

CONCILIO, CÓDIGO, CATECISMO A PROPÓSITO DE UN NUEVO LIBRO DE JOSÉ ORLANDIS (*)

POR

ÁLVARO D'ORS

Este nuevo libro de mi admirado don José Orlandis nos muestra, una vez más, la excepcional categoría del autor. La cifra ahora especialmente, no ya en su indiscutida competencia intelectual y en la admirable tersura de su estilo literario, sino en una virtud que yo siempre he alabado en él, que es la de un gran dominio de sí mismo, que podemos estimar como ejemplar fortaleza moral. Porque no podemos olvidar que, bajo su pulcra vestimenta de clérigo celoso de su ministerio, puede bullir en él la pasión de un "alférez provisional" que efectivamente fue de nuestra Cruzada; que así la llamaron los obispos de España desde el primer momento: Olaechea, en Pamplona, en agosto, y Plá y Deniel, en Salamanca, en septiembre del mismo año 1936. Pero, en todo momento, la congruencia personal queda en él moderada por el decoro de su cumplido estado, con una discreción compatible con la suficiente objetividad de un historiador de profesión, que es, ante todo, un sacerdote de vocación. En este sentido se explica, por ejemplo, que no haya querido citar, a lo largo de sus páginas, el concurrente libro *Iota unum*, de Romano Amerio, un libro ortodoxo pero terrible, que el autor no pudo desconocer, y sobre el que yo llamaba la atención del lector, en *Verbo*, 1987, pág. 1056 (de menos interés histórico, el complemento póstumo *Stat Veritas*).

(*) J. ORLANDIS, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX* (Palabra, Madrid, 1998), 304 págs.

El respeto y admiración que tengo por el autor no impiden que yo me vea más desembarazado para tratar de aquella experiencia vital que nos ha sido común, y me atrevo a entrar en un franco diálogo con él: será como si, salvando el anacronismo, se entretuvieran en amistosa charla, en el mismo parapeto, el oficial de Infantería y su Capellán, sentados ambos sobre sendas cajas de munición, ya vacías.

* * *

El libro discurre serena y equilibradamente a lo largo de doce capítulos: la primera mitad de ellos, sobre la "época del Concilio Vaticano II", desde las postrimerías de Pío XII a Pablo VI, y la segunda, sobre "la Iglesia en tiempos de Juan Pablo II", con un previo capítulo sobre el brevísimo pontificado de Juan Pablo I. En esta segunda parte es donde el autor se enfrenta más ampliamente con las cuestiones de mayor actualidad. Un capítulo final conclusivo destaca la santidad de la Iglesia de hoy. No falta un índice alfabético de nombres, documentos y materias, que, como siempre, es selectivo, pero, por eso mismo, orientador acerca de las intenciones del autor y, en este caso, de su discreción; por eso faltan en él lemas como, por ejemplo, "derecho", "comunismo", "masonería", "integrismo", "excomuni3n", "cruzada", "capitalismo" (tambi3n "economía"), "liberalismo", etc., a pesar de tratar de estos temas, más o menos directamente, a lo largo del libro; esto, aparte la ausencia de algunos nombres personales que tampoco aparecen en el texto, y que un lector podría echar de menos.

No voy a reseñar esta excelente obra (ya lo hizo mi amigo Javier Nagore), sino a incidir en algunos pocos puntos de una historia para todos tan entrañable, como es la de nuestra madre la Iglesia en una época intensamente vivida por todos.

La trilogía que antepongo a este comentario alude a lo que, en mi opinión, han sido los tres momentos "reales" —tres "monumentos" o señales para la Historia— más conspicuos de la Iglesia Católica en esta segunda unidad del siglo xx: el Concilio Vaticano II (1962-1965), el Código de Derecho canónico (1983) y el Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Del mismo modo que

al Concilio de Trento, del siglo xvi, siguió el reconocimiento oficial del *Corpus Iuri Canonici*, de Chappuis, y el "Catecismo de Párrocos" de San Pío V y, en el siglo xix, al Concilio Vaticano I siguió el "Catecismo" de San Pío X y el Código de Gasparri, de 1917, así también, en este nuestro siglo xx, los nuevos Código y Catecismo siguieron al Concilio Vaticano II, y dependen igualmente de él en su inspiración y contenido.

El rasgo común de estos tres monumentos de nuestro siglo y, por lo tanto, de la tónica general de la Iglesia dentro de este marco temporal de los últimos cincuenta años, ha sido una actitud declaradamente pastoralista, es decir, de aproximación al mundo, de cuya salvación cura la Iglesia: más pastoral que dogmática, y, por ello, menos jurídica. El aspecto positivo de lo pastoral ha venido a coincidir con el negativo de la crisis del derecho secular, que se manifiesta universalmente desde el segundo tercio del presente siglo. La Iglesia no podía sustraerse del todo a esta crisis universal de su contorno histórico. Como jurista, no puedo menos de tener presente esta crisis del derecho (**).

* * *

La primera mitad del siglo xx había concluido, en 1950, con acontecimientos trascendentales como la definición dogmática de la

(**) Habiendo tratado yo muchas veces de temas relacionados con la materia de este libro, me limitaré a hacer aquí tan sólo unos pocos reenvíos, en atención a los lectores de *Verbo*, de algunos artículos publicados en esta revista, que, en el texto, aparecen referidos por el año:

- 1985 (235-236) págs. 667-687: *Potestad y autoridad en la organización de la Iglesia.*
- 1986 (243-244) págs. 373-387: *La crisis del derecho penal.*
- (245-246) págs. 645-655: *Las sugerencias del Sínodo de 1985.*
- 1987 (257-258) págs. 799-805: *Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico.*
- (259-260) págs. 1041-1056: *El Pre-Concilio.*
- 1988 (261-262) págs. 113-124: *Iglesia universal e iglesia particular.*
- 1991 (297-298) págs. 1069-1087: *Sobre la Encíclica "Centesimus annus".*
- 1996 (345-346) págs. 505-526: *Claves conceptuales.*
- 1998 (365-366) págs. 441-464: *La legítima defensa en el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica.*

Asunción de María y la Encíclica *Humani generis*, en la que el Papa "reflejaba su profunda inquietud ante las nuevas corrientes doctrinales que irrumpían con fuerza en el horizonte de la Teología" (pág. 14). Luego, aunque el autor no se refiere a ella, la importante Encíclica *Haurietis aquas* (de 13 de mayo de 1956) sobre el culto del Sagrado Corazón de Jesús. Pero no faltaban ya algunos indicios de reformas profundas como las de la Constitución *Christus Dominus*, de 6 de enero de 1953, en la liturgia y disciplina de la Iglesia (pág. 14), antecedente de la reforma litúrgica que el Concilio se adelantó a hacer con la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, cuya aplicación por el "audaz" (pág. 73) Bugnini fue "mucho más lejos de lo previsto" (pág. 72).

