

revista TEOLOGÍA



Tomo LII • N° 117 • Agosto 2015

n° 117: Nota del Director • Saludo del Papa Francisco con motivo del Centenario de la Facultad de Teología • FERNANDO ORTEGA: Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo • JUAN GUILLERMO DURÁN: Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y breve fundacional • RICARDO W. CORLETO: El breve *Divinum praeceptum* de Benedicto XV (1915). Análisis diplomático, transcripción y traducción • CARDENAL WALTER KASPER: El Vaticano II: intención, recepción, futuro • MARIO DE FRANÇA MIRANDA: A configuração eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja Universal? • SANTIAGO MADRIGAL: El Concilio Vaticano II: Remembranza y actualización • Notas Bibliográficas •



Cincuentenario
del Concilio Vaticano II

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LII • N° 117 • Agosto de 2015

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las "Instrucciones a los colaboradores", que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones – Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>.

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Caycit (Conicet - Argentina).
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- E-Revist@s, del CSIC de España
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Vicedecano de la Facultad de Teología.

Profesor extraordinario titular de Teología Dogmática I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL

Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección “Teología en camino”.

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista “Teología”.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIUDICE

Profesor Interino Adjunto de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor extraordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Bruno FORTE, *Chieti-Vasto* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Juan NOEMI, *Santiago de Chile* - Salvador PIÉ I NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Alberto SANGUINETTI MONTERO, *Canelones* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual nº 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 320	\$arg 85
Argentina (sin envío postal)	\$arg 250	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. Nº: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Tomo LII • N° 117 • Agosto 2015

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Papa Francisco</i>	
Saludo del Papa Francisco con motivo del Centenario de la Facultad de Teología	9
<i>Fernando Ortega</i>	
Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo	13
<i>Juan Guillermo Durán</i>	
Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y breve fundacional	31
<i>Ricardo W. Corleto</i>	
El breve <i>Divinum praeceptum</i> de Benedicto XV (1915). Análisis diplomático, transcripción y traducción	55
<i>Cardenal Walter Kasper</i>	
El Vaticano II: intención, recepción, futuro	95

<i>Mario de França Miranda</i>	
A configuração eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja Universal?	117
 <i>Santiago Madrigal</i>	
El Concilio Vaticano II: Remembranza y actualización	131
 <i>Notas Bibliográficas</i>	165

Nota del Director

La presentación de esta revista Teología coincide con un momento de fiesta grande para nuestra Facultad: la celebración del Congreso del Centenario.

De allí que este número quiera expresar la alegría que nos produce encontrarnos a hablar de teología, para recordar nuestras raíces, afrontar las exigencias de los desafíos de nuestro tiempo e imaginar un futuro. La teología es un quehacer creativo: pues es hermenéutica del mundo comprendido desde la fe; porque además es profecía, vinculando el presente con el futuro y haciéndonos responsables de las respuestas para hoy y de los proyectos para el tiempo que se avecina; y también es memoria, reconociendo que ella se hace con una comunidad que nos antecedió, es diálogo con las experiencias pasadas y aprendizaje de quienes hablaron antes que nosotros. En este sentido, pensar debe integrar el tiempo en sus dimensiones.

Este número de nuestra revista presenta un grupo de textos que muestran esos diversos registros en los que la teología desarrolla su tarea.

El primer texto tiene una importancia especial, ya que es la carta que el papa Francisco dirigió al Gran Canciller de la Universidad, el Cardenal Mario Aurelio Poli, con ocasión del Centenario de la Facultad, invitándonos a realizar una teología, fiel a la tradición a la vez que a los procesos culturales que nos desafían, atenta a las fronteras existenciales y reflejando en sus tratados la centralidad de la misericordia.

En segundo lugar ofrecemos la *Lectio Inauguralis* del Decano de la Facultad, pronunciada el 9 de marzo de este año con ocasión de la apertura del año académico; en ella nos propone una mirada teologal de la historia de la Facultad, recordando las motivaciones de sus orígenes, la búsqueda de una reflexión en donde el *agape* ha tenido la primacía y la vocación de nuestra casa de pensar desde una profunda conciencia histórica, abierta a nuevos desafíos y lenguajes.

Este número posee además dos textos de explícito carácter histórico, en primer lugar la segunda parte del artículo del padre Durán sobre los orígenes de la Facultad de Teología. En este caso completa la historia de nuestra casa con el período que incorpora paulatinamente la presencia del clero diocesano y el traspaso a éste de la conducción de la misma. Además presentamos un interesante análisis del padre Ricardo Corleto sobre el *Breve* fundacional del papa Benedicto XV, atendiendo especialmente a sus aspectos formales y estilísticos del mismo.

Finalmente ofrecemos tres artículos que forman parte de las exposiciones principales del Congreso. En primer lugar la propuesta del Cardenal Kasper, que incluye una mirada creativa sobre los cincuenta años posteriores al Concilio, acentuando en las claves de la intención de la convocatoria, las de la comprensión de la recepción como *continuidad viva* y el desafío de pensar el futuro, anclados en el misterio de la cruz y sujetos a la reserva escatológica.

En segundo lugar, el artículo de Mario Franca Miranda acerca de la recepción del Concilio en América Latina y la validez de este proceso para pensar la configuración de la Iglesia Universal. Nos propone atender a los desafíos de una nueva configuración estructurada sobre una Iglesia de los pobres, que valoriza la fe del pueblo, constituida en pequeñas comunidades y una decidida a acompañar a los hombres en su fragilidad.

Finalmente, ofrecemos el artículo de Santiago Madrigal, que nos recuerda que toda anámnesis es, además de memoria, exigencia de renovación.

Esperamos que esta publicación pueda ayudarnos a pensar en la clave que nos propone el papa en su carta de felicitación: “*Enseñar y estudiar teología es vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia*”.

Saludo del Papa Francisco con motivo del Centenario de la Facultad de Teología



Al estimado Hermano
Card. **MARIO AURELIO POLI**
Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina

Querido Hermano:

La celebración de los 100 años de la Facultad de Teología de la Universidad Católica es un momento importante para la Iglesia en Argentina. El aniversario coincide con el de los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, que ha sido una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea. Ha producido un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio. Y ahora es preciso seguir adelante.

Pero, ¿cómo seguir adelante? Enseñar y estudiar teología significa vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable.

Por tanto, la teología que desarrollan ha de estar basada en la Revelación, en la Tradición, pero también debe acompañar los procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles. En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven por las calles de Latinoamérica. No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres.

Que la teología sea expresión de una Iglesia que es «hospital de campo», que vive su misión de salvación y curación en el mundo. La misericordia no es sólo una actitud pastoral, sino la sustancia misma del Evangelio de Jesús. Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas - dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc. - se puede reflejar la centralidad de la misericordia.

Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. Comprender la teología es comprender a Dios, que es Amor.

¿Quién es entonces el estudiante de teología que la U.C.A. está llamada a formar? Ciertamente no un teólogo «de museo», que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un «balconero» de la historia. El teólogo formado en la U.C.A. ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la

divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado.

Pido a la Virgen María, Sede de la Sabiduría y Madre de la Divina Gracia, que nos acompañe en la celebración de este centenario. Te pido que saludes a los alumnos, los empleados, profesores y autoridades de la Facultad y, por favor, que no se olviden rezar por mí. Que Jesús te bendiga y la Virgen Santa te cuide.

Fraternalmente,

Vaticano, 3 de marzo de 2015

Francisco

Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo¹

SUMARIO

En su *lectio inauguralis* del año académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, el autor toma la oportunidad de la celebración del Centenario de dicha Facultad y los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, para reflexionar sobre la influencia de este último en el “estilo” de aquélla. Este estilo es, en efecto, fruto de la recepción del Concilio, que ha hecho prevalecer el tema del amor en el pensamiento y la vida cristiana, junto con una visión de la revelación como comunicación de Dios a los hombres en la historia, y una nueva atención a los “signos de los tiempos”, generando así una nueva actitud caracterizada por la apertura y el diálogo. El “estilo integrador” de nuestra Facultad, inspirado en el Concilio y en la figura de Pablo VI, encuentra un renovado impulso en el Papa Francisco, para quien la “auténtica” teología debe ser hecha “de rodillas” y desde el “corazón”, siendo a la vez saber humilde y amor comprometido.

Palabras clave: Estilo, Concilio Vaticano II, amor, corazón, teología

A HUNDRED YEARS OF THE FACULTY OF THEOLOGY: THE PROGRESSIVE MATURING OF A STYLE

ABSTRACT

In his *lectio inauguralis* of the academic year of the Faculty of Theology of the Catholic University of Argentina, the author takes the opportunity of the Celebration of the Centenary of this Faculty and the fifty years of the closure of the II Vatican Council, to reflect on the impact of the latter in the style of the former. This style is, in fact, fruit of the reception of the Council, in which love has prevailed as the center

1. *Lectio inauguralis*, 9 de marzo de 2015.

of Christian life and thinking, together with a vision of revelation as the communication of God to men in history, and a new attention to the “signs of times”, generating a new attitude characterized by openness and dialogue. The “integrative style” of our Faculty, inspired by the Council and the figure of Paul VI, finds a renewed impulse in Pope Francis, for whom “authentic” theology must be done “on one’s knees”, and from the “heart”, being at the same time humble wisdom and committed love.

Key Words: Style, II Vatican Council, Love, Heart, Theology

La celebración de los cien años de la Facultad de Teología constituye un hecho de singular relieve no sólo para nosotros sino también para la Universidad Católica y para la Iglesia argentina y latinoamericana. Al coincidir con los cincuenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, dicha celebración dilata nuestro corazón hasta las dimensiones de la Iglesia universal. Un acontecimiento de tal magnitud puede dar lugar a un sinfín de sentimientos, reflexiones e interpretaciones. Seguramente cada uno de nosotros, reunidos hoy aquí para iniciar el Año Académico 2015, posee una manera propia de sentir y de vivir este centenario. Mi palabra será, necesariamente, limitada. Pero confío en que los años –ya lejanos– en que asistí a la Facultad como alumno, sumados a los ya más de veinte como profesor, incluidos los cuatro años como decano, transcurridos en la convivencia fraterna con colegas, alumnos y administrativos, en el diálogo y la conversación académica, como también en la laboriosa cotidianeidad de la gestión, me habiliten a proponer algunas ideas que posean la suficiente amplitud como para expresar un sentimiento común acerca de nuestra querida Facultad.

Hace una década, cuando celebramos los noventa años, el padre Carlos Galli, entonces decano, nos ofreció una reflexión muy rica y completa acerca de esta casa de estudios “*en tres niveles –histórico, teológico y pedagógico–*” como él mismo aclara.² Le comenté a Carlos que ese discurso ejemplar debía ser conocido hoy nuevamente, y le propuse entregar una copia del mismo a cada asistente a este acto académico inaugural. A partir de ese texto, quiero dedicar esta *lectio* a la conmemoración de los cien años a través de lo sugerido en el título de

2. C. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica hacia su centenario, Discurso de Apertura del Año Académico 2005”, *Teología* 88 (2005) 667-698.

esta reflexión: *la progresiva maduración de un estilo*. Resulta significativo que, en los inicios del milenio, monseñor Ricardo Ferrara, en su último discurso como decano, se haya referido, hablando de la Facultad, al “*estilo integrador* de nuestra tradición (...) un estilo que buscó aunar lo científico y lo pastoral, lo clásico y lo moderno, lo plural y particular de nuestra docencia en lo unitario y universal del magisterio eclesial”.³ La categoría “estilo”, como sabemos, se ha impuesto hoy, gracias a varios autores, como una clave para interpretar el Concilio Vaticano II. Con ella se designan rasgos esenciales del mismo, a saber, una actitud, una sensibilidad, un modo de pensar y proponer la fe con relación al mundo contemporáneo, a su cultura; actitud, sensibilidad y pensamiento que se expresan en un lenguaje novedoso, fraterno, poético, amistoso y en una esperanzada acción pastoral caracterizada por la misericordia y el diálogo con la cultura; un “aggiornamento” de la Iglesia, que se redescubre a sí misma desde el designio divino salvífico y universal. Son rasgos que se reflejan intensamente también en nuestra Facultad, confiriéndole su estilo. Mi reflexión transitará por cuatro momentos:

- 1- Recordar algunos puntos del discurso de Carlos Galli.
- 2- Subrayar la importancia del Concilio Vaticano II y del estilo de Pablo VI en la actual configuración espiritual e intelectual de nuestra Facultad.
- 3- Considerar el presente a través de las indicaciones de Francisco acerca de la teología.
- 4- Compartir una reflexión personal acerca del centenario de nuestra Facultad.

1. Los noventa años de la Facultad

Mi evocación del texto de Carlos Galli debería, idealmente, ser precedida por alguna referencia al estudio de monseñor Guillermo Durán intitulado: “*Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y Breve fundacional*”, que forma parte del libro que publicaremos este año con la historia de la Facultad de Teología. No me es posi-

3. R. FERRARA, “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 172.

ble hacerlo acá. En cuanto al texto de Galli, me limito a poner de relieve tres aspectos que, a mi juicio, ayudan a entender los fundamentos que caracterizan el estilo de nuestra Facultad.

a- Después de referirse al nacimiento y desarrollo de las Universidades en Europa, a partir de la alta Edad Media, y en América latina, y de señalar la progresiva desaparición de las facultades de teología de los ámbitos universitarios públicos, Galli señala acertadamente que “ese proceso llevó a que el estudio de la teología se redujera al ámbito de la formación sacerdotal en los seminarios mayores tridentinos. Esto afectó el desarrollo de una *teología más científica*, que perdió relevancia en la sociedad y quedó debilitada en su diálogo con la cultura.” Esta situación de penuria para la teología fue asumida y corregida, en nuestro país, a través de dos pasos decisivos.

El primero consistió en la erección de la Facultad de Teología. Ya iniciado el siglo XX, “por pedido de los obispos argentinos, el 23 de diciembre de 1915, el Papa Benedicto XV erigió la Facultad de Teología junto con una Facultad de Filosofía en el Seminario Mayor de Buenos Aires.” Durante los primeros cuarenta años, la enseñanza estuvo a cargo de los Padres jesuitas. Luego, “con el apoyo de la *Compañía de Jesús* y la anuencia del arzobispo de Buenos Aires, durante la década de los años cincuenta, y especialmente desde 1957, el clero de la Arquidiócesis fue asumiendo progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad hasta quedar a cargo de la misma en 1960”.

El segundo paso se dió el 16 de julio de 1960, cuando, por un decreto de la Santa Sede, la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, fundada dos años antes, fue reconocida como Pontificia, y la Facultad de Teología fue integrada en la Universidad como la primera de sus facultades. En 1964 el Claustro de profesores eligió, por primera vez, una terna de candidatos para el cargo de Decano (...) y concedido el *Nihil obstat* de la Santa Sede, el Gran Canciller Cardenal Antonio Caggiano nombró al Pbro. Dr. Lucio Gera como *primer Decano*. El 9 de marzo de 1965 –es decir hace hoy exactamente cincuenta años– Gera asumió la función y, en su discurso, destacó *el valor científico y pedagógico de los profesores y la dedicación al estudio por parte de los alumnos como “las fuerzas claves para estructurar internamente nuestra Facultad”*.

b- La recuperación del estatuto *científico* de la teología –a través de la erección de la Facultad– y la adquisición de un perfil *universitario* –a través de su inserción en la UCA– se articuló con otro rasgo decisivo para el feliz desarrollo de la Facultad de teología, a saber, una temprana conciencia de la *relación entre teología y santidad*. Como indica Galli, “en 1951 apareció el primer escrito del joven sacerdote Eduardo Pironio en una publicación teológica. El escrito de Pironio lleva por título *Teología y santidad* (...) sugiere que *los santos son los mayores teólogos y que los más grandes teólogos han sido reconocidos santos*. En plena mitad de la centuria pensaba que el siglo XX debía ser *un siglo de santos* y, por eso, *un siglo de teólogos*”.

c- En tercer lugar, otro de los elementos que configuran el estilo de nuestra Facultad es el hecho de la recepción que sus profesores hicieron del *Concilio Vaticano II*. La vida de la Facultad se ha ido renovando según las orientaciones del Concilio. Dice Galli que “nuestra Facultad, que fue una de las primeras en dedicar dos comentarios a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, hizo un intenso trabajo de reflexión sobre sí misma a la luz de las orientaciones conciliares y posconciliares, que ha quedado reflejado en las sucesivas versiones de sus Estatutos y en la renovación periódica de sus planes de estudio.” El testimonio de Carmelo Giaquinta, que fue decano de la Facultad, y que Galli recoge en su discurso, es elocuente. Afirma que, después del Concilio, “la importancia de la noción *Pueblo de Dios* se hizo muy aguda en el ambiente de la Facultad”. Reconoce que, “con el grupo de profesores que venía de fines de los cincuenta y con otros que se fueron incorporando, tratamos de llevar adelante los ciclos y cursos *asumiendo el espíritu y la letra del Concilio Vaticano II*”.⁴

Dejo aquí el texto de Carlos Galli, que podrán leer en su totalidad, reteniendo los tres elementos que, siendo fundacionales, contribuyeron a plasmar el “estilo integrador” que caracteriza a nuestra Facultad: a) el nivel y la seriedad científico-universitaria de su actividad académica, b) la relación entre teología y santidad, que señala el ideal de vida cristiana que anima nuestros estudios, y c) la recepción

4. *La Facultad de Teología ‘Inmaculada Concepción’: I. 1945-1960: De la restauración de la Facultad a la entrega al Clero; II. 1959-1968: Una Facultad de Teología para el Pueblo de Dios; III. 1969-1979: Una Facultad en tiempos críticos.*

del espíritu y la letra del Concilio Vaticano II en nuestros estatutos y planes de estudio. A este último aspecto me quiero referir ahora de manera especial.

2. El Concilio Vaticano II y estilo de Pablo VI

2.1 Concilio Vaticano II

Acabamos de evocar, a través del testimonio de Carmelo Giacinta, la recepción del espíritu y la letra del Concilio por parte de numerosos profesores, con la consiguiente impronta sobre el estilo de la Facultad. Ese testimonio podría multiplicarse. Afortunadamente tenemos la posibilidad de valorar el impacto que el Concilio tuvo sobre la teología en esta Facultad a través de libros y de artículos que nuestros profesores publicaron en la revista Teología. Ahora prefiero subrayar unos pocos aspectos esenciales como para mostrar, especialmente a los más jóvenes, la novedad vivificante que significó el Vaticano II para la teología, no sólo acá en nuestra Facultad, sino de manera universal.

Ante todo, como afirma Lafont, “creo firmemente que el fruto del Vaticano II, después de una larga historia, es finalmente el de *hacer prevalecer el tema del amor en la interpretación y la práctica del pensamiento y de la vida cristianas*. Dios es Amor y debemos amarnos los unos a los otros, en la luz de este Amor que nos ha comunicado Jesucristo. Por cierto lo sabíamos desde el principio, pero gracias al Vaticano II, hoy lo sabemos mejor”.⁵ Retomaré más adelante esta idea de Lafont.

Junto a este primado del *agape*, conviene destacar la renovada consideración del *carácter histórico* de la revelación divina. Puede decirse que todo lo demás brotó a partir de esta novedad. Ese fue el gran mérito de *Dei Verbum*: “El primer impacto del Concilio, señala Claude Geffré O.P., fue lo concerniente a la cuestión de la revelación. *Dei Verbum* fue un gran texto que renovó nuestra teología fundamen-

5. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, Paris, Cerf, 2011, 17.

tal (...) Significaba el fin de la apologética racional y la certeza de que la teología fundamental era parte integrante de la teología. Se comprendió mejor que no se podía optar por una tal teología fundamental sin tener otra concepción de la revelación, es decir, una revelación que no sería ya simplemente un corpus doctrinal sino *la comunicación de Dios en la historia* (...) Podría decirse que la *historicidad* y la *experiencia* son dos valores fundamentales que han sido confirmados por el Concilio Vaticano II en la experiencia de lo que es la teología”.⁶

Como último ejemplo elijo a *Gaudium et Spes*, para señalar el cambio de actitud de la Iglesia hacia el mundo, con la consecuencia que ese giro copernicano tuvo para la teología. Santiago Madrigal nos dice que la Constitución *Gaudium et Spes* es “la clave hermenéutica del Concilio”.⁷ Según este autor, con este documento se introduce “un nuevo modo de hacer teología, según el cual los “signos de los tiempos” se transforman en lugares teológicos, y los problemas más concretos y contingentes del mundo moderno entran a formar parte de su agenda y su reflexión”.⁸ Por otra parte, según el mismo teólogo, en los tres primeros capítulos de la Constitución “se encuentra condensado el llamado «giro antropológico» de la teología”, es decir, “una cristología conciliar que es una antropología cristocéntrica...”⁹

Para Geffré, “lo que ha significado esta Constitución es la idea de que la Iglesia debe también estar *a la escucha del mundo*. Ella es siempre *Mater et magistra*, es siempre Iglesia docente, guardiana de un depósito que es el depósito de la fe, pero al mismo tiempo ella debe estar a la escucha de lo que germina en la conciencia humana. Y pienso que el Concilio nos ha enseñado que no podíamos oponer la Palabra de Dios consignada en el corpus de las Escrituras a la palabra de Dios que se busca, que se murmura, bajo la forma de un llamado de la conciencia humana...”¹⁰

6. http://www.formations06.catholique.fr/sites/formations06.catholique.fr/IMG/pdf/pdf_claude_geffre.pdf, 3.

7. S. MADRIGAL S.I., “Rileggere la «Gaudium et Spes». Una Chiesa per il mondo”, en: *La Civiltà Cattolica* 3945 (2014) 242.

8. *Ibid.*, 241.

9. *Ibid.*, 236.

10. http://www.formations06.catholique.fr/sites/formations06.catholique.fr/IMG/pdf/pdf_claude_geffre.pdf, 4.

Esta breve mención de dos documentos centrales del Vaticano II señala algunas de las consecuencias que éste tuvo para la teología y que, a través del esforzado trabajo reflexivo, orante y comunitario de nuestros profesores fundadores, contribuyeron a perfilar el “estilo integrador” de esta Facultad. Muchos de nosotros, como alumnos, tuvimos el privilegio de conocer a esos profesores que asimilaron el espíritu y la letra del Concilio. Algunos de ellos participaron activamente en la recepción del Vaticano II que realizaron las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano, a partir de Medellín, cuyos respectivos documentos, asimilados y comentados doctrinal y pastoralmente, son también constitutivos de nuestro estilo teológico.

2.2 *El estilo de Pablo VI*

Cuando se habla del “estilo” de Pablo VI¹¹ no se hace referencia solamente –señala Michael Gallagher S.J.– a su estilo literario, ya de por sí notable por su espíritu de conversación, una “poética del diálogo”,¹² como si siempre estuviese en presencia de un interlocutor, sino a una actitud fundamental, a su “sensibilidad cultural”, a su interpretación del mundo moderno: “estaba muy atento a las complejas corrientes de la modernidad del mundo que lo rodeaba, particularmente en el campo del arte, de la literatura y del pensamiento, y junto a esta lúcida atención, tenía una extraordinaria comprensión también hacia aquellas tendencias que no podía aceptar plenamente (...) quería escuchar y comprender, antes que juzgar. Esta es una clave de lectura para su estilo: indica su particular capacidad para escuchar la historia, para escuchar a una gran variedad de personas, y por lo tanto su apertura cultural”.¹³ En síntesis, el estilo personal de Pablo VI “fue un estilo de apertura y de diálogo, de una lectura perspicaz pero positiva de la situación moderna, y sobre todo, de esperanza en que el Concilio (...) lograrse crear lenguajes pastorales nuevos y eficaces para la fe actual.”

11. Para el desarrollo de este tema recurro al artículo de Michael Paul Gallagher S.J., “Lo stile di Paolo VI e lo stile del Vaticano II”, *La Civiltà cattolica* 3943 (2014) 3-18.

12. *Ibid.*, 9.

13. *Ibid.*, 5.

Sin desconocer ni negar la importancia del Magisterio de Juan Pablo II o de Benedicto XVI, no dudaría en afirmar que ha sido Pablo VI quien más ha influido en el estilo de la Facultad que actualmente somos. Sin *Ecclesiam suam* o *Evangelii nuntiandi* no seríamos quienes somos hoy, teológicamente hablando. ¿Cómo no reconocer su inspiración –directa e indirecta, a través del Vaticano II– en el estilo testimonial y evangelizador que anima a nuestra Facultad y que, a la vez, señala un ideal a alcanzar siempre con mayor perfección?

2.3 Hoy: la palabra de Francisco

Al abordar esta cuestión, cambia nuestra perspectiva temporal: entramos en el presente de nuestra Facultad, de su estilo. Arraigadas en la actualidad del Evangelio –“el Vaticano II ha sido una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea”, dirá Francisco a Spadaro en una conocida entrevista¹⁴ las ideas de Francisco acerca de la teología son todavía demasiado recientes como para percibir lo que ellas pueden agregar a nuestro estilo integrador. Pienso, personalmente, que ellas son un llamado a tener en cuenta ciertas *actitudes* en función de hacer de la teología una expresión auténtica de la vida eclesial.

A partir del gran marco de referencia de *Evangelii gaudium*, y examinando los pasajes de sus discursos y homilías, se perciben dos o tres temas recurrentes, ideas fuertes que permiten captar los acentos que Francisco pone en la cuestión de la teología. ¿Cuáles son? Intentaré señalarlos.

Ante todo cabe subrayar, como primera idea, que *no toda teología es, para el Papa, auténtica teología*. No es auténtica la teología “de escritorio” (EG 133), “de laboratorio”; ni tampoco la teología de quien “no reza y no adora a Dios [y] termina hundido en el más desagradable narcisismo... [que] es una enfermedad eclesiástica”; no es tampoco auténtica la teología de quien “se complace en su pensamiento completo y acabado”, como tampoco la teología de quien, careciendo de una “actitud de humanidad”, es incapaz de percibir “la bondad

14. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 467.

y la belleza de pertenecer a una familia de trabajo”;¹⁵ tampoco es auténtica la teología de quien “no tiene el Espíritu de Dios”.¹⁶

¿Cuáles son entonces los rasgos de una auténtica teología, según Francisco? Fundamentalmente creo que son tres. El primero lo expresa en EG 133. Se trata de la relación entre teología y evangelización: “Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón la finalidad evangelizadora de la Iglesia”.

El segundo rasgo de la auténtica teología lo expresa Francisco a través de la fórmula balthasariana: “hacer *teología de rodillas*”; el tercero tiene que ver con la *Virgen María*, en quien ve la realización de la más pura y auténtica teología. Consideremos un poco más detenidamente estos dos últimos aspectos del “estilo” que Francisco quiere imprimir no tanto en los contenidos de la teología, sino en la *actitud* de los teólogos y teólogas. Prioridad de la *fides qua*, que se percibe al recorrer los textos.

Hacer teología de rodillas. La expresión, como sabemos, proviene de un texto de Von Balthasar que se intitula “Teología y santidad”, como el artículo de Pironio al que me referí anteriormente. Hacer teología de rodillas es, a mi juicio, algo más que rezar para *luego* pensar la teología: se trata de la reciprocidad dinámica entre pensar y rezar, es *pensar rezando y rezar pensando*; es a la vez una piedad o santidad del pensamiento y una lucidez orante; es, por encima de todo, una *humildad* que nos permite poner nuestro corazón en sintonía afectiva, cordial, gozosa con el *maius* inagotable del corazón del Padre, manifestado en Jesucristo y comunicado por el Espíritu; es sabernos gozosamente *pequeños* ante el exceso del Dios de Jesucristo, gozosos porque esa bendita humildad nos permite intuirlo siempre más grande, siempre más amable, siempre más admirable, siempre más bello y verdadero. “Hacer teología de rodillas” es una manera de vivir, es una manera de ser, en la cual la relación entre razón y fe es íntima y dinámica compenetración, y no mera yuxtaposición entre lo accesible y lo inaccesible a la razón natural. A eso se refirió Benedicto XVI en un discurso en el que hace referencia a la “teología de rodillas”. Escuchémoslo:

15. Todas estas citas son del Discurso en la Universidad Gregoriana, 10 de abril de 2014.

16. Homilía en Santa Marta, 2 diciembre 2014.

“Dios no es jamás simplemente el *objeto* de la teología; al mismo tiempo, también es siempre su *sujeto vivo* (...) En su anhelo de obtener el reconocimiento de un riguroso carácter científico en el sentido moderno, la teología puede perder el aliento de la fe. Pero así como una liturgia que olvida dirigir la mirada a Dios es, como tal, casi insignificante, de igual modo *una teología que ya no está animada por la fe, deja de ser teología*; acaba por reducirse a una serie de disciplinas más o menos relacionadas entre sí. En cambio, donde se practica una “teología de rodillas”, como pedía Hans Urs von Balthasar,¹⁷ no faltará la fecundidad para la Iglesia...”¹⁸

En cuanto a la *dimensión mariana* de la teología, las dos menciones más importantes están ubicadas nada menos que en sendos discursos a los miembros de la Comisión Teológica Internacional. En el primero de ellos, del 6 de diciembre de 2013, el paradigma mariano señala, a mi entender, lo que para Francisco constituye el órgano esencial de la teología: el *corazón*, inseparable de la humildad orante, recién evocada. Es en el corazón donde madura la teología como *sabiduría*: “en la escuela de la Virgen María, que «conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón» (Lc 2,19), el teólogo busca iluminar la unidad del designio de amor de Dios y se compromete a mostrar cómo la verdad de la fe forma una unidad orgánica, armoniosamente articulada”, afirma Francisco. En el segundo discurso, del 5 de diciembre de 2014, Francisco evoca a la Virgen como “*maestra de la auténtica teología*”. La idea anterior, de la teología como sabiduría, se enriquece con aspectos muy específicos del arquetipo mariano, a saber: escucha, contemplación, cercanía a los problemas de la Iglesia y de la gente, docilidad a la acción del Espíritu y, agrega Francisco, “todos los recursos de su genio femenino”. No nos extraña entonces que, en este discurso, Francisco haya destacado la importancia de la mujer en el campo de la teología: “en virtud de su genio femenino, las teólogas pueden mostrar, en beneficio de todos, ciertos aspectos inexplorados del insondable misterio de Cristo, «en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 3). Os invito, pues,

17. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit, Aufsatz von 1948*, en: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1960, 195-224.

18. Discurso a los monjes cistercienses de la Abadía de Heiligenkreuz, 9 de septiembre de 2007 (la cursiva es nuestra).

a sacar el mayor provecho de esta aportación específica de las mujeres a la inteligencia de la fe”.

¿Qué podemos atesorar para nuestra Facultad de las advertencias e indicaciones de Francisco? Si las primeras son un llamado a la conciencia de cada uno de nosotros para que estemos atentos a posibles distorsiones –por cierto graves– en nuestra vocación teológica, las indicaciones acerca de la auténtica teología son una invitación a articular cada vez mejor la teología con una vida cristiana sincera y profunda, con la santidad. Es decir que tanto unas como otras nos pueden ayudar a seguir madurando nuestro estilo integrador. Y en cuanto al “genio femenino”, hace ya tiempo que nuestra Facultad se ve beneficiada por la presencia de teólogas –y también de filósofas y humanistas– que están plenamente incorporadas a ella y son parte esencial de su estilo integrador.

2.4 *Una reflexión personal acerca del centenario de nuestra Facultad*

A la luz de todo lo expuesto hasta aquí, resulta claro que celebrar los cien años de la Facultad es algo más que conmemorar el centenario de una mera institución académica, universitaria. *Lo que está en juego* en esta casa de estudios invita a ir más allá de la simple evocación de una fecha que señala el tiempo transcurrido desde su fundación; *lo que está en juego* en ella hace estallar incluso la idea común de “facultad”. ¿Es una facultad? Sí. ¿Cumple cien años? Sí. Pero *lo que está en juego* en ella nos introduce en una paradoja, que puede formularse así: *celebrar su historia centenaria nos impulsa a redescubrir su dimensión trans-histórica*, porque lo temporal y lo eterno son dos dimensiones inseparables *del acto de fe cristiano*: creemos en *Jesús*, confesado como *Hijo de Dios*.¹⁹ Dicho de otro modo: vista con los ojos de la fe, la línea *histórica* horizontal, que simboliza los cien años cronológicos, está entramada con la irrupción *trans-histórica* vertical del misterio de Dios. “El tiempo de la fe no es el *chronos*, que corresponde a la pura razón (*noós-noûs*), sino más bien el *kairós*, el de la visitación (el *logos* del prólogo de san Juan)... Fiel al Logos divino, la

19. Cf. Y. SIMOENS S.I., “La rivalutazione storica del quarto Vangelo”, *La Civiltà Cattolica* 3941 (2014) 360.

teología no será nunca, no lo es, encierro, sino apertura. En ella hay una racionalidad de trasgresión de lo simplemente real-fáctico”.²⁰

El misterio de Dios, en esta Facultad, no es sólo el mero Objeto de un saber humano, porque “la teología cristiana –señalaba Benedicto XVI– no es jamás solamente un discurso humano sobre Dios, sino que al mismo tiempo es siempre el Logos y la lógica en la que Dios se revela”. Si así no fuese, no tendría sentido “hacer teología de rodillas”. Por lo tanto, aquí aprendemos, celebramos y anunciamos que todo es más de lo que parece ser, que *todo es icónico*, y lo es *dinámicamente, como acontecimiento*: lo invisible acontece *en* lo visible, lo eterno *en* lo temporal, el todo *en* el fragmento, lo divino *en* lo humano. *Eso*, la unión vital de estas dos dimensiones, es *lo que está en juego* en nuestra Facultad, en *toda* nuestra Facultad: en sus aulas, en las clases y cursos que allí se dictan, en la comunidad académica, en la comunidad de alumnos, en la comunidad administrativa, en las reuniones de consejo, en las tareas tutoriales, en nuestros almuerzos y festejos. En todo se trata, siempre, del *encuentro vivo, dinámico, entre lo humano y lo humano-más-que-humano*. Si no fuese así, estaríamos celebrando los cien años de una institución más, como tantas otras.

En la *lectio* del año pasado contemplé a nuestra Facultad de Teología a la luz de la imagen empleada por Francisco al hablar de la Iglesia como un “hospital de campaña”. Mi conclusión consistió, sintéticamente, en afirmar que, si la Facultad forma parte de ese hospital de campaña, cuya misión es curar heridas, la *Misericordia divina* podía y debía ocupar un lugar más que central en nuestra inteligencia y enseñanza del misterio del Dios de la Alianza, en este momento concreto de la historia. Me pregunté entonces cómo se refractaría esa centralidad de la Misericordia en las diversas disciplinas que constituyen nuestro plan de estudios.

Creo que los aspectos señalados por el Papa –finalidad evangelizadora, hacer teología de rodillas, la dimensión mariana de la teología– permiten ahondar y reformular esa propuesta. Lo hago usando las palabras de Francisco cuando dice, como acabamos de escuchar, que existen “ciertos *aspectos inexplorados* del insondable misterio de Cristo”. A

20. A. GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Salamanca, Sígueme, 2013, 89.

partir de esta idea me pregunto: ¿cómo se articulan, en nuestra teología, lo que ya conocemos acerca de Dios y esos “aspectos inexplorados del misterio”, es decir, lo que todavía no conocemos? Se trata siempre del mismo y único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero ese Dios nos excede siempre en el misterio de su amor insondable e inagotable. Nos excede en sí mismo, nos excede en su Revelación, en su presencia en el ser humano, en la historia, en la Iglesia. Nos excede por todas partes, a tal punto que, como señala santo Tomás, “no sabemos en qué consiste Dios” (“*nos non scimus de Deo quid est*”, I^a, q.2, a.1). ¿Significa esto que no sabemos *nada* acerca de Él? De ninguna manera: aunque sean desproporcionados y provisorios, nuestros conocimientos, basados en la Revelación y la Tradición, son válidos y suficientes como para justificar la existencia de una Facultad de Teología, de las disciplinas que se abordan en ella, conocimientos suficientes y válidos como para estructurar los programas de nuestras materias y hablar de Dios en nuestros cursos. Momento de la *afirmación*, imprescindible y necesario en nuestra Facultad. Necesario, sí, pero no suficiente. ¿Por qué?

Precisamente porque existen “aspectos inexplorados del insondable misterio de Cristo”. El Dios que Él nos revela es el Dios siempre mayor en su insondable Humildad, el Dios que nos pide tener un pensamiento humilde, abierto, inacabado, para permitir que Él purifique de toda tentación de idolatría lo que ya sabemos acerca de Él. Nuestro conocer a Dios incluye necesariamente –para ser “auténtica teología”– un “no saber” acerca de Dios que es algo más que una teología *negativa*: se trata de *un no saber que es parte intrínseca de nuestro saber, y que lo constituye propiamente en saber teológico*, un no-saber que es la señal de un exceso inaferrable, un estar sabiendo-sin-saber a Dios, más allá de todo saber; un conocer “que supera todo conocimiento” (Ef 3,19), y que, finalmente, trae consigo el *gusto* inconfundible e inefable de la *eminencia*. Allí desaparece toda pretensión de encerrar a Dios en nuestro conocimiento, en nuestro discurso: en el momento de eminencia nuestras palabras mueren y resucitan, son recibidas, acogidas y desbordadas, sin ser anuladas, por un afectuoso rumor²¹ silencioso que viene de otro lado, no de nosotros, pero que colma sorpresivamente, más allá de todo lo esperable.

21. *Ibid.*, 62, 81, 88, 89.

Los “aspectos inexplorados del insondable misterio de Cristo” no son solamente *contenidos* que aún no conocemos, sino tal vez, y ante todo, una *manera* nueva y aún no suficientemente explorada de articular el no-saber y el saber, y que tiene que ver con nuestra *actitud* ante el Misterio, una actitud que es lo contrario de aquella tentación idolátrica, siempre actual, que pretende reducir lo no-sabido de Dios a lo ya-sabido acerca de Él. Se trata de la actitud inversa: puestos “de rodillas”, y tal vez gritando como Jesús en la Cruz, dejar que lo sabido acerca de Dios “nos abandone” (cf. Mt 27,46) y “pase” –en pascua confiada y tal vez también temblorosa– a través de lo no-sabido, muchas veces desconcertante y extraño, que irrumpe y nos encuentra –como les sucedió a Pedro, a Juan, a Pablo, y eminentemente, “al iniciador y consumidor de nuestra fe, a Jesús” (Heb 12,2). Es el dinamismo de la fe: salir, como Abraham, de lo ya conocido, y caminar hacia lo invisible prometido (cf. Heb 11). En esta actitud, que es la del mismo Jesús, lo ya sabido no resulta destruido, sino que, al pasar por la muerte de lo no-sabido, paradójicamente se abre, respira, canta, se transfigura, resucita, y de ese modo florece como *mejor saber*, aunque de diversa naturaleza. Porque ahora, y como fruto de esa pascua, reconoce lo visible aconteciendo *en* lo invisible, lo temporal *en* lo eterno, el fragmento *en* el todo, lo humano *en* lo divino.

