

“Trabajo en curso” sobre la tradición en Teología moral

TERENCE KENNEDY*

Moralia 33 (2010) 385-407

RESUMEN:

El presente artículo analiza el “trabajo en marcha” sobre la tradición. Este concepto fue eclipsado por el Racionalismo y la Ilustración, pero la Filosofía hermenéutica lo ha retomado con firmeza. La Dei Verbum propone un nuevo paradigma para la revelación que transforma la relación entre tradición y Escritura, descubre vacíos teológicos y pide que se definan de nuevo la teología y los loci theologici de Melchor Cano. Estas intuiciones se aplican a la Teología moral, mostrando cómo San Alfonso se tomó en serio la historia y los acontecimientos del momento como loci para su Theologia Moralis.

ABSTRACT:

This essay explores “Work in Progress” on Tradition. It was eclipsed by enlightenment and rationalism but returned strongly with hermeneutics. Dei Verbum proposes a new paradigm for revelation that transforms the relationship of Tradition and Scripture, uncovers theological deficits and requires theology and Cano’s loci to be redefined. These insights are applied to moral theology, pointing out how St. Alphonsus took history and current events seriously as loci for his Theologia Moralis.

PALABRAS CLAVE: Moral Fundamental / Fuentes de la Moral / tradición

La tradición es un concepto que ha tenido un recorrido muy tortuoso en los últimos quinientos años. En Teología, fue como un ojo

* Profesor de la Academia Alfonsiana, Roma.

de huracán a partir de la Reforma y en Filosofía, a partir de la Ilustración. El hecho de que este Congreso sobre las fuentes de la Teología moral esté teniendo lugar en Trento subraya la perenne importancia de la tradición docente del Concilio celebrado en esta ciudad. Sin embargo, rara vez se habla de la tradición como fuente de la Teología moral¹.

La tradición también ha adoptado un aspecto más secular, pues los términos de la argumentación que dividió la cultura de la Modernidad fueron: “razón *versus* tradición”. Sin embargo, la impugnación de la racionalidad de las tradiciones condujo finalmente a una visión crítica de las mismas y al reconocimiento de su necesidad en la transmisión de la verdad y en su justificación.

A partir de los trabajos de J. H. Newman, A. Möhler, J. Pieper y otros, se puso de manifiesto que la tradición conforma el horizonte en el que pensamos y actuamos, debido a que no podemos sustraernos a nuestra inserción en la Historia. Los sociólogos han estudiado el mecanismo que rige la tradición y su valor constitutivo y comunicativo en la sociedad, y no sólo en la religión.

A. McIntyre, S. Hauerwas y los filósofos alemanes que rehabilitaron el contenido aristotélico de la razón práctica tuvieron que recurrir al concepto de “tradición intelectual” para confirmar sus teorías éticas. Las numerosas críticas del racionalismo a la tradición, que impidieron cualquier examen correcto de la misma, han sido silenciadas hace mucho tiempo. El clima ha cambiado desde entonces, y se ha pasado de la apologética defensiva de antaño a un sincero deseo de comprender el sentido de la tradición en cuanto realidad actual.

Comenzaremos examinando la suerte que se depara al concepto de tradición primero en Filosofía y luego en Teología; con una estrecha referencia al Concilio Vaticano II. Su debate sobre la revelación cambió la forma de concebir hoy los orígenes o las *fontes* de la Teo-

¹ La noción de fuente debe definirse como *locus*, y no como *fons*, para de este modo distinguir cuidadosamente el presente debate de la cuestión de las *fontes moralitatis*, que tiene que ver primariamente con el acto humano y con cómo ésta se constituye de objeto, intención y circunstancias, enfatizándose a menudo hoy el aspecto de la experiencia humana.

logía. La reflexión sobre su uso en Teología moral plantea serias cuestiones sobre la constitución de esta disciplina y sobre lo que la ética puede aportar a este debate. Es de primordial importancia preguntarse hasta qué punto esto es relevante en orden al “estatus” de la tradición alfonsiana en Teología moral hoy.

I. LA TRADICIÓN EN LA CULTURA Y EN LA FILOSOFÍA

Cuando en 1970 el sociólogo Edward Shills se propuso escribir un libro sobre la tradición, y encontró, para su sorpresa, que en las ciencias sociales existían una serie de estudios sobre tradiciones concretas, pero ningún análisis sobre la tradición en cuanto tal. Concluyó que las sociedades no surgen de la nada, ni tampoco, por así decir, aparecen por “generación espontánea”. No comienzan a existir así como así, sino con el tiempo. En la medida en que son históricas, las tradiciones han nacido, existen, y se proyectan hacia el futuro. Sostiene, además, que la tradición es un medio necesario para consolidar nuestro mundo y su cultura; sin ella, nuestro mundo carecería de sentido y nosotros, los humanos, quedaríamos huérfanos de moral. La sociedad no podría establecer su derecho, tener instituciones, religión, ni una forma de regular el matrimonio; las cosas tendrían que organizarse cada vez *ab ovo*, siempre de forma nueva. Pero es imposible estar constantemente innovando o instaurando. Para Shills, “la razón y la tradición son los dos principales medios para afrontar” los problemas de la sociedad. Sin la autoridad de la tradición, la razón crítica no puede ser asumida por la sociedad de consumo incluso en su necesidad de reforma. “Los seres humanos necesitan la ayuda de sus antepasados, la de sus antepasados biológicos y la de los antepasados de sus comunidades e instituciones”.

Percibe Shills una dialéctica paradójica en el funcionamiento de las sociedades modernas-posmodernas. “La Ilustración fue la antítesis de la tradición”. Sin embargo, aquélla debe su éxito al hecho de haberse “convertido en tradición”.

“Desarrollándose en un ámbito sustancialmente tradicional, las ideas de la Ilustración pudieron avanzar sin dejar de ser ellas mismas, así como también pudo avanzar de igual modo el ideal

iluminista de la emancipación mediante el ejercicio de la razón. No se produjeron estragos en la sociedad tal como hubiera ocurrido si ésta hubiera quedado despojada de toda legitimidad”².

La sociedad en sí misma puede estar en peligro ya sea por la racionalidad como por la racionalización de la actividad económica que desacreditan tanto a las comunidades religiosas como a las de proximidad, sacudiéndolas en sus cimientos.