El "Índice de libros prohibidos" no se había vuelto a publicar desde 1948, y Pablo VI había de abolirlo en 1967, a la vez que la "Congregación del Santo Oficio" pasó a llamarse "para la doctrina de la fe" (pág. 60). Dice el autor que aquel índice "se había convertido en un anacronismo, dadas las circunstancias tan diferentes de la vida y de la comunicación social en el mundo contemporáneo"; pero yo no sé si la razón efectiva de renunciar a esa forma de censura no fue la imposibilidad material de abarcar toda la producción literaria; porque la necesidad de tal censura era necesaria para orientar las lecturas de los fieles y advertirles de errores en materia de fe y de costumbres, pero los límites de lo que podía considerarse contrario a las "buenas costumbres" eran prácticamente indefendibles, y no faltaba cierta propiciación del pluralismo doctrinal. En todo caso, la falta de orientación sirvió para divulgar errores graves, aparte la inevitable inmoralidad de gran parte de la literatura que hoy invade el mercado.

El hecho histórico que vino a marcar el comienzo de una nueva época fue el final de la Guerra Mundial en 1945. Ya Pío XII, al fundarse, en 1957, como secuela de aquel final, la Unidad Europea, había expresado su esperanza de una nueva era de paz constructiva (pág. 16). El mismo autor parece participar ahora de este optimismo, al decir que "el desprestigio del marxismo, la desaparición del Imperio soviético, la descolonización han sido otros tantos factores favorables en el camino hacia una mayor libertad en la existencia de esta humanidad a la que los progre-

sos de la técnica han hecho que esté cada vez más comunicada y sea en cierta medida más solidaria y responsable de su propio destino" (pág. 7 y sig.). Este optimismo del autor debe ser siempre bien recibido, aunque no dudo de que muchos lectores tendrán sus reservas, no sólo ante los hechos alegados como causantes de esperanza, sino también sobre los resultados que parecen admitirse como positivos. Pero no creo oportuno entrar en diálogo con el autor sobre este optimismo suyo; sólo me atrevería a decir que, siendo cierto lo que dice el autor (pág. 8), de que "la autoridad del Pontificado se ha elevado hasta tal punto que el Papa puede considerarse hoy como la conciencia moral del mundo", esto no puede extenderse a la Ética; porque la Moral se refiere a la conciencia individual, en tanto la Ética resulta siempre de una convención social más o menos explícita (*Verbo*, 1995, págs. 514 y sigs.), y ésta, francamente, parece mantenerse del todo indiferente a la autoridad del Papa, pues no ha mejorado en nada, a través de distintas fases políticas, en todo el mundo.

La orientación pastoralista de la Iglesia, por su misma naturaleza, manifestaba una escasa voluntad de la imperplejidad y decisión propias del derecho: una como renuncia a lo "definitivo" y hasta también a lo "definitorio", con la consiguiente aceptación de posibles cambios futuros y posibles variantes de un actual "pluralismo". A esta distinción entre lo definitorio y lo definitivo, es decir, entre lo que excluye lo que queda "fuera" y lo de "después", me refería yo en *Verbo*, 1996, pág. 505. Ahora ha alcanzado especial importancia con la Carta apostólica *Ad tuendam fidem*, de 8 de mayo de 1998, que distingue la "incomunicación" en uno y otro tipo de proposiciones pontificias; pero el autor no pudo conocer este documento al escribir su libro; también parece un añadido de último momento la mención que él hace (en la lista de pág. 172) de la Encíclica *Fides et Ratio*, de noviembre del mismo año 1998. La aceptación de lo actualmente contradictorio supone una quiebra —ahora aceptada por los filósofos— del "principio de contradicción", y la del cambio, una estimación de lo nuevo como algo positivo.

Esta consideración de lo "nuevo" como "mejor" no deja de tener cierto apoyo en la mentalidad cristiana. En efecto, para la

mentalidad pre-cristiana, lo nuevo era siempre un deterioro de lo anterior, pues, de hecho, la naturaleza, por sí misma, tiende a degenerar más que a mejorar; en cambio, para el cristiano, la gran novedad de la Redención redime, no sólo a la humanidad caída, sino a lo "nuevo". Con esta contraposición es consecuente el sentido del tiempo: para el pagano, el tiempo discurre horizontalmente, sin excluir el "eterno retorno", de modo que lo nuevo desplaza lo antiguo; para el cristiano, el tiempo es ascensional, de modo que lo nuevo supera lo anterior y acerca a Dios: se superpone a lo antiguo sin aniquilarlo. De ahí la esencial aceptación cristiana de "lo nuevo", y la apertura de la Iglesia a su propia superación; no es casual que la palabra *modernus* sea una invención cristiana. Sólo que, para una mentalidad cristiana secularizada, este progreso no es ascensional, sino revolucionario y, de puro humano, antidivino.

Efectivamente, el giro pastoralista de la Iglesia, al buscar la adecuación con el mundo, manifestaba la aceptación de cierta indeterminación de sus declaraciones. Y así se explica que estos tres monumentos se presentan como doblados por otro en cierto modo rectificativo: el Concilio, por un Sínodo, el Código general, por otro oriental, y el catecismo originariamente francés, por otro latino.

* * *

El Concilio Vaticano II, que había sido precedido por un Sínodo Romano, en 1960, fue luego completado por un Sínodo universal de obispos (institución nueva) de 1985.

El Sínodo Romano de 1960 se había proyectado como un "pre-Concilio" preparatorio del Concilio universal que había de seguir inmediatamente, pero su orientación claramente tradicionalista fue pronta y radicalmente subvertida en el Concilio; con gran delicadeza Orlandis prefiere no subrayar este cambio brusco que yo sí me atreví a destacar en *Verbo* de 1987. Habría que comprobar cuándo Juan XXIII empezó exactamente a hablar de "aggiornamento". Esta palabra podía entenderse en el sentido de actualización de la doctrina tradicional, pero es evidente que el

Papa aceptó prontamente lo tramado por un grupo muy activo de padres conciliares en contra de los "esquemas" previstos como congruentes con el sínodo de 1960.

