En este capítulo trataremos del primer aspecto (62).

Si se tiene en cuenta que Franzelin enfoca prevalentemente el aspecto activo de la Tradición, no se extrañará el que en su libro no dedique una explicación "ex professo" al tema que ahora tratamos, si bien se refiere a él en diversas ocasiones al tratar otros puntos (63). La doctrina general sobre el oficio e importancia de la Escritura como expresión y consignación de la predicación apostólica, tiende más bien a suponerla que a exponerla, limitando su enseñanza a algunos puntos más discutidos (64).

Para señalar la función de la Escritura en relación a la tradición objetiva, Franzelin analiza tres elementos:

- I. La Escritura contiene la tradición "formalmente".
- II. Características del contenido material de la Escritura.
- III. Características de la Escritura como "continente".

I. La Escritura contiene la tradición formalmente.

La exposición comienza por señalar que se puede considerar a la Escritura como suficiente para darnos a conocer el depósito revelado, en cuanto ella nos hace conocer el ministerio de la sucesión apostólica

instituído para la conservación y proposición de ese depósito. Así como quien acepta la autoridad de ese magisterio cree con **fe implícita formal** todas las verdades que él propone; también la Escritura, al asegurarnos la existencia del magisterio, contiene en esa afirmación de **modo implícito formal** la Revelación, no como en un principio material, del cual se deduzcan por análisis, sino como en un principio directivo (formal) que nos dirige a su conocimiento pleno (65).

La idea fundamental la ve Franzelin presente en el mismo San Agustín:

"Quamvis huius rei certe de Scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae iam placuit Ecclesiae, quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas" (66).

La estructuración como tal de la explicación había sido hecha por Bartolomé Medina (67), quien la usa para explicar en qué sentido se puede hablar de que la Escritura contiene todo el depósito revelado: no necesariamente en particular, sino en general, por la recomendación que ella hace de las tradiciones y de la autoridad de la Iglesia. Congar considera esta explicación como un retroceso respecto a la antigua idea de suficiencia de la Escritura, si no una ficción bastante decepcionante (68).

En Franzelin la explicación viene tomada propiamente no como un principio para explicar la suficiencia de la Escritura, sino más bien como un "modo" en que se puede hablar de ella (69). Y si consideramos la afirmación dentro de todo el contexto, vemos que en realidad su interés por esta explicación va más allá del sentido material que ella expresa inmediatamente.

Podemos señalar un paralelismo entre la manera como habla aquí de la suficiencia de la Escritura y el puesto que a ella concede cuando trata de demostrar los elementos constitutivos de la economía de tradición: autoridad del magisterio y carácter inspirado de la Escritura. Franzelin dice: La Escritura, considerada como documento histórico, es el principio de toda la argumentación, ya que por su testimonio podemos probar la existencia y autoridad del magisterio instituído por Cristo. En cambio cuando se considera ya la trasmisión misma de la verdad, es el magisterio quien con su autoridad nos presenta la Escritura en su

carácter de libro inspirado y nos la interpreta auténticamente: en este sentido la Escritura ya no es el principio, sino que se fundamenta en la autoridad reconocida del magisterio. La Escritura es, pues, al mismo tiempo el fundamento **formal** del magisterio y el objeto que el magisterio nos trasmite; ella contiene en sí la prueba de la economía de tradición y forma parte de esa economía al ser transmitida.

Vemos más claramente este doble aspecto de fundamento formal e instrumento material de la tradición, si comparamos las tesis sobre la suficiencia de la Escritura con las tesis 4 y 5 en las que la unión y relación de estos dos aspectos es particularmente clara. Por el testimonio histórico de la Escritura se prueba que en la religión cristiana el órgano de transmisión y conservación de la revelación es el magisterio; pero en la realización de esa transmisión la Escritura es para el magisterio un instrumento de enseñanza. Y en la tesis que ahora tratamos (tesis 19), se afirma que la Escritura contiene en forma implícita toda la revelación, en cuanto en ella se contiene la prueba del ministerio de la sucesión apostólica (parte I de la tesis); pero que cuando se trata de proponer esa verdad, la Escritura solo puede usarse en cuanto es presentada e interpretada por el magisterio (parte II, III y IV) (71).

Considerada en este contexto la afirmación de la suficiencia implícita formal, más que una explicación sobre la extensión del contenido de la Escritura, nos da una orientación sobre el sentido primero en que se la debe considerar dentro de la economía de tradición: fundamento del magisterio y en él todo el contenido de la tradición.

Ello aparece bastante claro además por el término mismo que se usa: suficiencia **implícita formal**. En él se manifiesta que no se trata tanto de si la Escritura contiene o no y cómo lo contenga el depósito mismo (objeto material, suficiencia material), sino de señalar un aspecto de la Escritura, por el cual en ella se contiene la tradición "en su elemento formal": en la Escritura se contiene la afirmación misma de esta economía y por ella se nos abre el camino para llegar a conocer toda la verdad en la Iglesia (suficiencia formal).

De esta manera se expresa mejor el valor único y fundamental de la Escritura dentro de la economía de tradición. La pregunta sobre el contenido material de la Escritura queda todavía abierta.

II. Contenido material de la Escritura

La explicación sobre el contenido material de la Escritura viene introducida con una afirmación, ya común en la teología católica (72),

que Franzelin toma de Belarmino: todas las verdades que han de ser creídas explícitamente por todos los cristianos, se contienen explícitamente en la Escritura (73).

Se trata de aquellas verdades que se conocen generalmente como necesarias con "necesidad de medio" o "de precepto" para la salvación y las cuales constituyen el fundamento mismo de la religión cristiana (substantia fidei) (74).

Por este mismo carácter que ellas tienen, todas las otras verdades se refieren a éstas como su explicación o desarrollo (75). La Escritura contiene el objeto fundamental y central de la predicación cristiana y viene así colocada por su contenido en el núcleo de la economía cristiana: toda verdad enseñada en la Iglesia, aun aquellas que no se hallan contenidas explícitamente en la Escritura, no será más que una explicación de las que en ella se contienen y permanecerá por tanto en relación y dependencia con la Escritura (76).

La Escritura, que habíamos visto como fundamento para conocer la autoridad del magisterio, contiene también la base o núcleo central de su enseñanza.

Franzelin trata luego de delimitar más en particular el sentido y alcance del contenido de la Escritura según la teología católica. La exposición la hace en contraposición al principio anglicano, que dice:

"Scriptura sacra omnia continet ad salutem necessaria, ita ut quidquid ibi non legitur nec possit per eam probari, non debeat ab aliquo exigi, ut creatur velut articulus fidei aut censeri necessarium ad salutem" (77).

Esto nos dice de antemano que, la exposición va a tener un cierto carácter polémico y que consiguientemente incluirá una visión más bien negativa del problema, propia de la teología polémica antiprotestante (78).

Las diferencias entre la doctrina católica y la protestante las señala él así:

"Quoad comprehensionem obiectivam: a) dum catholici concedunt, contineri in Scripturis omnia, **quae nemini ignorare licet**; non ideo etiam concedunt, contineri in Scripturis omnia in Ecclesia necessario credenda.

b) Cur **cognitio et fides explicita** alicuius articuli non requiratur ab omnibus, non concedunt rationem esse illam, quod talis articulus non contineatur in Scripturis. c) Non concedunt articulis in Scriptura non contentis posse ab aliquo sine haeresi et defectione ab Ecclesia fidem negari, si ei scilicet ab authentico magisterio, tamquam in divina Traditione contenti sufficienter proponantur" (79)

Para comprender mejor la doctrina que se incluye en esta afirmación, podemos considerar dos aspectos diversos en la doctrina de Franzelin y que en él aparecen como complementarios:

1. La Escritura no es la única norma objetiva de fe.
2. La Escritura no contiene todo el depósito.

1. **La Escritura no es la única norma objetiva de fe.**

El afirmar que la Escritura no es la única norma objetiva de fe equivale a decir que ella no es el único medio para llegar al conocimiento y discernimiento de la revelación (norma definitiva). En cuanto tradición se considera como contrapuesta a Escritura, este es el aspecto principal que en ella se tiene en cuenta: un medio diverso de la Escritura para llegar al conocimiento de la verdad (80).

La existencia de una tradición así entendida es cosa que Franzelin no encuentra difícil probar. Tal había sido la doctrina expresada del concilio de Trento y Franzelin la toma como punto de partida para toda su explicación (81).

Este principio doctrinal lo desarrolla por medio de diversos argumentos que, al mismo tiempo que son confirmaciones de esa doctrina contra las afirmaciones protestantes, constituyen también una primera explicación. Pruebas de carácter negativo: la entrega de la revelación no exige que se haga por escrito; y también de carácter positivo: conveniencia de otros medios de comunicación.

Que la transmisión no tenga que hacerse necesariamente por escrito, lo prueba analizando la naturaleza misma de la revelación y la manera como de hecho se ha transmitido en la historia.

La afirmación, dice él, de que la revelación por su naturaleza misma se deba contener y transmitir necesariamente por escrito, se puede considerar carente de fundamento. Supuesto el hecho de la revelación,

lo que se requiere para que ésta se pueda conocer convenientemente y pueda suscitar el acto de fe, es que Dios garantice la primera revelación y estatuya un medio por el cual ella se transmita fielmente, asegurándonos el hecho de que Dios ha revelado y cuál es el objeto de su revelación. Ahora bien, esto se puede realizar también por medio de libros, de los que conste por pruebas suficientes que son la consignación fiel de la palabra de Dios, como por testigos, cuya autoridad y fidelidad Dios asegure convenientemente (82).

Por lo que se refiere al modo como de hecho se ha transmitido la Revelación, vemos por la historia que, durante largo tiempo la verdad revelada se transmitió sin ser consignada en libros y, aún después de que esos libros se fueron escribiendo, siempre quedaban verdades que se transmitían fuera de la Escritura (83).

La misma historia de la revelación le ofrece ya ocasión para pasar a la prueba positiva: conveniencia de que existan tradiciones. En primer lugar porque el sistema de transmisión oral no termina con el A. T., sino que entra también en el N. T.: antes de que los libros del N. T. estuvieran redactados en su conjunto, habían sido constituídas numerosas iglesias, que conocieron el Evangelio no por los escritos sino por la predicación de los enviados. ¿Por qué, pues, se habría de suprimir completamente esa clase de transmisión reduciendo todo a una consignación escrita, en contra de lo que había sido hasta entonces el orden de la Providencia? (84). Franzelin no ve argumentos para una tal transformación.

