FACULTAD DE TEOLOGÍA

APORTES DE JOSEPH RATZINGER AL CONCEPTO DE TRADICIÓN DURANTE EL CONCILIO VATICANO II. ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA LA TRANSMISIÓN DE LA FE

por

PAULA DE LA CERDA MOLINA

Tesis presentada a la
Facultad de Teología de la
Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de
Magister en Teología

Profesor guía: Dr. Rodrigo Polanco Fermandois

Diciembre, 2020
Santiago, Chile
©2020, Paula de la Cerda Molina

DERECHO DE AUTOR

©2020, Paula de la Cerda Molina

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera reconocer y agradecer especialmente a mi profesor guía en este trabajo de tesis, el Doctor Rodrigo Polanco, quien ha dedicado tiempo y reflexión para orientar mi investigación en todo momento.

También quisiera agradecer particularmente a mi marido por toda la comprensión y compañía en el tiempo que he dedicado a estudiar este Magister y desarrollar esta tesis de grado.

TABLA DE CONTENIDO

I) RESUMEN vi

II) INTRODUCCIÓN 1

III) PROBLEMAS EN LA COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO DE TRADICIÓN 6

1) Comprensión en Trento y el Concilio Vaticano I según J. Ratzinger. 6

2) Comprensión posterior a Trento 10

3) Aportes y crítica de los estudios de J. R. Geiselmann 12

4) Avances y omisiones del Concilio Vaticano II respecto del concepto de tradición. 15

IV) APORTES DE J. RATZINGER AL CONCEPTO DE TRADICIÓN 20

1) Contexto de la discusión conciliar sobre el esquema *De fontibus revelationis* 20

2) Propuesta de soluciones que ofrece Ratzinger en el texto "Revelación y Tradición" a algunas de las cuestiones planteadas por el *De fontibus* 27

a) Problema en la comprensión de la revelación como un conjunto de proposiciones divididas en dos fuentes independientes. 28

b) Problemas en la identificación del orden del ser y el orden del conocimiento al usar el concepto de "fuentes de la revelación". 33

c) Problemas en la suficiencia material de la Sagrada Escritura 36

3) Sobre la esencia de la tradición 38

4) La necesidad de una instancia crítica de la tradición 44

5) La tradición como un proceso pneumatológico 48

6) La comunidad eclesial es el sujeto de la tradición 51

V) IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN LA TRANSMISIÓN DE LA FE, EN J. RATZINGER 52

1) Cuando se entiende la tradición como un conjunto de proposiciones que se yuxtaponen a la Sagrada Escritura 55

2) Cuando se confunden los medios de transmisión de la fe con el contenido de la fe. 59

3) El antiguo y nuevo problema de la *sola Scriptura*. 68

VI) CONCLUSIONES 75

VII) BIBLIOGRAFÍA 84

I) RESUMEN

El objetivo de esta breve investigación de magister es indagar en los aportes que realizó Joseph Ratzinger al concepto de tradición, sobre todo, en el período del Concilio Vaticano II. He escogido este período, porque es un momento donde se reflexiona particularmente sobre el tema y donde él participó como joven perito, especialmente en la constitución *Dei Verbum*. Para entender estos aportes se revisarán las comprensiones previas al concepto de tradición, en los concilios de Trento y Vaticano I. Luego entramos en la discusión conciliar del Vaticano II, para revisar los avances y también omisiones de éste, según el aporte y comprensión de nuestro autor. Finalmente se vinculan estos aportes al concepto de tradición con sus consecuencias para la transmisión de la fe hoy.

Para esta investigación he seguido fundamentalmente el método de revisión de los textos fundamentales del autor en el tema de la tradición, principalmente durante el período del Concilio Vaticano II. Además he revisado la literatura secundaria que pudiera aportar mayor claridad a los diversos elementos presentes en las discusiones, ya sean datos históricos o teológicos. También se ha revisado abundante bibliografía del autor respecto al concepto de fe y transmisión de la fe, para poder realizar el cruce temático que se ha propuesto en esta investigación. He sistematizado estos datos en torno al problema en la comprensión que percibió Ratzinger acerca del concepto de tradición que se había dado antes y durante el Concilio Vaticano II. Posteriormente, sistematicé los aportes concretos que ofrecía Ratzinger, ya sea para la comprensión del problema, como para la orientación de soluciones a la comprensión. Luego, realicé un cruce temático respecto de las consecuencias de estas formas de comprender la tradición para la transmisión de la fe hoy, desde lo que Ratzinger entiende por fe y su transmisión.

Se ha concluido que para una correcta comprensión del concepto de tradición, resulta indispensable una correcta comprensión del concepto de revelación y su correlación. A su vez, la comprensión de los conceptos de revelación y de sus medios históricos de

transmisión, como son la Sagrada Escritura y la Tradición, tiene consecuencias directas en la transmisión de la fe de todos los tiempos, y por tanto, son conceptos que deben revisarse continuamente. Finalmente la creación de una instancia crítica de la tradición aparece como algo que no ha sido suficientemente tratado en la discusión eclesial y, por lo mismo, no han sido considerados los abundantes beneficios que podría traer para la vida de la Iglesia y los desafíos ecuménicos.

II) INTRODUCCIÓN

A pesar de los esfuerzos de los Concilios de Trento, Vaticano I y Vaticano II, el concepto de tradición parece un concepto algo abstracto, del que se han dado diversas evoluciones en la forma en la que se ha entendido a lo largo de la historia de la Iglesia, y parece que aún no termina de comprenderse del todo. Antes de Trento, en el esquema provisional que había presentado el Cardenal Cervini el 22 de marzo de 1546, se entendía la tradición como aquello que contenía una parte de la revelación divina que no se encontraba en la Sagrada Escritura ("*contineri partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*"[1]). Luego, Trento renuncia al *partim-partim* y pasa al *et*, es decir la revelación divina se contenía en la Sagrada Escritura "y" en la tradición ("*hac veritatem […] contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*"[2]). Sin embargo, esta definición se interpretó, e incluso en algunos, se sigue interpretando en el sentido de que la Escritura no contendría toda la verdad revelada, y por tanto, no es posible la *sola Scriptura,* pues una parte de la verdad revelada sólo nos llegaría por la tradición[3]. Posteriormente, en el Concilio Vaticano II no se da una definición de la tradición en sentido estricto, sino más bien se le señala como un proceso de transmisión que se realiza por la predicación, el testimonio y las instituciones. Estas características señalan una transmisión no escrita, o no escrita por inspiración como la Sagrada Escritura, sin embargo, tampoco la reduce solo a una transmisión oral. Por tanto, según el Vaticano II, la tradición no solo recoge la doctrina revelada, sino que incluye también su proceso de

---

[1] Josef Rupert Geiselmann, Sagrada Escritura y tradición: historia y alcance de una controversia. (Barcelona: Herder, 1968), 121.

[2] CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO, Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones (8 de abril 1546) n.1501, en *El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), p.481-482.

[3] Karl Rahner y Joseph Ratzinger, *Revelación y tradición, Quaestiones disputatae* 7 (Barcelona: Herder, 1971), 34.

aplicación, y en ello, incluye lo que la Iglesia cree y también lo que la Iglesia es y hace de acuerdo con las exigencias de la fe. Entonces la tradición resulta ser un proceso dinámico, guiado por el Espíritu, necesario para la conservación auténtica de la doctrina ya que transmite no solo su interpretación, sino también su vivencia en la Iglesia[4]. Ratzinger señala que la Constitución *Dei Verbum* aún no ha sido plenamente aceptada porque al inicio se puso en práctica lo que surgió como novedoso, pero no se han terminado de comunicar las auténticas afirmaciones del Concilio[5]. Por otro lado, respecto de la interpretación bíblica señala que la recepción postconciliar ha dejado de lado la parte teológica de la Constitución, como una concesión al pasado, y ha considerado solo la confirmación sin reservas al método histórico-crítico[6]. A pesar de esto, sí piensa que *Dei Verbum* es una síntesis de gran alcance: el texto combina la fidelidad a la tradición eclesial con el sí a la ciencia crítica y abre de nuevo a la fe el camino hacia el hoy. No renuncia a Trento ni al Vaticano I, pero tampoco congela el pasado, porque sabe que la fidelidad en el espíritu sólo se puede conseguir con una asimilación siempre renovada. Dada esta dimensión pneumática de la tradición que le confiere su condición dinámica, es que me parece que es un tema al que debe de tomarse el pulso continuamente para que la transmisión de la fe sea precisamente una transmisión actual.

Luego de haber participado en varias investigaciones con respecto a la transmisión de la fe en el ámbito escolar y universitario, me ha parecido urgente profundizar en los fundamentos de la fe que hacen posible que la transmisión de la fe sea relevante hoy, no solo como tarea, sino en cuanto a que su contenido sea significativo para las personas de nuestra sociedad. Muchas veces esta transmisión se ve truncada debido a que los canales

[4] Cfr. Carmen Aparicio Valls, «La tradición según la *Dei Verbum* y su importancia en la teología ecuménica actual», *Gregorianum* 86, n.º 1 (2005): 172.
[5] Cfr. Joseph Ratzinger, *Mi vida: recuerdos (1927-1977)* (Madrid: Encuentro Ediciones, 2013), 107.
[6] Cfr. Joseph Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 2ª. Ed., (Madrid: Libros Palabra 42, 2005), 26-27.

de transmisión no están siendo adecuados o no están siendo usados de forma correcta, por ejemplo la Sagrada Escritura; o también a causa de que aquello que se transmite como fe no es exactamente tal.

El tema de esta investigación se enmarca en la pregunta ¿cómo transmitir la fe al mundo de hoy?, es decir, ¿cuáles son los aportes de este concepto de la tradición a la transmisión de la fe hoy? y ¿cuál es el lugar que ocupa hoy la tradición en la transmisión de la fe? Por lo mismo, no abordaré el tema de la tradición específicamente de manera histórico-dogmática, si no solo en la medida que contribuye a la comprensión de mi objetivo de estudio.

Esta investigación intenta indagar la comprensión que tiene Joseph Ratzinger acerca del tema de la tradición, debido a que ha resultado ser un tema recurrente en sus escritos. Y posteriormente, ver cómo estos aportes del autor contribuyen a la transmisión de la fe hoy. Por tanto, no aborda un problema o hipótesis, ni tampoco el tema de la tradición por sí sólo. Más bien pretende una reflexión histórico teológica con consecuencias prácticas en el quehacer teológico y pastoral. Es decir, relevar la vinculación que existe entre la comprensión de la fe y su fuente y la transmisión de la fe.

Los objetivos de esta investigación se lograron a través de la revisión bibliográfica de los escritos del autor acerca del concepto de tradición, asimismo, mediante la comprensión histórico-teológica del estado del arte, por medio de la revisión bibliográfica de textos teológicos fundamentales que pudieran iluminar mejor el problema. De esta manera se fueron agrupando y sistematizando los datos que permitieron una visión más completa respecto de la comprensión de Joseph Ratzinger en temas de la tradición y de transmisión de la fe.

El tema de estudio no se encuentra compilado en una sola obra del autor, porque la mayoría de los libros de Joseph Ratzinger son compilaciones de artículos académicos o conferencias en torno a temáticas que luego él reúne en una unidad adecuada. Sin embargo, sobre el tema de la tradición no se encuentra un compilado de todos sus aportes

en algún volumen. Por lo mismo, realicé una selección de textos donde trata el tema de la tradición, que detallo a continuación[7]:

- Revelación y tradición. *Quaestiones disputatae* 7. (Herder, 1971)
- Obras completas, Tomo VII/1:
    - Observaciones al esquema "*De fontibus Revelationis*" (sin fecha)
    - En la Constitución sobre la divina revelación "*Dei Verbum*" (1962)
    - Sobre la discusión conciliar acerca de Escritura y tradición (sin fecha)
    - Cuestiones teológicas en el Concilio Vaticano II (apartado II Sobre la teología de la revelación) (sin fecha)
    - Sobre la discusión conciliar acerca de Escritura y tradición (sin fecha)
- Obras completas, Tomo VII/2:
    - Introducción y comentario al Proemio y los capítulos I, II y VI de la Constitución sobre la divina revelación "*Dei Verbum*" (1967).
- Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental. (Herder, 1985).
- Transmisión de la fe y fuentes de la fe (Scripta Theologica, 1983)

El texto lo he organizado en tres capítulos. El primero aborda los antecedentes del problema en relación a las diversas comprensiones que se fueron dando a lo largo de la historia de la Iglesia respecto del tema de la tradición. Este capítulo considera las comprensiones de Trento, el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II. También considera los estudios de J. R. Geiselmann respecto del tema de la tradición que fueron muy influyentes para las discusiones que se generaron en el Concilio Vaticano II.

El segundo capítulo aborda los aportes de Joseph Ratzinger al concepto de tradición donde se contextualiza la discusión conciliar, se vislumbran tres principales problemas en la comprensión de la tradición y se ofrecen las propuestas de solución de Ratzinger. Finaliza

[7] Las referencias bibliográficas se encuentran de manera completa en el apartado bibliográfico, al final de esta tesis.

ese capítulo con otras tres temáticas que aborda el autor y que vienen a dar una visión más completa al tema de la tradición.

El tercer capítulo tiene que ver con la aplicación de los aportes de J. Ratzinger al concepto de tradición y sus repercusiones para la transmisión de la fe. En este capítulo, intento una reflexión más práctica, donde visualizo, como todavía permanecen esos problemas de comprensiones respecto de la tradición en los procesos de transmisión de la fe, y considero diversos aspectos sobre la comprensión de la fe en Ratzinger, que pueden responder a estos problemas en la transmisión, al no considerarse adecuada o suficientemente correcta la tradición.

Así mismo, desarrollo unas conclusiones donde sintetizo los principales aportes de Ratzinger, que reflejan especialmente la necesaria vinculación entre la comprensión de la revelación para entender la tradición y sus consecuencias en la transmisión de la fe. También realizo una breve mención al tema de la *sola Escriptura* que es uno de los temas que permanece pendiente en la discusión católico protestante. Lo abordo porque me parece que el pensamiento de Ratzinger puede iluminar este diálogo.

Finalmente trato de manera más extensa algunas reflexiones sobre la necesidad y posibilidad de una instancia crítica de la tradición en la Iglesia. Tema al que Ratzinger alude en varias ocasiones, pero que no desarrolla de manera sistemática, es por esto que a la luz de las reflexiones del teólogo desarrollo algunos alcances de la propuesta.

Sin duda podrían abordarse otras muchas conclusiones, sin embargo, he desarrollado estas cuestiones porque me ha parecido que son las que más directamente surgen del trabajo de Ratzinger para el tema de esta tesis y me parece que dialogan con problemáticas contemporáneas que permanecen abiertas y por lo mismo él se convierte en un interlocutor válido.

III) PROBLEMAS EN LA COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO DE TRADICIÓN

1) Comprensión en Trento y el Concilio Vaticano I según J. Ratzinger.

La cuestión de las causas que hacen surgir el tema de la Tradición en la polémica que incendió a la cristiandad en la época de la reforma protestante, le entrega a Ratzinger importantes pistas para la comprensión de la raíz o núcleo del conflicto en torno al tema de la comprensión del concepto de la Tradición.

En tiempos del concilio de Trento, la palabra tradición significaba las llamadas "*consuetudines ecclesiae*" que tenía que ver con las costumbres y prácticas que definían la piedad eclesiástica: la santificación del domingo, la oración mirando al oriente, etc. Muchas de estas prácticas ayudaban a elevar el espíritu, pero muchas otras eran extrañas a la Iglesia. Lutero veía en todo eso "el retorno de la ley y la superioridad de la ordenación humana sobre la palabra de Dios, contra lo que Pablo había combatido tan inexorablemente y ahora se había hecho de nuevo realidad en la Iglesia"[8].

> El tema *traditio* se transformaba aquí en el tema *abusus*: la tradición es ordenación humana con que el hombre se cubre o esconde delante de Dios, y hasta se rebela contra él, para tomar la salud eterna en sus propias manos, en lugar de esperarla de la libérrima misericordia del Señor. A la tradición entendida como ordenación se opone el mensaje de la gracia[9].

De aquí en adelante, para Lutero, la única forma auténtica de la Palabra es la Escritura. Reduce la revelación a la Escritura que se interpreta a sí misma y que no tolera ya junto a

[8] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 28.
[9] Íbid, 29.

sí ninguna otra magnitud auténtica como la tradición[10]. Sin embargo, Ratzinger percibe que el problema de la "*sola Scriptura*" no sería la suficiencia material de la Sagrada Escritura en la transmisión de la revelación divina, como muchos creían; sino un conflicto entre abuso y autoridad que se refiere a la relación entre autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura[11].

Para la comprensión de la doctrina tridentina acerca de la tradición a J. Ratzinger no le basta el decreto definitivo del Concilio, sino que le parece fundamental analizar el discurso del cardenal legado, Cervini[12], donde señala que son tres los fundamentos de nuestra fe, o tres los momentos en los que se nos da la revelación divina. Estos tres momentos son: la Escritura (que en aquel entonces se entiende como solo el Antiguo Testamento), el Evangelio (que se entiende como aquella enseñanza que Cristo transmitió de manera oral que plantó en los corazones, y del que más tarde tomaron algo los evangelistas), y la revelación del Espíritu Santo, cuya misión era declarar los misterios de Dios, esclarecer lo que en los corazones de los hombres había quedado dudoso. Con esto J. Ratzinger señala cuatro hallazgos. Primero, que para sorpresa nuestra, lo que nosotros comúnmente llamamos tradición o presentamos como tal, no aparece aquí como un principio, sino que, lo que hace sus veces, aparece aquí repartido en dos principios que se integran mutuamente: el evangelio, como principio que solo es parcialmente transformable en Escritura, y la acción del Espíritu Santo en la historia. Segundo, que la Escritura neotestamentaria no aparece como un principio junto a la tradición apostólica. Tercero, que el Nuevo Testamento no se presenta, junto al Antiguo Testamento, como una magnitud cerrada de «Escritura» a la que se pudiera contraponer como segunda magnitud la «tradición». Y, por último, que ninguno de los dos puntos de partida que se han podido verificar para comprender el concepto de tradición -el evangelio inscrito en el corazón de

[10] Cfr. Rahner y Ratzinger, 31; Cfr. Joseph Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar acerca de la Escritura y tradición», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Tomo VII/1, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 418.
[11] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 36.
[12] Cfr. Íbid, 55.

los hombres y la acción del Espíritu en la historia- hacen aparecer a ésta como tradición verbal, es decir, como un conjunto de preposiciones. Más bien, por el contrario, se percibe una primacía de la realidad frente a la palabra que la atestigua[13].

> Así oímos decir, por ejemplo al obispo de aquí que, aparte las Sagradas Escrituras, hay en la Iglesia de Dios muchas cosas que transmitidas de mano en mano han llegado hasta nosotros desde los apóstoles y otras muchas, *quae et si scripta Apostoli nobis non reliquerunt, per Spiritus Sancti revelationem nobis (tradita) sunt* (corregido el *tradita* por *revelata*). Desde este punto de vista se podría designar francamente la tradición como la componente pneumatológica del acontecer de Cristo[14].

Esta concepción pneumatológica, pone el énfasis en el carácter dinámico de la realidad de Cristo presente en la Iglesia dirigida por el Espíritu, por la que tendríamos que comprender que la revelación no solo llega a nosotros a través de la Sagrada Escritura, sino a través de esta acción pneumática[15].

Pero junto a la concepción de Cervini se dan otras dos comprensiones: la ceremonial, que entiende la tradición como el conjunto de las *consuetudines,* y la que podría llamarse dogmática, que desplaza el concepto de tradición también al ámbito de fe y no solo al de las costumbres. Bajo estos tres prismas hay que observar entonces el decreto tridentino final sobre la tradición, aunque sea la luz de Cervini la que resplandezca más. Cada una de estas posturas solas, no permite una recta comprensión de la realidad de la tradición. Si bien, la postura de Cervini vela por esta presencia salvífica del Espíritu, las otras dos posturas tienden a una dimensión más historizante, referida más a la transmisión de aquello que sucedió de una vez para siempre, al εφάπαξ. Por lo mismo, ninguna de estas dos posturas solas es equilibrada para la recta comprensión de lo que llamamos tradición donde se une precisamente el presente del espíritu y la vinculación a lo señero del acontecer histórico[16].

[13] Cfr. Íbid, 58.
[14] Íbid, 60.
[15] Se profundizará este tema en capítulo segundo de este trabajo.
[16] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 72.

De este análisis Ratzinger concluye que el Concilio de Trento vio prístinamente la vinculación interna del concepto de revelación con el de tradición

> El hecho primero y más importante paréceme ser que el Concilio vio aún muy claramente la conexión del concepto de tradición con el de revelación…entendió aún el concepto de revelación muchos menos materialmente que luego lo hiciera la edad moderna. Solo así puede entenderse la idea de la revelación del Espíritu Santo en la Iglesia[17].

Por tanto, Ratzinger no duda en afirmar que ya en Trento se entendía la revelación como la fuente única de la que brotaban la Escritura y la Tradición: "esta es la verdadera forma de expresarlo, que rige todavía con toda obviedad en el concilio de Trento"[18]. Y este será el punto de partida de la tesis posterior con la que Ratzinger abordará el tema de la tradición. Lo revisaremos en el capítulo segundo de este trabajo.

En lo que respecta a la formulación final del decreto tridentino, la sentencia original que se usó en los documentos preparatorios del concilio era «*partim in libris […] partim in […]traditionibus»* cuyo origen se remonta a San Basilio[19], pero fue sustituida por «*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*». Esta sustitución se cree que fue en favor de una mayor precisión lingüística y no como enmienda de un error doctrinal, pues el *partim-partim* no se entendía en el sentido de "en parte-en parte", sino en el sentido amplio de "tanto-como" y por tanto, en el sentido de *et.* Sin embargo, la teología post-tridentina, afectada por la polémica de la crítica protestante, siguió interpretando las relaciones entre la Escritura y la tradición en el sentido del *"partim-partim"*, dando a entender que el concilio había excluido la suficiencia material de la Escritura[20].

---

[17] Rahner y Ratzinger, 73. Cfr. Joseph Ratzinger, «Observaciones al esquema "*De fontibus Revelationis*"», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación,* Tomo VII/1, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 117.
[18] Ratzinger, «Observaciones al esquema», 117.
[19] Cfr. César Izquierdo Urbina, *Parádosis: estudios sobre la tradición* (Pamplona: EUNSA, 2006), 45-47; Cfr. Geiselmann, *Sagrada Escritura y tradición*.
[20] Cfr. Izquierdo Urbina, *Parádosis,* 46-47.