Si todos los Concilios, a lo largo de la historia, habían servido para definiciones dogmáticas y condena de errores heréticos, éste iba a ser de compenetración con los signos de los tiempos y con el "siglo". La dificultad estaba en que, inevitablemente, luego se pretendió extraer abusivamente conclusiones teológicas y no puramente pastorales, de lo que derivaron graves confusiones en la Iglesia post-conciliar.

El Sínodo universal de 1985, con sus "sugerencias", no dejó de rectificar delicadamente algunos aspectos menos correctos del Concilio, como expliqué en *Verbo* de 1986. Así, por ejemplo, se reafirmó la "nota explicativa previa" que Pablo VI había tenido que añadir a la Constitución *Lumen gentium* con el fin de salvar el sentido jurídico de la "colegialidad" confundido como simplemente "afectivo" por el Concilio. El autor no deja de recordarlo en página 50 y siguientes, pero pretende omitir la reacción que esta justa rectificación produjo en muchos obispos a los que no gustó verse enmendados por el Papa, sin comprender ellos que las declaraciones de la autoridad del Concilio, aunque presidido por él, necesitan ser refrendadas por la potestad del Vicario de Cristo, y puede éste también enmendarlas.

Esta intervención pontificia, por lo demás, vino a demostrar la firmeza doctrinal de Pablo VI, que sólo en las funciones de Gobierno se reconocía él mismo como desbordado; para los actos doctrinales, en cambio, se mostró como muy seguro; así, con esta "nota", con la Encíclica *Humanae vitae*, y con la proclamación, ante un aula conciliar reticente, de María como "Madre de la Iglesia": verdaderos desafíos contra la opinión de muchísimos obispos. Lo que el autor dice (págs. 37 y sigs.) sobre la personalidad de Pablo VI y su nula simpatía por el catolicismo español (págs. 114 y sigs.) no debe ofuscar nuestro juicio sobre la excepcional inteligencia de ese Papa cuyo destino trágico se condensa en su reflexión final: "yo amo a la Iglesia, pero quisiera que ella lo supiera".

En relación con la situación de España en ese momento, sólo a la discreción extremada del autor puede deberse la omisión del nombre del obispo Guerra Campos, primera figura intelectual de nuestro episcopado, cuyo prestigio en el ambiente vaticano quedó abatido por la franqueza con que denunció alguna claudicación de sus colegas españolas con ocasión de la ley que introdujo el divorcio vincular en España.

A la discreción del autor debemos atribuir también su silencio sobre un grave problema de la Iglesia, que irrumpió, incluso con escándalo, en esta segunda mitad del siglo, pero cuya causa es muy anterior. En efecto, la supresión del antiguo reino pontificio, con sus naturales rentas, había dejado a la Santa Sede en una situación económica muy precaria, que fue subsanada por Mussolini en el "Tratado de Letrán" de 1929, pero con la peligrosa consecuencia de que las nobles rentas fundiarias de antes fueron sustituidas por las siempre oscuras del "free market" y la especulación financiera de sus "beneficios". Valía más no hablar de esto.

Al Concilio, como era inevitable, dedica el autor un buen número de páginas (págs. 31-63), así como a la personalidad de Pablo VI, como continuador de la iniciativa de Juan XXIII tras la muerte de éste el 8 de diciembre de 1962, recién iniciado el Concilio, hasta su muerte el 29 de septiembre de 1978. Su largo pontificado coincidió, pues, no sólo con el desarrollo del Concilio, sino con la etapa de confusión post-conciliar. El mismo Papa reconocía, como dijo en un discurso de 20 de junio de 1972 (pág. 87), que había llegado "una jornada de nubes, de tempestad, de oscuridad", que "el humo de Satanás", había entrado por alguna "rendija" de la Iglesia; en realidad, se le habían abierto las puertas a la vez que las de todo el mundo, cuyos signos parecían ser necesarios para airear una atmósfera algo enrarecida por el aislamiento de un siglo de clausura pontificia. También Jacques Maritain, que había tenido responsabilidad en los cambios recientes, acabó por cantar su palinodia en su libro *La paysan de la Garonne* (pág. 98).

Podía sorprender que, después de las condenas de Pío XII y del mismo Juan XXIII que, en 1959, agravó el decreto de exco-

muni6n del Santo Oficio de 1949, el Concilio nada dijera sobre el Comunismo. El autor no deja de recordar (pág. 30) el "Pacto de Metz", por el que la Santa Sede acordaba con un delegado del Patriarca de Moscovia no condenar oficialmente al Comunismo, a cambio de que los cismáticos estuvieran presentes como "observadores" en el Concilio, y algùn otro acto de "deshielo". Como acertadamente dice el autor, la política de acercamiento al Este —la llamada "Ostpolitik"— se debía a la convicci6n pontificia de que el Comunismo iba a dominar en Europa, y no era prudente crear una tensi6n de excesiva confrontaci6n con él. Hoy pueden pensar algunos que ese temor era infundado, pero la situaci6n actual del mundo nos demuestra que no era tan desacertado. Porque gestos como el de la "Caída del Muro de Berlín" tienen una significaci6n sólo apariencial, como simbólicos de un cambio de posici6n estratégica. De hecho, el Comunismo, renunciando a una política económica que el Capitalismo no le toleraría, goza de la complicidad de éste para seguir imponiendo su Ética en todo el mundo, controlando los cauces de acci6n social que tradicionalmente correspondían a la Iglesia: la predicaci6n (ahora por los "mass-media"), la educaci6n y la beneficencia.

El Concilio, que no conden6 el Capitalismo hoy dominante, tampoco podía condenar la economía socialista del Comunismo. Así, hoy padece el mundo dos males: el Capitalismo económico y el Comunismo ético. Cuando luego el Papa Juan Pablo II censur6 el Capitalismo en su Encíclica *Centesimus annus* de 1991 (*Verbo*, 1991), se limit6 a señalar la conveniencia de unos límites más que hacer a una condena del fondo de todo el Capitalismo, que es la usura.

El autor (págs. 211-213) vuelve a mostrar su tacto al tratar de una cuesti6n tan delicada como es la de la Economía, cuando se hace creer al mundo que no hay más alternativa que la de Capitalismo-Comunismo. Porque es evidente que no se debe pedir a la Iglesia una determinada "teoría económica", sino tan sólo la denuncia de excesos contrarios a la ley de Dios.