Más aún, dice él, si se compara la índole propia del Nuevo y del Antiguo Testamento, esta reducción parece oponerse a la perfección del Nuevo Testamento, en el que se dan al magisterio "promesas mayores para la conservación y explicación de la doctrina", de modo que se pueda hablar de él como de una **ley escrita en los corazones** por el Espíritu Santo, en oposición a la ley escrita en tablas de piedra y deformada por su misma consignación (2 Cor. 3, 2. 3. 6. 7. 8) (85).

Franzelin da a toda esta prueba un cierto desarrollo y la incluye dentro de la temática de la tradición objetiva, si bien se trata de medios diversos para la expresión y transmisión de la verdad revelada, porque consideraba de gran importancia el establecer claramente el principio de que la Escritura no es la única norma de fe.

Esta afirmación adquiría en su tiempo una importancia particular en razón del contexto histórico y teológico existente.

Por una parte estaban los teólogos de la escuela histórica científica, cuyo representante más distinguido era Dollinger. Su influjo entonces era notable en lo referente a las relaciones entre Revelación y Tradición, especialmente a raíz de las discusiones sobre la infalibilidad del Papa. Ellos propiciaban una fe y una teología de "tipo documental", fundamentadas, orientadas y limitadas en su contenido por el testimonio inmediato de los monumentos y documentos históricos. La razón de ser de su doctrina era una asimilación entre el depósito que se tiene que transmitir y su consignación en los documentos, que, dentro de un concepto estático del desarrollo dogmático, los llevaba a ligar el magisterio a esos documentos (86). Afirmar ante ese modo de pensar la existencia de otros medios de transmisión, significaba afirmar una cierta independencia del magisterio ante el medio escrito de transmisión: la Iglesia puede tener otros medios para llegar a conocer la verdad y, por tanto, no puede el individuo juzgar la validez de una enseñanza de la Iglesia por una simple comparación con los documentos (87).

En la concepción teológica entonces común había otro elemento que influía en el tema de la Escritura como continente de la regla de fe: La falta de distinción entre lo que se refiere al conocimiento de la verdad y lo que pertenece a la autoridad para la enseñanza (88). Decir que el magisterio de la Iglesia recibía su doctrina necesariamente de la Escritura, venía fácilmente a significar para muchos que recibía de ella su propia autoridad de enseñar. Tal conclusión habían sacado ciertamente los protestantes, al afirmar que el único valor que tiene la enseñanza de la Iglesia para la fe está en la **percepción por parte del individuo** de la conformidad entre lo que la Iglesia enseña y lo que contiene la Escritura, lo cual equivale a negar la autoridad de la Iglesia (89). La ilación que de ahí se sigue entre continente de la Revelación y norma única de fe, es lo que lleva a Franzelin a afirmar con más fuerza la no dependencia doctrinal del magisterio respecto a la Escritura.

Señalada así la existencia de tradiciones, como medios diversos de la Escritura por los que la Iglesia puede obtener el conocimiento de la verdad revelada, se impone la pregunta de: ¿hasta qué punto ellos son sólo medios diversos de conocer la misma verdad o nos dan a conocer algo que no se encuentra en la Escritura?

2. **La Escritura no contiene todo el depósito revelado.**

De los argumentos enumerados en el párrafo anterior se sigue ya la posibilidad de existencia de verdades no contenidas en la Escri-

tura, ya que por ellos se muestra que no repugna, antes bien es acorde con la economía de la revelación, el que se transmitan verdades por medios no escritos.

Para probar la existencia misma de esas verdades Franzelin trae tres argumentos.

El primero se funda en la Escritura misma y está tomado de Lessing. En los redactores de los libros inspirados no aparece la intención de hacer de sus libros una exposición completa de la doctrina revelada; antes bien, se trata generalmente de escritos ocasionales en cuanto al origen y limitados en su tema y destinación. Tampoco se puede afirmar a priori que el Espíritu Santo haya hecho que, sin saberlo los autores, se realizara una tal consignación completa de la doctrina revelada, ya que no hay argumentos para demostrar una tal intención en el Espíritu Santo (90).

El segundo argumento fundado en el testimonio de los Padres está tomado de Belarmino. En su presentación el elemento personal de Franzelin es casi nulo. Toma Franzelin de Belarmino los textos y la parte principal de su comentario, remitiendo en algunos casos a Belarmino para los textos que él no reproduce. La estructura del argumento es equivalente a la de éste: Análisis de las objeciones tomadas de los Padres, textos positivos de ellos, actitud práctica (91).

El tercer argumento, al que él da más importancia y que forma realmente el fundamento de su prueba, es el hecho mismo de que la Iglesia ha definido como dogmas verdades que no están contenidas en la Escritura. Si se acepta el "principio formal de la Tradición", es decir, que el magisterio constituye el medio primario para discernir la revelación, se sigue necesariamente el "principio material", o sea la existencia de "tradiciones objetivas" extraescriturísticas, ya que es un hecho que en su enseñanza se contienen "verdades que no están en la Escritura, o que al menos no se pueden probar por ella" (92).

Ahora bien, si se compara esto con la afirmación inicial, de que la Escritura contiene todas las verdades "ab omnibus explicite credendae", y en ellas el núcleo del cual se deriva todo el conjunto de las verdades que son enseñadas en la Iglesia, se ve que el punto definitivo es el de percibir la relación existente entre estas verdades y el contenido de la Escritura.

Franzelin presenta así su afirmación:

"Tempore quo Protestantes ab Ecclesia schisma fecerunt ex multis saltem saeculis universalem fuisse consensum in plura dogmata tamquam divinitus revelata, quae tamen **in Scripturis non continentur**, vel **saltem non ita continentur ut ex eis solis probari possint** . . .

Proindeque admitti debet, latius patere verbum Dei credendum quam verbum Dei scriptum" (93).

Para entender el sentido de esta afirmación, es preciso ver qué se entiende por "**estar contenido**". Según Franzelin una verdad se puede hallar contenida en otra, sea de modo que se pueda deducir simplemente de ésta con la ayuda de medios humanos, sea de modo que conteniéndose realmente, la razón humana sólo pueda percibir esta "comprensión" a través de una nueva revelación, en este caso, por existir una intervención reveladora de Dios, se puede hablar de aumento objetivo del depósito (94). ¿En qué relación se halla dentro de esta clasificación el contenido de la Escritura respecto a toda la revelación?

Es claro que Franzelin no podía admitir una comprensión tal del depósito en la Escritura, que bastara la sola razón y esfuerzo individuales para deducir de ella todas las verdades reveladas. En primer lugar porque estaba contra su principio, de que el medio general y ordinario de conocer la revelación no es el estudio de las fuentes sino su recepción por medio del magisterio (95). Y porque además, entendida en ese sentido la presencia de todo el depósito en la Escritura, es claro que tiene razón su afirmación, de que no todos los dogmas se pueden probar por la sola Escritura. Es una realidad de hecho: por el solo análisis humano de la Escritura no es posible entender el proceso de desarrollo dogmático seguido en la Iglesia (96).

Franzelin habla así de que la Escritura solamente puede ser considerada como medio suficiente para conocer la Revelación, en cuanto es presentada por la autoridad de la Iglesia y es interpretada por ella, leyéndosela dentro de todo el contexto de la enseñanza cristiana. Así habla él de "**tradición exegética**", la cual se refiere al modo de transmisión de la Escritura (tradición activa) y que sería necesaria aún en el caso de que en la Escritura se contuviera consignado todo el depósito (97).

Este concepto se puede entender mejor si se ve el concepto a que se contrapone: **tradición constitutiva**. Si se ve esta distinción, como pa-

rece hacerlo Franzelin, a la luz de los diversos modos señalados para la explicación, la tradición exegética vendría a considerarse como un desarrollo, cuyo punto de partida es el dato escriturístico como tal, a través de un proceso de deducción y por relación con otros elementos humanos. Vendría así a equivaler la tradición exegética, como método, a lo dicho sobre los medios humanos y racionales como medio para interpretar la Escritura: sólo que en lugar de ser usados por el individuo, los usa la Iglesia asistida por el Espíritu Santo.

Entendida en este sentido la distinción, la necesidad de la tradición constitutiva vendría a indicar que, no todas las verdades de fe se pueden deducir de la Escritura inmediatamente, sino que es necesaria la presencia de un elemento distinto que permita una diversa y más profunda comprensión y explicitación del contenido de ella ("non ita continentur ut ex eis solis probari possint"). Con esto no se excluye, que todas las verdades tengan en la Escritura un principio y fundamento (al menos en las verdades "ab omnibus explicite credendis"), y en este sentido estén contenidas en ella implícitamente. El problema se orienta así a ver, cuál es este elemento complementario, distinto de la Escritura, necesario para la explicitación? ¿Cuál es su carácter en relación a la Escritura misma? y, consiguientemente, de qué clase de implícito se puede hablar en el contenido de la Escritura?

Si consideramos los ejemplos que Franzelin señala de tradiciones constitutivas (que son los indicados generalmente): el canon de los libros inspirados, el bautismo de los niños, la validez del bautismo de los herejes (98), vemos que son dementes que no se pueden conocer por el simple análisis de los textos escriturísticos; pero podríamos preguntar: la distancia que hay de ellas al contenido de la Escritura, es la de una nueva revelación que manifieste su relación? o no es más bien la comprensión del dato mismo de la Escritura a la luz de la Tradición y vida de la Iglesia? (99).

De esta manera tendríamos que el elemento que permite la explicitación de esas verdades es la Tradición viva y el sentido de fe de la Iglesia, que viven el contenido de la Escritura. Pero entonces se impone la pregunta: ¿No se reduce ello a los que se había dicho, en general, sobre la necesidad del "catholicus intellectus" para la interpretación de la Escritura? ¿Por qué se habla pues de tradiciones constitutivas?

A este respecto W. Kasper presenta una solución, que puede ser válida y que en línea de principio concuerda con la orientación de Franzelin. Dice él:

"El nacimiento de la Escritura tuvo lugar cuando todavía no había terminado el período de la Revelación, y por tanto, según Franzelin, no se puede probar que todas las verdades que han de ser creídas implícitamente han encontrado en ella su consignación (tesis 23, p. 279, nota 1, ed. 1882). Por tanto la explicitación de tales verdades... no se puede hacer solamente por lógica humana y por los medios de la exégesis científica, sino que es necesaria la Revelación misma, lo que para nosotros significa la tradición viva y su sentido vivo de la fe" (100).