Michael Polanyi desarrolló la potencialidad de esta línea de pensamiento, lo que le valió ser reconocido como el epítome de la modernidad por la comunidad de científicos que componen la vanguardia de la civilización occidental. Vio, en contra de lo que comúnmente se supone, que tanto el presente como el pasado están mutuamente vinculados por una coherencia “espontánea” en determinados temas ya sea en el caso de una disciplina concreta, ya sea incluso en el entero ámbito de la ciencia, a pesar de los conflictos y divisiones existentes entre los científicos; esto es posible porque tienen una común tradición. “Los científicos han hablado al unísono porque estaban formados en una misma tradición... El entero sistema de la vida científica está enraizado en una tradición científica... Las premisas de la ciencia... se insertan en la tradición, la tradición de la ciencia”. La tradición de la ciencia es externa a cualquier científico concreto; es un hecho de naturaleza social defendido por los científicos “como una exigencia incondicional que si es apoyada por todos... se convierte en una realidad espiritual superior a todos ellos que los impulsa a ponerse de acuerdo”³.

La tradición es el resultado de la repetición de los asertos que la componen. Se transmite de forma más tangible de profesor a alumno; selectivamente, el maestro escoge del conjunto de conocimientos que posee el material apropiado que debe transmitir al alumno a la vez que inculca y despierta en él aquella sensibilidad que le permita captar los aspectos problemáticos de la tradición. Polanyi habla de un proceso espontáneo de autocorrección en la transmisión de la tradi-

² E. SCHILLS, *Tradition*, Chicago University Press, Chicago 1981, 325.

³ M. POLANYI, *Science, Faith and Society*, Chicago University Press, Chicago 1947, 38.

ción de forma que ésta acrecienta su reconocimiento en virtud de su fuerza interior y de los logros conseguidos en su avance. Existe, por tanto, una cadena o sucesión de expertos a los que la comunidad científica honra por sus enriquecedoras aportaciones a la tradición.

El tipo de investigación de Polanyi ha sido repetido por muchas instituciones sociales, incluida la Filosofía, y sus conclusiones fundamentales se han visto confirmadas tan a menudo que no podemos sustraernos a la conclusión de que la tradición está inseparablemente vinculada a la historia y a la comprensión de la propia racionalidad.

La crisis de la modernidad señala dónde se halla el núcleo duro del problema. Apenas la modernidad se habituó a atacar a la tradición, la noción misma de revelación, y con ella la esencia de la Teología, se pusieron en duda. El presente trabajo toca sólo algunos puntos de importancia crucial en este conflicto; dichos puntos muestran que la Teología no puede ser entendida correctamente sin la tradición.

Para los filósofos, en tanto que la tradición posee un contenido racional, ha llegado a significar: 1) un conjunto de creencias compartidas con las generaciones pasadas y que ininterrumpidamente se transmitieron a las siguientes, y 2) el proceso por el que se transmitieron.

Esta idea cambia de aspecto cuando se extiende a un conjunto de prácticas así como a creencias del pasado que fueron socialmente transmitidas. El conflicto no surge sólo de ideas abstractas, sino del modo como, en la realidad, aquéllas crean y configuran la sociedad. Esto llevó a una profunda tensión o, incluso, a la ruptura que dividió el racionalismo del tradicionalismo en la cultura moderna.

Para Karl Popper, una actitud moderna dominante es: “No me interesa la tradición. Quiero juzgarlo todo por sus propios méritos..., con independencia de cualquier tradición..., con mi propio cerebro y no con el cerebro de personas que vivieron hace mucho tiempo”⁴.

Descartes y Locke fueron creyentes convencidos de que, en cuanto filósofos, tenían que confiar en la razón y en la experiencia por sí solas. Como reacción al dogmatismo, trataron de establecer sus teorías

⁴ K. R. POPPER, *Conjectures and Reflections*, Routledge and Kegan Paul, London 1973, 120-121.

sobre determinados e inmovibles fundamentos epistemológicos a fin de superar el entusiasmo oscurantista asociado al fervor religioso.

El énfasis puesto sobre la razón, algo común tanto a críticos como defensores de la religión en la época de la Ilustración, desembocó en un vigoroso concepto que militó enérgicamente contra cualquier tipo de invocación a la tradición; este concepto es *autonomía*. Ésta encontró su formulación clásica en Immanuel Kant quien sostuvo que todo individuo carga con la responsabilidad de sus propias creencias; que el sometimiento a cualquier tipo de autoridad en este sentido era incompatible con la propia integridad del ser racional. Por lo mismo, alinearse deliberadamente con la tradición era abdicar de la condición de sujeto racional. Debemos recordar que Kant no quería cerrar el camino a Dios, pero creía que éste sólo podría ser abordado mediante una fe histórica, herméticamente cerrada a la razón, puesto que dicha fe histórica sobrepasa los límites de la propia razón.

Sin embargo, con el tiempo, los intelectuales comenzaron a reconocer, por una parte, que la razón está tan inmersa en la historia que no puede sustraerse a ella, y, por otra, que puede al mismo tiempo trascenderla descubriendo su sentido o dimensiones de orden universal. La fe y la religión volvieron entonces a situarse bajo la atenta mirada de la razón, pero sin circunscribirse ya a sus confines, como afirmaba Kant.

Bajo la influencia del romanticismo, sin embargo, las exigencias de la razón tuvieron que modificarse o abandonarse, pero la demanda de autonomía salió reforzada. Para la modernidad, el sujeto es libre, independiente, y se basta solo. La autonomía es el sello distintivo de la modernidad de forma que identificarse con una tradición heredada era caer en la mala fe. Charles Taylor enfatiza el carácter esencialmente moral del acto deliberado de valentía que supone enfrentarse a cualquier tipo de moralidad heterónoma⁵. La tradición se convirtió en el blanco de la razón autónoma, que fue declarada única fuente de moralidad. ¿Qué hacer entonces con las creencias tradicionales que habían llegado a convertirse en temas morales? Hacer un llamamiento a adoptar una actitud crítica y adulta frente a la autoridad y a

⁵ Según CHARLES TAYLOR, esto es un paso crucial en el desarrollo de la secularización: *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

afianzarse uno en sí mismo. El conflicto que rodeó la aceptación o rechazo de la tradición en los últimos siglos impulsó a muchos creyentes, vacilantes en su fe, al escepticismo o a la total incredulidad. La fuente de la moralidad se encontraba ahora en el individuo como auto-legislador moral más que en la referencia a Dios en cuanto autor de la ley moral para toda la humanidad.