La "Ostpolitik", a la que el autor dedica seis páginas (págs. 126-132), se complementaba con la política de acercamiento a los judíos (págs. 268-270), que llevó a una condena pontificia del lla-

mado "Holocausto" —del "Revisionismo" de este tópico hubiera sido muy peligroso hablar ahora, aunque existe realmente—, que contrasta con el silencio acerca de la "Fosa de Katyn" y de las matanzas de "colaboracionistas" de los regímenes totalitarios en distintas naciones. Parece que, definitivamente, la Iglesia abandonaba el antiguo concepto religioso de "judío" que todavía presentaba el "Catecismo" de San Pío X, por el racista que impuso el Sionismo decimonónico; por eso los "judíos" dejaron de ser "pérfidos".

* * *

En segundo lugar, el Código de Derecho Canónico, que, junto con el Sínodo Romano y el Concilio, entraba en el programa inicial de Juan XXIII. También ese monumento es doble, pues fue seguido del "Código de los cánones de las iglesias orientales" de 1990. Como es comprensible, el autor trata sólo brevemente de "la renovación del derecho de la Iglesia" (págs. 181-183), y considera el nuevo Código como una traducción jurídica de la Eclesiología del Vaticano II. Señala cómo, según ésta, se ha superado "la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta", "poniendo el acento en su consideración como «comunidad de Iglesias», en cada una de las cuales se realiza y está presente la Iglesia universal", sin dejar de ser una "comunicación jerárquica" bajo el Papa como "Pastor de la Iglesia universal". Se refiere con esto a la frase "*ex quibus in quibus*" de *Lumen gentium* 23, de la que traté de dar una explicación en *Verbo*, 1998, pág. 123, y no voy a explicar de nuevo aquí.

La renuncia a lo dogmático que iba a caracterizar esta época implicaba un cierto abandono del sentido jurídico. De esto es un claro síntoma la tendencia, en estos últimos tiempos, a la propia exculpación por los supuestos pecados de los antecesores, como si el pecado pudiera ser colectivo y no estrictamente individual; se trata, en realidad, de gestos de innecesaria y excesiva humildad, cuyo efecto *ad extra* favorece menos que perjudica *ad intra*.

La crisis jurídica se manifestaba también, en ese nuevo código de la Iglesia, ya por la deliberada reducción de su libro sobre

las penas canónicas; incluso por cierta reserva, pero no muy coherente, como diré, ante la pena máxima en la Iglesia, que es la excomunión, concretamente la que la ley impone sin necesidad de juicio (*latae sententiae*). Era esto algo programado ya por Pablo VI en sus "principios" para la codificación.

En efecto, el nuevo libro VI —que no se titula ya "de los delitos y las penas", sino "de las sanciones en la Iglesia"— ha quedado muy menguado en comparación con el antiguo libro V: sólo 89 cánones frente a los 220 antiguos. Esta deliberada reducción de lo penal refleja ya la actual tendencia secular a la despenalización y permisivismo social; así como el abandono del sentido vindicativo de las penas (*Verbo*, 1986).

No cabe ignorar que el derecho canónico, en lo que no es organización pública, administración de sacramentos y temas similares, tenía dos núcleos jurídicos principales: el matrimonio y las penas.

El derecho matrimonial era difícilmente reducible, y menos ante la amenaza de la secularización institucional que domina el mundo de hoy. Propiamente, el Derecho de los laicos, aparte alguna menudencia clerical, sigue consistiendo en el matrimonio, que es lo que más les distingue de los clérigos (*Verbo*, 1987). En realidad, cuando se dice que la Iglesia defiende la familia, lo que realmente ella defiende es el matrimonio canónico, con la natural secuela de la educación católica de los hijos. Nada más, pues la Iglesia como tal no se compone de familias, como sí se compone de ellas la sociedad civil, sino de individuos bautizados. Por eso mismo, lo que es absolutamente esencial para la identidad e integridad institucional de la familia, que es la discriminación de lo ilegítimo, eso es algo que no interesa al derecho canónico, ni, por lo que se puede ver, a la doctrina general de la Iglesia. Del nuevo código ha desaparecido hasta un mínimo residuo de esa discriminación a efectos del orden sagrado.

En el empeño por arruinar la institución familiar coinciden el Comunismo y el Consumismo, que se reparten el dominio del mundo. El autor no deja de señalar esta situación actual como muy grave (págs. 199-210, incluyendo la corrupción sexual), ni de destacar la relevancia que en esa lucha tiene la facultad de

divorciarse, que atenta, no ya contra la vida de individuos, como el feticidio, sino contra la misma institución. Una atención especial dedica el autor al caso del divorcio en Italia (págs. 146 y sig.) por la ley de 1970. Parece entender que la iniciativa del referéndum abrogativo de esa ley fue de la Democracia Cristiana, entonces en el gobierno en coalición con socialistas y masones. Pero esta historia la viví yo *in situ* y de cerca, por ser el promotor de ese referéndum mi colega y amigo Gabrio Lombardi; y a él le oí quejarse, a lo largo de todo el trámite, de que no había encontrado en la iglesia oficial de Italia el apoyo que se daba al partido, y de cómo el causante del fracaso había sido el presidente del gobierno, Andreotti, que astutamente había conseguido aplazar la votación popular por dos años, hasta 1974, con el fin de que se enfriara el ardor antidivorcista. Se le atribuían a él, o a alguien de los suyos, estas palabras: "Si perdemos el referéndum, lo habremos perdido; pero si lo ganamos, *estamos perdidos*", pues, al ganarse, se deshacería la coalición gubernamental. La experiencia negativa de Italia había de influir en España, pero sobre la actitud de la Iglesia oficial en este momento, ya he dicho que el autor prefiere no hablar.