La Tradición viva tendría así un contenido complementario de revelación que es lo que permite explicitar por medio de ella algunas verdades "necessaria credendae", que en la Escritura están contenidas solo implícitamente y de un modo que no pueden percibir por sola deducción. Esta explicitación consiste por tanto en conocer esas verdades y en ver además su punto de enganche en la Escritura (101). De este modo la Tradición viva tendría un contenido más amplio, pero siempre en relación con el de la Escritura. En este sentido me parece que esta explicación concuerda con la mentalidad general de Franzelin, que Beumer expresa así:

"admite una identidad substancial de contenido para la Escritura y la Tradición relacionada además con el núcleo central (de doctrina) y concede a la Tradición una superación de ese límite sólo en una medida relativamente subordinada" (102).

El elemento enunciado por Kasper que no me parece fundado suficientemente en las afirmaciones del mismo Franzelin, es el que la razón para afirmar que la Escritura no contiene toda la revelación sea el haber sido escrita antes de que ésta se concluyera. Me parece que, según lo que dice Franzelin en la tesis 7ª, la razón por la que no podemos afirmar que la Escritura sea completa, es principalmente porque ni los apóstoles o autores pretendieron hacer de ella un compendio para exponer la revelación completa, ni hay razón para afirmar que el Espíritu lo hiciera sin que ellos se dieran cuenta (103). La Escritura nunca habría pretendido ser una exposición completa de la Revelación. Pero este elemento tiene dentro de la explicación de Kasper una importancia secundaria.

Así pues, la doctrina de Franzelin viene a decir que en la Escritura se contiene todo el conjunto de la Revelación, pero no de una manera tal que por ella sola se pueda llegar al conocimiento de todas las verdades "necessario credendae". Más que una limitación en cuanto a

la extensión del contenido, lo que falta es un mayor grado de explicación en la forma en que él viene expresado. Las tradiciones constitutivas son elementos complementarios, que permiten llegar al conocimiento de algunas verdades no consignadas en la Escritura por sí mismas, pero que tienen en ella su fundamento al menos como implícitas en las verdades que deben ser creídas explícitamente por todos (104).

De este modo el problema de la suficiencia material se encuadra dentro de la afirmación más general y más fundamental: la Escritura debe ser comprendida dentro de la Tradición y en relación a ella (105). Pero la Tradición no es solo una interpretación de la Escritura (t. exegética), sino que aporta elementos propios que permiten una mejor comprensión de ella. Ese "más" que aporta la Tradición, es lo que Franzelin caracteriza, como un elemento de carácter objetivo (t. constitutivas). El no se preocupa de analizar directamente los argumentos sobre este tema, ni de establecer más profundamente el carácter de este "más" que aporta la tradición: él toma la doctrina existente que responde a lo que necesita explicar. Un estudio más detallado sobre ellas hubiera llevado a analizar los diversos casos y el modo como esas doctrinas se comprueban como pertenecientes a la revelación, materia no apta para su intento, ya que como él dice:

"Controversia... cum Protestantibus... non est reducenda ad disputationem de singularibus quibusdam doctrinae capitibus, utrum ea revelata sit et divinitus tradita; sed controversia princeps revocari debet ad ipsum principium formale Traditionis, ex cuius veritate sponte sequitur veritas "omnium Traditionum christianarum" (106).

Si observamos un poco más detalladamente su exposición, podemos ver además que él tiene cuidado de señalar explícitamente la diferencia entre los principios generales que rigen la posición de la Escritura dentro de la economía de Tradición y el hecho de la insuficiencia material de la Escritura: el magisterio es necesario para la transmisión y no viene suplantado por la consignación de la Escritura, y ello independientemente de que ésta contenga o no toda la Revelación (107); la Tradición es necesaria para la comprensión de la Escritura, aun admitida la hipótesis de que esta contenga toda la Revelación (108). La insuficiencia material es para él un elemento secundario y cuya misma prueba, o no la considera quizá tan absolutamente firme o que al menos necesita ser matizada en su explicación (109).

Para dar un resumen general de lo expuesto, podemos decir que lo que a Franzelin interesaba principalmente era afirmar, junto a la su-

jeción del magisterio a la palabra de Dios, su valor como criterio definitivo para conocer la verdad (principio formal de Tradición) y su preeminencia sobre el juicio personal nacido de una interpretación individual de las fuentes. El enuncia claramente este principio:

"Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantes calumniantur; sed dicimus Ecclesiam dirigi verbo Dei in credendo, sicque esse sub verbo Dei; et eandem genuinum verbi sensum infallibiliter intelligere et singulis proponere credendum, sicque esse supra privatam infallibilem intelligentiam singulorum" (110).

Dentro de este proceso se ve él llevado, para defender mejor esta independencia del magisterio ante las fuentes escritas, a afirmar con insistencia la existencia de la tradición como medio distinto de transmisión: el magisterio está ligado por la palabra de Dios, pero no por su consignación en determinados documentos. En este sentido su posición ante la Escritura conserva un cierto paralelismo con la que él observa ante los documentos de la antigüedad, al analizar el canon de Vicente de Lérins: los documentos que expresan el "consensus" de los tiempos pasados son un criterio positivo para conocer la Revelación, pero no un criterio negativo (exclusivo) que ligue y limite la enseñanza y autoridad del magisterio (111).

Para reforzar más la afirmación de esta independencia y llevado por la constatación de no poder conocer y probar todo por la sola Escritura, ni aún entendida dentro de la Tradición, afirma la existencia de tradiciones como contenido objetivo no presente en la Escritura.

La causa última de esta afirmación me parece que hay que buscarla en su concepto de tradición exegética y constitutiva, y más profundamente aún, en su concepto de desarrollo dogmático, en especial por su reducción al campo lógico o deductivo. Congar considera asociada la afirmación de elementos objetivos no contenidos en la Escritura con una tal concepción del "implícito" (112).

Es claro que la acción de la Iglesia en la comprensión de la Revelación no se puede reducir a una interpretación de la Escritura por medios humanos, por más que esa interpretación se haga bajo la protección del Espíritu Santo que haga evitar el error. ¿Qué es lo que la Tradición da para permitir una comprensión más profunda de la enseñanza de la Escritura? ¿Un contenido objetivo que no está consignado en la Escritura? O no es que la inteligencia misma que ella nos brinda es

algo más que una deducción por medios humanos? ¿Que en su interpretación hay algo más que elementos humanos: una intervención activa del Espíritu para iluminar a la Iglesia, sin que se la pueda calificar de una nueva revelación?

Creemos que a su concepción lógica del desarrollo está unida una visión demasiado reducida de la acción del Espíritu, que pudo haber influido en su exposición. Quizá llega él a urgir demasiado los términos de la distinción entre "revelación" y "asistencia", en base a los cuales exponía su doctrina sobre el Espíritu Santo (113), llegando a ver la asistencia como una acción casi exclusivamente negativa de preservación del error, de supervisión en el uso por la Iglesia de los medios humanos ordinarios (114). La acción del Espíritu serviría para que esta interpretación no se desvíe ni se equivoque, pero se pasa un poco por alto el influjo positivo del Espíritu, que lleva a una comprensión más allá de lo que permiten los elementos humanos por sí mismos. Una iluminación que no solamente da una inteligencia **más segura** sino también **más profunda** del depósito, una acción del Espíritu que no es revelación, pero tampoco es sólo "asistencia" (115).

Que en Franzelin no se hubiera desarrollado este elemento de iluminación del Espíritu, es perfectamente explicable, no sólo por falta de una teología al respecto más elaborada dentro de la misma Iglesia, sino también y principalmente por el cuidado de rechazar las "iluminaciones" protestantes, que consideraban la acción del Espíritu como suficiente para suplir la proposición del magisterio, asimilándola a una nueva revelación (116); era preciso también evitar el concepto semiracionalistas de una revelación que se desarrolla, y de la que el período apostólico fue solo el primer paso de comprensión, continuándose luego un aumento de la verdad misma con el progreso de esa comprensión (117).

III. Características de la Escritura como continente.

Señalado ya el lugar que la Escritura tiene dentro de la Tradición por razón de su contenido, nos quedan por señalar aquellas características de la Escritura como documento que hacen de ella un "lugar teológico" especial.

1. La Escritura como medio de Revelación.

La Escritura es, en primer lugar, medio de comunicación necesario para algunas verdades, que solamente se han revelado a través de

ella. Esto se aplica especialmente a lo que ha sido revelado en la Escritura "per accidens", como medio para manifestar otras verdades (revelata non propter se, sed propter alia), p. e. algunas circunstancias históricas (118).

Pero Franzelin señala además como principio general, que no hay razón para afirmar que todas las verdades contenidas en la Escritura se conserven también en la Tradición aparte e independientemente de ella:

"In multis doctrinae revelatae capitibus instrumentum immediatum conservationis pro ipsa successione apostolica seu pro Ecclesia docente sit littera scripta" (119).

En algunos casos además, la Escritura no es la consignación de una predicación oral previa, sino que ella misma es el medio utilizado para la revelación (120).

2. Origen apostólico de los libros del N. T.

Franzelin insiste en la importancia que tiene para la Tradición el carácter apostólico de los libros del N. T. La canonicidad de un libro ha sido siempre considerada en la Iglesia como criterio de apostolicidad, no tanto en el sentido material de redacción por el mismo apóstol, sino como encarnación y expresión de su predicación (121). En cierto sentido se podría aplicar ello también a los libros del A. T., ya que la Iglesia los reconoce como inspirados en cuanto los recibe como tales de manos de Cristo y de los apóstoles (122); pero en sentido propio se aplica solo a los libros del N. T., y así lo usa Franzelin.

Estos libros, escritos por los apóstoles o sus inmediatos sucesores, reflejan nítidamente su propia mentalidad y sus ideas, su mismo modo de ver las cosas, antes de que su enseñanza fuera estructurada en los diversos sistemas de pensamiento por obra de los Padres. En ellos no solo se contiene el objeto revelado en sí, sino también de la manera misma como fue enseñado por los apóstoles: son la predicación apostólica misma (123).