Desde la perspectiva de Ratzinger, Trento no entendió del todo el problema de Lutero y solo se contentó con formular la convicción católica de que el cristiano recibe la revelación no solo de la Sagrada Escritura, sino también de la comunidad de los que han creído antes que él, es decir, de la Iglesia. Entonces, junto al *solo* de la reforma se colocó el "y" católico[21], pero no se detuvo a analizar el conflicto de fondo que yacía ahí entre abuso y autoridad, tendencia que continuó incluso en el Concilio Vaticano II: "La discusión conciliar en torno al problema de la Tradición descarriló en torno al sentido de la solución del *partim-partim* y, concretamente, en torno a la cuestión de la integridad material de la Escritura"[22] . De esta manera, resulta relevante la invitación que hace el teólogo alemán a sumergirse en una temática que resulta bastante más compleja que la cuestión material de la suficiencia de la Escritura.

2) Comprensión posterior a Trento

Poco después de Trento la «y» en la frase «*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*» se fue comprendiendo en el sentido de una yuxtaposición, entendida casi mecánicamente, es decir, la tradición sería la transmisión de fórmulas prefijadas, como proposiciones doctrinales que existen junto al otro grupo de verdades escritas contenidas en las Sagradas Escrituras[23]. Comprensión que posteriormente dio lugar a la expresión "dos fuentes de la revelación", que fue muy usada en los manuales de teología del siglo XIX, y que incluso

[21] Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar», 418.
[22]Joseph Ratzinger, «Introducción y comentario al Proemio y los capítulos I, II y VI de la Constitución sobre la divina revelación "*Dei Verbum*"», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Tomo VII/2, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 664–665.
[23] Cfr. Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar», 419.

aparece en un título intermedio del Concilio Vaticano I[24], y que ocupó el título de uno de los esquemas preparatorios del Concilio Vaticano II "*De fontibus revelationis*".

> Se formó así un concepto un tanto cuantitativo de revelación, como si esta fuera un depósito de una suma de verdades particulares repartidas en dos recipientes y cuya aceptación convirtiese al hombre en cristiano. Aproximadamente en el siglo XIX surgió de esa manera la expresión «dos fuentes de la revelación» en la que se reflejan tales ideas[25].

Esta comprensión de la Escritura y de la tradición como dos fuentes tuvo como consecuencia un estrechamiento en la comprensión del concepto de revelación[26]. En su habitual análisis de las causas, Ratzinger cree que este uso de la expresión "fuentes de la revelación" pudo surgir en los primeros tiempos del historicismo, corriente de pensamiento que nace en Alemania a mediados del siglo XIX. Allí se plantea de nuevo el problema de los orígenes cristianos y se insiste en la pregunta sobre las fuentes, es donde el cristianismo menciona la Escritura y la tradición como fuentes de las que él extrae la revelación[27].

[24] En el capítulo 2 que tiene por título La revelación y por subtítulo para indicar el contenido del párrafo 3006: "Sus fuentes", Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO I, Constitución Dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica (24 de abril 1870) n. 3006, en *El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), p.766. Cfr. Ratzinger, «Observaciones al esquema», 118.

[25] Joseph Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 419.

[26] Cfr. Ratzinger, «Observaciones al esquema», 118.

[27] Cfr. Ratzinger, «Observaciones al esquema», 118. Cfr. Joseph Ratzinger, «Cuestiones teológicas en el Concilio Vaticano II», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Tomo VII/1, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 277. Cfr. Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar», 419-420.

3) Aportes y crítica de los estudios de J. R. Geiselmann

Los trabajos de Josef Rupert Geiselmann[28] (1890-1970) en Alemania, buscan llegar a una nueva toma de conciencia sobre la esencia de la tradición, sus estudios fueron fructuosos aun en las deliberaciones del Concilio Vaticano II. Geiselmann, aborda sobre todo la cuestión acerca de si el Concilio de Trento había cerrado definitivamente el camino a una *sola Scriptura* o no, e intenta ofrecer una respuesta desde el espíritu de la escuela católica de Tubinga en el siglo XIX.

> Hizo hincapié en que la fórmula tridentina «*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*» había reemplazado a la originaria «*partim in libris […] partim in […] traditionibus*», él vio este hecho como consecuencia de la adhesión de algunos padres de Trento a la idea de la *sola Scriptura*, y de ello dedujo que en Trento no se quiso decidir nada sobre la relación entre Escritura y Tradición dejando abierta la posibilidad de una *sola Scriptura*, es decir de la integridad material de la Escritura[29].

Geiselmann fija el planteamiento del problema en los motivos que llevaron a sustituir el *partim-partim* por el *et*, y con ello los planteamientos que parecen desembocar en el tema de la suficiencia material de la Sagrada Escritura. Pero Ratzinger señala que "es una limitación indebida del estado de la cuestión, que cierra en gran parte la visión de los verdaderos trasfondos del decreto tridentino"[30].

Geiselmann, considera que los padres conciliares renunciaron al "*partim-partim*" para evitar la idea de una repartición de la revelación en dos fuentes separadas o por lo menos no se definió expresamente. Pero concluye, sin embargo, a favor de la *sola Scriptura* señalando que "como teólogo católico, se puede defender la sentencia de una suficiencia

[28] Josef Rupert Geiselmann, realizó sus estudios de filosofía y teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübingen, de la que posteriormente fue profesor y rector.
[29] Ratzinger, «Introducción y comentario», 666.
[30] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 54.

material de la Escritura, se puede opinar, aun como católico, que la Sagrada Escritura nos transmite suficientemente la revelación"[31].

Visto de esta manera, la tradición no implica un plus material frente a la Escritura, sino que es simplemente la traducción de la Escritura en el presente viviente de la Iglesia[32]. Sin embargo, para Ratzinger esta conclusión resulta algo peligrosa, puesto que, si la tradición no aporta nada a la Escritura, quedaría claro que la Escritura es toda la revelación y podrían identificarse, es decir, Escritura y revelación coinciden y por tanto la *sola Scriptura* tiene validez en sentido estricto y exclusivo[33].

Ratzinger, crítica esta lectura e interpretación de Trento, porque según él la intención del concilio, al usar la conjunción "*et*", fue señalar que la revelación divina no se contendría toda en la Sagrada Escritura y que parte de esta verdad revelada sólo nos llegaría por medio de la tradición[34]. Por tanto, no se trata de la suficiencia material de la Sagrada Escritura que postula Geiselmann[35] -que Ratzinger considera que es una cuestión secundaria- sino de un problema mucho más profundo que tiene que ver con la relación entre autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura[36].

---

[31] Cfr. Geiselmann, *Sagrada Escritura y tradición*, 121-43; 370-80.

[32] Cfr. Joseph Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985), 163. Con esta postura la referencia al pasado pierde todo su sentido, por ello Ratzinger rescata la actualidad de los padres de la Iglesia en el concepto de tradición: "la riqueza acumulada de la interpretación de la Escritura de todos los tiempos puede ayudar a cada período concreto a comprender más profundamente la amplitud del testimonio bíblico".

[33] Ratzinger, «Observaciones al esquema», 119.

[34] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 34.

[35] Y no solo Geiselmann, según C. Schickendantz, la principal preocupación de K. Rahner en torno al tema tradición-Sagrada Escritura fue también la "suficiencia material de la Escritura" en relación a la tradición, Cfr. Carlos Schickendantz, «Escritura y tradición: Karl Rahner en el "primer conflicto doctrinal" del Vaticano II», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina,* n.º 106 (2011): 349. Como también lo postula el mismo Rahner en el texto Curso fundamental sobre la fe (Barcelona: Herder, 1989) ver Grado 7 en las páginas 418-422.

[36] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 36.

Respecto de la conclusión de la suficiencia material de la Escritura, Ratzinger observa que esta idea no se sostiene, ni histórica, ni teológicamente, porque no hay dogma de la Iglesia que pudiera sostenerse únicamente con la *sola Scriptura,* ni siquiera los dogmas más antiguos

> Si de una parte hay que mantener que la Escritura contiene todas las verdades reveladas y, por otra parte, el dogma de 1950 es una verdad revelada, hay por lo menos que refugiarse en un contexto de suficiencia tan lato, que la palabra "suficiencia" pierde toda significación seria[37].

Por tanto, es claro en la historia de la Iglesia, esta no ha contado nunca solo con la Sagrada Escritura y desde los tiempos más remotos ha estado presente la tradición, incluso antes que la Escritura misma.

Pero no solo fueron críticas a los estudios de Geiselmann, Ratzinger también reconoce la propuesta teológica que hace su compatriota después de la lectura de Trento, en cuya sintonía él también se ubica.

> Geiselmann había propuesto en el debate la fórmula "*totum in sacra Scriptura – totum in traditione*" como antítesis al *partim-partim*, postulando que la relación entre Escritura y Tradición tenía que ser entendida en el sentido de una imbricación orgánica, no en el sentido de una yuxtaposición mecánica[38].

Será a esta idea a la que Ratzinger le prestará bastante atención, pues detrás de ella, hay una determinada comprensión de lo que es la revelación y la Iglesia. Por razones de tiempo y espacio, en este breve trabajo, solo profundizaré en la idea de revelación y los aportes que Ratzinger realiza, en el capítulo segundo de este trabajo.

[37] Ibid.
[38] Ratzinger, «Introducción y comentario», 714.

4) Avances y omisiones del Concilio Vaticano II respecto del concepto de tradición.

Uno de los 70 esquemas preparatorios del Concilio Vaticano II trataba sobre la revelación, cuyo desafortunado título inicialmente fue "*De fontibus Revelationis*". El esquema no gustó y recibió incontables críticas. En opinión de Ratzinger,

> las objeciones al esquema (…) se centraban en que este se mostraba demasiado imbuido de un espíritu antimoderno, y denotaba más bien «una teología de las negaciones y prohibiciones» que una propuesta positiva; además no utilizaba el «lenguaje pastoral y ecuménico» que buscaba el concilio[39].

En su primera redacción, el esquema quería mantener la tesis de las dos fuentes y defendía que la tradición podía fundamentar, ella sola, en la revelación divina ciertos puntos de la doctrina católica. Por tanto, traslucía una percepción cuantitativa de la revelación como un conjunto de verdades que hay que creer.

Los trabajos sobre este esquema fueron arduos y transversales a todos los períodos del concilio. Finalmente es proclamado el 18 de noviembre de 1965, en la octava sesión pública del concilio, cuya votación fue de un total de 2.350 votos, 2.344 *placet* y 6 *non placet*[40]. A juicio de Ratzinger

> "Es una síntesis de gran alcance: el texto combina la fidelidad a la tradición eclesial con el sí a la ciencia crítica y abre de nuevo a la fe el camino hacia hoy. No renuncia a Trento ni al Vaticano I, pero tampoco momifica el pasado, porque sabe que la fidelidad en el espíritu solo se puede conseguir con la asimilación siempre renovada…los esfuerzos de una tensa contienda de cuatro años no fueron en vano"[41].

---

[39] Pablo Blanco, «Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)», *Anuario de historia de la Iglesia*, n.º 15 (2006): 49.
[40] Concilio Vaticano II, Acta synodalia sacrosanti concilii oecumenici Vaticani secundi, IV/6 (Citate Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), 687.
[41] Ratzinger, «Introducción y comentario», 678.

Con esto el teólogo alemán aplaude el reconocimiento que se hace del método histórico crítico como una herramienta complementaria y necesaria para la interpretación de las Escrituras. Rescata también el desarrollo doctrinal que representa el Vaticano II sobre la base de los Concilios anteriores, donde se profundiza en las comprensiones nunca acabadas de los enunciados, donde se rectifican también malas comprensiones de aquellos mismos enunciados.

Sobre los avances que presenta la Constitución dogmática *Dei Verbum*, Ratzinger señala ya desde su capítulo primero, que trata sobre el tema de la revelación, que es una necesidad perentoria "la reflexión sobre aquello que sucede, antes de toda fijación en fuentes positivas, cuando Dios se «revela»"[42]. De esta manera la tradición se presenta esencialmente como "la comprensión cada vez más profunda, a impulsos del Espíritu Santo, de la revelación ya acaecida; es la *perfectio* de la fe que obra el Espíritu en la Iglesia"[43].

Otro avance significativo es, en su artículo 6, la sustitución de la palabra *revelare* usada en el Concilio Vaticano I por dos verbos "*manifestare ac comunicare*". Con esto se enfatiza que la revelación no se limita a transmitir "decretos divinos", sino que es el diálogo salvífico llevado a cabo en la comunicación verbal de persona a persona[44]. Por tanto, se distancia de esa percepción cuantitativa de la revelación como un conjunto de verdades fosilizadas en un pasado histórico y con una dimensión legalista, y la pone en una dimensión orgánica, dialogal y en el marco de la gracia.

> "Para la cuestión de la Tradición se crea así un nuevo punto de partida fundamental, pues si el origen de la Tradición, es decir, lo que está en el comienzo y tiene que seguir adelante, no es una ley promulgada, sino la comunicación en la abundancia gratuita de Dios, entonces también la transmisión tiene que significar algo distinto"[45].

[42] Íbid, 684.
[43] Íbid, 697.
[44] Cfr. Íbid, 698.
[45] Íbid, 700.

Se introduce un cambio también en el aspecto pneumatológico de la revelación, afinando el lenguaje para expresar la acción del Espíritu Santo en ella. "Cambiando la locución tridentina "*Spiritu Sancto dictante*" por "*Spiritu Sancto suggerente*" la transmisión de la revelación no puede ya reducirse a un simple proceso de traspaso o transferencia de proposiciones verbales doctrinales. Por tanto, esta acción pneumática continúa sucediendo hoy en la tradición viva de la Iglesia, y sigue resonando todavía en lo "ya dicho", todo lo que falta por decir[46]. Profundizaremos en este aspecto de la tradición en el siguiente capítulo.

Hay todavía otro elemento importante. Tomando en consideración que la tradición es siempre, por esencia, interpretación de la Escritura y que no existe de forma independiente de ella, a juicio de Ratzinger, todavía no se le ha dado en la Iglesia suficiente importancia a una instancia crítica de la tradición[47]. El único momento crítico de la tradición que aparece en la Constitución *Dei Verbum*, está señalado en el artículo 7, aunque de manera muy sutil, cuando se introduce un momento escatológico y señala que la inmediatez con la realidad divina queda reservada al *eschaton.* "Este es el único lugar en nuestro capítulo donde se puede escuchar, aunque con voz tenue, un elemento crítico de la tradición, pues donde se ve y se lee sólo a través de la imagen allí hay que contar también con deformaciones y desviaciones"[48]. Cuando en el artículo 8, se intenta una definición de la tradición y señala que esta es la "perpetuación", la permanente continuidad y actualización de lo que la Iglesia es y de lo que ella cree, se estaría identificando a la tradición con el ser y con la fe de la Iglesia. Ante esto, Ratzinger señala que puede ser peligroso, puesto que no todo lo que existe en la Iglesia tiene que ser ya por eso tradición legítima. "Por ejemplo, no cada tradición que se va formando en la Iglesia es realización y comportamiento actualizado del misterio de Cristo, sino que, junto a la tradición legítima, está también la tradición desfigurada" [49]. La constitución no menciona la posibilidad de

[46] Cfr. Íbid, 700.
[47] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 51.
[48] Ratzinger, «Introducción y comentario», 702.
[49] Íbid, 706.

que puedan suceder estas desviaciones de la tradición, como ya han sucedido en la historia de la Iglesia. Y tampoco presenta a la Sagrada Escritura como un elemento crítico de la tradición. Ratzinger considera esta omisión de una instancia crítica de la tradición como una "lamentable laguna"[50] y como la pérdida de "una oportunidad importante para el diálogo ecuménico; en realidad, la acentuación de una posibilidad y necesidad de una crítica interna de la tradición en términos positivos habría sido más fructífera desde el punto de vista ecuménico"[51].

Por último, quisiera señalar, una observación al aditamento que aparece en el artículo 9, que Ratzinger califica de "poco feliz"[52]. Este añadido fue propuesto por un grupo conservador de 111 padres que contó con el beneplácito del papa[53]: "Por eso la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado"[54]. Ratzinger critica que en este añadido vuelve a resonar el concepto de tradición como conjunto de proposiciones verbales que se yuxtaponen a la Sagrada Escritura, concepción que resulta, a su juicio, demasiado material. De esta manera, observa que "la función de la tradición es vista aquí sobre el plano del cercioramiento, por lo tanto, en el ámbito gnoseológico formal, y de hecho éste debe ser el verdadero plano sobre el que se tiene que buscar el sentido de la tradición"[55]. Al señalar que sobre este plano se tiene que buscar el sentido de la tradición, lo dice en referencia a la connotación que tiene el aditamento, es decir, el aditamento indica que ese es el sentido de la tradición. Con ello no se enseña positivamente que se diera un añadido material por parte de la tradición a lo contenido en la Escritura, pero se concedía a la tradición un rango específico. Esta minoría conservadora, en el fondo, se oponía a que quedara abierta la cuestión de poder considerar como una opción la *sola*

[50] Íbid, 716.
[51] Íbid, 706.
[52] Íbid, 668.
[53] Cfr. Íbid, 667.
[54] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* (18 noviembre 1965) n. 9, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, ed. por Conferencia Episcopal Española, 2 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), p. 169.
[55] Ratzinger, «Introducción y comentario», 720.

Scriptura, que según Geiselmann fue la posibilidad que no quedó del todo cerrada en el Concilio de Trento. La nueva tendencia exigía entonces que ambas posibilidades quedaran abiertas[56]. Por tanto, sigue resonando aquí el problema de la integridad material de la Escritura, problema que había llevado al Concilio en su primer y tercer período a contraposiciones tan encarnizada y que a juicio de Ratzinger era una cuestión secundaria. Quizás era un paso necesario, pero insiste en que los verdaderos problemas apenas fueron acometidos[57].

[56] Cfr. Íbid, 668.
[57] Íbid, 668.

IV) APORTES DE J. RATZINGER AL CONCEPTO DE TRADICIÓN

1) Contexto de la discusión conciliar sobre el esquema *De fontibus revelationis*

Es necesario contextualizar el aporte de Ratzinger dentro del marco de las discusiones y sus antecedentes, que tiene lugar en el Concilio Vaticano II sobre la Sagrada Escritura y la tradición. Para ilustrar este desarrollo histórico me he basado fundamentalmente en la *Historia del Concilio Vaticano II* de G. Alberigo y en la "Introducción histórica" que realiza J. Ratzinger en su Comentario a la Constitución *Dei Verbum* en *Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Komentare*[58].

La intención original del Concilio contemplaba dos proyectos dogmáticos, uno sobre cómo preservar íntegro el depósito de la fe y otro sobre la Iglesia. Originalmente el tema de la Escritura y la tradición formaban parte del esquema sobre la Iglesia, en el capítulo dedicado al magisterio encomendado a la Iglesia, acerca de la custodia, protección y explicación de la fe contenida en estas dos fuentes. Entonces fue por un encargo explícito del Papa Juan XXIII[59] que S. Tromp[60] tuvo que elaborar rápidamente un esquema, bastante

[58] Concilio Vaticano (2o, *Das zweite Vatikanische Konzil: : dokumente und komentare.*, 2.ª ed., vol. 2, Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg: Herder, 1967), 498-503. Ver en español en Joseph Ratzinger, «Introducción y comentario al Proemio y los capítulos I, II y VI de la Constitución sobre la divina revelación "*Dei Verbum*"», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Tomo VII/2, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 664–680.

[59] Cfr. P. Van Leeuwen, «Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación», *Concilium* Año III. Tomo I. Nº 21 (1967): 7 y ver también nota 2.

[60] S.Tromp (1889-1975), sacerdote jesuíta holandés, doctor en Teología y filosofía, trabajó en la Universidad Gregoriana en Roma desde 1929 como profesor de latín, griego y teología

improvisado, sobre las fuentes de la revelación. Para ello le pidió ayuda al padre Salvatore Garofalo[61]. El esquema "Sobre las fuentes de la revelación", después de ser trabajado por la Comisión Teológica del Concilio, fue enviado, en junio de 1961, a la Comisión Central Preparatoria para que fuese discutido. Para sorpresa de Tromp, el esquema no gustó. El resultado de la votación fue contundente: hubo solo 5 *placet*, 2 *non placet* (de los cardenales Frings y Döpfner), y 70 *placet iuxta modum.* A pesar de que la gran mayoría votara *placet iuxta modum,* la cantidad de observaciones hacían prácticamente un esquema nuevo. La subcomisión de enmiendas, presidida por Carlo Confalonieri[62], manda las críticas que surgen de la Comisión Central Preparatoria a la Comisión Teológica para que las cotejaran. Tromp responde asumiendo casi la mitad de las críticas, sin embargo, el texto final muestra que la subcomisión de enmiendas aceptó, en general, la orientación de Tromp en la mayoría de los temas importantes.

Paralelamente, Bea[63], quien presidía el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, les explica a sus miembros que el esquema "Sobre las fuentes", que había presentado la Comisión Teológica a la Comisión Central Preparatoria, levantó gran preocupación entre

fundamental. En su primer año de enseñanza en Roma publicó dos manuales *De revelatione christiana* y *De Sacrae Scripturae interpretatione (1930)* que fueron reimpresos varias veces. Posteriormente se especializó en eclesiología. En 1936 lo nombran consultor del Santo Oficio. Gozó de la confianza de Pio XII y luego de Juan XXIII que lo nombra Secretario de la Comisión Preparatoria del Concilio Vaticano II y posteriormente secretario de la Comisión Teológica.

[61] Cfr. Giuseppe Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, ed. por Evangelista Vilanova (Salamanca: Sígueme, 1999), 214.

[62] Cardenal italiano nombrado por el Papa Juan XXIII, el 15 de diciembre de 1958. Ocupó numerosos cargos en la curia vaticana, entre ellos, secretario y prefecto de la Congregación para los obispos, secretario de la Congregación de Seminarios y Universidades, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, y finalmente, vice-decano y decano del Colegio Cardenalicio. Tuvo una activa participación en el Concilio Vaticano II como miembro de la Comisión Central Preparatorio, luego como presidente de la subcomisión de enmiendas y miembro de la comisión de coordinación durante la sesión.

