

Qué espera la Iglesia de sus universidades

Entre el *aggiornamento* y la restauración

Prof. Luis E. Bacigalupo

Este artículo¹ tiene cuatro acápites y una coda:

1. *La hermenéutica del Concilio Vaticano II.*- Benedicto XVI afirma que hay dos formas de interpretar el Vaticano II y favorece las tendencias que creen necesaria una 'reforma de la recepción' del Concilio.

2. *El espíritu de la restauración.*- Breve presentación histórica de los principales aspectos políticos vinculados con las interpretaciones más conservadoras de la 'reforma de la recepción' del Vaticano II.

3. *Benedicto XVI y la vigencia del Vaticano II.*- La tensión entre la *restauración* y el *aggiornamento* anunciado por el Concilio. Las pautas que del Papa para resolver la tensión y la ambigüedad de algunas de sus medidas.

4. *Las universidades católicas y la crisis de nuestro tiempo.*- La afinidad de las universidades católicas liberales con el *aggiornamento*. El papel que desempeñan en la hermenéutica del Concilio.

Coda: Breve alusión al caso de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ Una versión preliminar y aún muy tosca de este artículo fue leída el 1 de setiembre de 2011 en el panel "La catolicidad de la PUCP. ¿Qué es una universidad católica hoy?", organizado por Estudios Generales Letras. Agradezco a los colegas y amigos que comentaron el borrador, en particular a Martín Carrillo Calle y Juan Fernando Vega Ganoza por sus valiosas observaciones críticas.

1.

La hermenéutica del Concilio Vaticano II

Benedicto XVI afirma que hay dos formas de interpretar el Vaticano II y favorece las tendencias que creen necesaria una 'reforma de la recepción' del Concilio

En diciembre de 2005, con ocasión del cuarenta aniversario del cierre de las sesiones del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI dio un discurso ante la Curia en el que planteó estas preguntas: “¿Cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido recibido de modo correcto? En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien? ¿Qué ha sido insuficiente o equivocado? ¿Qué queda aún por hacer?” (DC 2005). La respuesta del Papa es que todo depende de la correcta hermenéutica del Concilio, de la que hay dos corrientes opuestas. Por un lado, se cree que el Vaticano II fue el gran acontecimiento del siglo XX, con el que concluyó la Era constantiniana, caracterizada por el anhelo de poder temporal de la Iglesia. El Concilio habría abandonado definitivamente esa aspiración y asumido el diálogo con el mundo moderno. A esa posición Benedicto XVI la llama “hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura.” Del otro lado, se denuncian los graves errores del Concilio, el primero de ellos, precisamente, la discontinuidad con la tradición. En la práctica, esa recepción del Vaticano II se habría convertido en un factor más de la crisis de la Iglesia y debía ser reformada. A esta posición Benedicto XVI la llama “hermenéutica de la reforma” de la recepción, y añade que, por fortuna, de manera silenciosa, está dando frutos. Para salvar la tensión producida por esa disparidad de recepciones, el Papa distingue los niveles del discurso, de modo que siempre haya continuidad en los principios teológicos y reforma no de la letra, sino de la forma progresista de interpretar el espíritu del Concilio. En efecto, desde su conocimiento interno del proceso, el Vaticano II debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna, pero fue interpretado en clave de discontinuidad y ruptura. El Papa pide que no se vea al Concilio como una “Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva.” Toda Asamblea Constituyente, aclara, necesita la autoridad del pueblo, que le confiere y confirma el mandato. “Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor.” La crítica, como se ve, es a la filosofía política moderna y su interpretación de la soberanía popular, y, en último término, a los principios fundamentales de la Modernidad, que son la autodeterminación de la razón y la autonomía de la voluntad.

Además de las filosóficas, hay otras razones que permiten precisar la posición del Papa, procedentes de su trayectoria anterior. Como prefecto de

la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Cardenal Ratzinger expuso sus reparos frente a los efectos del Concilio: reproducían los factores más negativos de la crisis de valores de la humanidad, que se manifestaron a fines de los sesenta en una mezcla malsana de liberalidad moral y dogmatismo marxista. Parte importante de la Iglesia traspasó, según Ratzinger, el umbral de 1968 y quedó marcada por el profundo quiebre moral que representa. Por eso, los decretos del Concilio, que en sí mismos son buenos, en la práctica fueron tergiversados por el espíritu de la Modernidad, y de ese modo se convirtieron en un factor más de relativismo cultural. Es importante precisar qué efectos atribuye Ratzinger a esa recepción del Vaticano II. El primero es la crisis de identidad de la Iglesia, manifiesta en la inseguridad de muchos clérigos y laicos respecto de la tradición. Hay una cultura católica moderna, marcada por el principio de la libertad, que mira con desconfianza y hasta vergüenza a un Magisterio que subraya la necesidad ineludible de la obediencia. El segundo efecto es la ilusión de la hora cero y el anhelo de un nuevo comienzo. En el fondo, esa cultura aspira a refundar la Iglesia sobre los principios filosóficos de la razón crítica. Ratzinger calificó esa crisis de neurosis, y creía que al Papado le hacía faltaba una estrategia adecuada para enfrentarla. En su concepto, en primer lugar se debía desterrar la idea de que la Iglesia es un espacio de debate acerca del Vaticano II. Eso era para él un asunto exclusivo de la colegialidad. En segundo lugar, los prelados debían convencerse de que una recepción errada del Concilio se alineó con la Ilustración y contribuyó a la disolución de los valores tradicionales del catolicismo y la cultura cristiana. En resumen, era necesario reformar la recepción para que el Vaticano II no se convirtiera en un evento contraproducente (Ratzinger 1982 en Hünemann 2009, 8-10).

A partir de esto, podemos hacer dos suposiciones razonables: (a) como Benedicto XVI, Ratzinger no ha cambiado radicalmente su forma de pensar; aunque haya moderado algunas de sus posiciones más radicales; y (b) sus posiciones firmes no pueden interpretarse como el capricho de un individuo que mira la historia de una manera peculiar, sino que deben tener asidero en la tradición.

2.