El derecho penal, por su lado, ha quedado marginado en el nuevo Código, como menos digno de la espiritualidad de la Iglesia y hasta, en cierto modo, como atentatorio contra la "dignidad" de las personas, de la que hablaré a propósito del Catecismo. Como decía, Pablo VI pretendía reducir a un mínimo las penas *ipso facto*, y concretamente la de excomunión; sin embargo, el resultado no ha sido tan congruente con ese su deseo, pues sigue siendo *latae sententiae*, según el canon de 1364, la excomunión por apostasía, herejía o cisma; según el c. 1367, el trato sacrílego de la Eucaristía; según el c. 1370, el atentado físico contra el Papa; según el c. 1378, la absolución sacramental del cómplice (sin distinción de sexos) de fornicación; según el c. 1388, la violación del sigilo de confesión. Pero se han añadido (c. 1398) el caso de feticidio ("aborto procurado", dice la ley, por eufemismo), y (c. 1382) el de "consagración episcopal" sin mandato pontificio. El nuevo caso del feticidio ofrece la dificultad práctica de que ese delito suele pasar desconocido, y por ello,

resulta difícil la aplicación práctica de exclusión de los sacramentos: queda así como sanción de "fuero interno" contra lo deseado por Pablo VI, que pretendía "juridificar" lo más posible el derecho de la Iglesia. A ese mismo deseo correspondía el de constituir un sistema jurisdiccional de "contencioso administrativo" que, naturalmente, fracasó tras algún intento; del mismo modo que hubo que renunciar, afortunadamente, a la promulgación de una "*lex fundamentalis*" a imitación de las "constituciones" políticas de los Estados. Con su habitual discreción, dice el autor (pág. 71): "La «ley fundamental» era, sin duda, una iniciativa interesante; pero encerraba indudables dificultades y no llegó a prosperar"; en mi opinión, era un error increíble, ya que el "fundamento" de la Iglesia no podía ser una ley, por sí misma mudable, sino el mismo Jesucristo, cuya voluntad fundacional es inmutable. La misma pretensión de formalizar "derechos subjetivos" de los fieles, en un momento en el que incluso el derecho secular parece superar ese lastre protestante, resultaba inviable en un orden estructurado por "deberes" más que por "facultades".

Más problemática resulta todavía la excomunión del canon 1382, cuyo extraño origen conviene tener en cuenta, sobre todo a la vista de las consecuencias lamentables que su aplicación ha tenido en el caso de Monseñor Lefebvre, del que el autor trata convenientemente (págs. 113-114 y 236-240). Porque es evidente que todo obispo, por su potestad de origen divino puede ordenar a otros obispos, pero Pío XII, ante el caso de un obispo chino que iba a multiplicar el número de obispos comunistas, decidió prohibir la ordenación episcopal sin su permiso. Esta prohibición pasó luego al nuevo Código; y resulta así que una ordenación episcopal "válida" (aunque "ilícita": c. 1013) es, sin embargo, causa de excomunión para el obispo que ordena y el ordenado. Un resultado chocante: que un acto válido sea castigado con la pena máxima de la excomunión; porque en el caso en cierto modo análogo de canon 1378, la absolución del cómplice de fornicación es inválida (salvo caso de peligro de muerte), y no sorprende que sea penado. Se ve, en esta recepción de la prohibición decretada por Pío XII, cómo la inserción en la ley de un precepto extraño puede producir perplejidad por su incoherencia

con el conjunto legal. Resultó así que Monseñor Léfèbvre, del todo conforme con la tradición dogmática, incluso en tema de infalibilidad pontificia, quedó excomulgado cuando tantos otros teólogos heréticos u obispos sin "comunicación con el Papa" han quedado indemnes. No quiero justificar con esto la actitud de Léfèbvre, al que yo creo que faltó la esperanza de que "su razón" podía perdurar sin ordenar obispos adictos, sino tan sólo señalar un desajuste jurídico del Código.

A pesar de tratar el autor, con cierta extensión de las "sectas" (págs. 240-248), no se fija en el caso de la excomunión *latae sententiae* de los masones, expresamente prevista en el antiguo canon 2335. El nuevo canon 1374 se limita a imponer "una pena justa" a los que se inscriben en "una asociación que maquina contra la Iglesia", sin mencionar expresamente a la secta masónica. Esta omisión venía a agravar la confusión que había surgido acerca de la incompatibilidad para un católico; confusión surgida hacía algunos años por desgraciados intentos de aproximación, que obligaron a que la Congregación de la doctrina de la fe, en 1974 y en 1981, declarara vigente el antiguo canon 2355; a la vez que se promulgaba el nuevo Código, que suprimió en ese caso la excomunión y la mención de la Masonería, aquella Congregación reiteraba en el mismo 1983 la condena anterior; pero el hecho es que, en todo caso, la condena había perdido ya la gravedad de la excomunión, por lo que los incursos en ese delito podían quedar absueltos mediante una confesión ordinaria, en las debidas condiciones. Este cambio no puede menos de haber dejado dudas, fomentadas además por cierta equiparación popular de los masones con los judíos, como grupos perseguidos en Europa durante la Guerra Mundial.

No deja de señalar el autor la situación prácticamente cismática de algunas naciones europeas (págs. 229-236). Sigo creyendo en la necesidad de un modo de censura doctrinal —de "incomunió" (*Verbo*, 1985, pág. 679)— que ilustre a los fieles sobre la no-catolicidad de la doctrina de algunos obispos que se oponen abiertamente a la doctrina pontificia cuyo rechazo no constituye delito sancionable con la excomunión. Efectivamente, uno de los grandes problemas de esta Iglesia post-conciliar es el de la

"incomuni6n" de muchos obispos con el Papa; porque es indiscutible la potestad originariamente divina de los obispos como sucesores de los Ap6stoles, pero, al mismo tiempo, la necesidad de su comuni6n con el Papa, Vicario de Cristo, para ejercer legítimamente la potestad y la autoridad que les corresponde: "en uni6n con su cabeza y nunca sin esa cabeza" (c. 336), "en comuni6n jerárquica con la cabeza" (c. 375), "en comuni6n con la cabeza" (c. 753).

Otro principio señalado por Pablo VI como directivo para la confecci6n del C6digo fue el de "subsidiariedad", en el sentido de una "descentralizaci6n" de la potestad. Pero result6 evidente que tal principio, válido para la organizaci6n de la sociedad civil, la cual se estructura de abajo-arriba, no lo era para la eclesiástica, que sigue el orden inverso, es decir, jerárquico, y admite la "desconcentraci6n" de funciones, pero nunca la "descentralizaci6n" propia de la "subsidiariedad". Ya en el Sínodo de 1985 se había señalado delicadamente la improcedencia de este principio, al decir (II C 8 a) que había que estudiar mejor su aplicaci6n en la Iglesia.

Como ya he dicho, el C6digo de 1983 fue seguido de otro nuevo sobre las iglesias cat6licas orientales. No puede negarse que la "Ostpolitik" tuvo que ser dolorosa para ellas, y que no cabe esperar hoy mucho sobre el acercamiento con sus adversarios cismáticos. Sí es interesante observar que, también muy delicadamente, en ese c6digo oriental de 1990, se introducen algunos retoques del anterior c6digo general del 83.