Esa gozosa experiencia de “saber-no sabiendo y no-saber sabiendo” propia del momento de eminencia no nos aleja de la realidad concreta, más bien, por el contrario, nos sumerge en ella, puesto que la eminencia del conocimiento *se identifica* con la eminencia del amor, con un dejarnos sorprender por Dios allí donde Él prometió hacerse presente, *en la relación con el otro, con los otros*: “donde hay dos o tres reunidos en mi Nombre, yo estoy presente en medio de ellos” (Mt 18, 20). “Reunidos en Su Nombre”: podría ser una hermosa manera de comprender y celebrar el centenario de nuestra Facultad. Reunirse en Su Nombre significa *una cualidad de la actitud* que tenemos unos hacia otros, la que se da cuando esa relación está libre de todo residuo de violencia, de egolatría, de narcisismo, de mundanidad, para hacerse puro *agape*, hospitalidad, escucha, donación, respeto, ternura, aprecio, transparencia, amistad. Entonces, “Yo estoy presente en medio de ellos”. Y no es necesario “agregar” a Dios –al Dios ya sabido– a esa reunión de amigos; *porque es en ella que Dios* –el que supe-

ra todo conocimiento— *se manifiesta*. Así lo enseña el apóstol Juan: “nadie ha visto nunca a Dios; si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros” (1Jn 4,12). Y lo hace como una cualidad, como un “no sé qué” inaferrable, inefable y gozoso, que se experimenta en el amor fraterno más concreto y en la palabra vivificante —la que se dice aquí pero que “viene de otro lado”— que brota de esa relación, cuando se la vive de manera radical, es decir, como *agape en acto*.

De aquí se siguen una posibilidad y una responsabilidad. La *posibilidad* es evidente: se trata de enriquecer la teología de la Facultad de teología integrando en su estilo un renovado impulso por amarnos, ya que en ese amor mutuo, que es puro don jubiloso y pascual, se manifiesta Dios y renacemos nosotros, renovados. Se intensifica así la presencia en y entre nosotros de Aquel cuyo nombre es Amor, y que es el único que le da sentido a nuestra Facultad. *Aprender teología, aprender a conocer a Dios, es aprender a amar, porque Dios es Amor*, y, como nos recordaba Luis Rivas en su ponencia sobre el conocimiento de Dios en el Evangelio de San Juan: “para hablar de la *relación* entre Jesús y el Padre aparecen utilizados en paralelo los verbos conocer y amar (...) Esa misma *relación* de conocimiento y amor se da ahora entre Jesús y los discípulos”.²² En cuanto a la *responsabilidad*, ella también es evidente: si el sentido de nuestra presencia aquí es el amor, todo lo que atente contra ese amor vivido dificultará o impedirá la gozosa manifestación de Dios y favorecerá el consiguiente empobrecimiento de nuestra vida académica, colaborando al surgimiento de aquella que, según Francisco, no es auténtica teología. Responsabilidad, también, hacia la Universidad de la que somos parte: la de irradiar y testimoniar en ella esta experiencia y esta lucidez del *agape*. Y responsabilidad evangelizadora, como parte de la Iglesia “hospital de campaña”. ¿De qué manera?

He citado más de una vez en estos años la frase de Carmelo Giacinta cuando fue decano: “En un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión de la Iglesia consistirá en enseñarle al hombre a pensar”. Hoy modularía un poco esta afirmación, diciendo que, en un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión fundamental de la

22. RIVAS, Luis H., “El conocimiento de Dios en el Evangelio de San Juan”, *Teología* 114 (2014) 180.

Iglesia consistirá, además, en enseñarle al hombre a *amar*. En la Facultad de Teología es también *ése* nuestro aprendizaje continuo. Sólo así nuestra enseñanza podrá ser auténtica teología, una teología para este tiempo histórico que nos es dado vivir. Tal vez como nunca anteriormente se experimenta hoy la necesidad imperiosa del amor fraterno y de su lucidez teologal para asumir y transformar creativamente en vida los gigantescos riesgos de muerte que nos amenazan.

En el Discurso de apertura de la cuarta y última sesión del Concilio, el 10 de septiembre de 1965, Pablo VI afirmaba, con frases admirables y conmovedoras: [9] “Y no parece difícil dar a nuestro Concilio ecuménico el carácter de un acto de amor...[13] nuestro amor aquí ha tenido ya y tendrá expresiones que caracterizan este Concilio delante de la historia presente y futura. Tales expresiones responderán un día al hombre que se afane en definir la Iglesia en este momento culminante y crítico de su existencia. ¿Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica?, se preguntará. ¡Amaba!, será la respuesta... [16] La Iglesia, en este mundo, no es un fin en sí misma; está al servicio de todos los hombres; debe hacer presente a Cristo a todos, individuos y pueblos, del modo más amplio, más generoso posible; esta es su misión. Ella es portadora del amor, favorecedora de verdadera paz...”

Apliquemos estas palabras a nuestra Facultad, para que así, al celebrar su centenario, ella se renueve interiormente, consagrando sus mejores energías a la experiencia y la transmisión de ese Amor, el sólo digno de fe y que es nuestra única esperanza.

Muchas gracias por su atención.

FERNANDO ORTEGA
DECANO DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
2.1.2015 / 27.2.2015

Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y Breve fundacional

RESUMEN

Este artículo se ocupa de recorrer los orígenes y el desarrollo de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina con motivo del centenario de su creación. Teniendo en cuenta los primeros antecedentes universitarios en territorio argentino en el siglo XVII, el autor se centra en analizar los pormenores entorno al Breve fundacional de 1916 y transita los primeros momentos de la su vida académica hasta el tiempo inmediatamente previo al Concilio Vaticano II.

Palabras clave: Facultad de Teología - Formación del clero - Educación teológica - Concilio Plenario Latinoamericano

ORIGINS OF THE FACULTY OF THEOLOGY. HISTORICAL CONTEXT AND FOUNDATIONAL *BREVE*

ABSTRACT

This article focuses on the origins and development of the Faculty of Theology of the Argentine Catholic University in occasion of its centenary anniversary. Taking into account the background of the University in Argentina in the XVII century, the author concentrates his attention in the circumstances and events around the foundational Brief of 1916 and goes through the first moments of its academic life until the beginning of the Second Vatican Council.

Key words: Faculty of Theology - Formation of the Clergy - Theological Education - Latin American Plenary Council

SEGUNDA PARTE

Posibilidad de contar en la argentina con facultades eclesiásticas

La Universidad Católica de Buenos Aires, como queda dicho, no se propuso incluir en el programa fundacional ninguna instancia académica facultad o cursos con el fin de promover la formación universitaria del clero nacional, tal como la tradición lo había asumido desde la época colonial (filosofía, teología y derecho canónico). No obstante ello, dicha instancia pudo concretarse gracias a una disposición del mencionado Concilio Plenario (1899) que contempló una solución para tales casos: el episcopado de cada país podía solicitar a la Santa Sede la apertura de facultades eclesiásticas de filosofía, teología y derecho canónico, en la sede de algún seminario mayor, con el fin de facilitar a los seminaristas la obtención de los grados académicos, que en el caso argentino se alcanzaban en Roma, al concurrir a la Universidad Gregoriana en calidad por lo general de alumnos del Colegio Pío Latinoamericano.

Para favorecer tal iniciativa se establece que:

“en las regiones en que no puede haber Universidades propiamente dichas, para que no se haga demasiado difícil a los clérigos más distinguidos por piedad y talento el conseguir los grados académicos, sería de desearse que en el Seminario Metropolitano, o en otro que designe el voto de los sufragáneos, se erijan, con autorización de la Santa Sede, facultades de estudios mayores, o sea de Filosofía escolástica, de Teología y del Derecho Canónico, reglamentadas conforme a las constituciones trazadas de común acuerdo por los obispos de aquella región o provincia, y examinadas como de costumbre por la Sagrada Congregación de Estudios”.¹

Éste es precisamente el origen de nuestra Facultad, tal como se expone a continuación.

11. El episcopado peticiona a Roma

Tres razones fundamentales llevaron al episcopado argentino a

1. Canon 697.

solicitar a la Santa Sede, a mediados de enero de 1915, la creación de una Facultad de Teología en Buenos Aires, junto con la de filosofía y derecho canónico.² El hecho de que ya no existiera en todo el país ninguna facultad relacionada con el estudio de las ciencias eclesiológicas que pudiera conferir grados académicos a los clérigos. El poderoso estímulo que constituía para quienes se dedicaban al estudio de dichas disciplinas el poder obtener a nivel universitario dichos títulos habilitantes; único medio para garantizar la docencia y la investigación en el ámbito específico de las ciencias y las artes, particularmente en el ámbito humanístico, para así poder ofrecer una respuesta válida a los crecientes embates del positivismo reinante. Y, finalmente, la necesidad de cubrir una exigencia establecida por la legislación canónica vigente: que los clérigos nombrados para desempeñar oficios eclesiológicos (como obispos, canónigos, profesores de seminarios, etc.) deben poseer el título de doctor o licenciado en teología o derecho canónico “como garantía de competencia en el desempeño de los deberes anejos al beneficio”.³

Con referencia a esta exigencia, los obispos argentinos se veían en la “necesidad de prescindir de este requisito canónico en las provisiones, por falta de clérigos laureados con grados académicos”. Los que por esos años poseían los grados académicos era muy pocos; y en los últimos cuarenta años los habían obtenidos en Roma (por lo general en la Universidad Gregoriana, viviendo en el Colegio Pío Latinoamericano); o en alguna otra capital europea (como París, Madrid, Lovaina, etc.). Esta carencia se constataba sobre todo en las diócesis del interior del país, que no estaban en condiciones de costear los gastos de la formación intelectual de sus sacerdotes en el exterior.

En cuanto al lugar donde podía funcionar la facultad cuya crea-

2. “Carta de los Obispos Argentinos al Papa Benedicto XV. Buenos Aires, 16 de enero de 1915”, en *Revista Eclesiológica del Arzobispado de Buenos Aires* (1916), 10-12.; J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 442-443, y “Documentos del Episcopado”, II, 122-123.

3. En este sentido, los obispos argentinos recuerdan a Benedicto XV “que la Iglesia ha procurado desde los más remotos tiempos, en Europa como en América, el establecimiento de Universidades Católicas, en las que se formen hombres eminentes en el saber humano y divino que, con la ciencia y conocimientos útiles, lleven el nombre de Dios hasta los confines de la tierra: *Ut portet Nomen Meum coram Gentibus* (“Para que lleves mi nombre ante las gentes”), como reza el antiguo lema del escudo de la Universidad de Córdoba”.

ción se pedía, los obispos manifestaban estar convencidos que el Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de Buenos Aires reunía todas las condiciones requeridas para la otorgación de grados, tanto “por la extensión y profundidad de los estudios” como por la “competencia de su cuerpo directivo y profesorado”.

De esta manera, había llegado el momento de cumplir en el ámbito nacional con el expreso pedido del Concilio Plenario Latinoamericano, quien en el canon 697, como ya se dijo, establece:

“En las regiones en que no puede haber Universidades propiamente dichas, para que no se haga demasiado difícil a los clérigos más distinguidos por piedad y talento el conseguir los grados académicos, sería de desearse que en el Seminario Metropolitano, o en otro que designe el voto de los sufragáneos, se erijan, con autorización de la Santa Sede, facultades de estudios mayores; o sea, de filosofía escolástica, de teología y de derecho canónico”.

Los obispos argentinos concluían su carta a Benedicto XV, solicitándole “la creación en el mencionado Seminario Metropolitano de facultades de estudios mayores; o sea, de Filosofía, de Teología y de Derecho Canónico, de manera que puedan en el mismo conferirse grados académicos a los jóvenes que abracen la carrera eclesiástica”.

Firmaban la carta los siguientes obispos: Mariano Antonio Espinosa, arzobispo de Buenos Aires; Pablo Padilla y Bárcena, obispo de Tucumán; Juan Agustín Boneo, obispo de Santa Fe; Juan Nepomuceno Terrero, obispo de La Plata; Zenón Bustos y Ferreyra, obispo de Córdoba; Bernabé Piedra buena, obispo de Catamarca; Juan Martín Yañíz y Paz, obispo de Santiago del Estero; Abel Bazán y Bustos, obispo de Paraná; Luis María Niella, obispo de Corrientes; José Américo Orzali, obispo de San Juan; y José Gregorio Romero, obispo de Salta.

4. Tiene su origen en la *Congregatio pro Universitate Studi Romani*, creada por Sixto V en 1588, con competencia sobre la Universidad de Roma, y más tarde sobre otras de la época, como Bolonia, París, Salamanca. León XII, en 1824, la transformó en la *Congregatio Studiorum* para las escuelas del Estado Pontificio, que desde 1870 tuvo competencia sobre todas las universidades católicas. Benedicto XV, el 4 de noviembre de 1915, erigió en dicha Congregación la sección para Seminarios, que existía dentro de la Congregación Consistorial o del Concilio”, uniéndola a la nueva *Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*. El *Motu proprio* de Benedicto XV de creación de la nueva Congregación, de la cual dependerían de allí en más los estudios superiores del Seminario Metropolitano, se publicó en la *Revista Eclesiástica*, 1916, 6-8.

12. La Congregación Romana examina la petición

Meses más tarde, a principios de junio, el entonces prefecto de la Congregación de Estudios,⁴ cardenal Benito Lorenzelli, elevó a los miembros consultores una circular al respecto, solicitándoles opinión sobre si se daba respuesta afirmativa al petitorio y en qué término responder al episcopado argentino.⁵ La nota informe incluía, por una parte, la enumeración de los factores positivos que avalaban la solicitud para que los consultores dedujeran de la lectura que la petición del episcopado argentino debía ser “acogida y ampliamente favorecida en general”,⁶ y, por otra, la mención de dos observaciones que se le podrían a dicha solicitud desde el punto de vista de la disciplina vigente sobre otorgación de grados académicos en nombre de la Santa Sede.

La primera se refería a las “condiciones” que la Congregación de Estudios imponía para la otorgación de grados en Filosofía y Teología, que de suyo suponían la enseñanza de ciertas proposiciones del magisterio en los respectivos cursos; y la segunda a la adopción del régimen “gimnasial”⁷ para los estudios propedéuticos de letras y ciencias naturales, que por entonces alentaba la Congregación Consistorial,⁸ y que el Seminario de Buenos Aires todavía no había introducido.

En lo referente a las “condiciones”, el cardenal tranquilizaba a los consultores porque en el presente caso la fidelidad al magisterio quedaba del todo asegurada, pues la enseñanza de la filosofía y la teología se

5. “Informe sobre el pedido de privilegio de conferir los grados académicos en Filosofía, Teología y Derecho Canónico”, en: J. ISERN, *La formación del clero secular*, 444-447.

6. Ausencia en la Argentina de facultades eclesiásticas desde que fue laicizada la Universidad Pontificia de Córdoba; idoneidad del Seminario Metropolitano para asumir las responsabilidades académicas solicitadas (edificio, plan de estudios, cuerpo docente, número de alumnos); decisión unánime del Metropolitano y los once obispos sufragáneos; encomiable finalidad del pedido, como es “añadir mayor estímulo a los eclesiásticos de aplicarse con más empeño al estudio y llenar las necesidades de las Diócesis”; y cumplimiento de las disposiciones del Concilio Plenario de América Latina sobre creación facultades eclesiásticas superiores para conferir grados académicos con permiso de la Santa Sede.

7. Alusión a lo hecho en Italia con los estudios clásicos en los gimnasios y liceos de la época, que a criterio de la Congregación facilitaban el ingreso a los cursos de filosofía y teología.

8. Tiene su origen en la Congregación para la Erección de Iglesias y Provisiones Consistoriales, creada por Sixto V en 1588. A partir de la reforma de Pío X, en 1908, fue sustituida por la Congregación Consistorial, ampliando su competencia a la elección de obispos, creación de diócesis, vigilancia del gobierno de las mismas, etc.; y al régimen, disciplina, administración y estudios de Seminarios. El mismo Papa era el Prefecto.

impartía según la *Ratio Studiorum*, que se había presentado, toda ella a cargo de profesores competentes de la Compañía de Jesús, que asumían en sus cursos (*ad instar*) las orientaciones de la Universidad Gregoriana de Roma, “que goza con razón de fama verdaderamente universal”.⁹

La segunda observación, en cambio, tenía de suyo algún peso metodológico, dado que los cursos inferiores del Seminario argentino, “no están basados en los programas modernos, que se siguen en las escuelas civiles”. Pero también en este aspecto, no cabía mayor preocupación porque de acuerdo a la “memoria” presentada por el P. José Barrachina, Asistente de España ante el General de la Compañía de Jesús (que se adjuntaba a los consultores), el método de enseñanza que se seguía, aprobado en anteriores oportunidades por la misma Congregación de Estudios, “es el que más corresponde a la solidez de los estudios, especialmente eclesiásticos, predisponiendo muy bien al estudio de la Filosofía racional y con ésta mucho mejor a la Teología”. Por tanto, a juicio del cardenal Prefecto, se debía “prescindir completamente de esta cuestión, porque aquí se trata de conseguir los grados en Filosofía y Teología, cuyos cursos son bajo todo aspecto óptimos y, por tanto, merecedores del privilegio”.

En cambio, el privilegio no se podía extender, al momento, a la Facultad de Derecho Canónico, incluida en el petitorio, por no encontrarse todavía “constituido un curso regular y separado de la Teología como se prescribe en todas las Universidades”, de tres años de duración. En caso contrario, “si se admitiese poder hacer el curso de Derecho Canónico unidamente y contemporáneamente al curso teológico, se seguiría la acumulación de los cursos, que siempre ha sido severamente prohibido, bajo pena de inhabilidad para conseguir los grados en Teología o en Derecho Canónico”.

9. Sobre la idoneidad de los superiores y profesores del Seminario Metropolitano el jesuita Pedro Tacchi Venturini, Secretario de la Compañía en Roma, escribe en carta al papa Benedicto XV, del 14 de octubre de 1915: “Sin necesidad de hablar de la esplendidez del edificio, y del número de jóvenes que a él concurren, aquel Seminario, pero lo que más llama la atención de la Suprema Autoridad de la Iglesia, es decir, la pureza de doctrina y el valor de los Profesores, no deja lugar a cuidado alguno. Sus clases de Filosofía y Teología están desde más de 30 años en manos de los PP. Jesuitas de la Provincia de Aragón [España], una de las más florecientes y edificantes de la Compañía, provincia ésta que por la sólida formación de sus súbditos y por su abundancia (alcanzaban a 1278 a comienzos de 1914), tiene la facilidad de escoger, como lo lleva realizado hasta ahora, lectores bien formados en la escolástica, y fieles en enseñarla, según los principios de Santo Tomás, J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 455.

En cuanto a limitar el tiempo de la otorgación de grados en Filosofía y Teología a un trienio, renovable con posterioridad, obedecía a razones prácticas de índole local. Así lo aconsejaba la cambiante política educativa sostenida por los gobiernos nacionales, propensos a introducir nuevas leyes y ordenaciones en el conflictivo campo de la enseñanza; y a la posibilidad que en algún momento la Compañía de Jesús no pudiera contar con el claustro de profesores necesario para sostener la marcha de ambas facultades, porque en tal caso “vendrían probablemente a faltar las sólidas garantías que ahora se tienen, y sobre la cuales se basa la concesión” .¹⁰

13. El Cardenal Prefecto contesta la petición

Tras el dictamen de los consultores y la aprobación del informe¹¹, el Prefecto escribió a monseñor Espinosa, el 5 de julio, para comunicarle que la petición se encontraba ya en trámite de aprobación en los términos que se acaban de exponer: dos facultades, de las tres solicitadas; y *ad experimentum*, por un determinado plazo, renovable.¹² Pero con la expresa aclaración que revestía el carácter de “eventual”, pues todavía los integrantes de la Congregación no habían “decretado la inmediata concesión y la emanación del Acto relativo [decreto de erección]”, pues han creído conveniente asegurarse que se cumplan y garanticen, por parte de los responsables, el Arzobispo y la Compañía de Jesús, las siguientes condiciones, que presentamos agrupadas en cuatro apartados:

10. De acuerdo al dictamen de los consultores, el “informe” del Prefecto recibió la correspondiente aprobación, en estos términos: *In Comitii Plenariis habitis die 1 de Julii, 1915. Resp. Affirmative generation pro Philo. Et Theol. tantum. Quoad vero tempus concessionis faciendae DILATA, donec scilicet condiciones necessariae et opportunae impleantur rationem studiorum respicientes.*

11. *Brevis conspectus historicus Seminarii Metropolitanii in República Argentina*, 20 de noviembre de 1915”, en: *Documentos fundacionales de la Facultad de Teología* (Archivo de la Facultad).

12. “Carta del Cardenal Benito Lorencelli al Arzobispo de Buenos Aires, Mariano Antonio Espinosa. Roma, 15 de julio de 1915”, en: J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 448-419. Se aclara que cuanto se expresa en la misiva se refiere exclusivamente a las dos facultades eventualmente concedidas, quedando reservado “a la Sda. Congregación Consistorial determinar sobre el curso Gimnasial en ese Seminario [letras y ciencias], la Sgda. Congregación de Estudios ha limitado su examen al curso Filosófico y Teológico”.

1°) Que todo lo concerniente a la organización de los estudios filosóficos y teológicos, método y contenido, sea conforme al “espíritu y al tenor” de las últimas intervenciones del magisterio pontificio sobre el tema.¹³

2°) Obligación de enviar a la Congregación de Estudios, para ser examinadas y aprobadas, las tesis para el Bachillerato, Licenciatura y Laurea en Filosofía, incluyendo en las mismas las 24 tesis, que a pedido de Pío X fueron aprobadas por dicha Congregación¹⁴. Debiéndose utilizar para la enseñanza de la filosofía textos claramente conformes “al Príncipe de los teólogos, S. Tomás de Aquino”.

3°) Asimismo, la exigencia comprendía el envío anual de las tesis propuestas para las distintas instancias académicas, tanto en filosofía como teología: obtención de grados, disputas, ejercicios escolásticos, exámenes finales.

4°) Finalmente, en cuanto a la enseñanza de la teología, de acuerdo al Motu proprio “*Doctoris Angelici*”, del 19 de junio de 1914, debía adoptarse la Suma Teológica de San Tomás, leída y explicada en latín por espacio de diez horas semanales.

A su vez, se hace constar que esta serie de “condiciones, dilaciones, reservas y modalidades requeridas y de requerirse”, habían sido ya aprobadas por el Papa, en la audiencia concedida al Prefecto, el 3 de julio. Esperándose de ahora en más que el Arzobispo de Buenos Aires pondría “todo empeño en cumplir fielmente todas estas condiciones, de que depende en gran parte la vida eclesiástica y el decoro, que a esas florentísimas regiones añadirán los estudios verdaderamente superiores, a saber, perfectamente y altamente conformes a las inmortales doctrinas del Angélico”.

El 24 de agosto, el Arzobispo acusó recibo de la carta y procedió a contestarla en estos términos:¹⁵ agradecimiento por la favorable acogida que había tenido en la Congregación la petición episcopal; obediente aceptación por parte de la Compañía de Jesús de las condiciones impuestas para alcanzar la pronta apertura de las facultades; pedido de información sobre cuántas y cuáles asignaturas debían ense-

13. Se mencionan los siguientes documentos pontificios: *Aeterni Patris* y *Grasissime Nos* de León XIII, 4 de agosto de 1879 y 30 de diciembre de 1892; *Pascendi Dominici Gregis* y *Sacro-rum Antistitum* de Pío X, 8 de septiembre de 1907 y 11 de septiembre de 1910; y *Doctoris Angelici* y *Non multo post* de Benedicto XV, 29 de junio y 31 de diciembre 1914.

14. “Theses ad Lauream Theologiae in Seminario Bonaerensi. Defendandae Anno 1919”, en: *Documentos fundacionales de la Facultad de Teología* (Secretaría de la Facultad).

15. “Carta del Arzobispo de Buenos Aires al Prefecto de la Congregación de Estudios. Buenos Aires, 24 de agosto de 1915”, en: J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 450-453.

ñarse, pues la nómina no figuraba en la notificación recibida;¹⁶ y enumeración de las razones que, en el caso concreto de Argentina, no aconsejan introducir en el Seminario Metropolitano el régimen de estudios de los colegios nacionales, en algunos aspectos parecido al de los gimnasios y liceos italianos.¹⁷

14. El Papa interviene personalmente

Pero de pronto la aprobación pareció paralizarse en razón que el cardenal Lorencelli falleció en el transcurso del mes de septiembre, sin que llegara a leer la tranquilizadora carta contestación del Arzobispo, donde éste le expresa la más amplia colaboración local para satisfacer las expectativas de la Santa Sede. Por tanto, de cuanto el diligente Prefecto había logrado llevar adelante hasta ese momento, más allá de mirar con simpatía el proyecto y facilitar las gestiones pertinentes, quedaba solamente en pie la buena voluntad de la Congregación de Estudios para conceder las dos facultades; y la sospecha que la Congregación Consistorial iba a objetar el régimen escolar referente a letras y ciencias. De allí en más, el asunto quedó en manos del secretario de la Congregación de Estudios, monseñor Ascensio Dandini, sin disponer éste de mayores recursos para acelerar los tiempos de un eventual dictamen favorable.

Sin embargo, el “impasse” burocrático se superó de una manera inesperada y hasta sorprendente: intervino en el asunto el mismo Benedicto XV, quien como Prefecto de la Congregación Consistorial, tenía conocimiento de la petición del episcopado argentino y consideraba oportuna y loable la iniciativa. Fue así que hizo llamar a monseñor Dandini para que los pusiera al tanto del asunto a fin de proceder a la brevedad a dar su consentimiento a dicha solicitud. Al respecto, pensó que debía hacerlo como privilegio a una demanda especial, siguiéndose los pasos acostumbrados en tales casos y dejando constancia documental, por si algún día fuese necesaria.

16. De esta información dependía saber el número de profesores con el que era menester contar, pues en caso de ampliación del claustro, sería necesario recurrir con suficiente tiempo a los Superiores Mayores.

17. Este tema ocupa la mayor parte de la carta, donde el Arzobispo despliega varias argumentaciones para dar a entender a la Congregación que no sería prudente adoptar el mencionado régimen.

Por tanto, a partir de la decisión papal, resultaba necesario presentar una nueva demanda o petitorio, que en esta ocasión fue redactada por el P. Pedro Tacchi Venturini, Secretario de la Compañía de Jesús, a quien el Arzobispo de Buenos Aires le había dado amplias facultades para intervenir en nombre suyo en las tramitaciones,¹⁸ para evitar de este modo demoras innecesarias. La misma fue presentada al Papa por el Secretario de la Congregación, monseñor Dandini. En concreto se pedían dos gracias:

“1) Que la erección de las facultades de filosofía y teología, aprobadas ya en conjunto por los Emos. Padres de la S. Congregación de Estudios, como arriba se dijo, no sea sujeta a ulterior dilación, mas sea cuanto antes se pueda, llevada a efecto. 2) Que en el “Breve” o decreto de erección, conforme a la costumbre observada en tales documentos pontificios, no se haga mención distinta y detallada de las condiciones sobredichas, contenidas en la carta del Emmo. Card. Lorencelli. Pues parece que para alcanzar el fin, con justicia deseado por la S. Sede, basta inculcar a los profesores de las Facultades a erigirse la obligación estricta que tienen de seguir a S. Tomás, considerándolo como propio doctor, formando a los alumnos en el estudio continuo de sus obras, especialmente de la Suma Teológica, ilustrando, defendiendo y valiéndose de su doctrina para refutar los modernos errores, según exactamente recalca León XIII de gloriosa memoria, en su memoranda encíclica *Aeterni Patris*”.

Al dorso de la carta Benedicto XV escribió de propia mano esta frase: *Expédiatur decretum; et quod ad condiciones spectat, de quibus sermo est, habeantur tamquam exhortaciones absque sanctione*.¹⁹ De este modo, se encontró solución adecuada al tema de las “condiciones” referente a ambas facultades; pero quedaba a la espera de resolución la cuestión de la “unificación de los estudios” humanísticos, competencia de la Congregación Consistorial.

No obstante, se buscó la fórmula que en el futuro breve, autorizando la otorgación de grados, no se hiciese mención alguna al trámite pendiente, limitándose a introducir una expresión laudatoria sobre los estudios preparatorios que la Compañía impartía en el Seminario Metropolitano. Con lo cual se sustraía indirectamente el asunto a la

18. “Carta del P. Pedro Tacchi Venturini a Benedicto XV en nombre del Arzobispo de Buenos Aires. Roma 14 de octubre de 1915”, en: J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 454-456.

19. “Expídase el decreto; y por lo que respecta a las condiciones de que se habla, ténganse como exhortaciones, sin sanción”.

intervención de la Congregación Consistorial, pues había sido asumido por la suprema autoridad pontificia”.²⁰

15. El Decreto de aprobación

Desde el punto de vista canónico, de acuerdo a la práctica vigente, se requería la redacción y promulgación de dos documentos distintos: el decreto congregacional y el correspondiente breve pontificio. Nos ocupamos ahora del primero de ellos. El texto del “decreto” autorizando conferir grados académicos en filosofía y teología, fue preparado por el secretario de la Congregación de Estudios, monseñor Ascensio Dadini; y, una vez aprobado, aprobado por el Papa se publicó con fecha 20 de noviembre de 1915, con la firma del cardenal Vicente Vannutelli, en calidad de Decano del Sacro Colegio Cardenalicio, por no haber sido nombrado aún el sucesor del difunto Prefecto de dicha Congregación, monseñor Lorencelli.²¹

El documento consta de dos partes: la fundamentación del privilegio y los alcances del mismo. En razón que el “breve” incorpora casi textualmente las afirmaciones del “decreto”, transcribimos a continuación los dos párrafos más significativos

* [Fundamentación] “... Los deseos manifestados por el Concilio Plenario de la América Latina, celebrado felizmente en Roma el año 1899, de formar con solidez a los clérigos (Tít. IX, Cap. III), dieron en verdad fruto en la República Argentina puesto que los excelentes Obispos de ella, de común acuerdo (...) han suplicado con rendidas preces que se otorgue al Arzobispo de Buenos Aires el privilegio de conferir grados académicos, tanto en Filosofía como en sagrada Teología,²² a los alumnos que, terminado laudablemente el curso de los estudios, sean dignos (...) Ahora bien (...) habiéndose examinado todo (el 1° de julio de 1915), ya lo que respecta a los cursos de estudios inferiores, los cuales parecen estar bastante bien

20. J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 457.

21. *Sacra Congregatio Studiorum. Decretum*, en *Revista Eclesiástica* (1916), 12-13 (en latín); J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 457-458 (en castellano); y *Documentos del Episcopado*, II, 124-126 (texto en latín y castellano). En Apéndice Documental, texto completo y traducción castellana.

22. No se concedió la de Derecho Canónico porque en el Seminario Metropolitano no se daban algunos cursos especiales que exigía el cultivo de dicha disciplina. En concreto, tendría que establecerse “un curso regular de tres años de estudios, separadamente de la Sagrada Teología”, según lo comunicó el cardenal Benito Lorencelli, secretario de la Congregación de Estudios al arzobispo de Buenos Aires, en carta fecha 5 de julio de 1915.

ordenados y dispuestos; ya los superiores, esto es, los de Filosofía y Sagrada Teología, que se hallan establecidos a semejanza de los de la Universidad Gregoriana de Roma; y las demás cosas que han sido presentadas; de los cual se desprende que el Seminario de Buenos Aires se halla en estado floreciente, tanto por la disposición de los estudios, como por la pericia de los maestros y el número de alumnos, dieron [los integrantes de la comisión cardenalicia] el parecer de que se le podía conceder por un cuatrienio el privilegio de conferir grados académicos...”.

* [Resolución] “... Y como el Sumo Pontífice, de cuya incolumidad nos gozamos, se haya dignado aprobar y plenamente confirmar esta sentencia de los Eminentísimos Padres, esta Sagrada Congregación, que está al frente de los Estudios, publica y decreta que el Arzobispo de Buenos Aires tiene derecho de conferir grados académicos, es a saber, Bachillerato, Licenciatura y Doctorado a los alumnos del Seminario de Buenos Aires, bajo las condiciones expresadas anteriormente, añadiendo la obligación para el Arzobispo, según costumbre, de enterar a la Sagrada Congregación, después del cuatrienio, de la colación de grados y de las cosas más principales, que se refieren al régimen de los estudios. Sin que nada obste en contrario. Dado en la Secretaría de la Sagrada Congregación de Estudios, el día 20 de noviembre de 1915. †*Vicente Cardenal Vannutelli. Ascensio Dandini, Secretario*”.

Por tanto, en atención al pedido presentado por el episcopado argentino, el Papa autoriza al Arzobispo de Buenos Aires a conferir grados académicos en filosofía y sagrada teología a los alumnos del Seminario Bonaerense, por un plazo de cuatro años, renovables, de acuerdo a las disposiciones establecidas. Y, al mismo tiempo, se establece la obligación de observar escrupulosamente la disciplina académica por la que se rige la Universidad Gregoriana, debiendo los profesores de filosofía y teología exponer y defender con empeño la doctrina de Santo Tomás de Aquino, tal como lo ha recomendado el magisterio papal en varias oportunidades. Los grados eclesiásticos que se pueden conferir son: bachillerato, licenciatura y doctorado, tanto el filosofía como en teología, pero pudiéndolos alcanzar solamente los alumnos del Seminario de Buenos Aires.²³

De inmediato se procedió a comunicar la feliz noticia al arzobispo de Buenos Aires, monseñor Mariano Espinosa, quien de este modo veía satisfechas ampliamente las expectativas de contar con la aprobación pontificia antes del mes de marzo de 1916, fecha de inicio del

23. De acuerdo a la práctica que se implementó, la normativa incluía a los clérigos internos o externos, seculares o regulares, que asisten regularmente a los cursos que se imparten en dicha sede.

nuevo año académico.²⁴ De aquí en más, sólo restaba esperar que llegara a Buenos Aires el correspondiente breve pontificio.

16. El Breve fundacional

El Breve *Divinum praeceptum* fue fechado “en Roma, cerca de San Pedro, bajo el anillo del Pescador, el día 23 de diciembre de 1915”, con la firma del Cardenal Pedro Gasparri, por entonces Secretario de Estado.²⁵ El 11 de enero de 1916 llegó a manos del Arzobispo, quien como en el caso del “decreto” procedió de inmediato a ponerlo en conocimiento de los obispos sufragáneos. Y el 20 de dicho mes, escribió en agradecimiento al cardenal Gasparri, manifestándole que: “Es este un privilegio muy grande [...], que redundará en provecho de nuestro clero y en gloria de la Compañía de Jesús, que desde el año mil ochocientos cincuenta y siete, sabiamente lo dirige”.²⁶

En cuanto al contenido del “breve” es conveniente señalar que el párrafo inicial pone de manifiesto el origen evangélico de la preocupación de la Iglesia por favorecer la creación de facultades eclesiológicas, y el deber del papado por promoverlas, ofreciendo así al clero la posibilidad de estudiar la teología en forma académica, como así otras disciplinas relacionadas con su aprendizaje, en orden a alcanzar aquella capacitación indispensable para proponer, difundir y defender, de modo accesible y lenguaje adecuado, las verdades religiosas ante los nuevos desafíos del mundo moderno. De allí que el Breve comience con una alusión al fin primordial que caracteriza a toda facultad de teología, citando para ello el *euntes docete* mediante el cual Jesús confiere la misión universal a los apóstoles (Mt 28, 16-20):

“En su Ascensión Cristo nuestro Redentor dio a sus Apóstoles el divino precepto: “Id y enseñad a todos los pueblos...” y exhortó a sus sucesores, en pri-

24. No bien el decreto llegó a Buenos Aires, el Arzobispo se apresuró a notificar la nueva buena a los obispos sufragáneos, mediante nota del 10 de enero de 1916, remitiéndoles copia adjunta del decreto y comprometiéndolos a apoyar el nuevo emprendimiento académico. De inmediato los obispos acusaron recibo de la circular, expresando su beneplácito por la distinción otorgada desde Roma al Seminario Metropolitano. Véase, *Revista Eclesiástica* (1916) 13-16.

25. *Ibid.*, 17-18 (texto latino); J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 459-461 (texto castellano).

26. *Ibid.*, 18-19; 461. La contestación del cardenal Gasparri, fechada en el Vaticano el 18 de marzo de 1916, en *Revista Eclesiástica* (1916) 358; y diario *El Pueblo*, 27 de marzo de 1916.

mer lugar al Romano Pontífice, para que pusieran el mayor cuidado en enseñar con probidad y coraje la ciencia que trata de Dios y las otras disciplinas idóneas para su aprendizaje. Confirmados por estos estudios los ministros sagrados defienden y proponen más satisfactoria y fácilmente las verdades religiosas y las propagan con fruto en el Señor”.

De allí en más el texto papal repite casi al pié de la letra el contenido del *decretum* firmado por el cardenal Vicente Vannutelli, enumerándose los pasos seguidos en orden a justificar la erección canónica solicitada.²⁷ Y tras dejar expresa constancia que la petición reunía los requisitos establecidos al respecto por la Santa Sede, se procede a la creación formal de las dos facultades, mediante esta solemne fórmula magisterial:

“A tenor de las presentes erigimos y declaramos erigidas de ahora en más las Facultades de Filosofía y de Sagrada Teología en el Seminario Arzobispal de Buenos Aires; lo hacemos por nuestra autoridad apostólica, de acuerdo a los cánones, de modo perpetuo y con todos y cada uno de los derechos y prerrogativas que suelen ser atribuidas a este tipo de instituciones aprobadas por esta Santa Sede. Y por la misma autoridad damos por un cuatrienio al Arzobispo de Buenos Aires la potestad para conceder los grados académicos, a saber el Bachillerato, la Licencia y la Láurea, sea en filosofía sea en Sagrada Teología”.

Es importante notar que ésta era la primera vez que la Santa Sede otorgaba tal privilegio a un seminario de América del Sur: y lo hacía en razón de la calidad de los estudios que se impartían y de su destacado cuerpo docente. Toda una satisfacción para la Compañía de Jesús, en quien la Iglesia confiaba la buena marcha de ambas facultades, como en los lejanos años de la colonia lo hiciera con la Universidad de Córdoba.²⁸

27. Petición formal del episcopado argentino; cumplimiento de parte del Seminario de Buenos de las normas promulgadas por el Concilio Plenario de 1899, en cuanto a la formación de los clérigos; conveniencia que éstos obtengan en el país los correspondientes grados académicos; autorización al arzobispo de Buenos Aires de conceder los grados en filosofía y teología a los alumnos que demuestren la idoneidad requerida; implementación del plan de estudios de la Universidad Gregoriana; competencia del claustro docente y número suficiente de alumnos.

28. Con la obtención de los grados académicos el Arzobispo alejaba por el momento un peligro que mucho le preocupaba: que la Compañía dejará el Seminario Metropolitano en razón de verse obligada a organizar para sus alumnos estudios superiores independientes (en otro lugar), ante la imposibilitada de mantener en forma paralela doble claustro de profesores (Seminario y un posible Colegio Máximo). Tal era la importancia de cuanto se había conseguido, que el Arzobispo en persona reunió toda la correspondencia y la documentación relacionada con el trámite en un grueso legajo que por entonces se encontraba en la Secretaría del Arzobispado, que rotuló Grados del Seminario.

Además, con la obtención de los grados académicos el arzobispo Espinosa alejaba un peligro que le preocupaba hondamente: que la Compañía dejará el Seminario Metropolitano en razón de verse obligada a organizar para sus vocaciones estudios superiores independientes (en otro lugar), ante la imposibilidad de mantener en forma paralela doble claustro de profesores: uno en el Seminario Metropolitano y otro en un posible Colegio Máximo, cuya fundación en la Argentina era una idea que acariciaba más de un jesuita. Tal era la importancia de cuanto se había conseguido, que el Arzobispo en persona reunió toda la correspondencia y la documentación relacionada con el trámite ante la Santa Sede en un grueso legajo que por entonces se encontraba en la Secretaría del Arzobispado, bajo el rotulo *Grados del Seminario*, que años más tarde desapareció en el incendio de la Curia Metropolitana, en junio de 1955.²⁹

17. La inauguración del primer curso

El 12 de marzo de 1916 el arzobispo Espinosa hizo entrega del referido “Breve” al rector del Seminario, por entonces el jesuita Lauro Darner,³⁰ en un acto solemne celebrado en la iglesia del Seminario Metropolitano, en el barrio de Villa Devoto, con motivo de la apertura del curso escolar correspondiente a ese año.³¹

Tras poner en manos del Rector el documento, el Arzobispo pronunció un emocionado discurso, dedicado en gran parte a agradecer públicamente a la Compañía de Jesús su generosa contribución a la

29. Afortunadamente la parte más importante de la misma fue publicada en su momento por la *Revista Eclesiástica*; y luego por J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, en su libro citado. La lectura de esta documentación pone de manifiesto las efectivas gestiones desplegadas, a expreso pedido de monseñor Espinosa, por varias personas ante la Congregación de Estudios: los dos jesuitas que mencionamos en su momento, José Barrachina y Pedro Tacchi Venturini; el embajador argentino ante La Santa Sede, Daniel García Mansilla; y monseñor Ascensio Dandini, secretario de la Congregación de Estudios.