Hasta el siglo XVII la tradición fue, en gran medida, incuestionable como fuente de conocimiento y, por tanto, no requería una apologetica. A partir de la Ilustración, la idea de tradición fue defendida por tradicionalistas tales como Burke y, más recientemente, por von Hayek, en economía. Burke sostiene que debemos apreciar la sabiduría latente y contenida en nuestros prejuicios simplemente por ser antiguos. La tradición tiene autoridad en el presente sencillamente porque encierra la sabiduría y la experiencia del pasado. Así es como expone él en 1790 el tradicionalismo:

“Tenemos miedo a impulsar al hombre a que viva y a que cada uno aproveche su propio y personal patrimonio de razón porque entendemos que éste es escaso en ellos, por lo que pensamos que los individuos harían mejor en recurrir al banco general y al capital de razón acumulado por las naciones y los siglos”⁶.

Tras un examen del tradicionalismo, observa que ésta resulta ser la manifestación de la racionalidad que se observa en las tradiciones. Muchos filósofos argüirían ahora que todo juicio explícito se hace dentro del contexto de un acuerdo tácito y, en gran medida, basado en la tradición.

Newman fue el principal pensador inglés responsable de reivindicar el papel de la tradición. A pesar de que fue un teólogo, su enfoque fue sobre todo filosófico. Su principal blanco fue Locke, a quien criticó no haber puesto de relieve el papel de los presupuestos que se asumen en nuestros razonamientos. Locke sostiene que las creencias sólo pueden ser válidas cuando se fundamentan en principios evidentes o en la experiencia. Esta evidencia debe ser susceptible de concretarse y capaz de responder a las demandas que se le hacen ante el tribunal de la razón. Newman, no obstante, vio que esto estaba en

⁶ E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Dent, London 1967, 84.

contradicción con la forma de pensar de la gente de entonces. Todos nosotros, y no sólo los pensadores religiosos, nos vemos influidos por presupuestos que hemos asumido y que se derivan de alguna tradición de contenido ideológico o de alguna práctica de la que, lo reconozcamos o no, hemos llegado a depender.

Ahora bien, los presupuestos asumidos abarcan una amplia gama de elementos: teorías o sistemas de pensamiento que damos por asentados, así como el propio idioma en que se expresan. Newman insistió también en que nuestras convicciones en temas de gran importancia se basan en argumentos informales y concatenados. No es fácil establecer pruebas o articular deducciones. Los principios de Newman muestran flexibilidad y, por lo mismo, la continuidad a través de la discontinuidad en una tradición largamente arraigada. En su *Ensayo sobre el Desarrollo de la Doctrina Cristiana* defiende el papel de la tradición en la sociedad y, particularmente, en la doctrina y enseñanzas católicas frente a la crítica filosófica. Newman puso nuevamente el énfasis en la Iglesia como fuente de saber, como sujeto consciente de que su misión es transmitir su fe como herencia⁷.

En Alemania, la escuela de Tubinga realizó una labor similar a principios del siglo XVIII con el concepto hegeliano de tradición como “espíritu en el tiempo”. Se concibe la verdad como Historia, en cuanto consciente de su propia evolución y, por lo mismo, como producto de la Historia. La verdad no tiene un soporte objetivo fuera de su propia envoltura, al desarrollarse progresivamente como sujeto histórico. Johann Adam Möhler puso de relieve cómo la tradición era un hecho, que consiste en la progresiva penetración en la verdad y en la creciente conciencia que la Iglesia posee de la misma. Johannes E. Kuhn llevó esta idea aún más lejos al insistir en que la tradición no debía abandonarse al poder de la conciencia subjetiva, sino que debe descubrir lo que hay de objetivo y normativo en la Historia⁸. El conocimiento de la verdad no puede confundirse con la propia verdad.

⁷ Cf. J. H. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans Green, London 1890, especialmente, p. 215 y p. 274.

⁸ WALTER KASPER ha estudiado en detalle la influencia del idealismo alemán en el debate del siglo XIX sobre la tradición. Cf. Capítulo “Tradizione come principio di conoscenza teologica” en: *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 87-90.

El tema de la conciencia y de la historicidad llegó a su punto final con el modernismo. Con la introducción de nuevos métodos críticos en el estudio de la Historia, los estudiosos se dieron cuenta de hasta qué punto los textos normativos en una determinada tradición están influenciados por su contexto social, político e histórico. Aceptaban fácilmente la tradición, pero se vieron obligados a preguntarse si los textos tradicionales, incluida la Biblia, podían considerarse normativos y perennes, en un sentido ahistórico, como pretendían algunos. ¿No eran tan relativos como la propia historia que los había generado? Por último, ¿cómo responder a las reivindicaciones de una determinada tradición frente a tradiciones o interpretaciones rivales? Tales consideraciones no llevaron a los modernistas a negar la tradición, pero sí a darle un significado simbólico, lo que hizo que sus fundamentos tuvieran que ser constantemente reinterpretados. Lo mismo podría aplicarse, por supuesto, al Magisterio, por lo que el modernismo se convirtió en un importante desafío para la autoridad de la Iglesia. A comienzos del siglo XX, la tradición parecía ir desapareciendo con el avance de la investigación histórica.

Blondel sostiene que hay un elemento irreductible en la tradición que siempre se nos escapa, si la ponemos por escrito.

“¿Qué sucede entonces, como el sentir activo del mundo sugiere, si la tradición se transmite en sentido literal y no en sentido metafórico, salvo las ideas a las que se puede dar forma lógica, como sería el caso de la vida que abarca al mismo tiempo sentimientos, creencias, esperanzas y modos de actuar?”⁹

Dicho con una breve expresión de Polanyi, “Sabemos más de lo que podemos expresar”¹⁰. Blondel se decantó por la identidad en la continuidad dentro de la historia evitando así el “excentricismo” de algunos apologetas católicos que lo veían todo en términos de fórmulas dogmáticas que nada tenían que ver con la historia, al mismo tiempo que evitando una exégesis historicista que hacía que todo encajara en las circunstancias históricas. La exégesis no puede redu-

⁹ Citado por Y. CONGAR, *Tradition and Traditions*, Burns and Oates, London 1966, 360.

