

# Notas, Textos y Comentarios

## La tradición en la XXI Semana española de Teología

(18-23 septiembre 1961)

Sobre el tema central de *La Tradición* se ha celebrado en Madrid, de los días 18 a 23 de septiembre de 1961, la XXI Semana española de Teología. Al intentar reseñar ahora las diversas comunicaciones, leídas y discutidas en ella, las sintetizaremos no según el orden cronológico, algo anárquico, en que fueron presentadas, sino según la sistematización, que les daba el programa oficial detallado del Instituto «Francisco Suárez».

### A. SOBRE EL TEMA CENTRAL: LA TRADICION

#### I. *Los Padres y la Tradición.*

El R. P. IGNACIO RIUDOR, S. I., Profesor de la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona) leyó una ponencia, cuyo título era: *La idea de la suficiencia de la Sagrada Escritura en algunos de los primeros Padres de la Iglesia.* Hacía notar en ella cómo la polémica actual en torno a las relaciones entre Tradición y Escritura ha abierto el campo a la investigación histórica, desgraciadamente con resultados muy discordantes: mientras J. Salaverri parece pensar que los Padres concebían la Tradición como portadora de verdades no contenidas en la Escritura<sup>1</sup>, D. van den Eynde cree que en los tres primeros siglos los

---

<sup>1</sup> *El argumento de Tradición Patristica en la antigua Iglesia:* RevEspTeol 5 (1945) 107-119; cf. también la solución dada a una objeción en su tratado *De Ecclesia Christi* n. 812, *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, edit. 4.<sup>a</sup>, Matriti 1958, p. 780.

Padres pensaban poder encontrar toda la doctrina en la Escritura<sup>2</sup>. Supuestas estas divergencias de interpretación vale la pena iniciar una encuesta directa de los Padres mismos. S. Ireneo se ha preocupado del problema de buscar una garantía para distinguir las tradiciones auténticas de las que no lo son. Tal garantía se encuentra en la conformidad con la Escritura; algún texto parece sugerir este método como exclusivo<sup>3</sup>, lo que implicaría que la Tradición auténtica no rebasa a la Escritura en cuanto a contenido. Esta perspectiva no es superada, cuando S. Ireneo considera la Tradición explicativa como indispensable. Sin embargo, también insinúa como posible una transmisión meramente no escrita (*Adv. haereses* III, 4, 1s: MG 7, 855s)<sup>4</sup>. Prescindiendo de este último pasaje, la posición de Tertuliano es muy semejante, aunque en él es quizás más clara la afirmación de la autoridad de la Iglesia como criterio último y regla suprema<sup>5</sup>. Parecida es también la posición de Orígenes. Mientras en S. Atanasio y S. Cirilo de Jerusalén hay pasajes más bien favorables a que la Tradición no supera en contenidos a la Escritura, S. Epifanio [*Adv. haereses Panarium* 61, 6: MG 41, 1048] es, según el Ponente<sup>6</sup>, el primer Padre que afirma expresamente que no todo se puede hallar en la Escritura. La misma afirmación puede hallarse en S. Basilio [*De Spiritu Sancto* 27, 66: MG 32, 188], aunque referida al campo de lo ritual<sup>7</sup>. Más claros aún en esta línea son

<sup>2</sup> *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris 1933; cf., sobre todo, p. 233. Prescindiendo del artículo de CONGAR en «Istina» 6 (1959) 279-306, citado también en la Ponencia, el libro de VAN DEN EYNDE nos hace preguntarnos si, además de señalar que la polémica actual ha fomentado los estudios históricos del problema, no habría que reconocer que, en gran parte al menos, la polémica actual ha nacido de estudios históricos anteriores.

<sup>3</sup> Cf., sin embargo, P. SMULDERS, S. I., *Le mot et le concept de Tradition chez les Pères grecs*; *RechSciencRel* 40 (1951-1952) 53, quien piensa que para S. Ireneo la garantía fundamental es la continuidad histórica con los Apóstoles.

<sup>4</sup> El significado de este texto no debe ser exagerado; de él no se deduce la existencia de una Tradición que supere en contenido a la Escritura. Cf. J. BEUMER, S. I., *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*; *Schol* 36 (1961) 219s.

<sup>5</sup> Aunque se trate de un texto de su época montanista, convendría haber dado más relieve al pasaje *De corona* 4: ML 2, 99ss, que es, según BEUMER, el más antiguo texto patristico conocido, que habla expresamente de una tradición no contenida en la Escritura, si bien es verdad que se refiere a usos. BEUMER, *a. c.*, p. 200.

<sup>6</sup> Véase, sin embargo, lo que decimos en la nota anterior, tanto más que la aplicación, que en este pasaje el mismo S. Epifanio hace de su afirmación, es de tipo no dogmático.

<sup>7</sup> El Ponente lo reconocía así, pero añadía que alguno de los casos tiene sentido dogmático, como la afirmación de la existencia de la extremaunción. La unción de que se trata en el pasaje no es la extremaunción, sino una unción bautismal, cuya identidad con la confirmación no puede afirmarse ni negarse apodícticamente.

ciertos pasajes de S. Juan Crisóstomo. En una de sus homilias [*In epist. 2 ad Thess. homiliae 4, 2: MG 62, 488*], después de haber afirmado la existencia de tradiciones no escritas, concluye con las conocidas palabras: «es tradición, no busques más»; sin embargo, en las mismas homilias hay frases favorables a la suficiencia de la Escritura. Fuera ya de la época estudiada, Vicente de Lerins piensa que la Tradición nada añade a la Escritura en cuanto a contenidos<sup>8</sup>. El Ponente concluía: En un principio Tradición no es concepto que se oponga a la Escritura; Tradición es entonces el conjunto del mensaje. Al surgir las controversias, una pretendida tradición necesita una garantía; tal garantía se encuentra en la Escritura. En el mismo tiempo se admite el derecho de una transmisión no escrita. Aun cuando se admiten tradiciones no escritas, se sigue hablando de suficiencia de la Escritura, lo que hace pensar que Escritura y Tradiciones no escritas no se conciben como magnitudes equivalentes, sino más bien de modo que la Escritura contenga el núcleo central del mensaje (en este sentido es suficiente), mientras que las verdades no escritas —prescindimos ahora de la Tradición explicativa— serían relativamente pocas y secundarias. Suscribimos gustosos estas conclusiones. Por nuestra parte añadiríamos que la constatación de si las verdades que la Tradición transmite están todas en la Escritura o no, supone una reflexión, que es normal que no se haga —al menos con frecuencia— en los comienzos. La apelación a la Escritura como garantía es también normal, si las tradiciones no escritas son relativamente pocas y secundarias. El hecho de que la constatación de tradiciones no escritas se haya hecho antes (Tertuliano) en la línea de lo ritual es obvio, porque en esa línea era más fácilmente constatable. Se exagera hoy a veces la oposición entre ritos y dogma, pues ciertas tradiciones rituales llevan implícita una afirmación dogmática<sup>9</sup>.