Como consecuencia de esta característica, afirma Franzelin, se sigue la autoridad infalible de cada uno de los libros del N. T. en sí mismo, ya que la asistencia del Espíritu Santo estaba prometida de modo

personal a cada apóstol para la promulgación de la revelación. En los documentos procedentes de la Iglesia la autoridad de un texto proviene de ser reflejo de la fe de toda la Iglesia, del "consensus": es a esta unidad de fe a la que ha sido prometida la asistencia del Espíritu. En los apóstoles la asistencia es personal, y por tanto, la enseñanza de cada uno de ellos, sea de palabra o por escrito, goza de este carisma de verdad (124).

Del mismo carácter apostólico se sigue también que, así como la predicación de los apóstoles es la norma de fe para la Iglesia y el medio por el que se promulga la revelación, también la proposición escrita de ellos tiene este valor de norma de fe. En los otros documentos, dice Franzelin, se aplica el principio de Tertuliano "personas probari ex fide, non fidem ex personis" (125), pero para la Escritura se sigue el principio de S. Agustín:

"Alios autem (praeter Scripturarum libros) ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione, quod a veritate non abhorreant, persuadere potuerunt" (126).

La fuerza que les da esta relación con los apóstoles es tanto mayor, si se considera que ella no es solo con un apóstol en particular, sino con el mismo magisterio apostólico.

Observa él que, pertenece al oficio del magisterio, como elemento no esencial, pero sí como connatural ("velut connaturale") y moralmente necesario para su acción, el consignar por escrito los elementos fundamentales de su enseñanza (127). Este argumento lo aplica ante todo al magisterio eclesiástico en relación a los documentos de la Tradición, pero es claro que, en cuanto en el magisterio apostólico hay una presencia del elemento humano, se puede extender a él: la consignación de la Escritura es una parte del ministerio apostólico.

Si vemos la estructura del argumento que presenta Franzelin, tenemos: Al hablar de los apóstoles acentúa en primer lugar, contra los protestantes, que su función esencial no es escribir, sino el ministerio de la predicación, que ellos comunican a otros: la participación de la misión de Cristo. Sin embargo, el Espíritu los lleva a consignar por escrito la predicación, como subsidio para la trasmisión de la verdad por medio de sus sucesores. Cosa que concuerda con el modo que se usa una

sociedad de hombres y en función de los hombres, para transmitir un conjunto de instituciones y verdades (128).

Así presentado el argumento, nos explica por qué Franzelin no aplica directamente a los Apóstoles el principio de la consignación de la enseñanza, como un oficio como connatural y moralmente necesario del magisterio: era preciso evitar que se le fuera a entender en el sentido protestante, de que la misión dada por Cristo termina en la consignación de la Escritura. Además en la redacción de la Escritura entra en juego una intervención especial de Dios, la inspiración, que no se puede afirmar simplemente "a priori" por argumentos de razón o conveniencia.

Por eso no se comienza la exposición por el argumento de razón, sino a partir de la realidad de esa intervención de Dios. Dada ya ésta como hecho, se puede ver en relación con la estructura social humana el oficio e importancia particular que la Escritura tiene: ella hace presente la predicación apostólica en la Iglesia de acuerdo a su estructura social y permite un contacto directo con ella. De este modo conjuga los dos elementos: intervención libre de Dios y estructura de la Iglesia como sociedad humana y, al comparar sus consecuencias, explica el carácter de la Escritura como medio divinamente instituido y humanamente necesario para la conservación y transmisión de la Revelación (129).

De especial interés es también la observación que hace sobre la importancia de un tal instrumento escrito, como medio para permitir el contacto con la enseñanza de los antepasados:

"Porro ipsi actioni humanae magisterii semper viventis propter eandem rationem quia non revelationibus semper novis sed assistentia Spiritus Sancti, regitur, necessaria saepe est inquisitio in fidem et professionem suorum antecessorum et antiquitatis christianae... Haec autem... nisi ex monumentis et documentis quae supersunt, directe institui non potest" (130).

Es claro que esto se aplica particularmente cuando se trata de la predicación apostólica, norma de fe para la Iglesia, y por tanto de la consignación de esta predicación en la Escritura. La redacción de los libros apostólicos viene colocada así dentro de todo el proceso de Tradición, como el paso y la unión entre el momento de la Revelación y la Tradición: ella forma parte de la promulgación de esa Revelación, siendo así expresión de la tradición objetiva, y es por ello al mismo tiempo instrumento necesario de la tradición activa.

Ya habíamos señalado antes este doble aspecto de la Escritura, para responder al cual tratamos por separado cada uno de esos aspectos (131). Esta distinción constituye uno de los aportes importantes de Franzelin a la doctrina sobre la Escritura; y en tanto que permite por parte de la Escritura una valoración mejor de su oficio de regla de fe y de su dependencia al mismo tiempo del magisterio para la presentación de la verdad; explica también cómo el magisterio, si bien goza de la asistencia del Espíritu Santo, que le garantiza la fidelidad en la transmisión de la verdad (incluida la Escritura), no por ello está dispensado para conocer esa verdad de acudir a los medios que le permiten el contacto con la fe de los antepasados, ante todo evidentemente los apóstoles, ya que la asistencia del Espíritu no es revelación inmediata de las verdades.

3. La Escritura libro inspirado.

En la Escritura además del carácter apostólico de los libros del N. T., hallamos una característica que es común a todos sus libros: el ser inspirados por Dios. La inspiración presenta en una nueva profundidad y sentido lo dicho sobre el valor de la Escritura como documento escrito.

Habíamos señalado que el carácter apostólico de los libros da a la Escritura un particular valor por la infalibilidad que les asegura y su carácter de regla de fe. Ahora bien, es claro que esta especial autoridad proviene de la particular presencia del Espíritu Santo prometida a los apóstoles como promulgadores de la Revelación. El afirmar, por consiguiente, que la inspiración no se reduce a esa asistencia a los apóstoles, sino que constituye para los mismos apóstoles un carisma extraordinario (132), equivale a afirmar que la Escritura tiene una importancia y valor suplementario para nuestra fe, que la hace superior a las mismas predicaciones orales de los apóstoles (133). La intervención especial de Dios para su redacción hace de ella un medio de carácter único en la promulgación y para la transmisión de la verdad.

En qué consista ese valor propio de la Escritura, hay que buscarlo en aquello que es específico de la acción inspiradora por sobre la sola asistencia. Este elemento viene señalado en Franzelin en dos puntos:

1. Un influjo positivo de Dios en el modo mismo de concepción y expresión de las ideas.
2. Una moción a escribirlas.

No vamos a hacer aquí un análisis de toda la doctrina de Franzelin sobre estas dos características de la acción inspiradora, sino tan solo a ver qué aspectos de ellas y en qué medida influyen en el valor de la Escritura como continente del depósito.

A. Influjo especial para la concepción y expresión de las ideas.

Al afirmar que la inspiración hace que el libro tenga a Dios por autor, se supone que su contenido formal (aquello que se trata de afirmar o de enseñar) procede de Dios. Tiene que haber, por tanto, un influjo positivo que impulse a la elaboración misma de las ideas y guíe en su concepción, de tal modo que se pueda realmente decir que esas ideas son obras de Dios. De esta manera tenemos que, en tanto que en la asistencia se trata de una acción de carácter negativo, que preserva del error, y el resultado es así una reflexión y concepción humanas sobre la palabra de Dios; en la inspiración se puede hablar realmente de palabras e ideas de Dios, concebidas por el hombre bajo su impulso y dirección (134).

En lo que se refiere a la expresión de las verdades concebidas, la diferencia entre inspiración y asistencia es doble.

En cuanto al modo, la asistencia supone tan solo una expresión verdadera, correspondiente a un contenido formal verdadero; en la inspiración se incluye la expresión, de modo que no solo se evite el error, sino que además se emplee la manera apta para expresar convenientemente las ideas que Dios quiere revelar, de modo que la inspiración alcanza también a su manera estos elementos de la expresión (135).

En cuanto al contenido la asistencia solo excluye que en esa expresión haya error, en tanto que la inspiración supone que en ella se diga "todo y solo" lo que Dios quiere que sea escrito. De esta manera en la Escritura Dios es autor no solamente del libro en general, sino también de cada una de sus partes, estando aún las más pequeñas bajo la acción del Espíritu (136). Esto no se ha de entender de la materialidad de las palabras, sino el sentido que a través de ellas se expresa (137); en cuanto a la forma de expresión, cuando ella no forma parte del elemento formal (138), basta con una acción general del carácter de asistencia, que asegure que la forma escogida por el autor humano es apta para expresar "vere et sincere" lo que se quiere afirmar (139).

De este modo, tenemos que, todo lo que se contiene en la Escritura es palabra de Dios. Franzelin trae para comprobarlo el ejemplo de

los apóstoles, que llegan a usar palabras o frases de la Escritura para probar lo que enseñan, fundamentando sus afirmaciones en la autoridad que ellas tienen. El mismo Cristo afirma el principio:

"Donec transeat caelum et terra, **iota unum aut** unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant" (140).

En este carácter inspirado funda también el la posibilidad de que la Escritura tenga realmente un sentido típico "no menos verdadero y eficaz para las pruebas por razón de la autoridad de Dios que lo respalda, que el mismo sentido literal": solamente Dios puede dar a sus palabras este sentido típico como real, ya que sólo El puede prever y darles el sentido que llegarán a tener con el curso de los hechos. Este sentido típico es tan objetivo, que los apóstoles lo usan a veces sin necesidad de advertirlo expresamente y junto con el sentido literal (141).

Estas dos características de la Escritura: la autoridad y el valor divino de cada una de sus afirmaciones y la realidad de su sentido típico hacen que, la fidelidad y autoridad con que ella contiene el depósito revelado por ser un libro apostólico, se vea complementado por este nuevo modo de acción del Espíritu, que une en ella la precisión suma en la expresión y la plena riqueza en el contenido: las palabras de la Escritura contienen todo lo que se expresa en su sentido literal y todo lo que se incluye dentro de su sentido típico.