30. Lauro Darner i Bordas (1861-1926), oriundo de Girona (España). Ingreso a la Compañía de Jesús en 1875, en Aragón. Ordenado sacerdote en 1889. Profesó cuatro votos en Montevideo (Uruguay). Rector del Seminario Metropolitano de Buenos Aires de 1910 a 1917. Director del noviciado en Córdoba (Argentina) de 1918 a 1924. Superior de la residencia cordobesa hasta su fallecimiento.

31. Véase, *Diario Dominical*, domingo 12 de marzo de 1916; *El Pueblo*, lunes 13 y martes 14 de marzo de 1916; *Revista Eclesiástica*, 1916, 154-158; *L Osservatore Romano*, 16 de abril de 1916.

formación del clero arquidiocesano a lo largo de los últimos cincuenta y nueve años. En uno de los párrafos expresó el agradecimiento en estos conceptuosos términos:

“Los merecidos elogios que el Sumo Pontífice tributa a este establecimiento y a sus profesores, desde las escuelas de gramática hasta las de teología, son tales que no pueden menos de recabar toda nuestra admiración y agradecimiento a la ínclita Compañía de Jesús; y a vosotros que santa y sabiamente lo dirigís, por la consecución de esta gracia, pues clara y terminantemente lo dice el informe de la Sagrada Congregación de Estudios a sus consultores, cuando afirma que: «Habiendo tenido el Arzobispo la fortuna de poder confiar la dirección y la enseñanza de este Seminario a los Padres de la Compañía de Jesús, se puede con toda seguridad proceder a conceder la colación de grados que se solicita para ambas Facultades»³²

El discurso arzobispal fue correspondido por otro del rector, el P. Lauro Darner, quien se encargó de destacar los aportes de la Compañía de Jesús a la formación espiritual y a la educación literaria y científica del clero bonaerense, desde la época del arzobispo Mariano de Escalada hasta el presente. Y en un momento, dirigiéndose a monseñor Espinosa, expresó:

“Habéis hecho mención de los dignísimos obispo formados en las aulas del Seminario. Dirigid una mirada a vuestra Curia Arzobispal; volved vuestra vista a vuestro Cabildo Metropolitano; fijad vuestra atención en vuestros celosos párrocos y en otros tantos preclaros sacerdotes ornamento de la religión y de la patria; y no podréis dejar de bendecir la generosidad y lozanía de aquella planta que vos mismos haz contribuido a cuidar y defender (...) Exmo. Señor: todos admiramos lo mucho que habéis hecho por vuestro Seminario, que es como la pupila de vuestros ojos y quizás el más refulgente diamante de vuestra corona. Pero le faltaba el último remate; y ese remate no podía ponérselo sino la mano augusta del Vicario de Cristo [... Y al pedido vuestro y de vuestros sufragáneos] la respuesta del Vicario de Cristo fue el faustísimo Breve *Divinum praeceptum* que es la prueba más irrecusable del paternal afecto de Benedicto XV para con la República Argentina, y en especial para con su digno Episcopado y para con el Seminario de nuestra gran metrópoli bonaerense”. Y el Rector agregó: “Una palabra más y termino. Haced llegar, Exmo. Señor, al Solio Pontificio el testimonio de nuestro profundo agradecimiento por el singularísimo privilegio concedido”³³

32. *Revista Eclesiástica* (1916) 155; J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 465.

33. *Ibid.*, 157-158; 468.

La ceremonia concluyó con el canto del *Tedeum* y el *Veni Creator*, tras lo cual monseñor Espinosa impartió la bendición con el Santísimo Sacramento. Y la crónica del acto, señala: “El *Breve Pontificio* ha quedado encerrado en precioso cuadro y se conservará en el Seminario como documento perenne del amor de Benedicto XV a nuestra patria”.³⁴

18. Los primeros graduados

El 21 de diciembre de 1916 se realizó la primera colación de grados, egresando con el título de doctor en Teología, los presbíteros Mariano Prieto, de Corrientes, y Juan Virano, de La Plata. Además, recibieron el título de doctor en Filosofía los alumnos: Luis Borla, Juan di Falco, Donato Pacella, Ángel Galmarini, Santiago Daly, Santiago Seitz, Mateo Silva y Juan Zabala, “después de haberles tomado el [Arzobispo] la profesión de fe y el juramento contra el modernismo”.

Al mismo tiempo, obtuvieron el grado de Bachiller en Filosofía: Santiago Daly, Ángel Galmarini, Santiago Seitz, Mateo Silva, Juan Zabala, Juan Di Falco, Ludovico Borla, Pedro Vistalli, Juan Acuña, Donato Pacella (15 de Septiembre); y Ángel Banfi, Eladio Diez, Nicasio Durán, Clodoveo Fernández, Silvano Martínez, Pedro Laduz, José Martínez, Enrique Rau, Antonio Román, Manuel Samperio, Alejandro Schell, Juan Stillo, Francisco Triñanes y Rafael Trotta (5 de diciembre). Bachilleres en Teología: Conrado Fernández, Juan Noguera, Luis Vázquez, Luis Conti, Juan Di Falco, Domingo Falcioni, Fabián Maulion, Raimundo Morán, Santiago Silva, Pedro Vistalli, Ludovico Borla, Juan Chal, Rómulo Digiorno, Juan Lizurume, Emilio Mattedi, Donato Pacella (1° de Diciembre).³⁵

Al año siguiente, 1917, no se contó con ningún doctor en teolo-

34. *Diario Dominical*, 130. En la actualidad dicho cuadro se encuentra en la Sala de Profesores de la Facultad de Teología.

35. *Libro de Grados de la Facultad de Teología (1916-2014)*, fols. 1-4; *Revista Eclesiástica* (1917) 117-118. El sistema de calificaciones era el siguiente: *superávit cum máxima laude* (superó con máxima alabanza), *superávit summa cum laude* (superó con suma alabanza), *superávit cum laude* (superó con alabanza), *superávit bene* (superó bien), *superávit* (superó), *superávit aegre* (superó con dificultad), *aegre satisfecit* (satisfizo con dificultad), *attigit* (alcanzó), *non attigit* (no alcanzó), *non satisfecit* (no satisfizo), *reiectus* (rechazado, desaprobado).

gía, si bien un nutrido número de alumnos alcanzó los otros grados académicos. Bachilleres en Filosofía (8): Francisco Actis, Arturo Acevedo, Amadeo Álvarez, Arturo Ferreyra, Luis García, Argemio González, Tomás Solari y José Trabucco; y en Teología (3): Ángel Galmarini, Mateo Silva y Juan Zabala. Licenciados en Filosofía (7): José Martínez, Enrique Rau, Manuel Samperio, Alejandro Schell, Juan Stillo, Francisco Triñanes y Rafael Trotta; y en Teología (5): Luis Conti, Juan Di Falco; Fabián Maulion, Santiago Silva y Pedro Vistalli. Doctores en Filosofía (5): Francisco Actis, Nicasio Durán, Clodoveo Fernández Mendoza, Silvano Martínez y César Zoni.³⁶

Al cumplirse los dos años del funcionamiento de las Facultades, monseñor Espinosa, en la “Memoria Anual” del Arzobispado al Ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Dr. Honorio Pueyrredón, el 13 de diciembre de 1917, insiste en la importancia de contar con la posibilidad de otorgar grados académicos en el Seminario Metropolitano a los alumnos más aventajados, recurso que redundaría en beneficio del clero nacional, quien así se ve incentivado a proseguir su formación accediendo a los estudios superiores sin ausentarse del país.

Y, al mismo tiempo, destaca de modo particular un signo inequívoco de la vitalidad que caracterizaba a las dos flamantes Facultades, como eran los trabajos monográficos de los alumnos, elaborados en las “academias” internas, que luego se divulgaban en forma de artículos o breves ensayos en revistas y periódicos capitalinos. Al respecto, escribe:

“Felizmente nuestro Seminario está dirigido por piadosos y sabios Sacerdotes, que hace más de medio siglo se sacrifican por la formación del clero nacional, que todo el mundo anhela, no dejando medios aptos por difíciles que sean, para conseguirlo. Los grados en Filosofía y Teología son un poderoso estímulo para los estudios; la mayor actividad de las Academias establecidas el año anterior han dado ocasión para publicar sus estudios en revistas y periódicos, con notable aprovechamiento de los alumnos y alabanza del público estudioso que los ha leído; y la Academia de Filosofía se ha clausurado solemnemente este año con ejercicios literarios y científicos sobre Psicología Social y Sociología, que mucho han agradado al público numeroso que las presenciaba”.³⁷

36. *Libro de Grados*, fols. 4-6.

37. *Ibid.*, (1918), 321; *Libro de Grados*, fols. 7-8. En esos momentos el Seminario albergaba los seminaristas de la Arquidiócesis de Buenos Aires, de la diócesis de La Plata y de otras sufragáneas..

En el año 1918 se incrementó el número de alumnos que se incorporaron al nuevo régimen académico. La población total del Seminario era de 189 alumnos: 80 pertenecían al Mayor; y 109 al Menor. Optaron por los grados 21 alumnos de la Facultad de Teología y 40 de la de Filosofía, con el siguiente resultado: Doctores en Teología, 3; Licenciados, 5; Bachilleres, 10. En la Facultad de Filosofía: Doctores 6, Licenciados, 7; Bachilleres, 19. Total de grados conferidos: 18 en Teología y 32 en Filosofía.³⁸

En 1919, los alumnos del Seminario pasaron de 200; y se realizaron dos colaciones de grados. En el mes de marzo, 3 recibieron el título de doctor en Teología; 6 en Filosofía.; y 1 licenciado en Teología. Y en diciembre, otros 3 doctores en Teología y 7 en Filosofía. A los que se sumaron, 4 licenciado en Teología y 12 en Filosofía; y 21 bachilleres en Filosofía y 8 en Teología.³⁹

Por último, en 1920, el número de graduados disminuyó levemente. En Teología: doctores 3, licenciados 7 y bachilleres 7. En Filosofía: doctores 10, licenciados 14 y bachilleres 16.⁴⁰

Una noticia alentadora, tanto para Arzobispo como para el claustro profesoral, fue el recibo, el 3 de mayo de 1920, de un “cablegrama” del P. José Barrachina, Asistente de España ante el General de la Compañía, en el que comunicaba la decisión de la nueva Congregación de Seminarios y Universidades de prorrogar por un decenio la facultad de conferir títulos en Filosofía y Teología, tras haber evaluado positivamente el cuadrienio 1915 1919, y el número de grados académicos otorgados. Así lo expresa el siguiente párrafo de la mencionada autorización:

“Al Emo. Card. Prefecto le es grato hacer constar que los estudios proceden según las prescripciones y deseos de la Santa Sede, y que el privilegio de conceder grados académicos, concedido por el Sumo Pontífice *ad experimentum*, ha acrecentado en los jóvenes el fervor y la diligencia en el estudio. Atendido los satisfactorios resultados y para secundar el deseo de V. S. Rdma., del Episcopado Argentino y de los Beneméritos Padres de la Compañía de Jesús, que

38. “Informe Anual del Seminario Conciliar, 15 de enero de 1919”, *Revista Eclesiástica* (1919) 220; J. ISÉRN, *La formación del clero secular* 475.

39. *Revista Eclesiástica* (1919) 466; (1920) 93; *Libro de Grados*, fols. 9-12.

40. *Libro de Grados*, fols. 13-15.

con tanto celo forman en la ciencia y en la piedad a esos alumnos del Seminario, el Padre Santo se ha dignado prorrogar por un decenio al Seminario de Buenos Aires dicho privilegio de conferir grados académicos en Sagrada Teología y en Filosofía”.⁴¹

19. Se incorporan los estudiantes jesuitas

El 11 de febrero de 1918 la “Misión de la Compañía de Jesús en Argentina” que por entonces tenía como centro de su actividad porteña el Seminario Metropolitano, las iglesias de *Regina Martyrum* y San Ignacio, y el Colegio del Salvador fue constituida como Provincia religiosa, independiente de la española de Aragón, bajo el nombre de “Provincia Argentina Chilena”, debiendo de allí en más asumir la formación de sus propios estudiantes.

En la búsqueda de una solución adecuada, el Provincial, José Llussá, dirigió una nota al Arzobispado, a principios de julio de 1922, comunicando la necesidad urgente en que se hallaba de procurar a los estudiantes un centro de formación eclesiástica, acorde con las exigencias de la Compañía. A su parecer el Seminario Metropolitano era el lugar indicado para ello, pues allí se encontraban funcionando, desde 1916, las Facultades Mayores de Filosofía y Teología a cargo de los mismos jesuitas, evitándose el tener que enviar las nuevas vocaciones a Europa.

La solución resultaba ventajosa para ambas partes, porque al hacer los estudiantes jesuitas los cursos en las aulas del Seminario, la Compañía quedaba en mejores condiciones de aportar muchos y buenos profesores; y al incrementarse el número de alumnos, los diocesanos recibirían notable estímulo vocacional. De este modo el Seminario podía convertirse en una verdadera Universidad de Estudios Eclesiásticos, parecida a la Gregoriana de Roma, que le fue propuesta como modelo por el papa Benedicto XV, iniciativa que de concretarse, redundaría en inmenso beneficio para la Iglesia y el clero argentino.⁴²

41. *Ibid.*, 477.

42. El proyecto suponía encontrar un espacio dentro del mismo Seminario donde los estudiantes de la Compañía pudiesen alojarse, formando una sola comunidad con los sacerdotes y hermanos presentes, evitándose de este modo el tener que agruparlos en una casa externa, alquilada

La propuesta fue aceptada con entusiasmo por el arzobispo Mariano Antonio Espinosa, gran admirador y benefactor de la Compañía; y una vez preparado el local, ingresaron al curso de 1923, veinte jesuitas para la Facultad de Filosofía y dos para la de Teología. Ascendiendo, en aquel año, el número total de alumnos a 223: 85 correspondientes a la arquidiócesis de Buenos Aires; los demás a distintas diócesis de la Argentina, Uruguay, Paraguay, y a la Compañía de Jesús.⁴³ Por entonces, el claustro comprendía 23 profesores. De este modo, el Seminario Metropolitano guardaba alguna estimulante semejanza con la Universidad Gregoriana de Roma, a la que acudían alumnos de muchos países y de numerosas órdenes y congregaciones religiosas, modelo que por entonces la Santa Sede recomendaba imitar. A su vez, el aumento de docentes y estudiantes hizo posible que se multiplicaran las academias, los actos científicos y literarios, y se incrementaran los títulos otorgados.

20. La vida académica se afianza en los años posteriores

Después de seguir por algunos años este plan de formación, la Provincia Jesuita Argentina Chilena, en 1928, comenzó a pensar seriamente en trasladar sus alumnos a un espacio edilicio más cómodo que el que podía dispensarles el Seminario Conciliar, en franco y sostenido crecimiento. Fue así que tramitaron ante el Padre General la autorización correspondiente para fundar una “Colegio Máximo”, denominados así por ser el grado más alto de exigencia académica para la formación jesuita. Obtenida rápidamente la misma, los jesuitas se avocaron de inmediato a la tarea de concretar el proyecto: elegir el lugar, una finca en la localidad cercana de San Miguel, confeccionar los planos, comenzar la construcción, y establecer allí a los profesores y a los escolares.

En 1931 la Compañía inauguró el “Colegio Máximo de San

o comprada al efecto, dificultad que por el momento se presentaba como insuperable. Ello demandó concluir la construcción de un ala del edificio existente, a cargo del Arzobispado de Buenos Aires. Comprometiéndose la Compañía a correr con las pensiones y demás gastos de sus estudiantes. Véase, J. ISÉRN, *La formación del clero secular*, 407-114.

43. Sus estudiantes provenían no sólo de la Argentina sino también del resto de Sudamérica.

Miguel”, bajo el título de San José, donde trasladó la Facultad de Filosofía y creó la segunda sede de Teología, que pasó a constituirse en el segundo centro teológico en Argentina, al que estamos unidos por vínculos de fraternidad y colaboración académicas.

No obstante el traslado de los alumnos noviciado y estudios los Padres Jesuitas continuaron, hasta 1960, rigiendo el Seminario Metropolitano y la Facultad de Teología, que prosiguió integrada en la organización educativa de la Orden, a tenor de la *Ratio Studiorum*. Si bien ahora con un agravante: mantener un doble plantel de superiores y de profesores (Villa Devoto y San Miguel), desafío que a la larga no encontró fácil equilibrio y adecuada solución.⁴⁴

A su vez, en 1930, la Santa Sede emprendió la tarea de renovar la organización de estudios eclesiásticos en todo el mundo; y al año siguiente, el papa Pío XI promulgó la Constitución *Deus Scientiarum Dominus*, que llevó a la Facultad de Teología a reformar estatutos y planes, aprobados en 1932.⁴⁵ Pero recién en 1944 el papa Pío XII confirmó la erección definitiva de la misma.

En las décadas siguientes ocurrieron cambios significativos que pueden simbolizarse en tres fechas claves que mencionamos de paso, pues el tema será tratado con amplitud en los siguientes capítulos del presente libro.

En el año 1957 el clero de la arquidiócesis de Buenos Aires asumió progresivamente la enseñanza y el gobierno de la Facultad de Teología. Un pionero en este sentido fue el cardenal Jorge Mejía, quien ingresó al claustro docente en 1951 y enseñó Antiguo Testamento hasta 1977. Esta época de progresiva transición fue guiada sabiamente por el P. Pedro Moyano, último rector jesuita.

En el año 1960, asume el primer rector perteneciente al clero secular, monseñor Eduardo Pironio; y la Universidad Católica Argen-

44. En Villa Devoto se destacaron en la docencia jesuitas tan distintos como G. Rinsche, A. Ennis, J. Rosanas, L. Castellani, H. Achával, I. Quiles, H. Benítez, M. Mercader, J. Adúriz, Pedro Moyano, etc.

45. En dichas circunstancia también la Compañía de Jesús solicitó a la Santa Sede la facultad de otorgar títulos y grados académicos en su dos Casas de Estudios del Colegio Máximo de San Miguel (Filosofía y Teología). Al año siguiente, la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades autorizó al Colegio Máximo conceder títulos y grados académicos como Facultades Eclesiásticas canónicamente erigidas.

tina “Santa María de los Buenos Aires”, fundada en 1958, es reconocida como Pontificia por el decreto *Catholici Populi Argentinae* del 16 de junio de ese año. Desde ese momento la Facultad de Teología, con sede en el Seminario Metropolitano, se incorpora progresivamente a la UCA como la primera de sus facultades.

Esta inserción trajo consigo la necesidad, en 1964, de nombrar un decano para la Facultad Teología. Fue entonces que el claustro profesoral eligió una terna de candidatos; y luego de la aprobación de la UCA y de la Santa Sede, el cardenal Antonio Caggiano, por entonces Gran Canciller de la Universidad, nombró al Pbro. Dr. Lucio Gera como primer Decano. Éste asumió el cargo el 9 de marzo de 1965, meses antes de iniciarse la cuarta y última etapa del Vaticano II. Comienza así una nueva etapa en la vida de la Facultad de Teología, que en continuo crecimiento se extiende hasta nuestros días.

JUAN GUILLERMO DURÁN
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
20.10.2015 / 23.3.2015

El Breve *Divinum praeceptum* de Benedicto XV (1915). Análisis diplomático, transcripción y traducción

RESUMEN

Este artículo estudia el Breve *Divinum praeceptum* (1915), documento con el cual el Papa Benedicto XV (1914-1922) dispuso la creación de la Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción. Este estudio se hace desde la peculiar perspectiva de la diplomática, disciplina auxiliar de la historia que se ocupa de establecer el texto y de estudiar la proveniencia, integridad y correcta interpretación de los documentos. Se enumeran en primer lugar los elementos, tanto formales como materiales, que deben tenerse en cuenta al estudiar cualquier tipo de documento, precisándose a continuación los aspectos específicos del tipo de documento pontificio comúnmente conocido como “breve”. Seguidamente se estudia e interpreta en particular el “Breve fundacional” señalando las peculiaridades del mismo. Se indican también las “lecturas variantes” que han podido detectarse entre el original y las primeras transcripciones que poseemos, intentando establecer posibles “familias de transcripciones”. A modo de apéndice se ofrece la transcripción del texto original desarrollándose las abreviaturas y señalando otras eventuales peculiaridades. Por último se ofrece una traducción al español del texto original latino.

Palabras clave: *Divinum praeceptum*; breve pontificio; facultad de teología; Buenos Aires; diplomática; Benedicto XV.

THE “BREVE” *DIVINUM PRAECEPTUM* BY BENEDICT XV (1915). DIPLOMATIC ANALYSIS, TRANSCRIPTION AND TRANSLATION

ABSTRACT

The present paper studies the Brief *Divinum praeceptum* (1915), a document used by Pope Benedict XV (1914-1922) for the institution of the Immaculate Conception School of Theology. This study has been conducted from the peculiar perspective of diplomatic, an auxiliary science of history, which focuses on establishing the authenticity of a text

and the study of the origin of documents, their integrity and their proper interpretation. In the first place, this study shall specify both formal and material elements to be considered in order to analyze any document and the particular aspects of a type of a pontifical document generally referred to as “Papal Brief”. Then the reader will find a study and interpretation particularly focused on the “foundational Brief” showing its more salient peculiarities. The author also point out the “variable readings” identified when comparing an original to its early transcriptions, trying to trace possible “transcription families”. As extra information, there is a transcription of the original text including an explanation of acronyms as well as other worth mentioning peculiarities. Last, but not least, this study provides a translation into Spanish of the original text in Latin.

Keywords: *Divinum praeceptum*; Papal Brief; School of Theology; Buenos Aires; Diplomatic; Benedict XV.

“El historiador no es un nigromante al que podemos imaginar evocando las sombras del pasado mediante recursos mágicos. No podemos captar el pasado directamente, sino sólo a través de los vestigios inteligibles para nosotros, que ha dejado tras de sí, en la medida en que esos vestigios han subsistido, en que los hemos encontrado y en que somos capaces de interpretarlos”, Henri-Irenée MARROU, *El conocimiento histórico*, cap. 3.

Introducción

Al enfrentarnos a la pregunta sobre el origen de nuestra Facultad de Teología se hacen patentes a nuestra percepción de historiadores una cantidad de “vestigios” del pasado; vestigios que a veces pueden ser simples placas conmemorativas, en otros casos, se trata de muebles que, de alguna manera “nos hablan del pasado”; incluso es fuente para nuestra historia –y una fuente no menor– el edificio mismo del Seminario Arquidiocesano de Buenos Aires, edificio estrechamente ligado al nacimiento y a la historia de nuestra Facultad. Para el historiador todo vestigio es importante en cuanto que es un testimonio del pasado que llega hasta nosotros; pero entre los vestigios del pasado ninguno es tan importante como los documentos; de hecho, y haciéndonos eco de una afirmación que ha sido aceptada tanto por los historiadores más clásicos como por los más modernos, también nosotros podemos afirmar que “la historia se hace con documentos”.¹ Los documentos son, sin lugar a

1. H.-I. MARROU, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Idea Books, 1999¹, cap. 3.

dudas, la fuente principal para conocer nuestro pasado como institución académica y eclesial.

Entre los documentos que están vinculados más estrechamente con el nacimiento de la Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción, estimo que pocos habrá tan importantes, como el Breve *Divinum praeceptum* del Papa Benedicto XV (1914-1922); este documento puede considerarse como la “partida de nacimiento” de nuestra Casa de estudios.

Otros investigadores han de ocuparse en esta misma publicación de describir el ambiente histórico-eclesial en el que vio la luz este documento. Los objetivos de este artículo van por otros carriles.

Estimo que al enfrentarnos a nuestro documento es necesario despejar varias cuestiones que, en cuanto tales, pueden formularse a modo de preguntas; algunas de estas preguntas podrían ser por ejemplo: ¿Qué es un “breve pontificio”? ¿Qué caracteriza a este tipo de documento y lo distingue de otros documentos pontificios tales como una constitución apostólica? ¿De qué partes consta este tipo de documentos y cómo deben interpretarse sus expresiones para llegar a conclusiones realmente históricas? Todas estas preguntas pertenecen al campo de la “diplomática”. Probablemente, al menos para muchos lectores, sea oportuno aclarar qué sentido tiene esta palabra usada como disciplina auxiliar de la historia y de la hermenéutica histórica; por ello, en la primera parte de este trabajo intentaré dar respuesta a estos interrogantes.

Además de lo dicho, al considerar el texto del breve, cabe señalar que el mismo ha llegado a nosotros a través de varios medios, ya que del documento existen varias ediciones; algunas de ellas contemporáneas al documento mismo y otras tal vez inmediatamente posteriores a la recepción del breve en Buenos Aires. Conviene tener en cuenta estas transcripciones no tanto para la fijación del texto dado que poseemos el original, cuanto para compulsar las ediciones y traducciones posteriores.

Cuando de un texto cualquiera tenemos el original y una o varias copias no queda duda de cuál es el ejemplar que debe elegirse para establecer el texto que ha de publicarse y que ha de usarse como base para su eventual traducción; teniendo el original, éste ha de preferirse a todos los otros.

En nuestro caso, no obstante, por tratarse de transcripciones antiguas y teniendo en cuenta que –al no poder acceder todos al original– las mismas han debido ejercer una influencia determinante en la recepción e interpretación del documento en nuestro país, conviene que las tengamos en cuenta. No olvidemos que el breve *Divinum Praeceptum* afectaba ciertamente a Buenos Aires pero no sólo a esta sede si tenemos en cuenta que, según la mente y los decretos del Concilio Plenario Latinoamericano, tales centros de estudio debían captar alumnos de toda la región y de hecho eran los obispos de Argentina y no sólo el diocesano de Buenos Aires quienes habían solicitado la erección de las facultades de Filosofía, Teología y Derecho Canónico.² También, de encontrarse lecturas variantes entre las distintas publicaciones antiguas, cabe preguntarse en qué medidas las mismas pueden haber afectado las traducciones que hubieran sido hechas sin tener presente el original. Por todo ello, a la hora de transcribir el texto, y a modo de sencillo aparato crítico, señalaré a pie de página las lecturas variantes y diferencias de puntuación que eventualmente pudieran alterar la lectura o comprensión del mismo; para ello utilizaré las ediciones contenidas en las siguientes publicaciones:

En las *Ephemerides* del Seminario de Buenos Aires de 1915 se hizo la que, probablemente, sea la primera edición de nuestro documento y que en adelante citaré como *Ephemerides*.³

En la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* correspondiente a 1916 se publicó la que, con toda probabilidad, sea la segunda transcripción y edición del breve [en adelante citaré esta edición con la sigla REABA].⁴

Además de las anteriores, tenemos otra transcripción que fue editada como un suelto y de la cual se conserva copia en el Archivo

2. La *Solicitud* de fecha 16 de enero de 1915 por la cual los obispos de la Provincia Eclesiástica de Argentina solicitaban al Papa Benedicto XV la erección en el Seminario de Buenos Aires de “facultades de estudios mayores, o sea de Filosofía, de Teología y del Derecho Canónico” ha sido publicada en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos del Episcopado Argentino*, II (1910-1921), (comp.) Néstor Tomás Auza, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina – Oficina del libro, 1994, 122-123. Las vicisitudes que llevaron a que no se erigiera la facultad de Derecho Canónico son estudiadas en esta misma publicación por Mons. Juan Guillermo Durán.

3. BENEDICTO XV PP., Breve *Divinum praeceptum*, en: *Ephemerides Seminarii Conciliaris Bonaerensis*, Buenos Aires, Tipografía H. Ojer Ibáñez, 1915, sin paginación.

4. BENEDICTO XV PP., Breve *Divinum praeceptum* en *Revista eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* 16 (1916) 17-18.

histórico del Seminario metropolitano de Buenos Aires [y que en adelante citaré con la sigla AHSM].⁵ Luego del trabajo de colocación de las distintas copias, expondré las conclusiones a que nos lleve su comparación; estas conclusiones serán expuestas en un apartado específico.

Por último, y casi dos años después de su promulgación, el breve fue publicado en *Acta Apostolicae Sedis*,⁶ publicación que podríamos considerar como el “boletín oficial” de la Santa Sede. Para realizar el trabajo de comparación también tendré presente, y muy especialmente, esta edición.

Las lecturas variantes que aparecen entre el texto original y las distintas ediciones, incluso las oficiales, hacen evidente que una cuidada transcripción del texto original, se hace imprescindible; y éste será otro de los objetivos del presente trabajo.

Junto con la transcripción literal del breve en la que indicaré la distribución lineal que aparece en el original; considero oportuno ofrecer una traducción del mismo a la lengua castellana.

La diplomática: ciencia de los documentos

Antes de ocuparnos del Breve *Divinum praeceptum* pretendo describir cuáles son los elementos tipológicos fundamentales de este tipo de documentos; pero para ello se hace necesario dar una noción,

5. BENEDICTO XV PP, Breve *Divinum praeceptum*, Buenos Aires, Archivo Histórico del Seminario Metropolitano de Buenos Aires, inv. 002544. El suelto no lleva lugar ni fecha de impresión; pero en la parte inferior izquierda aparece una nota de impresión que dice: “IMP. LEO MIRAU – CALLAO 441”; lo que nos permite deducir que fue impreso en Buenos Aires en la imprenta de Leo Mirau. Sabemos que durante las primeras décadas del siglo XX en esa imprenta se publicaron varios libros y folletos de muy diverso contenido; entre otros los siguientes: F. PAUCKE, *Memorias del P. Florian Paucke: misionero de la Compañía de Jesús [1748 á 1767]*, Buenos Aires, Imp. Encuad. y estereotipia de Leo Mirau, 1900; L. MIRAU, *Lieder aus weiter Ferne*, Buenos Aires, Leo Mirau, 1905; J. A. MÉNDEZ, *Defensa de los derechos de Bolivia ante el tribunal arbitral Boliviano-Brasileño*, Buenos Aires, Imp. Leo Mirau, 1906; W. KEIPER, *La cuestión del profesorado secundario*, Buenos Aires, Tipografía de Leo Mirau, 1907; L. MIRAU, *Meine Lieder*, Buenos Aires, Leo Mirau, 1909; *El General Martín Miguel Güemes y su inmortalidad ante la historia: aniversario de su muerte*, Buenos Aires, Leo Mirau, 1910; J. UBACH, *Gramática latina*, s. I., Mirau, 1915; I. G. DE LA SOLANA, *Alma de España. Composición dedicada a S. M. el Rey Don Alfonso XIII, leída por su autora en la velada... del Centro Gallego de Río de Janeiro... 13 de febrero de 1916*, Buenos Aires, Leo Mirau, 1916; L. MIRAU, *Argentinien von heute. Schilderung von Land und Leute*, Buenos Aires, Librería Mirau, 1920.

6. *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) 55-57

aunque sea sucinta, de la disciplina que se encarga de estas particularidades, a saber de la “diplomática”, que es la disciplina desde la que abordaremos nuestro documento en este trabajo.

En primer lugar nos preguntamos, pues, qué es la diplomática. Para quién no está familiarizado con el lenguaje propio de la historiografía, la “diplomática” frecuentemente suele confundirse con algo relacionado con la “diplomacia”; en realidad, y al menos en este ámbito del conocimiento, estos vocablos poco o nada tienen que ver entre sí. La diplomática es una disciplina auxiliar de la historia que remonta sus orígenes a la publicación en seis volúmenes de la obra *De re diplomatica libri sex* del ilustre benedictino Dom Jean Mabillon (1632-1707).⁷

En nuestro contexto semántico, la expresión “diplomática” proviene del vocablo griego *diploma* (*diplō mā*), y éste, a su vez del verbo griego *diplo* que literalmente significa “doblar”. Originalmente el término “diploma” designaba cualquier tipo de escrito que constaba de dos partes unidas entre sí, o sea un “díptico”. Como bien aclara el eximio diplomata Paulius Rabikauskas, entre los romanos el “diploma” pasó a designar cierto tipo de documento emanado por el emperador o el senado;⁸ en la Edad Media este término casi desapareció por completo y fue retomado en el Renacimiento que utilizó el término “diploma” para designar a los documentos más solemnes o suntuosos. Hoy en día, la diplomática no sólo se ocupa de los “escritos solemnes” sino de todos los documentos ya sea en sentido estricto como en sentido amplio.⁹ Existe también otra noción de documento en sentido equívoco; así, por ejemplo, en el lenguaje cotidiano decimos que una película cinematográfica es un “documento” de una época o de un hecho histórico determinado; pero este uso no responde a criterios

7. J. MABILLON, *De re diplomatica libri sex*, 6 vol., París, 1681.

8. P. RABIKAUSKAS, *Diplomatica generalis*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989⁵, 17.

9. Aclaremos que para la diplomática un documento en sentido estricto es el testimonio escrito de una forma determinada (es decir, de acuerdo a los usos establecidos por la respectiva cancillería) que nos pone en relación con un hecho jurídico. Existen, pues, otro tipo de escritos que no guardan todas estas características (hacer uso de fórmulas determinadas bien determinadas y ponernos en relación a un hecho jurídico) que sin embargo, y por extensión, se denominan documentos en un sentido amplio tales como los *Mandata* (documentos internos de las cancillerías), las *Epístolas* o las “actas” (que son el “relato” de un hecho y éste no necesariamente con consecuencias jurídicas), Id. 17-18.

científicos; la diplomática no se ocupa de este último tipo de “documentos” que más propiamente podrían considerarse “fuentes” del pasado (se traten éstas de fuentes narrativas o entitativas) pero que no reúnen las condiciones para ser consideradas documentos ni en sentido estricto ni en sentido amplio.

Así, pues, si tuviéramos que dar una definición descriptiva de la diplomática diríamos que esta es: “una disciplina auxiliar de la historia, que se ocupa de los documentos en sentido estricto y también de los *mandata*, de las epístolas y actas con el fin de determinar su carácter genuino, su proveniencia, estableciendo al mismo tiempo su texto e interpretando su testimonio, habida cuenta de los usos de la respectiva cancillería y de sus propiedades individuales”.¹⁰

Estimo que, antes de dedicarme a la descripción de las características tipológicas peculiares de los breves, debo aclarar algunos términos técnicos comunes a todo tipo de documento; de modo tal que, cuando hablemos de los breves en general y de “nuestro breve” en particular pueda comprenderse a qué me estoy refiriendo.

*Algunos elementos presentes en todo documento*¹¹

Los documentos en su aspecto formal

Como he dicho más arriba, se requiere un conocimiento básico de los elementos tanto externos como internos de un documento para comprender de qué estamos hablando al describir los mismos desde un punto de vista diplomático; al hacerlo, pondré particular atención a los documentos pontificios (aunque muy frecuentemente dichos elementos o criterios se encuentran también en documentos de naturaleza secular); en esta descripción intentaré evitar los tecnicismos innecesarios que podrían complicar la lectura del presente trabajo.

Prácticamente todo documento (al menos en los documentos en sentido estricto) tienen tres partes principales conocidas como

10. P. RABKAUSKAS, *Diplomatica generalis*, 19.

11. *Ibid.*, 23-32.

“protocolo”, “contexto” o “texto” (que constituye el cuerpo del documento) y “escatocolo”.¹²

La parte principal del documento (el “texto” o “contexto”) suele referir las circunstancias y las vías que provocaron la confección del mismo así como la acción jurídica que dicho documento establece (en el caso de los “documentos dispositivos”) o refiere (en el caso de los “documentos probativos”).¹³ El protocolo y el escatocolo, puestos respectivamente al principio y al final del documento, recogen las fórmulas y signos iniciales y finales que ayudan a establecer la índole particular del documento y le dan perfección legal.

El protocolo comienza frecuentemente con una *invocatio* o invocación a la divinidad, p. ej. *In nomine Domini*, la cual a veces es verbal (como en el ejemplo citado) y en otros casos es simbólica (p. ej. cuando se traza una cruz o se inscribe el “crismón” al inicio del documento).

A la *invocatio* –que no necesariamente se encuentra en todos los documentos– sigue normalmente la *intitulatio* que indica quién es el autor de la acción legal que el documento establece o documenta; la *intitulatio*, a veces, va acompañada de una *formula devotionis*, p. ej. “*Carolus gratia Dei rex Francorum...*” o “*Gregorius, episcopus, servus servorum Dei*”.

A continuación de la *intitulatio* suele ponerse la *inscriptio* que es la indicación de la persona o personas a quienes va dirigido el documento y que puede ser “personal” (si el documento es dirigido a una sola persona), “colectiva” (si se dirige a varias) o “universal” si se dirige a todos (p. ej. *universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis*). En el caso de los breves y de otros documentos que habitualmente se expedían cerrados, lo más frecuente es que la *inscriptio* se ponga en el reverso del documento.

El protocolo normalmente se cierra con una *salutatio*, p. ej. *salu-*

12. *Ibid.*, 22.

13. Por “documentos dispositivos” entendemos aquellos en el que el mismo documento “establece” la acción jurídica y por “documentos probativos” designamos aquellos que no establecen la acción jurídica sino que la recogen y documentan. En el primer caso podríamos decir que sin el documento la acción jurídica no se produce (p. ej. un decreto); en el segundo (p. ej. la sentencia de un juez) el documento no “produce” sino que recoge y documenta la acción jurídica, que sería en sí misma válida aunque no llegara a documentarse.

tem et apostolicam benedictionem o con una *formula perpetuitatis* tal como *ad futuram* o *ad perpetuam rei memoriam*.

El “texto” o “contexto” del documento comienza frecuentemente con la *arenga* que es una suerte de preámbulo consistente en una o varias frases de tipo general y que, pretende justificar la acción jurídica que luego se va a establecer; p. ej. *Quoniam inter cetera pietatis opera maxime commendatur helemosina, idcirco...*; los diplomatas subrayan el carácter estereotipado de las fórmulas que se utilizan como arenga; e incluso el hecho de que en algunas cancillerías tienen un carácter prácticamente fijo, usándose una misma arenga para todos los documentos que versan sobre un mismo tema; algunos autores la consideran un simple ornato retórico-literario.¹⁴ Si bien este hecho es innegable, y si bien la arenga no es esencial al valor jurídico de un texto; a nivel histórico debe tenerse en cuenta que la arenga refleja concepciones políticas, ideológicas, etc. de un período determinado.¹⁵ Por lo dicho, el valor de la arenga no debe exagerarse, haciendo de sus palabras una interpretación literal, ni debe desecharse como mero ornamento falaz.

En algunas ocasiones la arenga es seguida por la *notificatio*; ésta es una fórmula breve tal como *Itaque notum sit omnibus...*, *Notum sit...*, etc. a través de la cual se introduce a todos aquellos a quienes pueda interesar a lo que se notificará más adelante.

La *narratio* o “exposición” es una parte del contexto sumamente importante para el conocimiento histórico. En ella se dan noticias sobre las circunstancias que condujeron a la confección del documento; en esta parte muy frecuentemente se mencionan los peticionarios, destinatarios, etc. Identificar esta parte del documento es, pues, muy importante para conocer la génesis del documento.

