

Inteligencia católico-protestante en el problema de la Tradición

(Nota a un libro de P. Lengsfeld)

Un punto destacado de fricción y desavenencia entre la teología católica y la protestante se creía ver en el tema de la Tradición. Los teólogos de ambas confesiones han realizado en los últimos tiempos una intensa labor en torno a la cuestión. ¿Cuál va siendo el resultado?

A esto quiere responder en primer término el libro de Peter Lengsfeld*, cuyo título en castellano sería: *Tradición. Tradición y Escritura en la teología evangélica y católica de la actualidad*. Pero el autor no se contenta con dar una síntesis de resultados, sino pretende acrecentar con su libro ese resultado de inteligencia mutua entre los cristianos separados.

Lengsfeld se enfrenta con esta cuestión central: ¿Cómo valorar esa herencia de fe que se trasmite en el cristianismo y que se presenta como algo inalienable, con fuerza normativa en la explicación de la Sagrada Escritura, en las declaraciones de fe y en su desarrollo dogmático... eso que la teología católica llama *tradición divina* o divino-apostólica? ¿Qué dicen a este respecto los teólogos evangélicos? ¿Cómo fundamentan ellos su uso de la Escritura? ¿Qué posición adoptan frente al problema de la Tradición? ¿Qué diferencia existe entre ellos y la teología católica actual? (p. 11).

Es interesante en extremo seguir al detalle el camino recorrido por la seria investigación de Lengsfeld. Aquí sólo podemos dar un bosquejo.

En el capítulo I (*El problema de la tradición en el pasado reciente*), después de resumir la posición de algunos católicos (Franzelin, Scheeben...), se aclara más el propósito del libro, que va a dejar de lado todos los malentendidos y caricaturas recíprocas de católicos y protestantes para tratar de poner en claro las verdaderas diferencias y contribuir a un entendimiento mutuo, escuchando con seriedad y hablando en términos asequi-

* PETER LENGSELD, *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band III. Herausgegeben vom Johann.—Adam-Möhler—Institut) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960, 263 pp., 23 × 15 cm.

bles (p. 18). Y ante la preocupación cada día más viva del protestantismo por las cuestiones de Escritura y Tradición se cree justamente L. en el deber de presentarles claramente la contribución católica, que, bien entendida, puede resultar muy orientadora en los problemas que hoy día tiene sin resolver satisfactoriamente la teología protestante (p. 20).

El capítulo II ("*Parádoxis*" —*transmisión o tradición*— en el *Nuevo Testamento*) es cardinal para todo el estudio: Cristo es el *objeto y portador* definitivo de la *parádoxis* divina a los hombres: una tradición o entrega que se realiza en *las palabras* de su doctrina y en *la presencia* de su espíritu. Lo que Cristo verifica de una vez para siempre y para todos, llega a los hombres por la "parádoxis apostólica", que, en conexión verbal y real-espiritual con la "parádoxis" del Señor, va cristalizando en fórmulas estereotipadas (*kerygma*), que tendrán valor normativo en la predicación y en las profesiones de fe, siempre dentro de la experiencia existencial de Cristo que conservará la Iglesia (pp. 21-70).

El capítulo III lleva de epígrafe: *El canon del Nuevo Testamento... ¿una obra de la tradición?* Todo lo dicho en el capítulo anterior se puede considerar patrimonio común del cristianismo. También comprueban todos históricamente cómo la *parádoxis* apostólica se hizo *escritura* y cómo los distintos escritos apostólicos vinieron a formar el *canon*. Es sobre la significación de este último suceso donde empieza la divergencia entre católicos y protestantes y de los mismos protestantes entre sí. La falta de claridad en esta cuestión es considerada por Strathmann como "la enfermedad latente del protestantismo" (p. 72).

Es un hecho que el canon se forma en la Iglesia y que la Iglesia es quien va definiendo sus límites. Ahora bien, admitir el carácter absoluto y definitivo del canon será igual a dar valor absoluto a una decisión o postura eclesiástica, a la tradición. Y esto significa para los hermanos separados hacerse radicalmente católicos (pp. 73-80).