¹⁰ M. POLANYI, *The Tacit Dimension*, Doubleday, New York 1966, 4.

cirse simplemente a la aplicación del método histórico-crítico, sino que en su estudio tiene que tener en cuenta a la historia.

II. FORMGESCHICHTE

Incluso la misma Escritura, como sus propios estudiosos comprendieron, era producto de diversas tradiciones y surgió de la propia vida de la Iglesia. Según Blondel, la transmisión de la tradición puede ser descrita “como una especie de contacto fecundante” que las sucesivas generaciones han de interiorizar y hacer suyo “y que, a su vez, deberán legar como condición indispensable de vida para que sea compartida de forma continua e ilimitada por otros individuos”¹¹. Se trata de un principio de progreso que “implica la comunión espiritual de las almas que sienten, piensan y tienen anhelos dentro de la misma unidad que conforma una idea patriótica o religiosa”.

Lo que se transmite puede parecer pequeño, como una pepita de oro que brilla al sol en la superficie de la tierra, pero que indica la enorme cantidad de metal precioso que se encuentra bajo ella y queda por extraer. Permite que el oro de la verdad oculta en la vida suba a la superficie y sea conocido de forma explícita. Pero es imposible que todo el depósito se convierta en moneda corriente. Blondel afirma que la tradición contiene dimensiones tácitas y ocultas “una especie de principio de unidad, continuidad y fecundidad que es inicial, previo y definitivo, y que se anticipa a cualquier síntesis elaborada, al tiempo que sobrevive también a todo análisis reflexivo”¹².

Exactamente estas mismas cualidades han regresado recientemente de forma destacada al debate sobre la virtud. Alasdair MacIntyre en su estudio pionero sobre la teoría ética, *After Virtue* (Tras la virtud) ha puesto de relieve el carácter moral de la tradición, necesario para una correcta comprensión de la virtud. Deja claro que su visión tiene aplicación más allá de la ética. Con el material reunido de las

¹¹ Citado por Y. CONGAR, *o. c.* Proceden del libro *Histoire et Dogme* según la edición M. BLONDEL, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Presses universitaires de France, Paris 1956.

¹² Cf. M. BLONDEL, *Letter on Apologetics and History and Dogma*, Harvil Press, London 1964.

ciencias sociales, de la historia de la cultura, de la ética y de la teoría literaria demostró que las dimensiones de la tradición, las prácticas, y la unicidad de la vida es algo que todos debemos tomar seriamente en cuenta para alcanzar una comprensión integral de la virtud. El agente moral está rodeado por tres círculos concéntricos: la tradición, la unicidad de la vida, y las prácticas que la hacen eficaz. La comunidad, al comunicar los contenidos de la tradición en el transcurso del tiempo, vive de la tradición y se convierte en receptora de estos contenidos llevándolos a la práctica. Toda tradición contiene estándares normativos a los que da reconocimiento y les presta apoyo como forma de proteger su herencia social. Es necesario individualizar tales contenidos como, por ejemplo, la vida, la salud, el trabajo, la riqueza, el estudio, el conocimiento, el ocio, etc., así como el orden público y las instituciones en las que todo ello se contiene de forma que los miembros de la sociedad puedan prosperar y alcanzar su plenitud como seres humanos.

La tradición puede ser analizada como un proceso consistente en una realidad teleológica cultural con sus propias normas y estructuras internas. Puede crecer y disminuir con el tiempo, algo así como sucede con el lenguaje. La verdad de una tradición, pues, se mediría por la fidelidad a su origen, a la fuente de la que fluye, y a los contenidos que fundamentan la esperanza de sus logros en el futuro. El contenido de la tradición mantiene su identidad actuando coherentemente y de forma continua a través del flujo de la historia. La tradición es el principio interno de la vida y de la actividad de la comunidad o de la sociedad. “Una tradición viva es, pues, una prolongación histórica de contenidos que se encarnan socialmente, al mismo tiempo que es una propuesta precisada con exactitud sobre una parte de los contenidos que constituyen la tradición”¹³.

Kathryn Tanner va más allá y propone, en una línea de pensamiento posmoderna, que “la tradición es un proceso de argumentación, no de transmisión”¹⁴. A pesar de sus credenciales posmoder-

¹³ A. MCINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, 222.

¹⁴ K. TANNER, *Postmodern Challenges to “Tradition”*: Louvain Studies 28 (2003) 183.

nas, parece que ella misma ha caído en la trampa del racionalismo. Ha destruido la retórica y la técnica de la comunicación con un argumento lógico o dialéctico sobre el tiempo.

MacIntyre sostiene que “cuando una tradición está bien trabada, se encuentra siempre parcialmente sometida a discusión en sus contenidos así como igualmente sometida a investigación, lo que le otorga su particular posición y finalidad”¹⁵.

El movimiento hermenéutico rompió con pasados prejuicios al percibir la tradición como un modo de determinar la conciencia histórica. El círculo hermenéutico, el prejuicio o la anticipación de del significado, el sentido de distancia de los fenómenos históricos y el principio de aplicación, todos apuntan a la tradición y a la autoridad como momentos constitutivos de la ciencia y de la sociedad. Esto implica una cierta ontología que consiste en la coincidencia entre conocimiento y ser en la historia. En esta dirección inspirada en Heidegger es como Gadamer y Paul Ricoeur ven la tradición, cada uno a su modo, como la verdad de la historicidad¹⁶.

III. EL CONCILIO VATICANO II, TEOLOGÍA Y TRADICIÓN

La Filosofía del Siglo Veinte restituyó la respetabilidad intelectual de la tradición, lo que facilitó que el Concilio Vaticano II reexaminara la controvertida cuestión de la relación entre Escritura y tradición como fuentes de revelación. Este debate fue un punto de inflexión en la historia del Concilio; invirtió los términos del problema, de forma que la revelación fue reconocida como la única fuente de ambas, de la Escritura y de la tradición¹⁷.