El espíritu de la restauración

Breve presentación histórica de los principales aspectos políticos vinculados con las interpretaciones más conservadoras de la 'reforma de la recepción' del Vaticano II

Hay, en efecto, una larga tradición en la jerarquía de confrontación con la Ilustración. Puesto que, en el *Discurso a la Curia* del 2005 (desde ahora DC),

Benedicto XVI dice que el error fundamental en la interpretación del Vaticano II es asumir que se trataba de una Asamblea Constituyente, voy a destacar el componente político de esa tradición. Desde luego, la crisis histórica de la humanidad no la percibe el Papa solo desde una óptica política, pero le otorga a ese aspecto un lugar central. En esto, Benedicto XVI parece endosar una vieja percepción papal: la crisis proviene de los sucesivos y cada vez más perniciosos efectos de la revolución americana, la revolución francesa, el liberalismo, el socialismo, la revolución bolchevique y la democracia liberal. ¿Cuál es el denominador común de concepciones tan disímiles? Todas se enfrentaron a la monarquía, que para Tomás de Aquino es el principio racional de unidad, sin el cual, cualquier otra forma de gobierno pierde sentido (ST I-II 105, 1). Puesto que para la filosofía aristotélico-tomista la democracia por sí sola, sin un soberano y sin aristocracia, es un vicio de la política, podemos decir que en la tradición hay una resistencia ideológica al anti-monarquismo post-revolucionario y sus secuelas liberales.

En la era napoleónica, la Iglesia era un Estado monárquico con una gran extensión territorial y una población numerosa. Como cualquier otro Estado de su tiempo, tuvo que enfrentar levantamientos inspirados en la demanda de soberanía popular que la Revolución francesa había desatado en Europa. En el frente externo, la idea de la revolución golpeó al Papado cuando los monarcas, viendo amenazado su poder, crearon Iglesias nacionales independientes de Roma. En el terreno ideológico, pensadores católicos como Lamennais, Mazzini y Rosmini propagaban ideas liberales que demandaban cambios profundos en la organización y conducción del Estado Romano. Para contrarrestar esas exigencias de modernización, Gregorio XVI (1831-1846) condenó en la encíclica *Mirari vos* (1832) las doctrinas falsas de la libertad de religión, la libertad de conciencia y la libertad de prensa, que calificó de locuras execrables que no hacían sino ahondar la corrupción de la verdad y fomentar la vida licenciosa (Chadwick 2002, 23).

Aquí quiero destacar un pasaje de Benedicto XVI en DC. Bajo el procedimiento crítico de distinguir siempre lo necesario de lo contingente en los nuevos contextos, el Papa señala que las formas históricas concretas pueden sufrir cambios, pero los principios seguir siendo válidos. Su ejemplo es la libertad de religión. *En principio*, la libertad de religión es inaceptable si se plantea *en el contexto* ideológico de una incapacidad del hombre de encontrar la verdad. Ese contexto desvirtúa el sentido de la libertad de religión y la transforma en “canonización del relativismo”. En consecuencia, la libertad de religión, así comprendida, “no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios.” Pero, si el contexto varía y permite que la libertad de religión se comprenda como una necesidad de la convivencia humana, entonces se muestra como consecuencia intrínseca de otro principio, según el cual la verdad no se puede imponer desde fuera, sino que debe ser aceptada solo por convicción personal. Vista desde este principio, se hace compatible con la fe. Dicho de otra manera, Gregorio XVI

no se equivocó *en principio* cuando condenó la libertad de religión proclamada por el “liberalismo radical” de su tiempo, porque *en su contexto* ella implicaba la homologación de todas las religiones, lo que sigue siendo inaceptable. Así, pues, cuando la letra del Vaticano II reconoce la libertad de religión, no comete el error de aceptar *en principio* la homologación, sino solo reconoce, *en el nuevo contexto*, el “principio esencial del Estado moderno” de no imponer la fe, que es también un antiguo patrimonio de la Iglesia.

Como enseña la larga trayectoria de la retórica eclesiástica, siempre es posible separar lo contingente de lo necesario de la manera más conveniente para la exposición adecuada de una verdad. Pero no siempre es una tarea fácil. Con Pío IX (1846-1878), el sucesor de Gregorio XVI, las cosas se tornaron algo más complejas.

Breve resumen del Papado de Pío IX

Europa se alegró cuando el recién electo Pío IX amnistió a 400 presos políticos y al año siguiente anunció que tenía un plan, llamado *Consulta*, para implementar un sistema representativo en los dominios pontificios (Chadwick 2002, 69-70). Por un tiempo se creyó que la Curia había elegido a un papa liberal, porque, al comienzo de su gobierno, Pío IX mostró afinidad con las ideas liberales. Tenía dudas acerca de si un régimen constitucional era compatible con la soberanía temporal y la suprema autoridad espiritual del papa (Chadwick 2002, 72); pero, como esas dudas no lo atormentaban, convocó a algunos civiles y clérigos liberales, incluido Rosmini, para que lo asesoraran en la transformación de la Iglesia en un Estado constitucional moderno. Rechazó, sin embargo, las insistentes presiones internas y diplomáticas para que se uniera a la guerra de independencia de los Estados italianos contra Austria. A raíz de esa negativa, se produjeron graves disturbios y levantamientos en sus territorios. En setiembre de 1848, su Primer Ministro, el abogado Peregrino Rossi, a quien el Papa acababa de designar y en quien había puesto sus esperanzas de pacificación, fue asesinado cuando ingresaba al Parlamento. Poco tiempo después la violencia magnicida alcanzó su pico máximo cuando una bala mató al capellán del Papa, quien estaba al lado del pontífice mientras éste daba una alocución en el balcón del Palacio. Estos hechos condujeron al estallido de la revolución en todos los territorios de Roma. En noviembre, cuando se proclamó la República Romana, Pío IX tuvo que huir y buscar refugio en Nápoles.