La *dispositio* es la parte fundamental y como el núcleo del documento, en ella se expresa la voluntad del autor de ejecutar una acción con efectos jurídicos. El documento da testimonio de esta voluntad y determina su naturaleza, condiciones, etc. Frecuentemente la *dispositio* contiene expresiones como *concedimus, iubemus, statui-*

14. F. DE LASALA y P. RABIKASKAS, *Il documento medievale e moderno. Panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, Roma, EPUG – IPSAR, 2003, 53.

15. *Ibid.*, 53-54.

mus, prohibemus, etc. Con mucha frecuencia los alcances de la disposición son bien determinados a través de una serie de cláusulas (*praeceptiva, prohibitiva, reservativa, derogativa, poenalis, corroborationis*, etc.) cuya finalidad es precisar más claramente, proteger o perfeccionar el valor y los efectos de la acción jurídica que ha sido documentada.

El “escatocolo” o parte final del documento, suele contener las *subscriptions* que son fórmulas (también firmas) que manifiestan quiénes han participado en la confección del documento; estas firmas en ocasiones expresan quién es el autor de la acción jurídica; en otras ocasiones nos permiten conocer a quienes participaron en la misma o en la *conscriptio* del documento; en algunas ocasiones se indica también quién ha sido el amanuense, el datario, etc.

La *datatio* consta normalmente de la expresión del lugar (fecha tópica) y el momento (fecha crónica) en los que se produjo la acción jurídica o en la que la misma fue documentada.

La *apprecatio* es un breve augurio –en general de índole religiosa– que en algunas ocasiones se suele poner al final del documento.

2.2. *Los documentos en su aspecto material*

En cuanto a la *materia* o *soporte* en el que están redactados los documentos, cabe decir que en la antigüedad se utilizaron materiales duros como la piedra, el metal o la madera; estos casos, no obstante, constituyen una excepción, siendo el papiro (de origen vegetal) y el pergamino (de origen animal) los elementos más utilizados para redactar documentos. Si bien existen algunos ejemplos de textos escritos en papel en España en el s. IX, y otros de Italia procedentes de fines del s. IX, sólo merced a la creación de la fábrica de papel de Fabriano (Italia) en 1276 se hará más frecuente el uso de este material para escritos de menor importancia. Para la redacción de documentos en sentido estricto, el uso del papel comenzará a extenderse recién a partir del s. XVIII, prevaleciendo hasta ese tiempo el uso del pergamino.¹⁶

La *tinta* utilizada para la redacción de los documentos era

16. P. RABIKASKAS, *Diplomatica generalis*, 42.

habitualmente negra y antiguamente se fabricaba *ad hoc* en cada *scriptorium*.¹⁷ La tinta de color púrpura fue utilizada por los emperadores bizantinos para firmar y también por Carlos el Calvo (rey de Francia Occidental de 843 a 877 y Emperador romano de Occidente de 875 a 877); Carlos el Calvo utilizó tal tinta precisamente para imitar a los orientales. Los documentos redactados con tinta argéntea o aurea tuvieron su origen en Bizancio; en Occidente son rarísimos y los pocos que así se redactaron usualmente no son originales sino copias solemnes.

Pretender consignar unas notas sobre el tipo de escritura o los sellos utilizados en los documentos a través del tiempo implicaría introducirnos en una temática tan amplia que nos distraería del objetivo de este trabajo, simplemente digamos que de esta materia se ocupan otras dos disciplinas auxiliares de la historia que son la paleografía y la sigilografía respectivamente. Tan sólo anotemos que a la desarticulación del Imperio Romano como entidad político-cultural le siguió, entre otros fenómenos semejantes, una diversificación en los estilos de escritura que requiere una cuidadosa tipificación y la adquisición de una particular destreza científico-técnica para interpretarlas.

El “Breve”: su tipología diplomática peculiar

Acabamos de enumerar y describir los elementos internos y externos más relevantes que podemos encontrar en cualquier documento secular o religioso. Intentaremos ahora consignar algunas notas sobre el tipo peculiar de documento pontificio denominado “breve”.

Junto con los *privilegia* y con las *litterae* (entre las cuales se

17. En su tratado de Paleografía, Giulio Batelli consigna una fórmula para fabricar tinta proveniente de un texto de 1412; como curiosidad y para que podamos situarnos mentalmente en lo que implicaba la redacción de un documento hasta la creación de tintas comerciales transcribo el texto traduciéndolo del latín: “Toma bayas de roble y machácalas hasta convertir las en un polvo fino, derrama sobre ellas agua de lluvia o cerveza suave, y agrégale vitriolo (*sulfato de hierro*), tanto cuanto a tu criterio parezca necesario, déjalo reposar así por algunos días; y entonces, filtralo con un paño y tendrás una buena tinta. Y si quieres, ponle un poco de goma arábiga, y caliéntalo un poco cerca del fuego, hasta que la tinta se ponga tibia, y tendrás una tinta buena e indeleble para escribir con ella sobre el material que desees”. G. BATELLI, *Lezioni di paleografia*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986⁶, 43.

encuentran las *litterae solemnes* y las *litterae consistoriales* más conocidas como “bulas”) los breves son uno de los principales tipos de documentos papales.¹⁸ Un aspecto que los distingue de otros documentos es que su expedición nunca se hizo a través de la Cancillería Apostólica sino a través de la Cámara Apostólica y desde los tiempos más antiguos han sido firmados por un secretario del Papa (en los tiempos más recientes por el Cardenal Secretario de Estado).¹⁹

El breve más antiguo que ha llegado hasta nosotros es del año 1390 y hasta la mitad del siglo XV este tipo de documentos era utilizado sólo para la correspondencia política o para actos administrativos dentro de los estados de la Iglesia (llamados *brevia de curia*); posteriormente se utilizó este tipo documental para establecer actos jurídicos (este sub-tipo se llama *brevia communia*).²⁰ Teniendo en cuenta los asuntos tratados en el documento o distintas circunstancias ligadas a la *conscripção* de los mismos, a la forma en que fueron solicitados, etc. se establecen sub-tipos de breves que no es del caso consignar en este trabajo.

Su forma externa los distingue claramente de los otros tipos de documentos pontificios. Tal vez uno de los elementos que de forma más evidente nos indica que estamos ante un breve y que se descubre a primera vista es el sello; mientras los “privilegios” y las “bulas” llevan un sello de plomo pendiente del documento, semejante a una moneda en cuyo anverso aparecen ordinariamente las figuras de san Pedro y san Pablo y en su reverso el nombre (o las iniciales) del Papa; el breve, hasta el s. XIX ha llevado siempre un sello de cera roja muy frecuentemente puesto en su exterior y que por ello se ha perdido al abrir el documento. Desde 1842 los breves han sido sellados con tinta roja en la parte inferior izquierda del anverso.²¹

La materia (soporte) utilizada para confeccionar los breves es un pergamino muy sutil, elaborado por ambos lados y de una blancu-

18. T. FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'età moderna*, Vaticano, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, 1989, 32.

19. De esta primera característica se deriva una consecuencia práctica fundamental para todo investigador: Quien buscase el registro de un breve en el archivo de la Cancillería Pontificia no lo encontrará jamás; debiendo buscarlo más bien en el Archivo de la Cámara Apostólica.

20. *Ibid.*, 34.

21. Cf. P. RABIKASKAS, *Diplomatica Pontificia*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987⁴, 78.

ra característica.²² Los breves en general presentan una forma apaisada y originalmente el texto ocupaba unas pocas líneas; con el tiempo en algunas ocasiones el texto se hizo tan extenso que llegó a constituir pequeños libros.²³

En cuanto a su denominación, la misma ha ido variando con el correr de los siglos; lo que en la actual terminología científica se conoce como “breves”, en la terminología oficial de los siglos XIV y XV se denominaba como *litterae apostolicae in forma brevis*, más tarde se los llamó simplemente *brevia* y últimamente, en la Curia romana se los denominaba simplemente *litterae apostolicae*.²⁴

Los breves presentan notas diplomáticas características; a continuación describiré las principales:

La *intitulatio* se encuentra en la parte superior del documento en un renglón aislado y se compone del nombre del Pontífice en nominativo, la abreviatura “PP” (Papa) y el número ordinal del Pontífice; p. ej. PIUS PP. II. Desde 1460 para inscribir la *intitulatio* se ha utilizado letra capital rústica; al principio la tinta de la *intitulatio* era del mismo color que el resto del texto, sustituyéndose con el correr del tiempo por tinta roja.

En la segunda línea se suele poner el destinatario con fórmulas como *Venerabilis frater* (si se dirige a un obispo) o *Dilecte Fili* (si el Papa escribe a un monarca católico), etc., agregándose la fórmula *salutem et apostolicam benedictionem*; no obstante, los breves que se promulgaban en forma de decreto –como es el caso de nuestro documento– suelen reemplazar la *salutatio* por la fórmula *Ad futuram* (o *perpetuam*) *rei memoriam*. Estos elementos constituyen el protocolo del documento.

El texto (o contexto) del documento comienza inmediatamente después de la mencionada *salutatio* o de la *formula perpetuitatis*. La redacción del contexto es bastante variada, conteniendo algunos de los elementos mencionados más arriba al hablar de los documentos en

22. Los pergaminos bien elaborados a veces son tan delgados y blancos que fácilmente se confunden con el papel. A simple vista, sólo un cuidadoso examen que tenga en cuenta la textura y la aparición de tejido celular permite diferenciarlo de aquel.

23. *Ibid.*, 79.

24. T. FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'età moderna*, 15. Cabe acotar que en los últimos años se ha abandonado esta tipología documental.

general. La letra utilizada hasta el s. XV es la cancilleresca utilizada también en las *litterae*; a partir de este siglo se va imponiendo la humanística o cancilleresca itálica.

El Escatocolo esta compuesto por la fecha tópica en la cual se indica habitualmente la iglesia más cercana al lugar en donde se confeccionó el documento; así, por ejemplo, la expresión *Datum Romae apud Sanctum Petrum* que literalmente se traduce como *Dado en Roma junto a San Pedro* no debe entenderse como si el documento se hubiese confeccionado literalmente junto a la tumba de Pedro; con tal mención simplemente se quiere indicar que en ese momento el Papa estaba residiendo en el Palacio Apostólico Vaticano; si en cambio, el documento llevase como fecha tópica la locución *Datum Romae apud Sanctam Mariam Maiorem* se querría indicar que en ese momento el Papa estaba habitando en el Palacio del Quirinal.

Inmediatamente después de la datación tópica se indica “el anuncio del sello” con la expresión *sub anulo piscatoris*; más arriba he explicado que el sello aplicado a los breves en los primeros tiempos era de cera (frecuentemente mezclada con otros elementos para darle color rojo y cierta dureza) y se ponía en la parte externa del documento cuando éste era enviado cerrado; si era enviado abierto se ponía en la parte inferior izquierda del documento y, como ya he indicado, desde 1842 la impronta ha sido hecha con tinta roja. La mención del *anulus piscatoris* se debe a la materia del sello y a la forma de la impronta, ya que durante algún tiempo se utilizó el anillo del Pontífice para sellar los breves y la figura representada ha sido invariablemente la de san Pedro de pie sobre una barca tirando las redes al mar.

La fecha crónica es indicada poniendo el día del mes según el sistema moderno (vale decir que no se usa el sistema romano antiguo); debe aclararse que antes del pontificado de Eugenio IV (1431-1447) se indicaba el “año del pontificado”; a partir de Eugenio IV comenzó a indicarse también el “año civil” siguiendo la era cristiana;²⁵ al principio se utilizaba el “estilo de la Natividad” (que hacía comenzar el año el 25 de diciembre del año en curso) y más tarde el “estilo de la circuncisión” (que daba comienzo al año el día 1 de enero).

25. *Ibid.*, 33. Para los estilos de datación ver A. CAPPELLI, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Milán, Hoepli, 1998⁷, 3-21.

Como ya he indicado, en la última línea del Escatocolo y en los tiempos más antiguos se incluía la suscripción de un secretario del Papa, en los tiempos más recientes esta firma ha sido reemplazada por la del Cardenal Secretario de Estado.

Respecto al valor intrínseco de los breves, en los tiempos más recientes ha estado ligado más bien al uso y al contenido de los mismos que a su forma diplomática. En este sentido, puede decirse que los mismos han adquirido un prestigio creciente, ya que a partir del siglo XV frecuentemente han sido utilizados para documentar actos jurídicos de gran importancia para la historia de la Iglesia, ya sea relacionados tanto a la concesión de gracias o favores, cuanto a la imposición de mandatos o penas, desplazando en cierto sentido a las bulas.²⁶

En los tiempos actuales los breves han sido enviados siempre abiertos “*patentes*” y con el ya mencionado “sello de pescador” estampado en tinta roja a los pies del texto en la parte izquierda del documento.²⁷

El breve Divinum praeceptum

Una vez que hemos descrito los elementos diplomáticos que podemos encontrar en cualquier tipo de documento en general, y los propios del tipo de los documentos que habitualmente llamamos “breves” y que en la Curia Romana hoy se denominan oficialmente como *litterae apostolicae*, podemos pasar a analizar de forma particular nuestro breve fundacional.

Aspectos materiales

Ante la inminencia de los festejos centenarios, y por la importancia que reviste un examen directo del Breve en orden a la descripción y futura conservación de nuestro documento fundacional el día 23 de septiembre de 2014, los profesores Fernando Gil y Ricardo Cor-

26. F. DE LASALA y P. RABIKASKAS, *El documento medieval e moderno*, 269.

27. *Ibid.*

leto procedimos a quitar del marco en el que se encontraba hasta entonces el Breve *Divinum praeceptum*, procediendo a realizar una observación técnica que reveló varios aspectos interesantes desde un punto de vista diplomático y que no eran perceptibles en su soporte de exposición habitual. Este examen ha permitido, por ejemplo, observar y describir el Breve en sus aspectos materiales. Para ofrecer al lector una visión más acabada de nuestro documento, reseñaré los aspectos observados y recogidos en el correspondiente *Informe de conservación*;²⁸ en este informe se encuentran contenidos los aspectos que detallaré a continuación.

Para redactar el Breve se ha utilizado un pergamino muy sutil y blanco; tanto que, a primera vista es fácil confundirlo con papel, la visión aumentada del material permite observar el tejido animal y no deja dudas de que estamos ante un pergamino virgíneo.

La letra utilizada es de fácil legibilidad y corresponde al tipo que en castellano llamamos “redondilla”, salvo la letra utilizada para la *intitulatio* que –como es habitual en los breves– es letra capital. El análisis de la grafía indica que la escritura es obra de un único amanuense.

Para escribir el breve se ha utilizado tinta negra, de color uniforme; para la *intitulatio*, como era habitual en aquel tiempo se ha utilizado tinta de color rojo.

Al parecer, poco después de haber sido recibido en Buenos Aires el Breve fue encolado a una cartulina ornamental que lo enmarca.²⁹ Sobre la misma se pintó una bordura con motivos vegetales y figurativos (rostros humanos, etc.) y son bien visibles dos monogramas y dos escudos: Hacia el centro del borde izquierdo aparece el monograma “IHS” (*Iesus hominum Salvator*); hacia la parte media del borde derecho el monograma de María (letras “M” y “A” entrelazadas); en la parte superior ha sido pintado el escudo pontificio de Benedicto XV

28. F. GIL y R. CORLETO, *Informe sobre la conservación del Breve Divinum praeceptum dirigido al Señor Decano de la Facultad de Teología Pbro. Dr. Fernando Ortega*, Buenos Aires, 23 de septiembre de 2014.

29. Probablemente, el Breve pontificio fue fijado a esta cartulina antes de ser entregado por el arzobispo Espinosa al P. Lauro Darner, rector del Seminario de Devoto, el 12 de marzo de 1916 con ocasión de la inauguración del primer curso. De hecho la crónica del acto concluye afirmando que “El Breve Pontificio ha quedado encerrado en precioso cuadro y se conservará en el Seminario como documento perenne del amor de Benedicto XV a nuestra Patria” *Diario dominical*, 12 de marzo de 1916, 130.

(1914-1922)³⁰ y en la parte inferior aparece, también pintado, el escudo de Mons. Mariano Espinosa (1900-1923) decimonoveno diocesano de Buenos Aires y su cuarto Arzobispo.³¹

Una vez retirado el vidrio que cubría el breve pudo observarse la impronta bastante borrosa de un sello a seco (Ø 37 mm) ubicado (para quien mira) a la izquierda de la firma del cardenal Pietro Gasparri quien, como era habitual, en su carácter de Secretario de Estado (1914-1930) era quien firmaba los breves pontificios. La ausencia del sello de tinta roja que debía esperarse y la aparición de esta impronta borrosa pero visible plantean una serie de interrogantes sobre nuestro documento que, al menos por el momento no tienen adecuada solución: ¿por qué no aparece en el documento el habitual sello de tinta roja representando a Pedro en la barca? (sello que, por otra parte, es anunciado en la datación) ¿se ha perdido junto con el faltante de documento que –como diré– se ha producido en la parte inferior del documento? La impronta “a seco” es observable pero difícilmente se puede leer la inscripción y aún más difícil resulta observar la figura que allí estuvo estampada ¿se trata acaso de un contrasello y el sello se encontraba en el reverso del documento? Dado que en esta época y, como ya he dicho, los breves se enviaban *patentes* es decir abiertos, tal eventualidad convertiría a nuestro documento en un caso excepcional. Ninguna de estas hipótesis resulta totalmente plausible; lo que sí queda claro es que no puede dudarse de la autenticidad del documento, que además de haber sido publicado en *Acta Apostolicae Sedis* cuenta con todas las otras características diplomáticas propias de un breve.

Continuando con la descripción material del documento, cabe precisar que da la impresión de que en un tiempo no determinable

30. Para su escudo pontificio Benedicto XV asumió las armas de su familia paterna los marqueses Della Chiesa, el cual contenía un águila sobrepuesta sobre una iglesia; clara alusión al apellido familiar.

31. El escudo episcopal de Mons. Mariano Espinosa ofrece un detalle curioso en su composición; usando una expresión más propia de la sigilografía, podríamos decir que el suyo es un “escudo parlante”; de hecho, el mismo aparece dividido en cuatro cuarteles por una cruz; en el primer cuartel aparece representado un triángulo con rayos, simbolizando a la Santísima Trinidad; en el segundo está representado un símbolo mariano, a saber, la Virgen de Luján; en el tercero aparece un ramo de san Antonio y en el cuarto una corona de espinas. La interpretación del blasón es: “Nací en la ciudad de la Santísima Trinidad (el triángulo esplendente), me llamo Mariano (la Virgen) Antonio (el ramo) Espinosa (la corona de espinas)”. Cf. J. L. BARTRES, “Heráldica eclesiástica argentina”, *Archivum* 20 (2001) 12-13.

alguien ha querido despegar el breve de la cartulina ornamental para lo cual humedeció los bordes del documento en el intento de ablandar la cola que lo sujeta a la misma; evidentemente el resultado fue infructuoso y todo indica que en esta operación se ha perdido una sección del documento de aproximadamente 20 mm en el borde inferior del mismo. Avalan esta hipótesis las siguientes observaciones:

La presunción respecto a que en el intento de despegar el Breve de la cartulina ornamental se utilizó agua o algún otro tipo de líquido se evidencia por el daño causado en el documento; en efecto, en las partes manipuladas el material aparece erosionado, ha perdido brillo y ha cambiado de coloración, se encuentra ligeramente contraído y se observa una pérdida de pigmentación en la letra cercana a los bordes del texto (decoloración que no impide su perfecta legibilidad).

Aproximadamente dos centímetros por debajo del actual borde del documento, tal como se conserva hoy, en la cartulina ornamental se observan rastros de pegamento de unas 20 mm de ancho que indicarían que el documento continuaba hasta ese nivel.

El borde inferior derecho del breve tiene una pequeña rotura o rasgado y aparece una marca que denota la introducción de algún elemento duro de punta rectangular que parece indicar el intento de despegar el documento de la cartulina.

El breve presenta dos pliegues, uno vertical y otro horizontal, estos pliegues muestran que en algún momento (tal vez cuándo fue enviado) el mismo estaba doblado en cuatro. El pliegue vertical divide el documento en dos partes perfectamente simétricas; el pliegue horizontal, en cambio, no se encuentra hacia la mitad del pergamino sino que la parte superior es dos centímetros más ancha que la inferior lo cual, como he dicho más arriba, indica claramente que se han cortado los dos centímetros inferiores del breve.

Resulta evidente que en tiempo posterior se procedió a enmarcar nuevamente el documento adherido a la cartulina ornamental original pero en un nuevo marco. Que el marco actual no es el primitivo se deduce entre otras cosas por los siguientes elementos visibles: El estilo y tipo de varilla no corresponde a la de un marco de 1915; tampoco corresponde a esa época la utilización de vidrio “antireflex”. El tipo de cartón, clavos y papel de cierre utilizados en el cuadro tampo-

co corresponden al momento en que el breve fue “encerrado en precioso cuadro”,³² sino a un tiempo muy posterior.

Cabe consignar que, en atención a las observaciones realizadas y a los daños percibidos se adoptó el criterio de consultar a una conservadora especializada que, sopesados los pros y los contras, aconsejó no despegar el documento de la cartulina a la cual lleva décadas adherido y proceder a su re-enmarcado.

Aspectos formales

Habiendo descrito el Breve *Divinum praeceptum* en sus aspectos materiales, corresponde ahora describir sus elementos formales; para hacerlo hemos de tener en cuenta los elementos diplomáticos indicados en el apartado correspondiente; debo aclarar que aludiré a las partes del documento siguiendo la numeración de líneas que acompaña esta edición y que es la que corresponde a la distribución en líneas del original; trataré, asimismo, de indicar algún particular sobre la hermenéutica del documento, atendidas las características peculiares de las fórmulas utilizadas.

El “protocolo” de este documento abarca la primera línea y parte de la segunda del mismo. La *intitulatio* o titulatura del Papa está escrita, como es habitual en ese período, en letra capital;³³ la misma está ubicada en el centro del primer renglón y consta del nombre del Papa en latín “BENEDICTUS”, la abreviatura PP. (Papa) y el número ordinal: XV. En el segundo renglón en vez de la típica *salutatio*, y por tratarse de un decreto, se incluye la *formula perpetuitatis*, en este caso: “*Ad perpetuam rei memoriam*” escrita con letra cursiva.

A continuación del “protocolo” comienza inmediatamente el “texto” de nuestro breve, y éste inicia con la *arenga* (llamada también

32. Cf. La nota 29 de este mismo trabajo.

33. Para una mayor información sobre la evolución de la letra capital, sobre los distintos subtipos que han ido apareciendo a través de los siglos (p. ej. la “capital epigráfica”, la “capital cursiva”, la “capital rústica” y la “capital elegante”), su uso eventual uso epigráfico e impreso, y sus diferencias con otros tipos de letras en algunos aspectos semejantes como la “escritura filocaliana”, profusamente utilizada en las inscripciones epigráficas del Papa san Dámaso (366-384), véase A. PETRUCCI, *Breve storia della scrittura latina*, s. l., Bagatto Libri, 1992, 42-57; y el siempre útil trabajo de G. BATELLI, *Lezioni di Paleografia*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986⁶, 56-71.

“exordio”, “proemio”, “prólogo” o en francés “*préambule*”). En este caso la arenga expresa consideraciones de tipo teológico que religan la erección de la facultad –que más adelante el Papa ha de disponer– a “la función de enseñar” confiada por Cristo a los apóstoles antes de su ascensión a los cielos según nos narra Mt. 28, 19.³⁴ Como ya hemos señalado más arriba, es importante que evitemos dos extremos: Por una parte, del texto de la Arenga no se puede deducir mucho, toda vez que la misma no deja de tener cierto carácter estereotípico y retórico. Pero por otra parte, y aún teniendo en cuenta que la arenga no es parte esencial del documento, que no influye de forma determinante en su carácter jurídico, etc.; la misma nos permite conocer “el universo de ideas” que está detrás de la disposición jurídica concreta. En nuestro caso, el iniciar el documento con el mandato de Jesús a sus discípulos de predicar el Evangelio, indica que, según la mente del Papa, la tarea educativa de la Facultad de teología se inscribe dentro del “*munus docendi*” confiado por Cristo a los apóstoles, y en ellos a sus sucesores el Romano Pontífice y los demás obispos.

Obviamente, las universidades en general y las facultades de teología en particular, en cuanto realizaciones históricas, sujetas a las mutaciones temporales, no pueden considerarse como instituciones “esenciales” para el desarrollo del oficio de enseñar confiado por el Señor a su Iglesia. Los estudios universitarios, no obstante, facilitan la misión de los pastores de “procurar transmitir de la forma más profunda y diligente posible la ciencia que trata de Dios y las otras disciplinas idóneas para preparar el camino hacia Él”³⁵ y de allí se comprende la consecuencia que de ello saca nuestro Breve: “pertrechados con estos conocimientos, los ministros sagrados se vuelven más idóneos para defender y propagar las verdades religiosas”³⁶; por ello es que, haciéndose eco del deseo expresado por el Concilio Plenario de América Latina celebrado en Roma en 1899, los obispos de Argentina expresan su deseo de que nuestro país contase con un centro de estudios filosóficos y teológicos de nivel universitario.

A continuación de la *arenga*, y siempre dentro del texto del

34. “*Et accedens Iesus locutus est eis, dicens: Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra: euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*”, Mt 28,18-19.

35. Cf. BENEDICTO XV PP., Breve *Divinum praeceptum* en este mismo trabajo, líneas 4-5.

36. *Ibid.*, 5-6.

documento, se recoge la narración muy sucinta (*narratio* o *exposé*) de las circunstancias históricas que llevaron al Papa a erigir las facultades de filosofía y teología. Entre los elementos que constituyen los antecedentes históricos del documento, nuestro breve menciona el Primer Concilio Plenario latinoamericano; en efecto el mencionado Concilio, celebrado en Roma en 1899; había expresado que “sería de desear que cada república o comarca de la América latina tuviera su universidad verdaderamente católica, que fuera centro de las ciencias, de las letras y de las artes”;³⁷ el Concilio Plenario, no obstante, previendo las dificultades que se presentarían en muchas de las naciones de nuestro continente para poner en acto esa aspiración, expresaba:

“En las regiones en que no puede haber universidades propiamente dichas, para que no se haga demasiado difícil a los clérigos más distinguidos por piedad y talento el conseguir grados académicos, sería de desearse [*sic*] que en el Seminario Metropolitano, o en otro que designe el voto de los sufragáneos, se erijan, con autorización de la Santa Sede, facultades de estudios mayores, o sea de filosofía escolástica, de Teología y del Derecho canónico, reglamentadas conforme a las constituciones trazadas de común acuerdo por los Obispos de aquella región o provincia, y examinadas como de costumbre por la Sagrada Congregación de estudios”.³⁸

Junto al Primer Concilio Plenario Latinoamericano, el Breve menciona como causa inmediata del mismo la petición (*petitio*) de los obispos de Argentina,³⁹ quienes, atentos a lo expresado por el Concilio Plenario erigieron en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires los cursos requeridos para los estudios eclesiásticos, desde los rudimentos de la gramática hasta la teología. Dentro de la *narratio* se expresa cuán estimulante sería para los jóvenes aspirantes a la cleroatura el que sus estudios se vieran coronados por la obtención de grados académicos. Asimismo se contiene la mención de la consulta hecha

37. PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX – Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina (edición facsimil)*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999, § 696.

38. *Ibid.*, § 697.

39. La mencionada petición se encuentra publicada: OBISPOS DE LA PROVINCIA ECLESIASTICA ARGENTINA, *Solicitud dirigida al Santo Padre pidiendo la erección en el Seminario Metropolitano de la facultad de otorgar grados en filosofía, teología y derecho canónico*, Buenos Aires, 16 de enero de 1915 en *Documentos del Episcopado Argentino 1910-1921*, II, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina – Oficina del libro, 1994, 122-123.

a los Cardenales miembros de la Congregación de Estudios y el dictamen favorable de los mismos,⁴⁰ y se deja constancia de la competencia con la que son dictados los cursos superiores; es decir, los de filosofía y teología, dictados “según el modelo *–ad instar–* de la Universidad Gregoriana”, de la pericia de los docentes así como de la cantidad y afluencia de los alumnos y, finalmente, de que la enseñanza goza de todas las garantías requeridas “*ceteris praesidiis omnibus, quae ad scholam petineant*”.⁴¹ Para conocer mejor el contexto histórico en el que se gestó nuestro breve remitimos al lector al estudio publicado en esta misma obra por Mons. Juan Guillermo Durán.⁴²

Siempre formando parte del texto de nuestro Breve, sigue la *dispositio* establecida por el Papa por la cual se erigen a perpetuidad las facultades de filosofía y teología, atribuyendo por un período de cuatro años al mismo tiempo al Arzobispo de Buenos Aires la facultad de conferir los grados académicos de bachillerato, licenciatura y doctorado en ambas disciplinas a los alumnos del Seminario Metropolitano de Buenos Aires que hubieren cumplido exitosamente con los cursos prescritos:

“Quare presentium tenore facultates Philosophiae et S(acrae) Theologiae in Archiepiscopali Bonaërensi Seminario Apostolica Auctoritate Nostra perpetuum in modum canonice cum omnibus et singulis iuribus ac praerogativis, quae hisce institutionibus ab hac S(ancta) Sede probatis tribui solent, erigimus et erectas fore declaramus. Pari autem Auctoritate Nostra Archiepiscopo Bonaërensi potestatem ad quadriennium facimus, cuius vi gradus academicos, scilicet Baccalaureatum, Licentiam et Lauream sive in Philosophia sive in S(acra) Theologia iis dumtaxat alumnis conferre queat, qui eiusdem Seminarii scholas rite celebraverint”.⁴³

Como condiciones para que el Arzobispo de Buenos Aires pudiera ejercer la potestad de conferir grados académicos que se le concede a través del mismo breve, se expresa la obligación de que en

40. Texto y traducción del correspondiente decreto en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos del Episcopado Argentino*, II (1910-1921), (comp.) Néstor Tomás Auza, Conferencia

41. Sobre los estudios inferiores, vale decir los de gramática, el Breve se limita a expresar una concisa y global aprobación “*satis apte*”, eludiendo así las exigencias de la Congregación Consistorial respecto a la necesidad de adaptar esos estudios al sistema adoptado por los gimnasios de otros países.

42. J. G. DURÁN, *Orígenes de la Facultad de Teología. Contexto histórico y Breve fundacional*, en esta misma publicación.

43. BENEDICTO XV PP., Breve *Divinum praeceptum*, en este mismo trabajo, líneas 19-24. Episcopado Argentino – Oficina del libro, Buenos Aires, 1994, 124-126.

las nuevas facultades se observen escrupulosamente las disposiciones vigentes en la Universidad Gregoriana de Roma y que el claustro profesoral adopte para la enseñanza de la filosofía y la teología la doctrina de santo Tomás de Aquino.

Como es habitual en esta clase de documentos, en el mismo se recogen varias fórmulas que especifican el alcance del mismo y de la acción jurídica expresada en el mismo; uno de ellos es el enunciado en el que se aclara que a las facultades erigidas se le conceden los “honorés y prerrogativas” que habitualmente otorga la Santa Sede a este tipo de instituciones. Este tipo de expresiones, por otra parte habituales en otros documentos de creación de instituciones universitarias, implica –como el mismo texto lo sugiere– una equiparación de las facultades creadas con el resto de las instituciones universitarias erigidas por la Sede Apostólica: “*quae hisce institutionibus ab hac Sancta Sede probatis tribui solent*”.

También forma parte del “texto” del Breve un mandato que impone el Pontífice cuyo tenor queda claro por los términos usados: *denique mandamus...* (en mi opinión no debe confundirse este mandato con una *clausula praeceptiva*), y éste consiste en que el Arzobispo de Buenos Aires, expirado el cuatrienio por el cual se le conceden facultades de conferir grados, debe informar a la Congregación de estudios acerca de la colación de grados y de las otras cosas relativas a los estudios que se consideren dignas de nota.

Una serie de fórmulas denominadas *clausulae* suelen cerrar el “texto” del documento (precisamente por ello se llaman *clausulae*). En el caso de nuestro breve cuenta en primer lugar con una *clausula praeceptiva* por la cual se ordena observar y dar eficacia a todos lo dispuesto en el mismo y se declara nulo e írrito todo lo que conciente o inconcientemente se hiciese en contra de lo establecido:

“Decernentes praesentes litteras firmas, validas, efficaces semper existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri atque obtinere, illisque ad quos spectant sive in posterum spectare poterunt plenissime suffragari, sicque rite iudicandum ac definiendum esse atque irritum et inane esse si secus super his a quovis qualibet auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari”.

Cierra el texto una *clausula derogativa* o *clausula non obstantiae* por

la cual se deroga toda otra disposición previa que pudiese obstaculizar o impedir la realización de lo establecido por la autoridad; en nuestro caso se utiliza la expresión habitual: “*Non obstantibus contrariis quibuscumque*”.

Como es regla general en el caso de los breves, el escatocolo se compone de tres elementos: la “fecha tópica” “*Datum Romae apud Sanctum Petrum*”;⁴⁴ la mención del sello: “*sub anulo piscatoris*” la cual indica qué tipo de sello se ha utilizado (no la *bullae* plumbea sino el sello del pescador); y finalmente la fecha crónica indicando el día, el mes, el año corriente (según el cómputo de la Encarnación y el estilo de la circuncisión); también se indica el año del pontificado: “*Datum Romae apud S(anctum) Petrum sub anulo Piscatoris die XXIII m(ensis) Decembris anno MCMXV, Pontificatus Nostri Secundo*”.⁴⁵ Cierra el escatocolo la firma del Cardenal Pietro Gasparri,⁴⁶ Secretario de Estado de Benedicto XV.⁴⁷

44. Más arriba he explicado que interpretación debe darse a esta expresión.

45. Benedicto XV fue elegido Pontífice Romano el 3 de septiembre de 1914 y por lo tanto, en el momento de datarse el documento, se encontraba ya en el segundo año de pontificado.

46. Pietro Gasparri fue Secretario de Estado desde el 13 de octubre de 1914 hasta el 7 de febrero de 1930; vale decir que desempeñó esta tarea a lo largo del pontificado de Benedicto XV (1914-1922) y durante una parte del pontificado de Pío XI (1922-1939); no obstante, ha pasado a la historia no tanto como Secretario de Estado sino como el eminente canonista bajo cuya dirección se procedió a la redacción del Código de Derecho Canónico de 1917, conocido como “Código Pio-benedictino”. Nacido en Capovallazza, municipio de Ussita (Provincia de Macerata) el 4 de mayo de 1852, Pietro Gasparri, luego de haberse formado por algunos años en el Seminario de Nepi, en septiembre de 1870 pasó al Seminario Romano Apollinare en el contexto histórico de la caída de Porta Pia y del inicio de la “Cuestión Romana” (litigio que le tocaría resolver precisamente a él, con la firma en 1929 de los “Pactos lateranenses”). Ordenado sacerdote el 31 de marzo de 1877 por el Cardenal Vicario Raffaele Monaco La Valletta, algunos años después, y por pedido del Cardenal Benoît-Marie Langénieux, arzobispo de Reims, se desempeñaría durante casi dos décadas como profesor de Derecho Canónico en el Instituto Católico de París (1880-1897).

Como canonista y escritor destacó por su participación en la dilucidación de la validez de las ordenaciones anglicanas (problema que –definitivamente– zanjó León XIII en 1896); escribió diversos tratados sobre los sacramentos y hasta un catecismo de primeras nociones.

Preconizado Arzobispo titular de Cesarea de Palestina, fue nombrado delegado apostólico y enviado extraordinario en Perú, Bolivia y Ecuador, tarea que desempeñó desde 1898 hasta 19001 en que, vuelto a Roma, fue nombrado Secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios cargo que desempeñó en estrecha colaboración con el Cardenal Mariano Rampolla y con monseñor Giacomo Della Chiesa; en el ejercicio de su tarea Gasparri llamó a colaborar con él al joven monseñor Eugenio Pacelli. Ya en este tiempo se notan en Gasparri dos tendencias que lo acompañarán durante toda su vida: la adhesión a la línea de la neutralidad política y la preferencia por la política concordataria.

Durante el Pontificado de san Pío X (1903-1914) se dedicó al silencioso y paciente trabajo de redacción del Código de Derecho Canónico obra que se vio coronada bajo el pontificado de su amigo y ex colega el Papa Benedicto XV (1914-1922) y, desde 1923 a 1932 se ocupó de la publica-

Lecturas variantes

Para establecer el texto crítico de un documento cualquiera, existe un proceso metodológico perfectamente establecido por la crí-

ción de las *Fontes Iuris Canonici*. Como ya he indicado, desde 1914 se desempeñó como Secretario de Estado de Benedicto XV, cargo en el que fue confirmado por Pío XI el 6 de febrero de 1922. Además de la redacción del Código, el cardenal Gasparri tuvo una participación fundamental en el desarrollo de todos los acontecimientos que precedieron a la resolución de la *Cuestión Romana*.

El cardenal Gasparri dejó la Secretaría de Estado el 11 de febrero de 1930, retirándose desde entonces a la vida privada. Hombre sumamente fiel a los pontífices a los cuales sirvió, además de ser un excelente jurista y un destacado diplomático, durante toda su vida destacó por su acendrado espíritu sacerdotal. Cf. G. SCIACCA (selección de J. GÁLVEZ KRÜGER), *Voz: Pietro Gasparri* en *Enciclopedia Católica* [en línea], http://ec.aciprensa.com/wiki/Pietro_Gasparri [consulta: 25 de noviembre de 2014]; N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998⁴, 90; *Voz: Pietro Cardinal Gasparri* y en *Catholic Hierarchy* [en línea], <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgaspp.html> [consulta: 25 de noviembre de 2014] y *Benoît-Marie Cardinal Langénieux* en *Catholic Hierarchy* [en línea], <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/blan.html> [consulta: 25 de noviembre de 2014].

47. Sería imposible en este estudio trazar una biografía del Papa Benedicto XV; me conformaré por tanto con dar algunas noticias de los aspectos que me parecen más destacables de su vida y su pontificado.

Giacomo Della Chiesa nació en Pegli (Génova) el 21 de noviembre de 1854; sus padres los marqueses Giuseppe Della Chiesa y Giovanna Migliorati pertenecían a la aristocracia genovesa y napolitana respectivamente. Después de haber recibido su formación media en el Instituto Danovaro e Giuso de Génova y por influjo de su padre, se inscribió en la Regia Università di Génova donde obtuvo el doctorado en jurisprudencia en 1875; obtenido este grado académico inició su formación seminarística en el Colegio Capránica y se formó intelectualmente en la Universidad Gregoriana de Roma. En calidad de Secretario de Nunciatura, acompañó a Mons. Mariano Rampolla Del Tindaro, cuando éste fue enviado como Nuncio Apostólico a España; luego, durante quince años, continuó siendo su secretario, cuando Rampolla fue hecho Secretario de Estado. Durante todo ese tiempo, Della Chiesa se hizo notable por dos cualidades que poseía en forma eminente: su formidable memoria y su proverbial discreción.

En 1901 Mons. Giacomo Della Chiesa fue nombrado sustituto de la Secretaría de Estado; pero poco después de iniciar su pontificado el Papa san Pío X, fue alejado de este puesto. En 1907 fue nombrado Arzobispo de Bolonia pero, aunque esta arquidiócesis era considerada como "sede cardenalicia", recién en mayo de 1914 recibió el Capelo.

Della Chiesa era un hábil diplomático de la escuela de Rampolla; pero también era un celoso pastor y en Bolonia fue un amado arzobispo.

