

TRADICIÓN

SUMARIO: 1. Tradición entendida como fenómeno de la cultura humana; 2. El principio cristiano de la tradición; 3. El concepto teológico de tradición; 4. Normas y criterios de la tradición (norma suprema, norma primaria, norma subordinada; criterios de pertenencia; criterios hermenéuticos); 5. Pragmática de la tradición.

H.J. Pottmeyer

La tradición del cristianismo, como cualquier otra tradición, puede contemplarse bajo múltiples aspectos: de una manera general, en cuanto fenómeno de la cultura humana, en la perspectiva de la antropología y de la historia; o como momento de la propia identidad, desde el punto de vista de la autocomprensión del grupo que la sustenta; en este caso, de los cristianos. El teólogo cristiano reflexiona sobre la tradición cristiana tanto en cuanto fenómeno cultural como en la perspectiva de la fe cristiana. La fe cristiana comprende la tradición cristiana como un acontecimiento cuyos autores son los hombres y Dios.

Como en cualquier tradición distinguimos también en la tradición cristiana el contenido transmitido (*traditum o traditio obiectiva*), el hecho de la transmisión y de la recepción (*Cactus tradenti el recipiendi o traditio activa*) y los sujetos de la tradición (*tradentes o traditio subiectiva*). Mientras que las otras disciplinas teológicas se interesan más por los documentos y los contenidos de la tradición cristiana (exégesis, dogmática) o por sus sujetos (historia de la Iglesia), la teología fundamental reflexiona sobre la relación fundamental de los contenidos, el hecho y los sujetos de la tradición, así como sobre las normas y criterios de la verdadera tradición cristiana.

I. TRADICIÓN ENTENDIDA COMO FENÓMENO DE LA CULTURA HUMANA.

La actitud respecto a la tradición es hoy contradictoria. Por un lado, se impugna por principio la autoridad y el valor de la tradición, y por otro se va imponiendo el parecer de que la tradición es indispensable para el hombre particular y para la sociedad.

La pérdida básica de autoridad de todas las tradiciones se funda por un lado en la experiencia de que muchos de los conocimientos y formas de conducta transmitidos han quedado anticuados y superados por el progreso científico-técnico y social. Esta experiencia apoya la creciente pretensión del hombre en la Edad Moderna de darse a sí mismo motivaciones autónoma mediante la razón. Para esta pretensión que lo abarca todo, la tradición se ha convertido en prejuicio y en ideología, de las que el hombre ha de emanciparse caminando hacia una libertad sin cortapisas. Entretanto, la crisis del hombre moderno favorece un cambio de mentalidad. Reconocemos que la pérdida total de la tradición pone en peligro la libertad y la humanidad.

Sin embargo, la vuelta a una relación con la tradición de vivencia inmediata, como la promueven ciertos movimientos de la New-Age, o la mera restauración y conservación de tradiciones particulares como quiere el tradicionalismo fundamentalista, no es posible ni deseable. La conquista de la autorresponsabilidad adulta no debería hacerse dando marcha atrás. Hoy es posible y exigible una actitud crítica frente a la tradición que distinga entre lo que vale y lo que no vale en las tradiciones y haga suyas las tradiciones valiosas con una libre decisión. La actitud crítica frente a la tradición cuenta ya con una larga historia. En nuestro ámbito cultural comienza con el paso del mito al logos en la filosofía griega; se encuentra en el AT y en el NT y, no en último lugar, en Jesús.

El hombre es un ser de tradición. Recibe tradiciones y las transmite, crea tradiciones y las liquida: La tradición es un acontecimiento cultural, social y personal. La tradición es un elemento constitutivo de la cultura humana. Se basa en dos hechos antropológicos básicos: primero en la finitud, mortalidad e historicidad del hombre, y luego en la necesidad de organizar experiencias, conocimientos y habilidades adquiridos por otros, para que pueda surgir y desplegarse una cultura. Se transmiten habilidades, costumbres, ritos, normas, relatos y doctrinas. La tradición está ligada ante todo al lenguaje. El lenguaje es el medio de transmisión y él mismo tradición. El lenguaje y la escritura muestran que también hay que desarrollar y transmitir la capacidad de tradición. A esto se debe también que se establezcan determinadas funciones, como las de sacerdotes, enseñantes, jueces y maestros, e instituciones, como el culto, el derecho, la escuela y el teatro.