## II. *La Tradición en la Escolástica.*

Sobre *El concepto de Tradición en Santo Tomás* disertó el R. P. MANUEL GARCÍA MIRALLES, O. P., Profesor del Estudio General de Valencia. Según el Ponente, el tema no ha sido estudiado hasta ahora, quizás por la parquedad de referencias a la Tradición, que se encuentran en Santo Tomás (fenómeno explicable, ya que el tema de la Tra-

<sup>8</sup> Cf. J. MADDOZ, S. I., *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins*, Romae 1933, pp. 99ss.

<sup>9</sup> Así p. e. el uso de bautizar a los niños reconocido ya como tradición no escrita por Orígenes; véanse las referencias aducidas por VAN DEN EYNDE, o. c., p. 276 nota 3.

dición no tomó el primer plano hasta los tiempos de la Reforma). Tras una enumeración de los textos tomistas sobre la materia, el Ponente subrayaba que, según Santo Tomás, existen tradiciones no escritas; Escritura y Tradición constituyen dos fuentes, que poseen el mismo valor; por otra parte, Santo Tomás habría afirmado la autoridad infalible del «consensus Patrum». Con esto —concluía el Ponente— se supera la conclusión de A. MICHEL (*Tradition*: DTC 15, 1307), quien, al hablar de la doctrina de Santo Tomás sobre la Tradición, se limitaba a decir que Santo Tomás usaba el argumento de Tradición (argumento patristico). En la sesión de la tarde se surgió al Ponente que el tema no está tan sin estudiar como parecía suponer (cf., sobre todo, Y. M.-J. CONGAR, O. P., «*Traditio*» und «*Sacra doctrina*» bei Thomas von Aquin. En J. BETZ-H. FRIES, *Kirche und Überlieferung*, Freiburg-Basel-Wien 1960, pp. 170-210)<sup>10</sup>. Supuesto el estudio de Congar —y aunque, como hemos dicho más arriba, juzgamos exagerada la oposición, que hoy se hace, entre ritos y dogma— hubiese convenido aclarar más si realmente los textos de Santo Tomás sobre tradiciones no escritas tratan de algo más que de ritos y costumbres. Apelar a la palabra «dogmatum»<sup>11</sup>, como hacía el Ponente en la sesión de la tarde, es poco convincente, dada la fluidez de sentidos del término «dogma» en la Edad Media (cf. J. M. PARENT, O. P., *La notion de dogme au XIII<sup>e</sup> siècle*. En *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*. Première Série. T. I, Paris-Ottawa 1932, p. 141). Tampoco deben ser supervaloradas ciertas expresiones de Santo Tomás, en las que dice que por Tradición tenemos la existencia del pecado original (*Contra gentes* 4, 50; 4, 54); en todo caso, no se trata de una Tradición meramente no escrita, pues Santo Tomás reconoce esa doctrina como contenida en Rom 5 (1-2, q. 81, a. 1 et 3). En cuanto al argumento patristico en Santo Tomás cf. G. GEENEN, O. P., *L'usage des «auctoritates» dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*: EphTheolLov 15 (1938) 299; M.-D. CHENU, O. P., *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, 2 edit., Montréal-Paris 1954, 112s; *La Théologie*

<sup>10</sup> Cf. también G. GEENEN, *The Place of Tradition in the Theology of St. Thomas*: The Thomist 15 (1952) 110-135. Existe también el estudio de un protestante: PER-ERIK PERSSON, *Quelques réflexions sur l'Écriture et la Tradition chez Thomas d'Aquin*: Positions luthériennes 5 (1957) 105-116.

<sup>11</sup> El pasaje aludido dice así: «cum dicit quod haec quae dicta sunt in expositione divinorum nominum de Deo, nos sumus edocti nunc, id est in praesenti vita, iuxta proportionem nostram per sancta velamina eloquiorum, id est sacrae Scripturae, et hierarchicarum traditionum, id est aliorum dogmatum quae apostoli et eorum discipuli tradiderunt, quae non continentur in sacra Scriptura, ut puta quae pertinent ad ritus sacrorum mysteriorum». *De div. nom.* c. 1, lectio 2 (Opera [Vivès] vol. 29, Parisiis 1876, p. 387b). Es característico el final del párrafo con la alusión a los ritos.

*au douzième siècle*, Paris 1957, p. 357, que superan la afirmación de Michel en una línea distinta de la pretendida por el Ponente <sup>12</sup>.

Muy sugestiva fue la ponencia de D. MELQUIADES ANDRÉS, Rector del Seminario Hispano-Americano de Madrid sobre *Tres catálogos de teología positiva 1450-1540* (Lope de Salazar, Erasmo, San Ignacio). Los tres autores escogidos por el Ponente representan tres tendencias diversas muy características. La importancia del catálogo de Lope de Salazar (mitad del s. XV), contenido en las *Segundas Satisfacciones* (el texto puede verse en M. ANDRÉS, *Reforma y estudio de Teología en los Franciscanos Españoles*: AnthAnn 8 [1960] 53s), se valorará justamente, si se piensa que la tendencia, que en él se manifiesta, es común a todas las reformas de las órdenes religiosas de la época: repulsa a la Teología sistemática; por el contrario, estudio de la Escritura como fuente de vida espiritual; estudio también de un tipo de Teología más cercano a la vida («llanos e devotos e breves e claros compendios») que el excesivamente especulativo de la Teología sistemática (es característica en Lope de Salazar la preferencia por el «Compendium theologiae veritatis» de Hugo Ripelín de Estrasburgo); estudio, por fin, de Santos Padres —de los que Lope de Salazar esboza un catálogo— como maestros de vida religiosa <sup>13</sup>. Erasmo es más radical: se declara enemigo de la Teología escolástica, que debe ser desterrada de la enseñanza universitaria (cf. su obra de 1518 *Ratio perveniendi ad veram Theologiam*, la más importante de las suyas para la historia del método); el teólogo necesita saber las tres lenguas sagradas; la primera fuente es el Nuevo Testamento (casi suficiente, ya que el Antiguo Testamento es mucho menos importante; más aún en éste no todos los libros tienen la misma autoridad) <sup>14</sup>; estudio de los Padres ya que bebieron próximamente de las fuentes de la Escritura; dentro de los Padres, los griegos son más importantes que los latinos, como más cercanos a la revelación (es característico que nunca cita a S. Gre-

<sup>12</sup> La frase de Santo Tomás «Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt» (*De div. nom.* cap. 2, lectio 1, l. c. p. 400b) no puede prevalecer frente al único pasaje en que trata expresamente del valor de los «doctores Ecclesiae» como argumento (1, q. 1, a. 8, ad 2) y en el que, sin distinguir entre autoridad de Padres en singular y del «consensus Patrum», les da sólo valor de probabilidad. Por lo demás, el pasaje *De div. nom.* es bastante vago. Cronológicamente el pasaje de la *Summa* es posterior (1261 y 1266 respectivamente).