Elegido Pontífice Romano el 3 de septiembre de 1914, los primeros años de su pontificado debió emplearlos sobre todo, en pacificar la situación interna de la Iglesia y en atenuar los horrores de la guerra.

En lo que se refiere a su relación con los estados, su política marchó por carriles diversos a los de Pío X. Hacia Francia Benedicto XV mostró una buena predisposición; y también los franceses, quienes durante la guerra habían podido confraternizar con sacerdotes, religiosos y seminaristas, habían abandonado en gran medida su anterior postura anticlerical. Respecto a Italia, y en particular frente a la "*Cuestión Romana*", si bien el Papa era "intransigente" por principio, inmediatamente trató de establecer relaciones oficiosas y al referirse a esa nación el Papa nunca usó contra ella expresiones ofensivas. Asimismo, renunció a muchas formas de protesta adoptadas por los pontífices anteriores (p. ej. no recibir a los jefes de Estado que hubiesen visitado a los reyes de Italia). De particular importancia fue su decisión de derogar el "*non expedit*"; medida que permitió

tica de las fuentes y la ecdótica⁴⁸ (disciplina esta última que se ocupa de la edición de textos). Básicamente, las posibilidades que podemos encontrarnos son tres: textos de los cuales conservamos una sola copia; textos que llegan a nosotros a través de varias copias y textos de los cuales conservamos el original.⁴⁹ En nuestro caso, y dado que poseemos el breve pontificio en su texto original, en principio no sería necesario más que transcribirlo tal como se encuentra en el documento auténtico, señalando a lo sumo las peculiaridades de la escritura (p. ej. las dificultades de lectura), desarrollando las abreviaturas, transcribiendo incluso los errores que pudiera contener. etc. En nuestro caso,

a los católicos italianos poder participar desde entonces en política, presentándose tanto en condición de electores como de candidatos.

Benedicto XV no sólo fue un Papa diplomático, sino también un auténtico y cultivado pastor; entre las medidas más importantes que tomó para promover los estudios y el cultivo de la teología no pueden olvidarse que en 1915 creó la Congregación para los Seminarios y Universidades con el deseo de elevar el nivel de los estudios teológicos. Asimismo, y preocupado por el curso que iba tomando la “cuestión social” el Papa estimuló el sindicalismo cristiano, animando incluso a los sacerdotes a considerar el acompañamiento de esta actividad como parte de su tarea pastoral.

En el aspecto misionero Benedicto XV puede considerarse como un “Pontífice de avanzada”; sin lugar a dudas, la Carta Apostólica *Maximun illud* de 1919 constituye la “Carta Magna” de la actividad misionera en los tiempos modernos. Con este documento, y poniendo como base teológica el envío misionero de Mc 16, 15, y como ejemplo práctico la vida de los misioneros que desde la época apostólica han evangelizado en los distintos continentes, Benedicto XV traza todo un programa de acción misionera; procurando desvincular la actividad misionera de la penetración colonial, promoviendo la formación de clero nativo, instando a los misioneros a prepararse convenientemente para su tarea e involucrando en la acción misionera a las congregaciones religiosas femeninas.

Benedicto XV se preocupó también de la situación de los cristianos de rito oriental unidos a la Sede Apostólica, y por ello separó de la Congregación *De propaganda Fide* la sección que se ocupaba de los mismos erigiéndola en una nueva Congregación; procurando, al mismo tiempo, que se respetasen las tradiciones de las iglesias orientales. En la misma línea de acción, y en la ciudad de Roma fundó en 1917 el Pontificio Instituto Oriental, ayudó a que se restaurase la Orden basiliana, etc.

De forma inesperada y prematura, afectado de una severa pulmonía, Benedicto XV falleció en Roma el 22 de enero de 1922. Cf. M. LAUNAY, *Benoît XV (1914-1922). Un pape pour la paix*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014; J. POLLARD, *Il Papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, Milán, San Paolo, 2001; R. AUBERT, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en: NHI, V, 469-478.

48. El DRAE define a la ecdótica como la “Disciplina que estudia los fines y los medios de la edición de textos”.

49. El camino a seguir puede resumirse en los siguientes pasos:

Si existe una sola copia del texto, los errores se corrigen con gran cautela (sopesando si se trata de un error “cierto” o “incierto” (dependiendo de la certeza que tengamos sobre si se trata o no de un error). Un error “cierto” es corregido en el texto y se deja constancia en el aparato crítico. Un error “incierto” se deja en el texto y se corrige en el aparato crítico.

Si existen varias copias, las correcciones deben tener en cuenta la paleografía (posibles errores, corrupción de un texto, etc.), respetando siempre la ortografía original; también se corrige el texto (puntuación, mutaciones, transposiciones, etc.), teniendo siempre en cuenta el “*usus scribendi*” del autor. En caso de dudas es mejor no suplir lagunas o corregir errores.

Si se trata de un original (autógrafo), se transcribe el texto en forma exacta, reproduciendo incluso los errores; si acaso se percibiera que estos fueron involuntarios pueden corregirse o no.

pues, no sería necesario componer un aparato crítico (cosa que sería de todo punto imprescindible en el caso de que, careciendo del original, tuviéramos que recomponer el arquetipo a través de varias copias).

No obstante lo dicho, y teniendo en cuenta que no todos los lectores del breve han tenido el original ante sus ojos, es indudable que, al menos en muchos casos, la “recepción” del breve y las probables traducciones se han hecho a partir de las transcripciones publicadas. Por ello, me parece útil detectar si han habido y en qué medida “lecturas variantes” entre el original y las publicaciones; de qué entidad son éstas; qué influjo pueden haber tenido en la comprensión del breve y cómo pueden haber influido en las traducciones tomadas de ellas. Para realizar esta tarea tomaré en cuenta las cuatro ediciones mencionadas en la introducción a este trabajo.

La transcripción contenida en las *Ephemerides* del Seminario de Buenos Aires (1915) manifiesta una notable fidelidad al original del breve. Comparando cuidadosamente ambos textos (el original y la transcripción) percibimos que entre ambos sólo aparecen cuatro lecturas variantes; así, en la cuarta línea del texto *Ephemerides* agrega una coma después de *persuasit* cosa que, como veremos, se verifica en todas las transcripciones. Esta modificación se explica, a mi entender, por un doble fenómeno; en primer lugar, y si observamos el texto original, en el mismo aparece un pequeño punto (signo que aparece varias veces a lo largo del documento); este punto no es un verdadero signo de puntuación, sino que más bien pareciera ser una suerte de *detentio calami* provocada por el amanuense, bien para observar el texto que está transcribiendo, bien por otras razones prácticas. No obstante, no es improbable que uno de estos puntos haya podido confundirse con un signo de puntuación. Por otra parte, es conocida la tendencia de los copistas a intentar “mejorar” el texto que están transcribiendo (precisamente por ese motivo, cuando se carece del original y se tienen copias interdependientes entre sí, como regla general debe preferirse la *lectio difficilior*); ahora bien, en este tipo de oraciones subordinadas es muy frecuente el poner una coma antes de la conjunción *ut*; el original no la tiene, pero lo “esperable” era que la hubiera tenido; probablemente esta ligera incorrección en el original y la aparición del mencionado punto indujeron al copista a insertar una coma que no está en el original. En la línea octava ocurre algo semejante e lo descrito ante-

riormente; el grupo preposicional *a fundamentis erectum* funciona como un modificador explicativo del sustantivo *Seminarium*; ahora bien, no es infrecuente que tal tipo de construcciones se confundan con una aposición, y como éstas normalmente se colocan entre comas así lo ha hecho el copista. Un caso parecido al anterior parece ser el contenido en la línea sexta en la que se omite la coma después de la locución *Quo consilio adducti* y en la trigésimo sexta línea después de la indicación del año de la Encarnación en la datación crónica. Ninguna de estas omisiones parece introducir un cambio en la interpretación del texto y parecen tratarse de simples *lapsus calami*.

Así, pues, la transcripción contenida en las *Ephemerides* del Seminario no solo es importante por ser tal vez la más antigua, sino por la fidelidad fundamental al texto original. Todo hace pensar –no sólo la fidelidad del texto sino también la facilidad con la que se podía acceder al original– que esta transcripción y todas las traducciones que de ella se hayan hecho gozan, en principio, de gran confiabilidad.

Al comparar el “suelto” que se conserva en el Archivo histórico del Seminario con el texto original del breve se verifican tan solo cinco lecturas variantes; todas ellas relacionadas con la puntuación del documento; casi invariablemente se trata de comas que se agregan al texto original o del cambio de un punto y coma que se cambia por una coma. Las variantes no revisten gran importancia y no introducen modificaciones sustanciales ni en el texto en sí mismo ni en su interpretación, y concomitantemente en una eventual traducción. Al analizar el texto del suelto pareciera evidente que el transcriptor ha tenido el original ante sus ojos y lo ha copiado con escrupulosa fidelidad. En cuanto a las ligeras modificaciones en la puntuación se deben, a mi entender, a los fenómenos que ya he mencionado al estudiar la transcripción reportada por las *Ephemerides*; a saber, la presencia de puntillos en el original y la tendencia de los copistas a mejorar el texto que transcriben.

La transcripción del breve publicada en el *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*⁵⁰ [en adelante REABA]; nos presen-

50. BENEDICTO XV PP., *Breve Divinum praeceptum*, en: *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* 16 (1916) 17-18.

Recordemos que en 1915 todavía existía en Argentina una sola provincia eclesiástica consti-

ta una situación bastante similar a las anteriores. Respecto al original, la transcripción reportada por la *Revista Eclesiástica* presenta catorce lecturas variantes; de éstas, cuatro variantes son compartidas con dos o tres de las otras ediciones y sólo diez le son propias.

De las cuatro lecturas variantes que, respecto al texto original del breve presenta la *Revista Eclesiástica* todas ellas son diferencias de puntuación respecto al original y en un solo caso (línea decimoquinta) reporta una mínima diferencia en la transcripción del nombre de la Ciudad de Buenos Aires; en lugar de consignar “*Buenos-Aires*” como hacen el original y el resto de las transcripciones; la revista omite el guión medio y utiliza la grafía más común; a saber “*Buenos Aires*”. Como podemos observar, pues, en muchos de los casos la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* nos presenta un texto sustancialmente fiel y prácticamente idéntico al de las otras ediciones.

La única diferencia de transcripción algo llamativa que nos presenta el texto que estamos estudiando, está cifrada por nueve de las lecturas variantes que le son propias, consisten en la sistemática sustitución de la letra *i* de muchas palabras presentes en el original (y en las otras transcripciones) y su sustitución por la letra *j*; sustitución que, en todos los casos reconocidos, es absolutamente válida ya que se trata de palabras que admiten la doble grafía. Así, por ejemplo, en la línea novena REABA lee *majorem* en lugar de *maiolem*, en la línea decimotercera lee *hujusmodi* por *huiusmodi*, en la misma línea transcribe *judicentur* en lugar de *iudicentur*; asimismo en la línea vigésima transcribe *juribus* por *iuribus* y en la vigésimo segunda lee *cujus* en lugar de *cuius*; en la línea vigésimo cuarta lee *ejusdem* por *eiusdem*, en la vigésimo quinta lee *hujus* en lugar de *huius*; en la vigésimo novena transcribe *hujusmodi* en lugar de *huiusmodi* y en la trigésimo tercera lee *judicandum* en lugar de *iudicandum*. Como vemos, y aunque no sepamos muy bien porqué el copista latino prefirió la consonante *j* a la vocal *i* (muy probablemente no tuvo el original ante sus ojos); este tipo de alteraciones no ofrecen ninguna dificultad sintáctica ni hermenéu-

tuida por la Arquidiócesis de Buenos Aires y las diócesis de Córdoba, Salta, San Juan de Cuyo, Paraná, Tucumán, La Plata, Santa Fe, Santiago del Estero, Catamarca, Corrientes y Asunción del Paraguay. La *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* funcionaba como único Boletín oficial de toda la provincia y en ella se publicaban noticias y documentos relacionados bien con la sede metropolitana bien con las sufragáneas.

tica. Tal vez, y tomando ejemplo de otro tipo de trabajos de edición crítica, esta copia podría ser denominada como “la transcripción J” por la sustitución sistemática a la que hemos aludido.

Si quisieramos señalar una verdadera “originalidad” de nuestra transcripción, la única que cabría señalarse es la omisión de la palabra *vi* en la línea vigésimo tercera; Así el *cuius vi* del original y de todas las otras copias pasa a ser un *cujus* sin sustantivo. Esta laguna es tan claramente errónea que no puede atribuirse sino a una mera distracción del tipógrafo que omitió incluir esta breve palabra.

Una situación más compleja surge de la comparación entre el original y la publicación de *Acta Apostolicae Sedis*; he registrado hasta cuarenta y una lecturas variantes; situación que resulta llamativa por tratarse esta última de la publicación oficial del texto. Dicho lo anterior, cabe señalar que la mayoría de las variantes, como en los casos anteriores, no revisten mayor trascendencia. También en este caso en veintiséis ocasiones se trata de adiciones u omisiones de signos de puntuación, diéresis, puntos suspensivos, etc. En el resto de las ocasiones el texto contiene diferencias que pueden ir desde un mero error tipográfico (p. ej. al abreviar *S. R. E. Cardinalibus* AAS transcribe *S [en blanco] Cardinalibus*; o en la *datatio* escribe *xniii* en lugar de *XXIII*) a cambios o sustituciones que podrían alterar ligeramente el sentido del texto, como la omisión de la conjunción *autem* que aparece en la línea vigésimosegunda del original.

En otros casos pareciera que quien ha hecho la publicación oficial ha incurrido en errores frecuentes en los copistas como es el caso de la omisión de una palabra, e incluso de un texto más extenso, como como es el caso de la expresión “*atque irritum et inane esse*” de la línea trigésimo tercera, faltante en el texto de AAS, que parece indicar que el copista incurrió en omisión por “homeoteleutía” (i. e. final semejante).⁵¹ Otras lecturas variantes, aunque puedan atribuirse a errores de lectura involuntarios, pueden causar problemas a la hora de traducir el texto, así por ejemplo el cambio de tiem-

51. En el estudio de los documentos se designa como “omisión por homeoteleutía” cuando el copista saltea una frase o una línea porque termina en una sílaba o palabra idéntica a la de la frase o línea anterior; como es en este caso; al repetirse dos veces la palabra *esse* en la misma línea el transcriptor ha saltado todo lo que se encontraban en el medio.

po de algunos verbos tales como el *adserunt* de la línea sexta que AAS transcribe como *adserant*.

Otras variantes, en cambio, son francamente desconcertantes y no se explican ni como un mero error tipográfico ni como un *lapsus calami*; así, por ejemplo, y aunque no se altere sustancialmente el sentido del texto, el reemplazo de *vel* por *sive* (línea trigésimo segunda) requiere una explicación distinta; análogamente, el cambio de la expresión “*a quovis qualibet auctoritate*” (líneas trigésimo tercera y trigésimo cuarta) por “*a quopiam, quavis auctoritate*” de AAS.

Si bien ninguna de las sustituciones, omisiones o adiciones llega a alterar el sentido general del texto publicado por *Acta Apostolicae Sedis* respecto al contenido en el documento original, preservado en nuestra Facultad, cabe preguntarse cómo han podido ocurrir tales modificaciones. Debo aclarar que aquí entramos en la esfera de lo hipotético y en historia todo lo que es dudoso como tal debe quedar; en historia nunca debe tomarse lo verosímil por probable, ni lo probable por cierto; cada aseveración debe expresarse con el grado de certidumbre que científica y fácticamente se puede demostrar. Así pues, como hipótesis, y teniendo en cuenta que la publicación del breve *Divinum praeceptum* tuvo lugar doce años después de su promulgación (no olvidemos que en el momento de la *conscriptio* del documento, Europa estaba sumida en la Primera Guerra Mundial) pareciera que algo ha mediado entre su promulgación y su publicación que pudiera justificar estas variantes. Tal vez la publicación se hizo en base a una minuta conservada en el Vaticano y, como es sabido, las minutas a veces abrevian de tal modo el texto que al transcribirlo tomando las mismas como base éste puede llegar a sufrir severas modificaciones. Sería interesante saber si acaso hubo algún pedido de los obispos de Argentina o de alguno de ellos, quienes en posesión del documento original se resentían de no verlo publicado en *Acta Apostolica Sedis* y sobre qué fuente se hizo tal publicación transcurridos ya dos años.

“Famílias” de transcripciones

Si basándonos en todos estos datos quisiéramos establecer una suerte de “familias de transcripciones” (como en las ediciones críticas

se realizan “familias de códigos”) estimo que consideradas las lecturas variantes, las coincidencias y las diferencias; la notoria homogeneidad de las transcripciones reportadas por *Ephemerides*, AHSM y REABA y la llamativa heterogeneidad de la transcripción publicada por AAS; podría decirse que existen dos grandes familias de transcripciones; la “familia argentina” y la “familia vaticana”; constituida únicamente –al menos hasta ahora– por la transcripción de AAS.

La “familia argentina” de copias muestran una notable interdependencia entre sí y una consistente fidelidad al original. Dentro de esta familia podríamos decir que entre las Copias *Ephemerides* y AHSM hay una mayor proximidad (por la mayor cantidad de coincidencias y divergencias respecto al original); mientras que la copia reportada por REABA puede considerarse como un caso aparte dentro de la misma familia por la ya mencionada sustitución sistemática de la *i* por la *j* en las palabras que consienten tal alteración.

Un caso aparte es la copia de *Acta Apostolicae Sedis* que, por todas las razones señaladas, constituye el ejemplar más diverso respecto a las demás transcripciones sino incluso al original.

Como he dicho más arriba, las hipótesis pueden ser centenares, y hasta que no poseamos información fidedigna sobre el particular no conviene tejer demasiadas conjeturas. Lo único cierto de este asunto es que una transcripción cuidada y tomada directamente del original –como espero que sea la que presento a continuación– se hacía absolutamente imprescindible para conocer el tenor exacto de nuestro breve, y también como base de todo estudio posterior y de toda traducción.

Conclusión

Espero con este trabajo haber cumplido con lo que me propuse en la introducción del mismo. Presento como apéndice del mismo una transcripción del Breve *Divinum praeceptum* que espero sea correcta y cuidadosamente anotada; espero también que la traducción que ofrezco al lector sea fiel al original y a la vez fácilmente comprensible.

Con el estudio previo intenté introducir al lector en algunos aspectos técnicos de la diplomática sin los cuales, al menos a mi enten-

der, no podría analizarse desde esta particular perspectiva nuestro Breve fundacional. El análisis diplomático realizado tanto al describir los breves en general como “nuestro breve” en particular está al servicio de la recta comprensión y hermenéutica del mismo; ayudando –así lo espero– a dar a cada fórmula o expresión el valor que debe dársele.

Como el lector habrá podido notar, he intentado no limitarme exclusivamente a los aspectos formales del documento. Habiendo tenido la oportunidad de observar el documento despojado de todo soporte extraño (a excepción de la cartulina ornamental que lo acompaña desde hace muchas décadas) he tratado de describir lo más fielmente posible su estado de conservación; trazando, asimismo, algunas hipótesis fundadas respecto a las intervenciones que ha sufrido a lo largo de su ya centenaria historia.

En dos larguísimas notas a pie de página –el lector me disculpe por ello– he intentado recoger algunos datos fundamentales sobre la vida y acción del Papa Benedicto XV y del Cardenal Pietro Gasparri. Haber incluido estas notas en el texto se me antojaba que podía inducir al estudioso a perderse en el desarrollo coherente del argumento; haberlas omitido del todo me parecía escamotear al lector menos diestro algunos datos esenciales sobre dos de los grandes protagonistas de esta historia. El método elegido para presentar esos datos consentirá a aquel para quienes los mismos sean superfluos obviar su lectura y permitirá al menos conocedor de la historia eclesiástica familiarizarse un poco con algunos datos sobre estos dos personajes de primera magnitud.

El largo, tal vez prolijo, pero –al menos en mi intención– cuidadoso trabajo de “colación” de las copias más antiguas que he encontrado, junto con la composición de una suerte de “aparato crítico” merced al señalamiento de las lecturas variantes entre las distintas transcripciones, creo que no carecerá de fruto; si no para la fijación del texto definitivo, sí al menos para el exacto conocimiento de las copias del Breve que han circulado por los ambientes eclesiásticos y que han servido de base para su conocimiento, recepción y traducción.

Como el lector podrá percibir no es éste un trabajo estrictamente historiográfico, el mismo se ubica en una suerte de “etapa previa”, es un trabajo de carácter técnico, de “*toilette*” como suelen decir algu-

nos historiadores. La diplomática, ángulo de mira principal desde el que he tratado de estudiar nuestro documento fundacional es una disciplina auxiliar de la historia, y como tal, sus conclusiones no pueden confundirse con la labor propiamente historiográfica. No obstante, a ningún historiador se le escapa que un análisis diplomático bien hecho –como espero haya resultado el presente– aún con sus tecnicismos frecuentemente un poco aburridores, es fundamental para la recta hermenéutica de un documento de tanta importancia para una institución como lo es el breve de Benedicto XV para nuestra Facultad.

Muchas horas de trabajo me ha llevado la elaboración de este escrito; más de las que preveía al comienzo del mismo. Agradezco el constante estímulo de mis colegas del Departamento de historia de la Iglesia de la que, aún habiendo recorrido otros centros académicos, será siempre nuestra *Alma Mater* la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

FR. RICARDO W. CORLETO OAR
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
10.3.2015 / 15.5.2015

TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO LATINO^a

BENEDICTUS P(APA) XV

[2] *Ad perpetuam rei memoriam*. Divinum praeceptum, quod Christus Redemptor noster,^b in Caelum ascendens,^c

[3] Apostolis dedit suis:^d «Euntes...^e docete omnes gentes», eorum successoribus atque imprimis Romano Pontifici continenter

[4] persuasit^f ut scientiam de Deo pertractantem atque alias disciplinas, ad viam ei comparandam idoneas, probate naviter-

[5] que tradendas^g quam maxime curarent. Hisce enim studiis sacri ministri confirmati, religiosa vera satius faciliusque

[6] tuentur et adserunt^h, ac fructuose in Domino propagant. Quo consilio adducti,ⁱ Reipublicae Argentinae Praesules ex vo-

[7] tis plenarii Episcoporum Americae Latinae Concilii, in hac Alma Urbe Nostra anno MDCCCIC feliciter celebrati, Semi-

[8] narium, in principe Civitate Bonaërensi^j a fundamentis erectum, scholis omnibus a grammaticae primordiis usque ad

a. La presente transcripción se ha realizado directamente del original. Entre corchetes [] se ha indicado el número de líneas tal como se encuentran en el documento original; para desarrollar las abreviaturas se han utilizado paréntesis (); en nota a pie de página se indican las lecturas variantes existentes entre el texto original y las transcripciones publicadas en *Ephemerides Seminarii Conciliaris Bonaerensis*, Buenos Aires, Tipografía H. Ojer Ibañez, 1915, s. p. [abreviado *Ephemerides*]; la transcripción recogida en la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* 16 (1916), 17-18; la transcripción impresa que como suelto se conserva en el Archivo Histórico del Seminario Metropolitano de Buenos Aires bajo el número de inventario 002544 [abreviado AHSM] y la edición oficial publicada en *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917) 55-57 [abreviado AAS]. En todos los casos se indica la abreviatura del o de las ediciones consideradas y luego la variante.

- b. AAS omite la coma (,).
- c. AAS omite la coma (,).
- d. AAS omite los dos puntos (:).
- e. AAS omite los puntos suspensivos (...).
- f. *Ephemerides*, REABA, AHSM y AAS agregan una coma (,) –de dudosa lectura en el original– después de *persuasit*.
- g. *Ephemerides*, REABA y AHSM agregan una coma (,) después de *tradendas*.
- h. AAS lee *adserant*; *Ephemerides*, REABA y AHSM leen *adserunt* como el original.
- i. *Ephemerides*, y AAS omiten la coma (,) después de *adducti*.
- j. AAS omite la diéresis (").

[9] universam Theologiam sollertissime instruxerunt. Cum autem ad maiorem^k huic Atheneo splendorem conciliandum

[10] nil aliud supersit, quam ut Ephebi, in spem Ecclesiae adolescentes, ad studia, rite constituta, praemiis et honoribus exciten-

[11] tur, praeclari iidem Sacrorum Antistites summis unanimisque precibus a Nobis petierunt ut, facultatibus Philosophiae et

[12] S(acrae) Theologiae canonice ibidem erectis, Bonaërensi^l Archiepiscopo privilegium largiremur gradus academicos in utraque di-

[13] sciplina iis conferendi alumni, qui, studiorum curriculo cum laude emenso, huiusmodi^m ascensibusⁿ digni iudicentur^o.

[14] Nos autem, omni hac re cum V(enerabilibus) F(ratribus) N(ostris) S(anctae) R(omanae) E(cclesiae) Card(inalibus)^p studiis^q regundis sedulo ac mature perpensa, quum et No-

[15] bis et ipsis Fratribus cognitum exploratumque sit, in Seminario de Buenos-Aires^r studia inferiora satis apte es-

[16] se ordinata, superiora, idest Philosophiam et S(acram) Theologiam ad instar Gregoriana Universitatis de Urbe esse con-

[17] stituta, atque illud praeterea sive magistrorum peritia, sive discipulorum copia et frequentia, sive etiam cete-

[18] ris praesidiis omnibus, quae ad scholam pertineant, amplissime commendari;^s porrectas Nobis preces benigne exci-

[19] piendas censuimus. Quare^t presentium tenore^u facultates Philosophiae^v et S(acrae) Theologiae in Archiepiscopali Bonaë-

- k. REABA lee *majorem*.
- l. AAS: omite la diéresis (').
- m. REABA lee *hujusmodi*.
- n. AAS: *ascensionis* en lugar de *ascensibus*.
- o. REABA: lee *iudicentur*.
- p. AAS: abrevia *S Cardinalibus* en lugar de *S. R. E. Cardinalibus*.
- q. Mientras *Ephemerides* y AHSM transcriben *studiis* (con minúscula inicial) como el texto original, REABA y AAS leen *Studiis* (con mayúsculas).
- r. REABA: lee *Buenos Aires* en lugar de *Buenos-Aires*.
- s. AAS: coloca una coma (,) en lugar de punto y coma (;).
- t. AAS: agrega una coma (,) después de *Quare*.
- u. AAS: agrega una coma (,) después de *tenore*.
- v. AHSM y REABA: agregan una coma (,) después de *Philosophiae*.

[20] rensi^w Seminario Apostolica Auctoritate Nostra perpetuum in modum canonice^x cum omnibus et singulis iuribus^y

[21] ac praerogativis, quae hisce institutionibus ab hac S(ancta) Sede probatis tribui solent, erigimus^z et erectas fore de-

[22] claramus. Pari autem^{aa} Auctoritate Nostra Archiepiscopo Bonaërensi^{bb} potestatem ad quadriennium facimus, cuius^{cc}

[23] vi gradus academicos, scilicet Baccalaureatum, Licentiam et Lauream sive in Philosophia sive in S(acra) Theolo-

[24] gia iis dumtaxat alumnis conferre queat, qui eiusdem^{dd} Seminarii scholas rite celebraverint, dummodo tamen

[25] leges,^{ee} in Universitate Gregoriana huius^{ff} almae Urbis Nostrae vigentes,^{gg} religiose inibi serventur, ac De-

[26] curiales Doctores utriusque scientiae supradictae germanam Divi Thomae doctrinam adamussim sequantur,

[27] strenue vindicent atque illustrent, prout Romani Pontifices Dec(essores)^{hh} Nostri semel atque iterum sollemniter manda-

[28] runt. Denique mandamusⁱⁱ, ut^{jj} ex more^{kk} Archiepiscopus Bonaërensis, post absolutum praefatum quadriennium,

[29] Sacram Congregationem Nostram studiis moderandis diligenter edoceat tum de peracta huiusmodi^{ll} graduum colla-

- w. AAS: omite la diéresis (').
- x. AAS: agrega una coma (,) después de *canonice*.
- y. REABA: lee *juribus*.
- z. AAS: agrega una coma (,) después de *erigimus*.
- aa. AAS: omite *autem*.
- bb. AAS: omite la diéresis (').
- cc. REABA: lee *cujus* y omite *vi*.
- dd. REABA: lee *ejusdem*.
- ee. AAS: omite la coma (,).
- ff. REABA: lee *hujus*.
- gg. AAS: omite la coma (,).
- hh. AHSM: omite el punto (.) de abreviatura después de *Dec*.
- ii. AAS: escribe *volumus* en lugar de *mandamus*.
- jj. AAS: agrega una coma (,) después de *ut*.
- kk. AAS: agrega una coma (,) después de *more*.
- ll. REABA: lee *hujusmodi*.

[30] tione, tum de ceteris omnibus^{mm} notatu dignis, quae ad studiorum rationem spectare existimantur. Decernentes

[31] praesentes litteras firmas, validas,ⁿⁿ efficaces semper existere^{oo} et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri

[32] atque obtinere, illisque ad quos spectant^{pp} sive^{qq} in posterum spectare poterunt^{rr} plenissime suffragari, sicque rite^{ss}

[33] iudicandum^{tt} ac definiendum esse^{uu}, atque irritum et inane esse si secus^{vv} super his^{ww} a quovis qualibet auctori-

[34] tate^{xx} scienter vel ignoranter contigerit^{yy} attentari. Non obstantibus contrariis quibuscumque. Datum Romae

[35] apud S(anctum) Petrum^{zz} sub anulo Piscatoris die XXIII^{aaa} m(ensis)^{bbb} Decembris anno^{ccc} MCMXV,^{ddd} Pontificatus Nostri^{eee} Secundo.

[36] P(etrus)^{fff} Card(inalis) Gasparri

[37] a Secretis Status

mm. AAS: agrega una coma (,) después de "omnibus".

nn. AAS: pone "et" en lugar de la coma (,).

oo. AAS: lee *existere* en vez de *existere*.

pp. AAS: lee *spectat*, en vez de *spectant*.

qq. AAS: lee *vel* en lugar de *sive*.

rr. AAS: lee *poterit*, en lugar de *poterunt*. Y agrega una frase *in ómnibus et per omnia*.

ss. AAS: lee *in praemissis* en lugar de *rite*.

tt. REABA: lee *judicandum*.

uu. AAS: omite *esse* y toda la frase siguiente *atque irritum et inane esse*.

vv. AAS: agrega una coma (,) después de *secus*.

ww. AAS: agrega una coma (,) después de *his*.

xx. AAS: cambia *a quopiam, quavis auctoritate*, en lugar de *a quovis qualibet auctoritate*.

yy. AAS: agrega una coma (,) después de *ignoranter*.

zz. AAS: agrega una coma (,) después de *Petrum*.

aaa. AAS: lee *xxni* en lugar de *XXIII*.

bbb En el original aparece un signo no totalmente claro, que pareciera una letra *m*; me inclino a pensar que es la abreviatura de la palabra *mensis*; hipótesis que se refuerza porque del mismo modo lo han leído *Ephemerides*, REABA y AHSM; no así AAS que directamente omite este carácter.

ccc. AAS: omite *anno*.

ddd. *Ephemerides*, AHSM y REABA omiten la coma (,) después de la expresión del año de la Encarnación.

eee. AAS: agrega *anno*.

fff. REABA: lee *A. CARD. GASPARRI* en lugar de *P. Card. Gasparri* y a renglón seguido agrega una coma (,) y añade: *a Secretis Status*.

VERSIÓN AL CASTELLANO^{ggg}

BENEDICTO PAPA XV

Para perpetua memoria. El Precepto Divino que Cristo nuestro Redentor dio a sus apóstoles mientras ascendía al Cielo “id por todo el mundo e instruid a todas las naciones” persuadió constantemente a los sucesores de aquellos, y en primer lugar al Romano Pontífice, a procurar transmitir de la forma más profunda y diligente posible la ciencia que trata de Dios y las otras disciplinas idóneas para preparar el camino hacia Él. En efecto, robustecidos con estos estudios, los ministros sagrados guardan y defienden mejor y con mayor facilidad las verdades religiosas y las difunden más fructuosamente en el Señor. Los obispos de la República Argentina, guiados por este parecer expresado en los votos del Concilio Plenario de América Latina, felizmente celebrado en ésta Nuestra amada Ciudad en el año de 1899, con suma pericia erigieron desde los cimientos un Seminario en la ciudad capital de Buenos Aires con todos sus cursos, desde los rudimentos de la gramática hasta la entera Teología. Puesto que nada resta, para que este Ateneo alcance un mayor esplendor, sino que los jóvenes, que se preparan para esperanza de la Iglesia, sean estimulados con premios y honores a aplicarse a los estudios, instituidos como corresponde, los mismos preclaros prelados Nos han pedido con preces vehementes y unánimes que, erigidas canónicamente allí mismo las facultades de Filosofía y de Sagrada Teología, concediéramos el privilegio al Arzobispo de Buenos Aires de conferir grados académicos en una y otra disciplina a aquellos alumnos que, habiendo recorrido con éxito el currículo de estudios, fuesen juzgados dignos de esta promoción. Nos, pues, habiendo considerado cuidadosa y maduramente la cuestión con Nuestros Venerables Hermanos los Cardenales de la Santa Iglesia Romana responsables de los estudios, habiendo conocido y examinado no solamente Nos sino también los mismos Hermanos (Cardenales) que en el Seminario de Buenos Aires los estudios inferiores están instituidos de forma muy conveniente, y los superiores, esto es la Filosofía y la Sagrada Teología, han sido establecidos según el modelo de la Universi-

ggg. Agradezco a la Prof. Lic. Marta Alejandra Bolo del Departamento de Humanidades de nuestra facultad, por las sugerencias que me ha brindado en orden a una mejor traducción del texto latino.

dad Gregoriana de Roma; además de lo cual debe ser ampliamente alabada sea por la pericia de los maestros, sea por la cantidad y afluencia de los alumnos como por todas las demás garantías que corresponden a la enseñanza. Nos, hemos considerado que debíamos recibir benigneamente las preces a Nos dirigidas; por lo cual, a tenor de las presentes, haciendo uso de nuestra Autoridad Apostólica, erigimos canónicamente y declaramos como erigidas de forma perpetua las facultades de Filosofía y Sagrada Teología en el Seminario Arzobispal de Buenos Aires con todos y cada uno de los derechos y prerrogativas que suelen otorgarse a estas mismas instituciones aprobadas por esta Santa Sede. Con la misma Autoridad y por un cuatrienio concedemos al Arzobispo de Buenos Aires la potestad en virtud de la cual pueda conferir grados académicos, a saber, de Bachillerato, Licenciatura y Doctorado sea en Filosofía sea en Sagrada Teología a aquellos alumnos que asistieren a las clases de dicho Seminario, con tal que allí mismo se observen escrupulosamente las disposiciones vigentes en la Universidad Gregoriana de ésta Nuestra amada Ciudad, y el claustro de profesores de una y otra ciencia siga fielmente la antedicha verdadera doctrina de Santo Tomás, la defiendan y la ilustren diligentemente, tal como repetidamente lo mandaron de forma solemne Nuestros Antecesores los Romanos Pontífices. Finalmente, mandamos que según la costumbre, el Arzobispo de Buenos Aires, una vez concluido el mencionado cuatrienio, informe a Nuestra Sagrada Congregación para el régimen de los estudios, por una parte sobre la colación de grados realizada de este modo, como de las demás cosas relativas al plan de estudios y que se consideren dignas de ser señaladas. Ordenamos que las presentes letras deben ser y considerarse siempre firmes y válidas, y deben surtir y obtener sus plenos e íntegros efectos, deben ser plenamente mantenidas por aquellos a quienes corresponda o en el futuro pudiera corresponder, y así debe juzgarse y definirse, debiendo considerarse nulo e inválido si sobre esto en cualquier parte o por cualquier autoridad, consciente o inconscientemente, se atentase actuar de otro modo. No obstante nada en contrario. Dado en Roma junto a San Pedro bajo el anillo del pescador el día veintitrés del mes de diciembre del año 1915, segundo de Nuestro Pontificado.

Pedro Cardenal Gasparri
Secretario de Estado

A configuração eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja Universal?

RESUMEN

Esta colaboración corresponde a la ponencia del teólogo brasileiro en el Congreso del Centenario de la Facultad de Teología. Su aporte representa una toma de conciencia de que una forma local de vivir la Iglesia puede ser un signo para toda la comunidad cristiana. En este sentido, el magisterio universal del papa Francisco, madurado en la matriz teológica de América Latina, es un servicio para toda a Iglesia Universal, que invita a un compromiso comprometido con los pobres y las diversas periferias existenciales.

Palabras clave: Identidad, América Latina, Iglesia Universal, pobres

THE LATIN AMERICAN ECCLESIAL CONFIGURATION: AN INITIATIVE OF THE SPIRIT FOR THE UNIVERSAL CHURCH?

ABSTRACT

This collaboration corresponds to the presentation of the Brazilian theologian in the Centenary of the Faculty of Theology of the Catholic University of Argentina. In his contribution he affirms that the way of life a local Church may become a sign for the whole Christian community. In this sense, the universal magisterium of Pope Francis, matured in the theological context of Latin America, is a service to the whole Universal Church, which invites to a commitment with the poor and various existential peripheries.

Keywords: Identity, Latin America, Universal Church, Poor

Duplo é o objetivo desta conferência. Primeiramente mostrar que o Espírito Santo é o responsável, ainda que não exclusivamente, pelas diversas configurações eclesiais da mesma Igreja em resposta aos

desafios socioculturais de cada época. Em segundo lugar examinar se a configuração eclesial latino-americana resultante da ação do Espírito Santo pode estar destinada à Igreja Universal.

Para iniciar, uma breve explicação sobre o termo “*configuração*”.¹ A Igreja é uma realidade humano-divina (LG 8). Seus elementos essenciais provenientes da revelação como o anúncio da Palavra, a acolhida na fé, a celebração nos sacramentos, o ministério ordenado, a comunidade dos fiéis, serão sempre e necessariamente captados, entendidos, vividos e expressados no interior de cada respectivo contexto sociocultural, que oferece aos cristãos a linguagem e as práticas vigentes nesta sociedade. Por outro lado, a história nos ensina que estes contextos socioculturais se transformam continuamente devido aos desafios internos e externos (cultura é mais propriamente um processo cultural), urgindo mudanças no modo como os cristãos entendem e vivem sua identidade e como a Igreja se estrutura. Assim compreensão da fé e modelo institucional se condicionam mutuamente.

Conseqüentemente a história nos fornece configurações diversas da mesma Igreja ao longo dos séculos, ocasionadas pelas transformações da sociedade de então, que significaram sua sobrevivência, embora certas concretizações sejam objeto de justa crítica em nossos dias. Já enquanto realidade histórica, cada configuração é sempre inevitavelmente *limitada*, pois em cada época a Igreja buscará uma configuração que mais possibilite deixar *transparecer sua identidade* neste contexto sociocultural. Conseqüentemente acentuará algumas de suas características e deixará outras em segundo plano. Poderá mesmo assumir características que contradigam o que deve ser uma comunidade cristã, por limitação ou malícia humana, deturpando assim sua verdade.

Observemos ainda que as configurações históricas da Igreja não foram determinadas apenas pelos contextos históricos respectivos, mas também por concepções teológicas que geravam ou justificavam tais configurações.² Deste modo elas não se explicam por uma abordagem meramente sociocultural.³ E nem mesmo como deduzidas de princípios uni-

1. Também conhecida como “*figure chrétienne*”. Ver: G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, Paris, Cerf, 2011, 209.