El experimento liberal había fallado; el Papa estaba en el exilio; las ideas de Rosmini fueron condenadas, sus obras registradas en el *Index*; y el ejército de Luis-Napoleón Bonaparte, llamado en auxilio del Papado para evitar la consolidación de la revolución o —desde los intereses de Francia— para evitar la expansión del poder austríaco. Mientras tanto, los revolucionarios

en Roma convocaron una Asamblea Constituyente que, en febrero de 1849, declaró que el Papado había perdido definitivamente su poder temporal y que el catolicismo no era la religión del nuevo Estado (Chadwick 2002, 86). Si bien es cierto que la República Romana hizo esfuerzos por proteger a los miembros del clero, a quienes garantizó libertad de tránsito, la secularización de las propiedades de la Iglesia dio pie para que se desataran actos de violencia y se produjeran varios asesinatos de sacerdotes y monjas. El 20 de abril de 1849, mientras el ejército francés combatía en las puertas de Roma contra las tropas de Garibaldi por el control de la ciudad, desde su exilio, Pío IX dio una alocución que marcó el giro de su posición política.

“Toda justicia, virtud, honor y principio religioso ha desaparecido, y el horrible y antinatural sistema del socialismo y comunismo se ha propagado y domina a los creyentes para destrucción de la humanidad. Roma ha sido convertida en una selva de animales salvajes, y la invaden apóstatas, herejes y así llamados comunistas y socialistas, que odian la fe y enseñan sus perniciosos errores y pervierten las mentes.”

Cuando los franceses tomaron control de los territorios pontificios, el nuevo Secretario de Estado, el Cardenal Giacomo Antonelli, quien había sido financista y cercano colaborador de Gregorio XVI, puso en marcha el proceso de la Restauración de la monarquía absoluta. Entre otras medidas, Antonelli ordenó la persecución del clero y de los intelectuales que participaron en la República o eran afines a las ideas liberales.

El reingreso del Papa a Roma tuvo lugar en abril de 1850. En los veinte años que median entre su retorno y el estallido de la guerra franco-prusiana (1870), Pío IX logró retener el entorno de Roma con la ayuda de dos ejércitos extranjeros, el francés y el austriaco. En su política exterior, gracias a la habilidad de Antonelli, el Papa aseguró el apoyo del Imperio Austro-húngaro, abolió las Iglesias nacionales, restableció el centralismo, y consolidó el vínculo con las nuevas y florecientes diócesis de Norteamérica y Australia. En el campo doctrinal, atendiendo a un pedido mundial y convencido de que su sede estaba protegida del error por Dios, el Papa definió y pronunció el dogma de la Inmaculada Concepción de María. Este fue un acto sin precedentes en la historia de la Iglesia, a través del cual un Papa, por sí y ante sí, añadía un dogma al caudal de las creencias necesarias para la salvación (Chadwick 2002, 121). Entre tanto, endureció aún más su lucha ideológica contra la cultura política moderna en varias encíclicas y alocuciones.

El Estado Romano tenía, según Pío IX, un carácter excepcional debido a su historia y a su vocación de salvaguarda de la independencia espiritual del Vicario de Cristo en el mundo. Por ello, tenía que ser una monarquía, no despótica, pero sí absoluta (Chadwick 2002, 92). La historia enseñaba que la Iglesia había traído la civilización a una Europa conformada por pueblos bárbaros. ¿Por qué tendría su soberano que conceder nada a la civilización

moderna, si defendía valores eternos que la civilización moderna había corrompido al concebirse a partir del progreso material? Esos nuevos valores provenían de la libertad de conciencia y el completo abandono de la preocupación por la vida futura, y la Iglesia no podría reconciliarse con esa forma de pensar sin traicionar su misión (Chadwick 2002, 168-169). Cuando el Papa consultó a algunos clérigos acerca de este tema, el Obispo Gerbert de Perpignan le envió un listado de errores modernos que había redactado en su tiempo libre. Pío IX quedó fascinado por el documento, mandó integrar en él sus propias ideas y lo sometió a consulta interna. No solo los cardenales que habían preparado un borrador alternativo, sino un tercio de los obispos consultados se pronunciaron en contra. Particularmente los obispos norteamericanos y belgas, invitados a Roma para la canonización de los mártires del Japón, manifestaron su preocupación, porque el listado incluía la condena de la democracia, lo que colocaba a la Iglesia de sus países en conflicto con la constitución de sus Estados. Al filtrarse el borrador a la prensa, personajes católicos de renombre, como el político liberal francés Montalembert y el profesor universitario alemán Döllinger, se pronunciaron en contra (Chadwick 2002, 170-173).

Con todo, en la Navidad de 1864, el Papa hizo publicar el documento con el título *Índice de los principales errores de nuestro siglo*, más conocido como *Syllabus*, que contiene ochenta proposiciones, agrupadas en diez títulos. De los errores señalados me interesa destacar cuatro, porque creo que, no solo para los tradicionalistas como el Obispo excomulgado Marcel Lefebvre, sino incluso para los sectores más conservadores de la jerarquía del siglo XXI, *in pectore*, siguen siendo errores.

(1) Es un error creer que *es un bien que la Iglesia esté separada del Estado y el Estado de la Iglesia* (LV).

(2) Es un error creer que *la ciencia de las cosas filosóficas y de las costumbres puede y debe declinar o desviarse de la autoridad divina y eclesiástica* (LVII).

(3) Es un error creer que *en esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos* (LXXVII).

(4) Es un error creer que *el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización* (LXXX).

El *Syllabus* produjo no solo indignación y burla en la opinión pública adversa al catolicismo, sino rechazo y problemas de conciencia en una parte importante del mundo católico, sobre todo en quienes vivían bajo regímenes constitucionales. El fondo filosófico de esta contradicción dialéctica, que ha

perdurado en el catolicismo desde el Concilio de Trento (1545) hasta hoy, fue explicado por Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* cuando caracterizó al Protestantismo como una religión que creó un *ethos* común al abolir la diferencia entre clérigos y laicos con el matrimonio de los sacerdotes. En ese nuevo *ethos*, el desempleo no era más una señal del cielo, sino aquello que la sociedad debía combatir mediante el progreso material, lo que creó nuevos valores cívicos y políticos; y la obediencia era libre, porque la conciencia obedece mandatos divinos que no contradicen la percepción política de lo racional; lo que posibilita, a su vez, la creación y el desarrollo progresivo de nuevas y cada vez mejores formas de gobierno. En la Iglesia católica, en cambio, Hegel veía cómo la conciencia se tenía que oponer *en principio* a las leyes seculares, porque la Iglesia es un Estado dentro del Estado (Hegel 1986, 492 ss.). Pues en lugar de desplegar con sabiduría esa característica excepcional del catolicismo, el *Syllabus* agudizó las contradicciones hasta alcanzar el punto de ruptura con los signos de los tiempos.