Aquí podemos señalar un cierto paralelismo y complementación entre estas dos características, con lo dicho antes sobre su contenido material. En la Escritura se encuentra el núcleo de la verdad revelada expresado con toda precisión; en relación a este contenido fundamental, toda la riqueza que significa el sentido típico y toda la explicación posterior de la Tradición constituyen algo que se encuentra objetivamente en él, pero para cuya explicitación se exige un medio auténtico de interpretación. A partir de esta relación, podemos ver por contraposición el diverso carácter de estos dos modos de explicación. En cuanto al sentido típico, este medio solamente puede ser la afirmación del mismo Cristo a los apóstoles, porque se trata de manifestar algo que está contenido "quoad se", pero no "quoad nos". En la explicitación de todo el contenido se exige la presencia de un elemento, que sin ser propiamente una nueva revelación, tampoco se puede clasificar simplemente como un elemento humano que ayuda en la "deducción" a partir del dato escriturístico. Esta posición intermedia de la comprensión que nos da la Tradición, que nos lleva a conocer toda la verdad reve-

lada contenida substancialmente en la Escritura, y que no se deja clasificar ni como revelación (impl. "quoad se"), ni como deducción (impl. "quoad nos"), es lo que causa fundamentalmente la incertidumbre que vimos en Franzelin al hablar del contenido de la Escritura, y que lo lleva a caracterizar este más que aporta la Tradición, como un contenido complementario recibido de los apóstoles y no consignado en la Escritura (trad. constitutivas divinas: verdad revelada), que permite llegar al conocimiento pleno de aquello que se contiene substancialmente en la Escritura, pero que no se puede llegar a conocer por ella.

B. Consignación por escrito

Respecto al segundo elemento característico de la inspiración: el impulso a escribir, podemos señalar cierta relación con lo dicho antes sobre la consignación escrita, como consecuencia del oficio magisterial y elemento connatural a su ejercicio (142).

El fundamento de esta relación se halla en el mismo Franzelin. Cuando trata de demostrar que la consignación escrita es consecuencia del magisterio, toma como principio de prueba el hecho mismo de que a los apóstoles, aunque habían sido enviados fundamentalmente a predicar, el Espíritu los hubiera llevado a consignar por escrito su enseñanza; también en el magisterio eclesiástico lo esencial es la predicación y el ministerio personal, pero existe como consecuencia de él la consignación por escrito. Es el hecho de que el Espíritu haya hecho culminar el ministerio de los apóstoles con la redacción de la Escritura, lo que lo lleva a pensar en una relación entre estos dos elementos (143).

Se puede observar así, que dentro de la doctrina de Franzelin la inspiración es una parte dentro de la acción general del Espíritu, que se va diversificando para adaptarse a los diversos momentos de la comunicación de Dios al hombre. El Espíritu comunica a los apóstoles el conocimiento pleno de la verdad que se ha de revelar (**Espíritu de verdad**), y dado que ésta ha de ser promulgada a la Iglesia, garantiza a los apóstoles en su predicación (**Espíritu testigo**). En el momento en que se termina su acción revelante, la consignación de la Escritura señala la clausura del depósito y la culminación del magisterio especial de los apóstoles (**Espíritu inspirador**) (144). Esta Escritura será uno de los instrumentos principales dentro de esta transmisión, en la que el Espíritu ya no actuará más por medio de revelaciones sino por los medios humanos (**Espíritu asistente**). Y más en concreto: la Escritura inspirada señala el perno y lazo de unión entre la Revelación y la Tradición como acciones diferentes del Espíritu en la Iglesia.

El influjo especial del Espíritu en la inspiración, sin dejar de ser libre, entra así como elemento integrante de todo el conjunto de su actuación en la economía de Tradición, en correspondencia al proceso que ésta sigue de acomodación a las estructuras y medios humanos: ella es culminación de su acción revelante y base para su acción asistente.

De esta manera el estudio de la Escritura nos lleva por sí mismo a la consideración de la Tradición activa, como medio en el cual ella logra la realización de su propio ser, comunicando la verdad que en ella se contiene.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Cómo síntesis de sus diversos trabajos sobre los autores de esta escuela puede verse su libro: *Die katholische Tübinger Schule* Freiburg 1964.
- (2) Especialmente: G. Biemer, *Ueberlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J. H. Newman*, Freiburg 1961; Chawick, *From Bossuet to Newman. An Idea of doctrinal development*, Cambridge 1957; J. H. Walgrave, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai, 1957.
- (3) Particularmente: W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg, 1962; J. A. Neira, *La doctrina del Cuerpo místico en los escritos del Card. Franzelin*, Tunja, 1960; R. N. Walsh, *J. B. Franzelin. A sketch and a study*, Dublin 1895. Fuera de las obras históricas sobre el Colegio romano.
- (4) W. Kasper, o. c. (citado en la tesis como: *Die Lehre von der Tradition*).
- (5) cf. A. Michel, "Tradition", *DTC* XV, 1339; Y. M. Congar, *La Tradición y las tradiciones*, E. T. p. 118. (citado: *La Tradición*).
- (6) *De DT.*, t. I, p. 11.12 (*De DT. De Divina Traditione*, Roma 1875).
- (7) "Facile vero patet, **Traditionem activam** includere obiectum traditum, et vicissim hoc nisi cum illa et per illam ad nos usque conservatum esse non posse. Plenius igitur si Traditio spectetur, considerari semper debet **in complexu**, obiectum videlicet **cum modo** Traditionis velut materia cum sua forma", *De DT.*, t. I, p. 12.
- (8) Nos ha llamado notablemente la atención, ver en la colección *Mysterium Salutis* (tomo I) una estructura equivalente para la presentación de la teología fundamental: *La Revelación y consignación en la Escritura, La trasmisión de la Revelación en la Iglesia*. El trabajo original presentado como tesis en la Universidad Gregoriana incluía dos capítulos más: uno de introducción, en el que se situaba al autor en el contexto teológico general, otro final en el que se trataba el problema del desarrollo dogmático. Nos parece que no siendo necesarios absolutamente, el quitarlos hace más clara la unidad de la exposición.
- (9) CONGAR, *La Tradición E. H.*, p. 327.
- (10) *De DT.* proleg., p. 4 ss; cf. t. 6, p. 44; appendix, cap. IV: "De actu fidei divinae" II. De cognoscenda auctoritate Dei (pp. 640-654); III. De cognoscenda existentia revelationis divinae (pp. 655-667).
- (11) *De DT.*, t. 22, I y II, pp. 269-279.
- (12) "**Totum evangelium tota veritas fidei** revelata est Apostolis **pro Ecclesia**, ac proinde aedem tota veritas fidei ab eis praedicata et transmissa est Ecclesiae. Praeter illam ergo totam veritam ab Apostolis proedicatam nulla datur alia **veritas Ecclesiae Christi**, hoc est **veritas fidei catholicae**. Aequae late ergo patet nec ulterius protensa intelligi potest **veritas fidei catholicae**, quam **veritas praedicationis apostolicae**", *De DT.*, t. 22, p. 274, cf. t. 22, II, 1ª a, pp. 271-274.

- (13) **De DT.**, t. 22, p. 275. "Quapropter successores Apostolorum ubique exhibetur ut testes et doctores tantummodo eorum quae acceperant ab Apostolis (th. V, n. III (p. 36s)). **Eorum enim munus est et officium 'permanere in iis quae didicerant et credita sunt illis'** ab Apostolis, '**scientes a quibus didicerint'** (2 Tim. 1, 13. 14; 2, 2; 3, 14)", *ib.*, p. 275s.
- (14) En cuanto a la doctrina cita numerosos textos, p. e.: "Regula lucis est: custodi quae accepisti, neque addens quidquam neque detrahens" (carta de Bernabé, n. 19). El principio seguido en el modo de actuar lo resume así: "Quoties aliquod doctrinae caput ad fidem catholicam pertinere definitum est, id semper intellectum esse prorsus idem ac definivisse, illam doctrinam revelatam ad nos pervenisse ab Apostolis sive in divina Scriptura sive in scripto Traditione", **De DT.**, t. 22, II, 2º a, pp. 277, 278.
- (15) FRANZELIN trata este tema particularmente al hablar del elemento material y formal de la Escritura, **De Scripturis**, t. 3, I, 347-359.
- (16) **De DT.**, t. 1, III, p. 16s. FRANZELIN distingue explícitamente entre el canon de Vicente de Lérins (Commonit. n. 3) que trata de aquello que ha sido **creído** en la Iglesia y la regla de s. Agustín, que dice: "quod universa **tenet** Ecclesia, nec Concilii institutum sed semper **retentum est**, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur" (de Bap. libro IV, c. 24). Franzelin dice: "sed **latius patet retentum esse** apud Augustinum, quam semper **creditum esse** apud Lirinensem", **De DT.**, t. 24, p. 294 y nota 1.
- (17) La afirmación está tomada de Santo TOMAS, **S. Th.**, 2, 2 q. 1 a. 6 ad I. Cf. **De DT.**, t. 21, p. 267s nota 1.
- (18) **De DT.**, t. 22, p. 273; cf. t. 4, p. 24s; t. 5, p. 36s.
- (19) **De DT.**, t. 22, corolario, pp. 279-282. Con esta explicación da el fundamento para solucionar tres puntos decisivos sobre este tema: 1. cómo las revelaciones no entran "per se" en el proceso de desarrollo dogmático (Benedicto XIV, de canonizatione SS. libro II, c. 53, n. 8), si bien pueden ayudar desarrollando la comprensión de los individuos; 2. cómo ellas sin pertenecer al "depósito de la fe", pueden ser objeto de fe divina, pero no católica ("ad fidem **divinam** obiective spectatam pertinet, quiddid a Deo revelatum est; ad abiectivam fidem **catholicam** pertinet, quiddid a Deo revelatum est universae Ecclesiae credendum" (p. 280s); 3. el sentido que tiene la aprobación de la Iglesia (p. 282).
- (20) El criterio seguido en la Iglesia ha sido la fidelidad al pasado: **De DT.**, t. 8, I, 1º pp. 65-69; II, pp. 77-80 comparados con t. 10, I, pp. 89-93. Cf. también t. 9, II, pp. 84-87: "Hi viri (Padres) tot ac tanti omnes inter se conspirantes sententiis, uniti communi, **in id omnem suam sollicitudinem, omnes suas curas conferebant**... ut semper servaretur antiquitas et arceretur quaevis novitas doctrinae **ceu subversio totius religionis christianae**" (p. 85); introducir novedades equivalía a destruir la misma religión.
- (21) **De DT.**, t. 13, p. 171; cf. t. 9, I, pp. 81-84.
- (22) **De DT.**, proleg., p. 4s; appendix, cap. V, p. 692s.
- (23) **De DT.**, t. 1, II, p. 12ss.
- (24) **De DT.**, t. 18, corolario 4, p. 231.
- (25) **De DT.**, t. 26, I, pp. 314-317.
- (26) **De DT.**, t. 22, p. 284.
- (27) Franzelin cita a este respecto **S. Th.**, 2, 2 q. 1 a. 6 ad I. En la nota 25, vimos que citaba el mismo texto hablando de las verdades reveladas "propter se" y las reveladas "propter alia". Aunque a primera vista parecería que cambiara el sentido del texto, al traerlo en este nuevo contexto, viéndolo más despacio se ve que hay más bien una implementación de su sentido. La clave de solución nos la da la cita del artículo 8 de la misma cuestión que él añade en este lugar. En este artículo se explica cómo la revelación se halla completamente contenida en los artículos del Credo (S. Tomás enumera 14 artículos). Franzelin dice luego, con una clara referencia al Símbolo de la fe: "Haec itaque sunt explicitae et in se cognoscenda et credenda ab omnibus... Unde etiam quovis tempore in publica fidelium Christianorum professione continebantur. Alia multa continentur in revelatione, quae pertinent 'ad praedictorum manifestationem' ut l. c. (2, 2 q. 1 a. 6 ad I; a. 8) ait s. Thomas" (p. 284). En la expresión "alia multa" están comprendidas las dos clases de verdades, que se refieren a las fundamentales o como medio para su expresión (a. 6 ad I) o como su explicitación (a. 8).
- (28) **De DT.**, t. 22, II, pp. 271-274; cf. t. 4, p. 25s; t. 5, p. 31s.
- (30) **Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis**, sess. IV, D. 1501 (783); citado en t. 1, p. 13.
- (31) **De DT.**, t. 1, p. 13.
- (32) **De DT.**, t. 1, p. 13.