[63] Agustín Bea, jesuita alemán, creado cardenal por el Papa Juan XXIII en 1959. Biblista, fue profesor del Pontificio Instituto Bíblico y en 1930 su rector, cargo que desempeñó por 19 años. Presidió el Secretariado para la unidad de los cristianos desde 1960 hasta el día de su muerte en 1968. Tuvo una participación decisiva en el Concilio Vaticano II, particularmente en la elaboración de los documentos *Dei Verbum*, *Nostra Aetate y De Oecumenismo*, además de su gran influencia en el diálogo interreligioso y relaciones ecuménicas antes, durante y después del Concilio.

los padres. El propio Bea envió sus observaciones a la subcomisión de enmiendas. Confalonieri quedó agradecido porque fueron de gran ayuda. Bea le dijo que cuando el Secretariado para la Unidad de los Cristianos tuviese un texto terminado sobre la Escritura y la tradición sería enviado también a la Comisión Teológica y a la subcomisión de enmienda. Sin embargo, este texto no estuvo terminado antes de que las comisiones finalizaran la revisión, por tanto, no tuvo su influencia hasta avanzado el Concilio.

Siete esquemas, entre ellos el *De fontibus revelationis,* fueron enviados a los obispos del mundo entero recién en agosto de 1962 y tenían plazo hasta septiembre de ese año para enviar observaciones y propuestas. Como era de esperar, muy pocos lograron enviar observaciones antes del inicio del Concilio en octubre del mismo año. Lo habitual era que los obispos, consultaran con sus asesores teológicos las propuestas y enmiendas, por lo que dichos esquemas les eran enviados también a ellos. Pues bien, al llegar a Roma, comenzaron a haber encuentros entre episcopados de diversas naciones y sus asesores teológicos para discutir sus puntos de vistas sobre los esquemas preparatorios. Y fue en estos encuentros donde empieza la acción de Joseph Ratzinger, quien era asesor teológico del cardenal Frings[64], quien además ocupaba uno de los diez lugares en el Consejo de presidencia del Concilio que, nombrados directamente por el Papa, estaba compuesto por cardenales y tenían la misión de dirigir los desarrollos del Concilio[65].

Con la aprobación de monseñor Volk[66] y del cardenal Frings empieza a tomar fuerza una iniciativa en el episcopado alemán, cuyo protagonista fue Karl Rahner, quien era asesor

[64] El secretario del cardenal Frings, Hubert Luthe, fue amigo y compañero de estudios de J. Ratzinger en Münich y es muy probable que Luthe le hablara al cardenal Frings sobre Ratzinger, al que fue a escuchar en una conferencia sobre la Teología del Concilio que pronunció en Colonia, invitado por la Academia Católica de Bensberg. Inmediatamente después de la conferencia, Ratzinger cuenta que Frings sostuvo una larga conversación con él y que fue el comienzo de una colaboración que se prolongó por muchos años. Incluso consiguió que al final de la primera sesión Ratzinger recibiera el nombramiento como perito del concilio. Cfr. Ratzinger, *Mi vida*, 99-100.

[65] Cfr. Giuseppe Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, ed. por Evangelista Vilanova (Salamanca: Sígueme, 2002), 68.

[66] Monseñor Hermann Volk, sacerdote alemán y profesor de teología en la Universidad de Münster, de la que posteriormente fue rector entre 1954 y 1955. Consagrado obispo en 1962, participó en el Concillio Vaticano II hasta 1965.

teológico de los cardenales König de Viena[67] y Döpfner de Munich[68]. El 12 de octubre Rahner expone su estrategia que consistía en reducir a un solo esquema los cuatro esquemas actuales de la Comisión Teológica (*De fontibus revelationis, De deposito fidei pure custodiendo, De ordine morali christiano y De castitate, matrimonio, familia, virginitate*) que constaría de 4 partes, dos dogmáticas y dos teológico-morales. Les daría un carácter más positivo y una extensión más reducida. Pero el 15 de octubre se presenta un proyecto alternativo que ha elaborado en latín Joseph Ratzinger, a pedido del cardenal Frings quien le solicitó poner por escrito un pequeño esquema donde visibilizara su punto de vista respecto del esquema *De fontibus*. Se trata de un primer capítulo fundamental de un esquema, que gustó mucho entre los presentes, aunque fuera un texto que necesitaba aun ser trabajado y profundizado. Después de discutir, finalmente se perfilan dos proyectos alemanes: uno que fusiona las reflexiones de Rahner y Ratzinger, y otro que vendría a ser un proemio a todos los esquemas doctrinales, cuya autoría pertenece a monseñor Volk. Dado que la intención de este proyecto alemán era abrirse a un público más amplio, que tenía por objetivo sobre todo a los obispos y teólogos franceses, aunque no exclusivamente, el proyecto de Volk cae para no mostrar un monopolio alemán en la elaboración de los esquemas alternativos[69]. De modo que lo que partió como proyecto Rahner, se convierte ahora en el proyecto Rahner/Ratzinger.

Entonces se convoca un encuentro franco-alemán del que surge la propuesta de redactar textos que pudieran servir para sustituir los esquemas oficiales. Para ello se formó un pequeño grupo con el fin de elaborar estos textos alternativos, para luego discutirlos en un

[67] Mons. Franz König, arzobispo de Viena entre 1956 y 1958, año en que fue creado cardenal por el Papa Juan XXIII. Participó como miembro de la Comisión Teológica en el primer período del Concilio. Desempeñó un papel protagónico en el Concilio Vaticano II, en el que intervino en varias ocasiones, entre ellas, rechazando el esquema preparatorio *De fontibus revelationis* y promoviendo entre los obispos que se dejase de lado este esquema y se optase por uno completamente nuevo.

[68] Cardenal Julius Döpfner, alemán, arzobispo de Munich, uno de los cuatro moderadores del Concilio nombrados por Pablo VI (junto con los cardenales Suenens, Agagianian y Lercaro). Gozaba de autoridad y prestigio por sus dotes personales, por el clima favorable entre los teólogos del área alemana. Hablaba en nombre de los padres alemanes y escandinavos.

[69] Cfr. Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II., 89.

grupo más amplio. El grupo restringido lo integraron Congar, Labourdette y Daniélou por el lado francés, y el obispo Volk, Rahner, Semmelroth y Ratzinger por parte alemana. De aquí surge el proemio elaborado por Congar y, por encargo del cardenal König, Rahner y Ratzinger vuelven a preparar un texto con los temas de los cuatros esquemas doctrinales[70]. Posteriormente, este texto tuvo una alta divulgación entre los padres conciliares, al punto de que circuló en el aula conciliar junto con la afirmación "los presidentes de las conferencias episcopales de Austria, Bélgica, Francia, Alemania y Holanda se atreven a sugerir el siguiente material"[71], a pesar de que después fuera rechazado como esquema por los padres conciliares. De una segunda redacción de este trabajo, donde se elaborará con mayor profundidad la propuesta[72], surgirá el pequeño texto "Revelación y tradición" del año 1964, con motivo de la discusión del esquema "Sobre las fuentes de la revelación", donde la intención de los teólogos es solo pedir un espacio en el diálogo teológico para discutir en torno a los conceptos de revelación y tradición[73].

Días previos a la discusión en aula del esquema *De fontibus revelationis* se produjeron numerosos encuentros entre obispos para discutir sus observaciones al esquema. Cuando se reúne la Comisión Teológica, el 13 de noviembre, Tromp denuncia que han estado circulando dos esquemas alternativos que han sido difundidos por las Conferencias episcopales de Europa central, refiriéndose con ello al esquema Rahner/Ratzinger y el otro esquema, que también critica el *De fontibus* y el *De deposito fidei.* Al parecer esto se refiere a la versión inglesa del documento de Schillebeeckx, que habría sido redactada por Congar[74]. Ottaviani propugna que el deber de la nueva Comisión teológica es defender en

[70] Íbid, 91.
[71] Llegué a esta información por un artículo de Pablo Blanco, «Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)», *Anuario de historia de la Iglesia*, n.o 15 (2006): 49, que cita esta frase que obtiene en Ralph Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tiber, p. 56.* Sin embargo, en esta obra tampoco está referenciado el texto conciliar original, el cual revisé en Sandra Arenas et al., *Inventario de los archivos conciliares chilenos : volumen I : archivo Medina - Archivo Larraín - Pontificia Universidad Católica de Chile*, vol. 67, Anales de la Facultad de Teología 111 (Santiago, 2019), f. Cj.07/c.43/d.640.
[72] Cfr. Ratzinger, *Mi vida*, 106.
[73] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 10.
[74] Cfr. Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II., 236.

el Concilio los esquemas redactados por la Comisión teológica preparatoria. Delante de esta actitud algunos miembros de la comisión se manifestaron muy molestos y contrarios al esquema *De fontibus* y a la relación introductoria que realizarían al día siguiente en el aula conciliar, y finalmente la reunión termina sin consenso. Se reunieron también, por segunda vez, los representantes de las Conferencias episcopales. Ese encuentro fue organizado por el secretario del episcopado francés (R. Etchegaray), el brasileño (H. Câmara), y el chileno (M. Larraín), donde se manifestaron en contra del esquema los episcopados de Alemania, Japón, India, Ceylán, Filipinas, las dos conferencias episcopales africanas y el CELAM. Otros episcopados permanecían divididos y pensaban que no era necesario rechazarlo ya que creían que era posible mejorarlo[75]. Italia en cambio era favorable a la aprobación del esquema, incluso sus observaciones iban en la línea de hacerlo aún más rígido, ridiculizando también las opiniones expresadas por el esquema Rahner/Ratzinger[76], y expresando la preocupación de evitar que el concilio quede en manos de los alemanes. Hasta acá es clara la gran influencia y expansión que logró el esquema elaborado por los dos teólogos alemanes: en algunos suscitaba esperanzas y en otros grandes temores.

Llegado el momento de la discusión en el aula conciliar el día 14 de noviembre, Ottaviani, presidente de la Comisión teológica, inicia el discurso antes que Garofalo, quien era el relator oficial del esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación. Su discurso[77] fue una apología del esquema. Una vez más denuncia la circulación de otros esquemas fuera del aula que intentan suplantar al esquema redactado por la comisión preparatoria y que, a su juicio, aquello choca con el canon 222 § 3 del Código de derecho canónico[78] que reserva al Papa la determinación de lo que se ha de tratar en un Concilio.

[75] En esta postura se encontraban divididos los episcopados de Canadá, México, Birmania.
[76] Cfr. Íbid, 239.
[77] Ver también Concilio Vaticano II, *Acta synodalia sacrosanti concilii oecumenici Vaticani secundi*, I/3 (Citate Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), 27-28.
[78] En Alberigo hay un pequeño error porque Ottaviani cita el § 2 y no el inexistente § 3, del Código de Derecho Canónico vigente en aquella época (corresponde al de 1917) confrontar con *AS* I/3, 27. El canon señala en § 2 "Pertenece al mismo Romano Pontífice presidir por sí o por otros el Concilio Ecuménico, determinar y señalar las cosas que en él han de tratarse y el orden a seguir…".

Posteriormente habla Garofalo, que resulta ser una repetición de la apología realizada por Ottaviani. Después de algunos días de debate, el 19 de noviembre, el Consejo de presidencia se reúne después de la congregación general y deciden proponer una votación para ver si continuar con la discusión o interrumpirla, donde interrumpir significaba renovar y rehacer[79]. El resultado de la votación fue el siguiente: a favor de la interrupción 1.368 votos, a favor de la continuación 822 votos. A pesar de que un alto número vota por interrumpir, según las normas del concilio se requerían dos tercios para el triunfo. Fue una intervención extraordinaria del Papa la que tuvo que dirimir este *impasse.* De esta manera, suspende la discusión y ordena que el esquema se ponga en manos de una comisión mixta, compuesta por miembros de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de los cristianos[80], para que revise el proyecto sobre las fuentes de la revelación. La comisión mixta trabaja en el esquema hasta marzo de 1963 y el texto es enviado nuevamente a los padres conciliares en abril de ese año y tendrían plazo hasta el 31 de enero de 1964 para enviar sus observaciones. Hasta abril de 1964 llegaron unas 280 observaciones donde se insistía, entre otras cosas, sobre el tratamiento deficiente que hacía del concepto de la tradición y su importancia en la vida de la Iglesia; que la revelación aun aparecía como un conjunto de verdades divinas sin trasparentar esa realidad orgánica. Para revisar estos aspectos la Comisión Teológica vuelve a armar una subcomisión que se ocupó del esquema al que el Secretariado para la unidad de los cristianos dio su asentimiento. En este trabajo una minoría de siete miembros no dieron el visto bueno al capítulo sobre la transmisión de la revelación, porque el texto no declaraba que la tradición era más amplia que la Escritura. Pero el texto no pretendía definir de un modo definitivo la cuestión de la

Traducción tomada de Iglesia Católica. Codex Juris Cannonici, *Código de Derecho Canónico: y legislación complementaria: texto latino y versión castellana*, 6a ed. rev., ampliada y mejorada., Biblioteca de autores cristianos 7. Sección II, Teología y Cánones (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957), párr. 222 § 2. Ottavianni realiza una interpretación del canon bastante conveniente a sus intereses, puesto que ni él mismo se ciñe al canon en la redacción del esquema *De fontibus* al no considerar las respuestas de los obispos a la consulta del Papa.

[79] Cfr. Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II., 251.

[80] La comisión mixta la integraron miembros de la comisión conciliar *de doctrina fidei et morum*, los miembros y consultores del Secretariado para la unidad de los cristianos que también eran padres conciliares, y algunos cardenales nombrados directamente por el Papa.

relación entre Escritura y tradición. Y también posponía una decisión definitiva sobre la suficiencia material de la Escritura.

Es necesario considerar esta génesis y evolución de los esquemas para entender el particular aporte de Ratzinger en relación con el tema de la tradición que revisaremos a continuación.

2) Propuesta de soluciones que ofrece Ratzinger en el texto "Revelación y Tradición" a algunas de las cuestiones planteadas por el *De fontibus*

A continuación, con base en el texto "Revelación y tradición", mostraré 3 propuestas de solución que Ratzinger ofrece a tres problemáticas teológicas planteadas por el esquema *De fontibus revelationis.* También intentaré mostrar, cuáles de estos aportes quedaron finalmente reflejados en la constitución dogmática *Dei Verbum*.

En este texto Ratzinger ofrece una tesis para la relación entre revelación y tradición, que a juicio del autor, Trento sí vio con claridad[81], pero no fue bien comprendida posteriormente. Ella derivó en problemas de comprensión tanto de la revelación como de la Sagrada Escritura y la tradición en la teología del siglo XIX[82] y, concretamente, en las discusiones del Concilio Vaticano II.

[81] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 73.

[82] En 1957, poco antes del Concilio, Hubert Jedin, en el segundo volumen de su gran historia del concilio de Trento, había demostrado que la posterior interpretación católica de las pocas palabras que Trento había pronunciado sobre la relación entre Escritura y tradición, utilizadas en polémicas contra los protestantes, había ido mucho más allá de lo que el concilio había intentado decir. También otros estudios históricos han observado que, antes del siglo XVI, el tema de la "sola Escritura" era de alguna forma, aunque no exactamente en la forma de Lutero, la opinión tradicional, defendida incluso por Tomás de Aquino (Cfr. Tomás de Aquino, Suma Teológica, I.

El texto *Revelación y Tradición* está estructurado en dos partes. En la primera, K. Rahner expone el concepto de revelación ocupando unas 16 páginas aproximadamente. En la segunda parte, J. Ratzinger expone el concepto de tradición ocupando alrededor de 48 páginas. Ratzinger organiza su análisis en dos secciones. En la primera, realiza un análisis histórico teológico del concepto de tradición; y en la segunda sección, busca analizar la comprensión que el concilio de Trento posee detrás de sus enunciados al respecto de la tradición.

La tesis que Ratzinger plantea en este texto surge frente a los problemas de comprensión en el concepto de revelación, que advierte en el esquema preparatorio. Un problema en el concepto de revelación tiene consecuencias directas en la comprensión del concepto de la tradición y viceversa.

a) Problemas en la comprensión de la revelación como un conjunto de proposiciones divididas en dos fuentes independientes.

Efectivamente, el esquema *De fontibus* tenía 5 capítulos[83] y en el primero trataba "Sobre las dos fuentes de la revelación", es decir, sobre la Escritura y sobre la tradición en la Iglesia. Ahí se afirmaba, por ejemplo, que algunas verdades se encontraban en la Escritura, mientras que otras solo se encontraban en la tradición, y estas eran las verdades que los autores del Nuevo Testamento no pusieron por escrito.

A juicio de Ratzinger, cuando se habla de la Escritura y la tradición como "fuentes de la revelación", se produce un estrechamiento del concepto de revelación. Con respecto a nuestro tema, la revelación se reduce a un conjunto de proposiciones que se dividen en

1, sobre todo el artículo 8). Cfr. John W. O'Malley, *Qué pasó en el Vaticano II?*, Panorama 17 (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2012), 199.

[83] *AS* I/3, pp.14-26.

dos recipientes que son independientes. A Ratzinger le parece que antes de hablar sobre las fuentes de la revelación era necesario decir algo sobre la revelación misma, puesto que solo a partir de ella es que la Escritura y la tradición podían entenderse correctamente. En otras palabras, era necesario entender la revelación como fuente única para explicar la Escritura y la tradición como formas históricas de transmisión de esa única y definitiva revelación. Hay que recordar que el esquema preparatorio *De fontibus* no consideró el tema de la revelación, porque era tratado en el otro esquema sobre el depósito de la fe. Solo se incluirá posteriormente cuando el Papa Juan XXIII decida suspender la discusión del esquema, al final del primer período del Concilio, en noviembre de 1962, para pedirle a una comisión mixta que lo reelabore totalmente de nuevo, donde cambiará de nombre y dejará de ser *De fontibus revelationis* para llamarse *De divina revelatione.*

Para entender la problemática que significa la comprensión de la revelación como un conjunto de proposiciones, exploraremos lo que Ratzinger afirma sobre la revelación como una realidad trascendente. La revelación consiste en la autocomunicación que Dios hace de sí mismo al ser humano, por tanto, trasciende a la Escritura y la tradición que son los medios que vehiculan la palabra de Dios pero que no son Dios mismo. Dios es idéntico a su palabra, por tanto, corremos el riesgo de minimizar a Dios si lo identificamos totalmente con sus medios de transmisión. Si bien Escritura y tradición no son Dios, sí son los medios por los cuales Dios ha querido que se conservara su palabra para los seres humanos.

La revelación es una realidad que incluye en su definición al sujeto receptor de modo que solo puede haber revelación cuando hay un sujeto capaz de recibirla. Y esa posibilidad de recepcionar la revelación en la Escritura se llama "fe"[84]. Si la realidad que acontece en la revelación cristiana es Cristo, la fe, es aquello que posibilita la recepción de la revelación donde se nos aplica la realidad de Cristo[85]. Y porque Cristo está vivo y no muerto, aquello que nos transmite la revelación es orgánico y, por lo mismo, tiene un poder performativo.

[84] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 43.
[85] Cfr. Ibid.

Efectivamente, comprender que la fe no se debe simplemente a una decisión autónoma del ser humano frente a un conjunto de información o doctrina, sino a un Dios que sale a nuestro encuentro para tocar nuestro corazón, purificarlo y hacerlo capaz de Él, es entender que decir "creo" supone una transformación radical de la vida. Por tanto, la revelación no se trata de un conjunto de proposiciones que nos transforman en creyentes por el simple hecho de estar delante de nosotros, sino que se trata de algo vivo, que fluye siempre de nuevo en la Escritura y la tradición, y por lo mismo, necesita ser escrutado también siempre de nuevo en la fe. Desde esta perspectiva, Ratzinger afirma que la simple presencia de los medios históricos de transmisión de la revelación no asegura la presencia de la revelación en sí, de modo que podría darse Escritura sin que se dé revelación; la revelación solo se hace realidad donde hay fe[86].

> Puede leer la Escritura y saber lo que hay en ella y hasta entender de manera puramente teórica lo que dice y el nexo o ilación de sus dichos y, sin embargo, no recibir la revelación. La revelación se da solo cuando, además de los dichos materiales que la atestiguan, opera su realidad histórica en forma de fe[87].

Si bien la Escritura es el testimonio esencial de la revelación, se afirma que la revelación solo es tal, cuando llega a su destino, es decir, cuando es percibida por el sujeto.

Cuando se aplicó solo el concepto de "fuente" a la Sagrada Escritura, inconscientemente la redujeron a una especie de objeto fósil, de modo que de ella solo podía obtenerse lo históricamente verosímil, privándola de su interna capacidad de autotrascenderse y de dialogar con el presente. Ella es más que simplemente una fuente.

> La revelación no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden tomar muestras de roca, llevarlas al laboratorio y

[86] Cfr. Íbid, 38.
[87] Rahner y Ratzinger, 38. Esto lo dice a modo de crítica hacia el monopolio que alcanzó el método histórico-crítico para querer comprender e interpretar las Sagradas Escrituras. Cuando se aplicó solo el concepto de "fuente" a la Sagrada Escritura, inconscientemente la redujeron a una especie de fósil.

> analizarlas. La revelación tiene instrumentos, pero no es separable del Dios vivo, e interpela siempre a la persona viva que alcanza[88].

Entonces, si se comprende la Sagrada Escritura como la condensación de un proceso de revelación mucho más grande e inagotable, entonces significa que la Biblia pertenece a una red de referencias, a través de las cuales el Dios vivo se comunica en Cristo por el Espíritu[89]. Si bien, la revelación tiene una dimensión histórica, el mensaje del texto bíblico no tiene la pretensión de ser una fuente de datos históricos. Pero sí podemos afirmar que detrás de esos datos y narraciones vehicula a su modo la verdadera revelación de Dios. Algunos autores piensan que Ratzinger critica una exégesis que no se entienda a sí misma como teología[90], sin embargo, luego de esta investigación habría que decir que criticaría el método que quisiera erigirse como único y que no considerara la naturaleza teológica de la Sagrada Escritura. Es decir, critica, por ejemplo, el método histórico-crítico cuando entiende la Sagrada Escritura como un texto arqueológico, del que solo tienen valor aquellas realidades que posee un fundamento histórico. Pero lo alaba cuando, por medio de sus hallazgos, quiere contribuir a descubrir el mensaje de salvación que la Escritura vehicula.

> Tras el concilio no se puede afirmar que quedara esclarecida la cuestión de la relación entre la exégesis crítica y la eclesial[91], entre la investigación histórica y la Tradición dogmática. Seguro es solamente que ya no hay camino que pueda prescindir del método histórico-crítico y que éste responde en cuanto tal a una exigencia de la realidad misma de la teología[92]

---

[88] Ratzinger, *Mi vida*, 105.
[89] Cfr. Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», *Scripta Theologica* 15, n.º 1983/1 (1983): 22.
[90] Cfr. Frank Meier-Hamidi, Ferdinand Schumacher, y Roberto H Bernet, eds., *El teólogo Joseph Ratzinger* (Barcelona: Herder, 2007), 57.
[91] Por esto mismo la Pontificia Comisión Bíblica, que el propio Cardenal Ratzinger presidía debido a su cargo de Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, trabajó desde 1989 a 1993 el tema de la interpretación de la Biblia, tratando muchos aspectos controvertidos que suscitaban fuertes discusiones en aquellos años, publicando finalmente en 1993 el documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia".
[92] Ratzinger, «Introducción y comentario», 668.