<sup>13</sup> Por ello, el catálogo no se limita a autores del período patrístico, sino que incluye a otros autores espirituales posteriores e incluso a los fundadores de la Orden franciscana, San Francisco y Santa Clara.

<sup>14</sup> También los observantes preferían el Nuevo Testamento.

gorio Magno)<sup>15</sup>; los Padres son considerados con una visión crítica de humanista, que desdibuja en ellos el sentido de testigos de la Tradición. Mientras para los observantes la escolástica era inútil para la piedad, para Erasmo es verbosa e inútil para conocer la verdadera Teología de Cristo; por eso reduce la Teología al estudio de la Escritura y de los primeros comentadores de ella. San Ignacio vivió en Alcalá y Salamanca las luchas entre erasmistas y antierasmistas. Más tarde estudia en París, donde Mair había expresado el deseo de una Teología a la vez positiva y escolástica<sup>16</sup>. En la regla 11 *Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener de los Ejercicios Espirituales*, describe San Ignacio una Teología de síntesis: especulativa y práctica; maravilloso equilibrio y armonización de ambas tendencias. En el catálogo de San Ignacio es característica la selección de escolásticos citados, que no son los jefes de escuela de las tres vías; también la concepción de la escolástica como fundada en las fuentes. Con todo esto expresó lo que fue realidad en la Teología renovada<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Es interesante comparar con estas palabras de VITORIA, en las que también él expresa su convencimiento de la superioridad de los Padres griegos sobre los latinos en la manera de utilizar la Escritura, de la superioridad dentro de los latinos de los más antiguos y una menor estima de S. Gregorio Magno: «Et sicut modeste utendum est rationibus ita etiam testimoniis sacrae scripturae; non enim passim possunt pertinenter omnia dici ex sacra scriptura, neque totum debet aedificari testimoniis sacrae scripturae, sed tamquam columnis utendum est auctoritatibus, in quo melius modum servaverunt graeci, ut Origenes, Chrysostomus, Irenaeus et alii auctores, quam latini auctores. Et quo quisque latinorum antiquior est, eo paucioribus utitur auctoritatibus; nam Augustinus, Ambrosius et Hieronymus modeste et non ita frequenter utuntur auctoritatibus sacrae scripturae, sicut Gregorius et Bernardus, qui, cum memoria tenerent sacrae scripturae testimonia, passim eis utuntur. Ego quidem non tantos damno auctores, sed mallem antiquioribus morem gerere quam istis...» In I, q. 1, a. 8. Edic. C. Pozo núm. 103: ArchTeolGran 20 (1957) 417s.

<sup>16</sup> «Statui pro virili materias theologicas ferme totaliter in hoc quarto nunc positive, nunc scholastice prosequi» se proponía MAIR en 1509, al imprimir su primera obra teológica (cf. R. G. VILLOSLADA, S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O. P., Roma 1938, p. 155, quien hace notar que «acaso sea Mair el primero en usar la expresión 'Teología positiva' en contraposición a 'Teología escolástica'»). A través de Crokaert y sus discípulos influyó Mair en S. Ignacio, Laínez, Salmerón, Bobadilla... En una palabra, como concluye VILLOSLADA: «los primeros teólogos jesuitas pertenecen a la Escuela de Crokaert y Vitoria» (o. c., p. 277).

<sup>17</sup> Sobre las diversas maneras cómo en la Escuela de Salamanca se integran patristica y escolástica cf. C. POZO, *De Sacra Doctrina*, in I p., q. 1, de Francisco de Vitoria, O. P.: ArchTeolGran 20 (1957) 307-426; *De Sacra Doctrina*, in I p., q. 1, de Domingo de Soto, O. P.: ArchTeolGran 21 (1958) 199-295; *De Sacra Doctrina*, in I p., q. 1, de Melchor Cano, O. P.: ArchTeolGran 22 (1959) 147-205.

La interesante disertación de D. VICENTE PROAÑO GIL, Profesor del Seminario de Burgos, aunque tenía por título *Tradición desde Vitoria a Trento*, exponía solamente la posición de cuatro teólogos polemistas españoles contemporáneos a Trento: Alfonso de Castro, Pedro de Soto, Bartolomé Carranza y Martín Pérez de Ayala. El punto de partida de las reflexiones de estos teólogos es el mensaje evangélico en el estadio anterior a su consignación escrita. Transmitido entonces por predicación, ésta no cesa al hacerse la Escritura. De esa predicación apostólica han nacido la Escritura (neotestamentaria), la Tradición y el sentido de la fe. Sin detenernos en las divisiones de la Tradición propuestas por estos teólogos, subrayamos que todos ellos admiten tradiciones extraescriturarias y, por cierto, en el campo dogmático y no sólo en lo ritual, disciplinar o litúrgico. El problema de la conservación fiel de la Tradición se resuelve apelando a la sucesión y a la asistencia que le está ligada. La Tradición comparada con la Escritura: *a*) tiene precedencia cronológica; *b*) es más clara y universal; *c*) es más amplia (pues además de las verdades escritas, transmite también verdades no escritas). Es interesante, sin embargo, que en estos teólogos no falten afirmaciones de que todo ha sido escrito. Este principio se entiende en cuanto que todo ha sido escrito «in genere», aunque no «singula in specie». Sus sentidos mínimos son: *a*) un sentido profético (el Antiguo Testamento anuncia el Nuevo); *b*) un sentido preceptivo (la Escritura manda aceptar la Tradición); *c*) en cuanto que la Escritura afirma que la Iglesia es «columna et firmamentum veritatis» (1 Tim 3, 15). La Tradición se apoya así y se justifica por la Escritura, la cual, por otra parte, necesita de la Tradición para ser interpretada. En un sentido subjetivo, la Tradición es el sentido de la fe (nacido también de la predicación apostólica) propio de los fieles y maestros, con el que distinguen la verdadera doctrina de la falsa. La importancia de los Padres radica en su carácter de testigos de la fe de la comunidad. La ponencia del Dr. Proaño fue una valiosa aportación a las ideas sobre la Tradición de los teólogos del s. XVI. La posición de estos teólogos polemistas, aunque contrasta en su punto de partida con la de sus contemporáneos comentaristas de la Suma (más ligados a una noción de Sacra Doctrina que deduce conclusiones de la Escritura), presenta después un sorprendente paralelismo con la de éstos. Mientras los polemistas parten de la existencia de tradiciones no escritas, pero terminan diciendo que en algún sentido todo está en la Escritura, los comentaristas de la Suma al partir de una noción de Teología, en la que la Escritura es el principio<sup>18</sup>, pensarán en primer lugar que todo está escrito, pero