En el aspecto social, la tradición se puede designar como un proceso comunicativo diacrónico y sincrónico. La tradición ejerce dos funciones sociales: primero, obra suscitando grupos y continuidad; la comunidad basada en la tradición es a la vez medio y producto de la tradición. Además actúa como descarga y da orientación; porque, ante la multitud de posibilidades de percepción, de pensamiento y de actuación que pueden paralizar al hombre, pone a disposición determinados modelos o "guiding patterns" de percepción, de pensamiento y de acción. A fin de asegurar las tradiciones normativas, toda comunidad tradicional desarrolla instancias de control-En el proceso comunicativo de la tradición influyen constitutivamente los transmisores, los receptores y lo transmitido.

La tradición puede fomentar o poner en peligro la personalidad del hombre. El hecho de nacer el hombre en el seno de una determinada comunidad tradicional y ser influido por ella significa dos cosas: primeramente, la tradición hace posible el desarrollo de la personalidad; por otro lado, puede determinar al hombre impidiendo o estorbando el libre despliegue de su comprensión y de su obrar. Por eso la tradición es a la vez destino y reto. La apropiación personal, es decir, libre e inteligente, de la tradición motiva una actitud crítica respecto a la tradición. La apropiación personal de

la tradición requiere su interpretación. El transmisor y el receptor deben relacionar la tradición con su respectiva situación y experiencia e interpretar recíprocamente la experiencia recordada y presente, si no se quiere que el recuerdo vivo se transforme en tradicionalismo muerto. La tradición viva es interpretación y exige interpretación; comprende continuidad e innovación. Por eso el proceso de la tradición no carece nunca de conflictos. De todo esto se sigue la cooperación de los sujetos y de lo transmitido en el proceso vivo de la tradición. Los transmisores y receptores transmiten y reciben lo transmitido interpretándolo. Por otra parte, lo transmitido determina, marca y transforma tanto a los transmisores como a los receptores, y además el proceso de la tradición, sus formas e instituciones.

La tradición cristiana, como acontecimiento de comunicación e interacción que tiene por protagonistas a hombres, está sujeta a las mismas condiciones y leyes antropológicas. Por eso se la puede analizar y valorar también desde la antropología y la historia, en cuanto toman en cuenta la autocomprensión cristiana. Sus resultados son importantes también para el teólogo, porque permiten conocer el carácter humano e histórico del hecho de la tradición cristiana y llaman su atención sobre las condiciones que impiden o favorecen la mediación cristiana de la tradición. Pero desde la perspectiva teológica, la tradición cristiana no es simplemente la variante religiosa y cristiana de un fenómeno cultural humano general: El principio cristiano de la tradición se funda más bien en que Dios se ha revelado en Israel y en Jesucristo de una vez por todas como salvación de los hombres. De ahí se sigue la necesidad de comunicar y transmitir el conocimiento de este acontecimiento y su fuerza redentora a todas las generaciones ulteriores.

2. EL PRINCIPIO CRISTIANO DE LA TRADICIÓN.

El proceso cristiano de la tradición comienza con Jesús. Él anuncia la ley y los profetas de Israel como normativos y los interpreta críticamente apelando a la voluntad de Dios (Mt 5,17-48; 15,1-20; Me 5,713). En el período neotestamentario, junto a la tradición de Israel, interpretada en referencia a Jesucristo, el testimonio de los apóstoles sobre él se convierte en nuevo fundamento de la tradición cristiana. Transmitido primero oralmente, este testimonio es consignado por escrito en la Biblia del NT.