Convencido de la universalidad de su gobierno y en contra del parecer de Antonelli, Pío IX convocó al Concilio Vaticano I, que se inauguró en diciembre de 1869 con la presencia de 792 obispos, entre ellos 21 de América Latina. Uno de los objetivos del Papa era incluir el *Syllabus* en la agenda. La resistencia de un grupo de cardenales y obispos —se señala que un 20%— lo impidió. Pero todos tenían presente el fallido experimento liberal y sus sangrientas consecuencias, de modo que era imposible que el Concilio no aceptara que los errores políticos del mundo moderno eran realmente errores y que requerían corrección por parte de la Iglesia. Se afirma que fue también ese mismo porcentaje de prelados el que se opuso, retirándose antes de la votación, al decreto *Pastor aeternus*, mediante el cual el Concilio declaró como dogma la infalibilidad del Papa cuando se pronuncia *ex-cathedra* en materia de dogma y moral (Chadwick 2002, 197-214).

Aplicación de la hermenéutica de Benedicto XVI al Syllabus

Pues bien, si aplicamos el principio crítico de Benedicto XVI a las cuatro proposiciones del *Syllabus* que he seleccionado —una técnica, dicho sea de paso, ya usada en el siglo XIX por Félix Dupanloup, Obispo de Orleans, con el mismo propósito (Chadwick 2002, 178)—, podemos producir los siguientes teoremas:

(1) *En principio* sigue siendo un error que la Iglesia esté separada del Estado, porque la separación genera dos órdenes paralelos que no se intersecan, lo que condena al orden eclesiástico a la superficialidad y a su prescindencia. Pero, *en contexto*, hoy ya no es un error, pues el Estado moderno ha comprendido que no puede forzar a nadie a creer.

(2) Que la filosofía y la ética se hayan emancipado de la autoridad divina y eclesiástica sigue siendo un error *in toto* para Benedicto XVI —es un componente fundamental de su cruzada contra el relativismo—, porque, al perder el horizonte de la trascendencia en su comprensión del ser y de la vida humana, convierten a la religión católica en una opción cultural más entre otras.

(3) *En principio* sigue siendo un error creer que no conviene que la religión católica sea la única religión del Estado, aunque *en contexto* ha dejado de ser un error, porque en función de la paz social conviene más la neutralidad estatal.

(4) *En principio* sigue siendo un error creer que el Papa pueda y deba reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna. Pero, *en contexto*, no es un error, a condición de que esas novedades se comprendan en el horizonte de la trascendencia. Fuera de esa condición, no hay transigencia posible.

En resumen, la evidencia histórica coloca al modelo de gobierno monárquico de la Iglesia en los antípodas de la cultura ética y política de las democracias liberales, de modo que la tensión es inevitable y demanda una hermenéutica especial de los vínculos con el Estado y la cultura moderna.

* * *

Dos notas para finalizar este punto: (1) Cuando a inicios del siglo XX subió al trono Pío X (1903-1914), lo primero que dispuso fue la anulación de la política de apertura al mundo moderno de su antecesor, León XIII (1878-1903). La defensa del catolicismo para la restauración de la sociedad cristiana en Europa significaba para Pío X, entre otras cosas, intransigencia con las pretensiones de modernización en el ámbito eclesiástico; rechazo de las tendencias liberales de la Iglesia católica de los Estados Unidos; condena de las ideas democráticas en los sindicatos católicos; y, sobre todo, la definición de una política anti-modernista más eficiente. (Steimer 2010, 165-167).

(2) En 1970, como reacción a los decretos del Vaticano II, el Arzobispo ultraderechista francés, Marcel Lefebvre, fundó la *Sociedad de San Pío X*. Lefebvre había sido miembro de una comisión preparatoria del Vaticano II y se había opuesto a la cuestión de la libertad religiosa. Tiempo después recibió varias amonestaciones y dos suspensiones por parte de Paulo VI, debido a ordenaciones sacerdotales no autorizadas y a declaraciones públicas contrarias al Concilio. En 1988, a pesar de una prohibición expresa de Juan Pablo II, Lefebvre consagró a cuatro obispos. Roma excomulgó a los cinco.

3.

Benedicto XVI y la vigencia del Vaticano II

La tensión entre la restauración y el aggiornamento anunciado por el Concilio. Las pautas del Papa para resolver la tensión y la ambigüedad de algunas de sus medidas

Aunque incompleto, el esbozo histórico del punto anterior, contrastado con cierto mensaje ultra-conservador de nuestros días, hace que el Vaticano II aparezca como un bache en la trayectoria de la Iglesia. En la convocatoria al Concilio, Juan XXIII (1958-1963) anunció que sería un *aggiornamento* de la vida eclesial, es decir, su puesta al día. Pero, según Benedicto XVI, quienes creyeron que eso iba a significar un cambio radical, se engañaron. En DC, el Papa anota que el *aggiornamento* se interpretó muy mal, al punto que hoy se corre el riesgo de “una ruptura de Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar.” Particularmente crítica resulta la interpretación del decreto fundamental del Concilio, que es la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. De ella quiero hacer un breve comentario.

Al Cardenal Bellarmino, famoso por su participación en la condena de Galileo, se le atribuye haber dicho que la Iglesia era tan visible como la Comuna Romana. Esa frase expresó el sentido común en materia de eclesiología durante siglos. Para los redactores de *Lumen Gentium* también era crucial que ‘visible’ e ‘invisible’ no fueran concebidas como dos iglesias, sino como el misterio de la unidad de la Iglesia, análogo al misterio de la Encarnación o a la unidad de alma y cuerpo. De esas analogías se seguía que la ‘visibilidad plena’ de la Iglesia no se daba en el siglo, donde sólo se ve el cuerpo; sino en la fe, que es la prueba de las cosas que no se ven (Heb 11:1). Ello implicaba, a su vez, que el Espíritu de Cristo actuaba sobre la Iglesia visible en todas sus dimensiones: jerárquica, comunitaria y terrenal. ¿Qué significaba ‘terrenal’ en ese contexto? La referencia amplia a la tierra responde a la pregunta: ¿dónde está la Iglesia? Responder ‘en la tierra’ equivalía a subrayar que no estaba exclusivamente en Roma (Grillmeyer 1986, 172-175). Téngase en cuenta que la fórmula del Vaticano II para definir a la Iglesia es ‘santa, católica y apostólica’, es decir, no se vuelve a añadir ‘romana’, no solo porque se habían perdido definitivamente los territorios del otrora Estado Romano, sino porque se había comprendido que, en el nuevo contexto, esa pérdida resultaba favorable para destacar la universalidad del poder espiritual. No se podría comprender el movimiento ecuménico sin ese nuevo enfoque.