<sup>18</sup> La afirmación de que tanto la Escritura como la Tradición son principios de la Teología es un paso de evolución realizado por MELCHOR CANO: «Principiorum itaque Theologiae numerus e libris sacris atque apostolorum traditionibus integerrime constituitur.» *De locis* 12, 3; *Opera*, t. 2, Matriti

no tendrán inconveniente en afirmar que existen excepciones de verdades no escritas<sup>19</sup>. ¿No nos encontraremos ante una opinión común tradicional, que, admitiendo tradiciones no escritas, salva, a pesar de todo, un auténtico «Schriftprinzip»?<sup>20</sup>.

Sobre *La Tradición en Molina* versaba la ponencia del R. P. ANTONIO QUERALT, S. I., Profesor en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona). Con ello se pasaba a estudiar un autor post-tridentino. La investigación se realizaba sobre el comentario inédito de Molina a la 2-2 (explicaciones del curso 1573-1574, conservadas en el Ms 1851 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra), cuya q. 1, artículos 1 y 2, disp. 12 tiene este significativo título: «Utrum praeter scripturam sacram admittendae sint traditiones, in quibus ea quae sunt fidei contineantur». La problemática es: 1) si contienen verdades de fe divina; 2) si no se encuentran en la Escritura. Su respuesta a ambas cuestiones es clara: hay tradiciones de fe provenientes de Cristo y los apóstoles, reveladas y tenidas siempre en la Iglesia como tales. Es de fe (y lo contrario error en la fe) que hay verdades de Tradición, que no están en la Escritura; la Escritura no agota el depósito revelado. Ejemplo de tradiciones no escritas (omitiendo las que se refieren a culto y costumbre) pueden ser: que la Iglesia es la auténtica Iglesia; los siete sacramentos y formas de los mismos; la virginidad de María después del parto (para el dogma no basta la indicación de Lc 1, 34); la canonicidad de las Escrituras; el purgatorio; el descenso a los infiernos, que el símbolo apostólico contiene; la consubstancialidad del Hijo (a partir de la Escritura sería una conclusión teológica, por lo que por este camino —supuesta la conocida teoría de Molina— nunca hubiera llegado a ser dogma de fe, ni aunque hubiera sido definida). Todo se encuentra en la Escritura sólo en cuanto que la Escritura re-

---

1764, p. 147. Por el contrario, véanse las diversas formulaciones que se encuentran en manuscritos de las lecturas de VITORIA en C. POZO, *De Sacra Doctrina, in I p., q. 1, de Francisco de Vitoria, O. P.*: ArchTeolGran 20 (1957) 319; algunas de las fórmulas empleadas suponen la existencia de excepciones, a la que a continuación nos referimos.

<sup>19</sup> «Aussi étrange que cela paraisse, il y a sur la présence des vérités salutaires dans la Bible une double unanimité chez les scolastiques de tout âge et de tout poil. Sur le principe d'abord: que *tout* est dans l'Écriture. Sur le fait ensuite que ce principe, ils ne l'ont jamais soutenu rigoureusement». P. DE VOOGHT, O. S. B., *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes*: Istina 5 (1958) 189. Para los siglos XIV y comienzos del XV, DE VOOGHT ha documentado esta interpretación en su obra: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>*, Bruges-Paris 1954.

<sup>20</sup> Ulteriormente deberá investigarse si es también tradicional, no sólo la afirmación del principio de suficiencia de la Escritura en cuanto que en ella se recomienda a las tradiciones, sino también en cuanto que en la Escritura se encontraría formalmente el núcleo central del mensaje.

comienda las tradiciones y pone a la Iglesia como columna y sostén de la verdad. Con esto —concluía el Ponente— en la controversia actual, que puede centrarse en los nombres de Geiselman y Lennerz, Molina se acerca más a éste que a aquel. Creemos no interpretar mal la mente del Ponente, si añadimos que es interesante subrayar la permanencia en Molina del convencimiento de la existencia de un principio de suficiencia de la Escritura, aunque sea en la forma mínima de Enrique Totting de Oyta <sup>21</sup>.

Del tema *Tradición e Inquisición española (Segunda mitad del siglo XVI)* disertó D. NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ, Profesor en el Seminario de Burgos. Después de aludir a cierta prevención antisemita de la Inquisición (explicable por el hecho de que la mayor parte de los que tienen que ver con la Inquisición tienen ascendencia judía) <sup>22</sup>, señaló cómo hacia la mitad de siglo surge un nuevo recelo: el temor al protestantismo. Después de intentar resolver el problema en Europa —empresa en la que España fracasa— se vuelve España a defender el patrimonio nacional de la unidad y pureza de la fe. Este replegarse España sobre sí misma lleva a un concepto de tradición, que tiene mucho de fixismo: fuera novedades. Habrá innovaciones, habrá una maravillosa floración teológica, el descubrimiento de América y la reforma protestante obligarán a una serie de trabajos teológicos llenos de modernidad (raíz de la modernidad era la novedad de los temas), pero ninguna de las innovaciones será aceptada sino tras un lento, receloso examen. Característico de este temor a lo nuevo es el *Proemium* a la *Relección de Sacramentis in genere* de MELCHOR CANO: «ubique gentium fugienda theologo doctrinae novitas, quae cum semper periculosa est, tum fere ut vetustati, ita quoque veritati contraria» (*Opera*, t. 2, Matriti 1764, p. 371). Característico también el comentario de Pedro Mejía, después de un sermón del tristemente célebre Dr. Constantino:

---

<sup>21</sup> «Licet omnes veritates catholice fundate sint in canone biblie, non tamen omnes tales explicitè continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt», HENRICUS TOTTING DE OYTA, *Quaestiones Sententiarum* q. 2, a. 3, concl. 5.<sup>a</sup> *Quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis, quam ad fidem manuscriptorum edidit*, A. LANG. Editio altera: *Opuscula et textus* 12, Monasterii 1953, p. 69. «Prima pars probatur: quia datis quibuscumque veritatibus catholicis, ad hoc quod sint catholice requiritur, vel quod explicitè contineantur in canone biblie vel quod ex contentis in eo formaliter sequi possint vel quod ut tales teneantur auctoritate ecclesie; igitur prima pars vera. Consequentia patet ex hoc: quia tam veritates in biblia expresse quam formaliter ex eis inferribiles sufficienter in ea fundate sunt. Similiter et auctoritas ecclesie sufficienter fundata est in ipsa.» *Ibid.*, p. 70. Cf. también P. DE VOOHT, *Les sources de la doctrine chrétienne...*, pp. 213-217.