Ya en Pablo aparece claramente la figura del apóstol como testigo y transmisor primero y autorizado de la tradición cristiana. Es apóstol: 1) el que es testigo de la autorrevelación de Dios en Jesucristo; 2) el que es enviado por el Señor para anunciar la palabra de Dios (Gál 1, i 5-17). Pablo mismo no es solamente testigo inmediato del resucitado; sino que es también transmisor del testimonio de los primeros apóstoles sobre la última cena y la resurrección de Jesús (1Cor 11,23-25; 15,1-7), de la profesión de fe (Rom 1,1-4; 4,24-25; 10,9) y de los himnos de las comunidades (Flp 2,5-11). Como Jesús, también

Pablo observa una actitud crítica frente a la tradición. Protesta contra el tradicionalismo judeo-cristiano e insiste en el verdadero reconocimiento de Jesucristo como principio de la interpretación del mensaje de Jesús (Gál 2,5-6; Flp 3,1-11).

En Pablo, como en los restantes escritos del AT y del NT, está claro que la tradición tiene lugar como constante interpretación de nuevos acontecimientos y situaciones (la interpretación del éxodo referida a la cautividad babilónica en los profetas, la interpretación del mensaje de Jesús del amor sin límites de Dios referido a la vocación de los gentiles en Pablo, la interpretación de la tradición de Jesús a la luz de la pascua por los evangelios). La interpretación, como la realizan Pablo y los otros hagiógrafos, es no sólo la expresión de la necesidad general de la interpretación, si la tradición ha de ser algo vivo. La constante reinterpretación es en la Biblia expresión de la verdad de que el Señor vive y está inmediatamente presente en cada época y en ella es de nuevo testimoniado. Así pues, la Biblia transmite no sólo los contenidos de la tradición, sino también modelos de su interpretación.

Al aumentar la lejanía temporal de los orígenes, surge la autoridad de los primeros testigos apostólicos y la referencia a la cadena sin solución de los transmisores como garantía de la fiel conservación del kerigma. Esto comienza en Lucas (Le 1,1-4), y lleva a la idea de la transmisión doctrinal en las *cartas pastorales* (1Tim 1,18; 4,11; 2Tim 1,13-14; 2,2; 2Pe 3,2) y a la explicitación del principio cristiano de la tradición en Ireneo y Tertuliano. Para asegurar la tradición apostólica se institucionaliza la cadena de testigos en forma de sucesión apostólica de los obispos. Como testigos de la tradición apostólica y mediante la imposición de manos son enviados por Cristo los obispos como sucesores de los apóstoles, convirtiéndose en transmisores auténticos. Su autoridad se funda durante mucho tiempo sobre todo en el contenido, no en el aspecto formal: su doctrina debe estar de acuerdo en cuanto al contenido con la doctrina de los apóstoles y de las Iglesias madres de fundación apostólica, así como con la Sagrada Escritura. Como prueba de la coincidencia del contenido sirve, entre otras cosas, el consenso.

Ya pronto surge la cuestión de los criterios de la verdadera tradición. Como demostración de la coincidencia del contenido con la tradición apostólica mencionan Ireneo y Agustín el consenso de los padres y la *regula fidei* o *regula veritatis*. La *regula fidei* no está por encima de la Sagrada Escritura ni designa el magisterio eclesiástico. Más bien consta de los pasajes más claros de la Sagrada Escritura: "de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate" (AUGUSTINUS, *Doctr. chi. III, 2, 2: CCL 32, 77s*) y *forma* el primer canon de la Iglesia. Vicente de Lerín describe en su *Commonitorium* (434) la praxis corriente para el hallazgo de la verdad en la Iglesia del tiempo de los Padres. A1 hacerlo puede referirse a los concilios de Nicea y Éfeso. Como criterios de la verdadera doctrina común menciona, él *universitas, antiquitas y consensio* (del concilio y de los Padres) (*Commonit., 2;3; 29,41: "quod ubique; quod semper, quod ab omnibus"*). Junto a la apostolicidad, se considera la catolicidad como propiedad esencial de la verdadera