- (33) Cf. **De DT.**, t. 22, II, pp. 271-274.
- (34) **De DT.**, t. 23, scholion, p. 292s.
- (35) *Ibidem*. La calificación de temeraria está tomada de SUAREZ (**De Fide**, disp. II, sect. 6, n. 10); VALENCIA a su vez la califica de errónea (T. III, disp. I, q. 1 punto 6).
- (36) **De DT.**, t. 22, p. 273. Cf. t. 6, p. 44; t. 4, p. 24s; t. 5, p. 31s. FRANZELIN habla de la verdad que se les ha comunicado como de "forma interna publici muneris apostolatus ad docendas omnes gentes", **De Ecclesia**, t. 9, p. 118 (edición 1907).
- (37) **De DT.**, t. 4, p. 25; t. 5, p. 31s. Cita varios textos en los que se habla del Espíritu en función del oficio de testificar: Act. I, 8; Lc. 24, 47. 49; Jo. 15, 16 (quizá 26); I Pet. 1, 12.
- (38) "Revelatione Novi Testamenti consummatam per Apostolos", **De DT.**, t. 22, p. 274.
- (39) **De DT.**, t. 4, p. 26.
- (40) Los textos del Nuevo Testamento que cita en t. 4, p. 26 acentúan el carácter de predicación recibida de los apóstoles como criterio de verdad y de aceptación por la autoridad de los apóstoles (Rom. 16, 17; Gal. 1, 6-9; II Tim. 1, 13-14; 3, 10. 14). FRANZELIN comenta así el texto de Jo. 17, 17-20: "Rogat sanctificationem Apostolorum in tota illa veritate, et omnium fidelium omnium locorum et temporum, qui per verbum Apostolorum utique secundum totam illam veritatem credituri sunt in ipsum". . . . "non pro eis rogo tantum, ser et pro eis qui credituri sunt (sine discrimine temporis) . . .", **De DT.**, t. 22, p. 273.
- (41) **De DT.**, t. 24, II, pp. 296-299. Véase la diferencia que él establece entre las doctrinas apostólicas de fe y las que no son de fe ("creditum", "retentum"), t. 24, p. 294, nota 1; véase la nota 16.
- (42) **De DT.**, t. 22, II, 2ºb, p. 274. Cita también Apoc. 21, 14. Cf. así mismo t. 22, p. 276 (c).
- (43) KASPER, **Die Lehre von der Tradition**, pp. 280-286.
- (44) **De DT.**, t. 22, p. 272; cf. **De Ecclesia**, t. 8, p. 105.
- (45) **De DT.**, t. 5, I, p. 32s; III, pp. 36-39; t. 22, II, 1, p. 271ss. Cf. también **De Scripturis**, t. 5, p. 379s.
- (46) **De DT.**, t. 5, III, p. 41.
- (47) KASPER, **Die Lehre von der Tradition**, p. 284s.
- (48) **De DT.**, t. 4, 1º, p. 23.
- (49) **De DT.**, t. 4, 2º, p. 25.
- (50) **De DT.**, t. 22, I, pp. 271-274.
- (51) **De DT.**, t. 4, p. 25: el primer grado es la predicación del mismo Cristo, el segundo es la predicación de los Apóstoles en su nombre y con la intervención particular del Espíritu Santo, como instrumento de Cristo "ad inserenda sua instituta humano generi, ad integram fidem ac religionem divinam perpetuo stabiliendam".
- (52) De estos dos elementos en conjunto como fundamento de la autoridad véase: **De DT.**, t. 4, 2º, p. 25s; t. 5, p. 31; t. 8, I, 3, p. 74s; t. 10, p. 92. De la presencia perpetua de Cristo y la asistencia del Espíritu como garantía de perpetuidad: t. 5, p. 32s.
- (53) KASPER dice al respecto: "Franzelin ist der klassische Gegner von der nichtapproprierten Einwohnung des Heiligen Geistes. Konsequenz musste er deshalb die geniale Konzeption Passaglias aufheben, nach der Kirche und Tradition in organischem Zusammenhang mit der Lehre von der Trinität und der hypostatischen Unión zu sehen sind", **Die Lehre von der Tradition**, p. 398. Creemos que Franzelin sí toma esta "concepción genial", pero dentro de otro contexto más completo.
- (54) LENGSELD, **Tradition Ecriture et Eglise**, p. 113; KASPER, **Die Lehre von der Tradition**, pp. 45s. 103s, 140-143 (Perrone); 284s; 288 (Passaglia-Schrader); CONGAR, **La Tradition E. T.**, p. 79: la concepción de "encarnación continuada" no distingue a veces suficientemente entre la unión de encarnación y la unión de alianza: cf. idem, **La Tradition E. H.**, p. 284ss. BAUMGARTNER considera que el mismo Franzelin no presenta con suficiente claridad la diversidad de estas dos etapas, "Tradition et magistere", *Rech Sc. Rel.* 41 (1953) 179s.
- (55) **De DT.**, t. 6, p. 48. FRANZELIN fundamenta esta dependencia, supuesto el hecho de la revelación, en la noción misma de autoridad, sabiduría y santidad de Dios por una parte, y en la dependencia e indigencia de la creatura por la otra parte. Véase también appendix, cap. IV "De actu fidei divinae", II. De cognoscenda auctoritate Dei, pp. 660-667.
- (56) CONGAR, **La Tradición E. H.**, pp. 268-273; GEISELMANN, "Das konzil von Trient", p. 165s; BEUMER, "Das katholische Traditionsprinzip", *Schol.* 36 (1961) 222.
- (57) FRANZELIN habla de estas distinciones en la misma tesis I, donde resume y sistematiza los diversos sentidos en que se usaba en la teología la palabra "tradición" (p. 11s). El considera que la acusación protestante es completamente falta de fundamento: "Protestantes tamen hanc per se satis evidentem Ecclesiae catholicae doctrinam dissimulare solent, et Catholicos accusare, ac si verbo hominum parem cum verbo Dei tribuerent auctoritatem", **De DT.**, t. 1, p. 12.

- (59) Véase su concepto de Tradición "sensu maxime proprio": "Doctrina fidei universa...", **De DT.**, t. 11, p. 96.
- (60) KASPER, **Die Lehre von der Tradition**, p. 53. Respecto a Möhler del cual depende en parte la doctrina de Perrone al respecto, cf. KASPER, o. c., p. 142; LENGSELD, **Tradition Ecriture et Eglise**, p. 113.
- (61) KASPER, o. c., parag. 34. Die Sicherung der Tradition, pp. 345-352.
- (62) Del lugar que la Escritura tiene en la Tradición activa, como medio para la transmisión de la Revelación, trataremos al hablar de los medios por los que se transmite la verdad en la Iglesia.
- (63) Las principales ocasiones en que FRANZELIN trata de ella dentro del tratado **De Divina Traditione** son:
 t. 2 y 3: Distinción entre Escritura y Tradición.
 t. 7 : La consignación de las Escrituras no significa la suplantación o desaparición del magisterio.
 t. 18 : La predicación eclesiástica como norma para interpretar la Escritura (se trata ya de su uso: T. activa).
 t. 19 : En qué sentido se puede hablar de suficiencia de la Escritura.
 t. 20 : Existencia de "tradiciones objetivas" extraescriptorísticas.
 t. 21 : La Tradición precede a la Escritura por varios aspectos.
 También tiene indicaciones pasajeras o relacionadas, al hablar de los documentos procedentes del magisterio (t. 13, pp. 169-173); la Escritura como fundamento de todo el argumento para probar la economía de Tradición (t. 7, scholion, pp. 61-64); inspiración y clausura de la revelación (**De Scripturis**, t. 3, corol. 5, p. 364).
- (64) En el prolegomenon al tratado de Tradición señala como objeto de su estudio, el mostrar, contra los protestantes, que además de la Escritura hay otros elementos integrantes de la transmisión de la verdad revelada, **De DT.**, pp. 7-10. En el tratado **De Scripturis** trata él prevalentemente problemas de carácter hermenéutico.
- (65) **De DT.**, t. 19, p. 232s comparado con t. 23, p. 284, n. 1: FRANZELIN habla en este último lugar de dos diversas maneras como una verdad se puede hallar implícita en otra: 1) como en su objeto formal, así todas las verdades se incluyen en la aceptación de la autoridad de Dios y todas las verdades propuestas por la Iglesia en la autoridad de su magisterio; 2) o en otro objeto material, del cual ella se deduce o se conoce con la ayuda de una nueva revelación. En este sentido habla él también de principios materiales y principios formales del conocimiento (principia cognitionis). **De DT.**, proleg., p. 5.
- (66) **Contra Cresconium**, l. I, c. 33, n. 39; (PL. 43, 466); **De Unitate Ecclesiae**, c. 22, n. 63 (citados en **De DT.**, t. 19, p. 233).
- (67) Comentario a la primera cuestión de la Summa; citado por C. Roza, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de Salamanca*, Madrid 1959, p. 191, n. 53.
- (68) CONGAR, **La Tradición**, E. T., p. 474.
- (69) **De DT.** t. 19, p. 232.
- (70) **De DT.**, t. 7, scholion, pp. 61-64; cf. t. 21, II y III, pp. 262-267, espec. p. 265s.
- (71) **De DT.**, t. 4, pp. 20-29; t. 5, pp. 30-35. Véase el enunciado de la tesis 19 y sus diversas partes p. 232. Es de notar que esta necesidad de la proposición por el magisterio se extiende también a las verdades contenidas explícitamente en la Escritura (parte II de la tesis 19).
- (72) Cf. CONGAR, **La Tradición**, E. T., Excursus B "Ecriture et vérités nécessaires au salut", pp. 255-261. "Existe verdadera y absolutamente un principio escriturístico católico: él considerará... la Palabra de la Biblia... como el comienzo (principio) fundamental y el contenido principal de la predicación de la doctrina cristiana", BEUMER, "Das katholische Schriftprinzip", Schol. 16 (1941) 49.
- (73) **De Verbo Dei**, l. IV, c. 11, ad obj. 1 et 14 (Opera omnia, Napoles 1856), pp. 136. 138; cf. t. 19, p. 233.
- (74) **De DT.**, t. 23, p. 284. Recuérdense lo dicho antes sobre la visión conceptual que Franzelin tiene de la Revelación.
- (75) "Alia multa continentur in revelatione, quae pertinent ad "praedictorum manifestationem", ut l. c. ait S. Thomas; ad veritatis revelatae cognitionem scilicet intensive et extensive perfectionem et ampliorem et ad eiusdem fidei defensionem, quae amplior cognitio nec per se et absolute nec ratione alicuius praecepti omnibus Christianis est necessaria nec moraliter possibilis", **De DT.**, t. 23, p. 284. Respecto a la cita de S. TOMAS (2, 2 q. 1 a. ad 1; cf. a 8). véase lo dicho en el capítulo II, nota 18, p. 50.