<sup>22</sup> Así LEÓN DE CASTRO llegó a afirmar que el judaísmo era el origen de todas las herejías.

«Vive Dios que no es esto doctrina buena ni la que nos enseñaron nuestros padres.» Este espíritu explica la reacción contra el biblismo en Salamanca y contra el molinismo (incluso contra toda la dirección doctrinal de la naciente Compañía de Jesús)<sup>23</sup>. Este mismo estado de ánimo se da en la Inquisición, cuyos calificadores dan con excesiva frecuencia la censura de herejía (sin aplicarla siempre en su sentido estricto); consideran error en la fe separarse de la interpretación de los Padres (sin distinguir siempre entre la interpretación de algún o algunos Padres en concreto y el «consensus Patrum»)<sup>24</sup>; en general, se preocupan más de lo que el acusado debe aceptar que del grado de creencia con que debe aceptarlo. Esta actitud de la Inquisición española no debe valorarse sólo negativamente, pues tuvo la ventaja innegable de hacer empalmar la Teología española con el pasado.

### III. Iglesia y Tradición.

El R. P. BERNARDO MONSEGÚ, C. P., se ocupó del tema *Coincidencias, diferencias e interferencias entre los conceptos de Iglesia y Tradición*. Su afirmación más característica fue que el magisterio convierte la tradición histórica en dogmática, afirmación con la que entendía que un «consensus fidelium» no sería en sí infalible antes de la intervención del magisterio; éste, por su parte, no reconocería el «sensus fidelium» como norma objetiva. Este modo de concebir encontró viva oposición en la sesión de la tarde.

*Tradición y Magisterio* era el título de la ponencia del R. P. DOMICIANO FERNÁNDEZ, C. M. F., Profesor en el «Claretianum» de Roma. En una primera parte realizaba un interesante recorrido histórico que

<sup>23</sup> Es interesante subrayar que la dirección doctrinal de la Compañía de Jesús coincidía con la de la primitiva escuela dominicana de Salamanca, a la que la unían lazos numerosos y estrechos: cf. C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, pp. 10s.

<sup>24</sup> Ya en 1539 se encuentran estas quejas en FRANCISCO DE VITORIA: «saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum et postea accusantur ab aliis et determinantur multa haeretica, quae nullo modo sunt; quae fiunt optime ab istis inquisitoribus, que lo saben bien hacer, parum scientes de sacra theologia. Contra quos notandum quod nihil est haeticum nisi manifeste sit contra sacram scripturam vel eliciatur manifeste contrarium ex sacra scriptura». In I, q. 1, a. 8. Edic. C. Pozo núm. 105: ArchTeolGran 20 (1957) 419. Por lo demás, VITORIA en afirmaciones de este tipo no distinguía tampoco (aunque en dirección opuesta a la de los inquisidores) el caso de Santos Padres en concreto y el caso de consentimiento universal patristico; cf. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...*, pp. 70s.

ilustraba el porqué de la insistencia creciente de no pocos teólogos en la Tradición activa (viva). En ello influyó el problema del progreso dogmático no explicable por una exclusiva consideración de la Tradición objetiva, documental. El nuevo centro de atención nació durante la controversia jansenista por oposición a la excesiva insistencia de Arnauld y los jansenistas en la Tradición documental. Recogida más tarde esta tendencia en la Escuela católica de Tubinga, Möhler criticará la idea de un mensaje transmitido «partim» en la Escritura y «partim» en la Tradición; Escritura y Tradición se integran más bien, ya que la Tradición es explicación de la Escritura<sup>25</sup>. Esta teoría recibe su más perfecta formulación en Kuhn<sup>26</sup>. Fuera de la Escuela de Tubinga, Newman, de una concepción documental de Tradición, pasó —por influjo de Möhler— a la idea de Tradición viva; es muy interesante en él la descripción del «sensus fidelium»<sup>27</sup>. Por su parte, Scheeben insiste en que toda la Iglesia, tanto docente como discente, transmiten; distingue la actividad de conservar y la de explicar o desarrollar<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Sin embargo, MÖHLER fue siempre partidario de una concepción de la Tradición, que supera en cuanto a contenidos a la Escritura; así lo reconoce el mismo GEISELMANN: «Ohne Zweifel ist dieser Traditionsbegriff der Symbolik von dem Commonitorium des Vinzenz von Lerin aus entworfen, ist im Grunde ein Kommentar zu ihm. Nur durch eines unterscheidet er sich von ihm. Möhler hält noch an der inhaltlichen Unvollständigkeit der Heiligen Schrift fest.» *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*. [En M. SCHMAUS, *Die mündliche Überlieferung*, München 1957], p. 199. En la misma página escribe GEISELMANN un poco más arriba: «Beide [Escritura y Tradición según Möhler] auf ihren Inhalt miteinander verglichen, machen offenbar, dass die lebendige Überlieferung noch manches enthält, 'was die Heilige Schrift entweder gar nicht enthält oder höchstens andeutet'.» *Ibid.* MÖHLER representa más bien una teoría intermedia, en la que BEUMER agrupa (de los teólogos del siglo XIX) a MÖHLER, FRANZELIN, SCHEEBEN y NEWMAN; cf. Schol 36 (1961) 240. Esa posición intermedia es descrita por BEUMER, como una teoría «die vermittelnd eine substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfanges für Schrift und Tradition zugibt und der letzteren nur in relativ untergeordnetem Masse ein Überschreiten dieser Grenze erlaubt», *a. c.*, pp. 238s. Esta teoría intermedia tal vez tenga tras sí un fuerte peso de tradición teológica. Véase lo que escribimos en esta Crónica a propósito de las Ponencias del P. RIUDOR y del DR. PROAÑO.

<sup>26</sup> Según la propia opinión personal sobre las relaciones entre Escritura y Tradición podrá decirse de KUHN que perfeccionó o que desorbitó la teoría.

<sup>27</sup> La posición muy matizada de NEWMAN hace que debe ser considerado representante de la posición intermedia. Cf. G. BIEMER, *Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen und ihre Bedeutung nach Kardinal Newman*: *TheolQuart* 140 (1960) 385-409.

<sup>28</sup> Sobre SCHEEBEN como representante de la teoría intermedia cf. J. BEUMER, S. I., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell*: *TheolRev* 55 (1959) 205-208.