Por eso se ven precisados en general a considerar el límite del canon como algo fluctuante. Y toda regla de canonicidad habrá que buscarla en el mismo contenido de los libros "urgiendo a Cristo —o al tema de la justificación— contra la Escritura" (*Barth, Diem, Kümme...*), o haciendo del canon una cuestión de hermenéutica (*Ebeling*), o admitiendo valor normativo a la tradición únicamente hasta que se fijó el canon (Cullmann). Tal postura protestante está minada en su base, ya que teóricamente cualquiera podrá discutir la canonicidad de un libro o de una sentencia según la norma que él entienda debe tomar (pp. 81-104).

La concepción católica, por el contrario, evita esa inseguridad al mismo tiempo que la opresión de la Escritura por la tradición, que tanto temen los protestantes. L. se extiende en la exposición del punto de vista católico sobre la Escritura, el canon y la tradición. Hace notar la significación teológica del carácter escrito de la Biblia como objetivación del depósito de la fe, que la Iglesia ha de tener siempre frente a su conciencia para írselo

apropiando y asimilando cada vez con más perfección. Por este motivo —preseñdiendo de otras razones histórico-sociales y sin entrar todavía en su calidad de libros inspirados— era necesaria la Escritura para la misma conservación incontaminada de la tradición oral (SOHNGEN) (pp. 105-112).

¿Y cómo pudo la Iglesia distinguir la auténtica expresión escrita de su “parádoxis” entre las muchas falsificaciones? No se admite que se dé una revelación nueva. Antes bien, por simple “connaturalidad”, en virtud del Espíritu Santo que la anima, percibe la Iglesia *reflexivamente* en el tiempo postapostólico qué escritos se hallan en conformidad con ella. La *tradición oral* escrita se reconoce, pues, en la *tradición real*.

La acción recíproca que aquí se supone entre Iglesia y canon, no implica un círculo vicioso, como si la Iglesia fuera garantía del canon escriturístico y éste, a su vez, de la Iglesia. Porque Dios entra como un elemento tercero que constituye a la Iglesia y al canon: Dios establece la Iglesia y, por ella, la garantía exterior de la Escritura, que viene a ser constitutivo interno de la Iglesia. No se niega la afirmación de K. Barth de que la Iglesia *registra* el canon que se le impone por sí mismo. Pero se reconoce, además, el valor normativo absoluto de esa registración. Esta es, asegura L., la única explicación dogmáticamente satisfactoria para ese hecho de acción recíproca entre Iglesia y canon, que aún los protestantes admiten prácticamente al comportarse como si el canon fuera definitivo (pp. 112-118).

Al final de este capítulo tercero, estudiando la relación entre Escritura y Tradición, L. las considera como dos expresiones o aspectos de un todo. La Escritura es como un texto monumental con la tradición al lado a modo de comentario vivo; no como una fuente distinta de verdades reveladas. Escritura y Tradición forman una unidad explicándose mutuamente. La tradición encuentra y apoya su riqueza en el texto fijo de la “parádoxis” apostólica escrita, mientras que la Escritura produce sus frutos y es convenientemente interpretada y aplicada en la tradición divina apostólica que se perpetúa en la corriente viva de la fe de la Iglesia.

Ahora surgen nuevas cuestiones: ¿Es idéntica la estructura teológica de los dos elementos Escritura y Tradición? Si se interpretan mutuamente, ¿cuál de los dos tiene la primera y decisiva palabra? ¿Puede la Escritura ser intérprete exclusiva de sí misma como pretende la Reforma? (páginas 118-128).

A todas estas cuestiones se procura responder en el capítulo IV, que L. titula: *El principio de Escritura... ¿una negación de la Tradición?*

En primer término se hace notar cómo respecto de la inspiración y autoridad de la Escritura existe entre los protestantes una inclinación a separar su carácter de testimonio histórico humano de su cualidad de testimonio del Espíritu Santo. Esta segunda función la asume la Escritura, según algunos, únicamente cuando es leída y experimentada como *Evangelio*, distinción entre el “historismo” y la actuación poderosa y admirable

de Dios que se percibe en la fe (ALTHAUS). La Biblia no sería palabra de Dios cuando está ahí sin que nadie la lea o cuando se la lee como una pura fuente de historia (DINKLER). Como puede advertirse, es el *nestorianismo* aplicado a la Sagrada Escritura.