En lo que toca al gobierno de la Iglesia, *Lumen Gentium* define que la autoridad suprema la tiene el colegio episcopal cuando se reúne en concilio ecuménico, en lo que podría verse un cierto ‘galicanismo moderado’. Leído así, el Papa es principio y fundamento de la unidad de la Iglesia de Cristo, y

no el monarca absoluto. Por último, en lo que respecta al dogma de la infalibilidad, *Lumen Gentium* también se inclina por una suerte de ‘conciliarismo moderado’ cuando aclara que la infalibilidad es prerrogativa no solo del Papa, sino del Papa y del cuerpo episcopal, cuando conjuntamente definen la doctrina de la fe y la moral (LG III 22). Contrastadas con las posiciones de Gregorio XVI, Pío IX y Pío X, estas definiciones parecen dar un giro hacia la monarquía constitucional. Esa es la interpretación de la colegialidad que rechazó Marcel Lefebvre; la que no aceptan los católicos conservadores; y la que, a juzgar por lo que dice Benedicto XVI en DC, él tampoco admite.

Ante esto, no faltará quien diga: ‘Lo dice el Papa, y a callar todo el mundo.’ Pero, antes de dar por cerrado el tema, hay varias preguntas que no podemos dejar de hacer en un ambiente académico donde prima un interés serio y no mediático en estos temas. ¿Cómo fue posible que *Lumen Gentium* diera lugar a interpretaciones tan alejadas del curso prevalente que había asumido el Papado preconiliar? ¿Son acaso esas nuevas interpretaciones totalmente descabellas, sin asidero alguno en los textos? Y aún si se aceptara que son interpretaciones erradas, ¿por qué se acercaron tanto a esas posturas los redactores? ¿Jugó en ello algún papel el trauma de la posguerra?

Es interesante que Benedicto XVI diga, en DC, que el problema de la tolerancia religiosa exigía una nueva definición de la relación entre la fe y las religiones.

“En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, con una mirada retrospectiva sobre una larga historia difícil, resultaba necesario valorar y definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la fe de Israel.”

Creo que, en efecto, los padres conciliares tenían muy presentes los trágicos eventos de la Segunda Guerra Mundial. Para ninguno era un secreto que la revolución bolchevique y la amenaza de su expansión indujo al Papado a establecer vínculos políticos con los regímenes fascistas. Vistos y —en cierta medida— tolerados los inauditos crímenes del nazismo, parecía necesaria una rectificación de la orientación política del Papado. ¿Produjo ese vago sentimiento de culpa una neurosis, como la califica Benedicto XVI? ¿Fue la asunción inconsciente de la propia responsabilidad lo que llevó al cambio que se refleja, si no plenamente en la letra de los decretos conciliares, por lo menos, sí con claridad en la interpretación discontinua? Lo cierto es que, a diferencia del lenguaje oficial beligerante del periodo anterior, el Vaticano II no volvió a condenar nada, excepto el antisemitismo.

No cabe duda de que hoy el lenguaje oficial es infinitamente más mesurado que en la época de los Píos; pero la pregunta es si el espíritu de los gobernantes, que ha tenido que variar, ha variado sin embargo como lo requieren estos tiempos de crisis. ¿Quién puede establecer esa medida si no

la autoridad suprema de la Iglesia? Benedicto XVI dice que quienes esperaban un ‘sí’ incondicional a la cultura moderna y una apertura total al mundo, subestimaban las tensiones y las contradicciones de la Modernidad. Si se lee bien, admite el ‘sí’ otorgado por el Concilio a la cultura moderna, pero no incondicional; admite la apertura, pero no total.

“El Concilio no podía tener la intención de abolir esta contradicción del Evangelio con respecto a los peligros y los errores del hombre. En cambio, no cabe duda de que quería eliminar contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al mundo actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de un modo muy impreciso se ha presentado como ‘apertura al mundo’, pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas.”

Quiero señalar y comentar cuatro puntos claves de esta breve cita:

(1) *La contradicción del Evangelio con los errores del hombre no se puede abolir.* La Iglesia es, en efecto, signo de contradicción: “No crean que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada” (Mt 10: 34). Mi pregunta respecto de este principio evangélico es cómo se interpretan las metáforas de la paz y la espada. Si se usa la contraposición de paz y guerra, la espada es un arma. Vista así, no extraña que se necesite un enemigo, que puede ser la Ilustración, o el liberalismo o el relativismo, según las variaciones del contexto. Pero si la paz en este pasaje es la armonía del paraíso perdido, anhelada por todos los hombres, pero que Cristo no ha venido a traer de inmediato, entonces la espada es una herramienta. De lo que se trata es de abrir camino con la espada en medio de la desarmonía y el conflicto de la vida presente; lo que no puede significar ‘matar’ ideológicamente a los adversarios —cosa que siempre ha sonado poco cristiano—, sino confrontarlos con firmeza —para usar el lenguaje del Papa, con una firmeza ‘hermenéutica’—, en función de la recuperación de la paz.

(2) *Se deben abolir las contradicciones superfluas, y el Concilio lo intentó.* La espada hermenéutica está diseñada para detectar qué es necesario y qué es contingente, qué se debe mantener en principio y qué se debe cambiar según el contexto. No solo no elimina al adversario, sino que incluso puede llegar a comprender que, eventualmente, tiene razón.