Otra línea de pensamiento sigue la Escuela Romana, cuya concepción es iniciada por Perrone y perfeccionada por Franzelin (en este ambiente se mueve Billot). La Escuela Romana cargó el acento en el magisterio. Si la Escritura necesita ser interpretada, también la Tradición. Deneffe comenzó pensando que la Tradición era previa al magisterio, pero pasó a la opinión de Dieckmann, que no los distinguía: Tradición es así la predicación magisterial desde los Apóstoles. En los ambientes influidos por esta teoría, el método teológico se concibe de forma que se hace en él casi fuente única al magisterio; a la Escritura y a los Padres se acude sólo para justificar al magisterio<sup>29</sup>. Después de exponer esta síntesis histórica de la cuestión, el Ponente señalaba la problemática teológica relacionada con el tema. Dentro de ella creía fundamental un más matizado estudio del concepto de revelación, en el que ésta no se reduzca a una lista de proposiciones. La revelación es, ante todo, una persona: Cristo. En este sentido, la Escritura no lo es todo, como si en ella se hubiera ya vertido todo en proposiciones. La revelación primitiva, entendida así, es poseída por la Iglesia no sólo en fórmulas, sino también como vida y espíritu. Con esta concepción de la revelación se relaciona el problema de la revelación cerrada desde la muerte de los Apóstoles. Con Cristo dijo Dios la última palabra. Pero el concepto expuesto de revelación plantea de modo nuevo el problema del progreso dogmático, que podrá darse a partir de vivencias no conceptualmente poseídas en el depósito primitivo. Otro punto interesante de estudio es la comparación entre magisterio apostólico y eclesiástico. La diferencia más notable consiste en que el magisterio apostólico se incluye dentro del período de constitución de la revelación; este punto, sin embargo, debe ser puntualizado (piénsese en la temporalidad de ciertas decisiones apostólicas). El magisterio apostólico en cuanto tradición constitutiva es norma de la tradición continuativa y así del magisterio eclesiástico. No se puede poner en duda la distinción entre tradición objetiva y magisterio eclesiástico, que activamente la defiende y explica. Tampoco se identifica adecuadamente el magisterio eclesiástico con la tradición activa; ésta incluye también el «sensus fidelium», pues los fieles no son sólo sujetos pasivos de Tradición, sino también activos; con ello el magisterio interno del Espíritu Santo y el externo de la jerarquía

---

<sup>29</sup> Este modo de concebir el método teológico no puede prevalerse de la Enc. «*Humani Generis*», la cual, aunque señala como trabajo propio del teólogo mostrar «*qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina 'traditione', sive explicite, sive implicite inveniantur*» (D. 2314), no da a este trabajo un mero sentido de apologética del Magisterio, sino que descubre en él un proceso de enriquecimiento del dato enseñado por el Magisterio, mediante el contacto con las fuentes: «*Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescent*» (*Ibid.*).

se complementan. Es mucho lo bueno e interesante que en esta ponencia puede hallarse. En la sesión de la tarde se objetó, sin embargo, que no es fácil concebir un progreso dogmático (que ha de terminarse en una *verdad* creída con fe divina y católica) a partir de un dato primitivo no conceptual. Realmente el paso es difícilmente inteligible. Es verdad que Cristo mismo es revelación y que en la Iglesia apostólica hubo usos y vivencias, pero es difícil que lo que se nos ha transmitido sea algo más que la fe (conceptual) apostólica sobre ese Cristo y que a los usos y vivencias no haya correspondido desde el principio una fe, que sería lo que se nos ha transmitido (a través o no de usos y vivencias). Fe y verdades serán así siempre el punto de partida de todo progreso dogmático<sup>30</sup>. No es que pensemos que el progreso dogmático se haya hecho siempre —ni mucho menos— con lógica fría. Existe una vía vital, un «instinctus» en la Iglesia que descubre la verdad implícita. Pero esa verdad implícita (sea cual fuere el modo como ha sido descubierta) tendrá que ser objetivamente homogénea con un dato primitivo conceptual.

El R. P. BERNARDO APERRIBAY, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid, disertó sobre *El sentir actual de la Iglesia como garantía suficiente para la definición dogmática de una verdad revelada*. El sentir cristiano no debe buscarse en el magisterio, sino en los fieles, en los creyentes (los jerarcas están también incluidos en cuanto creyentes). El sentir cristiano definido de la causa al efecto es el hábito de los fieles, que los hace hábiles para percibir de modo instintivo las virtualidades del dato revelado. Del efecto a la causa es el acto que procede de tal hábito. En concreto, la causa es el hábito de la fe y los tres dones intelectuales. El sentido cristiano tiene su origen en las almas santas, de las que pasa a las demás. Sus notas son: 1) su objeto es revelado o connexo con lo revelado; 2) versa sobre verdades perceptibles por el pueblo (no sobre verdades demasiado abstractas); 3) es necesario que sea universal para que sea garantía suficiente para la definición dogmática de una verdad.

#### IV. Tradición y Escritura.

La Ponencia del R. P. FRANCISCO DE PAULA SOLÁ, S. I., Profesor de la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona), tenía como título *Tradición y Escritura a la luz del Magisterio eclesiástico*.

<sup>30</sup> Cf. A. LANG, *Fundamentaltheologie*, Band 2, 3. Auflage, München 1962, pp. 273ss, quien ulteriormente insiste en que la noción de fe, que se ha impuesto en la Teología y que es supuesta por el Magisterio mismo, no es concebible sin relación a un testimonio divino en el más estricto sentido de la palabra.

En un lento recorrido de textos del magisterio constataba el Ponente la apelación frecuente, para fundamentar una doctrina, a la Tradición, sin aludir simultáneamente a la Escritura; el hecho es más significativo cuando en una serie de cánones se los justifica ordinariamente con textos bíblicos (textos que, por lo demás, se aplican con criterio excesivamente amplio) y, para algunos, se apela sólo a la Tradición. ¿No significará este modo de proceder una conciencia de que tales verdades no están en la Escritura? A continuación estudiaba el Ponente otros textos en los que el problema es planteado especulativamente<sup>31</sup>. En esta parte resultó sorprendente que el Ponente no estudiase directamente la sesión IV de Trento y se limitase a una argumentación indirecta, que a muchos dejará escépticos. El Ponente justificó esta omisión diciendo que se había aludido ya muchas veces al decreto tridentino en otros trabajos de la semana. Y es verdad que se había aludido, pero sin estudiar detenidamente el problema<sup>32</sup>. El Ponente creía que la sesión IV de Trento debe ser interpretada en el sentido de «partim-partim». Su argumentación era: el Concilio Vaticano renovó las afirmaciones de Trento sobre la Sagrada Escritura, porque «a quibusdam hominibus prave exponuntur» (D. 1788); por el contrario, el Concilio Vaticano no insistió en la doctrina de Trento sobre la Tradición; hay en ello una señal de que esa doctrina no era mal interpretada; pero es claro que en tiempos del Concilio Vaticano, Trento era entendido en el sentido de «partim-partim»; esa sería, por tanto, la auténtica interpretación de Trento. En la sesión de la tarde, pareció opinión común que, mientras que al argumento de la práctica de la Iglesia propuesto en la primera parte de la Ponencia no puede negársele cierto valor, la exégesis del Concilio de Trento, a partir del Vaticano, es un argumento «ex silentio» poco convincente.