tradición. El concilio representa para Vicente el nexo entre el consenso sincrónico y el diacrónico. Pero las conclusiones del concilio indican consenso universal sólo mediante su recepción por la totalidad de la Iglesia. En la época siguiente el concepto de revelación se entiende tan ampliamente que; además de la tradición de origen apostólico, se consideran también inspiradas y con idéntica obligatoriedad prescripciones y usos eclesiásticos posteriores. A esto se añade que, en lugar de la legitimación material, de la tradición por el consenso con el kerigma apostólico, aparece cada vez más su legitimación formal por la (relativa) antigüedad o por la autoridad eclesiástica. Semejante concepción de la tradición amenaza con inmunizar a la Iglesia contra cualquier intento de reforma que apele al origen apostólico. No se recuerda ya el aviso de Tertuliano de que Cristo se llamó la verdad, y no la costumbre (*De virg. vel. I, 1: CCL 1, 1209*). Los humanistas y reformadores provocan a la Iglesia a una inteligencia más crítica de la tradición. Para ello pueden apelar a Pablo y a algunos padres de la Iglesia: Lutero al principio sólo quiere rechazar aquellas tradiciones que no cuentan con la autoridad de la Sagrada Escritura, a fin de hacer valer de nuevo el puro evangelio. Pero luego sustituye el principio de tradición por el principio de la Escritura (*sola Scriptura*). Con ello permanece estancado en la controversia de la Edad Media tardía: como la Iglesia de su tiempo amenaza con olvidar la primacía de la Sagrada Escritura y con subordinar la normativa material del kerigma apostólico a la normativa formal de la tradición eclesiástica, en rígida contraposición, la Escritura se convierte para Lutero en la única norma particular material y formal ("Sacra Scriptura suij ipsius interpres"). La reforma induce al concilio de Trento a formular un concepto más crítico de la tradición. En el *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis, de 1546 (DS 1501-1505)*, el concilio acepta el deseo de Lutero de conservar en la Iglesia la "puritas ipsa Evangelii". El evangelio es la ente de toda verdad salvífica y de la ordenación cristiana de la vida, que "(et) in libris scriptis et sine scripto traditionibus" se contienen. A estas tradiciones se las califica más exactamente como "ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt". Todos los libros del AT y del NT y las tradiciones inspiradas que se remontan a los apóstoles, "tum ad fidem, tum ad mores pertinentes", son aceptadas y veneradas por la Iglesia "pari pietatis affectu ac reverentia".

Con ello se limitan críticamente las tradiciones vinculantes: éstas deben referirse a la fe y la moral y remontarse a los apóstoles. Positivamente se dice también que el evangelio es la única fuente de la verdad salvífica, punto de vista éste dinámico, con el cual enlazará el Vaticano II. Queda abierto cuáles son los contenidos vinculantes de la tradición; y queda abierta también la cuestión de la suficiencia material de la Escritura. Mas como el concilio habla de "tradiciones" en plural, insinúa su distinción material de la Escritura en lugar de distinguirlas, de la Escritura solamente en cuanto a la modalidad. Se queda en la coexistencia externa de las dos formas de mediación del evangelio. Al concilio le interesa principalmente la insuficiencia modal o hermenéutica de la Sagrada Escritura: nadie puede interpretar la Escritura, en cuanto se refiere a la fe y la moral, en oposición al consenso unánime de los Padres o a aquel sentido que sostiene la Iglesia, la única que puede juzgar sobre el verdadero sentido y la interpretación de la Escritura (DS 1507).

Después del concilio tridentino vuelve a imponerse, por controvertidos intereses teológicos, la distinción material entre Escritura y tradición. Apelando al concilio, se enseña que el evangelio está contenido *partim* en la Escritura y *partim* en la tradición oral; fórmula que el concilio había sustituido por, la más abierta *et-et*. Así se llega a hablar de las dos fuentes de la revelación ("teoría de las dos fuentes" de la revelación). Esta concepción afirma la insuficiencia material de la Escritura. Está, además, la concepción de la insuficiencia meramente modal o hermenéutica, según la cual la Escritura necesita completarse con la tradición sólo para su recta inteligencia. De la doctrina del concilio de que sólo la Iglesia puede juzgar sobre el verdadero sentido de la Escritura se deduce luego el monopolio de su interpretación por el magisterio eclesiástico, de forma que éste aparece cada vez más como el único representante de la tradición. Sólo el Vaticano II, en su constitución dogmática/ *Dei Verbum* (1965), saca del callejón sin salida de la controversia teológica sobre la delimitación de Escritura y tradición (DV 710). Enlazando con las palabras del concilio tridentino sobre el evangelio como la única fuente de toda verdad salvífica (DV 7), explica que la tradición sagrada y la Sagrada Escritura brotan de la misma fuente divina y constituyen una unidad orgánica (DV 9). Se subraya el rango de la Escritura dentro del proceso de la tradición: la Escritura "es palabra de Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu divino, se consignó por escrito"; la tradición transmite, conserva y explica la palabra de Dios (DV 9).