¹⁵ A. MCINTYRE, *o. c.*, 222.

¹⁶ Cf. M. JUNG, *Hermeneutik zur Einführung*, Junius, Dresden 2001.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *God's Word. Scripture, Tradition, Office*, Ignatius Press, San Francisco 2008, 41-67. Especialmente el capítulo “The Question of the Concept of Tradition”. Ver también comentarios sobre la Dei Verbum, como por ej. O. SEMELROTH - M. ZERWICK, *Vatikan II über das Wort Gottes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966; F. TESTAFARI, *La Parola di Vita*, Cittadella, Assisi 2009.

El tema de la suficiencia material de la Escritura; es decir, de si la Escritura contiene o no todos los recursos de la revelación a los que la Iglesia puede acudir fue algo que no quedó resuelto. Escritura, tradición y Magisterio están inseparablemente unidos. Merece la pena citar la declaración del Concilio sobre la tradición en la *Dei Verbum* 8:

"Esta tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf Lc 2,19 y 51), ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios".

Nuestro problema está, pues, perfectamente delimitado: ¿Cómo podemos recorrer el camino que va de la inmensa riqueza de la revelación a la Teología moral tal como la conocemos hoy? Lo que sigue son algunos puntos sobre el marco en el que podría darse respuesta a este tema.

1. Lo primero que se necesita es una estructura fundamental que permita entender la tradición.

Para Yves Congar¹⁸, el origen de la tradición, a diferencia de las tradiciones individuales, está en el Padre que la entrega al Hijo y en la subsiguiente aceptación del Hijo de entregarla (en latín, *tradición* significa entrega) a manos de hombres pecadores. Este doble acto es fructífero. Aidan Nichols dice que está “ligado a un simbolismo divino *masculino*; se recibe y se transmite en la tradición de la Igle-

¹⁸ Las referencias más relevantes proceden de su obra clásica *La Tradition et les Traditions*, Cerf, Paris 1960-1963. También debe consultarse G. FLYNN (ed.), *Yves Congar. Theologian of the Church*, Peeters, Louvain 2005. Especialmente, el artículo J. WEBSTER, *Purity and Plenitude. Evangelical reflections on Congar's Tradition and Traditions*: *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005) 399-413.

sia cuyo máximo sujeto es el Espíritu Santo al que Congar concibe en términos esencialmente *femeninos*¹⁹. La Iglesia es la realización en el tiempo de la auto-comunicación de Dios uno y trino. La Iglesia entera, en sus miembros laicos y clérigos, es el sujeto mediador de la tradición que se transmite no sólo como enseñanza, sino también como realidad, la realidad del cristianismo. Congar insiste en lo que es constitutivo de la tradición: “La continuidad del pasado en el presente es el corazón del futuro que se gesta”. Trasciende los límites de un estricto conservadurismo, pero también la equivocada y radical indiferencia ante la continuidad. En cada época, la tradición de la Iglesia ha echado nuevos brotes, ha promovido nuevos movimientos, bien a partir de un texto litúrgico, bien de una obra de arte, de una teología clásica, o de un santo.

“La tradición es una realidad teológica” –dice Congar– “lo que supone la acción del Espíritu Santo en un sujeto viviente, y este sujeto es la Iglesia, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo”. La tradición es una realidad eclesial que tiene una estructura sacramental; es decir, “revelación mediante signos creados”²⁰.

“Lo que estaba oculto en Dios se manifiesta en el tiempo. Esta manifestación, en cuanto conocimiento, es revelación y tradición; como un misterio presente es la Iglesia, salvación y nuevamente la tradición, siendo *paradosis* el contenido del conocimiento salvífico y de la práctica que transmite la Iglesia y por la cual vive”²¹.

Se trata de la cooperación humana con la iniciativa de Dios en la gracia que acontece durante el tiempo de la Iglesia, “tiempo de aquellas respuestas que se agitan en nosotros sobre la verdad y el amor debido a las ‘misiones divinas’ o visitaciones”.

2. La tradición es una realidad sintética. Tiene al mismo tiempo aspectos activos y pasivos, objetivos y subjetivos. La Iglesia, bajo la acción del Espíritu, transmite la revelación en la historia, por lo que la tradición no puede separarse o considerarse al margen de la Sagrada Escritura que, de una parte, es normativa, y, de otra, objeto de

¹⁹ A. HICHOLS, *From Newman to Congar*, T&T Clark, Edinburgh 1990, 253.

²⁰ *Ibidem*, 238.

²¹ *Ibidem*, 25.

interpretación auténtica por parte del Magisterio de la Iglesia. La tradición tiene un doble aspecto: el *depositum*, que se mantiene dentro del ámbito de la Iglesia, y el acto de su transmisión. Esto explica la estructura lógica de la tradición como contenido (*depositum*) que se perpetúa en el tiempo (transmisión actual). Significa también que el contenido de la tradición puede resumirse en la fórmula “fe y moral” que, como hoy diríamos, abarca en la enseñanza de la Iglesia los ámbitos de la dogmática y de la moral (o de la razón especulativa y moral).

Lo que se olvida a menudo es que esta transmisión implica una producción, un llevar adelante a través del tiempo un testimonio cultural y espiritual. Este acto crea o produce historia (*proesis*) de modo que en cuanto acto humano (como *praxis* o práctica) tiene que someterse a criterios morales. La tradición ha de respetar tanto la lógica de su contenido como al autor responsable de su transmisión. El lenguaje va a caballo de estos dos ámbitos a fin de que la comunicación del *Kerigma* signifique hacer que el Evangelio sea real y efectivo en nuevas culturas y contextos sociales.

IV. MONUMENTOS DE LA TRADICIÓN Y LOS “LOCI THEOLOGICI” DE MELCHOR CANO

1. La noción de tradición, por lo mismo, se extiende a “la presencia activa de la revelación en un sujeto vivo”²². Esto hace que la distinción entre tradición y tradiciones no sólo sea posible, sino que sea también necesaria en los que, con razón, son llamados monumentos o testigos de la tradición. Congar lo resume así: “los monumentos de la tradición son realidades objetivamente históricas, pero la tradición es una realidad teológica que supone una acción del Espíritu Santo” de forma que “La tradición es [...] anterior a sus monumentos, ya que éstos son sólo expresiones de la misma”²³.