Puede no haber rectificaci6n en la omisi6n, en ese c6digo oriental, de las "conferencias episcopales", que, aparte su falta de fundamento teol6gico, ya universalmente reconocido, encajaban mal en la estructura de los Patriarcados, pero sí la hay en otros puntos del ordenamiento legal. Así, una rectificaci6n del C6digo de 1983 puede verse en este oriental de 1990 a propósito de las pretendidas asociaciones "privadas" de los fieles. Por un deseo de aparentar el reconocimiento del derecho de asociaci6n como "derecho humano", la Iglesia parecía admitir tales asociaciones privadas en los cánones 299 y siguientes, pero, de hecho, el necesario control jerárquico de ellas venía a limitar incluso a anu-

lar prácticamente tal "derecho". Ahora, en el c. 573,2 del Código oriental, se viene a relativizar esa facultad, en el sentido realista de que, aunque la iniciativa sea privada, el régimen de toda asociación es siempre "público".

En fin, en algún otro detalle se puede observar una clara rectificación: a propósito del matrimonio bajo condición. Por una equívoca reminiscencia de los antiguos esponsales, que, por su naturaleza, sí eran susceptibles de contraerse bajo condición, el Código de 1983 rectificó, aunque sólo en el sentido de excluir únicamente la condición de futuro (c. 1102), pero manteniendo la posibilidad de la "condición de pasado o de presente", a pesar de que la comprobación del cumplimiento de ella era siempre "de futuro". Ahora, el Código oriental (c. 826) viene, acertadamente, a excluir toda condición en el contrato de matrimonio.

Este Código oriental podía resultar especialmente interesante a propósito del "Ecumenismo", es decir, de la necesaria reintegración de todos los cristianos a la Única Iglesia —*"unam sanctam"*— que es la Católica. Es interesante observar, a este respecto, una nueva rectificación en el Código oriental, que sólo habla de "Ecumenismo" frente a los Protestantes, y no frente a los Cismáticos orientales, que, naturalmente, considera mucho más próximos.

El autor no ha dejado de destacar el nuevo afán "ecuménico" de la Iglesia (págs. 60 y sig., 77 y sig. y 259-270), que sigue siendo de gran actualidad. Hay que reconocer, de todos modos, que los avances visibles en este intento de acercamiento de los herejes y cismáticos son muy escasos, y hasta contradictorios. En efecto, las expectativas de integración de los cismáticos orientales, que podían esperarse como posibles sobre todo bajo un pontífice "oriental" como el actual, se han visto frustrados, no tanto por la incomodidad de los católicos orientales, cuanto por motivos políticos como el favor de la Iglesia al separatismo de los católicos croatas frente al Estado serbio, heredero de la artificial Yugoslavia "ortodoxa". Por otro lado, los esfuerzos de aproximación respecto a los Protestantes han servido más para relajar ciertas tradiciones tridentinas que para convencer a los herejes; en cambio, sorprendentemente, la Iglesia ha recuperado ciertos gru-

pos de cismáticos anglicanos, escandalizados por el abuso de la ordenación de mujeres en su propia disciplina. En fin, la cuestión ecuménica sigue abierta, aunque, por ahora, los resultados sean algo decepcionantes. La cuestión sigue siendo ésta: ¿Puede una ruptura por causas “políticas” enmendarse por una reflexión tan sólo doctrinal?

* * *

En tercer lugar, al Catecismo de 1992 dedica el autor un par de páginas (págs. 185-187), sin mencionar la doble versión, la francesa (de la que dependen otras en distintos idiomas) y la muy posterior latina, de 1997; sin duda, por haber escrito antes de la publicación de la edición latina, que podemos presumir sea la oficial de la Iglesia. Esta dualidad, como en el caso del Concilio-Sínodo y del doble código occidental-oriental, presenta también el interés de haber servido para introducir alguna rectificación. Así, por ejemplo, el error que supone hablar de “unión” en vez de “unidad” respecto a la Santísima Trinidad; alguna rectificación más recojo yo en *Verbo*, 1998, págs. 441 y sig.

Ya el mismo hecho de esta traducción oficial presenta la particularidad de que ambas versiones son “auténticas” y sus palabras pueden interpretarse recíprocamente. Es más: podemos temer que la primera versión francesa siga valiendo como “oficial”, pues el conocimiento del latín, también entre los clérigos, es cada día más escaso; resulta lamentable comprobar —la falta de ejemplares en las librerías “religiosas” lo prueba— que los clérigos de hoy, al menos en España, no usan la “Liturgia de las Horas” en latín, sino en la poco segura traducción vernácula. Después de todo, es un signo de “conformación con el mundo”.

Como es notorio, la traducción del latín a una lengua moderna no ofrece tanta dificultad como la contraria. Es así porque un texto latino está pensado con una mentalidad que ha servido para formar la moderna, dentro del marco de una educación humanística, en tanto la mentalidad que inspira un original en lengua moderna suele ser muy extraño y hasta incompatible con el latín. Pensemos tan sólo en expresiones hoy muy corrientes,

como "tomar conciencia", la "legitimidad" como distinta de la "legalidad", "realizar valores" y la misma palabra "valores", que no se pueden traducir exactamente en latín; siempre recuerdo cómo el "*ordo honorum*" de la Enciclica *Pacem in terris* se tradujo por "jerarquía de valores": una licencia que resultaría excesiva en caso de retroversión. De ahí que el nuevo Catecismo latino presente un vocabulario poco latino, forzado por términos modernos extraños para la mentalidad "romana".

Pero en relación con esta distancia de mentalidades, está el hecho de que, aunque hayan intervenido personas de distintos idiomas, el texto originario del Catecismo se resiente de cierto intelectualismo francés, y precisamente en un momento en que la cultura francesa se caracterizaba por la inmersión del derecho en la sociología; un momento de clara decadencia del estudio jurídico en Francia: Con ese estilo más filosófico y sociológico que propiamente dogmático y jurídico está el hecho realmente notorio de que, en este nuevo Catecismo, San Agustín esté mucho más presente que Santo Tomás; esto dice bastante del talante intelectual de sus redactores.