Con esto se define la relación entre Escritura y tradición más bien modalmente; es decir, en la tradición, entendida como transmisión de la palabra de Dios mediante la interpretación de la Escritura, "son entendidas más a fondo las Sagradas Escrituras y se tornan constantemente eficaces". (DV, 8). La cuestión de la suficiencia material de la Escritura no quiso decidirla el concilio. La indicación de que la Iglesia por la tradición "conoce el canon íntegro de los sagrados libros" (DV 8) no se ha de entender en el sentido de que la tradición tenga un contenido particular; la elección de los libros canónicos hay que explicarla más bien partiendo del examen de la canonicidad de su contenido que adquiere la Iglesia en la familiaridad con estos libros. También se puede entender en sentido modal la fórmula de compromiso: "La Iglesia no toma de la sola Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas" (DV 9). La nueva determinación de la relación entre Escritura y tradición, y en particular de la inteligencia de la tradición misma, es posible gracias, a la profundización del concepto de revelación (DV 2-6) y de la Iglesia (*Lumen gentium*): Así como se entiende la revelación no ya en el sentido de mera comunicación de verdades particulares, sino como autocomunicación vivificadora del Dios trino, por medio de la cual habla él a los hombres como amigos (DV 2), de la misma manera la tradición no se entiende ya tampoco como simple colección de verdades particulares, sino como

"presencia viva" de la palabra de Dios, de suerte que Dios "sigue conversando siempre con la esposa de su Hijo amado" (DV 8).

- Así como la revelación no se presenta ya cual simple instrucción, sino que tiene lugar "por obras y palabras" (DV 2), así la tradición se realiza en "la doctrina, la vida y el culto" de la Iglesia (DV 8).

- Así como la Iglesia entera es el pueblo de Dios en camino hacia la plenitud del reino de Dios, así también "el pueblo cristiano entero está unido a sus pastores"(DV 10), representantes de la tradición. La comprensión de la palabra de Dios que se transmite crece no sólo por la predicación de los pastores, sino también "por la contemplación y estudio de los creyentes" y "por la íntima inteligencia de las cosas espirituales" (DV 8).

Con ello el Vaticano II recupera una comprensión total y unitaria de la tradición y de su función en la vida de la Iglesia y destaca su dimensión teológica e histórica. Es verdad que apenas se tematiza la función crítica de la Escritura frente a la tradición no-bíblica. A pesar de este desiderátum ecuménico, que sigue abierto, quedó superada en lo esencial la controvertida oposición teológica en lo que se refiere a la relación entre Escritura y tradición. Así lo confirman múltiples documentos ecuménicos (Montreal 1963, Malta -1972, etc.).

3. EL CONCEPTO TEOLÓGICO DE TRADICIÓN.

La tradición cristiana puede entenderse teológicamente como la constante autotransmisión de la palabra de Dios en virtud del Espíritu Santo mediante el ministerio de la Iglesia para la salvación de todos los hombres. El sujeto primordial de la historia de su testimonio, comprensión e interpretación en la Iglesia es la palabra misma de Dios, hecha hombre en Jesucristo y presente de manera viva en el Espíritu Santo. La Iglesia es sujeto ministerial de la tradición del evangelio. Sólo el Espíritu capacita a la Iglesia para transmitir auténticamente la palabra de Dios. Por eso la Iglesia invoca al Espíritu como fuerza cada vez que se hace de nuevo presente la palabra de Dios, cuando celebra en la palabra y el sacramento la memoria evocadora de Jesucristo.