- (76) "Aus dieser Verhältnissbestimmung von explizit und implizit zu glaubenden Wahrheiten folgt für das Verhältnis von Schrift und Tradition, dass auch die nicht in der Schrift enthaltenen Wahrheiten nach Franzelin eine Entfaltung und eine Erläuterung der Schrift sein müssen und auf der Schrift bezogen bleiben", KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, p. 44s.
- (77) *Articulus VI anglimanus*, citado en t. 19, scholion 2, p. 244.
- (78) Cf. CONGAR, *La Tradición E. H.*, p. 191.
- (79) *De DT.*, t. 19, scholion 2, p. 244.
- (80) *De DT.*, t. 3, pp. 20-22.
- (81) *Sess. IV, Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, D. 1501 (783). *De DDT.* proleg., p. 9s. Cf. CONGAR, *La Tradición, E. H.*, pp. 268-272.
- (82) *De DT.*, t. 20, p. 245s; cf. Appendix, cap. IV, pp. 640-668.
- (83) *De DT.*, t. 20, pp. 247-252. En la explicación de Franzelin hay naturalmente muchos elementos que corresponden al estado de las ciencias bíblicas en su tiempo; pero de todos modos su afirmación principal permanece válida, más aún se confirma y refuerza con los estudios modernos sobre el oficio de las tradiciones orales y el proceso de redacción de la Escritura.
- (84) "Esset factum extra ordinem providentiae, qua Deus inde ab origine promulgationi et conservationi suae revelationis consuluit", *De DT.*, t. 20, p. 253.
- (85) *De DT.*, t. 20, p. 253; cf. t. 12, pp. 103-110, "doctrina potior erit interna per gratiam quam externa: "neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus" (I Cor. III, 7)". *Ib.*, p. 109.
- (86) CONZEMIUS, "Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Dollinger, p. 273.
- (87) En el comentario de Civiltà Cattolica sobre el tratado "De Div. Trad." se contraponen expresamente la doctrina de Franzelin a esta concepción documentalista: N. N. "Tractatus de DT et Scripturis", 87 (1872) 204s.
- (88) Baste citar como ejemplo lo sucedido en el Vaticano I en la discusión sobre la infalibilidad del Papa. Se trataba de la dependencia o no del Papa respecto al consensus de los obispos en las definiciones. Ya habían hablado muchos sobre el tema sin lograr un acuerdo, cuando el card. Guidi tomó la palabra. El explicó cómo, según el parecer de muchos teólogos, que él consideraba doctrina cierta, existía una tal dependencia, en cuanto el Papa necesita para conocer la verdad revelada el testimonio de la fe de la Iglesia, que le da el "consensus" de los obispos, pero que eso no significa que ellos le comuniquen la autoridad para definir. Esta distinción constituyó una aclaración definitiva en el curso del Concilio y estuvo a punto de determinar el curso de la definición. De hecho muchos profesaban esta doctrina en el Concilio. AUBERT, *Vaticán I*, p. 221s; TORRELL, *La théologie de l'Episcopat*, pp. 184-192, espec. 185, nota 1.
- (89) "Licet ergo Protestantes et Anglicani nominatim admitterent in suis libris symbolicis antiqua symbola fidei et definitione quatuor primorum Conciliorum, et adoptaverint libros suos symbolicos ipsos: id tamen ex consequentia sui fundamentalis principii non fit nec fieri potuit eo, quod in his documentis auctoritatem et regulam fidei agnoscerent; sed quia vel (ut magis sibi consistentes dicunt) quatenus huiusmodi monumenta, instituto a singulis examine conformia reperiantur Scripturis", *De DT.*, proleg. p. 7s. Cf. t. 10, II, pp. 93-96; *De Scripturis*, t. 8, p. 402.
- (90) *De DT.*, t. 7, p. 58ss, LESSING, *Opera omnia*, tomo X, p. 242, viene citado explícita y textualmente en la pág. 60, nota 1. Cf. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient*, p. 175. Sobre el valor de este argumento cf. BEUMER, *La tradition orale*, p. 25.
- (91) *De DT.*, t. 19, IV, 236-245; t. 20, I, 4º, 253-257. Cf. BELARMINO, *De Verbo Dei*, l. IV, cap. VI (ex testimonio Pontificum et Conciliorum), cap. VII (ex Patribus), cap. XI (solvuntur objectiones ex Patribus) pp. 124-130, 133-139 (*Opera omnia*, Napoles, 1856).
- (92) *De DT.*, t. 20, II, pp. 254. 357s.
- (93) *Ibidem*, p. 257.
- (94) *De DT.*, t. 23, p. 284, nota 1; cf. t. 26, p. 318s.
- (95) *De DT.*, t. 20, II, p. 257s; t. IX, corol. p. 87s; cf. t. 6, I, pp. 44-49.
- (96) Todo el proceso seguido por Newman, cuyo caso era entonces reciente, había planteado de modo claro el problema a la misma teología protestante. Y eso que Newman tomaba como punto de partida la doctrina de los Padres.
- (97) *De DT.*, t. 18, corol. 1, p. 228.
- (98) *De DT.*, t. 20, p. 255.
- (99) Cf. CONGAR, *La Tradición, E. H.*, pp. 281-287.
- (100) "Nun steht die Entstehung der Schrift noch mitten in der Offenbarungszeit, und es ist nach Franzelin nicht zu beweisen, dass alle implizit zu glaubenden Wahrheiten in ihr ihren

Niederschlag gefunden haben (De DT. th. 23, 279, Anm. 1). Die Explizierung solcher Wahrheiten... ist dann nicht allein durch menschliche Logik und durch die Mittel wissenschaftlicher Exegese möglich, sondern nur durch die Offenbarung selbst, d. h. aber für uns durch die lebendige Tradition und ihren lebendigen Glaubenssinn", KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, p. 401.

- (101) "Die Explizierung solcher Wahrheiten, und d. h. auch die Erkenntnis ihres Zusammenhangs und ihres Anknüpfungspunktes in den explizit zu glaubenden und deshalb in der Schrift enthaltenen Wahrheiten", *ib.*, p. 401.
- (102) "Traditionsprinzip neue Problematik", Schol. 36 (1961) 238s. J. BEUMER clasifica a Franzelin en una teoría sobre la suficiencia material de la Escritura, junto con Mohler, Scheeben, Newman y aun el mismo Perrone, teoría que ni pretende deducir todas las verdades de la Escritura, ni afirma tampoco una insuficiencia indiscriminada de la Escritura.
- (103) De DT., t. 7, p. 59s.
- (104) "Ex his patet absurditas obiectionis protestantium, qui catholicos theologos contradictionis accusare solent, quia ex una parte theoretice defendunt necessitatem Traditionis, ex parte altera practice ita habent controversias et demonstrationes theologicas, ut omnes fere suas theses in primis ex Scriptura probare instituant. Aliud enim est veritates ex predicatione ecclesiastica susceptas et intellectu catholico tamquam norma supposito probare ex Scripturis, et aliud his omnibus relectis suam privatam intelligentiam constituere normam ad iudicem unicum veri sensus universae Scripturae", De DT., t. 19, p. 236, n. 1.
- (105) Véase las tesis 18 y 19 que constituyen el centro de su exposición sobre las relaciones entre Escritura y Tradición, y que están orientadas precisamente a probar esto.
- (106) De DT., t. 20, p. 257s.
- (107) "Sed quidquid de hac Scriptura materiali plenitudine sit, forma librorum tum singulorum tum omnium ea est, ut evidenter non sint scripti ad universam religionem christianam singulos fideles docendam independentem ab authentico magisterio", De DT., t. 7, p. 60.
- (108) De DT., t. 18, corol. p. 228.
- (109) En este sentido se puede entender, como lo insinúa Dupont, la salvedad que introduce Franzelin "vel saltem non ita continentur ut ex eis solis probari possint" (p. 257), "Ecriture et Tradition", N.R.T. 85 (1963) 453s.
- (110) De DT., t. 18, corol. 4, p. 231.
- (111) De DT., t. 24, I, 294s. Podemos ver el aspecto peculiar que él acentúa, contraponiéndolo a una afirmación, también ortodoxa pero que acentúa el otro aspecto: "L'obéissance de l'Eglise post-apostolique en face de sa propre origine dans l'Eglise primitive, culmine et se concrétise dans l'obéissance de l'Eglise et de sa tradition d'interprétation en face de l'Ecriture canonique", LENGSEFELD, *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 196.
- (112) CONGAR, *La Tradición E. H.*, p. 96s; *Idem*, "Rapport entre Ecriture et Tradition", *Rv. s. Ph. Th.* 48 (1964) 654.
- (113) Véase lo dicho antes sobre la acción del Espíritu, cp. I, III.
- (114) Una expresión del aspecto prevalentemente negativo en que ve la asistencia, se puede observar cuando trata de la distinción entre inspiración y asistencia. De Scripturis, t. 4, I, pp. 365-369.
- (115) Véase por ejemplo el poco desarrollo que en la tesis sobre el "consensus fidelium" da a la acción interna del Espíritu Santo, si bien ha señalado que ella constituye el elemento más importante. De DT., t. 12, I, pp. 103-110. También al hablar de gnosis, lo hace en un contexto que se refiere prevalentemente a la predicación de la Iglesia, sin que halle propiamente alusión al Espíritu Santo, De DT., t. 23, I, pp. 283-285.
- (116) "Gratia vero (internae illustrationis) quae suppleat ipsam propositionem externam, quia aut nulla est aut, quod eodem fere recidit, non idonea, et qua ideo singuli uti non possunt, talis inquam gratia illustrationis est revelatio immediata vel simpliciter vel aequivalenter", De DT., t. 6, p. 45.
- (117) Cf. De DT., t. 25, III, pp. 309-314.
- (118) "Quoad illa quae diximus revelata per accidens, ea conservata per Traditionem independentem a Scripturis intelligi non possunt; sed conservantur Scripturis, quas conservat Traditio", De DT., t. 21, p. 267, n. 1.
- (119) De DT., "Etiam quoad dogmata scripta et revelata propter se universim loquendo Scripturae sunt in praesenti ordine providentiae instrumentum necessarium magisterio divinitus instituto in successione apostolica".
- (120) Cita a este respecto los casos de Jeremías 26, 32; el Apocalipsis (1, 13.19; 22, 7. 10.19), "ne quid dicamus de psalmis aliisque libris quibusdam tum moralibus tum historicis", De DT., t. 21, I, p. 262.