La exégesis católica, si bien, puede valerse de las herramientas exegéticas que ofrece la ciencia, debe mantener su identidad de disciplina teológica[93]. Por tanto, Ratzinger apunta a que no puede pretenderse solo por medio de la ciencia, sin la fe, la interpretación del mensaje de salvación en la Escritura. La fe en este proceso exegético de la Escritura sería precisamente el aporte de la tradición, de la cual la Escritura es el primer fruto.

Era necesario recorrer este largo camino, para explicar este aspecto trascendente de la realidad de la revelación y comprender que no se trata de un conjunto de proposiciones, a lo cual baste aplicar la sola inteligencia para asimilar y convertirse en creyente. Si no que la revelación es un proceso donde intervienen Dios y el ser humano y requiere necesariamente de la fe como don y como respuesta.

Finalmente la constitución *Dei Verbum* logra esta comprensión de la revelación de manera menos legalista, en el sentido de que solo sean decretos divinos, y alcanza una aproximación más personal[94]. Particularmente en el comentario al artículo 7

> Se caracteriza la actividad de Jesús en relación con el Evangelio no sólo como un "promulgar" sino como un "cumplir", queda mitigado el unilateral aspecto legal del mismo, al que había conducido la categorización de lo cristiano bajo el concepto *nova lex,* que está latente en la idea de promulgar. Se esboza así la unidad de la historia salvífica en antigua y nueva alianza, es decir, una comprensión sacramental-histórica de la realidad cristiana en lugar de una comprensión legal-jurídica[95].

Y con este mismo propósito en el artículo 7 se caracteriza la predicación apostólica, cuando se la describe como el mandato de Jesús a los Apóstoles a predicar a todos los hombres el Evangelio "comunicándoles los dones divinos". Ratzinger comenta el texto

---

[93] Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (15 de abril 1993), ver Conclusão, en La Santa Sede, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html (acceso 17 de abril 2020). Cito este documento en portugués debido a que he terminado de elaborar esta tesis en tiempos de confinamiento por causa de la pandemia. Este documento no se encuentra de manera digital en español en la página oficial del Vaticano, pero sí en otro sitio no oficial.

[94] Ratzinger, «Introducción y comentario», 685.

[95] Íbid, 700.

describiendo la predicación apostólica con los conceptos de don y comunicación, se reemplaza una vez más la imagen legal con la idea de la gracia y con el principio dialógico, con lo que se crea un nuevo punto de partida fundamental para la cuestión de la tradición, ya no como una proposición verbal material dicha durante la era apostólica, sino como instrumento de esa comunicación más amplia y permanente del Dios vivo.

> Pues si el origen de la Tradición, es decir, lo que está en el comienzo y tiene que seguir adelante no es una ley promulgada, sino la comunicación en la abundancia gratuita de Dios, entonces también la transmisión tiene que significar algo distinto[96]

Con estas ideas ponemos las bases para reflexionar en el capítulo siguiente de este trabajo sobre el proceso de transmisión de la fe. Si aquello que se transmite, es algo más que decretos y leyes, entonces la transmisión de la fe debe considerar esa realidad.

b) Problemas en la identificación del orden del ser y el orden del conocimiento al usar el concepto de "fuentes de la revelación".

Ratzinger, explica que cuando se habla de la Escritura y la tradición como "fuentes de la revelación", se produce un segundo estrechamiento del concepto de revelación al darse una falta de distinción entre el orden del ser y el orden del conocimiento[97]. Mientras que Trento usa el concepto fuente exclusivamente en singular y lo refiere solo al Evangelio[98]:

> se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca nuestro Señor

[96] Ibid.
[97] Este fue uno de los poderosos argumentos que mencionó el cardenal Frings luego de la presentación que hiciera Ottaviani y Garofalo del esquema *De fontibus* en la congregación general del 14 de noviembre, cfr. *AS* I/3, 34-35 y 139. Cfr. Alberigo et al., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II., 241. Esta precisión que realiza el arzobispo de Colonia, a saber, que la revelación constituye la única fuente de la Escritura y la tradición, gustó incluso a aquella denominada minoría que estaba a favor de la aprobación del esquema.
[98] Cfr. Ratzinger, «Introducción y comentario», 714.

> Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministros de sus Apóstoles a toda criatura (cf.Mc 16, 15) como fuente [*fontem*] de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres…[99];

en el *De fontibus* el concepto es usado en plural y puede entenderse como si de la Sagrada Escritura y la tradición se originara la revelación divina. Entonces se identifica, en la práctica, la revelación con sus principios materiales de transmisión, donde se podría concluir, por ejemplo, que Escritura y revelación son idénticas[100] por lo que no sería necesaria la tradición; o que revelación y tradición son idénticas. Sin embargo hemos visto en la historia de la Iglesia que, a veces, lo que se tiene por tradición ha opacado la revelación misma, y eso fue lo que en definitiva desató el problema con Lutero.

Por tanto, Escritura y tradición no son fuentes de la revelación porque no es desde ellas que Dios se revela. Efectivamente, revelación quiere decir todo el hablar y obrar de Dios con los hombres, es decir, Dios se revela desde sí mismo. Entonces se trata de una realidad de la cual la Escritura da noticia, pero que no es simplemente ella misma[101]. Con ello enfatiza que la revelación es más amplia que la Sagrada Escritura, sin poner en entredicho que todo lo que transmite la Escritura es también revelación, pero no toda la revelación. Así explicado, se puede decir con mayor precisión que solo la revelación es fuente en sentido estricto, y la Escritura y la tradición son los medios posteriores de transmisión histórica de esta fuente, que en el caso de la Biblia ha quedado consignada por escrito por inspiración del Espíritu Santo. Y por esta misma guía del Paráclito, esta revelación se continúa desplegando hoy por medio de la tradición. Dicho de otro modo, no se produce una nueva revelación en la Sagrada Escritura y en la tradición, sino que la única revelación de Dios que ha ocurrido de una vez y para siempre en la historia se va mostrando y profundizando en sus dos medios de transmisión. Por tanto, la revelación trasciende sus dos medios de transmisión y no corresponde identificar estos medios de transmisión con

[99] CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO, en *DH* 1501.
[100] Ratzinger, «Observaciones al esquema», 118-119.
[101] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 37.

la revelación misma, pues la revelación es siempre más que sus testimonios materiales[102], que incluso pueden usarse mal o mal interpretarse y no transmitir la revelación.

En la actual constitución *Dei Verbum*, en el artículo 9, se subraya que tanto la Escritura como la tradición manan de la misma "fuente", para lo cual usa la palabra *scaturigo*[103] y no la palabra *fontem* como lo hace Trento[104]. Ratzinger piensa que se hizo de esta manera para "eludir el debate sobre la comprensión de *fons* en singular o plural (…) con ello el lenguaje de las dos fuentes permanece también como posible"[105]. Con esto hay que señalar que el uso del concepto fuente para referirse a la Escritura y la tradición no es del todo errado, de hecho Trento lo usa de manera correcta, pero después de la modernidad, particularmente con el historicismo, se prestó para malas comprensiones como ya lo hemos revisado.

Al señalar a la revelación como la única fuente, Ratzinger señala que se confirma la intuición de Geiselmann que como antítesis del *partim-partim*[106] proponía la fórmula "*totum in sacra scriptura-totum in traditione*" para expresar que la relación que se da entre Escritura y tradición se trata de una imbricación orgánica y no de una yuxtaposición. De esta manera se subraya la verdadera naturaleza de la tradición que "no es una simple colección de frases que uno puede separar a capricho y después, digámoslo de este modo,

[102] Cfr. Ratzinger, «Observaciones al esquema», 119.
[103] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 9: "*Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt…"* En español: "Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin…". Obsérvese que la traducción en español no se evidencia esta distinción. Tomado de CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* (18 noviembre 1965), Constitución dogmática sobre la divina revelación, en AAS 58 (1966), 19, p. 826.
[104] CONCILIO ECUMÉNICO DE TRENTO, en *DH* 1501.
[105] Joseph Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 714.
[106] En el fondo, a juicio de Geiselmann, no fue suficiente la opción tridentina del "et", que aun podía comprenderse como *"partim-partim*", de manera que el "*totum-totum*", era una mejor solución.

repartir en dos obras distintas [Escritura y tradición], sino una unidad viva y orgánica que siempre y solo puede estar presente en su totalidad"[107].

c) Problemas en la suficiencia material de la Sagrada Escritura

Con lo dicho hasta ahora, podemos iluminar mejor el problema que existe en cuanto a la suficiencia material de la Escritura que, a juicio de Ratzinger, no fue ni el núcleo del problema de Lutero[108], ni era lo importante de la discusión doctrinal sobre la relación entre la revelación y sus medios de transmisión, durante el Concilio Vaticano II. Sin embargo, los padres insistieron en discutir el punto como si fuera lo realmente sustancial del problema.

Si lo que transmite la revelación es la realidad de Cristo podríamos decir entonces que solo Cristo es suficiente[109] y que esta realidad puede explicitarse más o menos materialmente, pero está más allá de la letra de este instrumento histórico de transmisión como es la Biblia. Entonces, es posible afirmar incluso que "la Escritura solo se convierte en Sagrada Escritura en la fe de la Iglesia"[110] que, por medio de un proceso hermenéutico, la hace hablar a nuestro hoy. Y de esta manera, se comprende la necesidad y realidad de la tradición, sin la cual la Sagrada Escritura se vería impotente para transmitir la revelación.

En el Concilio Vaticano II, durante la discusión del esquema sobre la revelación, como ya mencioné antes, hubo un grupo conservador que intentó que se rechazara la idea de la integridad material de la Escritura, mientras que la rama más progresista exigió que ambas

[107] Ratzinger, «Introducción y comentario», 714.
[108] Cfr. Sobre esto ver más en apartado III. 1) de esta investigación.
[109] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 43.
[110] Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar», 422-423.

posibilidades quedaran abiertas[111]. Por ello, al final del artículo 9 hay un aditamento[112] que, si bien no enseña positivamente que se diera un añadido material de la Escritura por la tradición, le concede a la tradición un rango específico. Ratzinger califica de poco feliz este planteamiento, pero quizás necesario[113]. En efecto, el texto final de la constitución *Dei verbum*, cuando trata en el artículo 9 la mutua relación entre Escritura y tradición, si bien intenta ponerlas al mismo nivel diciendo que "surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin"[114], hay una tendencia que sugiere una preeminencia de la Escritura por sobre la tradición que se refleja, por ejemplo, en que solo de la Escritura se da una verdadera definición con el verbo ser. Se dice que "la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo"[115], mientras que la tradición solo se describe de manera funcional, desde lo que ella hace: "la Sagrada tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios", pero ella no es la palabra de Dios. Ratzinger realiza una importante consideración final, que ilumina este planteamiento que despertó preocupación principalmente entre los exégetas. Si bien estas definiciones tuvieron la intención de señalar la diferencia esencial entre Escritura y tradición, como también el rango específico de la Escritura, hay que decir que

> la Escritura es palabra de Dios sólo como palabra de hombre y sólo en palabra de hombres; también ella incluye el momento de la mediación, y no se deja descomponer en una inmediatez directa de lo divino (…) intenta resaltar la especial significación de la Escritura, fundamentada en última instancia en el hecho de que, en razón de su total inspiración, es Palabra de revelación. Esto no se puede afirmar de ningún otro documento

[111] La interpretación de Geiselmann del "*et*" tridentino afirma que se puede sostener como católico la suficiencia material de la Escritura, es decir, que ésta nos transmite suficientemente la revelación. Sobre esta interpretación de Geiselmann ver más en: Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición*, 121-43; 370-80. Para ver más sobre el desacuerdo de Ratzinger en este aspecto consultar Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 54, 66-70.
[112] "…la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad" Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 9.
[113] Cfr. Ratzinger, «Introducción y comentario», 667.
[114] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 9.
[115] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 9.

> del pasado cristiano. De este modo, la Escritura se legitima como la forma fundamental de la "tradición"[116].

El hecho de que un mismo texto de la Biblia en un momento concreto diga algo específico y en otro momento pueda decir otra cosa, no contradictoria, pero algo distinto, significa que por medio de su palabra expresa una revelación que la palabra escrita no es capaz de agotar y que solo la fe es capaz de captar. Por esto, los medios históricos de transmisión de la revelación deben ser estudiados en conexión con la revelación, a la que solo podemos acceder a través de la fe de la Iglesia. En la Iglesia, "los libros de la Biblia y las declaraciones que explican la fe no son testimonios muertos de acontecimientos pasados, sino elementos portadores de una vida comunitaria"[117] donde confluyen presente, pasado y futuro. Junto a la dimensión histórica y literaria de la lectura de la biblia hay que tener en cuenta la dimensión eclesial para entender en profundidad el texto del que fluirá la revelación. Por tanto, no hay revelación a partir de la sola presencia de la Biblia y de la tradición entendida como un conjunto de enunciados que se yuxtaponen a los de la Sagrada Escritura, sino que, además, es necesaria una hermenéutica de la fe que nos dé acceso a la revelación que estos medios históricos vehiculan. Aquí nos aproximamos a comprender, según Ratzinger, la esencia de la tradición que abordaremos a continuación.

3) Sobre la esencia de la tradición

En efecto, Ratzinger observa que la problemática que se da entre revelación, Escritura y tradición está directamente relacionado con la doble forma en que sucede la revelación

[116] Ratzinger, «Introducción y comentario», 736.
[117] Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 23.

divina en la Antigua y Nueva alianza, que a su vez se refleja en la doble forma de la Escritura en Antiguo y Nuevo testamento[118]. De modo que percibe la esencia de la tradición en una relación directa con el hecho de la revelación de Dios en la historia[119]. Para esta reflexión de Ratzinger, fue fundamental el trabajo de habilitación que realizó para asumir la cátedra de dogmática en el Seminario de Frisinga, donde estudió el concepto de revelación en Buenaventura. En esta investigación descubre que los medievales comprendían la idea de la revelación como "el actuar histórico de Dios en el cual la verdad se revela gradualmente", mientras que la neoescolástica adquirió una perspectiva distinta, centrada demasiado en el ámbito intelectual comprendiendo la revelación como "la comunicación de algunas verdades a la razón"[120].

> …en Buenaventura (así como tampoco en los teólogos del siglo XIII en general) no había correspondencia alguna con nuestro concepto de «revelación», que solíamos usar para definir el conjunto de contenidos revelados, tanto que también en el léxico se había introducido la costumbre de definir las Sagradas Escrituras simplemente como la «revelación». En el lenguaje medieval, semejante identificación habría sido impensable. «Revelación» es de hecho un concepto de acción: el término define el acto con que Dios se muestra, no el resultado objetivizado de este acto. Y porque esto es así, del concepto de «revelación» forma siempre parte el sujeto receptor: donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido precisamente ninguna revelación porque allí nada se ha desvelado. La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión (…) Porque si las cosas fueron como las he descrito, entonces la revelación precede a las Escrituras y se refleja en ellas, pero no es simplemente idéntica a ellas[121].

De esta manera es que Ratzinger, al reflexionar sobre la revelación se da cuenta de que existe una estrecha conexión entre ésta y la comprensión de sus medios históricos de transmisión, particularmente en lo que respecta a la tradición. Entre otras cosas, en relación a la acción de la revelación, se pregunta ¿Qué es lo que, al desaparecer el ayer, también hoy sigue siendo constitutivo para la fe? ¿Cómo convertir la historia en presente?

---

[118] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 44.
[119] Este ha sido un tema en el cual Ratzinger ha profundizado bastante, puede verse en su trabajo de habilitación en Joseph Ratzinger, *Obras completas: Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, Tomo II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013).
[120] Cfr. Ratzinger, *Mi vida*, 82.
[121] Íbid, *85-86.*

¿Pueden los acontecimientos y palabras de un tiempo remoto tener sentido hoy?[122] Delante de interrogantes como estas la revelación presenta un aspecto vital, que si bien sucedió de una vez para siempre, continúa desarrollándose en las sucesivas interpretaciones que se hace del contenido revelado. En este proceso de interpretación es donde actúa el Espíritu Santo y la revelación se transmite de manera orgánica, es decir, viva y no como un conjunto material de decretos divinos.

Para explicar esto Ratzinger señala que en el Nuevo Testamento se entiende por Escritura solo el Antiguo Testamento, cuyo sentido se esclarece en el acontecimiento de Cristo, quien se revela como el auténtico intérprete de la Escritura, porque las Escrituras hablan de él. Es decir, en el Jesús histórico se cumple el mensaje mesiánico del Antiguo Testamento. Por tanto, solo es posible comprender el Antiguo Testamento a partir de Jesús, de modo que el Nuevo Testamento se convierte en herramienta hermenéutica para interpretar el sentido del Antiguo Testamento. Aquí se establece el proceso ya fijo por el cual se interpreta la Escritura a partir del Espíritu de Cristo.

Ahora nos queda por resolver quién interpreta el Nuevo Testamento, es decir, ¿Quién interpreta a Jesús? En este punto es donde Ratzinger parece intuir el núcleo del asunto al señalar que la esencia de la tradición consiste en ser la interpretación eclesiástica del Nuevo Testamento, que nace junto con la fundación de la Iglesia[123]. El relato del capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles narra que, después de una serie de vicisitudes, los discípulos se dan cuenta de su fracaso por lograr la conversión del pueblo de Israel, que era el supuesto para el establecimiento del reino de Dios. Entonces fue a través de una decisión en el Espíritu que resuelven dirigir su predicación del mensaje de Jesús a los gentiles, con lo que nace la Iglesia. Esta decisión surge de la interpretación que hacen del mensaje de Jesús, que a su vez pasa también por el Antiguo Testamento. Sin embargo, Ratzinger ve que en este acontecimiento no es un espíritu distinto el que interpreta el acontecimiento de Cristo, sino el mismo Espíritu del Señor que permanece vivo en la

[122] Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios,* 10-16.
[123] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 44-50.

Iglesia, que es su cuerpo. Por tanto, es a través de esta concepción eclesiológica desde donde Ratzinger argumenta la operación del Espíritu del Señor que continúa vivo y operante en la explicación de la revelación, y que se realiza a través de la predicación de la Iglesia, que es fundamentalmente interpretación de las Escrituras. Ratzinger ensaya una definición de tradición en un borrador para un esquema alternativo en el marco de la discusión del esquema preparatorio del *De fontibus,* donde expresa este aspecto eclesiológico,

> "En efecto, la Iglesia no puede ser separada de su cabeza, que es la palabra de Dios revelada en la carne. Al ejercer el oficio de este magisterio, siguiendo el ejemplo que le ha dado el Señor, la Iglesia transmite siempre a los hombres la palabra viva de Dios a través de una predicación viva, oral y autoritativa. Esta predicación ejercida por los legítimos sucesores de los apóstoles suele denominarse, como acción y como contenido predicado, tradición"[124].

En otro momento, Ratzinger también comentará sobre esta acción pneumática que constituye a la tradición y que la destemporaliza, es decir no la restringe a algo que quedó fosilizado en el pasado, sino que la mantiene viva y operante en el presente, descubriendo en los acontecimientos pasados la palabra viva y eficaz para el presente

> el acontecimiento de Cristo no es reducible al tiempo del Jesús histórico, sino que sigue adelante en la presencia del Espíritu, a través de la cual el Señor «que se ausentó» en la cruz «ha regresado de nuevo»; a través del Espíritu, recuerda también él a su Iglesia lo que ha sido, de tal modo que ella, recordando en su interior, es guiada y puede apropiarse y experimentar lo recordado como algo actual"[125]

Esta percepción, que finalmente también fue asumida por la constitución *Dei verbum,* supone una profundización de la realidad de la tradición, si las comparamos con las definiciones de los Concilios de Trento y Vaticano I[126]. La tradición ya no se describe

---

[124] Joseph Ratzinger, «En la Constitución sobre la divina revelación "*Dei Verbum*"», en *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, Tomo VII/1, Biblioteca de Autores Cristianos 108 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 159.

[125] Ratzinger, «Introducción y comentario», 712.

[126] El capítulo I de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Vaticano I (correspondiente al canon DH 3001), sigue a la definición del Concilio de Trento en el *Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones* en el canon DH 1501.Hablando de la revelación señala "…esta

como la fijación de algo incambiable, sino como crecimiento en la comprensión de la revelación, con la asistencia del Espíritu[127], ya sea por la contemplación, el estudio, la percepción íntima que se experimenta de las cosas espirituales[128] y por la predicación de la Iglesia. Por tanto, se distancia de una comprensión de la tradición, como el esfuerzo por mantener una revelación estática que sucedió en el pasado, y apunta a la transmisión de una revelación operativa en el presente.

Con esto se observa que fe e Iglesia son dos realidades estrechamente unidas, puesto que la fe cristiana tiene necesariamente una dimensión comunitaria. La fe no llega hasta el hombre en cuanto yo aislado, sino que la recibe necesariamente en el seno de la comunidad de los que creyeron antes que él y que le presentaron a Dios como una realidad dada a su historia[129]. Entonces tenemos que la fe la recibimos a través de la comunidad por la predicación, y a su vez, esta fe conforma la comunidad.

Con esto, tenemos ya el contexto para entender la esencia de la tradición. Recibimos la fe por la predicación y esta predicación es exposición de la revelación según la Sagrada Escritura. Esto es, exposición del Antiguo Testamento partiendo del acontecimiento de Cristo y mirando a este acontecimiento; y es exposición también del acontecimiento mismo de Cristo guiados por el Espíritu Santo, es decir, partiendo de la presencia eclesial donde, según las Sagradas Escrituras, Cristo permanece vivo.

En este trabajo de interpretación de la Escritura que se realiza en la predicación, Ratzinger señala la función de dos especialidades teológicas: la teología bíblica y la teología

revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal declarada por el santo Concilio de Trento, «se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles… [*referencia al canon 1501 del Concilio de Trento]». Hay que señalar que Trento habla de tradiciones en plural y las entendía de manera más concreta como costumbres, mientras que en el Concilio Vaticano I se entiende como proposiciones de fe que no quedaron escritas en la Escritura, puesto que en el capítulo III de la *Dei Filius (correspondiente al* canon DH 3011) habla de "palabra de Dios escrita o tradicional".

[127] Leeuwen**,** «Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación», 18.

[128] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 8.