2. En este contexto, deben estudiarse los *loci theologici*. Melchor cano propone diez *loci* en los cuales pueden encontrarse los monu-

²² Y. CONGAR, *Tradition et Traditions*, o. c., 401.

²³ *Ibidem*, 435.

mentos de la revelación²⁴. 1. Auctoritas Sacrae Scripturae. 2. Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum. 3. Auctoritas Ecclesiae Catholicae. 4. Auctoritas Conciliorum. 5. Auctoritas Ecclesiae Romanae. 6. Auctoritas Sanctorum Veterum. 7. Auctoritas Theologorum Scholasticorum. 8. Ratio Naturalis. 9. Auctoritas Philosophorum. 10. Humanae Auctoritas Historiae²⁵.

No se trata de una serie preconcebida de categorías para ordenar el material histórico. Se trata realmente de horizontes de sentido del material transmitido por la historia y que pueden descubrirse a través de un proceso de *inventio* retórica. La distinción entre el núcleo y las fuentes auxiliares (*loci alieni*) debería ser obvia y no se detrae del hecho de que ambos testifican la automanifestación de Dios en la Iglesia y en el mundo²⁶. A pesar de que la filosofía, la historia, las ciencias naturales y sociales no consideran hoy la revelación como normativa en su elaboración científica, para Cano son fuentes constitutivas en sentido estrictamente teológico. El Concilio los ve “a la luz del Evangelio y la experiencia humana” (GS 46), y de este modo los coloca en la órbita de la Teología.

3. Este enfoque viene confirmado por el estudio de Ambrose Gardeil, hace más de un siglo. En su obra “La notion du lieu théologique” interpretó a Cano como fuente para un tratado en metodología teológica²⁷. Esto se convirtió en el modo canónico de contemplar las fuentes de la Teología en clave totalmente epistemológica. Su investigación demostró que la noción de *locus* está tomada de la *Analítica* de Aristóteles donde la dialéctica es la razón lógica aplicada a contenidos circunstanciales. Su puesta en práctica se encuentra en su *Retó-*

²⁴ No debe olvidarse que Melchor Cano continúa el debate de Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 1., a. 8. En particular, la larga respuesta *ad tertium*.

²⁵ El término “Auctoritas” no se refiere aquí al poder de imponer una obligación, sino que tiene el sentido original latino de capacidad para generar vida y hacerlo florecer.

²⁶ Cf. B. KÖRNER, *Welche Rolle spielen die Loci Theologici in Fundamentaltheologie?*, en: J. M. SCHLOCHTERN – R. A. SIEBENROCK (eds.), *Wozu Fundamentaltheologie?*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010, 15-37.

²⁷ Su estudio fue publicado en tres artículos de la revista *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1908) pp. 55-73, 246-276, 408-505.

rica como método para determinar el cuerpo de argumentos utilizados en la comunicación dentro de la *polis*. El principal hallazgo de Gardeil fue que la revelación es el criterio de validez de un *locus theologicus*. En un sentido subjetivo, esto significa que los ojos de la fe pueden discernir cómo el *depositum* está racionalmente estructurado y es el punto de partida de todos los argumentos en Teología.

Los teólogos están acostumbrados a formular listas de estas fuentes. Recientemente esto ha conducido a una recuperación del pensamiento de Cano no solamente en clave epistemológica sino también como canales de comunicación mediante los cuales la revelación nos alcanza. Son los caminos por los cuales fluye la acción de Dios cuando se revela a Sí mismo en su acción comunicativa hacia nosotros. En otras palabras, los diversos *loci theologici* son vías en las que la fe de la Iglesia reconoce o percibe la acción de Dios en la historia a través de este monumento o testigo de la revelación. Proveen el campo, el horizonte y la morada donde el Dios de la revelación se comunica con nosotros. Los títulos de dichas listas no son categorías hermenéuticamente selladas y sin relación mutua. Pueden superponerse y entrelazarse a fin de transmitir una lista multidimensional. También podríamos decir que convergen en torno a varios argumentos teológicos en particular. El orden de su formulación tiene que ver más con las prioridades y la importancia que con la exclusividad. El criterio determinante es siempre su relación con la revelación en su unidad orgánica. Max Seckler considera la Teología como una ciencia eclesial y los *loci theologici* como formas en las que la Iglesia descubre en sí misma, en su historia y en su tradición, los recursos y principios mediante los cuales se desarrolla la Teología. El orden de los *loci*, por tanto, esboza y perfila la estructura básica de la Iglesia. Expresan la comunicación de Dios con nosotros en realidades eclesiales que constituyen la *communio* entre Dios y la humanidad²⁸.

²⁸ Dos artículos significativos que ilustran este cambio de paradigma son M. SECKLER, *Il significato del sistema dei loci theologici*, en: G. COFFELE (ed.), *Teologia, Scienza, Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1988; M. SECKLER, *Il método teologico e la dottrina dei loci theologici di Merchior Cano*, en: M. SODI (ed.), *Il método teologico*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 163-

4. La lista que da Yves Congar²⁹ sobre las fuentes es una lista informativa que abarca la tradición como horizonte de vida de la Iglesia. La Sagrada Escritura debe ser la primera de la lista porque es una fuente, un testigo de la revelación inspirada. Es autenticada por el Espíritu como fuente normativa de la verdad divina de la Iglesia que perdura a través de la historia. La segunda es la liturgia que contiene la totalidad de la revelación, ya que constituye la vida de la Iglesia a través de los siglos. Vienen a continuación los Santos Padres debido a su lugar único en la historia de la Iglesia como generadores de su vida, como comunicadores de la tradición. A continuación se muestran las formas de vida cristiana que comunican la santidad de Dios al alma humana, la pureza de la doctrina, y el testimonio de la plenitud del amor a Dios y al prójimo, especialmente a los más necesitados y abandonados. Los grandes santos y doctores son los principales ejemplos, héroes que irradian la luz de los valores encarnados en la revelación que pueden guiar a la humanidad en su camino hacia Dios.