2. Como aparece em A. DULLES, *A Igreja e seus modelos*, S.Paulo, Paulinas, 1978.

3. Ver FRANZ-XAVIER KAUFMANN, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg, Herder, 2011.

versais,⁴ mas da ação do Espírito Santo num contexto concreto, como veremos mais adiante. É importante também ter presente que as configurações históricas da Igreja não se limitam a ser “roupagens” externas de uma realidade sempre a mesma, pois tais configurações contribuem para novas percepções do que seja a Igreja, que, enquanto mistério, jamais poderá ser definitivamente definida.⁵ Reconheçamos também a *importância* da configuração para a *sacramentalidade salvífica* da Igreja, porque a Igreja assinala e mediatiza realidades transcendentais. Portanto quando certa configuração histórica deixa de ser entendida, acolhida e vivida por outras gerações,⁶ então a Igreja já não é vista em sua verdade, se distancia da sociedade e gera uma crise em seu interior já que muitos de seus membros não a reconhecem como tal e dela se afastam.

1. A ação do Espírito Santo na instituição da Igreja

A Sagrada Escritura nos ensina que a atuação do Espírito Santo não se dá somente na criação, mas também na recriação escatológica, na ressurreição da carne.⁷ É o Espírito vivificante que sempre busca trazer vida e, portanto, também promover uma *sociedade* que possibilite vida digna para todos.⁸ Aqui está o sentido último da Igreja: toda ela está voltada para a realização do Reino de Deus. Aqui está o critério supremo de sua institucionalização: tornar realidade na história os valores do Reino futuro e definitivo.

Consequentemente também na lenta elaboração de uma configuração eclesial o agente principal é o *Espírito Santo*. Pois sua ação continua em vista do Reino de Deus, não se limita apenas a possibilitar e

4. K. RAHNER, “Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution», *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln, Benziger, 1967, 613-636.

5. S. DIANICH; S. NOCETI, *Tratado sobre a Igreja*, Aparecida, Ed. Santuário, 85: “O devenir das configurações históricas, segundo as quais a Igreja se desenvolveu, e a correlata mutação das formas de autodefinição com as quais se expressa, não aparecem assim como elementos acidentais ou acessórios, mas indicativos de uma identidade que nunca poderá ser definida de maneira estática”.

6. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1968, 107.

7. W. PANNENBERG, *Teologia Sistemática III*, S. Paulo, Paulus/Academia Cristã, 2009, 25-39.

8. G. LOHFINK, *Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus*, S. Paulo, Loyola, 2008.

fomentar a vida cristã dos membros da Igreja, mas atinge também as condições socioculturais onde vivem estes membros, sobretudo a própria *instituição eclesial* em vista de uma *forma social mais apta* para fomentar a vida cristã. Pois em seu agir salvífico o Espírito Santo não prescinde das mediações não só humanas, mas também sociais, através das quais, como nos atesta a própria Bíblia, leva adiante o plano salvífico de Deus.

De fato, a atual cristologia pneumatológica nos mostra Jesus ungido pelo Espírito no batismo em vista de sua missão pelo Reino de Deus. Jesus permaneceu sempre fiel a este Espírito que o inspirava e fortalecia ao longo de sua vida. Deste modo trouxe uma nova modalidade de convivência humana baseada na caridade, viveu-a coerentemente a ponto de sacrificar sua vida, e foi ressuscitado pelo mesmo Espírito vivificante. Ao se mostrar intimamente unido ao destino de Jesus, o Espírito de Deus se torna definitivamente o Espírito de Jesus.⁹ Portanto a história de Jesus *revela* também o agir e, portanto, a identidade do Espírito Santo. Consequentemente a ação do Espírito é a de *promover o Reino de Deus*¹⁰ por meio de pessoas e instituições. Este Reino se consumará pela nova criação, pela nova humanidade em Deus. Mas desde agora o Espírito está em ação possibilitando a fé em Cristo, estimulando a vivência da caridade e inspirando a organização da comunidade cristã. A Igreja não foi fundada só na origem, Deus a constrói ativamente pelo seu Espírito,¹¹ que pode ser também considerado princípio constituinte da Igreja.¹²

O Espírito Santo está presente em todas as ações salvíficas da Igreja que podem ser simplesmente denominadas “epicléticas”.¹³ Presente e atuante na fé dos cristãos (1Cor 12,3), em sua oração (Rm 8,26), na recepção do batismo (1Cor 12, 13), na ordenação ministerial (1Tm 4,14; 2Tm 1,6), no sacramento da reconciliação (Jo 20,22) e na epiclesse eucarística. Igualmente é o Espírito que anima a vida cristã (Gl 5,25) e fundamenta a comunhão dos membros da Igreja (2Cor 13,13) porque está presente e atuante em todos eles. Não há evangelização sem a ação do Espírito que nos abre à Palavra de Deus (At 16,14) e nos con-

9. J. MOLTSMANN, *O Espírito da Vida. Uma pneumatologia integral*, Petrópolis, Vozes, 2010, 73.

10. L. GERA, “La teología de los procesos históricos”, *Teología* 42 (2005) 269.

11. Y. CONGAR, *A Palavra e o Espírito*, S. Paulo, Loyola, 1989, 94.

12. J. D. ZIZIOLAS, *Being as Communion*, London, Darton/Longman/Todd, 1985, 140.

13. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris, Cerf, 1980, 343-351.

fere sua unção (1Jo 2,20 e 27; 2Cor 1,21). Do mesmo modo a atividade missionária da Igreja se deve ao Espírito que estimula os primeiros cristãos a proclamar sua fé (At 2,4; 4,31).

Mas o Espírito Santo não limita sua ação aos corações dos fiéis, já que atinge também a configuração institucional da Igreja. Pois enquanto é derramado sobre todo o Povo de Deus conforme a promessa (Jl 3,1-5; At 2,17-21), todos recebem o seu carisma próprio (1Cor 7,7), ocasionando assim uma diversidade plural de carismas no interior da comunidade. Os carismas não são apenas graças extraordinárias, mas também dons, que na sua simplicidade e discrição contribuem para a *edificação da comunidade*. Não podemos distinguir em Paulo ministérios “carismáticos” e “não-carismáticos”, pois também os ministérios “funcionais” são considerados por ele como carismáticos.¹⁴ Todos os membros da comunidade recebem seu carisma do Espírito que livremente os concede, mas que também ordena e regula a coexistência de todos eles, sobretudo através do carisma da caridade.¹⁵

Embora esta atuação do Espírito produza já certa “ordem” ou “estrutura” na comunidade, não podemos afirmar que a mesma constitui uma *determinada* forma institucional em seu interior, seja de cunho monárquico, oligárquico ou democrático, pois tal ideia não condiz com a doutrina paulina dos carismas.¹⁶ De fato, a ação do Espírito orienta a edificação da comunidade para uma forma que seja mais conveniente para a participação e comunhão de todos os seus membros, bem como para a irradiação da Boa Nova aos de fora da comunidade. Pois já encontramos no Novo Testamento formas diferenciadas de comunidade, de vida fraterna e de estruturas eclesiais, seja devido aos diferentes contextos socioculturais, seja devido às mudanças no desenrolar do tempo, como nos mostram as organizações eclesiais presentes nas Cartas Pastorais, nos Atos dos Apóstolos e nas Cartas Paulinas.¹⁷

Mas a Bíblia também nos ensina que a ação do Espírito se faz

14. J. D. ZIZIOLAS, “Die pneumatologische Dimension der Kirche”, *IKZ Communio* (1973) 141.

15. H. SCHÜRMAN, “Os dons espirituais”, G. BARAÚNA (ed.), *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1965, 602-609.

16. R. SCHNACKENBURG, “Charisma und Institution in den Schriften des Neuen Testaments”, em: *Credo in Spiritum Sanctum II*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, 817.

17. J. GNILKA, “Strukturen der Kirche nach dem Neuen Testament”, J. SCHREINER (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*, Würzburg, 1970, 30-40.

sempre através de uma mediação humana, como vimos anteriormente. Mas não através de um ser humano abstrato, e sim de alguém que vive num contexto histórico bem determinado. É ele quem vai captar, expressar e transformar em ação o impulso do Espírito¹⁸. Pois como a revelação só chega a sua plenitude quando recebida na fé, assim também a ação do Espírito Santo¹⁹. Portanto a comunidade dos fiéis naturalmente expressa e transmite sua fé através de expressões doutrinárias, de ritos, de práticas, de organizações sociais, de funções e papéis, de estruturas, que respondam, de um lado, à ação do Espírito e, de outro, à linguagem e organização social *disponível e adequada* ao contexto histórico onde se situa. A Igreja só pode realizar sua missão em prol do Reino de Deus mediante uma linguagem que seja performativa, mediante ações que sejam significativas, mediante opções que respondam aos desafios existenciais e sociais de uma geração. Caso contrário ela deixa de ser sinal, aparece deformada aos olhos da sociedade, perde credibilidade e força de irradiação.²⁰

Observemos que sempre um *discernimento* se faz necessário para comprovar não só a autenticidade da inspiração do Espírito, mas também a qualidade das transformações socioculturais, pois nem tudo na cultura e na sociedade onde se encontra a Igreja corresponde à mensagem evangélica e deve ser simplesmente assumido. Sem mencionar que a história nos demonstra que determinadas mentalidades e estruturas presentes hoje na Igreja resultaram não da ação do Espírito, mas da vaidade e do desejo de poder, o que explica em parte as resistências às mudanças atuais.

2. As recentes configurações eclesiais

No Concílio Vaticano II: João XXIII considerou o Concílio

18. Intencionalmente não abordaremos aqui a complexa questão dos “sinais dos tempos”, já com vasta bibliografia, embora reconheça estar intimamente relacionada com nosso tema. Ver a obra pioneira: V. AZCUY/C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (Ed.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

19. J. A. KOMONCHACK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston, 1995, 151: “Against the holier abstractions it is necessary to insist that the Church is not the divine initiative itself, but the human social response to God’s grace and word”.

20. Ch. DUQUOC, “*Je crois en L’Église*”. *Prearité institutionelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, 271s.

como um novo Pentecostes²¹. Esta afirmação pressupõe claramente a ação do Espírito Santo neste evento eclesial. De fato, “o organismo social da Igreja serve ao Espírito de Cristo que o vivifica para o aumento do corpo” (LG 8). A assistência contínua nos fiéis (LG 4) leva ao progresso da própria Tradição (DV 8) e à abertura de novos caminhos para abordar o mundo de nosso tempo (PO 22). Assim se, de um lado, o Espírito Santo guarda indefectivelmente a forma de governo instituída por Cristo na sua Igreja” (LG 27), de outro, Ele a rejuvenesce e a renova perpetuamente (LG 4).

A Igreja da cristandade do passado, gestada ao longo dos séculos, se caracterizava por diversos elementos que lhe conferiam uma configuração própria.²² Sem dúvida uma Igreja fortemente hierarquizada, legalista, triunfalista, separada do mundo (profano), uniformizadora, unida ao poder, cujos membros, em sua maioria, constituíam uma massa passiva.²³ Era uma Igreja que, embora tenha em sua história fatos memoráveis e figuras exemplares, se encontrava separada da sociedade e muito voltada para si.

A preocupação de João XXIII era fazer a Igreja repensar sua identidade diante do mundo, abrindo diálogo com a sociedade em vista de uma autêntica atualização (aggiornamento) em sua configuração histórica. O próprio estilo de seus documentos, sem anátemas e condenações, indica já a finalidade *pastoral* deste Concílio²⁴. Pastoral aqui não se opõe a dogmático, mas afirma a sempre nova atualidade da verdade do dogma e a apresenta viva para uma geração.²⁵ Deste modo, sem estar ausente nos Concílios anteriores, mais voltados para a ortodoxia doutrinal e a ordem institucional, fica patente a preocupação dos padres conciliares com a *finalidade salvífica* da Igreja. Daí a necessidade do diálogo e da atualização. Mesmo sem entrar na temática do “conflito das interpretações” deste Concílio, aparece claramente que dele brotou uma configuração eclesial, a qual não pode ser caracteriza-

21. Ver: Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint I*, Paris, Cerf, 1981, 234, nota 16.

22. Para uma exposição mais completa, ver G. LAFONT, *Ob. cit.* 204-217.

23. V. CODINA, Nova configuração da Igreja, em A. BRIGHENTI/F. MERLOS (orgs.), *O Concílio Vaticano II. Batalha perdida ou esperança renovada?* S. Paulo, Paulinas, 2015, 108-111.

24. J. W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge, The Belknap Press, 2010, 305.

25. K. LEHMANN, “Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil”, em: G. WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg, Herder, 79.

da simplesmente como *nova*, pois consistiu na recuperação do que havia de melhor na tradição do primeiro milênio (refontalização).

Assim podemos citar algumas características da Igreja presentes nos textos conciliares, mesmo reconhecendo que não somos completos. A Igreja se concebe como Povo de Deus no qual é enfatizada a igual dignidade de todos seus membros. A centralização do governo cede à colegialidade, o laicato emerge como sujeito eclesial e responsável pela missão, a Igreja Local desponta tendo suas características culturais respeitadas. Deste modo nesta configuração a Igreja se volta para fora de si, para o mundo, participando de suas dores e alegrias e dele aprendendo para melhor realizar sua missão. Igualmente ela se abre ao diálogo com a cultura moderna, com as outras Igrejas cristãs, com as demais religiões. Deixa de ser uma Igreja autocentrada para ser uma Igreja a serviço da sociedade.²⁶

Na América Latina: A recepção do Concílio Vaticano II na América Latina se concretizou fundamentalmente e de modo original na Assembleia Episcopal do CELAM em *Medellín* (1968).²⁷ Contribuiu para este fato a responsabilidade da Igreja pela sociedade, assumida na *Gaudium et Spes*, a escandalosa realidade dos pobres neste subcontinente e, certamente, *a ação do Espírito Santo* mediante os bispos e os teólogos presentes neste evento. Como em toda recepção houve uma releitura²⁸ do que foi recebido devido ao novo contexto. Na *Mensagem aos Povos da América Latina* aparece já claramente que os bispos assumem a realidade latino-americana, querem promover uma sociedade mais justa, fomentar uma evangelização integral e mesmo renovar as estruturas eclesiais. Além disso valorizam a religiosidade popular e insistem numa Igreja mais pobre. Medellín prossegue na linha “pastoral” do Concílio e tem uma importância decisiva para os anos posteriores²⁹. Entender e viver a fé cristã na perspectiva dos

26. Ver J. W. O'MALLEY, *Vatican II: Did Anything Happen?* em: D. G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, New York, Bloomsbury, 2007, 81.

27. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 48 (2012) 52.

28. Esta releitura teve sua origem no novo “lugar hermenêutico” da América Latina que pode ser também um “lugar teológico”, gozando então de uma importância universal, como tento demonstrar. Ver sobre esta questão: C. SCHICKENDANTZ, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos. Perplejidades sobre un lugar teológico”, *Teología* 50 (2014) 157-183, aqui 177.

29. C. SCHICKENDANTZ, “Zeichen der Zeit heute aus lateinamerikanischer Perspektive”, em: P.

pobres fará surgir para esta região uma reflexão teológica libertadora, embora diversificada.³⁰

A Assembleia Episcopal de *Puebla* (1979) retoma a orientação básica de Medellín, aperfeiçoando-a com uma maior atenção ao fator cultural latino-americano.³¹ Em *Aparecida* (2007) se insiste fortemente na finalidade missionária da Igreja, no papel que nela tem o laicato, na necessidade de uma séria conversão pastoral que possibilite uma nova mentalidade e novas estruturas eclesiais, sem deixar de enfatizar a vivência comunitária da fé, a opção pelos pobres e o valor da religiosidade do povo.

Em todas estas Assembleias os bispos estavam bem conscientes da *ação do Espírito Santo* nas transformações da história (*Medellín*, Introdução às Conclusões n. 4), responsável pela renovação das leis e das estruturas (*Puebla* n. 199) e atuante no discernimento dos sinais dos tempos para descobrir o plano de Deus na construção da sociedade (*Puebla* n. 1128; *Aparecida* n. 33) em vista de impulsionar a transformação da história (*Aparecida* n. 151). Como atesta claramente o texto de *Aparecida*: “A pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros. Daí nasce, na fidelidade ao Espírito Santo que a conduz, a necessidade de uma renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e também institucionais” (n. 367).

Sintetizando os resultados das Assembleias Gerais do CELAM podemos afirmar brevemente que a *Igreja da América Latina* pretende uma configuração determinada: Igreja dos pobres, simples e inculturada, com um laicato ativo, animado por uma experiência pessoal com Jesus Cristo no interior de uma comunidade de fé; Igreja que valoriza a piedade popular, as comunidades eclesiais de base, a evangelização integral que abrange a dimensão sociocultural e econômica do ser humano.

HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg, Herder, 2006, 179.

30. Ver J. C. SCANNONE, “La teología argentina del pueblo”, *Gregorianum* 96 (2015) 14-17.

31. Nesta questão, como sabemos, foi importante a contribuição de Lucio Gera. Ver C. GALLI, “Aproximación al “pensar” teológico de Lucio Gera”, em: V.R. AZCUY; C.M. GALLI; M. GONZÁLEZ (ed.), *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera II*, Buenos Aires, 2007.

3. A configuração eclesial da *Evangelii Gaudium*

Uma Exortação Apostólica importante porque se apresenta como um programa de pontificado (EG 24). É um projeto cuja origem está no próprio Espírito Santo, como confessa o papa Francisco aludindo à sua experiência pessoal (EG 280).³² De modo muito breve e sintético, caracterizamos em três pontos marcantes a configuração eclesial nela presente. O primeiro enfatiza a *finalidade da Igreja*; o segundo sua *estrutura interna*; o terceiro a *qualidade da vida cristã* de seus membros.

Primeiramente, o papa Francisco insiste que “a ação missionária é o *paradigma de toda a obra da Igreja*” (EG 15). Portanto esta não pode estar continuamente voltada para si própria, autorreferenciada, preocupada com sua autopreservação (EG 27), mas deve assumir uma pastoral para fora, missionária e não de manutenção como já indicava o Documento de Aparecida (370). Esta afirmação faz com que todos na Igreja sejam de fato missionários, sujeitos ativos pelo fato de serem batizados (EG 120).

Em seguida, a Exortação retoma as conquistas conciliares sobre a *colegialidade e as Igrejas Locais*,³³ censura uma centralização excessiva (EG 32), incentiva as Conferências Episcopais que deveriam mesmo ter certa autoridade doutrinal (EG 32). A valorização das Igrejas Locais significa também uma aprovação da inculturação da fé nas mesmas, já que a fé se encarna na cultura que a recebe (EG 115). Deste modo o texto valoriza a contribuição das culturas para a própria fé (EG 116) e dá especial atenção à cultura popular evangelizada que “contém valores de fé e de solidariedade que podem provocar o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e crente” (EG 68).

Enfim, a *Evangelii Gaudium* dá grande importância à real vivência da fé, insistindo na conversão na linha de Aparecida (EG 25), na saída de si (EG 39), na fidelidade à ação do Espírito Santo (EG 37),

32. M. FRANÇA MIRANDA, Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo, *Revista Eclesiástica Brasileira* 75 (2015) 88-104.

33. Ver H. LEGRAND, Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles envisagés par le pape François, em: M. DUBOST (dir.), *Le grand tournant. L'an I de la révolution du pape François*, Paris, Cerf, 2014, 185-210.

alma da Igreja evangelizadora (EG 261),³⁴ numa fé alimentada por um contato pessoal e frequente com Jesus Cristo, que o experimenta vivo (EG 266), que nos transmite o olhar de Jesus e nos faz estar próximos das pessoas (EG 268), tocando suas misérias e sofrimentos (EG 270). Realmente a fé cristã só demonstra sua autenticidade na medida em que assume a opção de Deus revelada em Jesus Cristo, a opção pelos pobres, que implica não só voltar-se para eles, mas deixar-se por eles evangelizar, saber escutá-los e compreende-los (EG 198). A Igreja só terá credibilidade em seu anúncio do Evangelho (EG 199) se nela os pobres se sentirem em casa. E o papa conclui: “por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198).

4. *Uma nova configuração eclesial em gestação?*

As características eclesiais a partir do Vaticano II até a Exortação Apostólica apresentam uma configuração eclesial bem diferente daquela do período da cristandade. Fato evidente, mas que provoca uma questão: pode uma configuração eclesial, plasmada numa região, ser assumida por outras Igrejas fora desta região? A pergunta se justifica porque um papa, autoridade máxima da Igreja Universal, assume como programa de seu pontificado esta configuração de raízes latino-americanas. Podemos afirmar com Walter Kasper que “o vento sopra do Sul na Igreja”?³⁵ Se no passado houve, de fato, uma implantação de uma Igreja de cunho europeu nos demais continentes, ignorando as culturas locais, entretanto a atual consciência de fé da Igreja, magistério e fiéis, não mais aceita que algo semelhante se repita. Portanto, volta a questão: pode uma configuração eclesial particular ser assumida por outras Igrejas mesmo respeitando suas características próprias?

Já vimos que toda configuração eclesial resulta necessariamente de *dois fatores*: ação do Espírito pela realização do Reino e determinado contexto histórico. Mencionemos ainda, secundariamente as limitações humanas de cunho cognitivo ou moral. Já vimos como a confi-

34. V. AZCÚY, “«Evangelización con Espíritu» (EG 261): La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del Evangelio”, *Teología* 50 (2014) 73-93.

35. W. KASPER, *A Igreja Católica*, S. Leopoldo, Ed. Unisinos, 2012, 52; C. GALLI, “En la Iglesia sopla un viento del sur”, *Teología* 49 (2012) 101-172.

guração latino-americana resultou da ação do Espírito Santo. A questão, portanto, se concentra em justificar por que tal configuração pode ser acolhida pelas Igrejas de outras regiões. Aqui entra o *segundo fator da configuração*, a saber, os desafios socioculturais impostos à Igreja. Na medida em que estes desafios atingem também *outras* regiões do planeta, certamente a configuração local da América Latina ganha uma valoração que ultrapassa suas fronteiras. Podemos afirmar isto da configuração latino-americana? Uma primeira resposta positiva se fundamenta na repercussão que experimentaram as Assembleias do CELAM em outros continentes e até mesmo no magistério eclesiástico (Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*). Este fato indica *desafios comuns*, salvaguardando naturalmente as características locais. Sem dúvida a atual globalização, cultural e econômica, nos facilita entender esta situação.

Mas este fato indica também que a ação do Espírito, embora aconteça sempre num contexto particular, pode estar destinada a *toda* a Igreja. Pois os desafios atuais atingem todo o planeta. Portanto, o Espírito Santo ao enfatizar numa Igreja Local certas verdades da fé, inspirar ações correspondentes, gerar uma nova consciência eclesial, uma nova pastoral, uma nova estrutura institucional, enfim uma nova configuração, pode destinar sua ação salvífica também para as demais Igrejas. A Bíblia nos confirma que a salvação universal de Deus se realiza sempre através de um povo particular (Israel, Igreja) e Y. Congar reconhece que a iniciativa de renovação eclesial vem não do centro, mas da periferia, não do alto, mas de baixo.³⁶ Mesmo reconhecendo de antemão ser impossível expor em poucas linhas todas as características da nova configuração, vamos indicar algumas que justifiquem sua originalidade e seu alcance universal.

1. *Uma Igreja dos pobres*: a atuação do Espírito Santo na Igreja corresponde à sua atuação em Jesus, que se fez pobre (2Cor 8,9) para nos salvar, sendo a Igreja chamada a seguir o mesmo caminho (LG 8). Insistência do Espírito para levar a Igreja a servir não só à *maioria* dos católicos, mas também à *maioria* da população mundial. Vivemos hoje sob o domínio do fator econômico, do mercado, do dinheiro, fonte das desigualdades sociais, da indiferença globalizada, das violências de

36. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 251.

todo tipo. O Espírito quer a Igreja não só denunciando a ideologia e a estrutura social que mantem esta situação, mas assumindo os pobres como *destinatários preferenciais* de sua missão e como autênticos *sujeitos eclesiais*. Este apelo do Espírito atinge fortemente a Igreja em sua configuração. Pois evangelizar a partir “de baixo”, da periferia, dar aos pobres voz e espaço de ação, saber escutá-los, participar de sua vida, sofrimentos e lutas, aprender de sua sabedoria, exige uma *séria conversão* da própria Igreja, uma mudança de mentalidade e uma reforma estrutural. Enfim uma Igreja frágil, humilde, não mais apoiada no poder, mas na força do Espírito agindo na fé de seus membros.

2. *Uma Igreja que valoriza a fé do povo*: a América Latina possui a grande riqueza da religiosidade de sua população que, mesmo em expressões por vezes inadequadas, reflete uma profunda fé, abriga valores cristãos, vive a solidariedade e a partilha e, portanto, a unidade de fé e vida. Pois nesta terra fértil ao acolher a semente da Palavra de Deus, nesta religiosidade popular, não há separação entre fé e vida concreta, já que é uma religiosidade inclusiva e integradora, marcada pela devoção a Nossa Senhora e aos santos, pela alegria festiva já que experimenta o anúncio do Evangelho como uma notícia feliz. Neste sentido o povo fiel simples atua como evangelizador da Igreja. Esta característica da vida impregnada de valores religiosos *também* pode ser encontrada na África e na Ásia. Portanto uma vivência da fé de grande valor num mundo que apresenta em algumas regiões uma sociedade secularizada, fechada ao Transcendente, e voltada para os bens materiais.

3. *Uma Igreja constituída por pequenas comunidades*: a noção de “comunhão”, central na eclesiologia conciliar, contribuiu para o surgimento das comunidades eclesiais de base, que integram a eclesialidade da fé cristã e os múltiplos setores da vida, respondendo ao apelo do Espírito por uma evangelização integral (*Aparecida* n. 399). Sabemos que estas pequenas comunidades cristãs inspiraram iniciativas em outros continentes e podem antecipar uma modalidade de evangelização mais informal e direta, através das relações pessoais, como aconteceu no início do cristianismo.³⁷ Estas pequenas comunidades eclesiais permitem

37. S. DIANICH, *La Chiesa Cattolica verso la sua riforma*, Brescia, Queriniana, 2014, 36; M. F. BAS-LEZ, “La diffusion du christianisme aux I^{er}-III^e siècles. L’Église des réseaux”, *RSR* 101 (2013) 549-576.

relações humanas autênticas, muito importantes numa sociedade marcada pelo individualismo. Também mudam a presença da Igreja na sociedade que não mais se realiza, como outrora, através das autoridades e nas quais o laicato será, no futuro, um fator decisivo.

4. *Uma Igreja voltada para o ser humano em sua fragilidade*: as palavras e os gestos do papa Francisco enfatizam que a missão da Igreja no mundo de hoje é levar sentido e esperança a uma sociedade descrente e desorientada, acolher e socorrer os empobrecidos e marginalizados, amenizar os sofrimentos provocados pela violência e pela guerra, irradiar para todos a misericórdia de Deus, escutar e apreender os que são diferentes, enfim, ser um fator de humanização ao promover a paz, a justiça e a fraternidade. Uma Igreja *a serviço da humanidade*³⁸ e, portanto, mais semelhante à vida de seu fundador.

Certamente faltaram outras características da configuração latino-americana. E mesmo aquelas acima mencionadas se encontram apenas parcialmente realizadas. Mas elas já se justificam como tendências de um processo em andamento, sendo que é importante iniciar processos (EG 223), como este que experimentamos em nossos dias: levar a Igreja da grande pátria latino-americana a todo o mundo³⁹ como uma autêntica *Igreja-fonte*⁴⁰. Na realização deste objetivo a Igreja da Argentina teve, e segue tendo, através de seus bispos, teólogos e laicato uma importância decisiva. E ainda mais esta centenária Faculdade de Teologia. Muito obrigado.

MARIO DE FRANÇA MIRANDA
7.4.2015 / 7.7.2015

38. M. FRANÇA MIRANDA, "Evangelizar ou humanizar?", *Revista Eclesiástica Brasileira* 74 (2014) 519-548.

39. Ver: A. IVEREIGH, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York, Henry Holt, 2014, 310.

40. *Ibid.* 234s.

El concilio Vaticano II: remembranza y actualización

RESUMEN

Retomando la propuesta de su libro del año 2002, *Vaticano II: Remembranza y Actualización* y poniendo la mirada sobre el tema del Congreso del Centenario, que es abordar la cuestión del Concilio desde la memoria, el presente y las perspectivas que se abren para el futuro de la Iglesia, el profesor Madrigal nos propone en esta conferencia un ejercicio de memoria, un intento de respuesta a los temas que se deben actualizar y, a la vez, una mirada sobre el desafío a la pregunta del papa Francisco “¿cómo seguir adelante?”. En cuatro momentos desplegará esas cuestiones: 1) la realidad teológica de la institución conciliar; 2) una sistematización o lectura esencial de la doctrina conciliar; 3) el significado histórico del Vaticano II como movimiento de renovación; 4) líneas de actualización para un relanzamiento de la recepción del Vaticano II.

Palabras Clave: memoria, presente, actualización, desafíos, renovación

THE II° VATICAN COUNCIL: REMEMBRANCE AND UPDATING

ABSTRACT

Resuming the proposal of his 2002 book, *Vaticano II: Remembranza y Actualización*, and focusing on the subject of the Conference of the Centenary, that is, the Council seen from the standpoint of the memory, the present, and the perspectives which open on to the future, professor Madrigal suggests in this lecture an exercise of memory, an attempt to give answers to the issues that must be updated, and to face the challenge of Pope Francis: “How to go on?” These questions are unraveled in four stages: 1) The theological reality of the conciliar institution; 2) The systematization or essential interpretation of the conciliar doctrine; 3) The historical significance of the Vatican II as a renovation movement; 4) Lines of updating for a relaunch of the reception of the Council.

Key words: Memory, Present, Updating, Challenges, Renovation

Agradezco la invitación a este congreso y agradezco de manera especial la posibilidad de pronunciar una conferencia al hilo de un lema que retoma el título de mi primer estudio sobre el Concilio, *Vaticano II: remembranza y actualización*. Se trata de un libro que redacté como profesor novato de eclesiología, con el afán de hacer llegar el acontecimiento conciliar a mis alumnos.¹ Corría entonces el año 2002. La ocasión venía dada por el cuarenta aniversario de la inauguración del Vaticano II. Ahora que han transcurrido los años y he vuelto sobre el acontecimiento y la obra conciliar con nuevas investigaciones, últimamente sobre sus protagonistas,² me complace poder celebrar el cincuenta aniversario de su clausura en el marco de los cien años de vida de esta Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires.

En este sentido, no está de más evocar las palabras del 3 de marzo de 2015 con las que el Papa Francisco quiso enmarcar este evento, describiendo la naturaleza del último Concilio como “una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea”, “un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio. Y ahora es preciso seguir adelante”. Y, a renglón seguido, añade un interrogante: “¿Cómo seguir adelante?”.

Esta es nuestra tarea. Les propongo un ejercicio de *remembranza* y de *actualización*, porque volver la mirada hacia atrás no significa retroceder, sino dilatar el horizonte, para volver sobre las preocupaciones del presente y proyectar perspectivas de futuro según reza el objetivo de este Congreso: “Memoria, presente y perspectivas”. Hagamos memoria de esa etapa irreplicable que transcurre entre 1962 y 1965. En aquellas jornadas intensas la Iglesia católica profundizó en la conciencia de sí misma, buscó su renovación interior, ensanchó sus propios horizontes y se resituó de forma nueva en el mundo moderno. El binomio *remembranza* y *actualización* puede servir para formular los retos y desafíos que el Vaticano II plantea a la Iglesia y a la teología. Así que lo retomo como hilo directriz y voy a glosarlo con la ayuda de algunos protagonistas y teólogos del Concilio en cuatro momentos: 1) la realidad teológica de la institución conciliar; 2) una sistematización

1. S. MADRIGAL, *Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 2002.

2. *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, Madrid, BAC, 2015. Actualmente, en prensa.

o lectura esencial de la doctrina conciliar; 3) el significado histórico del Vaticano II como movimiento de renovación; 4) líneas de actualización para un relanzamiento de la recepción del Vaticano II.

En realidad, se trata de ir dando repuesta a estas cuestiones: ante un acontecimiento histórico de hace cincuenta años, ¿por qué hacer este ejercicio de memoria? En segundo lugar, ¿de qué modo es objeto de nuestra remembranza el conjunto de los 16 documentos conciliares? ¿Qué es lo que hemos de actualizar? En tercer lugar, ¿qué retos nos ha legado el Vaticano II como acontecimiento histórico? Finalmente, para sacar algunas conclusiones, retomamos el interrogante del Papa Francisco, “¿cómo seguir adelante?”, retraducido en este otro: ¿qué líneas de fondo del Vaticano II determinan el actual momento de recepción?

La realidad teológica de la institución conciliar: el consenso vertical y horizontal de la Iglesia universal

Hablar de los retos y desafíos que nos plantea hoy el Vaticano II presupone, como primera condición, que el Concilio lleva en sí eso que K. Rahner denominó “un significado permanente”. Quisiera esbozar el fundamento de esta condición primera desde el análisis de la realidad teológica de la institución conciliar. En este punto tocamos el núcleo de un debate reciente en el estudio del Vaticano II que viene oscilando entre las alternativas que recogen los binomios acontecimiento y cuerpo doctrinal, evento y decisiones, *Ereignis* y *Ergebnis*, gesto y texto. Es un debate que, como saben los especialistas, viene consumiendo y absorbiendo muchas energías en la reflexión sobre la recepción del Vaticano II.³ Ahora bien, una adecuada teología de la institución conciliar recomienda y exige pensar a la vez el acontecimiento histórico y su resultado doctrinal.⁴

La convocatoria del Concilio por Juan XXIII reavivó una olea-

3. M. FAGGIOLI, *Vatican II: the Battle for Meaning*, New York, Paulist Press, 2012; Íd., *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, Ed. Dehoniane, 2013. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid, Publicaciones de la Universidad P. Comillas – Ed. San Pablo, 2012, 150-161.

4. No es casual que C. Théobald abra su voluminoso trabajo sobre la recepción del Conci-

da de reflexiones —por cierto hoy bastante olvidadas— acerca de una “teología del concilio”.⁵ Los grandes pensadores del momento (K. Rahner, Y. Congar, H. Küng, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx) nos han ofrecido interesantes aportaciones, cuyo común denominador consiste en repensar la estructura colegial y primacial en el marco del misterio sacramental y de comunión que es la Iglesia.

Una de las reflexiones más originales sobre la teología del Concilio, de impronta sacramental, ha salido de la pluma del dominico E. Schillebeeckx. En sus escritos previos a la celebración del Concilio, sobre *La gracia de un concilio ecuménico* y *El próximo concilio de la Iglesia católica*,⁶ proponía una definición de “concilio” de este tipo: el concilio ecuménico es “la manifestación explícita de la colegialidad apostólica”, “el ejercicio de la autoridad eclesial del episcopado universal en comunión de fe con el Papa”. Ahora bien, ¿para qué sirve una empresa tan complicada y costosa económicamente como es la celebración de una asamblea mundial de todos los obispos? ¿Para qué vale un concilio ecuménico? “Un concilio —respondía— puede ser una gracia excepcional para la vida de la Iglesia”.⁷ De entrada resulta altamente enriquecedor el encuentro de los obispos del mundo entero, el intercambio de pareceres desde las diversas sensibilidades geográficas y culturales. Ahora bien, tampoco se pueden acallar las dificultades de un concilio ecuménico, tal y como se ponen de manifiesto en los congresos mundiales o en los capítulos generales de las órdenes religiosas.

Ante el anuncio de un concilio *ecuménico*, Schillebeeckx ha desplegado una reflexión de gran calado sobre el significado histórico-salvífico del sínodo y su naturaleza sacramental. El teólogo de Nimega lanzaba una mirada de altos vuelos para ofrecer una reflexión que sitúa

lio con un capítulo dedicado a la cuestión qué es un concilio. Cf. C. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 49-123. Véase su conclusión acerca de los cuatro puntos cardinales de una teología de la institución conciliar (pp. 119-123).

5. Cf. H. J. SIEBEN, “«Zur Theologie des Konzils». Wesensbestimmungen zu Beginn des Zweiten Vatikanums”, en: ID., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1993, 244-277. Cf. S. MADRIGAL, “Naturaleza y teología del Concilio”, en: C. IZQUIERDO, J. BURGGRAB, F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, Eunsa, 2006, 156-159.

6. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1969, 7-18; 19-29; respectivamente. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Triptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Santander, Sal Terrae, 2012, 169-180.

7. E. SCHILLEBEECKX, “La gracia de un concilio ecuménico”, en *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 13.

al concilio en la historia de la salvación desde este punto de vista: “un concilio es algo así como un sacramento”.⁸ Su argumentación arranca de esta tesis: “La Iglesia católica romana vive del misterio de Cristo muerto y glorificado, que es el centro de la fe vivida. Esto podemos expresarlo figuradamente de dos maneras: horizontal y verticalmente. Según la doctrina católica, la sucesión apostólica es el sacramento que nos vincula horizontalmente con el misterio del Cristo histórico, y verticalmente con el Señor glorificado”.⁹

La vida de fe de la Iglesia tiene el carácter esencial de la *anámnesis*, es decir, es recuerdo de los acontecimientos de la vida de Cristo tal y como han sido testificados por la primitiva Iglesia en el *kérygma* apostólico. De esta manera, horizontalmente, la Iglesia docente encuentra su norma en el hecho histórico y único de Cristo por medio de la acción del Espíritu en ella. Y si la conciencia de fe de la Iglesia primitiva permanece siempre como la regla de la fe para la Iglesia postapostólica, el Señor se encuentra siempre en el origen de la predicación de la Iglesia y de toda definición dogmática.

Ahora bien, existe también verticalmente una vinculación viva entre el Señor y la proclamación apostólica en el sentido preciso que indican las palabras del libro de los Hechos de los Apóstoles: «Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (2, 33). Por eso puede decirse que en la *anámnesis* habla el Cristo viviente, de modo que la proclamación apostólica o la enseñanza de la Iglesia posterior es el testimonio del Señor en persona en el ministerio apostólico y por medio del ministerio apostólico.

Formalmente, un concilio es primariamente un acto de la jerarquía de la Iglesia, del episcopado mundial en comunión de fe con el Papa, que desempeña la función del magisterio con vistas a mantener la vida de fe de los cristianos en vinculación con el acontecimiento del misterio de Cristo atestiguado por la Iglesia primitiva. La Iglesia docente es —en perspectiva horizontal— la actualización del *kérygma* apostólico, y al mismo tiempo —en perspectiva vertical— manifiesta-

8. “El próximo concilio de la Iglesia católica”, en: *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 23.

9. *Ibid.*, 21.

ción actual del Señor celestial que se entrega a sí mismo en la palabra y en los sacramentos. El Espíritu del Padre y del Hijo dirige continuamente la vida de la Iglesia y del mundo, de forma visible e invisible; sin embargo, hay momentos de densidad especial de esa presencia del Espíritu. Así ocurre en los concilios ecuménicos, empezando por la asamblea de Jerusalén y su certeza: “Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...” (Hech 15, 28). Schillebeeckx extraía como corolario una definición de concilio amasada con la idea de *anámnesis* y de sacramento:

“Así que un concilio ecuménico del episcopado mundial es —como quien dice— la concentración de la acción visible del Espíritu Santo que hace que “recordemos” todo lo que Cristo hacía y anunciaba durante su vida terrena. Desde este punto de vista, un concilio es algo así como un sacramento: señal de la acción del Espíritu de Cristo a través de la autoridad docente (...). Lo que ordinariamente ocurre de manera menos llamativa y sin todo el vigor de la proclamación apostólica, adquiere en un concilio una forma sobresaliente: el vínculo espiritual infalible de la Iglesia con el Espíritu adquiere aquí forma tangible y casi solemne”.¹⁰

En este sentido, “un Concilio es un acontecimiento”, acontecimiento en el sentido filosófico y teológico explicado por Y. Congar: “Algo distinto a la recurrencia regular de los fenómenos de la naturaleza o a las manifestaciones habituales de una institución; es un hecho que, cuando llega, cambia algo en el presente y en el futuro”. Ello no quiere decir simplemente una asamblea más prestigiosa, por la presencia de mitras y el color púrpura. La fuerza del hecho conciliar reside, por el contrario, en lo que tiene de “momento de concentración de la conciencia de la Iglesia en el acto de vivir su fidelidad al Señor Jesús y a su Espíritu, en la confesión y en la celebración de la fe. *Concilium episcoporum est*”.¹¹

Sobre este aspecto ha insistido K. Rahner, cuya teología del Concilio toma como punto de partida la naturaleza colegial del episcopado. Su tesis de fondo suena así: el episcopado universal es el sujeto de la potestad suprema en la Iglesia en cuanto colegio que encuen-

10. *Ibid.*, 22-23.