Otros, más moderados, reconocerán que en la Biblia es uno mismo el objeto de la investigación teológica y de la histórica, aunque no quieren construir doctrina ninguna escriturística acerca de la autoridad o inspiración bíblica por temor a hacer de ello un dogma (DIEM).

Una atención especial dedica L. a la doctrina de K. Barth sobre la inspiración. Rechaza éste el extremo monofisita —que injustamente achaca al catolicismo— de considerar la Biblia como palabra de Dios formal e inmediatamente; lo cual evidentemente es exclusivo del Verbo de Dios hecho hombre. Biblia y predicación deben estar haciéndose siempre palabra de Dios (“Gottes Wort je und je werden”), por ser instrumento divino a través del cual Dios habla. En esto consiste la *inspiración*, que ha de entenderse, sin embargo, de un modo objetivo y no simplemente en el sentido de una experiencia humana, como quiere el nuevo protestantismo. En la Biblia, según Barth, encontramos la palabra de Dios en un signo humano y falible, que puede leerse incidentalmente como documento histórico. En ella confluyen la falibilidad humana con la infalibilidad divina, la imperfección humana con la perfección divina. De esta manera se convierte la Sagrada Escritura en norma suprema frente a cualquier otra autoridad. Su autoridad es *absoluta, inmediata y objetiva* y de ella se ha de derivar toda otra autoridad auténtica. Así la Sagrada Escritura fundamenta y limita la Iglesia. Aún más, la constituye; ya que a través de ella permanece Cristo como Señor de la Iglesia. Un pecado de la Iglesia católica sería, según Barth, que en vez de hacerse Iglesia de obediencia a la Palabra de Dios, se ha constituido en autónoma frente a esa Palabra, absorbiendo en sí su autoridad. Esta concepción *actualista* de la inspiración de la Escritura, que también adolece de *nestorianismo*, parece la supera Barth al afirmar una *identidad indirecta* entre la palabra escrita y la Palabra de Dios. Con esto quedan sus firmaciones —así estima L.— en un plano capaz de aceptación católica (pp. 129-147).

Pasa ahora L. a ver el significado de la tradición en el protestantismo. En un principio los reformadores sólo intentaron rechazar la tradición en cuanto aditamento humano al mandato divino. De una llamada legítima a la reforma de las instituciones humanas, llegarían después a la protesta contra el dogma de Trento, naciendo sólo posteriormente la oposición inconciliable entre los lemas “Escritura y Tradición” o “sólo la Escritura”.

Prácticamente los reformadores se apoyan en la Tradición para muchas verdades; y una valoración auténtica de la realidad lleva a reconocer en la historia de todas las cosas humanas un núcleo de tradición, que

Ebeling reconoce pertenece a la estructura misma de la historia, también de la cristiana.

Como consecuencia de la investigación sobre la historia de las formas en el Nuevo Testamento se ha llegado ya en el Protestantismo a una mayor valoración de la tradición. Asmussen cree poder afirmar que la cuestión entre Roma y Wittenberg no es sobre si los protestantes tienen o no tradición, sino sólo en cómo se puede llegar legítimamente a convertir en obligatoria una tradición sin que se le atribuya una obligatoriedad que no le pertenece (p. 160). Lackmann considera un error el afirmar que la Escritura se basta por sí misma y que no se necesite una explicación eclesiástica (p. 161). Pero la cuestión está en precisar hasta qué punto creen obligatoria esa explicación de la Iglesia.

Para L. el problema de la tradición viene a centrarse en el *modo tradicional* de entender la fe y la Escritura. Es un hecho que ni católicos ni protestantes podemos prescindir del testimonio de nuestros padres y hermanos en la fe. "Nuestra cuestión, dice L., no es si existen dogmas que sólo se fundan en la tradición, sino esta otra: Lo que la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, ha entendido de la Sagrada Escritura afirmándolo de modo perentorio en el símbolo y en el dogma ¿tiene fuerza obligatoria para la exposición subsiguiente de la Escritura y para toda posterior inteligencia de la fe?" (p. 165).