- (121) FRANZELIN considera que el carácter apostólico de un libro y su carácter inspirado no se asimilan, no solamente porque son dos carismas distintos, sino porque de la existencia del uno no se sigue el otro. De *Scripturis*, t. 5, I, pp. 377-383. Distinto de este problema del origen material de los escritos es el de su apostolicidad formal, y en este sentido afirma FRANZELIN: "Libri canonici omnes N. T. sunt ab Apostolis traditi", De *Scripturis*, t. 15, p. 485; cf. De *Scripturis*, t. 4, p. 371, n. 1. Véase CONGAR, *La Tradición*; E. H., pp. 68-71 en contraposición a CULLMAN, *La Tradition*, p. 44s.
- (122) De *Scripturis*, t. 1, pp. 321-334. "Poteram tamen per se loquendo in veteri Testamento... exstare libri inspirati, quorum inspirationis revelatio a Christo demum vel a Spiritu Sancto per Apostolos facta sit et Ecclesiae christianae tradita", De *Scripturis*, t. 7, p. 392.
- (123) "I libri del Nuovo Testamento sono inoltre i soli documenti che conservano, con il contenuto, la forma stessa dell' insegnamento di Cristo e degli apostoli. Per conseguenza, la Scrittura è un documento della tradizione, nel senso più pieno della parola, poiché essa ci permette di conoscere la predicazione ecclesiastica del tempo nel quale fu redatta. Sotto questo aspetto, essa non si distingue dagli altri monumenti della tradizione, salvo sempre il suo carattere ispirato", D. van den EYNDE, "Tradizione è Magistero", p. 248. Sobre la sistematización de la predicación apostólica por obra de los Padres, De *DT.*, t. 15, p. 184.
- (124) De *DT.*, t. 5, III, p. 36 comparado con De *Scripturis*, t. 5, I, pp. 379-383, espec. 380. Compárase también con lo que afirma sobre los documentos de los Padres (su valor en cuanto reflejan el "consensus"), De *DT.*, t. 15, I, p. 177s.
- (125) De praescriptione, c. 3 (P. L. 2, 14s) citado en t. 15, p. 178.
- (126) Ep. 82, n. 3 ad Hyeronimum (P. L. 33, 277). Franzelin cita también un texto de S. TOMAS a este respecto: "Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumento. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationis Apostolis et Prophetis factae: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta", l. q. 1 a. 8 ad 2. De *DT.*, t. 15, p. 178s.
- (127) De *DT.*, t. 13, p. 170s.
- (128) De *DT.*, t. 13, p. 169s. Cf. t. 4, p. 24s. 29; t. 5, p. 33s; t. 7, p. 59s passim.
- (129) De *DT.*, t. 13, p. 169ss; t. 21, III, p. 266s, nota 1. Su discípulo SCHEEBEN continúa esta doctrina de la "necesidad relativa" de la Escritura para asegurar la fidelidad (*Dogmatik* I, nn. 291.292) cf. LENGSELD, *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 109s.
- (130) De *DT.*, t. 13, p. 171.
- (131) Véase lo dicho antes p. 71s.
- (132) De *Scripturis*, t. 4, pp. 365-369; t. 5, pp. 380-383: "Charisma inspirationis extraordinarium est non solum in comparatione cum successoribus eo, quod non esset ordinaria aliqua successione propagandum; sed etiam in comparatione cum ipso apostolatu, quatenus cum munere apostolico non erat necessario nexum" (p. 381). Diversamente piensa LENGSELD: "L' inspiration de l' Ecriture est un effet de la garantie d' enseignement infallible conféré aux Apôtres", *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 64; él cita también a S. Zerb, *Il canone biblico*, Roma 1937, p. 256 de la misma opinión (LENGSELD, o. c., p. 78). Respecto al canon se hablará en el capítulo V.
- (133) Franzelin habla de que podría también haber escritos apostólicos no inspirados, cuyo valor sería consiguientemente menor que el de los libros de la Escritura; pero de hecho (non velut de rei essentia) todos los escritos apostólicos que existen, o al menos los que han sido transmitidos, son inspirados. De *Scripturis*, t. 5, p. 380ss.
- (134) Franzelin analiza los diversos elementos que se incluyen o no en la inspiración, tomando como guía el concepto de autor de un libro. El elemento formal, las ideas y realidades que se quieren expresar, deben tener como origen a Dios mismo: "Neminem posse esse vero sensu auctorem libri, nisi qui efficiat ut saltem id, quod est formale libri, a se mente conceptum consignetur litteris", De *Scripturis*, t. 3, p. 350. Esta procedencia no tiene que ser necesariamente de carácter material (comunicación infusa de las ideas), sino que consiste en una acción que tenga en cuenta el carácter inteligente y libre del instrumento. De *Scripturis*, t. 3, pp. 347-365.
- (135) "Unde facta distinctione inter inspirationem et assistentiam, illa ad veritates et verbum formale, haec etiam ad signa et verba materialia necessario pertinuisse dicenda est", De *Scripturis*, t. 3, p. 347. Cf. LENGSELD, *Tradition Ecriture et Eglise*, p. 211s. La Escritura no solo contiene la palabra de Dios, sino que ella misma es palabra de Dios tal como se presenta concretamente.
- (136) "Amplitudo in quaestione praesenti de auctore libri se habet ut aliquid accidentale... Imo quoad auctorem eadem est ratio singularum sententiarum, quae singulae (ut vidimus) dicuntur Scripturae Deus vero sicut librorum ita et Scripturae et quidem cuiusvis Scripturae () auctor praedicatur", De *Scripturis*, t. 3, p. 348, n. 1; cf. t. 2, p. 345.

- (137) "Nec putemus **in verbis** Scripturarum esse evangelium, **sed in sensu**, non in superficie sed **in medulla**, non in sermonum foliis sed in radice rationis" (Hieronim. in Gal. I, 11.12, P.L. 26, 322. "Quae Patres praedicant de valore eorumdem singulorum verborum Scripturae, partim magis pertinent ad ressignificatas et ad verbum **formale**, et partim **ex assistentia** Spiritus Sancti in selectione verborum satis explicatur", *De Scripturis*, t. 3, pp. 355.357.
- (138) "In locis quibusdam dogmaticis praesertim mysteria superrationalia continentibus, certa quaedam vocabula et formulae ad exprimendum conceptum mysterii possunt esse iuxta talium locorum scopum pars formalis", *De Scripturis*, t. 3, p. 350; cf. también p. 365.
- (139) *De Scripturis*, t. 3, p. 356.
- (140) Mt. 5, 18; Lc. 15, 17. *De Scripturis*, t. 1, p. 333s. Respecto al uso de frases o palabras como medio de prueba, observa él que no se puede extender arbitrariamente: "Ex notatione ipsa inspirationis, nisi aliunde probetur, divina suppedatio verborum in locis singulis vix discerni et statui poterit", t. 3, p. 357.
- (141) *De Scripturis*, t. 1, p. 332. El sentido del término y la prueba misma las toma Franzelin explícitamente de S. TOMAS, Quodl. VII, a. 16; S. T. I, q. 1 a. 10.
- (142) P. 106s.
- (143) "Sicut apostolatus a Christo est institutus per se non ad scribendos libros, sed ad promulgandum Evangelium regni auctoritate praedicationis...; nihilo tamen secus aliqui ex Apostolis et discipulis Apostolorum inspirati erant a Spiritu Sancto ad praedicationem etiam scriptis documentis ex parte comprehendendam in subsidium praedicationis et viventis magisterii (th. IV); ita successio apostolica...", *De DT.*, t. 13, p. 170s.
- (144) "Cum propositio verbi **per libros** a Deo facta saltem secundum ordinariam librorum destinationem non videatur posse concipi per modum revelationis privatae, ser **ex sese** publica sit **et directa** ad **populum Dei**, vel certe hunc scopum habeant omnes libri, qui possint computari ad **sacram Scripturam** secundum propriam huius nominis significationem (vide th. I); constat charisma extraordinarium inspirationis ad scribendos libros **sacrae Scripturae** cum ipsa consummatione revelationis desiisse", *De Scripturis*, t. 3, corol. 5, p. 364.