---

<sup>31</sup> Como formulación teórica del problema (y prescindiendo de las aplicaciones prácticas que inmediatamente después hizo el Concilio) no deben supervalorarse expresiones como las del *Decreto* 5.º del CONCILIO SENONENSE de 1528: «Ampla certe scripturae latitudo, ingens et incomprehensibilis profunditas: perniciosum est tamen eo errore laborare, ut nihil admittendum putetur quod non e scriptura depromptum sit. Multa quippe a Christo ad posteros per manus Apostolorum ore ad os et familiari colloquio transfusa sunt; quae etsi in sacra scriptura *expresse* contineri non videantur, inconcusse tamen tenenda veniunt.» HARDUIN, t. 9, Parisiis 1714, col. 1937.

<sup>32</sup> Así p. e. el P. MONSEGÚ en su Ponencia se limitó a expresar su opinión de que la interpretación que ORTIGUES y GEISELMANN hacen de Trento nace de irenismo, de un deseo de acortar distancias. Naturalmente se puede disentir de ellos; pero sería preferible discutir las razones en que ellos se apoyan y ofrecer otras en contrario, más que apelar a los motivos íntimos, que el que disiente supone en ellos.

El R. P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica española, disertó sobre *El binomio Tradición-Escritura a la luz de la Neumatología*. Aun tratándose de dos fuentes, Escritura y Tradición son dos especies de la verdad revelada. Esta revelación se apropia al Espíritu Santo. Por ello puede darse un nuevo planteamiento estudiando la acción del Espíritu presente en la Iglesia, que la hace infalible. El es causa de la Escritura y de la Tradición. No puede aceptarse, como no aceptó Trento, el «partim-partim», porque son dos fuentes adecuadamente distintas, sino que se explican mutuamente: unas veces la Escritura explica una tradición anterior y otras veces la Tradición explica la Escritura<sup>33</sup>. Las prevenciones protestantes contra Tradición y Magisterio deberían ceder, si advirtiesen que el mismo Espíritu es el origen de todo.

## B. COMUNICACIONES DE TEMA LIBRE

En una comunicación, cuyo título era *Las dos vertientes del tratado de la Encarnación en la Teología contemporánea*, el R. P. ALVARO HUERGA, O. P., Profesor en el «Angelicum» de Roma, mostraba cómo en Santo Tomás el tratado de la Encarnación tiene dos vertientes: la del Dios-hombre y la de su prolongación («de ipso Salvatore» y «de sacramentis eius», según la expresión del prólogo de la 3.<sup>a</sup> parte de la Suma). Los tiempos modernos han desarrollado más los problemas de la segunda vertiente: Eclesiología, Mariología, Josefología<sup>34</sup>. El desarrollo lleva estos temas a constituirse en tratados autónomos; pero, si se quiere que no pierdan vitalidad, no se deberá perder conciencia del entronque con la Teología de la Encarnación.

El R. P. JOSÉ ALONSO, S. I., Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas, presentó una comunicación muy interesante y documentada sobre *Los elementos de la Tradición eucarística en relación con Jesús*. Un detallado análisis de los diversos textos en que se contiene la narración de la institución de la Eucaristía y una detenida discusión de los razonamientos de los críticos liberales permitían concluir al Ponente que la tradición eucarística es anterior a Pablo (así la presenta Pablo mismo y así se confirma por la comparación entre Pablo y Mar-

<sup>33</sup> Es claro que el problema del «partim-partim» no puede considerarse resuelto con la mera enunciación de esta fórmula, que debería ser explicada mucho más en cuanto a su sentido y fundamentada teológicamente más en concreto.

<sup>34</sup> Permitásenos expresar nuestra persuasión de que las fuentes de la revelación no contienen sobre San José datos suficientes para poder construir un tratado autónomo sin incurrir en barroquismos teológicos.

cos, ya que ambos son independientes entre sí y dependientes de una tradición anterior); por otra parte, entre Pablo y Marcos no hay diferencia esencial ni el texto de Lucas es un serio adversario de la tradición de Marcos y Pablo; tampoco el tipo de Eucaristía representado por los Hechos de los Apóstoles se opone necesariamente al tipo de Eucaristía paulina.

El R. P. SEBASTIÁN FUSTER, O. P., Profesor en el Estudio General de Valencia, leyó una comunicación sobre *El carácter de la Confirmación y la participación de los fieles en el apostolado de la Iglesia*. Presentaba con ello un capítulo de una obra suya de próxima aparición sobre la Confirmación. Su tesis era doble: 1) El carácter de la confirmación es un título especial de apostolado «privado». 2) Es también fundamento de la participación de los fieles en el apostolado jerárquico. Lo que constituye el apostolado jerárquico o la participación en él es la «misión»; por falta de este envío o misión, el apostolado privado no sería apostolado en sentido propio. Por el contrario, una participación en el apostolado jerárquico (apostolado propio) en virtud de una misión es lo que constituye el fenómeno contemporáneo de la Acción católica. El carácter de la confirmación, como participación del sacerdocio de Cristo, da una obligación al apostolado privado o lato (como lato es también el sacerdocio del confirmado); esta obligación puede también probarse por el simbolismo sacramental de la confirmación, que es el de milicia (la milicia impone obligación de combatir y no se ve por qué debería limitarse esa lucha a un combate contra los enemigos internos; obligación del soldado es luchar por la propagación del reino). El apostolado privado, al que el confirmado está obligado en virtud de su carácter (participación del sacerdocio de Cristo), necesita sólo la misión para convertirse en participación del apostolado jerárquico. De la misma manera que el poder de orden es fundamento del poder de jurisdicción, el carácter de la confirmación da una participación del sacerdocio de Cristo (no da poder de orden, pero sí una participación real, aunque análoga, de él) y capacita para una participación de jurisdicción, en cuanto que hace al confirmado capaz de ser enviado<sup>35</sup>. Se objetó en la sesión de la tarde —quizás excesiva-