[129] Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 32.

dogmática. La teología bíblica se caracteriza por ser histórica y descriptiva, de modo que el historiador vuelve a leer viejos textos a la luz de nuevos acontecimientos. De esta manera, existe una teología veterotestamentaria del Antiguo Testamento y una teología neotestamentaria del Nuevo y Antiguo Testamento. Mientras que la teología dogmática, o también llamada teología eclesiástica del Nuevo Testamento, trata acerca de las verdades teóricas de fe, a partir de los datos de la revelación contenido en la Sagrada Escritura. Esta interpretación se va construyendo a lo largo de la historia de la Iglesia, particularmente con el aporte de los concilios y los Padres de la Iglesia. Este "más" peculiar que distingue a la dogmática de la teología bíblica es la que a juicio de Ratzinger llamamos tradición[130].

A partir de este análisis, Ratzinger señala tres raíces de la realidad "tradición"[131]:

1º. La revelación es más amplia que la Escritura, es decir, revelación y Escritura no son idénticas.
2º. En el Nuevo Testamento se encuentra el Espíritu con el que debe interpretarse la Escritura. De modo que la sola presencia material de la Escritura no asegura la revelación; de manera que el Credo o Símbolo de fe aparece como la clave hermenéutica de la Escritura.
3º. La presencia de Cristo en esta realidad que llamamos tradición pues el Espíritu de Cristo opera en su Cuerpo que es la Iglesia; y en conexión con ella, le otorga el poder de interpretar al Cristo de ayer para que hable el Cristo de hoy.

Además de observar la esencia de la tradición en la dinámica en que se desarrolla la revelación, Ratzinger observa que esta esencia también se identifica con Cristo mismo en el sentido de que al comienzo de la tradición está la revelación que es la entrega libre de Jesús al Padre. La tradición de la Iglesia no es otra cosa que la actualización de esta entrega de Jesús a las nuevas generaciones. La tradición es la transmisión de la donación que hace

[130] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 47.
[131] Cfr. Rahner y Ratzinger, 48-49.

Jesús de sí mismo y que Dios ha querido que siga realizándose a lo largo de la historia por medio de la Iglesia. Por tanto, la tradición sucede fundamentalmente como presencia en la fe que a su vez es posibilitada por el Encuentro con el Señor. De esta manera aparece de modo más concreto que aquello que la tradición vehicula, no son un conjunto de preposiciones dichas en algún momento histórico de la Iglesia y que permanecen inamovibles en el transcurso de los siglos, sino que es Cristo mismo quien continúa vivo y audible por los siglos en su Iglesia.

Se puede observar que esta dimensión cristológica de la tradición no es recogida por el Concilio Vaticano II en la constitución *Dei verbum* cuando se refiere particularmente a la tradición en el número 9[132]. Cosa que sí realiza cuando se refiere a la Sagrada Escritura e identifica a la Palabra con el Logos, en el caso de la tradición no sucede esta identificación tan directa como la propone Ratzinger, en el sentido de identificar la tradición con la continua entrega, donación del Hijo. Esta identificación también la trabaja Ives Congar[133], contemporáneo de Ratzinger y también perito en el Concilio.

4) La necesidad de una instancia crítica de la tradición

En este ejercicio de interpretación, Ratzinger insiste en varias ocasiones en que la Iglesia carece de una instancia crítica de la tradición[134], situación a la que tampoco el Concilio

[132] Aunque, en términos generales, la Constitución sí tiene una dimensión cristológica.
[133] Se puede ver en: Yves Congar, *La tradición y la vida de la Iglesia*, Je sais - je crois 3 (Andorra: Casal i Vall, 1964).
[134] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 51-53; Ratzinger, «Introducción y comentario», 704.

Vaticano II le prestó suficiente atención. En su comentario a la Constitución *Dei Verbum*, advierte que solo al final del artículo 7 se percibe una pequeña alusión a este momento crítico de la tradición cuando señala que "…esta sagrada tradición y la Sagrada Escritura (…) son como un espejo en que la Iglesia en la tierra contempla a Dios, hasta que le sea concedido verlo cara a cara…". El perito conciliar es capaz de leer en esta mención escatológica el único lugar donde se puede escuchar, aunque con voz tenue, un elemento crítico de la tradición; "pues donde se ve y se lee sólo a través de la imagen, allí hay que contar también con deformaciones y desviaciones"[135] de lo que no se muestra de manera evidente y requiere una interpretación. Pero alega, que falta toda mención expresa a la posibilidad de una tradición distorsionada y a la presentación de la Escritura como un elemento también crítico de la tradición al interior de la Iglesia.

Se identifica la tradición con la permanente continuidad y actualización de lo que la Iglesia es y de lo que ella cree. Sin embargo, no todo lo que existe en la Iglesia tiene que ser ya por eso tradición legítima; sino que junto a esta tradición legítima está también la tradición desfigurada. A pesar de que el cardenal A. Meyer realizara una intervención[136] para poner este tema sobre la mesa, el Concilio Vaticano II no se pronuncia al respecto de esta posibilidad ni recoge en la redacción final de la constitución esta problemática[137].

[135] Ratzinger, «Introducción y comentario», 702.

[136] Cfr. *AS* III/3 P. 150-151. Mencionó como ejemplos de esa tradición negativa una piedad contraria a la liturgia y un moralismo casuístico y sin fundamento teológico. Pidió que en el texto se dijera que la Tradición *in status viatorum* se despliega no solo en el sentido de progreso y mayor profundización de la fe, sino que ella está también bajo la posibilidad del fracaso y que esta posibilidad se hace una y otra vez realidad. Consiguientemente, la tradición tiene que ser vista no solo de manera positiva, sino también de manera crítica. Para esa crítica imprescindible de la Tradición está a disposición, como medida normativa, la Sagrada Escritura, a la que la Tradición se ha de remitir siempre y con la que se ha de medir. Para ello sugiere poner, en el cap. II, nº 8 que trata de la sagrada tradición, lo siguiente: "*Tamen non semper et in ómnibus proficit et crescit hace viva traditio. Nam cum Ecclesia in statu viatorum divina contempletur, in aliquibus deficere potest et de facto deficit. Ideo perpetuam norman Sacram Scripturam in se portat, cui vitam suam conferendo se indesinenter corrigit et perficit"*

[137] Ratzinger señala que esta observación fue realizada por el cardenal A. Meyer, sin embargo, no fue acogida en la redacción final de la constitución. Ver más en: Ratzinger, «Introducción y comentario», 706.

> "Un concilio que precisamente se concibió de manera intencionada como un Concilio de reforma y que aceptó implícitamente con ello la posibilidad y realidad de una tradición deformada, tendría que haber ofrecido aquí una perspectiva esencial de fundamentación teológica sobre sí misma y sobre su propia pretensión. El hecho de haberla omitido solo se puede calificar como una lamentable laguna"[138].

Por ello, señala la importancia de la "*reformatio*" permanente en la Iglesia porque constituye esa instancia crítica continua que como aspecto del problema de la tradición ha sido ignorado, "…se ha pasado por alto, según lo demuestra la historia de la Iglesia, una parte muy importante del problema de la tradición, quizás el verdadero punto de arranque de la cuestión sobre la *ecclesia semper reformanda"*[139]. Bajo esta perspectiva, Ratzinger observa como positivo el concepto de reforma en la Iglesia en el sentido de que esta actitud crítica hacia el propio actuar de la Iglesia en sus diversos ámbitos puede ser un medio de purificación continua de aquellas cosas que se van introduciendo en su vida, fe y culto, pero que son ajenas o extrañas a su naturaleza.

Ratzinger es enfático en señalar que la discusión de esta instancia crítica hubiese sido más fructífera que la ficticia discusión sobre la integridad cuantitativa de la Escritura. A su juicio, tratar esta temática hubiese sido fecunda para el diálogo ecuménico[140], sin embargo no desarrolla los argumentos de esta propuesta.

Sí señala que dentro de la Iglesia existe un oficio de vigilantes de la exégesis, que investiga el sentido literal de la Escritura y que tiene independencia frente al magisterio eclesiástico. Por tanto, se dan dos criterios, el de la fe y el del saber. Si bien el criterio del saber no juzga sobre la fe, existe como instancia crítica de ésta.

Ratzinger encuentra también en Jesús un fundamento para hablar de esta crítica a la tradición. Jesús no presenta su mensaje como algo totalmente nuevo, sino que, siendo

[138] Ratzinger, «Introducción y comentario», 716.
[139] Ratzinger, «Introducción y comentario», 716
[140] Cfr. Íbid,706.

judío, vinculó su mensaje a la tradición del Israel creyente del Antiguo Testamento, es decir, en el terreno de la ley y los profetas.

> Consideró la colección de tradiciones que circulaban bajo el nombre de Moisés y la tradición profética como tradiciones normativas, aunque, dado que se transmitían en una comunidad histórica viviente, debían ser reinterpretadas según las exigencias que plantea cada nueva situación. Al llevar a cabo esta tarea con la conciencia de su plenitud de poder, Jesús se sitúa en la tradición profética y pretende ser creador de tradición, fijar una interpretación que se convierta en centro de tradición"[141].

Por tanto, la potestad de crítica a la tradición por parte de Jesús se desprende de su particular condición y conciencia de haber sido enviado, y del singular poder inherente a esta misión, que se acreditó como existencia filial obediente al Padre. Sin embargo, esta obediencia no consistió en un cumplimiento mecánico de un texto literal previamente fijado, sino que su pasión por la verdad lo lleva incluso al conflicto moral con los poderes que ocultan y desfiguran esta verdad. Ratzinger lo expresa bellamente de la siguiente manera:

> Jesús muere porque la verdad es perseguida y hostilizada. Su obediencia es un atenerse a la verdad contra la conspiración de la mentira. Y justamente al obedecer a la verdad, obedece al Padre y a la Escritura, que él leía desde su inmediatez de su referencia a Dios. En esta relación filial con Dios, la letra se hace carne[142]

Jesús muere precisamente por la crítica que realiza a la tradición en aquel entonces. La interpretación de la Escritura se había vuelto literal, apegándose a la letra de la Ley olvidando el Espíritu que inspiraba esa Escritura, de manera que cuando ese Espíritu se presentó delante de ellos, no lo reconocieron e incluso lo rechazaron. Jesús, en su obediencia al Padre, tiene la autoridad de criticar las tradiciones de aquella época para que surgiera la verdadera tradición. De esta manera fija una interpretación que se convierte en centro de tradición.

[141] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 112.
[142] Íbid, 114.

Ratzinger no aborda más allá los argumentos o aplicaciones de lo que podría ser una instancia crítica de la tradición en la Iglesia. En las conclusiones de este trabajo intentaré reflexionar respecto de las posibles implicaciones y consecuencias de lo que podría ser una instancia crítica de la tradición.

5) La tradición como un proceso pneumatológico

A la base de la realidad de la tradición encontramos un proceso pneumatológico, anunciado por el mismo Jesús cuando promete a sus apóstoles que no los abandonaría después de su muerte (Mt 28,20) y que les enviaría el Espíritu Santo que los conduciría a la verdad completa (Jn 16,12). En las definiciones que ensaya Ratzinger para la tradición, se observa un denominador común y es que se trata de un proceso pneumatológico.

En contraste con esa percepción de la tradición como conjunto de proposiciones dichas en el pasado, Ratzinger señala que la tradición es una lucha histórica viva en el Espíritu Santo y no fórmulas prefijadas para su transmisión material[143] que se yuxtaponen a la Sagrada Escritura. Esta lucha se refiere al proceso mediante el cual la Iglesia en medio de las vicisitudes históricas en las que se encuentra, recibe el misterio de Cristo y profundiza en esta comprensión, que a su vez responde a las incógnitas que cada época levanta, y por lo mismo, se escudriña en determinada dirección el misterio de Cristo, es decir se produce un despliegue espiritual de este misterio en la historia[144], tal como lo expresa Pablo a los Tesalonicenses: “Finalmente, hermanos, orad por nosotros para que la Palabra del Señor siga propagándose y adquiriendo gloria"[145].

[143] Cfr. Ratzinger, «Observaciones al esquema», 122.
[144] Cfr. Íbid, 123.
[145] 2 Tes 3,1

De esta manera la tradición se muestra como un proceso dinámico que no resulta de un simple análisis crítico de proposiciones, sino que ésta se va desplegando a impulsos del Espíritu Santo en la vida, fe y culto de la Iglesia en la que se da también la evolución del dogma.

> "a través de esa vida se hace perceptible aquí y allí lo no dicho en lo dicho; la experiencia espiritual que comparten todos sus miembros, su trato con el Señor y su palabra en la fe, en la oración y en el amor, permiten el crecimiento en la comprensión de lo más primigenio y hacen nuevo en el hoy de la fe, desde el ayer de su origen histórico, lo pensado siempre y, sin embargo, solo comprendido en los tiempos que cambian y a la manera de los mismos"[146].

Que la revelación se haya realizado de una vez para siempre en Cristo, significa que efectivamente Cristo es el hecho histórico definitivo ("de una vez") donde se realiza la plenitud de la revelación, sin embargo, esto no quiere decir que por manifiesta que haya sido la revelación la hayamos comprendido en su plenitud. Es decir, este "para siempre" se nos va mostrando con mayor profundidad en el tiempo y en la historia de la Iglesia que nos entrega las coordenadas para interpretar la revelación. Por ello, Cristo nos deja al Espíritu Santo, que es el que nos va enseñando a comprender aquello que al principio no alcanzamos a percibir en lo dicho, "entonces el «recordar» posterior (Cfr. Jn 16,4) puede descubrir algo que al principio no era visible y que, sin embargo, ya estaba en la palabra original"[147].

La Sagrada Escritura fue inspirada por el Espíritu Santo que permanece operativo en la Iglesia, pero esta inspiración no quedó solo en el pasado sino que continúa actuando hoy para vehicular la revelación. Por eso,

> la Escritura vive por su adopción viva por parte de la Iglesia llena del Espíritu Santo, y solo de ese modo es ella misma. A la inversa, la mayoría de los padres rechazó como gnóstica la idea de la *parádosis* de proposiciones doctrinales yuxtapuestas a la Escritura…Escritura, tradición y Magisterio eclesiástico no pueden yuxtaponerse estáticamente, sino que se les ha

[146] Ratzinger, «Introducción y comentario», 707.
[147] Ratzinger, *Mi vida*, 70-71.

de considerar como un organismo vivo de la palabra de Dios que, desde Cristo, vive en el seno de la Iglesia[148].

Esta acogida en el Espíritu Santo de la Sagrada Escritura es lo que aporta la tradición que va más allá de la letra, "…la Biblia es expresión e instrumento de aquella comunión en la que el ˈyoˮ divino y el ˈtúˮ humano se tocan en el ˈnosotrosˮ de la Iglesia fundada por Cristo…"[149]. Para que esta comunión y, por ende, revelación se den, es necesario este proceso pneumatológico. Incluso la tradición misma se da y se configura en ese proceso. De esta manera, la tradición garantiza a la Escritura su perenne potencial revelador que jamás se agota en la palabra escrita[150]. Visto de esta manera Sagrada Escritura y tradición se muestran una vez más mutuamente necesarios para existir. Sin Escritura no hay tradición pues carecería de fundamento y sin tradición la Sagrada Escritura no sería más que texto sin potencia reveladora.

Dicho todo esto, la revelación no puede ser vista más como un depósito de verdades particulares, sino como la fuerza viva del Espíritu Santo que conserva y despliega a través de la historia la verdad viva de la revelación[151], en otras palabras, se trata del presente del Espíritu y su vinculación a lo señero de la historia[152]. Así la auténtica tradición no se refiere exclusivamente al pasado sino también al presente y al futuro.

[148] Ratzinger, «Observaciones al esquema», 125.
[149] Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 22.
[150] Ibid.
[151] Cfr. Ratzinger, «Cuestiones teológicas», 283.
[152] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 72.

6) La comunidad eclesial es el sujeto de la tradición

Ratzinger, no desconoce tampoco la función del Magisterio en relación con la tradición e insiste en afirmar que la Iglesia es el sujeto de la tradición de Jesús.

> La tradición (…) presupone en cualquier circunstancia un portador de la tradición, es decir, una comunidad transmisora, que constituye el sujeto común y propagador de la tradición y que, en virtud de la identidad del contexto histórico fijamente conservado, se convierte en portador de recuerdos concretos. Este sujeto de la tradición es, en el caso de la tradición de Jesús, la Iglesia[153].

Ya hemos mencionado que la revelación se transmite a través de la predicación donde la tradición tiene una función de interpretación. Sin embargo, la tradición necesita de un sujeto portador de esta tradición, es decir de una comunidad transmisora. Este sujeto de la tradición es la Iglesia y ella tiene un derecho de propiedad sobre la Escritura que lo ejerce a través del Magisterio eclesiástico, es decir, "esta predicación ejercida por los legítimos sucesores de los apóstoles suele denominarse, como acción y como contenido predicado, tradición"[154]. Aunque como ya hemos señalado antes, esta tradición se ejerce y desarrolla en toda la vida y culto de la Iglesia y no solo en su jerarquía. Esto sale fuera de nuestro tema, por eso no entraré a desarrollar las responsabilidades y facultades del Magisterio eclesiástico en relación a la interpretación y progreso de la tradición.

[153] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 117.
[154] Ratzinger, «En la Constitución sobre», 159.

V) IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN LA TRANSMISIÓN DE LA FE, EN J. RATZINGER

En los capítulos anteriores hemos observado que para Ratzinger la tradición no es un conjunto de proposiciones dichas en el pasado que hay que custodiar de manera intacta junto a la Sagrada Escritura, sino que se identifica de cierta manera con la persona de Cristo, que es revelación del Padre. Por ello, resultó fundamental aclarar, primero, el concepto de revelación, para entender luego el concepto de tradición. En ese sentido, si lo que está al inicio es la revelación y esta se define como una realidad orgánica -la persona de Jesucristo-, su medio de transmisión debe ser coherente con esa realidad personal. Entonces la transmisión de la fe no puede matar la vitalidad del mensaje transformándolo en simples proposiciones. La propia naturaleza personal de la revelación, es decir, del Dios que se comunica con los hombres como amigos, exige también en su proceso de transmisión factores personales. Estos son, por ejemplo, el testigo y el receptor, con todas sus dimensiones humanas, tanto en la donación de sí mismos para dar testimonio del Dios vivo, como para acoger y recepcionar ese mensaje en forma de respuesta, que exige también ese éxodo existencial; todo esto bajo la guía y acción del Espíritu Santo. Todo este proceso tiene que ver con la tradición, que es la manera en cómo la tradición se va desplegando a impulsos del Espíritu Santo a lo largo de la historia por medio de la Iglesia. En ese sentido, los factores constitutivos de la transmisión de la fe, a saber, el testigo, el mensaje, y el receptor están completamente implicados en el concepto de tradición, de manera que si alguno de ellos se comprende mal o se confunde, el proceso de revelación se ve afectado.

En este capítulo, que será algo más breve, quiero mostrar la relación que existe entre la comprensión del concepto de tradición y la transmisión de la fe, en Ratzinger, y su validez

para nuestros días[155]. Por tanto, en este apartado pretendo reflexionar en cómo el concepto de tradición en Ratzinger aporta a la compresión de la transmisión de la fe y cómo esto tiene repercusiones actuales mostrando algunos ejemplos donde podemos percibirlo. Para lograr este propósito, retomaré los problemas de comprensión de la tradición que se plantearon en el capítulo anterior pero ahora en su relación directa con la transmisión de la fe. Mostraré situaciones actuales de transmisión de la fe donde podemos percibirlos y, finalmente, ofreceré desde el pensamiento de Ratzinger algunas respuestas y orientaciones que puedan iluminar la problemática. De esta manera no pretendo estudiar de manera extensiva cómo esta investigación tiene validez actual, sino simplemente decir que efectivamente la comprensión del concepto de tradición tiene repercusiones actuales en la transmisión de la fe, y por lo mismo es algo que merece nuestra atención.

Por otra parte, entender qué es la fe resulta esencial para pensar en los medios de transmisión que mejor se adecúen a transmitir aquello[156]. A modo de ejemplo puedo decir que en una investigación realizada hace algunos años en colegios católicos de diversos estamentos socioeconómicos[157] fue sorprendente constatar, primero, la gran distancia que existía entre lo que declaran los proyectos educativos institucionales respecto de su misión

[155] Ratzinger, a lo largo de su teología vuelve constantemente su atención a este tema de la fe y de su transmisión, y a los acentos con los que la fe se define en cada época. Joseph Ratzinger corona esta constante preocupación al proclamar, como Papa, el año de la fe por medio de la carta apostólica *Porta Fidei*, entre el 11 de octubre de 2012 y el 24 de noviembre de 2013, aunque no fuera él quien llegara a presidirlo. De esta iniciativa surge la encíclica *Lumen Fidei*, de la cual el Papa Benedicto XVI, antes de su renuncia, había completado una primera redacción del texto, a la que el Papa Francisco solo añadió algunas aportaciones.

[156] No me detendré a definir la fe, y doy por sabido que el lector comprende las diversas dimensiones que tiene el concepto de fe, ya sea como acto (*fides qua*), como contenido (*fides quae*), como don o gracia, etc.; dimensiones que están unidas. Cfr. *Diccionario de Teología dogmática*. Wolfgang Beinert, (Dir.). Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona. Herder. 1990, 288-92; Cfr. ed Karl Rahner, *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica* (Barcelona: Herder, 1972) revisar apartado sobre Naturaleza de la fe. Sobre la interrelación de estas dimensiones de la fe, también puede verse Peter Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad: dogmática fundamental* (Barcelona: Herder, 2006); Carlos Schickendantz, «Un cambio en la ratio fidei: Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y vida* 57, n.º 2 (junio de 2016): 157-84, https://doi.org/10.4067/S0049-34492016000200001.

[157] Patricia Imbarack y Paula de la Cerda, «Noción y práctica de la fe en la escuela católica: una mirada al caso chileno», *Teologia y Vida* 57, n.º 4 (2016): 509-538.

de transmisor de la fe, la comprensión que tienen los directores de los colegios, y la comprensión que tienen los docentes que ejecutan en definitiva este proyecto. Y en segundo lugar, fue aún más impactante comprobar que cada docente manejaba su propia definición de fe, según su propia experiencia de ella. Por lo tanto, hubo tantas definiciones de fe como la cantidad de docentes que fueron entrevistados. Sin embargo, en muchas respuestas estas definiciones diferían de lo que es auténticamente la fe para la revelación cristiana.