11. Y. CONGAR, “Regard à l’occasion du 20^e anniversaire”, en: *Le Concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 53-54.

tra en el papa su unidad y su vértice.¹² El concilio ecuménico actualiza, de manera eminente, la dimensión institucional y jerárquica de la Iglesia; sólo mediadamente se hace presente en él lo carismático y no-institucional. Los obispos reunidos en concilio deliberan y deciden sobre cuestiones de fe y de disciplina de la Iglesia universal en virtud de su ministerio, como sucesores de los Apóstoles, no como meros delegados del papa, pero sí en comunión con él.

En su famosa alocución inaugural Juan XXIII delineaba como primera tarea del Concilio Vaticano II: “que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz”. Con su famosa distinción entre el “depósito de la fe” y la “formulación de esas verdades” les indicó a los padres el camino de un “magisterio eminentemente pastoral”. En otras palabras: el *aggiornamento* o puesta al día exigía profundizar y ensanchar la riqueza de la doctrina revelada a la luz de los signos de los tiempos. En otras ocasiones el Papa Bueno, antiguo profesor de historia eclesiástica, asignó al Vaticano II el número 21 en la lista de “concilios ecuménicos”. Y esto no es una trivialidad. Que una asamblea ecuménica de la Iglesia pueda colocarse en la secuencia que inició Nicea significa nada más y nada menos que ese acontecimiento constituye, según la conciencia y comprensión de la teología católica, un momento histórico en el que ha tenido lugar la transmisión (*paradosis*) de la fe apostólica de los orígenes.¹³ Bajo la asistencia del Espíritu, el concilio intenta comprobar el consenso de las Iglesias, de modo que la combinación del elemento vertical de la tradición apostólica (*parádosis*) con el elemento horizontal de la comunión de las Iglesias (*communio*) representada por los obispos garantiza la certeza de que se avanza correctamente en el camino común de la fe y de la praxis eclesial.

En suma: la naturaleza especial de la institución conciliar descansa sobre el hecho de ser una actualización en el espacio y en el tiempo del mensaje de la fe de todos los tiempos. Esta competencia recae sobre el colegio episcopal con su cabeza, tal y como aflora en la solem-

12. “Para una teología del concilio”, en: *Escritos de Teología V*, Madrid, Taurus, 1964, 275-299. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*, Santander, Sal Terrae, 2006, 29-36.

13. H. J. SIEBEN, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2010, 181-190.

ne fórmula conciliar *una cum patribus*, acuñada para la ocasión, como expresión de la misma conciencia colegial recuperada por el Concilio.¹⁴ Un Concilio es, en razón de su misma estructura teológica sacramental, remembranza y actualización. El Vaticano II ha sido —según las palabras ya citadas del Papa Bergoglio— “una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea”. Ahí radica el valor fundamental de la doctrina sedimentada en sus documentos, a pesar de sus mismos límites.¹⁵

Un intento de sistematización del pensamiento conciliar

La naturaleza teológica de un Concilio nos sitúa ante el reto de su aplicación y de su recepción, nos anima a hacer nuestras sus directrices y nos exige al mismo tiempo un esfuerzo correspondiente de remembranza y de actualización. En esa dirección iba nuestra segunda pregunta: ¿qué es lo que hay que hacer recordar? O, desde la otra vertiente incluida en nuestro lema: ¿qué es lo que hay que actualizar? Este interrogante puede adoptar la modulación resultante de los debates recientes acerca de la hermenéutica de la discontinuidad o la hermenéutica de la reforma: ¿cómo aprehender el espíritu en la letra? A mi juicio, no se ofrece otro camino que el de hacer una lectura esencial de los documentos conciliares que sepa tener en cuenta el espíritu del acontecimiento, a saber, la lógica del *aggiornamento* pastoral y la apertura misionera de la Iglesia al mundo.¹⁶ Este desafío de una síntesis doctrinal y existencial del Vaticano II es verdaderamente imperecedero, una tarea que compete a las nuevas generaciones de cristianos.

Voy a recurrir a un intento de sistematización de primera hora, salido de la pluma de uno de los grandes protagonistas del Concilio, y que tiene la ventaja de no estar contaminado por los debates recientes

14. G. ALBERIGO, “*Una cum patribus*. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II”, en: *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2009, 271-306.

15. Véase en este sentido: S. MADRIGAL, “Giuseppe Dossetti: Un balance inconformista del Concilio Vaticano II”, en: J. L. CABRIA – R. DE LUIS CARBALLADA (eds.), *Testimonio y sacramentalidad*. Homenaje al Prof. S. Pié-Ninot, Salamanca, Ed. San Esteban, 2015, 489-515.

16. Remito a los capítulos 7 (“Iglesia pre-conciliar e Iglesia post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral”) y 8 (“Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II”) de mi libro *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 162-180; 181-206, respectivamente.

a los que acabo de aludir.¹⁷ Desde la clausura del Vaticano II, K. Wojtyła se esforzó denodadamente por la puesta en práctica del Concilio en su patria. Disponemos en lengua castellana de una recopilación de escritos redactados entre 1965 y 1977, en los que ha repasado la historia y la doctrina conciliar con la intención de dar a conocer el Vaticano II. En un trabajo de 1967, titulado “la síntesis del pensamiento conciliar”, quiso recapitular los logros del Vaticano II manifestados en sus 16 documentos, partiendo de este principio hermenéutico: “El Concilio ha sido un acontecimiento histórico cuyo *esse* y *prodesse* no se limita a las constituciones, declaraciones y decretos, aunque estos constituyen indudablemente una objetivación de su pensamiento y acción”.¹⁸ Al concilio como acontecimiento se le concede gran importancia; sin embargo, no hay otro modo de acercarse al significado del Vaticano II que adentrándose en sus contenidos.¹⁹

a) La clave sustancial: *Iglesia ad intra – ad extra*

A la hora de sintetizar los documentos no basta la mera secuencia cronológica de su promulgación, ya que cada uno de ellos hizo un itinerario complejo que, por ejemplo, en el caso de la constitución sobre la revelación, se extendió durante las cuatro etapas. El orden cronológico de promulgación de los documentos depende en último término del modo de proceder colegial del Concilio.²⁰ Ello

17. El Sínodo extraordinario de 1985, a la búsqueda de una nueva fase de recepción que fuera capaz de superar la contestación y la restauración, salía al paso de las dificultades de interpretación de los documentos del Concilio *pastoral*, ofreciendo en su Relación final una serie de criterios hermenéuticos: a) hay que tener en cuenta todos los documentos y su conexión para exponer de forma íntegra el sentido de las afirmaciones conciliares; b) no se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; c) no se debe disociar la letra y el espíritu del Concilio; d) el Vaticano II ha de ser entendido en continuidad con la gran tradición de la Iglesia; e) del Concilio se recibe luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. Cf. W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones conciliares”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 401-415.

18. K. WOJTYŁA, “La síntesis del pensamiento conciliar”, en *Íd.*, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, Madrid, BAC, 2014, 35-65; aquí: 39-40.

19. Cf. K. WOJTYŁA, “La lógica interna del Vaticano II. Intento de ordenar los documentos conciliares para su presentación”, en: *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 429-430.

20. La secuencia cronológica es la siguiente:

Sesión III [4.XII.1963]: Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); Sesión V [21.XI.1964]: Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII [28 de octubre de 1965]: Decretos sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de

reclama en cada caso un estudio específico de la gestación de los textos. Ahora bien, lo que el entonces arzobispo de Cracovia buscaba era una *clave sustancial* que ordenara los documentos, es decir, que permitiera percibir la relación más profunda entre ellos. Y sugería este hilo directriz:

“La clave para la clasificación de los documentos conciliares podría ser la diferenciación formulada durante el primer período y, por primera vez quizá, por el cardenal L. J. Suenens. Así pues, la principal misión del Concilio consiste, primero, en contestar a la pregunta *Ecclesia, quid dicis de te ipsa*; y segundo, en responder a toda una serie de interrogantes que se plantea la humanidad actualmente, y que, al preguntarse a sí misma, proyecta también sobre la Iglesia. El Concilio ha de ser eclesiológico pero no en un sentido estrecho y cerrado de la palabra, sino en un aspecto amplio y abierto a todos los asuntos del mundo contemporáneo”.²¹

Pablo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, también había recogido este propósito del Concilio expresado en la fórmula *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*, que él retradió al binomio *conciencia de la Iglesia – diálogo*. El primer binomio ayudó a perfilar el pensamiento conciliar y, una vez concluido el Concilio, sigue ofreciendo un hilo directriz de ese pensamiento integral. Por su parte, el Papa Montini, “gracias a su magistral pareja de conceptos *conciencia de la Iglesia – diálogo* contribuyó a enfocar la naturaleza pastoral del Concilio”, tal y como lo había concebido Juan XXIII.²² El concilio eclesiológico —concluía Wojtyła— era un concilio pastoral: “En efecto, el objetivo del Vaticano II era la *accommodata renovatio* —y no solo una *dogmatica determinatio* de la Iglesia— y, además, una *accommodata renovatio* con una clara orientación pastoral y ecuménica”.²³

la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII [18 de noviembre de 1965]: Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX [7 de diciembre de 1965]: Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

21. K. WOJTYLA, “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 43.

22. *Ibid.*, 45.

b) La Constitución *Lumen gentium*, *Ecclesia ad intra*, y el principio de renovación

Partimos de la consideración *Ecclesia ad intra*, si bien, como hemos de ver, este aspecto no se puede separar de la *Ecclesia ad extra*, ya que ambas dimensiones son en la mente del Concilio correlativas y complementarias. Ahora bien, la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* es considerada como el documento principal, de modo que puede decirse, desde su contenido y del orden de sus capítulos, que “todos los documentos que forman el programa íntegro de la renovación (*renovatio*) se sitúan en torno a la constitución sobre la Iglesia, en torno a su contenido doctrinal”.²⁴ Esta renovación que brota de la realidad misma de la Iglesia concierne a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares. A partir de la constitución sobre la Iglesia se establecen una serie de relaciones decisivas: en primer lugar, con la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, que pone de manifiesto la realidad de la Iglesia-misterio y la Iglesia-pueblo de Dios, con su sacerdocio universal y su sacerdocio ministerial o jerárquico.

En segundo lugar, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, enlaza con el comienzo de la constitución sobre la Iglesia, que empieza hablando de las misiones divinas y pone a toda la Iglesia en estado de misión, “hacia fuera”, pero precisamente “desde dentro”, desde su vitalidad interior: la acción misionera brota de la Iglesia-misterio, y se convierte en tarea de todo el pueblo de Dios, pastores, laicos y religiosos. La misión histórica de la Iglesia pone a la constitución sobre la Iglesia en conexión con el decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*.

El capítulo III de la constitución *Lumen gentium* guarda relación con el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, *Christus Dominus*, que contiene las aplicaciones prácticas de la doctrina de la colegialidad. Este mismo capítulo introduce la realidad de los diáconos y de los presbíteros. Además, tanto el decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*, como el dedicado al ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, guardan un vínculo orgánico con este capítulo de la constitución sobre la Iglesia. El capítulo IV, que está dedi-

24. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 47.

cado al laicado, establece la base doctrinal para el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado seglar. Este documento guarda una cierta afinidad con la declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*. Finalmente, el capítulo sexto, dedicado a los religiosos, mantiene una estrecha relación con el decreto *Perfectae caritatis*, que exhibe la fórmula clave de la renovación (*accommodata renovatio*), *aggiornamento*, puesta al día²⁵. Y apostilla: “La renovación es, pues, un entendimiento nuevo, una nueva visión de la eterna verdad revelada. Ante todo la renovación es teología porque ella instituye una nueva madurez de la lectura del Evangelio y de su mensaje”.²⁶

El término «renovación» tiene un doble sentido: las transformaciones de lo antiguo a lo nuevo o la iniciativa de un comienzo de algo que aparentemente no tiene pasado, como si se tratara del descubrimiento de un tesoro. Wojtyła enumeraba varios ejemplos de esta renovación y en este doble sentido de la palabra: “La enseñanza sobre la participación de todo el pueblo de Dios en la misión sacerdotal, profética y regia de Cristo, las enseñanzas sobre la colegialidad, sobre la Iglesia *in statu missionis*”.²⁷ Estas observaciones son importantes para iluminar el significado de su libro *La renovación en sus fuentes*, del que nos ocuparemos enseguida.

En la terminología conciliar el sustantivo “renovación” va acompañado del adjetivo “acomodada”, es decir, se ajusta al grado de conciencia alcanzado por la Iglesia gracias al Concilio. Pero esta renovación *ad intra* es inseparable de una acomodación *ad extra*, que abre la puerta a la consideración de otros documentos conciliares, empezando por el decreto sobre el ecumenismo y siguiendo por la definición de la actitud de la Iglesia hacia el mundo contemporáneo.

c) El ecumenismo y la *Ecclesia ad extra*: los tres círculos de diálogo

En su origen el esquema sobre el ecumenismo integraba dos capítulos sobre la libertad religiosa y otro sobre la actitud de la Iglesia

25. Estos términos quedan enlazados expresamente por K. WOJTYŁA, “La teología y los teólogos en la Iglesia posconciliar”, en: *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 83.

26. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 51.

27. *Ibid.*, 51-52. Un desarrollo de estas ideas puede verse en su trabajo “La idea de pueblo de Dios, la santidad de la Iglesia y la misión de los laicos” (*Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 99-116).

hacia los judíos. De ahí surgieron dos documentos independientes: la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Al ordenar los documentos conciliares en la perspectiva de la *Ecclesia ad extra* parece oportuno comenzar por el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), que atiende a los hermanos separados de Oriente y de Occidente, de modo que el documento sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), que se mueve propiamente en el ámbito de la renovación *ad intra*, puede servir de puente. La constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*), que trata cuestiones fundamentales que afectan a las relaciones con los hermanos separados de Occidente, guarda una estrecha relación con el ecumenismo.²⁸

A la hora de sistematizar los documentos conciliares *Ecclesia ad extra*, Wojtyła echaba mano de los tres círculos de diálogo propuestos por Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: el diálogo con los otros cristianos, el diálogo con los seguidores de las otras religiones, el diálogo con los no creyentes y los defensores del ateísmo. A lo largo de su desarrollo el Concilio fue adquiriendo una conciencia cada vez más intensa de su misión *ad extra* y de la posibilidad y alcance del diálogo, una conciencia que emanaba en realidad de la misma constitución dogmática sobre la Iglesia. Todas estas expectativas de diálogo cuajaron no solo en el decreto sobre el ecumenismo, sino también en la constitución “pastoral”, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Así las cosas, el primer círculo lo componen *Unitatis redintegratio* y *Dei Verbum*, en el segundo círculo se sitúa *Nostra aetate*; el tercer círculo lo ocupa *Gaudium et spes*. “El documento que vincula, de algún modo, los tres círculos es la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*”.²⁹

En esta lectura de conjunto de la doctrina conciliar Wojtyła da un paso más para afirmar que la declaración sobre la libertad religiosa ocupa un lugar singular a la hora de establecer la correlación y la complementariedad entre la *Ecclesia ad intra* y la *Ecclesia ad extra*, entre “conciencia de la Iglesia – diálogo”. Por eso, apela a sus palabras iniciales:

28. *Ibid.*, 56. En una especie de retractación ha subrayado con más fuerza la entidad teológica de la constitución *Dei Verbum*. Véase: “La importancia de la *Dei Verbum* en la teología”, o.c., 67-75.

29. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 58. Cf. “Derechos de la persona a la luz del Concilio Vaticano II y del Sínodo de los Obispos de 1974”, 405-426.

“Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción” (DH 1).

El texto resalta la centralidad de la persona humana, como lo que está más dentro de la Iglesia en su relación con Dios, de manera que la declaración *Dignitatis humanae* es tanto plataforma de diálogo como fuente de autoconocimiento de la Iglesia; por ello esta declaración puede ser considerada “como una especie de *praeambulum* a la constitución dogmática sobre la Iglesia”, que descubre al pueblo de Dios en la realidad divina de la Iglesia, comunidad de vida en el Espíritu, principio de verdad y de libertad; por su parte, la constitución pastoral muestra a la Iglesia a través del mundo y en la responsabilidad que tiene contraída respecto a la dignidad de la persona humana.³⁰ De esta manera quedamos ante la condición escatológica de la Iglesia desarrollada en el capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que concluye en un último capítulo sobre la participación singular que la Virgen María tiene en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Por consiguiente, podemos iniciar una lectura de los documentos del Vaticano II, bien empezando por los documentos *ad intra*, aunque también se puede comenzar por los documentos orientados *ad extra*, es decir, a partir de la declaración sobre la libertad religiosa y de la constitución pastoral que nos devolverán a la constitución dogmática sobre la Iglesia y su autoconciencia.

d) Conclusión: para una *mistagogía* o iniciación al Concilio

La figura de K. Wojtyła es altamente representativa no sólo por su condición de actor y protagonista del Vaticano II que accede al solio pontificio, sino también por el hecho extraordinario de hallarnos ante el caso de un padre conciliar que redactó una reflexión sistemática sobre el Concilio con el título de *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Con este estudio, —escri-

30. *Ibid.*, 61.

be en la última página—, el autor “desea pagar su deuda contraída con el Concilio Vaticano II”.³¹ Ese ensayo, pensado para servir de guía a los trabajos del Sínodo de Cracovia, tiene el hábito de un documento de iniciación y de introducción a la doctrina y al mensaje conciliar, es decir, de *mistagogía* para la participación en el misterio del Vaticano II. Además, el autor ha hecho notar que el libro sale de la pluma de un pastor, de un obispo del Concilio, que escribe como maestro de la fe, no desde la especialización del teólogo.³² La tesis fundamental de este ensayo puede ser expresada en estos términos:

“El Concilio trajo consigo un gran enriquecimiento de la fe, tanto en el sentido objetivo como existencial. En el sentido objetivo, porque la verdad revelada encontré en su enseñanza la expresión más plena y madura. En el sentido existencial, porque creé condiciones para vivir la fe con más profundidad y madurez, para aquellas actitudes espirituales que corresponden mejor al hombre contemporáneo y especialmente al cristiano de hoy”.³³

La renovación buscada por el Concilio ha sido de manera eminente un *enriquecimiento de la fe*, conforme a ese pasaje de la constitución sobre la revelación que afirma: “La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la Verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios” (DV 8). Desde esta noción de enriquecimiento de la fe se explica el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque “un concilio «puramente» doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar”.³⁴

Por ello, el Concilio intentó sobre todo dar una respuesta a estos interrogantes: “qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia”. “Estas preguntas de carácter existencial —nos indica más adelante— estaban implícitas en el problema central que el Concilio se

31. JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1982 [original de 1972], 338.

32. *La renovación en sus fuentes*, o.c., 5. Para una presentación más detenida, véase: S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar*, o.c., 101-132.

33. “El problema de la realización del Concilio en Polonia”, o.c., 457.

34. *La renovación en sus fuentes*, o.c., 11.

planteó y que ha formulado en su interrogación inicial: «Iglesia, qué dices de ti misma».³⁵ Por lo demás, la mutua implicación de esas cuestiones ha determinado *la orientación pastoral del Concilio Vaticano II*. Por su parte, la teología tiene ante sí la tarea de seguir analizando las opciones doctrinales del concilio pastoral: Escritura y Tradición, la pertenencia común a Cristo y a la Iglesia por el bautismo, el valor de las religiones no cristianas, la libertad religiosa, la persona humana y su dignidad, la Iglesia y el mundo.

El Vaticano II comporta un “enriquecimiento de la fe”, que Wojtyla ponía en conexión con un concepto existencial de la fe, que incluye tanto un “estado de conciencia” como una “actitud creyente”. Lo primero se concreta en la “formación de la conciencia” por relación a los grandes temas de la verdad revelada, al hilo del armazón estructural que ofrece el *Credo*: creación, trinidad salvadora, redención del hombre en Cristo y por la Iglesia, el pueblo de Dios peregrino hacia la consumación escatológica. Lo segundo atiende a “la formación de actitudes”. Son seis las actitudes que habría que inculcar en el espíritu de los creyentes: misión y testimonio, participación, identidad y responsabilidad, actitud ecuménica, actitud apostólica y construcción de la Iglesia como comunidad. El sentido misionero, la responsabilidad cristiana y la actitud apostólica y ecuménica pueden ser compendiadas en torno a esa actitud de la participación.

La actitud de la *participación* guarda profunda relación con la afirmación conciliar: el Vaticano II ha ligado la misión salvífica a la triple potestad de Cristo, sacerdote, profeta y rey, “uno de los filones centrales de la doctrina conciliar sobre el pueblo de Dios”.³⁶ Y Wojtyla pasaba a explicitar cómo el cristiano participa en el triple *munus* (oficio) de Cristo: *munus sacerdotale*, *munus propheticum*, *munus regale*, que forma parte de la definición del laicado (cf. LG IV, 31) y constituye asimismo el contenido del testimonio cristiano.

A todo ello nos inicia el bautismo, generando esa actitud por la cual el ser humano se pone a sí mismo y al mundo en manos de Dios. El Vaticano II ha puesto la participación en la misión profética de Cristo y del testimonio cristiano al lado de la participación en el sacer-

35. *Ibid.*, 163.

36. *Ibid.*, 177.

docio de Cristo (cf. LG II, 12). El enriquecimiento de la fe que propicia el Concilio aparece con especial densidad en este momento, al hablar del “sentido de la fe”, que suscita el Espíritu de la verdad, para “acoger no la palabra de los hombres, sino, como es en realidad, la palabra de Dios” (1 Tes 2, 13). El cristiano que, imitando a Cristo, es capaz de vencerse a sí mismo y dominar al pecado, participa en ese señorío de Cristo y colabora a la realización de su reino. Es la realeza que se ejerce como servicio (cf. LG IV, 36). Esta idea sustenta buena parte de la reflexiones sobre el apostolado seglar y su compromiso en el mundo: “Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció su trabajo de artesano, alégrese los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios” (GS 43).

Sirvan estas pinceladas para ilustrar esa tarea pendiente de brindar a las nuevas generaciones de cristianos una *mistagogía* o iniciación al misterio del Vaticano II. Enlaza esta tarea con una idea muy acendrada en la valoración que K. Rahner hiciera del Concilio como comienzo y como impulso³⁷:

“Un Concilio es con todo lo que decide y enseña solo un comienzo y un servicio. El Concilio puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es solo un comienzo. Porque después todo depende de que esas indicaciones y esas verdades arraiguen en el corazón creyente y produzcan en él espíritu y vida. Esto no depende del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todas las personas de la Iglesia y de su buena voluntad. Y por eso el concilio es solo un comienzo”.

El significado histórico del Concilio Vaticano II como movimiento de renovación

La lectura esencial del cuerpo doctrinal del Vaticano II, según el espíritu del *aggiornamento* pastoral, nos ha proporcionado una respuesta al interrogante, ¿qué es lo que hay que actualizar? De ahí se deriva una gran tarea para todos —grandes y pequeños, hombres y

37. K. RAHNER, “Die Zweite Konzilsperiode”, en: *Sämtliche Werke*, 22/1, 423-424.

mujeres, pastores, laicos, religiosos—, que es muy sencilla y muy compleja al mismo tiempo: tomar conciencia de que la Iglesia somos nosotros y que nosotros somos responsables de su misión en el mundo. En la perspectiva del binomio remembranza y actualización, el Concilio es un don y una tarea. Desde otro punto de vista, desde el análisis del significado histórico del Vaticano II, se nos abren nuevos retos que afectan más directamente al ejercicio de la teología.

La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal J. H. Newman. Así lo hizo J. Guitton, filósofo y primer *auditor* laico en el Vaticano II:

“Newman está presente en el Concilio de muchas maneras (...). Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos”.³⁸

La perspectiva newmaniana encierra una paradoja teológica que expresa el núcleo del verdadero *aggiornamento*: conservar la identidad por una dinámica de reforma permanente.³⁹ En ello había insistido el Sínodo de obispos de 1985: “La Iglesia es la misma en todos los Concilios”. En las últimas décadas han ido apareciendo interpretaciones del Vaticano II en clave de reforma o restauración, de continuidad o de discontinuidad, de cambio o renovación. Esto es lo que le preocupaba a Benedicto XVI cuando planteó la hermenéutica de la reforma frente a la hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura, tratando de establecer la continuidad del único sujeto Iglesia a través del tiempo.⁴⁰

38. Cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 174.

39. M. BREDECK, “Aggiornamento”, en: M. DELGADO - M. SIEVERNICH (eds.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg, Herder, 2013, 59-80.

40. Cf. S. PIÉ-NINOT, “*Ecclesia semper reformanda*. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas”: *Revista Catalana de Teología* 37 (2012) 281-302; esp. 296-298. La propuesta hermenéutica de Benedicto XVI ha suscitado un gran número de estudios sobre la continuidad-discontinuidad: A. MELLONI - G. RUGGIERI (eds.), *Chi a paura del Vaticano II?*, Roma, 2009; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento, 2009. M. L. LAMB - M. LEVERING (eds.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, New York, Oxford University Press, 2008. Véase el monográfico “Vaticano II: rupture ou continuité: Les hermenéutiques en présence”, *Revue Thomiste* 110 (2010) 5-240; 243-382. Para el *status quaestionis*: G. RICHI, “A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini”, *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-81. Íd., “La hermenéutica del Vaticano II: desde 1985 hasta Benedicto XVI”, *Scripta Theologica* 45 (2013) 603-635.

Y, sin embargo, no es menos cierta la valoración sintética del Vaticano II hecha por el Papa Bergoglio y que hemos citado al principio: “un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio”. Y hay que comenzar preguntándose *sine ira et studio* qué es lo que se ha dejado atrás y qué debe quedar atrás en este proceso de actualización, y hay que ir señalando algunas tareas de la teología. De la mano de K. Rahner, un espectador excepcional del tiempo posconciliar, vamos a precisar el alcance histórico del acontecimiento conciliar.

a) El Concilio como cesura: la despedida oficial de la “época *piana*”

Cuando sólo había transcurrido un decenio de la clausura del Vaticano II, el teólogo jesuita ofreció una reflexión retrospectiva sobre la peculiaridad histórica y eclesiológica del último Concilio:

“Mi tesis fundamental sobre el Concilio Vaticano II apunta al hecho de que en cierto modo señala el fin de la época *piana* de la moderna historia de la Iglesia de cara al futuro, que es oscuro pero que en cualquier caso es profundamente distinto del pasado. Así pues, para la Iglesia en su marcha hacia el futuro el Concilio Vaticano II pudo, por una parte, infundir ánimo para ese riesgo de futuro y, por otra, pudo sólo proclamar unas normas relativamente abstractas, que no nos ahorran la esperanza en lo desconocido, el riesgo y el experimento con la sola esperanza”.⁴¹

Y bien, ¿qué entiende Rahner por “época *piana*” de la Iglesia? Desde los parámetros de la historia profana, la época *piana* comienza con la Ilustración y la Revolución francesa y concluye con el fin de la segunda guerra mundial y la desaparición del predominio europeo en el mundo, con la planetización de la historia, con el antagonismo entre los bloques del occidente liberal y del este comunista, con la confrontación entre el norte industrializado y el sur del tercer mundo. Este período se corresponde, en la historia de la Iglesia, con los pontificados que van desde Pío VII hasta Pío XII, que han impreso una huella peculiar al ser de la Iglesia durante este período. Desde la Revolución francesa, la sociedad profana y la Iglesia se han separado, de modo que la situación en la que vive la Iglesia va dejando de ser cristiana a resultas del proceso irrefrenable de secu-

41. “Rückblick auf das Konzil”, en: *Sämtliche Werke*, 24/1, 310-322; aquí: 311. Es el texto de una conferencia pronunciada en Zürich (28 de septiembre de 1975). Cito la traducción castellana: K. RAHNER, “Mirada retrospectiva al Concilio”, en: *Id.*, *Tolerancia – Libertad – Manipulación* (Barcelona, 1978) 136-166; aquí: 138.

larización. La Iglesia *piana* ha sucumbido a la tentación de afirmarse en su propio ser, de mantener su estilo autárquico de vida, su mentalidad integrista y conservadora, monolítica, jerárquica y clerical.

¿De qué modo el Concilio Vaticano representa esa decisiva cesura o final de la época *piana*? Por lo pronto, el mero hecho del Concilio en sí mismo mostró que llegaba a su fin aquella fase histórica, ya que en los círculos teológicos y curiales se tenía la impresión de que, tras el Vaticano I, la Iglesia ya no tenía necesidad de recurrir a un concilio, puesto que el papa podría resolver por sí solo cualquier asunto. El Concilio mostró que el principio colegial y sinodal volvía a reaparecer de modo inequívoco y en todo su esplendor en la estructura de la Iglesia.⁴² Quedaba así desterrada esa mentalidad *piana* que hace de los obispos meros funcionarios pontificios y de las Iglesias locales simples distritos administrativos de un estado regido autoritariamente por un monarca absoluto. El hecho de que se hayan celebrado sínodos episcopales en el tiempo postconciliar certifica la continuidad real del Concilio y su influjo posterior.

El final de la época *piana* se advierte también en la teología del Vaticano II. Por ejemplo, en el uso de la Escritura: aun cuando no haya alcanzado siempre en sus textos el nivel de la moderna exégesis histórico-crítica, sí se distancia del estilo teológico que sólo utiliza la Biblia a la búsqueda de *dicta probantia* a favor de una doctrina ya establecida con otros argumentos.⁴³ Basta, en segundo lugar, poner en relación los esquemas preparados por los teólogos romanos con los documentos promulgados finalmente, o enumerar las doctrinas teológicas emergentes: la realización de la Iglesia en un lugar, la sacramentalidad del episcopado, la revitalización del diaconado, la teología del laicado con sus funciones activas y autónomas, la relación de la Iglesia con el mundo moderno, el significado positivo de las religiones no cristianas, la libertad religiosa.⁴⁴

42. S. MADRIGAL, "Colegialidad y sinodalidad: *aggiornamento* en las estructuras de gobierno", en: *Íd.*, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 297-340.

43. Véase: TH. SÖDING, "Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*", en: J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg, Herder, 2012, 423-448.

44. En otro lugar ha ofrecido una síntesis de la doctrina conciliar en estos términos: "El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado *de la Iglesia* en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia en la constitución

Más allá del contenido material de estas doctrinas, lo más importante es aquello que constituye lo más sintomático y ejemplar de la teología del Vaticano II: ha hablado con el espíritu de un diálogo abierto al tiempo actual, y no desde el espíritu de uniformidad de la teología neoescolástica, dejando constancia del legítimo pluralismo teológico. De este modo, la teología ha entrado en una interesante fase de transición, con un nuevo planteamiento de la relación de la Iglesia con el mundo sobre el fundamento de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y del decreto *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. En estos documentos la Iglesia ha intentado describir su relación con ese mundo secularizado desde su propia esencia, no desde la imposición a la que le obligaran circunstancias externas.⁴⁵ Esta cesura se percibe asimismo en la decidida apertura ecuménica de la teología.

Esta cesura se manifiesta también en el ámbito de la vida eclesial y de la liturgia marcada por la asunción de las lenguas vernáculas en el culto. El Código de Derecho Canónico estaba necesitando una nueva redacción. Podría ocurrir —aventuraba— que el nuevo texto se quedara obsoleto por la propia dinámica de la Iglesia, con el desarrollo de la autonomía de las grandes Iglesias regionales, de Iberoamérica, África, Asia, puesto que “la hegemonía cultural de Occidente, que ha sido hasta ahora el entorno de la Iglesia católica romana, ha terminado ya o se encamina a su fin”.⁴⁶ Las conferencias episcopales nacionales y continentales han venido siendo un importante instrumento para expresar la propia idiosincrasia, así como la riqueza de la Iglesia universal.

Lumen gentium y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa» (K. RAHNER, “Das neue Bild der Kirche”, *Geist und Leben* 39 (1966) 4).

45. Véase: K. RAHNER, «Reflexiones sobre la problemática teológica de una constitución pastoral», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et spes»*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1968, 19-43.

46. “Mirada retrospectiva al Concilio”, o.c., 153.

Esta declaración de algunos aspectos a cuya luz se puede examinar la cesura o el final de la “época *piana*”, obliga a decir algo sobre los años transcurridos. Anota el hecho doloroso del alejamiento tácito o explícito de grandes masas de cristianos occidentales, la disminución en la práctica dominical, el retroceso de las vocaciones... Estas observaciones dejan paso a una matización:

“Ese estremecedor proceso de secularización como tal sólo ha coincidido con el Concilio en el tiempo, sin que propiamente se deba al mismo como a su causa. Afirmar lo contrario sería una injusticia clamorosa contra ese Concilio absolutamente normal, católico y piadoso. Cabría decir a lo más que ciertos fenómenos internos de la Iglesia, que están en relación causal con ese proceso de secularización, se han dejado sentir en la Iglesia después y debido al Concilio Vaticano II con mayor contundencia de que hubiera sido posible en la época *piana*”.⁴⁷

El fin de la época *piana* significa, antes que nada, la apertura de la Iglesia al futuro. Por tanto, en esta despedida de la época *piana* el comienzo está hecho, pero ha sido solo un comienzo. La Iglesia, como pueblo de Dios, emprende un camino, un éxodo, hacia el Señor de la historia.

b) El concilio como primera realización universal de la Iglesia

En este tiempo o post-historia del Vaticano II, que se ha visto cortado por tendencias contradictorias, donde muchas esperanzas conciliares no se han cumplido, Rahner seguía pensando que el potencial y la riqueza del Concilio no ha quedado invalidado por los sucesos posteriores. En dos reflexiones, fechadas en el año 1979, puesto a la búsqueda de una interpretación fundamental del Concilio, el veterano teólogo enunciaba la siguiente tesis: el Vaticano II ha sido “el primer acto en la historia, en el que la Iglesia universal ha comenzado oficialmente a realizarse como tal”.⁴⁸ En el marco de la conexión entre historia de la Iglesia y teología, Rahner considera que el Concilio Vaticano II es “la primera realización oficial de la Iglesia como Iglesia universal” (*Der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche*).⁴⁹

47. *Ibid.*, 157.

48. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, en: *Sämtliche Werke*, 21/2, 958-969; aquí: 959.

49. “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en: *Sämtliche Werke*,

Quiere decir que, hasta hace poco, la Iglesia europea y occidental había sido el modelo y patrón exportado al mundo entero. Ahora, cuando comienza a existir un clero autóctono, consciente además de su propia idiosincrasia y responsabilidad, comienza a verificarse esa transformación por la que la universalidad en potencia nos sitúa ante la realidad de la Iglesia universal en acto: “Esta Iglesia universal ha actuado en la dimensión de la doctrina y del derecho por vez primera en este Concilio con claridad histórica”.⁵⁰ El Vaticano II fue un Concilio de la Iglesia universal, aun cuando sea indiscutible el sobrepeso de las Iglesias europeas y norteamericanas. Pero el hecho es que el episcopado ha sido más que nunca un episcopado que procedía de todos los rincones del mundo y no era puramente el episcopado misionero, exportado desde Europa, como había ocurrido aún en el Vaticano I. A partir de estos presupuestos se planteaba: ¿cuál es el significado permanente de este concilio como concilio de la Iglesia universal?

La primera modificación en la conciencia eclesial operada por el Concilio viene dada con la desarticulación de la cultura común establecida por la lengua latina, sin prejuicio de que el latín sea el patrón para esas otras liturgias regionales. El hecho es que la utilización de la lengua vernácula en la liturgia señala de forma inequívoca esa evolución hacia una Iglesia universal. En segundo lugar, las afirmaciones de la constitución pastoral y del decreto sobre la libertad religiosa, con su valoración de las otras religiones, establecen una nueva orientación de la Iglesia universal, instalada en medio de diversas culturas y civilizaciones no cristianas. En tercer lugar, la teología del Concilio se encuentra en una fase de transición, en clara evolución desde una teología de impregnación neoescolástica a una teología que se esfuerza por proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas de los hombres de nuestro tiempo, de una manera mucho más contextual, surgida en las diversas latitudes de nuestra tierra.⁵¹ En cuarto lugar, bajo esta perspectiva, “el Concilio significa una cesura en la historia de la relación de

21/2, 970-981; aquí: 971. Hay traducción al español: “Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II”, *Razón y Fe* 200 (1979) 186-191. Véase: G. WASSILOWSKY, *Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Deutung*, (Rahner Lecture 2012), en <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/8551>.

50. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, 959.

51. Cf. K. RAHNER, “Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil”, en *Sämtliche Werke*, 21/2, 826-849.

la Iglesia católica tanto con las otras Iglesias y comunidades cristianas como con las religiones mundiales no cristianas”.⁵² Finalmente, la Iglesia universal toma conciencia de su responsabilidad y de sus tareas de cara a la entera humanidad, desde un optimismo en la salvación que Dios ofrece a todos. Por eso, concluye:

“La Iglesia se ha hecho nueva en este Concilio, porque ha llegado a ser Iglesia universal, y como tal anuncia en el mundo un mensaje, que, si bien era ya siempre el mensaje de Jesús, hoy sin condiciones y con más vigor que antes, es anunciado de un modo nuevo. En las dos perspectivas, en la del mensajero y en la del mensaje, ha ocurrido algo nuevo, que es irreversible, que permanece”.⁵³

Esta interpretación fundamental, según la cual en este Concilio la Iglesia ha comenzado a operar como Iglesia universal, se encuentra todavía en un estado germinal.⁵⁴ Desde estos presupuestos ha hecho una relectura teológica de la periodización histórica del cristianismo. En la historia de la Iglesia se pueden distinguir tres épocas de muy desigual duración: 1) el breve período de judeo-cristianismo; 2) el período que se inaugura con la inculturación del cristianismo en el círculo cultural del helenismo, de la cultura y de la civilización europeas; 3) el período que acaba de comenzar y que podemos reconocer con lo que desde el punto de vista doctrinal y ministerial representa el Concilio Vaticano II: el espacio vital de la Iglesia es el mundo entero.⁵⁵ Es interesante notar en este momento que G. Gutiérrez asumió esta interpretación teológica del Concilio para explicar su recepción en Latinoamérica a través de las conferencias de Medellín y Puebla,⁵⁶ su maduración específica a la luz de esta pregunta: ¿cómo ser sacramento universal de la salvación en un continente marcado por la pobreza y la injusticia?

En esta transición desde la Iglesia occidental a una Iglesia mundial hemos de afrontar el reto de una consecuente inculturación del cristianismo en África, Asia, Iberoamérica. En su opinión, se está produciendo una cesura comparable a la que supuso teológicamente el

52. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, 964.

53. *Ibid.*, 969.

54. “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, 971.

55. *Ibid.*, 975.