La piedad popular, el arte, la literatura, el teatro, la arquitectura, etc. son testimonios de cómo Dios actúa para atraer hacia sí a las diferentes épocas. En este sentido, Peter Hünermann subraya que la lista no está cerrada para Dios; Él puede hacer que surjan otras formas de ver su presencia en la historia de forma que cuestione a través de otros monumentos a la tradición y así se renueve la Teología con nuevos *loci theologici*³⁰.

V. IMPLICACIONES PARA LA TEOLOGÍA MORAL

1. A partir de la revelación, aceptada por la fe, se fija el origen y la forma de toda teología, lo que lleva a que la Teología moral deba observar la estructura y el orden fundamental determinados por la revelación dentro de la historia de la salvación. Esto plantea la cuestión acerca de la construcción de la Teología moral como ciencia, así

189. Cf. J. WERBICK, *Den Glauben verantworten*, Herder, Freiburg 2005, 847-866, esp. 863-866.

²⁹ Cf. Y. CONGAR, *Tradition and the Life of the Church*, Burns and Oates, London 1964. Cf. Capítulo IV.

³⁰ Cf. Nota 38 para más información.

como cuál debería ser su punto de partida. El Concilio Vaticano II pidió que las disciplinas teológicas se nutrieran de la Sagrada Escritura de modo que la figura de Cristo se convirtiera en centro y enfoque de las mismas (cf. OT 16). Esto introdujo el correctivo de una perspectiva cristocéntrica en la Teología moral que muchos interpretaron como poner a Cristo no sólo en el centro, sino también en el punto de partida de toda reflexión moral. Este enfoque, consecuentemente, logró una inmensa popularidad ya que la moral podía referirse tanto a los temas dogmáticos como a los valores espirituales. Pero, por lo general, no demostró tener capacidad para generar conclusiones más detalladas que dieran lugar a juicios concretos sobre el comportamiento humano³¹. Aun cuando la *sequela Christi* se propuso como una forma de realizar el proyecto que explicara cómo la vida moral crece y se desarrolla, el elemento práctico de deliberación y toma de decisiones estaba tristemente ausente de esta formulación de la ciencia.

2. Otra alternativa podría haber sido una concepción integral de la Teología comenzando por la Trinidad, por Dios comunicándose y revelándose a sí mismo en la historia a través de las misiones de las personas divinas. El Padre es el origen sin origen que establece el verdadero punto de partida tanto de la historia de la salvación como de su progresiva manifestación como “el Dios vivo” y, por tanto, como el punto de partida cognoscitivo desde el que poder construir una síntesis teológica. La Palabra y el Espíritu son enviados en misión por el Padre, transformando interiormente y de forma invisible por la gracia la historia humana, y, de forma visible por la Encarnación y Pentecostés dando origen a la Iglesia y a su misión apostólica que ha de perdurar en el tiempo en forma de tradición.

¿Qué concepción de la persona humana y de su actividad encaja en semejante síntesis teológica? En términos de la Escritura, tanto dicha persona humana como su actividad sólo pueden ser entendidas como “*imago Dei*”, que es como el ser humano se convierte en socio de la Trinidad y se hace idóneo para cooperar con Dios mediante su

³¹ La debilidad parece ser una falta de espacio para la deliberación, de la que deriva un fallo en la toma racional de decisiones. Este cortocircuito del papel de la razón en la deliberación moral es evidenciado por Barth. Cf. J. WEBSTER, *Barth*, Continuum, London 2004, esp. 129 y 160-161.

actividad en la historia. La persona está capacitada para conocer y amar a Dios tal cual él es concretamente a través de los actos de fe y caridad. Estos actos, a su vez, son asumidos por nuestra existencia humana y, a través de la misma, por nuestra entera capacidad moral humana, dones y talentos, dentro de la vida divina. Esto significa que llegamos progresivamente a ajustarnos a la vida íntima de Dios como Trinidad; es decir, con las propias procesiones intratrinitarias de la Palabra como conocimiento y con el Espíritu como amor en Dios. Santo Tomás de Aquino es tenido como el máximo exponente de esta tradición o forma de exponer la moral³².

3. Históricamente, esta participación sólo puede hacerse visible cuando alcanza su plenitud en Cristo. El supuesto básico aquí es que la moralidad humana ha sido asumida por el misterio de Cristo, por la Palabra que toma nuestra naturaleza humana. La historia de la salvación respeta el hecho de que la moralidad humana, con sus normas, virtudes, dones carismáticos, y con su búsqueda de la felicidad precediera a la venida de Cristo en la historia, pero teniendo en cuenta que sólo alcanza su consumación al asumirla Cristo.

Este punto de vista trinitario parece que es el que se corresponde más estrechamente con el desarrollo de la historia de la salvación, debido a que se toma en serio cómo la moral en sí misma, con su propia esencia, se integra en la esfera de la vida divina a través de la acción salvífica de Dios. El cristocentrismo juega aquí un papel único al concebirlo todo como una unidad en torno a Cristo que está en el centro de la historia como Señor de la Iglesia y del mundo. Toda la realidad y todas las cuestiones de la Teología pueden disponerse de forma concéntrica en torno a Cristo, sin que por ello pierdan la consistencia y autonomía que les ha otorgado Dios en la creación, una consistencia expresada en la historia de la salvación con anterioridad a Cristo (en la ley natural, en el derecho de los pueblos y naciones, y en la revelación del Antiguo Testamento) y posteriormente a través de la Iglesia que trasmite la plenitud de la revelación por medio de la tradición a través de la Ley del Espíritu. Cada uno de estos círculos

³² Cf. el tratado sobre la Trinidad en *Summa Theologiae* I, q. 93, y el prólogo de la Prima Secundae.

representa una diferente condición humana en la historia de la salvación, y cada uno de ellos posee también su propia particularidad característica de moralidad, según su propio modo de compartir la *gratia Capitis*³³, Cristo como cabeza de la Iglesia y de toda la humanidad. La luz del *Christus risurgens*³⁴ penetra progresivamente toda la humanidad hasta que llegue a la gloria eterna.