En general, adolece el Catecismo de un estilo poco "definitorio", del que quizá resulte muy difícil extraer reducciones catequéticas escolares como las derivadas del antiguo, con sus preguntas y respuestas. Un estilo conceptual, el suyo, poco memorizable, siendo así que una catequética eficaz no es concebible sin el recurso a la memoria. Porque la memoria, potencia del alma que se vale preferentemente del oído, es imprescindible para la comprensión y propagación de la fe. Toda catequesis es, en principio, auditiva —*fides ex auditu!*—, precisamente porque debe ser memorizada. Nada más lejos de los redactores del nuevo Catecismo, que ni siquiera con los resúmenes que presentan al final de sus series articuladas ofrecen palabras reducibles a frases memorizables, y por ello resultan inútiles para la catequesis. La idea de "símbolo de la fe" nos da la pauta de lo que debe ser un texto catequético: puede ser más o menos amplio, pero siempre memorizable. Si se llama "símbolo" es precisamente porque sirve como pieza de rápido reconocimiento de la ortodoxia personal, a modo de tarjeta de visita entre cristianos.

Así, pues, por su mismo estilo "moderno", y esencialmente antijurídico, el Catecismo, como el Concilio de que depende, se ofrece como poco dogmático. El autor observa acertadamente (pág. 186) que la iniciativa de este Catecismo no partió del Concilio, sino del Sínodo de 1985. La idea de hacer un catecismo surgió en este sínodo como para paliar la excesiva renuncia del Concilio a proponer fórmulas dogmáticas, con la que se ponía en peligro la conservación de una fe no-cuestionable. Se puede ver ahí otra rectificación de la tónica pastoralista conciliar, pero no es menos cierto que el Catecismo vino a plasmar la doctrina del Vaticano II, y se resiente todavía del tono de "indeterminación" del Concilio al concebirse como "una pauta para los catecismos o compendios que se redacten en los varios países", como declara ya, en la constitución *"Fidei depositum"* de 11 de octubre de 1992, el Papa Juan Pablo II. Subsiste, pues, el riesgo de que, no ya por variantes de traducción, sino por nuevas redacciones discrepantes, no se conserve una doctrina definitivamente unívoca; de hecho, siguen circulando catecismos más o menos nacionales que no se ajustan bien a esa pauta oficial de la Iglesia católica. También allí el riesgo del pluralismo se cierne sobre la "unidad católica" de la que depende la santidad de la Iglesia. Ya el mismo abandono del latín como lengua oficial de la Iglesia favorece ese "pluralismo".

Este espectro del pluralismo trasciende a la Iglesia desde el mundo actualmente agnóstico. El Catecismo no deja de resentirse de esa influencia cuando exalta la libertad por encima de la responsabilidad personal; ya en el índice alfabético puede verse que las referencias a aquélla duplican las de la responsabilidad. Parece haberse llegado a aceptar el concepto revolucionario de que la libertad es lo esencial, y la responsabilidad, tan sólo una consecuencia incómoda de ella, que uno desearía evitar.

La exaltación de la libertad procede también de la secularización y, en concreto, del liberalismo de la Resolución Francesa; confirmadora de la Revolución Protestante, y de la que la llamada "Teología de la liberación", de la que el autor se ocupa con cierta amplitud (págs. 217-228), es una secuela. A este propósito quisiera observar que J. B. Metz no fue el "inventor", como dice

el autor, de la "Teología política". Hoy este tema está conectado con el pensamiento del gran jurista de nuestro siglo Carl Schmitt, pero yo he tratado de explicar que es mucho más antiguo, así como que el más sólido fundamento de la "Teología Política" está en la Encíclica *Quas primas* de 1922; Metz supone sólo una digresión poco relevante, y equívoca, dentro del gran tema.

La relación entre libertad y responsabilidad aparece anunciada en el número 1734 del Catecismo, que dice así: "La libertad hace al hombre responsable de sus actos en la medida en que éstos son voluntarios". Esta conexión "causal" se repite siempre que se presenta al hombre como un ser "libre y responsable". Luego, a propósito de la "participación" libre en la vida social, se vuelve a hablar de responsabilidad personal en razón de la familia, la profesión y las relaciones sociales (núm. 1914), también políticas (núm. 1915), partiendo siempre de la libertad que se debe a la persona por su "dignidad humana". Ahora bien, el hombre moderno, al presentarse en primer lugar como libre, es decir, con el poder de obrar de un modo u otro (núm. 1731), tiende a considerar como "más libre" el acto que no se ve afectado por la indeseable secuela de la responsabilidad, y, en consecuencia, a obrar sin el temor de una responsabilidad de sus actos. Porque la responsabilidad, al considerarse un "efecto", depende de una posible exigibilidad, que se ve como evitable por ser indeseable para el hombre que la padece; ordinariamente, una consecuencia jurídica, que puede fallar a favor de una más plena libertad, como sería una libertad sin consecuencias indeseables.

En mi opinión, hay ahí una grave inversión de la relación verdadera. Para mí, la libertad no es la "causa" de la responsabilidad, sino el "presupuesto" de ella: la libertad sólo tiene sentido en función de la responsabilidad que la presupone. Porque un hecho que consideramos causa puede carecer de efectos, pero un presupuesto sólo vale en relación con el acto que lo presupone; es una potencialidad que sólo se actualiza por la asunción de una responsabilidad. El hombre, más que un ser libre es un ser responsable, pero sólo lo es en la medida en que sus actos son libres, es decir, voluntarios. Así, su libertad sólo tiene senti-

do como exigencia de su esencial responsabilidad (*Verbo*, 1996, pág. 523). Esta es fundamentalmente moral y, en cambio, es jurídica la posibilidad de evitarla: la licencia social de evitar la responsabilidad no anula la responsabilidad moral del acto que queda libre de responsabilidad, o que, en todo caso, da lugar a una nueva responsabilidad distinta. Por ejemplo, el divorcio: la responsabilidad sponsarial asumida por el matrimonio puede no impedir la libertad legal de disolverlo; pero esta libertad no anula aquella responsabilidad moral libremente asumida con anterioridad.

Esta inversión operada por la mentalidad libertaria, y que el Catecismo no parece querer rectificar, determina toda la conducta del hombre moderno, que ve en una responsabilidad, que para él tendría que ser esencial, tan sólo una limitación de su expansiva libertad. La actual Ética del "elegir" hace que el hombre prescindiera de su esencial responsabilidad, y que su conducta, libre de toda conexión de congruencia, se convierta en una inconsecuente y permanente disponibilidad de las propias decisiones. En definitiva, una negación de la personalidad, que implica siempre responsabilidad por los propios actos. Se ha llegado así, en la Ética moderna, a sentar el principio lamentable de que todo aquello que es materialmente posible se puede moralmente hacer: una confusión del poder técnico con el moral, y del deber moral con el jurídico. En este sentido, el Catecismo no altera la predisposición del hombre actual para una conducta más libre por resultar irresponsable.