Podría señalar que muchas de las dificultades que se experimentan hoy en la transmisión de la fe se deben, principalmente, a la falta de una definición de fe a la hora de pensar en su transmisión, es decir, no hay una adecuación entre el medio y el contenido de la fe. Muchas veces el medio está vacío de contenido, olvidamos que "en la catequesis las fuentes históricas deben ser estudiadas en conexión con la fuente en sentido estricto, a saber, Dios que actúa en Cristo"[158], y muchas veces, por ejemplo, se sabe qué es la eucaristía, pero no se sabe cómo establecer una relación de amistad con Cristo en la eucaristía porque incluso falta la experiencia misma por parte del transmisor.

A continuación, entonces, buscaré identificar qué malas comprensiones sobre la transmisión de la fe nacen de cada uno de los tres problemas de comprensión del concepto de tradición revisados en el capítulo anterior. Luego buscaré iluminar desde el pensamiento y la teología de Ratzinger esas dificultades o problemas de comprensión que se presentan para la transmisión de la fe.

[158] Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 23.

1) Cuando se entiende la tradición como un conjunto de proposiciones que se yuxtaponen a la Sagrada Escritura

Cuando se entiende la tradición como un conjunto de proposiciones, el problema surge de la comprensión de la revelación también como un conjunto de proposiciones que se dividen en dos recipientes independientes, a saber, la tradición y la Sagrada Escritura. Ratzinger señala que, delante de esta forma de comprender la revelación resulta fundamental, en primer lugar, corregir el concepto de revelación como fuente única, para luego entender a la tradición y a la Sagrada Escritura, como medios de transmisión de esta única fuente. Entonces, si bien la concepción de Ratzinger de la revelación es de gran importancia para iluminar este problema concreto de comprensión, también podrá entregar importantes aportes para la transmisión de la fe hoy.

El teólogo alemán entiende la revelación como el acto de auto comunicación gratuita que Dios hace de sí mismo, donde Dios es idéntico a su palabra y, por lo mismo, trasciende sus dos medios históricos de transmisión que son la Escritura y la tradición. Entonces, tenemos una importante distinción en el sentido de que Escritura y tradición vehiculan la Palabra de Dios, pero no se identifican totalmente con ella, es decir, no son la Palabra de Dios.

Detrás de este problema está también la comprensión de la fe como si esta fuera un conjunto de información que se contiene entre la tradición y la Escritura. Y, lamentablemente, esta comprensión sigue siendo actualmente una realidad. Ratzinger señala:

> Cuando la confesión se convierte en enumeración de contenidos de fe obligatorios y la fe asume aspectos cuantitativos, se plantea inevitablemente el problema de la reducción. Pero si no se pierde de vista la estructura trinitaria, entonces surge el acto bajo una forma

> distinta: «Ya se trate del objeto de la fe o de la totalidad de los sujetos creyentes, la fe es una, como es el Dios trino»"[159].

El desafío para la transmisión de la fe está precisamente aquí, en que aquello que se transmita no sea simple información que baste memorizar, como pueden ser las definiciones que nos aporta el catecismo, las oraciones que se rezan en la Iglesia, etc. Con ello, no se pretende decir que aquellas conceptualizaciones por medio de las cuales se nos intenta explicar la fe no sean necesarias, sino que no puede ser ese el punto de llegada de la transmisión de la fe. Cuando la fe se transforma solo en lo que la Iglesia dice, puede ser un signo de falta de vitalidad. Incluso la teología misma puede adolecer de esta enfermedad cuando no logra ir más allá de los enunciados elocuentes o de las explicaciones que no traspasan las fronteras del escritorio y los libros. Es necesario, incluso en la teología, contemplar aquello que ha estado al inicio y debe seguir estando allí, y que no era precisamente un enunciado, sino la palabra viva del Señor que nos llama a la conversión para gozar de la plenitud que él nos tiene preparada. Precisamente porque la fe solo puede surgir a partir del encuentro con el Señor resucitado.

Efectivamente, el cristiano no cree en "algo" sino en "alguien"[160] con quien establece una relación y que transforma la vida. Nadie se convierte por una frase elocuente, donde el sentimiento puede durar un par de horas o permanecer algunos días en la memoria, hasta que se desvanece. Pero cuando la palabra tiene un correlato vivo en Cristo es capaz de tocar el corazón del ser humano y dar una respuesta vital que impulse verdaderamente a la conversión, que no podemos alcanzar por nuestras solas fuerzas.

Cuando la fe se entiende como un conjunto de proposiciones, adquiere una dimensión legalista, donde la divinidad y la Iglesia aparecen como dictadores de una ley, situación que empatiza con la consideración de la tradición como un conjunto de proposiciones sin

---

[159] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 22.

[160] Cfr. BENEDICTO XVI, Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus caritas est* (25 diciembre 2005), n. 1, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (acceso 16 de octubre 2020). Esta será una idea en la que ya como Papa, Benedicto XVI, insistirá.

vida, que se yuxtaponen sin más a la Sagrada Escritura. Esta imagen de Dios resulta poco atractiva si el objetivo final de la transmisión de la fe y, por ende, de la catequesis debiese ser la de mostrarnos el rostro del Padre al que el mismo Jesús nos enseñó a llamar de *Abbá.*

Entonces surge la pregunta ¿cómo asegurar que la transmisión de la fe no se quede solo en enunciados doctrinales? Ratzinger considera que es posible la profundización del pensamiento cuando está precedida por una profundización de la experiencia"[161], es decir, en la medida que se intencione y se prepare a la persona para el encuentro con Dios, podremos dejarle un espacio a la acción de la gracia. Por ejemplo, cuando se trata el tema de la misericordia de Dios, podemos señalar con elocuentes palabras su significado y poner ejemplos de la Escritura, pero no se puede omitir aquel espacio donde se propicie el encuentro personal con esa misericordia, porque solo en la experiencia personal de la misericordia esas verdades doctrinales podrán tener sentido y entenderse realmente.

Evidentemente la acción de la gracia no es algo que se pueda programar, ni tampoco algo que podamos producir con actos humanos, pero sí es algo a lo que nos podemos preparar por medio del contacto con los sacramentos, con la práctica de la oración, donde se favorezca el encuentro con la Palabra viva de Dios. Ponerse a la escucha y dejar que la Palabra hable, sería el desafío en la transmisión de la fe como algo orgánico y no un conjunto de proposiciones.

Es por este motivo que J. Ratzinger criticó en su momento[162] la iniciativa de K. Rahner sobre la creación de fórmulas breves de fe[163], puesto que desde su punto de vista son formulaciones que carecerían de una adecuada reflexión sobre los fundamentos. Mas que fórmulas breves de fe

[161] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos,* 140.
[162] Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos, 143-152* ; J. Ratzinger, «Noch einmal: "Kurzformeln des Glaubens". Anmerkungen», *Internat. kath. Zeitschrift Communio* 2 (1973): 258-64.
[163] Karl Rahner, «La necesidad de una "fórmula breve" de la fe cristiana"», *Concilium* 23 (1967): 450-64; También está en Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1979), 515-27.

> "lo que ante todo necesitamos es el restablecimiento del contexto vital de la ejercitación catecumenal[164] en la fe como lugar de la común experiencia del Espíritu, que puede convertirse así en la base de una reflexión atenta a los contenidos reales. De ella surgirán también con toda certeza, formulaciones nuevas, en las que se expresen con fuerza y concisión los datos centrales de la fe cristiana"[165].

Ratzinger pensaba que "el eslogan que es un recurso propio de la sociedad de consumo, no aclara nada cuando lo que se pretende en las fórmulas breves es una mediación de conocimiento y fe[166], porque el género publicidad dista mucho de lo que es la "propagación de la verdad" puesto que la verdad no es una mercancía[167]. Estas fórmulas breves de la fe o eslóganes no logran tener una relación clara con los símbolos o credos clásicos. Mientras que el eslogan es el esfuerzo por sintetizar de manera atractiva algunas concepciones de la fe, el símbolo "es la confesión de una decisión personal (emprendida por la comunidad), por un camino que sólo es asequible como decisión. Visto desde la teoría del lenguaje, el símbolo une el lenguaje informativo y el performativo, aunque con mayor insistencia en este segundo elemento"[168]. Por tanto, una fe entendida como proposiciones se queda en este lenguaje meramente informativo, mientras que decir "creo" supone una transformación radical de la existencia. Por eso Ratzinger insistirá en que si lo que está al inicio "no es una ley promulgada, sino la comunicación en la abundancia gratuita de Dios, entonces también la transmisión tiene que significar algo distinto[169].

[164] Por lo mismo, Ratzinger va a señalar como una tarea perentoria la estructuración de una forma de catecumenado adecuado a nuestro tiempo, Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 29.
[165] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos,* 28
[166] Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos, 150*.
[167] Cfr. Íbid, *145.*
[168] Íbid, *146*
[169] Ratzinger, «Introducción y comentario», 700.

2) Cuando se confunden los medios de transmisión de la fe con el contenido de la fe.

a) En 1983, Joseph Ratzinger identificó una importante causa de la crisis que afectaba a la catequesis de aquel entonces y que continúa presente en nuestros días. Allí señalaba la hipertrofia del método con respecto al contenido[170], donde el método pasaba a ser el criterio para el contenido y no ya su vehículo. Podríamos decir que sucede lo mismo cuando se confunde el instrumento de transmisión con el contenido de la transmisión, o se realiza una identificación. En el capítulo segundo de este trabajo, reflexionamos sobre el problema que produce identificar los medios de transmisión con la revelación misma y observamos que la realidad trasciende sus dos medios históricos de transmisión, que son la Sagrada Escritura y la tradición, y por tanto, no es posible realizar dicha identificación. Esa problemática es la que se refleja aquí como hipertrofia de la metodología por sobre el contenido y tras esto está la comprensión de la fe como estática. Esto se refiere a una fe que idolatra y no trasciende sus medios de transmisión porque considera a estos como si fueran divinos y por ello los usa de un modo absoluto y sin mediación. Finalmente, para Ratzinger esto es expresión de una crisis de la fe común a la Iglesia de todos los tiempos, donde ya no se tiene el coraje de presentar la fe como un todo orgánico en sí mismo, ya que se desconfía de la totalidad de la fe[171].

[170] Cfr. Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 12. En esta conferencia, que luego se transformó en un artículo publicado, Ratzinger menciona esta causa, entre otras causas, de la crisis de la catequesis en las que no me detendré ahora. A pesar, de haber pasado 38 años, al menos en América Latina, la relación entre método y contenido en la práctica de la catequesis o transmisión de la fe es un problema bastante evidenciable.

[171] Cfr. Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 12. Respecto de esta crisis, Ratzinger señala que en la catequesis, aquella se manifestó en que se omitiera la exposición del dogma, el rechazo del catecismo, y se intentara reconstruir la fe directamente a partir de la biblia.

Este problema continúa vigente hoy cuando es más importante la dinámica que se quiere usar para comunicar algo que lo que se quiere comunicar; del mismo modo, se confunde al mensajero con el mensaje de salvación. Hoy, por ejemplo, el uso de dinámicas se puede confundir con el objetivo de solo entretener o solo captar la atención del público al que se dirige. Por eso con frecuencia se ven catequesis, clases de religión e incluso prédicas dominicales donde se usan recursos como historias, anécdotas, fábulas, videos, etc., que son atractivos, pero que no logran transmitir el mensaje de la revelación, ya sea porque el recurso era poco adecuado al contenido, o porque el catequista, profesor o predicador no realizó un buen uso técnico del recurso didáctico, para dirigirlo al objetivo del anuncio de Dios; o porque se pretende transmitir simplemente un contenido, cuando la revelación en realidad es mucho más que eso.

El problema no es usar este tipo de lenguaje secular, pues Ratzinger está de acuerdo en que de Dios solo podemos hablar de un modo secular y que la misma Biblia usa ejemplos de la vida y de la cultura que la rodea. El problema está en cómo se convierte la palabra secular en anuncio de Dios[172]. Lo mismo podríamos preguntarnos respecto de las dinámicas en la catequesis. Efectivamente, la predicación no puede ser solo una repetición de la Sagrada Escritura, ni mucho menos de fórmulas dogmáticas, sino que debe

> tomar la realidad en toda su extensión para que esta deje ver a Dios. La tarea continua de la predicación es deletrear el alfabeto del mundo de tal forma que este se convierta en palabra sobre Dios. Cuando se habla "secularmente" de esta forma sobre Dios, no se está permaneciendo encerrado dentro del mundo, sino que se abre el acceso a la trascendencia del mundo, que no puede quedarse encerrado en sí mismo[173].

La tesis que plantea Ratzinger respecto de cómo hablar de Dios señala que la predicación sobre Dios debe orientarse por la palabra de la Biblia acerca de Dios,

[172] Cfr. Joseph Ratzinger, *Palabra en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1976), 95.
[173] Íbid, 96.

por la experiencia de los santos y por la reflexión de la fe que está relacionada con estas experiencias[174], elementos que en su conjunto, como he explicado en los capítulos anteriores, componen también la tradición. De esta manera, la transmisión de la fe no implica inventar un mensaje nuevo, distinto, sino traducirlo a un lenguaje comprensible y coherente para el ser humano de hoy. Jesús no parte de cero en su modo de hablar de Dios, sino que se inserta dentro del marco de la tradición profética y al mismo tiempo la actualiza. De la misma manera, el trasmisor de la fe debe aceptar las orientaciones de las imágenes bíblicas, sobre todo de las parábolas de Jesús, y mantener la tensión interior de la imagen que la biblia nos entrega de Dios, sin distorsionarla. Esta imagen alcanza desde el león al cordero, desde el señor al siervo[175]. Dios, y su plan salvífico, es el objetivo de la fe y al que debe apuntar todo instrumento o discurso de transmisión de la fe. Cuando se olvida este objetivo, por la genialidad de la dinámica o recurso retórico, es cuando se confunde los medios de transmisión con el contenido de la fe, puesto que el transmisor, al dar tanto énfasis o protagonismo al medio que usa, olvida el mensaje de salvación que debía transmitir o este queda ahogado en la abundancia de los otros mensajes abordados por el predicador.

b) Un segundo fenómeno donde se confunde el medio de transmisión con el mensaje es en el fundamentalismo bíblico[176], actitud que se refleja en un tipo de lectura literal de la Biblia[177], individual, directa e inmediata, que no respeta el texto

[174] Cfr. Íbid, 94.
[175] Cfr. Íbid, 96.
[176] Sobre este argumento, la Pontificia Comisión Bíblica, en el documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia", que en su momento Ratzinger firma como prefecto, formuló directrices importantes.
[177] Por "interpretación literal" entiende que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. f. Fernández R., *Fundamentalismo Bíblico*, Biblioteca Manual Desclée 60 (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008), 31; Ver también en: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia, cap. I, F.*

sagrado en su verdadera naturaleza[178]. Nace de una desconfianza en la razón, rechazando explícitamente los métodos críticos de exégesis o cualquier elemento externo al texto para su interpretación. Aquí hay una concepción mecánica y verbal de la inspiración que no acepta el carácter histórico de la revelación ni que la biblia traduzca la palabra de Dios encarnada en palabra humana. Por ello tiende a tratar el texto bíblico, como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu Santo. Identifica una vez más la revelación con la biblia, situación que observamos que sucedió con la interpretación de la Tradición y la Escritura como fuentes de la revelación[179]. Esta actitud fundamentalista, si bien es más usual en sectores del protestantismo de Estados Unidos de inicios del siglo XX[180], no es ajena a las interpretaciones, que muchas veces vemos en sectores católicos. Y puede darse no solo un fundamentalismo bíblico, sino también de otro tipo, cuando por ejemplo, no se acepta la evolución del dogma, o efectivamente se piensa la tradición como un conjunto de proposiciones fijas que se consideran al pie de la letra, sin ser susceptibles de futuras interpretaciones, o actualizaciones de su mensaje. Este fundamentalismo también puede ser llamado tradicionalista[181]. A veces se confunde fidelidad a la tradición con "conservatismo formal"[182], y esto sería erróneo, porque la tradición no pretende haber alcanzado la verdad, ni mucho menos haberla encerrado para conservarla intacta. La verdad nunca se alcanza definitivamente, sino que siempre se está en camino hacia ella, se va mostrando

[178] Cfr. BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (30 septiembre 2010), n. 44 (Buenos Aires: San Pablo, 2010).
[179] Ver apartado IV) 2) b) de este trabajo.
[180] Si bien tuvo su origen en la época de la Reforma, después del siglo de las luces se observa en el protestantismo como una reacción contra la exégesis liberal, pero el término "fundamentalista" se relaciona directamente con el Congreso Bíblico Americano tenido en Niágara, en el Estado de New York, en 1895; donde establecen cinco puntos. Puede ver más en: Felipe Fernández R., *Fundamentalismo bíblico*, cap. 5.
[181] Ver más en Alessandro Caviglia Marconi, «¿Qué significa "Orientarse en el pensamiento" dentro del Catolicismo? Entre la Biblia, la tradición o la dogmática asumidas en sentido fundamentalista», *Phainomenon* 11, n.º 1 (2012): 81-95, https://doi.org/10.33539/phai.v11i1.233.
[182] Cfr. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 69-73.

continua y progresivamente. Por ello, la fidelidad de la tradición implica, a su vez, estar abiertos al cambio, pero al mismo tiempo, el progreso de la tradición implica fidelidad a lo que se ha mostrado.

Así como se entiende que la inspiración consistió en un dictado del Espíritu Santo, donde el hagiógrafo no es más que un taquígrafo, de la misma manera, puede pensarse que en la tradición esta continua acción del Espíritu Santo prácticamente quedaría anulada. Cualquiera sea la forma de fundamentalismo, la transmisión de la fe queda mermada porque separa el contenido de su mensaje de salvación. Un ejemplo elocuente de esta realidad, puede ser la disputa, por ejemplo, entre fe y ciencia respecto del origen del cosmos. Mientras el fundamentalismo insistirá, a pesar de los hallazgos científicos, en la imposibilidad de la evolución, y que el universo fue creado en siete días; la exégesis bíblica, según sus distintos momentos de análisis, considerando los descubrimientos de la ciencia, no renegará de la creación, sino que irá aún más lejos y dirá creación y evolución[183]. Aceptando la realidad científica, logrará ver que el relato de la creación pretende decir mucho más que simplemente señalar que la creación se realizó en siete días para decirnos que Dios creador es el fundamento de cuanto existe, puesto que la evolución sucedió a partir de algo y Dios creó a partir de la nada[184]. Es infinitamente inmensa la diferencia entre el mensaje que logra una postura fundamentalista a la mirada que logra una postura mediada por la acción del Espíritu en la Iglesia. Saber que Dios es el principio de todo cuanto existe, que todo cuanto existe tiene alguna huella del creador, y que no somos fruto del azar, sino que Dios ha insuflado

[183] Joseph Ratzinger, *Creación y pecado* (Pamplona: Eunsa, 1992), 75.
[184] Joseph Ratzinger, «Creación-Gracia-Mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución», en *Fe y ciencia. Un diálogo necesario,* (Santander, España: Sal Terrae, 2011), 117-130. "La fe en la creación pregunta por la existencia del ser en cuanto tal; su problema es por qué existe algo y no más bien la nada. La idea de evolución, en cambio, pregunta por qué existen precisamente estas cosas y no otras, de dónde les viene su especificidad y qué relación guardan con otras entidades", p. 119.

nuestra alma porque nos pensó con amor eterno desde toda la eternidad para compartir su vida, es un mensaje que puede tocar y cambiar la existencia.

La exhortación apostólica *Verbum Domini*[185], que Benedicto XVI escribió con motivo del Sínodo de la Palabra realizado en el año 2008, precisamente tratando el tema del fundamentalismo, describe lo que sería una lectura creyente de la Sagrada Escritura.

> Esta lectura, «practicada desde la antigüedad en la tradición de la Iglesia, busca la verdad que salva para la vida de todo fiel y para la Iglesia. Esta lectura reconoce el valor histórico de la tradición bíblica. Y es justamente por este valor de testimonio histórico por lo que quiere redescubrir el significado vivo de las Sagradas Escrituras destinadas también a la vida del creyente de hoy», sin ignorar por tanto, la mediación humana del texto inspirado y sus géneros literarios[186].

Después de analizar las dificultades que se detectan en estas posturas y sus repercusiones para la comprensión de la fe, quisiera aportar desde la perspectiva de J. Ratzinger algunas orientaciones de lo que sí corresponde a la fe. Para este tema me ha parecido oportuno rescatar la siguiente afirmación **"**La fe es la recepción de la revelación, en que se nos aplica la realidad de Cristo"[187]. Ratzinger postula que la realidad de Cristo es más amplia que la Escritura debido a que la presencia de Cristo se esconde también bajo la expresión paulina de "cuerpo de Cristo", con la que señala a la comunidad de creyentes que es la Iglesia. La Iglesia "representa en este mundo la presencia de Cristo, en que se congregaron los hombres y por la que él los hace partícipes de su acción salvadora"[188]. Con esto se aclara que la revelación tiene que ver también con estas dos realidades de fe e

[185] Normalmente me he referido a textos de Joseph Ratzinger como teólogo, no obstante este texto y algunos otros como *Caritas in Veritate* y *Lumen Fidei* que escribe durante su pontificado, es posible atribuirlo bastante bien a su redacción, no así otros.
[186] BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (30 septiembre 2010), n. 44 (Buenos Aires: San Pablo, 2010).
[187] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 43. Cfr. Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 17-21.
[188] Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 43.

Iglesia. Solo cuando comprendemos que Cristo es la finalidad de la fe, entendemos que Él debe ser el objetivo de cualquier dinámica, predicación, catequesis, o medio por el que se transmita la fe. La revelación no es un objeto que podamos simplemente entregar, como entregamos, por ejemplo, un paquete, tampoco es algo que nosotros podamos producir con acciones. La revelación sigue siendo una acción totalmente gratuita de Dios, que sale a nuestro encuentro cuando lo buscamos sinceramente. Y porque "la profundidad de la realidad del acontecimiento de la revelación es más honda que la del acontecimiento de la proclamación que intenta expresar en palabras humanas la acción de Dios"[189], resulta imprescindible que la acción de la transmisión de la fe propicie situaciones de revelación que nos puedan ayudar al contacto íntimo con Dios, y para eso es necesario que contemple siempre esos momentos de contacto sacramental, de oración, de comunidad, etc., donde el Dios que se revela pueda hacer su obra. De esta manera, podemos decir que la transmisión de la fe y la fe misma tienen como objetivo y fin la vida misma[190]. En otras palabras, esto quiere decir que

> "la fe es vida porque es «relación», es decir, un conocimiento que se convierte en amor, un amor que proviene del conocimiento y que conduce a él. Del mismo modo que la fe designa otro poder distinto del mero poder de realizar acciones aisladas, es decir, designa la fundamental potencia para vivir"[191].