56. G. GUTIÉRREZ, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico «La Iglesia y los pobres»”, en: G. ALBERIGO - J. P. POSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 213-237.

esfuerzo de Pablo de Tarso en orden a la expansión del cristianismo de los gentiles. De cara al futuro es importante caer en la cuenta de las profundas diferencias existentes entre las culturas y hay que sacar con sabiduría paulina las consecuencias oportunas, de modo que si la Iglesia sigue siendo Iglesia occidental estaría traicionando el sentido profundo que el Vaticano II le ha dado.

El Concilio, es decir, el colegio episcopal con el Papa y bajo el Papa, es el sujeto activo de la autoridad suprema en la Iglesia. La reflexión sobre este supremo gremio colegial llevada a cabo por el Vaticano II sugiere una última consecuencia: una Iglesia mundial, de dimensiones planetarias, que prenda en las diversas culturas de la tierra, no puede ser regida por el mismo sistema centralista que fue propio de la «época piana».

«No apaguéis al Espíritu»: un lema para la actualización

En el tramo final de estas reflexiones sobre el Vaticano II a los cincuenta años de su clausura quisiera evocar el hilo directriz de una conferencia que K. Rahner pronunció, el 1 de junio de 1962, en Salzburgo: “No apaguéis al Espíritu” (1 Tes 5, 19)⁵⁷, que puede servir de lema para una actualización del Vaticano II. Rahner partía de este interrogante: ¿a quién se le va a pasar por la cabeza querer oponer obstinadamente resistencia al Espíritu Santo? ¿Cómo podría la Iglesia apagar ese Espíritu que, según el Apóstol, actúa de múltiples formas?

En el caso del Vaticano II, desde sectores tradicionalistas, no han faltado intentos de apagar al Espíritu, unos radicalmente anti-concilio, otros más sutiles que le reconocen un vago sentido pastoral para aminorar y rechazar la fuerza doctrinal de sus enseñanzas.⁵⁸ Por eso, la exhortación “no apaguéis al Espíritu” conserva su valor y se convierte en un imperativo urgente. Ahora bien, también nos interpela sobre nuestro cansancio y rutina: ¿qué queremos los cristianos para los próximos años? ¿Tenemos el coraje suficiente para ocuparnos de las grandes cuestiones de hoy? ¿No son nuestra predicación y nuestro anun-

57. “Löscht den Geist nicht aus!”, en: *Sämtliche Werke*, 21/1, 23-33. La traducción castellana, “No apaguéis al Espíritu”, puede verse en *Escritos de Teología*, VII, 84-99.

58. Cf. J.-H. Tück, “Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretations-schlüssel”, en: Ib. (ed.), *Erinnerung an die Zukunft*, o.c., 85-104.

cio de la fe demasiado tradicionales? ¿Por dónde quiere soplar hoy en nuestra Iglesia ese Espíritu que todo lo renueva y que parece soplar desde el sur? Todo lo que hay de bueno y ya conseguido en la Iglesia posconciliar no puede dispensarnos del imperativo inscrito en la difícil pregunta: ¿qué hemos de hacer para no apagar al Espíritu?

En el fondo este interrogante viene a coincidir con el interrogante inicial del Papa Francisco: ¿cómo seguir adelante? El Papa argentino ha perdido poco tiempo en especulaciones sesudas sobre la recepción y la hermenéutica del Vaticano II. En su primera entrevista, en un tenor semejante a su mensaje a la Universidad Católica de Buenos Aires, afirmó escuetamente: “El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio”.⁵⁹ Ahora bien, su exhortación apostólica sobre “la alegría del Evangelio” incluye, —desde su neto carácter programático—, una serie de elementos que propician un relanzamiento de la recepción del Vaticano II en sus líneas más profundas. Dicho en forma de tesis: la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* contiene un genuino impulso misionero que no sólo hunde sus raíces en el acontecimiento conciliar, sino que además proyecta para el futuro una clave inequívoca de aplicación y recepción del Concilio con su llamada a la “transformación misionera de la Iglesia”, según reza el título de su capítulo primero (EG 19-49). En términos de la filosofía hermenéutica se puede decir que es posible trazar una fusión de horizontes entre las intenciones más fecundas de los Papas del Concilio, S. Juan XXIII y el beato Pablo VI, sostenidas a su vez por el magisterio de sus sucesores, S. Juan Pablo II y Benedicto XVI, y las propuestas del Papa Bergoglio.⁶⁰

“No apaguéis al Espíritu” significa, en primer término, dar curso a esa metáfora de una “Iglesia en salida”, que entraña una visión de Iglesia como comunidad misionera: “La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión «esencialmente se configura como comunión misionera»”.⁶¹ La andadura del Vaticano II arranca del

59. *Razón y Fe* 268 (2013) 267.

60. Remito a mi estudio (en prensa), “La «Iglesia en salida»: la misión como tema eclesiológico”, *Revista Catalana de Teologia* (2015).

61. *Evangelii gaudium*, 23 (en adelante, EG). La cita interna está tomada de la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 32.

mandato misionero del Señor (cf. Mt 28, 19-20), que está a la base del plan de Suenens para el Concilio. La intuición de fondo era muy sencilla: el trabajo conciliar se debía organizar en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz)⁶². El prelado belga consideraba que la intención de Juan XXIII de un concilio *pastoral*, formulada en su alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, significaba poner “a toda la Iglesia en estado de misión”.⁶³

Al leer el pasaje de la exhortación apostólica del Papa Francisco que habla de “constituírnos en todas las regiones en estado permanente de misión” (EG 25) nos reencontramos con la aspiración más honda que asistía internamente al plan del concilio pastoral vislumbrado por Juan XXIII y corroborado por Pablo VI en su encíclica programática *Ecclesiam suam*. Poco después de la clausura del Concilio, J. Ratzinger redactó un estudio sobre la misión en los documentos conciliares a la luz de este presupuesto: si se quiere calibrar cuál es el peso específico de un tema conciliar no basta indagar qué dice el documento correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esa materia en el repertorio general de los otros textos aprobados. En consecuencia, aquel ensayo rastreaba las afirmaciones conciliares sobre el tema misionero fuera del decreto *Ad gentes*. De entrada, identificaba su fundamentación en la constitución sobre la Iglesia y reconstruía su presencia en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar el problema mismo de las misiones, es decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas; por consiguiente, tomaba en consideración las declaraciones sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*)⁶⁴.

62. S. MADRIGAL, “Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens”, en: *Id.*, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid, Publicaciones U. P. Comillas-Desclée de Brouwer, 2005, 69-101.

63. L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia, Edicep, 2000, 95.

64. Vio la luz simultáneamente en francés y en alemán: *La misión d'après les autres textes conciliaires*, en J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret Ad gentes*, Paris, Cerf, 1967, 121-147. Puede verse en castellano en J. RATZINGER, “Declaraciones conciliares acerca de las

En suma: la apertura misionera de la Iglesia es un transversal del Vaticano II, que fue relanzado por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y por la encíclica *Redemptoris missio* (1990) de S. Juan Pablo II. Estos documentos, forjadores de la llamada *nueva evangelización*, constituyen junto con el documento final de Aparecida (2007) los verdaderos pilares de *Evangelii gaudium*, cuyo primer capítulo arranca del mandato misionero de Jesús (EG 19): “Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado” (Mt 28, 19-20). “Hoy, en este «id» de Jesús, — escribe Francisco— están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera” (EG 20).

Ahora bien, en la mente del Papa Bergoglio esta dimensión misionera está al servicio de la reforma permanente de la Iglesia. “No apaguéis al Espíritu” significa, en segundo lugar, la profunda renovación de las estructuras eclesiales. El programa de Francisco se puede condensar en esta frase: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización” (EG 27). Bergoglio, —según revela su estrecho colaborador monseñor Víctor Fernández⁶⁵—, admira profundamente el pensamiento de Pablo VI en este aspecto concreto:

“Está en línea de la encíclica *Ecclesiam suam*, según la cual «la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio (...) De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada— y el rostro real que hoy la presenta (...) Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí». Por consiguiente, una reforma de sí misma por fidelidad a Cristo”.⁶⁶

Es notable, por tanto, esta conexión entre misión y reforma. De

misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* Barcelona, Herder, 1971, 417-446.

65. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, Madrid, San Pablo, 2014, 32-33.

66. La cita en EG 26.

ahí que la exhortación acuda explícitamente al pasaje del decreto sobre el ecumenismo que habla de una reforma permanente de la Iglesia por fidelidad a Jesucristo (UR 6): “Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación (...) Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad”.⁶⁷ La clave de la eclesiología pastoral del Papa Francisco se sustancia en esta cláusula: “conversión misionera para la reforma de la Iglesia”. La evangelización cuestiona el ser y la vida de la Iglesia. Y bien, ¿qué éxodos ha de emprender la Iglesia en salida misionera? ¿Cuál es el programa de reforma o cuáles son las salidas de esta Iglesia?

En primer término, salir de la “introversión” eclesial. Hacer real este descentramiento exige una conversión misionera de las estructuras: la parroquia, las comunidades de base, las pequeñas comunidades y movimientos. Las Iglesias locales, sujeto primario de la evangelización, deben situarse en “salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales” (EG 30). La pastoral en clave misionera ha de abandonar el cómodo criterio del “siempre se ha hecho así” (EG 33). Hay que repensar los objetivos, la estructura, el estilo y los métodos de evangelización en las propias comunidades. Por otro lado, este descentramiento incluye un proceso de “descentralización” (EG 16), que habrá de plasmarse en el modo de ejercicio de la autoridad primacial, del relanzamiento de las conferencias episcopales (EG 32), de la puesta en práctica de los mecanismos de participación previstos en el Código de Derecho Canónico (EG 31). Francisco valora muy positivamente la experiencia ortodoxa de la colegialidad y de la sinodalidad (EG 246), de la que nuestra Iglesia tiene mucho que aprender.

En este proceso de descentramiento existe una forma perversa de apagar al Espíritu que es la enfermedad de la “mundanidad espiritual”.⁶⁸ Se trata de una enfermedad que puede afectar a los agentes pastorales (EG 93-97), pero que en realidad es un diagnóstico sobre la organización y el funcionamiento de las mismas estructuras eclesiales, estructuras rígidas y poco acogedoras de nuestras parroquias y comu-

67. Nuevamente en EG 26.

68. La expresión está tomada de Henri de Lubac, citado en EG 93, nota 71.

nidades, a las que les falta espíritu evangélico, de modo que buena parte de los bautizados no experimentan con gozo su pertenencia a la Iglesia (EG 63). Esta mundanidad espiritual combina el vivir centrado en sí mismo con una apariencia religiosa vacía de Dios. En el fondo, so pretexto espiritual lo que se hace es “buscar en lugar de la gloria de Dios, la gloria humana y el bienestar personal” (EG 93). En esta línea la Iglesia queda reducida a una institución de origen y gestión humana, “clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos”. Para salir de esa mundanidad espiritual “hay que poner a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. ¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!” (EG 97).

Superar la enfermedad de la mundanidad espiritual es una condición indispensable para alumbrar una Iglesia pueblo de Dios que anuncia el Evangelio: “Este sujeto de evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador” (EG 111). Estas reflexiones de la exhortación apostólica recrean el contenido del capítulo II de la constitución *Lumen gentium*, dando curso a las perspectivas eclesiológicas que han madurado en la reflexión pastoral de la “teología del pueblo” desplegada en Argentina.⁶⁹

Como en el texto de *Lumen gentium*, la categoría “pueblo” pone de manifiesto la común dignidad bautismal de todos los cristianos. Entre ellos no hay más diferencias que las que afectan al servicio: la minoría de los ministros ordenados se encuentra al servicio de la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos (EG 102). Esta eclesiología “popular” recuerda que todo el pueblo es misionero y ha recibido el encargo de anunciar el evangelio (EG 112-114). “No apaguéis al Espíritu”, porque esta noción de “pueblo de Dios” incluye a todos, laicos y ministros, parroquias y movimientos, con todos sus carismas. De manera especial subraya la presencia del *sensus fidei* en todo el pueblo de Dios, su infalibilidad *in credendo*: “ahí actúa la fuer-

69. Véase el capítulo “El pueblo. ¿Qué pueblo?”, en: V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 121-141.

za santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar” (EG 119). Francisco invita a cada bautizado a que viva esa misión como verdadero protagonista, que experimente esa llamada a evangelizar como dirigida personalmente a él (EG 119-126). Y en cuanto al estilo evangelizador, nos recuerda que el Evangelio se anuncia eclesialmente, viviendo el “gusto espiritual” de ser pueblo (EG 268-274).

En la noción de pueblo de Dios anida un reto que significa un éxodo y una salida de la Iglesia, el de la catolicidad inculturada: el único pueblo de Dios “se encarna en los pueblo de la tierra, cada uno de los cuales tiene su propia cultura” (EG 115-118). La cultura se entiende aquí como la totalidad de la vida de un pueblo, de modo que es un instrumento muy apto para entender las diferentes formas de vida que se dan cita en el pueblo de Dios, en Asia, en África, en Latinoamérica. En una palabra: no existe una única cultura cristiana, sino que “la gracia supone la cultura”. La Iglesia es un pueblo con muchos rostros, y nadie puede sacralizar vanidosamente la propia cultura.

Francisco prolonga así la tesis rahneriana acerca del Vaticano II, como “el primer concilio de la Iglesia universal” (K. Rahner). En su desarrollo interno la Iglesia de América Latina hizo notar su presencia corporativa a través del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), puesto en marcha en 1955, de la mano de sus representantes más eximios (Helder Câmara, Manuel Larraín), muy preocupados por llevar al aula los problemas de los pueblos subdesarrollados en la línea de la constitución pastoral. Sin duda, la celebración del Concilio ayudó a la formación de la conciencia del pueblo latinoamericano.⁷⁰ También a la hora de la recepción del Vaticano II el CELAM ha venido desempeñando un papel de guía, asumiendo la tarea de emprender una reflexión y una acción pastoral específica en el continente latinoamericano. Con este objetivo de hacer propio el mensaje conciliar y de aplicarlo a sus comunidades empezó a preparar la segunda conferencia general de los obispos de Latinoamérica, que tuvo lugar en Medellín (1968), dando curso a una recepción selectiva y creativa del Concilio expresada en la maduración de la

70. Cf. M. McGRATH, “La creazione della coscienza di un popolo latinoamericano. Il CELAM ed il concilio Vaticano II”, en: M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolonia, Il Mulino, 1997, 135-142. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bolonia, Il Mulino, 2008.

opción preferencial por los pobres, que ha llegado hasta Aparecida, a través de Puebla y Santo Domingo.

Una Iglesia en salida es una Iglesia que sale a las periferias. En este sentido Francisco ha hecho una llamada a ser “una Iglesia de los pobres y para los pobres”. Este había sido un desiderátum de S. Juan XXIII, formulado en su famoso discurso radiofónico del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración del Concilio. Esta línea de fondo fue retomada por el cardenal Lercaro en su intervención en el aula del 6 de diciembre de 1962, cuando se buscaba un plan orgánico para el Concilio.⁷¹ Esta problemática no estuvo ausente en los debates conciliares y en la mente de los padres. Durante el despliegue del Vaticano II, el grupo *extra aulam* denominado “la Iglesia de los pobres” se esforzó para que los documentos conciliares asumieran los problemas del subdesarrollo y del tercer mundo, con una plasma-ción específica en la constitución sobre la Iglesia (LG 8), en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 5) y en el mismo arranque de la constitución pastoral, que habla de una Iglesia sensible a las alegrías y a las esperanzas de los hombres, en particular de los más pobres (GS 1).⁷² “No apaguéis al Espíritu” significa, por tanto, revalidar el sentido profundo del *pacto de las catacumbas*, el llamado esquema XIV, firmado por un grupo de obispos poco antes de la clausura del Concilio, que entraña un modo de ser Iglesia servidora de los pobres y que habla de un modo nuevo de ejercer el ministerio pastoral en esta clave de servicio.⁷³

Con su idea de una Iglesia “madre de corazón abierto”, “una Iglesia con las puertas abiertas”, “llamada a ser siempre la casa abierta del Padre”, Francisco actualiza con una especial intensidad la lógica y la medicina de la misericordia, que trae a la memoria las palabras deci-

71. Cf. S. MADRIGAL, “El liderazgo carismático de Suenens y de Lercaro en el Vaticano II”, *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 3-39.

72. Cf. D. PELLETIER, “Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l’Église et les pauvres»”, en: M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS- J. GROOTAERS (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Lovaina Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1996, 63-89. C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Milán, Paoline, 2011. J. PLANELLAS I BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, 2014.

73. Véase: S. MADRIGAL, “El pacto de las catacumbas: un espejo de pastores. Teología y praxis del ministerio episcopal”, en: X. PIKAZA – J. ANTUNES (eds.), *El pacto de las catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 2015, 51-60.

sivas de la alocución inaugural del Concilio, *Gaudet mater Ecclesia*.⁷⁴ El magisterio de orientación pastoral debe saber usar, a la hora de la evangelización, el principio de jerarquía de verdades (UR 11).

Una última articulación del binomio remembranza y actualización nos la ofrece la reciente canonización de los papas Juan XXIII y Juan Pablo II, “dos figuras unidas simbólicamente por el Vaticano II”. Esta decisión entraña un significado decisivo que ha captado muy certeramente el historiador A. Riccardi y que hago mío: “La santidad personal de los dos Papas se vincula también con su visión de la Iglesia y de su futuro, representada por el Vaticano II. Mediante la proclamada santidad de dos grandes protagonistas del Vaticano II, el papa Francisco propone el Concilio en el siglo XXI como acontecimiento-clave para el futuro del catolicismo”.⁷⁵

SANTIAGO MADRIGAL SJ
20.5.2015 / 28.7.2015

74. Cf. G. ALBERIGO, “Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)”, *Cristianesimo nella storia* 11 (1981) 487-521.

75. *La santidad de Juan Pablo II*, Madrid, San Pablo, 2014, 62.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

SAMUEL GREGG, *Tea Party Catholic. The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy and Human Flourishing*, New York, Crossroad, 2013, 272 págs.

El título del libro, debido a la picardía comercial de la casa editora, puede sugerir a primera vista una adhesión del autor al sector radicalizado del partido republicano de Estados Unidos que utiliza ese nombre. Pero como es sabido, la expresión evoca un episodio histórico que constituyó un precedente de la independencia americana: el “motín del té” de Boston (*Boston Tea Party*, 1773) frente al abuso del gobierno inglés, que pretendía gravar las importaciones de té a sus colonias americanas, pese a que éstas no tenían representación en el parlamento británico.

Definirse como un *Tea Party Catholic* es entonces pronunciarse, a la luz de la propia fe católica, a favor de la libertad, en su dimensión política (la tradición del gobierno limitado), y junto a ella, de modo indivisible, la libertad económica y la libertad religiosa. Este autor se coloca así en la corriente iniciada por

el teólogo Michael Novak, con su obra *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982), que desafió el pensamiento social predominante en la Iglesia de entonces, y que encontró eco en la encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus*, y su opción por la “«economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre»” (CA 42).

En especial, Novak enfrentó la idea tan extendida (y reflejada en el documento de los obispos americanos *Economic Justice for All*, [EJA] 1986) según la cual la DSI promueve la existencia de un generoso Estado del bienestar, una concepción débil de la propiedad privada, y pesadas regulaciones y políticas de corte social-democrático. A partir de entonces, se ha generado a raíz de ese tema una creciente división no sólo entre los laicos, sino también entre los obispos, aunque va ganando terreno entre estos últimos la idea de insistir en los principios sin embanderarse a favor de políticas específicas.

El hecho reciente que más ha impactado en la revisión de la anterior posición episcopal es el anuncio

del gobierno de Obama en enero de 2012, en un contexto de creciente intervencionismo económico, de que se exigiría a instituciones católicas brindar a sus empleados cobertura para drogas y productos ligados a prácticas abortivas, de esterilización y de contracepción. Fue entonces cuando muchos cayeron en la cuenta de que la libertad económica y la libertad religiosa están indisolublemente ligadas.

La posición adoptada por el autor debe ser diferenciada cuidadosamente de las posturas “libertarias” —como la inspirada en la filósofa atea-militante Ayn Rand (1905-1982)—, sobre todo en el hecho de que no promueve el libre mercado por razones de pura eficiencia, sino con argumentos de carácter metafísico, que vinculan la libertad económica, política y religiosa a una concepción precisa de la plena realización humana (*human flourishing*). Los Estados intervencionistas dañan la cultura moral de sus sociedades y comprometen el logro de aquél objetivo. No se defiende entonces una libertad auto-referencial, entendida como autonomía irrestricta o egoísta, sino la libertad como camino para la realización de la excelencia correspondiente a la condición del hombre como *imago Dei*.

Esta fundamentación antropológica aporta una base consistente para repensar el rol y los límites del poder político. El logro del bien

común no es, en primer lugar, función directa del Estado: este debe crear las condiciones para que todos los ciudadanos puedan alcanzar su propia perfección a través de sus opciones libres. En este contexto el mercado es una institución indispensable, ya que permite al ser humano desplegar su iniciativa y su creatividad. Desde el punto de vista cristiano, la actividad empresarial constituye una auténtica vocación, que promueve el bien común ante todo por lo que es en sí misma, y no sólo por la actividad caritativa que eventualmente pueda acompañarla.

El autor señala que el rechazo al capitalismo como intrínsecamente incompatible con la fe católica no se justifica tampoco desde el punto de vista histórico. Hay una considerable evidencia empírica que contradice la tesis weberiana que asocia capitalismo con protestantismo. Los antecedentes del primero pueden encontrarse ya en el Medioevo y el Renacimiento en la vida de las ciudades del norte de Italia, en Venecia y en Flandes, donde la fe y el comercio se relacionaban naturalmente. Y aun después de la Reforma, durante los siglos XVI y XVII, el pensamiento más elaborado sobre contratos, comercio, bancos, intereses y salarios, no provino de países protestantes sino de la escolástica española.

Más plausible que la explicación religiosa (el protestantismo como origen del capitalismo) es la

de carácter político: en los países europeos donde se impuso el absolutismo, que buscaba enriquecer la nación centralizando el poder del Estado, se desarrollaron economías de tipo mercantilistas, carentes de libertad económica, cerradas, trabadas por monopolios estatales y privilegios. Es esta cultura económica mercantilista, llevada por España a sus colonias (y continuada en modo apenas disimulado por las teorías de la dependencia de los '60 y los '70), lo que explica el retraso de América Latina respecto de los Estados Unidos. La asociación del catolicismo con el anti-capitalismo es, en conclusión, “teológicamente dudosa, empíricamente infundada y mayormente incidental”.

La libertad económica, de acuerdo con la DSI, debe sintetizar adecuadamente los principios de solidaridad y subsidiaridad. La primera, expresión del mandamiento del amor, es una virtud, y por lo tanto debe ser ejercitada libremente. Ella no implica la obligatoriedad moral de apoyar cualquier proyecto de *welfare*, pues es posible considerar que ciertas pretendidas ayudas a los necesitados son en realidad contra-productivas. La solidaridad se vuelve operativa a través de la subsidiaridad, que promueve la responsabilidad y la iniciativa de las personas.

Los primeros sujetos de la solidaridad deben ser las personas, las familias, vecindarios, iglesias, y

otras asociaciones de la sociedad civil, pues cuando aquélla es monopolizada por el Estado la cultura de la sociedad se resiente (pasividad, desresponsabilización de unos, dependencia de otros), y se pone en peligro la idea del gobierno limitado. Por ello, un sistema de salud exclusivamente estatal es difícilmente conciliable con ambos principios. La responsabilidad de salvaguardar el derecho a la salud compete en primer lugar a quienes están más cerca de la necesidad, por ej., la familia, sin perjuicio de la intervención directa del Estado con carácter supletorio cuando sea preciso. En muchas naciones, por otro lado, el nivel de la deuda privada y pública, y su impacto en la estabilidad monetaria, producto de un *welfare* desorbitado, suscitan agudas cuestiones éticas, que los católicos no podemos ignorar.

En la base de toda libertad está la “primera libertad”, la libertad religiosa. Para el liberalismo europeo, ésta funcionó como un argumento destinado a expulsar la fe del ámbito público. En los Estados Unidos, en cambio, la clara distinción entre los ámbitos de la religión y de la política, permitió a la primera ejercer una influencia civilizadora en la sociedad. La misma Iglesia católica logró allí un grado de libertad desconocido en aquellos países donde ostentaba el “privilegio” de ser la religión “establecida”. El valor de esta experiencia fue finalmen-

te reconocido en el Vaticano II, en la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*. Pero esta libertad tiene un fundamento en la razón, es decir, en aquellos fines cuya elección es racional porque plenifican al hombre. Hoy, en cambio, se extiende una interpretación relativista, para la cual la razón se ocupa sólo de los medios al servicio de cualquier deseo. Basta recordar el rol decisivo que ha tenido la fe cristiana y su defensa de la verdad en la idea del gobierno limitado, para apreciar por contraste las posibles consecuencias políticas de esta pretendida “neutralidad”, denunciada por Benedicto XVI como la “dictadura del relativismo”. El autor advierte, además, contra el peligro de que la ayuda financiera de los gobiernos a favor de organizaciones eclesiales de caridad se convierta en una manera de coartar su libertad.

A continuación, se aborda la objeción que vincula capitalismo y egoísmo. Es cierto que una economía de libre mercado se sustenta en la búsqueda por parte de los actores económicos de su propio interés. Pero interés propio no significa necesariamente egoísmo. Además, la supresión violenta del interés propio resulta inevitablemente en su sustitución por una pesada burocracia estatal que drena las energías y la creatividad de la sociedad. Más aun, la búsqueda del interés propio de un modo racional es, en muchos aspectos,

una contribución al bien común: el empresario, produciendo; el consumidor, consumiendo responsablemente. Esto no significa, sin embargo, negar la absoluta necesidad de la solidaridad y otras virtudes personales y sociales para que el mercado pueda cumplir su función propia. La crisis del 2008 debió mucho a comportamientos irresponsables y ajenos a la virtud. Pero como han advertido varios episcopados nacionales, el problema moral no se soluciona con la multiplicación de las regulaciones.

También es corriente la objeción de que la economía de mercado, al poner límites a la intervención estatal, es incompatible con la justicia social. Pero no se puede considerar esta última como responsabilidad exclusiva del Estado, sino y ante todo, de la sociedad, sus asociaciones y sus miembros. La opción por los pobres exige tomar en serio la necesidad de crear riqueza, y ayudar a los pobres a tomar parte activa en este esfuerzo. Es dudoso que el intervencionismo estatal, que sustituye a la dinámica del mercado, contribuya a este objetivo.

En conclusión, no es necesario ser un “libertario”, un fundamentalista del mercado, para adherir a la idea del mercado libre, en un contexto de libertad política y religiosa. Esta convicción no se apoya en primer lugar en razones de eficiencia (que claramente las hay) sino

en una razón de orden moral: la dignidad de la persona humana, que sólo puede desarrollar sus potencialidades y alcanzar su plenitud en el contexto de una sociedad “libre y virtuosa”.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

ADOLPHE GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (presentación de Paulo Rodrigues), Sígueme, Salamanca, 2011, 142 pp.

“Un nuevo punto de partida para una respuesta más adecuada” (p.134)

El presente libro reúne tres artículos de Gesché escritos originalmente entre 1987 y 2002, es decir, abarcan casi los últimos 15 años de la vida del autor y presentan su pensamiento maduro. Los tres escritos recorren la vía que trata de articular la confesión de fe con un lenguaje actual en diálogo con el mundo contemporáneo. Se titulan: “El cristianismo como ateísmo suspensivo”; “El cristianismo como monoteísmo relativo”; “El cristianismo y las otras religiones” y dan nombre a sendos capítulos del libro.

En el primer capítulo, “El

cristianismo como ateísmo suspensivo”, Gesché parte de la expresión “*etsi Deus non daretur*” cuya formulación más conocida corre por cuenta de Grotius (s. XVII). Gesché analiza la fórmula en su origen y en sus antecedentes, constatando que se hace un uso metodológico de ella en el derecho, la moral, la filosofía y las ciencias. Y “en virtud del sentido y de la lógica misma de la fe”, también en la teología (p.21), ya que “en el cristianismo hay desde siempre una cierta reserva, una clara moderación en relación con Dios” (p.27). Con esta fórmula Gesché manifiesta que “el cristianismo deja la fe en suspenso siempre que le parece indispensable situarse a una cierta distancia de una afirmación de Dios tan excesiva y exclusiva que pudiera poner en peligro una justa y razonable confesión de Dios. Podría tratarse de una intuición bastante relevante que impulsa a la religión cristiana a salir del encierro de sí misma, de una soledad identitaria y de una crispación autorreferencial que serían mortíferas para ella al faltarle una alteridad regeneradora, un cara a cara interrogativo, en este caso, con el ateísmo” (p.53).

En el segundo capítulo, “El cristianismo como monoteísmo relativo”, Gesché comienza aclarando la expresión: “entiendo esto no en el sentido de que el cristianismo sea un politeísmo, sino en el sentido de que se trata de un monoteísmo en suspenso (como en el capítulo anterior

usábamos la expresión «ateísmo suspensivo»), que deja lugar intrínsecamente a otro distinto de Dios. Otro que es el hombre: este hombre para el que la afirmación de Dios, para ser válida, legítima y completa, queda como en suspenso” (p.54). “Hablar de monoteísmo relativo equivale a decir que en el monoteísmo cristiano hay, no diría yo que una falla, sino una abertura donde cabe el hombre y que condiciona la confesión y quizás incluso la concepción del Dios que es efectivamente el único Dios” (p.55). “Se le podría llamar «relacional», pero yo prefiero mantener el término «relativo», para conservar mejor a intuición de una ruptura con el absoluto encerrado en sí mismo” (p.69). Gesché desarrollará esta idea de un monoteísmo relativo no sólo en la cuestión del lenguaje (el modo de hablar) sino también en el concepto mismo de Dios (su modo de ser), asumiendo todos los riesgos que esto supone. Es que para Gesché hacer teología es abrir un camino, provocar unas preguntas y no reproducir estáticamente unas respuestas idénticas a sí mismas. Aquí está toda su valía, todo su coraje y todo el riesgo asumido por el teólogo de Lovaina.

En el tercer capítulo, “El cristianismo y las otras religiones”, Gesché constata que se trata de un “verdadero problema de civilización” (p.91), y abordará el problema desde un punto de vista fenomenológico, es decir, mostrando “cómo y

por qué el problema se ha vuelto más complicado” (p.92) y desde un punto de vista epistemológico, buscando unas nuevas claves para plantear el problema (cf.p.133). Sin estas claves nuevas, el problema se queda paralizado en las respuestas de siempre que no satisfacen ni a los cristianos ni a los de otras religiones. “No hay que confundir nunca una investigación con una respuesta” (p.134). Se trata de atreverse a abrir nuevas sendas en el pensar, que aporten “elementos para disminuir la crispación” (p.132).

La gran novedad del planteo de Gesché en los tres capítulos del libro es que se atreve a pensar desde dentro de su propia fe, aunque eso signifique poner en tela de juicio afirmaciones que se toman como dadas. Se trata de volver a plantear bien las preguntas de la fe y de la teología, ya que trabajar sólo sobre las respuestas cierra sobre sí mismo y bloquea la posibilidad de parir el sentido. Para Gesché la teología “es la búsqueda más propia de la verdad que consiste en asistir a su nacimiento bajo la égida de un «exceso»” (A. GESCHÉ, *Dios para pensar. I. El mal*, Salamanca, Sígueme, 2002, 12). Todo un programa metodológico y epistemológico que en este libro que presentamos queda en evidencia. No se trata de obtener un resultado, sino de hacer un camino. Casi al final del libro pregunta: “¿He respondido totalmente a la cuestión planteada?

No” (p.132). Con honestidad intelectual y valentía personal se sabe peregrino en busca de una verdad que lo excede, y que trata de descubrir articulando palabras y pensamientos, preguntas y respuestas. No es casual que el libro termine –umbral del misterio- con una bella y asombrada oración.

El libro es una cantera de posibilidades. Que el libro lleve por subtítulo “Dios entre paréntesis”, una expresión del mismo Gesché, da que pensar... Se podría utilizar en la formación teológica, tanto en Teología fundamental, como en Dios uno y trino, Teología de las religiones, Pastoral, etc., ya que Gesché no propone un contenido de la fe, sino un modo de hacer teología, una epistemología del saber teológico, y una ubicación de la teología en el contexto del mundo contemporáneo. Vale la pena leerlo también para sostener la confesión de fe en el arco del pensar, articulando ambas dimensiones humanas más allá de la fácil confusión que desdibuja o el acto de fe o el acto del pensar. Intuimos que también viene bien para integrarlo en las dimensiones de la vida espiritual, ya que su propuesta epistemológica tiene resortes que tocan el modo de orar, es decir, de relacionarse con Dios. Es un libro breve que contiene médula para saborear y fondo para desentrañar.

JUAN QUELAS

SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA,
La caridad y la alegría: Paradigmas del Evangelio, XXXIIIª Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Agape Libros, 2015, 447 pp.

Esta publicación de la Sociedad de Teología es la primera del trienio en el que deseamos reflexionar sobre la vida teológica y sus consecuencias.

El año 2014 la semana tuvo como eje la caridad y su centralidad evangélica. Este libro ofrece los textos de las conferencias principales, las reacciones, las intervenciones en los paneles y las comunicaciones presentados por profesores de la SAT.

La primera Sección está formada por las *Conferencias y Reacciones*. En primer lugar destaco la de Ángel Cordovilla Pérez sobre la *Caridad como centro de la vida cristiana y paradigma de un nuevo lenguaje teológico*. Su propuesta parte de una fenomenología del amor, para pasar por el lenguaje del silencio y arribar a una teología enclavada trinitariamente. A continuación se presenta la reacción de Alejandro Bertolini que propone el amor, en la línea de Jon Sobrino y de Piero Coda, como una forma peculiar y más profunda de *intellectus*.

La segunda conferencia publicada es la de Carlos Galli sobre *El amor y la alegría en Evangelii Gaudium*. Poniendo el proyecto de Fran-

cisco, centrado en una opción misionera capaz de transformarlo todo y en la salida misionera como paradigma de toda la Iglesia, Galli desarrollará los grandes temas del documento, dirigiendo su atención a la misión, la conversión, la alegría, la ternura y la paradoja de la grandeza de Dios en la pequeñez de lo humano. A continuación ofrecemos las reacciones a esta conferencia, realizadas por el mismo Cordovilla Pérez y Enrique Ciro Bianchi. Cordovilla concentrará su reacción en el carácter de *reforma* que posee el documento, mientras que Bianchi la asentará en el eje latinoamericano del texto. Ambas reacciones revelan que la teología *universal* de Francisco, tiene por madre la particularidad latinoamericana y *local* de su pensamiento.

La Segunda Sección del libro está constituida por las exposiciones desarrolladas en los dos paneles que hubo en la Semana. El primero, de carácter bíblico con cinco exposiciones: la primera, de Verónica Talamé sobre la *La alegría en la Biblia hebrea*, la segunda de Claudia Mendoza sobre *el silencio como lenguaje de la alegría del amor*, la tercera referida al *pobre como lugar de encuentro entre la alegría y la caridad en la obra lucana*, de Ángel Macín y, finalmente, de Gerardo Söding *la alegría desde la cárcel*, en la perspectiva de Pablo a los filipenses. Todos estos textos constituyen una hermosa propuesta bíblica para comprender los fundamentos de la importan-

cia de la caridad y la alegría para el seguimiento de Jesucristo.

Cierra este libro, la Tercera Sección dedicada a las comunicaciones presentadas por socios de la SAT en el ámbito de las distintas especialidades teológicas: Teología Sistemática, Teología Moral, Teología Espiritual, Teología Pastoral y Teología Bíblica.

En el área de sistemática ofrecieron sus ponencias Cecilia Avenatti y Alejandro Bertolini, sobre *La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica* y José María Cantó con su texto *La Eucaristía, sacramentum Charitatis*.

En el área moral editamos el texto de Luis Anaya, que aborda una lectura teológica de los principios del desarrollo social y la constitución del pueblo según *Evangelii gaudium*, el de Emilce Cuda sobre la movilidad social a la luz de los conceptos de vida y alegría en *Aparecida* y *Evangelii Gaudium*, y, finalmente, el de Paula Caram sobre la relacionalidad y la caridad evangélica. Estos textos proponen una diversidad de lenguajes para la moral, a la vez que perspectivas desafiantes para abordar nuevos problemas.

Dentro de la teología espiritual este libro propone un texto de Silvia Corbalán sobre la alegría y el amor como unidad y Buena noticia y otro de Ana Laura Forastieri sobre la alegría en Santa Gertrudis. Como propuestas desde la pastoral

se encentra la reflexión sobre el amor matrimonial en la era del amor líquido, de Andrea Sánchez Ruiz; una reflexión de Pablo Etchepareborda sobre la alegría cristiana, fruto del amor trinitario y, finalmente un examen de Hernán Fanuele sobre la alegría sacerdotal en las quince homilías del cardenal Bergoglio en las misas crismales que presidió.

El libro concluye con la comunicación bíblica de José Darío Fi-

danza, sobre *La alegría de los himnos de alabanza del Deutero-Isaías*.

En su conjunto, armónico a la vez que heterogéneo, esta obra revisita la cualidad de ser un texto en comunión, que brota de una semana intensa de trabajo reflexivo y que, además de la propuesta de su material escrito, invita a caminar hacia una teología como quehacer compartido.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos negrita y cursiva)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos negrita y cursiva)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
 “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, I: *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

a) Artículo en un libro

B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.

d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

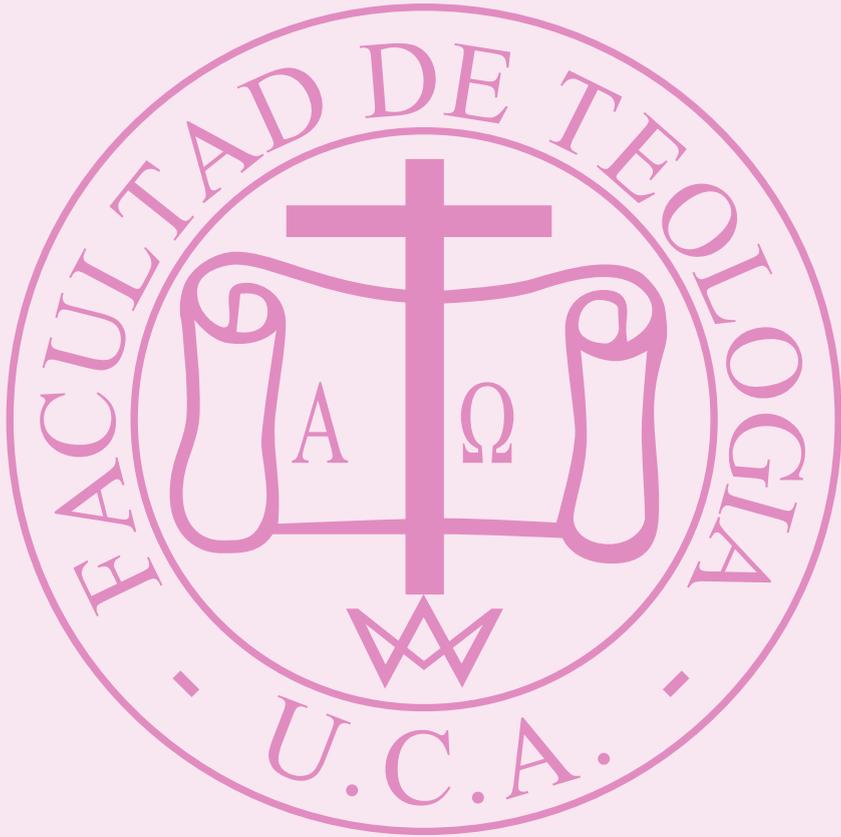
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2015
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**