La tradición en el modo de entender la Escritura es explicada por los teólogos protestantes de muchas maneras. P. Tillich habla de un carácter normativo de la historia de la Iglesia, considerando superado el individualista "yo y mi biblia". Otros aplican aquí su teoría sobre el canon, viendo en algún núcleo doctrinal la piedra de toque para la interpretación de las expresiones bíblicas (ALTHAUS, KÄSEMANN) o reduciendo esta cuestión teológica al problema hermenéutico (EBELING). Respecto del símbolo de la fe admiten en general una obligación condicionada (LUTHARD, ELERT...). Guiados por el símbolo, piensa E. Kinder, es como entendemos bien la Escritura. Y P. Brunner llega a afirmar que la fe de la Iglesia puede expresar una verdad de forma infalible y obligatoria para todos, aunque no admite que esa potestad concierna a un magisterio jerárquico. Para K. Barth el símbolo de la Iglesia refleja la autoridad de la Escritura como el agua refleja el sol. Y considera que la cuestión Escritura-Tradicción no está entre los grandes muros que separan al protestantismo de la Iglesia católica. En sentido parecido valoran la continuidad de interpretación de la Escritura H. Diem y H. von Oyen. (pp. 162-185).

La objeción de todo protestante contra la doctrina católica es que, al admitir una norma interpretativa de la Escritura con valor absoluto y distinta de ésta, hace caer la Biblia en manos de los hombres, sometiendo a una institución humana la Palabra de Dios. El proceso lo describe así F. A. Loofs: "La Tradición nos dice qué enseña la Escritura

(así Trento); la Iglesia nos dice qué enseña la Tradición (así el Vaticano)” (p. 186).

Sin embargo hay que decir a los protestantes que el catolicismo responde también con un *sí* al principio de Escritura. Dentro de la unidad que forman Escritura y Tradición, sobre todo si no se considera a ésta como fuente distinta, tiene la Biblia una preeminencia indiscutible por ser Palabra de Dios formal y escatológica, principio divinamente instituido y constantemente actual en la Iglesia, sin apelación ni cambio, que es origen de toda predicación cristiana porque la contiene y la penetra, es norma de ella y la juzga, la funda y la limita. Y aun para aquellos católicos que consideran la Tradición como segunda fuente, la Escritura será siempre la expresión normativa y representativa de la fe apostólica, el testimonio por excelencia de la revelación de Dios, ya que sólo en ella se hace perceptible la palabra formal de Dios, sólo ella es testimonio inspirado de la revelación, y ella posee una claridad que no tiene la Tradición —implícita ésta en la corriente de cosas también humanas que es la Iglesia—. Por eso se puede decir que la Iglesia con su tradición se somete a la Escritura (*Rahner*). Esta subordinación es particularmente clara en caso de que se considere contenida en la Escritura la totalidad de la revelación verbal con la tradición como elemento interpretativo. No cabe duda que la interpretación se somete a lo interpretado y que puede haber una interpretación autoritativa (como demuestra Geiselman contra Cullmann). L. aplica a la tradición interpretativa de la Iglesia el símil del pretil o baranda de un puente, que guía y evita el desastre sin convertirse por eso en punto de apoyo fundamental para quien atraviesa el puente. Un salto sobre el pretil significaría la caída en el abismo al perderse el apoyo en la Palabra de Dios (pp. 187-197).

En consecuencia, aunque Escritura y Tradición son “quoad nos” testimonio igualmente infalible (y en este sentido hay que entender el “*pari pietatis affectu*” de Trento), están diversamente estructuradas “quoad se”, siendo la Escritura palabra formal de Dios, y la Tradición expresión humana (pp. 197-202).

No olvida el catolicismo que *infalible* no es lo mismo que *adecuado*. Por eso cualquier proposición de la fe puede hacerse siempre más inteligible y más exacta. Porque las fórmulas reveladas son principio y no término, medio y no fin. “Es *una* verdad que despeja el camino hacia la —siempre mayor— Verdad” (RAHNER). ¿Será esto únicamente lo que quiere decir K. Barth al ver en la Biblia la defectibilidad humana junto a la perfección divina?