Esta exaltación de la libertad sin consecuencias contribuye a la impunidad de que ya he hablado a propósito de la crisis de la ley penal, y a sustituir la responsabilidad causada por un delito con la indemnización de la víctima a cargo de la sociedad, que es la idea de la Victimología. En *Verbo* 1998 he tratado de explicar cómo el Catecismo tiende a prescindir de la pena vindicativa, siguiendo lo que era uno de los principios directivos enunciados por Pablo VI para el futuro Código: que éste debía recurrir más a las "exhortaciones y persuasiones" que a las sanciones penales rígidas; lo que no tiene que ver con la tradicional "equidad canónica", pues ésta presupone una regla flexibilizable, pero no la sustituía en la misma ley.

Esta misma actitud no-vindicativa hace que se debilite la idea de la legítima defensa, no sólo la personal, sino también la colectiva de la guerra y la pena de muerte; y la nueva versión latina, no alterando la licitud de estas formas de vindicación por respecto a la doctrina tradicional de la Iglesia, no ha dejado de acen-tuar su descrédito, como el lector puede ver en *Verbo* 1998.

La estructura del Catecismo resulta de las rúbricas de sus cua-tro partes: "la profesión de la fe", "la celebración del misterio cris-tiano", "la vida en Cristo" y "la oración cristiana". Siendo Dios y el Hombre los dos términos de la relación religiosa, la primera parte y la tercera se refieren respectivamente a uno y otro térmi-no; la segunda, a la mediación sacramental de la gracia que des-ciende de Dios, y la cuarta, a la oración que asciende del Hombre a Dios; es decir, si atendemos al núcleo principal de cada parte: el Credo, los Sacramentos, los Mandamientos y el Padrenuestro, que ocupan las secciones segundas de cada una de las cuatro partes. Esta estructura es la tradicional.

La relación de la persona (suele añadirse "humana") con la sociedad en que vive se centra en la idea de "dignidad humana". La sociedad no se compone ya de familias, como decía el Cate-cismo de San Pío V, sino de "un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas" (núm. 1880), según un régimen que debe "dejarse a la libre voluntad de los ciudadanos" (núm. 1901). Y el "bien común" presupone el respeto de los "derechos fundamentales e inalienables de la persona humana" (núm. 1907).

Toda esta doctrina, que procede de la Constitución "*Gaudium et spes*" del Vaticano II, refleja cierta sintonía con el humanismo liberal y hasta democrático que impera en el mundo desde el fin de la Guerra Mundial. Pero no puede olvidarse que los mismos términos —algunos, sin definición, como el de "dignidad huma-na"— tienen un significado, en el lenguaje de la Iglesia, bastante distinto del que tienen ordinariamente en el actual uso político, por lo que aquella sintonía es más aparente que real: para la Iglesia, la libertad es para hacer el bien, empezando por dar culto a Dios; la ley debe ser siempre justa para ser ley; la paz no puede ser la impuesta despóticamente; las "naciones" no necesitan cons-

tituirse siempre en "Estados" y es preferible que se ordenen según el principio de subsidiariedad, etc. Esta diferencia de sentido en el uso de las mismas palabras debe ser atentamente considerada para evitar una idea falsa de la aparente conformación de la Iglesia con el modelo mundano. Quizá en una exposición como la que hace el autor, de la Iglesia en nuestro tiempo, esa "particularidad" del lenguaje de la Iglesia hubiera merecido cierta atención.

En fin, hay un rasgo muy peculiar del Catecismo que me parece merecer una breve referencia antes de concluir este comentario, y es el de la aparente renuncia de una concepción espacial para el Cielo, Purgatorio e Infierno.

El Cielo "no significa un lugar (del espacio) sino una manera de ser" (núm. 2794), "vivir en el cielo es estar con Cristo" (núm. 1025); en número 326: "El cielo" o "los cielos" puede designar el firmamento, pero también el «lugar» propio de Dios: «nuestro Padre que está en los cielos», y, por consiguiente, también el «cielo», que es la gloria escatológica; finalmente, la palabra «cielo», indica el «lugar» de las criaturas espirituales —los ángeles— que rodean a Dios". A pesar de este número 326, parece entenderse "lugar" como "estado" y no como "espacio"; en el número 1024: "Esta vida perfecta... se llama «el cielo»".

"La Iglesia llama *Purgatorio* a esta purificación (del número anterior) final de los elegidos ..." (núm. 1031). No se habla explícitamente de "estado", pero una "purificación" se entiende mejor como "estado" que como "lugar"; en número 1472: "el estado que se llama Purgatorio".

Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra «infierno» (núm. 1033); pero "la Escritura llama infiernos, sheol o hades a la morada de los muertos donde bajó Cristo después de muerto, porque los que se encontraron allí estaban privados de la visión de Dios" ... "Jesús no bajó a los infiernos para liberar a los condenados ..." (núm. 633), y "las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos" (núm. 1035). Respecto al Infierno, en la expresión "bajar" o "descender" pervive la idea local, pero, como respecto al Cielo, se

dice que el Infierno es un "estado (de autoexclusión)" y no un lugar. La idea de "descenso" es por analogía con el "descenso a los infiernos" de Jesucristo (núm. 624).

Del Limbo, que no era de fe, no se habla ya en ningún sentido, pues de la misericordia de Dios cabe esperar, para los niños que mueren sin Bautismo, un camino de salvación, a pesar de lo cual (no: "por esto") es apremiante el pronto bautismo de infantes. En los catecismos anteriores esta esperanza se refería a la pena de daño, pero se aseguraba la exención de la pena de sentido; ahora todo depende de la esperanza.

Es natural que el autor de nuestra historia de la Iglesia en la segunda mitad del siglo xx no haya querido tratar de cuestiones teológicas como esta que aquí apunto, y que dejo a la consideración de los teólogos de profesión, con la sugerencia, sin embargo, de que vean si no cabe hablar de "espacio infinito" como se habla sin dificultad de "tiempo infinito". "Espacio infinito" es el que no tiene límites, y pienso que la "sutitidad" de los cuerpos glorificados —como el de Jesucristo y también, por lo menos, su Madre— puede tener que ver con esta "infinitud" del espacio en que se alojan.