(3) *Es necesario interpretar de manera precisa la apertura al mundo.* Nuevamente, la espada hermenéutica de Benedicto XVI, que, al menos en DC, aún no muestra su mejor filo respecto de lo que significa ‘apertura al mundo moderno’ (un discurso breve no puede tener el filo de una encíclica, como, por ejemplo, *Caritas in Veritate*).

(4) *Esto demanda pensar la relación de fe y razón en nuestro tiempo.* Este es el problema perenne de la catolicidad y atraviesa todos los niveles de la vida de la Iglesia, desde el parroquia hasta el episcopal, pasando desde luego por las universidades. Por eso es crucial que sepamos con qué espíritu queremos pensar la relación: en contienda fraterna o en guerra de restauración.

La contradicción del Evangelio con respecto al mundo ¿implica para Benedicto XVI un estado de guerra con los principios de la autodeterminación de la razón y la autonomía de la voluntad? Uno quisiera creer que no; pero parece que sí. Una de las señales más preocupantes ha sido el levantamiento de la excomunión, en 2009, a los obispos de la *Sociedad de San Pío X*. Con el ánimo de reconciliar a los miembros de la *Sociedad* con la Iglesia, Benedicto XVI les concedió que aceptaran como vinculante solo el acápite 25 del capítulo 3 de *Lumen Gentium*, es decir, podían ignorar toda su eclesiología, con tal de que reconociesen la autoridad del Papa (Hünemann 2009, 8 ss.). En otras palabras, en vista de la unidad con un grupo intransigente, se acepta convivir con tres tesis lefebvristas beligerantes: (1) el exclusivismo que rechaza cualquier gesto ecuménico; (2) la tolerancia pragmática que rechaza la libertad religiosa; (3) la supremacía papal que rechaza de la colegialidad episcopal. ¿Prefiere el Papa tolerar un doble régimen en la Iglesia antes que abrir el diálogo con la autodeterminación de la razón y la autonomía de la voluntad? Las señales que ha dado hasta ahora son preocupantes y las reacciones adversas a ellas en parte del clero y el laicado europeo, sobre todo en Alemania y en Austria, no se han hecho esperar.

Sin embargo, aún si el Vaticano II solo fuera un bache —cosa de la que no estoy convencido—, no puede ser ignorado ni abolido, y la presencia paralela de sus decretos en la conciencia de la Iglesia permite esperar moderación en las decisiones, porque la fuerza del propio lenguaje oficial es la fuerza de la razón. “El programa propuesto por el Papa Juan XXIII —reconoce Benedicto XVI— era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo.” Desde una perspectiva hermenéutica, esa exigencia se llama aplicación, y en el catolicismo tiene dos estribos: fidelidad a los principios absolutos de la Revelación y dinamismo de los contextos históricos cambiantes. Para no caer en extremismos, es necesario sostenerse en ambos, y sobre lo que implica esta exigencia están pensando, con libertad y serenidad, los círculos intelectuales católicos. En lo personal, no veo por qué, en esos círculos, se tendrían que restringir las opciones heurísticas a una hermenéutica de la reforma, abrazada por los conservadores, y una hermenéutica de la discontinuidad y ruptura, que se atribuye a los progresistas. ¿Por qué no explorar y desarrollar una *hermenéutica de la discontinuidad sin ruptura*? *Discontinuidad* con aquellos aspectos autoritarios de la tradición, que aún se encuentran anclados a contextos históricos que ya no están vigentes y que no pueden ser restaurados sin

producir una afrenta innecesaria a los aspectos más positivos de la cultura ética y política moderna. Pero *sin ruptura* con los principios evangélicos fundamentales, que los decretos del Concilio recogen y transmiten más allá de toda duda, y que permiten corregir los aspectos negativos de la Modernidad y la Posmodernidad, frente a los cuales la Iglesia tiene una preocupación legítima.

4.

Las universidades católicas y la crisis de nuestro tiempo

*La afinidad de las universidades católicas liberales con el aggiornamento.
El papel que desempeñan en la hermenéutica del Concilio*

En 1967, varios líderes de universidades católicas americanas se reunieron en Wisconsin, convocados por la Universidad de Notre Dame, para discutir cómo debía adecuarse la universidad al *aggiornamento* planteado por el Vaticano II. Apenas dos años después de concluidas las sesiones del Concilio, redactaron el *Land O'Lakes Statement*, considerado la carta magna de las universidades católicas liberales. Entre los firmantes se hallaba el Padre Felipe MacGregor S.J., entonces Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El grupo se proponía esclarecer qué hace católica a una universidad moderna. De hecho, existían muchas en el mundo, pero para ninguna estaba del todo claro qué las distinguía. Con el respaldo de la Federación Internacional de Universidades Católicas, se puso como premisa que “la universidad católica ha evolucionado y sigue evolucionando rápidamente, y que algunas características distintivas de esta evolución deben ser cuidadosamente identificadas y descritas.” En otras palabras, hacía falta una hermenéutica de la catolicidad de una institución dedicada al cultivo de las disciplinas científicas. Entre las señales más clara de evolución, se destacó que la participación de personas no católicas era deseable y necesaria para brindar auténtica universalidad a la universidad católica. Su aspiración era claramente la de una institución pluralista “patrocinada por católicos.” La base fundamental de esa filosofía conviene citarla:

“Hoy la universidad católica debe ser una universidad en el pleno sentido moderno de la palabra, con fuerte compromiso y preocupación por la excelencia académica. Para desempeñar sus funciones de enseñanza e investigación de manera efectiva, la universidad católica debe tener una verdadera autonomía y libertad académica de cara a cualquier tipo de autoridad, laica o clerical, que sea externa a la propia comunidad académica.”

La adhesión a los principios filosóficos de la Modernidad es manifiesta: la autonomía de la voluntad se expresa en la autonomía institucional y la autodeterminación de la razón en la libertad académica; pero ello de ninguna manera implica que en las universidades católicas liberales se haga un endoso acrítico de la cultura moderna. En Wisconsin se sintió la necesidad de entrar en confrontación con la autoridad eclesiástica, porque ese era su contexto histórico: finales de los años sesenta. Ahora, el carácter más destacable de esta 'identidad liberal, en confrontación con la injerencia externa', está en la formulación de la misión de una universidad católica: ser la inteligencia reflexiva y crítica de la Iglesia. ¿Crítica solo respecto del autoritarismo clerical? ¿Por qué no habría de ser crítica también respecto de los profundos defectos morales de la cultura contemporánea? En cierta forma, las universidades norteamericanas, incluidas las católicas, ya estaban cumpliendo ese papel crítico en el contexto de la oposición a la Guerra de Vietnam y la lucha por los Derechos Civiles. Es en ese contexto que interpretaron el espíritu del Vaticano II bajo el esquema de la discontinuidad sin ruptura. *En principio*, se trataba de discontinuar el vínculo con una universidad atada a autoridades no-universitarias.