El contenido constitutivo de la tradición es la autocomunicación de Dios que se revela. Su punto culminante es la entrega por Dios de su propio Hijo en manos de los hombres por todos nosotros (Rom 8,32; 4,25), y al mismo tiempo la autoentrega del mismo Jesucristo (Ef 5,2). La acción redentora de Dios se transmite en la palabra de la predicación y en la fracción eucarística del pan (1Cor 11,23), no sólo verbal, sino realmente (tradición verbal y real).

La forma constitutiva de la tradición es el testimonio de fe de los apóstoles y de sus comunidades "en la doctrina, la vida y el culto" (DV 8), pues en su fe encontró la revelación la primera respuesta de la Iglesia realizada por el mismo Espíritu. La Sagrada Escritura del NT, inspirada por el Espíritu Santo, da testimonio de la fe apostólica (*traditio constitutiva*), y es por lo mismo norma para la tradición eclesial continua (*traditio interpretativa el explicativa*).

Contenido y forma han de corresponderse. Así como al contenido constitutivo de la tradición pertenecen la *communicatio* de Dios mismo y de su Hijo encarnado y la *communio* con Dios, así pertenecen a la forma constitutiva de la tradición en las comunidades apostólicas la *communio* con Dios y de unos con otros por la *communicatio* en la palabra de la predicación, en la celebración de la eucaristía y en la caritas y en la diaconía. La correspondencia entre contenido y forma es la norma para la Iglesia ulterior.

4. NORMAS Y CRITERIOS DE LA TRADICIÓN.

La norma suprema (*norma suprema, norma non normata*) de la fe cristiana y de su tradición es únicamente la palabra de Dios, que en Jesucristo tomó carne y permanece presente en el Espíritu Santo, y no una de sus formas de testimonio. Pues la palabra de Dios da testimonio de sí en la Sagrada Escritura, en la doctrina, la liturgia y la vida de la Iglesia y en los corazones de los creyentes (2Cor 3,3; 1Tes 4,9; 1Jn 2,28); pero, gracias a su carácter escatológico, no queda absorbida en ninguna de sus formas de testimonio. Más bien promueve la multiplicidad y fecundidad de testigos siempre nuevos.

La norma primaria (*norma normata primaria*) entre las manifestaciones de la palabra de Dios es la Sagrada Escritura, en la cual está consignado el testimonio de los profetas y los apóstoles, y que la Iglesia acepta por la fe como obra especial del Espíritu Santo. Como testimonio de la *traditio constitutiva*, sirve de norma e inspira la tradición eclesial posterior, y por ello se la puede designar como "suprema fidei regula" (DV 21) respecto a las instancias testimoniales subordinadas.

La norma subordinada (*norma normata secundaria*) entre las manifestaciones de la palabra de Dios es la tradición vinculante de la fe de la Iglesia, la *traditio interpretativa el explicativa*. En virtud de la presencia permanente de Cristo en su Iglesia (Mt 28,20) y de la continua asistencia del Espíritu Santo (Jn 14,16; 16,13), que le asegura a la Iglesia que no será destruida (la indefectibilidad) (Mt 16,18), confía la Iglesia en que el Espíritu la conserve como "columna y fundamento de la verdad" (1Tim 3,15). Por eso el sentido de la fe del pueblo entero de Dios (LG 12) y, en determinadas condiciones, el magisterio del colegio episcopal y del papa (LG 25) son infalibles. Las diversas instancias testimoniales se designan en la Iglesia como lugares teológicos. De acuerdo con la comprensión global de la tradición (*traditio obiectiva el activa*), hoy no entendemos ya los lugares teológicos solamente como lugar de hallazgo de las objetivaciones de la tradición de la fe eclesial, sino también como testimonios activos de la tradición de la fe.