4. Podríamos concluir que la Teología moral necesita un más claro tratamiento sistemático sobre la forma como se integra en la historia de la salvación y sobre el papel que en ella juega la razón. La cuestión, entonces, se reduce a ver si la Teología moral ha aceptado, ha acogido, y ha elaborado la doctrina de la *Dei Verbum* sobre la revelación y, en particular, sobre la tradición. ¿Hasta qué punto ha conseguido elaborar su propia historia en términos de tradición? Esto indica, a su vez, la necesidad de un programa o de un proyecto no sólo para recuperar sus recursos del pasado mediante el uso de métodos científicos empleados en la investigación histórica, sino, y lo que es más importante, darse a la tarea de examinar con precisión en términos de revelación las conclusiones a las que se ha llegado. Cuando se afirma “*Probatur ex traditione*” hay que preguntarse ¿cómo apunta este monumento a la salvación y de qué modo forma parte de ella? ¿Qué valor tiene para la tradición? Así es como se hace la Teología. Tenemos que preguntarnos: ¿Qué puede haberse omitido en nuestra consideración sobre la vida moral y sobre la Teología moral tal como actualmente se concibe?

5. Al partir de la revelación, se hace de notar la ausencia de un tratado sistemático sobre la gracia en Teología moral. Esto implica la necesidad de una explicación teológica de la acción de Dios en la historia y, con mayor concreción, la forma en que actúa sobre el corazón humano para convertirlo a él. Por supuesto, nadie podría negar la necesidad de la gracia, pero debido al modo en el que han llegado a distinguirse históricamente las disciplinas, la gracia ha perdido su puesto en la Teología moral y es estudiada por la Teología dogmática. Debido a esto, se ha pasado por alto como tema espe-

³³ *STh* III, a. 3.

³⁴ Cf. *STh* III, a. 51 sobre la eficacia de la resurrección.

cífico en la Teología moral fundamental. La tradición moral, sin embargo, no puede explicarse sin ella; es decir, sin el don del Espíritu que crea una nueva humanidad. Esto se aplica especialmente a la tradición agustiniana que con sus altibajos históricos se ha visto un tanto eclipsada en los últimos siglos. Tampoco se les ha dado a las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad el lugar que les corresponde. Enraizadas en la gracia, fundamentan el dinamismo de la vida moral. En el caso de la moral fundamental ¿debería haberse formulado ésta más como diálogo con la cultura moderna y la filosofía, desde un enfoque antropológico-trascendental, o, por el contrario, como una exposición de los principios básicos que fundamentan la moral cristiana en la revelación?

6. Desde el Concilio de Trento la Teología moral se ha presentado a sí misma como una disciplina autónoma junto a la Teología dogmática y, más tarde, la Teología práctica o pastoral. Sus fuentes o *loci* fueron tomadas, de hecho, de la clasificación de Melchor Cano para la Teología dogmática. Secker argumenta que todas las ramas de la Teología comparten la unidad inseparable de la tradición, Escritura y Magisterio como puntos de referencia obligatorios junto con los demás *loci* esbozados por Cano. Cada comunidad teológica, dogmáticos, moralistas, liturgistas, pastoralistas, etc. constituye un sujeto eclesial que determina cómo esta disciplina puede incorporar estas fuentes. Y así la Teología se diversifica en tradiciones intelectuales diferentes, cada cual con sus propias características como disciplina.

VI. LA TRADICIÓN ALFONSIANA

La *Theologia moralis* de San Alfonso, desde la tercera edición a la sexta, refleja y reproduce el patrón de Cano³⁵. La Sagrada Escritura seguida por la tradición se había establecido firmemente a la cabeza de esta lista desde el tiempo de los jansenistas. Tanto ellos como los rigoristas las consideraban las únicas fuentes verdaderas de la moral evangélica. Los *loci alieni* de Cano eran sistemáticamente ignorados. Sin embargo, San Alfonso junto con los mejores casuistas

³⁵ Parece ser que esto no proviene de la pluma de S. Alfonso sino del jesuita Francesco Zeccaria.

confirmó la intuición de Cano de que las fuentes de la Teología moral no podían limitarse a la Escritura, los Padres y el Magisterio³⁶. Se dieron cuenta de que debe prestarse atención al estado real de la sociedad. La Teología moral se ocupa de cómo la tradición es asimilada por la cultura a través de decisiones personales tomadas en conciencia. Ayuda a formar la conciencia, a nivel personal y social, no en abstracto, sino de acuerdo con las afirmaciones de la tradición en ese momento histórico. Esto significa tomarse en serio los “signos de los tiempos” no sólo como fuentes de conocimiento moral sino como generadores de nuevos *loci* que enriquecen la Teología moral en su servicio a la tradición³⁷. Por un lado, la Teología moral tiene que actualizar la tradición en nuevas situaciones históricas. El criterio crítico es el de discernimiento: ¿Hasta dónde un determinado *locus* testimonia la actualidad de la revelación transmitida por la tradición? El sistema de los *loci* está radicalmente abierto a la invención de nuevas fuentes y al desarrollo de la doctrina moral³⁸. De este modo sirve al Evangelio, la fuente de la misión evangelizadora de la Iglesia.

VII. CONCLUSIÓN

Las consideraciones arriba expuestas muestran que la Teología moral necesita un diálogo más amplio con la Teología fundamental y tiene que asegurar una recepción mejor y más profunda del Concilio, especialmente de la *Dei Verbum*, y su conciencia de la acción de Dios en la historia³⁹. Esto debería ayudar a clarificar muchas importantes cuestiones sobre su estatus como ciencia teológica.

³⁶ Cf. H. KLOPS, *Tradition als Fortschritt der Moraltheologie*, Bachem, Köln 1963.

³⁷ Cf. P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico: Il Regno Attualità* 20 (2008) 706-716. Prodi identifica lo que parece ser el problema subyacente en los debates sobre la tradición: el olvido de la historia e incluso su supresión como *locus theologicus*. Pero la Teología necesita la historia si quiere ser verdaderamente la ciencia de la historia de la Salvación.

³⁸ Cf. P. HÜNERMANN, *Neue Loci Theologici. Ein Beitrag zur methodologischen Erneuerung der Theologie: Cristianesimo nella Storia* 24 (2003) 1-21.

³⁹ Cf. R. HUNING, *Mehr Bibel in der Pastoral: Bibel und Kirche* 4 (2009), especialmente p. 198 sobre cómo el Magisterio ha desarrollado esta cuestión.

Copyright of Moralia is the property of Moralia and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.