Desde 1834, siguiendo el modelo de Lovaina, las universidades católicas del siglo XIX se concibieron como alternativa a las universidades estatales, positivistas y anticlericales, y en muchos países la Iglesia tuvo que luchar por lograr la autonomía de las universidades católicas respecto de la pretendida exclusividad o injerencia del Estado en la educación superior. Por ello, cuando se consolidó como ámbito de protección de los estudiantes católicos frente a los peligros del mundo moderno, las universidades católicas decimonónicas le otorgaron, comprensiblemente, una presencia excesiva a la autoridad eclesiástica en el quehacer académico. Querer romper con ese modelo y otorgarle libertad al cultivo de las ciencias no implicaba romper con los valores tradicionales del catolicismo ni con el Magisterio eclesiástico. La *Declaración de Wisconsin* solo establece que una institución universitaria debe ser gobernada por académicos, no por clérigos ajenos a la vida universitaria. Eso es lo que significa 'liberal' en este contexto, un concepto —por lo demás— académico, y con una larga tradición que se remota a la Antigüedad, y que jugó un papel decisivo en la formación de las universidades medievales. En tanto católica, la universidad liberal del siglo XX debía contribuir al fortalecimiento del Magisterio eclesiástico, para lo cual se proponía "realizar un examen continuo de todos los aspectos y todas las actividades de la Iglesia y evaluarlos objetivamente." De esa manera, según el *Statement*, la Iglesia obtendría el beneficio de un consejo técnico, científico y humanista por parte de sus universidades.

Era, no cabe duda, una tesis provocadora. Si se mira con cuidado, aunque esa no fuera su intención, en la práctica los académicos se estaban colocando, casi sin advertirlo, en el mismo nivel del Magisterio, e incluso por encima de él en su condición de evaluadores objetivos de todos los aspectos de la vida eclesial. Cuando uno se pregunta cómo concibieron algo así, se

tiene que tener en cuenta dos cosas: *en principio*, no quisieron desconocer la autoridad del Magisterio y deseaban sinceramente colaborar con su misión; *en contexto*, comprendían que la universidad católica del siglo XX, para ser competitiva, no podía ser una entidad proselitista, llamada a adoctrinar a las personas y a encorsetar a las disciplinas dentro de parámetros exógenos al quehacer científico y humanístico, sino que aspiraban a consolidarse como una institución con verdadera vocación de libertad.

Hay que tener en cuenta, además, que lo que se planteó en Wisconsin contó con el respaldo de la FIUC, y por esa razón, la *Declaración* se convirtió a partir de esos años críticos —unos meses antes de 1968— en un elemento central de la identidad no solo de las instituciones que la firmaron, sino de toda universidad católica que se concibiese a sí misma en diálogo crítico, pero fructífero con el mundo moderno. Si hay un ámbito en el mundo católico donde se practica la hermenéutica de la discontinuidad sin ruptura es en las universidades católicas. Es allí donde el pensamiento crítico es levadura del saber, y Benedicto XVI lo sabe, porque es un hombre de universidad. Pero, también es el Papa, y eso significa que no puede dejar de cuestionar la pretensión de las universidades liberales de brindar un servicio a la Iglesia, si éste no se combina adecuadamente con la hermenéutica de la reforma de la recepción del Vaticano II. En otras palabras, en el difícil equilibrio de fidelidad y dinamismo, es necesario que en la discontinuidad se bajen ciertos acentos y se modulen ciertos factores de confrontación. Pero el Papa no pretende que en una universidad no haya confrontación de interpretaciones, porque sería como pretender fidelidad sin dinamismo. Huelga aclarar que la hermenéutica de la discontinuidad sin ruptura, que es por antonomasia universitaria, no está presente en todas las universidades católicas. En ciertos ámbitos del mundo católico, desde donde se suele juzgar negativamente a las universidades liberales, se pretende eludir esa dialéctica. Pero es un valor auténticamente universitario disentir frente a cualquier intento de acallar las voces divergentes, y en el ámbito católico es un paso en falso. La relación entre fe y razón —cito nuevamente DC— es un *problema* perenne. Vivir con este problema, “que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas”, es el sino del creyente. Su universidad está llamada ser la institución que toma en serio el dinamismo de esta relación, y no la ciudadela sitiada que la niega o esconde.

Para una mejor comprensión del espíritu de discontinuidad con la injerencia autoritaria, conviene recordar que la emulación de las mejores universidades seculares modernas por parte de las universidades católicas no se dio de manera automática. A diferencia de aquellas, donde la autonomía institucional y la libertad académica son prerrogativas, las universidades católicas primero debieron obtenerlas como tales del Estado secular, y luego debían obtenerlas de Roma como privilegios. La doble naturaleza de toda institución católica, aquella que Hegel había detectado como inevitablemente conflictiva, así lo exigía. Porque son universidades afincadas en algún Estado-Nación y a la vez ‘católicas’, es decir,

instituciones que respiran un *ethos* cívico, pero que se conciben como *de la Iglesia*, integradas a un *ethos* propio, para ellas resultaba vital definir el uso correcto de este genitivo. Si es solo un genitivo *explicativo*, '*de la Iglesia*' significa que la universidad '*es parte de la Iglesia*', es parte de un *ethos* católico que la obliga a tomar en cuenta las disposiciones del Magisterio y aplicarlas al contexto en que despliega su actividad educativa. Pero si se usa el genitivo *posesivo*, '*de la Iglesia*' significa que '*es propiedad de la Iglesia*', lo que las obliga a acatar las leyes del Estado Vaticano, incluso por encima de las leyes nacionales, porque su cultura institucional es otra, ya que forman principalmente al clero.