Esta fuerza o potencia que nos regala la fe es la certeza de tener un fundamento que nos sostiene en la existencia y que es esencialmente amor. En esta reflexión es donde Ratzinger traza el carácter personalista de la fe.

c) Un tercer problema es no percibir que lo que se transmite en la fe es la persona de Cristo y no un contenido. Como señalé en el apartado anterior, este es precisamente el carácter "personalista" de la fe en el que Ratzinger insiste. Esto

[189] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 221.
[190] Cfr. Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 19.
[191] Ratzinger, 19.

tiene que ver, no solo con que el mensaje que se transmite sea una persona, sino con que todo el proceso de transmisión de la fe está determinado por relaciones interpersonales. En este proceso de transmisión de la fe intervienen, fundamentalmente, tres factores. El primero es el mensaje, cuya particularidad es que se trata de la persona viva de Jesucristo que a través de los testigos continúa haciendo audible su llamado a cada persona[192]. Luego tenemos el testigo, que es la persona que se ha encontrado con la persona de Cristo y ha experimentado su acción salvadora que ahora transmite para que también otros crean[193]. Y finalmente el receptor, que por medio del acto de fe puede recibir esta llamada y responder. De esta manera, se percibe con mayor claridad que la comunicación de la fe no se trata de la transmisión de contenido o información que puede pasarse a otro como se le pasa un paquete, sino de una palabra viva que se transforma en llamada para quien la escucha con fe.

Por eso Ratzinger señala que la fe cristiana significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al Logos que todo lo sostiene, pero a la vez es mucho más que una opción a favor del fundamento espiritual del mundo, porque su enunciado clave no dice «creo en algo», sino «creo en ti»[194]. De esta manera transmitir la fe tiene que ver con relaciones interpersonales entre el testigo, el

[192] Lc 10,16 "Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha; y quien a vosotros os rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado".

[193] 1 Jn 1, 1-3 "lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida (…) os lo anunciamos". "Con su encarnación, con su venida entre nosotros, Jesús nos ha tocado y, a través de los sacramentos, también hoy nos toca; de este modo, transformando nuestro corazón, nos ha permitido y nos sigue permitiendo reconocerlo y confesarlo como Hijo de Dios", en FRANCISCO, Carta encíclica sobre la fe *Lumen fidei* (29 junio 2013), n. 31(Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile). Cito este documento aquí porque se presume que es un texto cuya autoría corresponde mayormente a Benedicto XVI. Algún otro autor asume que la experiencia que citamos de Juan ya no es accesible de la misma manera a nosotros como individuos aislados, sino que solamente a la Iglesia que guarda la memoria de los primeros testigos Cfr. Cesar Izquierdo, «El anuncio y la transmisión del Evangelio en *Evangelii gaudium*», *Scripta theologica* 46, n.º 2 (2014): 447.

[194] Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico* (Salamanca: Sígueme, 2013), 62, 66-67.

mensaje y el receptor, donde se da una dinámica de donación, entrega y diálogo que ayudan a acoger mejor el anuncio[195]. Para Ratzinger, la predicación significa "acontecimiento pascual: en la medida en que los hombres se comprenden unos a otros, se encuentran interpelados en la palabra del prójimo; sí, en la palabra de un hombre perciben la palabra de Dios"[196].

En principio, la palabra logos significa *ratio*, sentido, pero en la teología de Juan, logos significa también *verbum*, locución. Con esto, Ratzinger quiere profundizar en esta dimensión personalista, y explica que

> el Dios cristiano es no solo razón, sentido objetivo, geometría del universo, sino que es alocución personal, relación, palabra y amor. Es razón vidente, que ve y oye, a quien se puede llamar, y que tiene carácter personal. El sentido «objetivo» del mundo es un sujeto, que está en relación conmigo. En cuanto logos, Dios es palabra, no solo creación sino revelación, que se dirige a mí y espera mi respuesta[197].

Debido a este proceso que hemos señalado resulta reductivo para la fe identificar el medio de transmisión (el testigo) con el mensaje transmitido, donde por la fe esa palabra del testigo llega a los oídos del receptor como voz del mismo Jesús que permanece vivo en su Iglesia. Esta voz del testigo se confunde cuando deja de ser testigo en el proceso de transmisión y empieza a transmitir sus propias ideas, por eso la primera tarea del predicador consiste en ser previamente, él mismo, oyente de la palabra y percibir su realidad[198].

---

[195] Cfr. FRANCISCO, Exhortación Apostólica postsinodal sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013), n. 165 (Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile). Menciona algunas actitudes que confirman esta idea de Ratzinger.
[196] Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, 37.
[197] Íbid, 90.
[198] Cfr. Íbid, 54.

3) El antiguo y nuevo problema de la sola Scriptura. “Otra vez la *sola Scriptura*”

Si bien el postulado de la *sola Scriptura* considera una interpretación eclesial, tanto para católicos como para luteranos, el documento de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación[199] señala que aún subsisten temas que requieren de ulteriores aclaraciones, entre ellos, la relación entre Palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, que en ese documento no se trata específicamente. Respecto de este punto, Benedicto XVI se permite dar una opinión personal en su viaje a Colonia en el 2005, en el encuentro ecuménico que sostuvo en esa ocasión en el Arzobispado de Colonia, en el que señala

> la cuestión verdadera es la presencia de la Palabra en el mundo. La Iglesia primitiva, en el siglo II, tomó tres decisiones: ante todo establecer el canon, subrayando así la soberanía de la Palabra y explicando que no sólo el Antiguo Testamento es "hai grafai", sino que, juntamente con él, el Nuevo Testamento constituye una sola Escritura y de este modo es para nosotros nuestro verdadero soberano. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia formuló la sucesión apostólica, el ministerio episcopal, consciente de que la Palabra y el testigo van juntos, es decir, que la Palabra está viva y presente sólo gracias al testigo y, por decirlo así, recibe de él su interpretación, y que recíprocamente el testigo sólo es tal si da testimonio de la Palabra. Y, por último, la Iglesia añadió un tercer elemento: la "regula fidei", como clave de interpretación[200].

---

[199] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS Y FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (31 octubre 1999), en La Santa Sede, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html. El 31 de octubre de 1999 (aniversario del día en que supuestamente Lutero colgó las 95 tesis) fue la fecha escogida para firmar la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (DCDJ) inicialmente entre católicos y luteranos, y después reconocida por un amplio porcentaje de protestantes. El acuerdo primeramente fue firmado en 1999 en Augsburgo, en la iglesia luterana de Santa Ana, por la Iglesia católica y la Federación luterana mundial. Después fue suscrito en 2006 por el Consejo metodista mundial. El 5 de julio de 2017, con motivo de la conmemoración de los 500 años del inicio de la Reforma, fue firmado por la Alianza reformada mundial (compuesta fundamentalmente por zwinglianos, calvinistas y presbiterianos) y el 31 de octubre –el Día de la Reforma− fue firmada por la Comunión anglicana.

[200] BENEDICTO XVI, Viaje apostólico a Colonia con ocasión de la XX Jornada Mundial de la Juventud. Encuentro ecuménico (19 agosto 2005), en La Santa Sede

Esto a propósito de lo que queda pendiente en la Declaración conjunta, donde se observa que las cuestiones eclesiológicas y ministeriales aparecen como un obstáculo principal, que hay que superar con vista a la unidad de ambas iglesias. Él piensa que a pesar de que nos unen cosas fundamentales, cuando se habla de ministerio y eclesiología debería hablarse de la compenetración de estos tres elementos: Palabra, testigo y regla de fe, que es objeto de divergencia entre ambas iglesias. Claro está que, a pesar de que exista una interpretación por ambas partes, subsiste el problema, donde el *sola Scriptura* sin iglesia es un tema pendiente tanto católico como protestante.

Por parte de la Iglesia Católica, esta comprensión deriva en la preeminencia de la Escritura en la vida de la Iglesia, a la que toda ella debe someterse. Si bien al Magisterio se le ha encomendado su interpretación, esta interpretación está al servicio de la Escritura, así como también, la Iglesia misma debe poner todo su quehacer bajo el juicio de esta. Sin embargo, subsisten al interior de la misma Iglesia posturas que no se condicen con esta comprensión y que percibe a la Iglesia como un obstáculo para la comprensión de la Escritura. Allí el canal de despliegue de la tradición, a saber, vida, fe y culto de la Iglesia, se ve afectado y opacado por la acción humana de agentes eclesiales que con su comportamiento han caído en descrédito y, con ello, el ministerio que ejercían ellos y la Iglesia. Por esto muchos católicos hoy prefieren un acceso directo a la Palabra y al Señor, y con ello, tenemos una nueva pero antigua *sola Scriptura.* Si bien este acceso a la Palabra busca ser alcanzado directamente por el sujeto, y aunque no tenga los mismos argumentos de fondo que el planteamiento de Lutero, sin embargo, sus efectos son los mismos: la suficiencia material de la Sagrada Escritura y la identificación de las Escrituras con la revelación y la no necesidad de la Iglesia para su interpretación, o más aún, la mala interpretación hecha por ella.

---

http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting.html (acceso 16 de octubre de 2020).

En esta postura subyace una comprensión de fe individualista que no acepta la mediación humana en su comprensión de la fe. Desconfía que el Espíritu del Señor pueda revelar, por medio de la comunidad, el sentido de las Escrituras y desconfía también del desarrollo histórico de la fe. En contraste con esta postura, Ratzinger señala una característica fundamental de la fe, donde considera que "la fe remite a la confesión, la confesión a la comunidad, la comunidad a la liturgia"[201]. Esto forma parte esencial del cristianismo, nadie se da la fe a sí mismo, sino que la recibe de una comunidad. Hoy el aspecto comunitario de la fe está muy debilitado y, por lo mismo, el aspecto de la tradición quizás sea poco considerado, pues sin el sujeto de la tradición, que necesariamente es la comunidad de creyentes, la tradición puede fragmentarse o diluirse en las propias comprensiones, experiencias y memorias, sin considerar el pasado común y tradicional que conformó la comunidad eclesial.

La fe no es solo doctrina o solo Biblia, sino que tiene una dimensión histórica. Podríamos decir que es una doctrina viva, que no quedó fosilizada como algo que tuvo valor solo en el pasado, sino que sigue desarrollándose. Por lo mismo, su transmisión debe considerar su pasado y al mismo tiempo ser fiel al presente. Si el espíritu humano crea historia y condiciona la existencia humana, así también la fe guiada por el Espíritu Santo crea historia y condiciona su desarrollo posterior[202]. Por tanto ¿de qué manera la transmisión de la fe considera la tradición? En su texto *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, Ratzinger piensa que este es el problema acerca del lugar que ocupan "las fuentes"[203] en el proceso de transmisión de la fe, puesto que a su juicio uno de los grandes problemas que padece la predicación es precisamente la separación que se dio entre Biblia y

[201] Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 131.
[202] Ver más en Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos,* 98-117 sobre los Fundamentos antropológicos del concepto de tradición.
[203] Pongo en comillas para decir que si bien durante la redacción de la Constitución sobre la revelación, critica esta concepción acá las entiende en el sentido correcto, es decir, como instrumentos históricos por los cuales se vehicula la revelación, y no la identifica con la revelación como tal.

dogma[204], por el temor a que el vínculo con el dogma no permitiera una lectura libre de la Biblia[205]. Sin embargo, una exégesis en que la Biblia no vive y no se comprende en y a partir del organismo vivo de la Iglesia dejaría de conducir la revelación y se convertiría simplemente en una colección de textos heterogéneos. En efecto, Ratzinger afirma que "la Escritura solo se convierte en Sagrada Escritura en la fe de la Iglesia"[206] que, por medio de un proceso hermenéutico, le hace hablar a nuestro hoy. Y de esta manera, se comprende la necesidad y realidad de la tradición, sin la cual la Sagrada Escritura se vería impotente para transmitir la revelación.

Un ejemplo de este tipo de lectura, en la que se prescinde de la tradición, estuvo y está cuando se ha pretendido leer la Escritura solo con la mediación del método histórico-crítico.

> En la investigación histórica de la vida de Jesús, se alegraron cuando su silueta volvió a tomar vida y ver que el Jesús histórico venía de nuevo a su encuentro. Pero he aquí que, al llegar, no se detuvo: pasó al lado de nuestro tiempo y regresó hacia el suyo. (Cfr. W. G. Kummel, 1958)[207].

La transmisión de la fe no es una clase de historia, sino que para cumplir su propósito debe ser fiel a su pasado, para también ser fiel a su presente. Los procesos de transmisión de la fe traicionan su misión y naturaleza si no logran hacer actual la Palabra de Dios. Por eso es importante la conjunción de ambas fuentes en el proceso, porque

> sin la Escritura, permanecería oculta para nosotros la forma propia de las palabras de Jesús; no sabríamos cómo habla el Hijo del Hombre…Pero sin la Tradición, no sabríamos quién es el que allí hablaba, ni qué es lo que predicaba, y la alegría que fluye de su modo de hablar desaparecería al instante" (p. 13, cita a J. A. Moehler 1957)[208].

---

[204] Sobre este tema ver más en Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, 48-49, donde respecto de la mutua unión de estos elementos, muestra la necesidad de esta unión, en el sentido de que la Biblia muestra el acontecimiento y el dogma el carácter ontológico del acontecimiento.
[205] Cfr. Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 27.
[206] Ratzinger, «Sobre la discusión conciliar», 422-423.
[207] Joseph Ratzinger, «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», 14.
[208] Íbid, 13.

A continuación, quisiera mostrar una validación práctica de esta investigación reflexionando sobre cómo se percibe concretamente esta práctica de la *sola Scriptura* dentro de los procesos de transmisión de la fe en el pueblo de Dios hoy. Hay elementos que ya he mencionado, que también son expresión de esta realidad, como por ejemplo el fundamentalismo bíblico, o la separación que se ha dado entre Biblia y dogma en la catequesis o procesos de transmisión de la fe. Intentaré visualizar algunas prácticas que puedan ayudarnos a comprender de qué manera sucede de nuevo este acceso directo a la Escritura, sin la tradición, que de alguna manera supone suficiencia material para la transmisión de la revelación.

En realidad no es del todo correcto señalar que pueda haber un acceso directo a la Escritura, porque ningún acceso a la Sagrada Escritura es neutro, siempre está influenciado por el propio conocimiento, experiencia, pre-comprensiones, etc. Por tanto, habría que discutir si en la transmisión de la fe se busca conscientemente este acceso por medio de la tradición eclesial. Para dar una respuesta afirmativa, se requiere, como bien señala la exhortación apostólica *Verbum Domini*, del estudio y noción de lo que la Iglesia enseña y comprende en los textos sagrados.

> La catequesis «ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y las actitudes bíblicas y evangélicas, a través de un contacto asiduo con los mismos textos; y recordar también que la catequesis será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia», y cuanto más se inspire en la reflexión y en la vida bimilenaria de la Iglesia […] La actividad catequética comporta un acercamiento a las Escrituras en la fe y en la Tradición de la Iglesia, de modo que se perciban esas palabras como vivas, al igual que Cristo está vivo hoy donde dos o tres se reúnen en su nombre (cf. Mt 18,20)[209].

En la *praxis*, la catequesis actual o procesos de transmisión de la fe adolece de cierta subjetividad en el acercamiento a los textos bíblicos. El problema no es la subjetividad que existe en todo acercamiento a la Palabra de Dios y debe estar presente, sino que solo se dé subjetividad y no exista una mediación objetiva del texto. Estas dimensiones no son

[209] BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 74.

opuestas, pero la objetividad del texto debe finalmente hablar a la subjetividad. Actualmente, lo más habitual es que se lea un texto de la Biblia y cada quien diga qué le llamó la atención, pero no se entra en las interpretaciones y enseñanzas de la Iglesia. Esta práctica es valiosa porque el magisterio del hermano también es un medio por el cuál Dios nos habla, pero aún es incompleto sin el magisterio eclesiástico. En efecto, la tradición tiene que ver con la creciente comprensión de la Escritura, que progresa con la asistencia del Espíritu Santo, por medio de la contemplación y el estudio de los creyentes, y también por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales o por el anuncio de aquellos que con la sucesión apostólica recibieron el carisma cierto de la verdad[210]. Por tanto, se trata de un conjunto de elementos que permiten este crecimiento en la comprensión de las Escrituras, donde ninguno por sí sólo sería suficiente.

Quizás la pregunta es cómo puede hacerse en la catequesis o procesos de transmisión de la fe esta lectura en la tradición de la Iglesia sin caer en un puro intelectualismo. Nuevamente la *Verbum Domini*[211] señala un camino posible, y es la relación que debe existir entre Sagrada Escritura y Catecismo de la Iglesia Católica, que en muchos lugares, este último pareciera ser un documento obsoleto. Asimismo, el nuevo Directorio para la Catequesis habla de las fuentes de la catequesis, que deben considerarse siempre interconectadas, aunque dependiendo del perfil de los catequizandos puede acentuarse una más que otra, pero jamás debe darse una catequesis unilateral (por ejemplo, una catequesis

[210] Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Dei Verbum* 8.

[211] BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 74. Que en realidad lo hace citando las directrices del Directorio general para la catequesis Cfr. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis* (25 de agosto 1997), en La Santa Sede http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_sp.html (acceso 16 de octubre de 2020), n. 94-96. Este año 2020 se ha publicado un nuevo Directorio para la Catequesis, esta vez elaborado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. En el nuevo Directorio, si bien no reproduce las mismas palabras de relación, sí explica el sentido de esta relación entre Biblia y Catecismo en clave de experiencia y contenido cuando señala que uno de los fines de la catequesis es llevar al conocimiento de la fe, "En efecto, una catequesis que opusiera contenidos y experiencia de fe resultaría fallida. Sin la experiencia de fe, uno se vería privado de un verdadero encuentro con Dios y con los hermanos; sin contenidos, se impediría la maduración de la fe, capaz de introducir en el sentido de la Iglesia y vivir el encuentro y la confrontación con los otros", nº80.

solamente bíblica o solamente litúrgica o solamente vivencial)[212]. Estas fuentes son: la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura y la tradición, el Magisterio, la liturgia, el testimonio de los santos y mártires, la teología, la cultura cristiana, y la belleza. Estas fuentes, en cierto sentido pueden ser también formas de catequesis.

Efectivamente, en la catequesis o procesos de transmisión de la fe, este proceso hermenéutico se da finalmente en la conjugación de sus fuentes dentro del proceso de transmisión, donde posibilita el despliegue de la Palabra de Dios en sus diversas dimensiones de experiencia, contenido, contemplación, celebración, testimonio, realidad, etc., en el que cada una aporta nuevas perspectivas a esa única y misma revelación de Dios, que continúa hablando a nuestro presente. La conjugación de las fuentes, no solo permite el proceso hermenéutico, sino también, la preparación del sujeto para disponerse a una actitud abierta a la revelación, que le permita acoger la revelación cuando esta se le muestre. La sola presencia de los medios históricos de transmisión de la revelación, no asegura la presencia de la revelación en sí, de modo que, podría darse Escritura sin que se dé revelación, ya que la revelación solo se hace realidad donde hay fe[213].

[212] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la Catequesis: el Evangelio siempre actual* (23 de marzo 2020) n. 90, (Libreria Editrice Vaticana), p. 62.

[213] Cfr. Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 81.

VI) CONCLUSIONES

En esta investigación hemos analizado fundamentalmente las dificultades y evoluciones que se han dado respecto de la comprensión del concepto de la tradición en la Iglesia, para considerar los aportes de Joseph Ratzinger a este tema, particularmente durante los trabajos del Concilio Vaticano II, y observar sus posibles consecuencias para la transmisión de la fe en la actualidad. En estas conclusiones realizaré una breve síntesis de los principales aportes al concepto de tradición que realiza Joseph Ratzinger, para recoger también sus consecuencias en la transmisión de la fe y los desafíos que representa para esta, ya sea dentro de la propia Iglesia católica, como también para las demás Iglesias cristianas, donde la cuestión de la tradición es uno de los tema sensibles que han permanecido en estado pendiente en el diálogo ecuménico[214] y, por lo mismo, aún no se encuentra un consenso.

El punto de partida con el que Ratzinger aborda el problema tiene que ver con la necesaria relación entre revelación y tradición. Por eso primero propone la necesidad de decir algo sobre la revelación, para poder identificar correctamente la tradición y su relación con la Escritura. Este aporte resulta fundamental, y de hecho puede observarse en el cambio de nombre que sufrió el esquema preparatorio. Originalmente se llamó *De fontibus revelationis* y, luego de rehacerse el esquema, terminó llamándose *De Revelatione.* El cambio fundamental de perspectiva estuvo en considerar a la revelación como la fuente única de la Sagrada Escritura y la tradición y no a estas como fuentes de la revelación. A su vez, esto tiene que ver con la comprensión misma de la revelación, que Ratzinger entendió como el acto de la autocomunicación de Dios a los seres humanos y no la objetivación de ese acto en fórmulas o proposiciones sobre Dios. Esta distinción

[214] Cfr. BENEDICTO XVI, Viaje Apostólico a Colonia (19 de agosto 2005).

comprende la revelación como un acto de manifestación divina y no como un conjunto de información. Al comprenderse la revelación como una realidad orgánica, ilumina el problema de la relación entre Sagrada Escritura y tradición y la relación de estas con la revelación misma. Primero, se comprende que la revelación trasciende estos dos instrumentos históricos de la revelación, donde ninguno de los dos puede identificarse plenamente con la revelación, y por tanto, ninguno es suficiente en sí mismo para transmitir la revelación. Segundo, al implicar la fe en el concepto de revelación, deja ver la necesaria relación entre Escritura y tradición en el sentido de que la Sagrada Escritura, al ser palabra de Dios solo como palabra de hombre, solo en la fe de la Iglesia se convierte en Sagrada Escritura. Es decir, solo se transforma en palabra divina por medio de la tradición que se constituye como interpretación de las Escrituras. A su vez, la tradición misma debe permanecer al servicio de la Escritura y siempre bajo su juicio. Toda esta temática coincide con lo propuesto por el Concilio Vaticano II en DV, ya que precisamente Ratzinger fue uno de los teólogos peritos en la elaboración de este documento.