<sup>35</sup> Creemos que sería interesante precisar que, al menos según el actual CIC (y prescindiendo de si la potestad de magisterio es parte o es distinta de la potestad de jurisdicción), sólo la potestad de magisterio parece participable por los seglares (comparar cn. 118 con cn. 1328; véase el comentario a este último canon de M. CONTE A CORONATA, O. F. M. CAP., *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 2, edit. 3, Taurini-Romae 1948, n. 914, pp. 251s; también Pío XII en su *Alocución al Congreso de Apostolado seglar* —5 de octubre de 1957— siempre alude a una participación de la potestad de magisterio: AAS 49 [1957] 925 y 929; por lo demás, parece claro que sólo una participación de la potestad de magisterio tiene un sentido directamente apos-

mente— que las consideraciones del Ponente se hubiesen podido hacer igualmente del bautismo. En realidad, se podrían haber hecho también del bautismo, pero no igualmente. ¿No es la confirmación «perfectio» del bautismo?<sup>36</sup> ¿No tendrán, por tanto, las consideraciones posiblemente comunes un más pleno sentido expuestas del sacramento de la madurez cristiana? Otras objeciones impugnaban la distinción, fundamental en la comunicación del P. Fuster, entre apostolado privado y jerárquico. Quizás tampoco fueron siempre justas en el modo como se expusieron, aunque deban ser comprendidas mirando al estado de espíritu de que nacían. El P. Fuster había aludido a la Acción católica como participación del apostolado jerárquico. El tema provoca fácilmente el «malaise regrettable, assez largement répandu», de que habló Pío XII<sup>37</sup>. Y ciertamente no lo provocaría si existiera una universal conciencia de que, como Su Santidad observaba, la Acción católica no sólo no puede reivindicar el monopolio del apostolado de los laicos, ya que, junto a ella, subsiste el apostolado privado, sino que también debe reconocer la existencia de otros individuos o grupos, a los que de hecho la Jerarquía ha comunicado y comunica el mismo envío o misión<sup>38</sup>. Importante es también señalar —seguimos resumiendo a Pío XII, en un punto que tal vez hubiera debido subrayar más el P. Fuster— que la misión no la ha recibido la Acción católica como colectividad (no es misión, por tanto, la mera fundación de la Acción católica por Pío XI), sino que se hace a miembros concretos, según la voluntad concreta de la Jerarquía en cada caso particular, para el que más o menos establemente envía<sup>39</sup>. Las dos reformas prácticas, de terminología y estructura respectivamente, propuestas por Pío XII<sup>40</sup>, son del más alto interés, ya que pondrían de relieve una concepción de la Acción católica como organismo superior de coordinación, lo que

---

tórico, en el sentido de búsqueda directa de la propagación del reino de Dios, como continuación del «Docete omnes gentes» del Señor). Si la potestad de jurisdicción (en cuanto distinta de la de magisterio) es «ex natura rei» incommunicable o no a un no clérigo, no puede ser discutido aquí; según lo que se defiende en este punto deberá entenderse la afirmación del Ponente de que el poder de orden es fundamento del poder de jurisdicción.

<sup>36</sup> «Post fontem superest ut perfectio fiat», S. AMBROSIO [?], *De sacramentis* 3, 2, 8: ML 16, 434.

<sup>37</sup> Pío XII, *Alocución al Congreso de Apostolado seglar* (5 octubre 1957): AAS 49 (1957) 929.

<sup>38</sup> «L'Action catholique ne peut pas non plus revendiquer le monopole de l'apostolat des laïcs, car, à côté d'elle, subsiste l'apostolat laïc libre. Des individus ou des groupes peuvent se mettre à la disposition de la Hiérarchie et se voir confier par elle, pour une durée fixe ou indéterminée, certaines tâches, pour lesquelles ils reçoivent mandat»: AAS 49 (1957) 929.

<sup>39</sup> «le mandat, surtout celui d'enseigner, n'est pas donné à l'Action catholique dans son ensemble, mais à ses membres organisés en particulier, suivant la volonté et le choix de la Hiérarchie»: AAS 49 (1957) 929.

<sup>40</sup> Cf. AAS 49 (1957) 930.

«solamente significa en este caso: a la Acción católica pertenecen grupos que conservan su autonomía; tales grupos no son simples funciones subalternas, simples ramificaciones de una organización fundada desde arriba llamada 'Acción católica'. Tal modo de concebir sería una lesión de los derechos históricos de esos grupos (que existían como organización antes que la Acción católica), una lesión del principio de subsidiariedad, que vale también en la Iglesia, una lesión del derecho de libre asociación. Semejante estatismo de Iglesia atascaría inevitablemente la vida de la Iglesia, por claros y racionales que puedan parecer sus proyectos»<sup>41</sup>.

En su comunicación el R. P. JOAQUÍN M.<sup>a</sup> ALONSO, C. M. F., Profesor del «Claretianum» de Roma, se preguntaba: *¿Existe una «tradición» protestante en España?* Su respuesta era negativa. El protestante español Gutiérrez Marín ha hecho una arbitraria síntesis histórica, que, partiendo de Prisciliano, engloba como suyos a todos los herejes españoles. Pedro de Osma sería el Huss español, mientras que Valdés sería nuestro Wicleff. En síntesis de este tipo no sólo se agrupa a los herejes españoles, sino que a veces se incluye a todos los poetas que criticaron al clero y a místicos y alumbrados que tuvieron dificultades con las autoridades eclesiásticas. Cuando con los procesos de Sevilla el protestantismo desaparece de España durante tres siglos, los historiadores portestantes hablarán de una corriente subterránea que, como el Guadiana, desaparece para reaparecer. La verdad histórica es que en el tiempo de los procesos de Valladolid y Sevilla (si separamos extranjeros y no cristianos y distinguimos humanistas, alumbrados y gente ignorante) sólo hallaremos un pequeño puñado de protestantes. La reaparición del protestantismo en el siglo XIX es de importación inglesa (no existe un empalme histórico con los protestantes españoles del siglo XVI). Pasó después el Ponente a señalar la doble tendencia existente hoy en la Iglesia evangélica española, caracterizada por viejos y jóvenes, respectivamente. Mientras aquéllos persisten en toda su combatividad proselitista, los jóvenes se caracterizan por una actitud más ecumenista y piden que se cese en el anticatolicismo (¿no se encargan de ello los testigos de Jehová con su propaganda demoledora?; por otra parte, ¿no fomenta hoy la jerarquía católica la lectura de la Biblia?), sin que ello sea reunciar a la aportación religiosa, que piensan poder ofrecer a lo español como portadores de la herencia de la reforma. Para terminar, y como medio para salvaguardar la unidad católica española, el P. Alonso se extendió en consideraciones de un cierto antieuropeísmo sobre «una Europa que no es Europa», en las que no podemos seguirle.

CÁNDIDO POZO, S. I.

Facultad de Teología de Granada.

<sup>41</sup> K. RAHNER, S. I., *L'apostolat des laïcs*: *NouvRevTheol* 78 (1956) 28s.