De las normas en cuanto principios de la fe y de su tradición referidos al contenido distinguimos los criterios. Entendemos por éstos las notas externas o de contenido de una tradición particular, que permite examinar críticamente su pertenencia a la tradición vinculante de la fe de la Iglesia o su verdadero sentido.. Los criterios de pertenencia a la tradición vinculante de la fe de la Iglesia, cuya demostración se realiza por comprobación histórica o actual, son: 1) el consenso diacrónico (*antiquitas*); 2) el consenso sincrónico (*universitas*), y 3) la claridad formal, por la cual una verdad es declarada por el magisterio de los pastores y los teólogos como revelada o como necesaria para la salvaguarda y explicación de la revelación (*formalitas*). Los criterios hermenéuticos para descubrir el verdadero sentido; la importancia del contenido y .el significado presente de una tradición de fe son: 1) la *investigación histórica*, que explica las condiciones históricas del nacimiento y formulación de una tradición; 2) la *trascendencia salvífica*, en orden a la cual hay que interpretar la tradición conforme a la intención salvífica de Dios (DV 8: "Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo que contribuye a que el pueblo de Dios lleve vida santa y se acreciente la fe"; DV 11: "para nuestra salvación fue consignado en las Sagradas Escrituras"; 3) la jerarquía *de las verdades (UR I I)*, según la cual la importancia normativa de una tradición ha de determinarse en el contexto de la tradición total, y 4) "los signos *de los tiempos*" (GS 4.,11), que permiten una interpretación, con referencia a la época, de una tradición sobre la doctrina y la praxis.

5. PRAGMÁTICA DE LA TRADICIÓN.

Junto a la tónica de los lugares teológicos de la tradición, de su criteriología y hermenéutica, debería desarrollar la teología fundamental también una- pragmática de la tradición. Hasta ahora el interés pragmático de la doctrina de la tradición en la ,teología fundamental se ha limitado casi exclusivamente a las formas de acción del magisterio jerárquico. Pero si se entiende la tradición como un hecho vivo, en el que participan muchos sujetos -pastores, teólogos y el resto de los creyentes y sus Iglesias locales- con funciones distintas, es preciso ampliar la consideración pragmática. El concilio Vaticano II ha reconocido (DV 23; OE 6; UR 16-17) la existencia legítima de una pluralidad de tradiciones eclesiales orientales como expresión de la riqueza del "patrimonio indiviso de la Iglesia universal" (OE 1). En el aspecto pragmático se deduce de ahí la exigencia de configurar la ordenación eclesial de modo que pueda desarrollarse el concurso activo de todos los creyentes y su comunicación e interacción recíprocas. Lo que vale para la *communio fidei* dentro de las Iglesias orientales (I Iglesia, VIII) ha de repercutir también en la configuración de la Iglesia total como *communio ecclesiarum* en forma de procesos consultivos y conciliares. El derecho a sostener y configurar activamente la tradición de la Iglesia significa el deber de los creyentes de adquirir la necesaria competencia para ser testigos verdaderos y fieles del evangelio. La tradición activa supone la escucha de la palabra de Dios y la recepción de la existente tradición de fe en la Iglesia e incluye la *metánoia* del pensamiento y de la acción.

BIBL.: BEUMER J., La tradition orale, en Histoire des dogmes VI, París 1967; BUNNENBERG J., Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis. Y. Congars, Mainz 1989; CONGAR Y., Tradición y vida de la Iglesia, Andorra 1964; ID, La tradición y las tradiciones, San Sebastián 1966; DULLES A., Das 17. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition, en Glaube im Prozess, Friburgo 1984, 546-562; FISICHELLA R., La rivelazione: evento e credibilità, Bolonia 1985, 105-131; GADAMER H.-J. y otros, Tradition, en RGG VI, 966-984; GEISELMANN J.R., Sagrada Escritura y Tradición, Barcelona 1968; KAMPLING R., Tradition, en NFThG IV, 221-235; KASPER W., Tradition als Erkenntnisprinzip, en "ThQ" 155 (1975) 1982-1985; LENGSELD P., La tradición en el período constitutivo de la revelación, y Tradición y Sagrada Escritura en MystSall, 287-337; 522-556; O'COLLINS G., Criteri per l'interpretazione delle tradizioni, en LATOURELLE y O'COLLINS (eds.), Problemi e prospettive di teologia fondamentale, Brescia 1980, 397-411; PIEPER J., Überlieferung, Munich 1970; POTTMEYER H.J., Normen, Kriterien und Strukturen der Tradition, en HFTh IV, 124-152; RAHNER K. y RATZINGER J., Revelación y tradición, Barcelona 1971.