Al revisar malas comprensiones del concepto de tradición, vislumbramos sus consecuencias directas en la comprensión del concepto de revelación, de manera que la tesis de Ratzinger se valida. Cuando se entendió la tradición como un conjunto de verdades que se yuxtaponen al otro conjunto de verdades de la Sagrada Escritura, le damos a la revelación una dimensión solo cuantitativa y estática como un conjunto de verdades. Cuando se acepta la *sola Scriptura* entonces identificamos la revelación con la Sagrada Escritura, sin embargo, por la sola Escritura no logramos justificar plenamente la concreta vida de fe del pueblo de Dios. Y cuando se identifica la tradición con lo que la Iglesia hace y como algo que está por encima de las Escrituras y la gracia, entonces identificamos la revelación con todas las prácticas de la Iglesia, y en la historia hemos observado que se han dado muchas prácticas que no son coherentes con la fe en Jesús. Pero si identificamos la relación de la tradición con la Sagrada Escritura como una relación orgánica guiada por el Espíritu Santo, entonces tenemos que la revelación, a pesar de haber sucedido de una vez para siempre, se sigue desplegando a impulsos del Espíritu Santo para hablarnos hoy, es decir, aparece como algo vivo y orgánico.

Cuando hablamos de la revelación necesariamente necesitamos hablar de la fe, ya que en la Escritura, la fe se percibe como la recepción de la revelación, es decir, la revelación existe solo en la medida que exista alguno que perciba esa manifestación de la comunicación de Dios. Esta afirmación fundamenta la dimensión personalista de la fe en tres dimensiones. Primero aquello que se revela es una persona, Dios mismo por medio de Cristo, y no un conjunto de información. Segundo, esa revelación se vehicula por medio del testigo que, a través de la comunidad de creyentes, ha recibido esa revelación y al que le implica un acto de entrega de sí mismo para transmitirla. Y por último tenemos al receptor de la revelación, que por medio del testigo percibe la voz de Dios como una llamada que lo interpela a dar una respuesta con todas sus facultades humanas. La fe, entendida de esta manera, no es una decisión autónoma del ser humano que decide simplemente creer, tampoco es la adquisición de un conjunto de verdades, ni transmisión de información sobre Dios, sino que tiene que ver directamente con un acto de Dios que se comunica (manifestación de la revelación de manera tanto externa como interna a la paersona) y con la capacidad de recepción en el ser humano. De esta manera, no basta solo con la presencia de los medios históricos de transmisión de la revelación (Sagrada Escritura y tradición) para producir la revelación. Solo a partir de la vinculación de la fe con la revelación (y la gracia) puede comprenderse que la fe tenga un poder transformador y salvífico. Por esta razón la reflexión sobre la revelación y sus medios de transmisión resultan fundamentales para la transmisión de la fe hoy, puesto que no se pueden separar estos instrumentos de transmisión del Dios vivo sin matar la vitalidad del mensaje.

Después de analizar los conceptos de revelación, tradición y de fe, se puede decir que la transmisión de la fe debe identificarse con lo que es la revelación, es decir, si la revelación es la comunicación gratuita y amorosa del Dios vivo que desea compartir su vida (gracia) con nosotros, la transmisión de la fe no puede ser la transmisión legalista de decretos divinos. Precisamente es la tradición la que posibilita que esta transmisión de la revelación no sea una revelación estática y materialística, al constituirse como el proceso pneumatológico de interpretación de las Escrituras, que necesita de esta mediación hermenéutica de la tradición. Esta coherencia entre la revelación y su transmisión solo es

posible mediante la comprensión de la dimensión eclesial y cristológica de la tradición. Si se entiende la tradición esencialmente como un proceso pneumatológico, debe considerarse que el Espíritu del Señor que interpreta las Escrituras permanece vivo en la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y solo de esta manera se posibilita que el acontecer de Cristo siga adelante en nuestro hoy. Y por otro lado, la dimensión cristológica, visualiza que la tradición es una prolongación del accionar de Cristo, puesto que si al inicio de la revelación está la entrega libre del hijo al Padre para la salvación, la tradición es la transmisión actualizada de esa entrega que hace Jesús de sí mismo a las nuevas generaciones y que Dios ha querido prolongar en la historia. En definitiva, cuando estas dimensiones se separan o se olvidan en el proceso de transmisión de la fe, este queda truncado o no cumple su objetivo.

Esta comprensión de la tradición dista mucho de la común y popular comprensión de la tradición como una tradición oral, transmitida de boca en boca cuyo valor de revelación es idéntico al de la Sagrada Escritura pero no consignada por escrito. Las dificultades que una comprensión tal de la tradición podía traer no siempre eran ni son percibidas. Esta comprensión resulta demasiado abstracta porque ni es posible identificar esas proposiciones ni su trazabilidad hasta el apóstol que la pronunció y porque anula la dimensión de proceso pneumatológico que supone la esencia de la tradición.

El problema de la interpretación de la *sola Scriptura*, en cuanto la suficiencia material de la Sagrada Escritura significa que considera que, por sí sola, la Escritura transmite toda la revelación y no sería entonces necesaria la tradición. El aporte de la tradición no tiene que ver con un añadido material a la Sagrada Escritura, como proposiciones que esta no considere, sino más bien con su proceso hermenéutico, y por tanto, su comprensión. Este proceso, antes señalado, viene a ser el despliegue real de la revelación dado que la revelación no se identifica solamente con la palabra escrita de la Sagrada Escritura, en la que efectivamente se contiene, sino que la revelación divina es mucho más amplia y continuará desplegándose hasta el fin de los tiempos, donde el Espíritu Santo, que actúa por medio de la tradición eclesial, nos explicará todas las cosas. Según la promesa de

Cristo: “Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Jn 14,26).

Por todo lo anterior, se puede considerar que una de las razones de que no se resuelva el difícil problema de la *sola Scriptura,* planteado por Lutero, es porque se ha mal comprendido el núcleo de este problema, mientras se le siga identificando con el problema de la suficiencia material de la Escritura. A juicio de Ratzinger, la solución de este problema -que tiene que ver con la autoridad de la Escritura y la autoridad de la Iglesia-, solo se dará cuando se establezca una instancia crítica de la tradición.

A pesar de las múltiples menciones que realiza Ratzinger a la posibilidad de una instancia crítica de la tradición, el desarrollo de esta propuesta por parte de él queda al debe.

Los últimos acontecimientos que han marcado la vida de la Iglesia con prácticas y comportamientos que no se condicen con el mensaje de la revelación que se le ha confiado, hacen que una instancia crítica se perciba y desee cada vez con más urgencia, a pesar de que, según Ratzinger, no se la ha dado la suficiente importancia en la Iglesia. Podría especularse si quizás una instancia como esta hubiera impedido que sucedieran muchos de los abusos que se han cometido y que respondían a nefastas comprensiones respecto del poder de la autoridad eclesiástica, o también con ciertos comportamientos o actitudes que pasan a convertirse en el *modus operandi* de la Iglesia, pero que son contrarios al espíritu de las Escrituras. Sin duda, una instancia crítica de la tradición produciría un espacio de vigilancia constante para que la autoridad de la Iglesia y de la Escritura permanezcan siempre en una relación de armonía y subordinación. De manera que la autoridad eclesial se vea siempre puesta al servicio y al juicio de la Escritura y no se perciba como un obstáculo a ella, ni mucho menos le quite credibilidad a la acción ministerial y eclesial por medio de las cuales se produce también el proceso de la tradición que tiene que ver con la presencia de la Palabra en el mundo[215]. Siendo la tradición una interpretación de las Escrituras, no puede descartarse que junto a la tradición legítima se

[215] BENEDICTO XVI, Viaje Apostólico a Colonia (19 de agosto 2005).

de también una tradición desfigurada que es necesario estar revisando constantemente a la luz de la misma Escritura. Así como el testimonio de los santos supone una interpretación y actualización del mensaje de las Escrituras que nos van mostrando el rostro de Dios hoy, así también los malos testimonios que se reflejan en comportamientos y actitudes desviadas de miembros de la comunidad eclesial van produciendo erradas interpretaciones que lamentablemente no aparecen como tal, al estar revestidas de autoridad eclesial. Entonces, este concepto de instancia crítica de la tradición tiene que ver también con el de reforma continua en la Iglesia, por medio de la cual, esta pueda ir revisando constantemente si su actuar en el mundo es coherente con la misión y el camino de santidad al que está llamada por naturaleza.

Por otro lado, esta instancia crítica de la tradición también podría ser una vía que favorezca enormemente el diálogo ecuménico[216], donde la tradición en vez de separarnos de las demás iglesias cristianas podría ser un camino posible para lograr una mayor unidad. Este proceso requeriría clarificar en la Iglesia y en los hermanos separados el significado real de la realidad de la tradición, puesto que mientras se le siga considerando como algo estático ya sea como proposiciones y tradiciones inamovibles del pasado, o simplemente como un poder autoritativo sobre las Escrituras, no se podrá avanzar. Hay que considerar que aun para muchos la fórmula "*Sola Scriptura*, siempre es una fórmula de combate contra una tradición que falsifica y se superpone a la enseñanza de la Biblia"[217]. La tradición no es algo que sucede de manera espontánea o por osmosis, es decir, tiene un sujeto. Este sujeto es la Iglesia de Cristo, cuyo primer acto de tradición, podríamos remontarlo a los hechos de los apóstoles, cuando toman la primera decisión comunitaria respecto de la misión de la Iglesia a partir de las enseñanzas de Jesús. Esta decisión surge de una interpretación que realizan de las enseñanzas de las Escrituras, a la luz del acontecimiento de Cristo, guiados por el Espíritu Santo en el llamado primer Concilio de

[216] Ratzinger, «Introducción y comentario», 706.
[217] Sven Grosse, «*Sola Scriptura*: Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica», *Scripta Theologica* 49, n.º 1 (abril de 2017): 156, https://doi.org/10.15581/006.49.1.151-170.

Jerusalén[218]. De esta manera, se podría atestiguar que la tradición existe desde que se constituye la Iglesia y el envío del Espíritu Santo sobre ella, y por eso se equivoca quien cree que la tradición empieza a partir del decreto del Concilio de Trento[219].

Por otro lado, el planteamiento de Ratzinger respecto de que el sujeto de la tradición es la Iglesia podría plantear ciertos obstáculos en este diálogo ecuménico, porque al señalar que la Iglesia tiene un derecho de propiedad sobre la Escritura, que ejerce por medio del Magisterio Eclesiástico[220], de alguna manera invalida el magisterio de las demás iglesias, que aunque no los tengan constituidos formalmente existen de hecho. El tener historia, que se convierte en memoria e inevitablemente, condiciona la existencia humana en su presente y futuro, y esto tiene que ver con los fundamentos antropológicos del concepto de tradición[221]. Por ello, la tarea del diálogo ecuménico, en lo que respecta a la tradición, plantea grandes desafíos no fáciles de conquistar. Tanto la Iglesia Católica como los hermanos separados tendrían que estar dispuestos a someterse a una instancia crítica de la tradición, de manera que puedan reconocer en los diversos momentos de la historia, la manifestación de la revelación divina, en la que se fue mostrando su voluntad.

Respecto de las posibilidades del desarrollo de una instancia crítica de la tradición dentro de la Iglesia, Ratzinger señala algunas actitudes del propio Jesús que ejerció una acción crítica a la tradición de su tiempo. Estas actitudes pueden servir de orientación a los movimientos de reforma que se están dando actualmente dentro de la Iglesia. Podría

---

[218] Ver Hech 15, 1-31. En este texto, los apóstoles se reúnen para discutir la necesidad o no de la circuncisión de los paganos para la salvación. Realizan una interpretación de las Escrituras vigentes en ese tiempo para el pueblo judío, donde en concreto usan una profecía de Amós 9, 11-12 y de Isaías 45, 21.

[219] Grosse, «*Sola Scriptura*», 158. En este artículo señala que "Durante mucho tiempo la Iglesia había seguido para su enseñanza el principio de la *Scriptura*, pero en el siglo XVI esto acaba en una bifurcación: por un lado *sola Scriptura*, por el otro lado *Scriptura et traditio*".

[220] Cfr. Ratzinger, «En la Constitución sobre», 159. Desarrollado brevemente en el capítulo segundo de esta tesis.

[221] Ver más sobre el fundamento antropológico del concepto de tradición en Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 98-118. La memoria por un lado se atiene fielmente al pasado y, por otro, comprende de nuevo el pasado a la luz de las experiencias del presente y, por ello, hace posible la marcha hacia el futuro.

señalarse, particularmente, la situación que se está dando en la Iglesia de Alemania respecto de las propuestas que se han levantado en el camino sinodal en relación a la ordenación de mujeres, el celibato sacerdotal, a la moral sexual, entre otros temas. Situación que se ha manifestado, en momentos un tanto "subversiva"[222] y tiene preocupado al Papa Francisco[223]. En efecto, una auténtica reforma de la Iglesia requiere de esta instancia crítica de la tradición, que nada tiene que ver con adaptaciones mundanas a las nuevas tendencias, sino con la búsqueda de la verdad de la revelación, que continúa desplegándose pero jamás ignorando el pasado revelado. A propósito de esto que acabo de expresar, se manifestó también el Cardenal Prefecto emérito de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Gerhard Müller, en un artículo respecto de la situación en Alemania, donde señala que

> "un consenso basado en la fe revelada, es decir, infalibilidad en la fe (*infallibilitas in credendo*), debe preceder a un asentimiento a las definiciones del Magisterio *(infabillitas in docendo*), tanto lógica como cronológicamente. Nadie puede invocar el *sensus fidei fidelium* en su oposición a una doctrina definida y revelada, porque la declaración vinculante de la revelación ha sido confiada sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad es ejercida en el nombre de Jesucristo (*Dei Verbum* 10)"[224].

Solo Jesús tuvo el privilegio de esa inmediatez con la Escritura por su obediencia filial al Padre, el Espíritu que guiaba a Jesús es el mismo que inspiraba a las Escrituras y el que prometió que estaría con su Iglesia para explicarles las Escrituras. En efecto, nadie puede reclamar para sí la posesión de este Espíritu fuera de la comunidad eclesial. Incluso como

---

[222] El obispo de Essen, Franz-Josef Overbeck, advierte de una "ruptura más profunda" que la Reforma Protestante si Roma no se adapta al "tsunami espiritual e histórico" que se avecina. Cfr. «Obispo alemán amenaza con "una ruptura mayor que la Reforma"», *InfoVaticana*, 27 de mayo de 2019, https://infovaticana.com/2019/05/27/obispo-aleman-amenaza-con-una-ruptura-mayor-que-la-reforma/.

[223] Cfr. «Mons. Algermissen: el papa Francisco está "profundamente preocupado" por la Iglesia en Alemania», *InfoCatólica*, accedido 11 de octubre de 2020, https://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=38820. Cfr. FRANCISCO, Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania (29 junio 2019), en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html (acceso 20 de diciembre 2020).

[224] Cardenal Gerhard Müller, «Poder y sinodalidad», *InfoCatólica*, 7 de mayo de 2020, https://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=37608.

miembro de la comunidad, este Espíritu actúa en el conjunto de su estructura, es decir, en los obispos en comunión con el Papa y en el Pueblo de Dios a través del *sensus fidei*[225]. Sin embargo, los peligros expresados no deben impedir desarrollar siempre y mejor esta instancia crítica de la tradición.

La posibilidad de una instancia crítica de la tradición implicará contemplar la obediencia filial de Jesús hacia el Padre e implorar la acción de su Espíritu en medio de la Iglesia, que nos lleve a amar y buscar la verdad de la revelación de Dios. La crítica de Jesús a la tradición lo llevó a la muerte de cruz. Con ello no necesariamente se augura que toda búsqueda de la verdad tenga un final dramático, pero sí nos advierte que esta búsqueda no siempre será fácil, ni del agrado de todos. También nos muestra que esa instancia crítica tampoco tiene que ver con el poder, sino con el amor, con el despojo total en el servicio de los demás hasta que la verdad resplandezca.

[225] "El Pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo, dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y amor, y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza, fruto de unos labios que aclaman su nombre (cf. Hb 13.15). La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando «desde los Obispos hasta el último de los laicos cristianos» muestran estar totalmente de acuerdo en cuestión de fe y de moral. El Espíritu de la verdad suscita y sostiene ese sentido de la fe. Con él, el Pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio al que obedece con fidelidad, recibe, no ya una simple palabra humana, sino la palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13)". LG nº 12, en CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21 noviembre 1964) n. 12, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, ed. por Conferencia Episcopal Española, 2 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), p.83.

VII) BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía principal

Rahner, Karl, y Joseph Ratzinger. Revelación y tradición. Quaestiones disputatae 7. Barcelona: Herder, 1971.

Ratzinger, Joseph. «Cuestiones teológicas en el Concilio Vaticano II». En *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/1:277-91. 108. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

———. «En la Constitución sobre la divina revelación "Dei Verbum"». En *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/1:137-68. 108. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

———. «Introducción y comentario al Proemio y los capítulos I, II y VI de la Constitución sobre la divina revelación "Dei Verbum"». En *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/2:664-739. 121. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016[226].

———. «Observaciones al esquema "De fontibus Revelationis». En *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/1:117-35. 108. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

[226] Concilio Vaticano (2o. *Das zweite Vatikanische Konzil: dokumente und komentare.* 2.ª ed. Vol. 2. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg: Herder, 1967.

———. «Sobre la discusión conciliar acerca de la Escritura y tradición». En *Obras completas: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II: formulación, transmisión, interpretación*, VII/1:418-24. 108. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

———. *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.

———. «Transmisión de la fe y fuentes de la fe». *Scripta Theologica* 15, n.º 1 (1983): 9-29.

2. Literatura secundaria

Concilio Vaticano II. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. I/3. Ciudad del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 1970.

Concilio Vaticano II. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. III/3. Ciudad del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 1970.

Concilio Vaticano II. *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. IV/6. Ciudad del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 1970.

Alberigo, Giuseppe, José Oscar Beozzo, Etienne Fouilloux, y Klaus Wittstadt. *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. I*. Editado por Evangelista Vilanova. Salamanca: Sígueme, 1999.

Alberigo, Giuseppe, Gerald Fogarty, Jan Grootaers, Mathijs Lamberigts, Hilari Raguer, Andrea Riccardi, y Giuseppe Ruggieri. *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. II*. Leuven; Salamanca: Peeters; Sígueme, 2002.

Aparicio Valls, Carmen. «La tradición según la Dei Verbum y su importancia en la teología ecuménica actual». *Gregorianum* 86, n.º 1 (2005): 163-81.

Arenas Pérez, Sandra, Paula de la Cerda, Felipe Márquez, y Carlos Arias. *Inventario de los archivos conciliares chilenos: volumen I: archivo Medina - Archivo Larraín - Pontificia Universidad Católica de Chile*. Vol. 67. 1 vols. Anales de la Facultad de Teología 111. Santiago, 2019.

BENEDICTO XVI. Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (30 septiembre 2010). Buenos Aires: San Pablo, 2010.

———. Viaje apostólico a Colonia con ocasión de la XX Jornada Mundial de la Juventud. Encuentro ecuménico (19 agosto 2005). En La Santa Sede http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting.html (acceso 16 de octubre de 2020).

———. Carta encíclica sobre el amor cristiano *Deus caritas est* (25 diciembre 2005) en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (acceso 16 de octubre 2020).

Blanco, Pablo. «Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)». *Anuario de historia de la Iglesia*, n. 15 (2006): 43-68.

Caviglia Marconi, Alessandro. «¿Qué significa "Orientarse en el pensamiento" dentro del catolicismo? Entre la Biblia, la tradición o la dogmática asumidas en sentido fundamentalista». *Phainomenon* 11, n.º 1 (2012): 81-95.

Congar, Yves. *La tradición y la vida de la Iglesia*. Je sais - je crois 3. Andorra: Casal i Vall, 1964.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. *Directorio General para la Catequesis* (25 de agosto 1997). En La Santa Sede http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_sp.html (acceso 16 de octubre de 2020).

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS Y FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (31 octubre 1999). En La Santa Sede, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann, eds. *El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder, 2006.

Fernández Ramos, Felipe. *Fundamentalismo bíblico*. Biblioteca Manual Desclée 60. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

FRANCISCO. Carta encíclica sobre la fe *Lumen fidei* (29 de junio 2013). Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

———. Exhortación Apostólica postsinodal sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013). Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

———. Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania (29 de junio 2019) en La Santa Sede, http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html (acceso 20 de diciembre 2020).

Geiselmann, Josef Rupert. *Sagrada Escritura y tradición: historia y alcance de una controversia*. Barcelona: Herder, 1968.

Grosse, Sven. «*Sola Scriptura*: Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica». *Scripta Theologica* 49, n.º 1 (2017): 151-70.

Hünermann, Peter. *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad: dogmática fundamental*. Barcelona: Herder, 2006.

Iglesia Católica. Codex Juris Cannonici. *Código de Derecho Canónico: y legislación complementaria: texto latino y versión castellana*. 6a ed. rev., ampliada y mejorada.

Biblioteca de autores cristianos 7. Sección II, Teología y Cánones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

Imbarack, Patricia y De la Cerda, Paula. «Noción y práctica de la fe en la escuela católica: una mirada al caso chileno». *Teologia y Vida* 57, n.º 4 (2016): 509-38.

Izquierdo Urbina, César. *Parádosis: estudios sobre la tradición*, Colección teológica 115. Pamplona: EUNSA, 2006.

Leeuwen, P. Van. «Historia de la Constitución sobre la Divina Revelación». *Concilium* Año III. Tomo I. Nº 21 (1967): 7-22.

Meier-Hamidi, Frank, Ferdinand Schumacher, y Roberto H Bernet, eds. *El teólogo Joseph Ratzinger*. Barcelona: Herder, 2007.

O'Malley, John W. *Qué pasó en el Vaticano II?* Panorama 17. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2012.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (15 de abril 1993). En La Santa Sede, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html (acceso 17 de abril 2020).

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN. *Directorio para la Catequesis: el Evangelio siempre actual* (Libreria Editrice Vaticana, 2020).

Ratzinger, Joseph. «Creación-Gracia-Mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución». En *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*, 117-130. Santander, España: Sal Terrae, 2011.

———. *Creación y pecado*. Biblioteca nt. Religión. Pamplona: Eunsa, 1992.

———. *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*. 2a. ed.. Verdad e imagen 16. Salamanca: Sígueme, 2013.

———. «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy». En *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, 2a. ed., 19-54. Libros Palabra 42. Madrid: Palabra, 2005.

———. *Mi vida: recuerdos (1927-1977),* [4a. ed.]. Madrid: Encuentro Ediciones, 2013.

———. *Obras completas: Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura.* Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos 103. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

———. *Palabra en la Iglesia.* Verdad e imagen 43. Salamanca: Sígueme, 1976.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

———. «La necesidad de una “fórmula breve” de la fe cristiana"». *Concilium* 23 (1967): 450-64.

Schickendantz, Carlos. «Escritura y tradición: Karl Rahner en el “primer conflicto doctrinal” del Vaticano II». *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n.º 106 (2011): 347–366.

———. «Un cambio en la ratio fidei: Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos». *Teología y vida* 57, n.º 2 (junio de 2016): 157-84.