Por otra parte, ante la posible variedad de sentidos que una proposición revelada puede tener en su expresión desnuda, se hace necesario percibirla en el ambiente en que fue escrita: en la fe y en la Iglesia. Sólo en la fe y en la Iglesia, penetrada por el influjo vital del Espíritu Santo, puede la Escritura ser bien leída y ser bien interpretada. Por eso la Igle-

sia *santa* es la única intérprete infalible de la Escritura y sólo en comunión con ella, con su *tradición real*, se hace posible la inteligencia de la *tradición verbal*. Cualquier intento de separación entre tradición objetiva y tradición oral sería empequeñecer la esencia de la revelación, que no es sólo una expresión abstracta sino un obrar de Dios para y en el hombre (pp. 202-213).

Una atención especial presta L. a R. Bultmann en el capítulo V. Su teología de la *desmitización* del mensaje cristiano envuelve un conato laudable por presentar el mensaje de Cristo en su esencia pura, despojándolo de elementos circunstanciales, que, al no reconocerse como tales, dificultan el acercamiento del hombre moderno a Cristo. Para esto encuentra Bultmann la idea de tradición en el Nuevo Testamento. La comunidad cristiana no es una mera comunidad de personas, sino custodia de una tradición y predicación de una palabra. En ella se realiza la transmisión del *kerigma* específicamente cristiano, que es a la vez un suceso escatológico e histórico.

Si bien L. Pákozdy ha querido ver en la teología de Bultmann una tendencia fuertemente catolizante, para L. es todavía prematuro un juicio definitivo de parte católica por la enorme divergencia de terminología que no permite aún suficiente apreciación de las consecuencias dogmáticas (pp. 214-249).

* * *

¿Cuál es la conclusión de todo el estudio de Lengsfeld?

Para católicos y protestantes existe una norma fundamental común: la Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. En los dos campos se valora cada vez más la mutua conexión entre Escritura y Tradición, ante el hecho de que la Escritura nace como sedimentación escrita de la "parádoxis" divino-apostólica. Se conviene también en rechazar la concepción *monofisita* de la Sagrada Escritura que considera la inspiración como algo mágico e inmediatamente asequible. En ambas partes existe el peligro *nestoriano* de separar demasiado el sentido del autor humano de la intención divina (es de notar que en el protestantismo moderno se ha llegado hasta el extremo en esta dirección). Existe también coincidencia en la apreciación de la tradición como elemento indispensable para la interpretación de la Escritura y en el reconocimiento práctico del canon de la misma Escritura.

Pero mientras en el catolicismo se da una explicación teológicamente satisfactoria de la formación del canon, la teología protestante choca con dificultades insolubles. Lo mismo ha de decirse de la cuestión del dogma o interpretación autoritativa de la Escritura por parte de la Iglesia. El catolicismo no resta nada a la autoridad absoluta de la Palabra de Dios, como antes se ha explicado. Además, la contradicción que se quiere ver de

parte protestante entre Escritura y Tradición divino-apostólica en la formación eclesiástica de los dogmas, tiene que suponer que la Iglesia no está animada por el Espíritu Santo. La teología protestante, al no reconocer en el dogma y en el símbolo una tradición inalienable y una interpretación infalible de la Sagrada Escritura, parece encontrarse frente a la Biblia en la situación de un hombre al que se le entrega la Escritura casualmente y sin comentario alguno como "bonum derelictum" de una antigua (y sólo de otro tiempo) intervención divina.

Y en esa situación se presentan implacables las cuestiones que L. plantea al principio de su obra a la teología protestante: ¿Existe posibilidad de fundamentar desde principios genuinamente protestantes la Sagrada Escritura, su canon, su inspiración e interpretación, de modo que el predicador cristiano pueda exigir una obediencia de fe a lo que él predica? ¿Puede fundar su pretensión de predicar, no sólo palabras humanas, sino la palabra de Dios legítimamente captada por una recta inteligencia del canon y de la inspiración? ¿Puede justificar la autenticidad de los fundamentos y principios (dogma, símbolo, Iglesia, historia), que seguramente influyen de modo decisivo en su interpretación de la Escritura? ¿Puede atenerse al símbolo de una iglesia o comunidad particular, cuando esta iglesia rechaza toda interpretación tradicional con fuerza normativa? (p. 20).