A finales de los años sesenta, solo se podía trabajar con este tipo de análisis para hallar claridad conceptual y normativa. En la legislación canónica, la diferencia está mejor ordenada desde 1983, cuando el Código de Derecho Canónico distinguió entre universidades católicas y universidades eclesiásticas. La reglamentación se dio años después con las constituciones apostólicas *Sapientia Christiana* para las eclesiásticas y *Ex Corde Ecclesiae* para las católicas. Las universidades eclesiásticas, que otorgan títulos a nombre del Estado Vaticano, son bienes eclesiásticos. En el caso de las universidades católicas, la naturaleza de su erección marca toda la diferencia. *Ex Corde Ecclesiae* reconoce que hay tres distintos modos de fundar una universidad católica: (a) directamente por la jerarquía; (b) por una congregación religiosa; (c) por otras personas eclesiásticas o laicos. En cualquiera de los casos, una universidad católica es una comunidad académica que debe contribuir de modo riguroso y crítico al desarrollo de la dignidad humana y a la conservación del patrimonio cultural. Es imposible que una universidad que acoge esta definición no mire críticamente un entorno político y cultural que, en nombre de la Modernidad, atenta constantemente contra la dignidad de la persona y los Derechos Humanos. Juan Pablo II no le asigna a la universidad católica la función de aconsejar a la jerarquía, pero tampoco la excluye. Sobre el carácter católico, señala que se basa en la búsqueda *libre* de la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios, así como por el servicio desinteresado a la sociedad. *Ex Corde Ecclesiae* deja *libre* a la institución para cultivar su propio *ethos* universitario cuando explícitamente reconoce la autonomía institucional y la libertad académica como factores necesarios. Subrayo aquí que no dice 'autonomía académica', sino "libertad académica", es decir, recoge el planteamiento doctrinal del *Land O'Lakes Statement*, y hay que tener en cuenta que, en algunas reuniones posteriores de la FIUC, esa doctrina había sido cuestionada por la Congregación para la Educación Católica (Silva 2009, 285). Conviene destacar, por último, que la catolicidad de una universidad no remite inmediatamente a la vida sacramental, a la ritualidad o a la profesión pública de fe, que, desde luego, nadie pretendió excluir. La misión de la universidad católica es para Juan Pablo II la proclamación de la verdad como valor fundamental; no es predicar, aunque la prédica no se excluye; no es adoctrinar, aunque la enseñanza de la doctrina no se excluye.

Es enseñar, investigar y servir críticamente a la sociedad en un *ethos* universitario católico y moderno, es decir, en fidelidad y en dinamismo.

Coda

Breve alusión al caso de la Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Es preferible para la Iglesia peruana que la Pontificia Universidad Católica del Perú siga siendo una comunidad democrática o que se transforme en una institución de gobierno vertical? Es una pregunta retórica si la plantea un profesor que lleva más de treinta años sirviendo a la PUCP y que, por tanto, conoce los beneficios de su actual sistema de gobierno. A pesar de sus defectos, estoy convencido de que debemos mantener y mejorar la estructura democrática de la universidad, para el bien de la Iglesia y del Perú.

Sin embargo, mi pregunta es sincera. Me gustaría saber qué prefieren a ese respecto los involucrados y los espectadores de la actual controversia sobre el tipo de vínculo que une a la Universidad con la Iglesia. Mi propósito en estas páginas ha sido trazar un marco amplio en el que se podrían ubicar las razones, propias y adversas, así como los posibles puntos de convergencia en este delicado tema. Si es posible el diálogo entre la jerarquía eclesiástica y una universidad católica democrática, éste pasa por suponer que las partes tienen una visión razonada de la crisis de la Iglesia y del papel que deben desempeñar en ella sus universidades.

Porque la PUCP fue fundada en 1917 por un sacerdote y un grupo de laicos, sus autoridades sostienen, con razón, que es una fundación privada y que, por ello, la obliga la parte conceptual de *Ex Corde Ecclesiae* y la parte normativa *solo en lo que concierne a las universidades privadas*. Si se pretende variar la naturaleza histórica de la erección debido a que en 1942 aceptó ser Pontificia, se hace de un título honorífico un presente griego que hubiera sido mejor no recibir.

Es asombrosa la imprudencia de una autoridad eclesiástica que corre el riesgo de enajenar a una comunidad católica, porque no es capaz de aplicar el mismo método de razonamiento que hemos visto en el discurso del Papa. Es verdad que, *en principio*, una universidad pontificia no se organiza como una asamblea democrática. Pero es una muestra de poca sabiduría y de nula caridad no comprender que, *en contexto*, a esta comunidad católica le ha tocado vivir una experiencia de 40 años que ha marcado su identidad, sus logros y sus aspiraciones legítimas.

Si los laicos estamos dispuestos a comprender las razones de la jerarquía, esperamos que la jerarquía comprenda también que hemos hecho profesión de vida universitaria y que, ni siquiera en función de las preocupaciones

pastorales más urgentes, podemos cruzarnos de brazos ante una beligerancia gratuita, que amenaza con desnaturalizar nuestra casa. Nos respaldan plenamente en nuestro derecho el espíritu del Concilio Vaticano II, cuya interpretación se halla en pleno dinamismo, y nuestro espíritu universitario católico, que por fidelidad a la Iglesia, por dignidad institucional y por autenticidad cristiana no puede de ninguna manera claudicar en su empeño de seguir siendo un espacio libre y democrático, entregado a la búsqueda de la verdad.

Lima, setiembre de 2011

Bibliografía

DC (2005), *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados superiores de la Curia romana*, 22 de diciembre de 2005.

Chadwick, Owen (2002), *A History of the Popes 1830-1914*. Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1986), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hünemann, Peter (Hg.) (2009), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*. Herder, Freiburg, Basel, Wien.

Grillmeyer, Aloys, SJ (1986), *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*. Herder, Freiburg, Basel, Wien.

Ratzinger, Joseph (1982), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München.

Silva García, José Antonio (2009), *La identidad de la Universidad Católica*. En: *Cuadernos Doctorales Derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, No. 23, 271-331. EUNSA, Pamplona.

Steimer, Bruno (2010), *Herders Lexikon der Päpste*. Herder, Freiburg, Basel, Wien.