L. cree descubrir que las explicaciones que dan, en tanto son satisfactorias en cuanto de un modo inconsciente se ajustan más o menos inicialmente a los principios de la Iglesia y Teología católica.

Y después de reconocer esa concordia práctica fundamental, se pueden hacer todavía estas preguntas al protestantismo: ¿Piensan seriamente que la promesa del Espíritu Santo tiene aplicación para una inteligencia no errada de la Escritura? ¿Quieren admitir el cumplimiento de esa promesa en la sociedad eclesiástica actual? ¿No se tendría que reconocer que esa promesa se cumple de modo especial en los jerarcas y pastores (obispos, Papa), en una Iglesia jerárquicamente estructurada? (páginas 201-202).

Más que en las cuestiones fundamentales de Escritura y Tradición, concluye L., la discordia entre católicos y protestantes está en las aplicaciones concretas, principalmente en el tema de la Iglesia. Aquí, opina L., es donde resulta más necesario intensificar el diálogo teológico en la controversia católico-protestante. La Iglesia para el protestantismo apenas si tiene otra función que la de transmitir la palabra de Dios en la Biblia (*tradición verbal*), sin que se le reconozca intervención apreciable en la transmisión de la *tradición real*, la actuación santificadora en cuanto Cuerpo místico de Cristo y en cuanto animada por el Espíritu Santo (p. 253).

Nuestro juicio sobre el libro de Lengsfeld es francamente positivo.

Reconocemos que a través de la obra se pueden encontrar posturas discutibles, especialmente en lo que se refiere a la concepción de la tradición como *fuerza distinta* y al origen de esa concepción. Ese aspecto del problema de la tradición no nos parece que se pueda reducir a segundo plano con la facilidad con que L. lo hace. Mucho menos se puede afirmar por las buenas que todos los teólogos de esa sentencia concedan a la Escritura una preeminencia indiscutible sobre la Tradición como fuerza distinta, en el sentido que L. parece indicar. Quizás haya influido en esta infravaloración de otras apreciaciones católicas la exclusividad que da el autor a la producción teológica en alemán. Si es verdad que el trabajo eficiente impone limitación en el método, no lo es menos que la labor teológica, aunque no se ocupe directamente de todas las posibilidades que ofrezca un tema, corre siempre el peligro de resultar desequilibrada si prescinde en absoluto de las demás visiones autorizadas del problema.

De todos modos, confesamos que por ahora juzgamos más fácil —y más acomodado a las exigencias teológicas— el reducir a la Escritura “in spiritu traditionis” las pocas doctrinas que parecen exclusivo patrimonio de la tradición, que el justificar una trasmisión histórica no interrumpida de las mismas a la que se haya reconocido valor de fuerza independiente. El porvenir de la teología apunta más en dirección de la suficiencia objetiva de la Escritura como órgano de tradición verbal. No parece se deba reprochar “a priori” el posible influjo indirecto del protestantismo en la vuelta moderna a esta concepción, expresada por muchos Santos Padres y escolásticos. La influencia de parte protestante no es necesariamente desorientadora para la teología católica. Convenimos en esto con L. no olvidando que también en teología tiene vigencia a su modo el “oportet haereses esse”.

El libro de Lengsfeld tiene valores que eclipsan las inevitables deficiencias. El intento de encaminar los problemas de la teología protestante acerca de la tradición hasta abocarlos, como una exigencia interior, a la plena solución que se les da en la teología católica, es un logro muy apreciable.

Quizá este libro no cause entre los especialistas la estupefacción que hace unos años causó la obra de H. Küng *Rechtfertigung*, en que se pretende encontrar una fundamental coincidencia entre K. Barth y el catolicismo en la doctrina sobre la justificación. Pero por ser menos tajante en punto a quitar diferencias, Lengsfeld ha realizado posiblemente una labor más eficiente y esperanzadora en el conato de aproximación y diálogo entre los teólogos católicos y protestantes.

Un diálogo que, al menos, está dando frutos muy estimables de literatura teológica.

P. BERNARDINO DE ARMELLADA, O. F. M. CAP.