

EL PRE-CONCILIO

POR

ALVARO D'ORS

Una página que parece olvidada, esta del Sínodo Romano de 1960; y, en cierto modo, se explica que lo haya sido: por la imponente novedad que hubo de seguir inmediatamente con el Concilio Vaticano II; pero quizá también por cierto deseo que puede haber surgido de evitar el recuerdo de cuál fue realmente el impulso inicial del Papa Juan XXIII. Una página que son muchas páginas en el tomo oficialmente publicado por la Sede Apostólica, y cuya adquisición no resulta hoy del todo fácil: *Prima Romana Synodus A. D. MDCCCCLX*, Typis polyglottis Vaticanis, 1960 (xvi + 622 págs., un retrato en color de Juan XXIII, una lámina [pág. 513] en blanco y negro del momento en el que el Papa hace entrega, al Vicario de la Urbe, Cardenal Traglia, del libro de las Constituciones Sinodales promulgadas y un mapa [pág. 560] de la diócesis de Roma).

Este libro presenta principalmente las Constituciones Sinodales (págs. 3-298), precedidas por el quirógrafo de anuncio del Sínodo (pág. vii) y la Constitución apostólica de promulgación (29-VI-1960): *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, y seguidas de varias alocuciones de Juan XXIII: con motivo de la inauguración del Sínodo el 24-I-1960 (pág. 301), de la primera (pág. 335), segunda (pág. 367) y tercera sesión (pág. 417), a los seminaristas diocesanos (pág. 434), a las religiosas (pág. 458), en la clausura del Sínodo el 1-II-1960 (pág. 488), con los discursos de agradecimiento del Cardenal Traglia, la contestación del Pontífice, la alocución papal con ocasión de la promulgación, y las *laudes seu acclamationes* (pág. 519) que tradicionalmente se re-

citan en estas ocasiones, desde la primera Edad Media (que recuerdan en cierto modo las aclamaciones finales del Senado romano en la promulgación del Código Teodosiano el año 438). Finalmente, las actas de todo el trámite sinodal, levantadas por el notario Vincenzo Frazzano. Se cierra el libro con unos índices: de las constituciones, alfabético de temas, y general. Todo este conjunto documental (acompañado de la versión italiana cuando son textos en Latín) resulta congruente con la parte dispositiva de las constituciones, y sirve para expresar elocuentemente el sentido general del ánimo pontificio en ese momento pre-conciliar de 1960.

Era realmente el «primer sínodo romano» que se celebraba desde el Concilio de Trento, y, para la Historia total de la Iglesia, se conectaba realmente con aquel importante Concilio. A los tres meses de su elección, el nuevo Papa anunciaba la próxima celebración de este Sínodo, a la vez que la de un nuevo Concilio, y la revisión del Código de Derecho Canónico de 1917. Estos tres propósitos del nuevo Papa fueron sucesivamente cumplidos, pero entre el primero y los otros dos hay una clara solución de continuidad. A la vista del nuevo Código de 1983 y, sobre todo, de los decretos conciliares anteriormente promulgados por Pablo VI, podría conjeturarse acaso que ese triple anuncio tan prontamente proclamado por Juan XXIII obedecía a un único deseo de radical innovación, congruente con el resultado del Concilio; pero no era así, aunque parezca sorprendente, pues tenemos, en estos documentos sinodales de 1960, la prueba indiscutible de que la idea inicial había sido enteramente distinta: en ese primer momento, el Papa pensaba en una clara confirmación del antiguo tesoro doctrinal y disciplinar de la Iglesia, en la defensa, contra los errores modernos, de la *Traditio Christiana*, y, sin duda, como preparación para el inmediato Concilio Ecuménico, para el que aquel Sínodo debía servir de preparación y guía. El mismo Pontífice lo declara así en su alocución de clausura (pág. 518): «vuole essere un avviamento alla celebrazione de portata ben più vasta in riferimento alla Chiesa universale, cioè il Concilio Vaticano II».

Es interesante observar, en este sentido, que la Constitución promulgadora de las Constituciones Sinodales se refiera, en sus primeras palabras, a *omnes ecclesiae* y no exclusivamente a la diócesis de Roma, a la que aquel Sínodo se destinaba en principio, por su propia naturaleza; se puede deducir de ahí que el Papa, efectivamente, pensaba dar un alcance más amplio al acto sinodal, consciente de que las cuestiones de Roma eran también las de las otras iglesias particulares, que son, decía el Papa, «partes de la única Iglesia Santa de Cristo» expresión ésta, de «ser partes del todo», que no dejó aclarado, ni era su propósito, la hoy tan candente cuestión de cuál sea la estricta relación jurídica entre la Iglesia universal y las particulares. Lo que preocupaba al Papa era la defensa contra los nuevos errores del indiferentismo, la ignorancia, el liberalismo, la deserción de las masas, etc., y, por eso, creía necesario «poner en evidencia y precaver los errores más graves y los peligros que ha engendrado nuestra época» (pág. x), a los que llama «miasmas de una mentalidad mundana» (pág. 454, *pestiferi saeculi huius afflatus* en el texto latino, pág. 443). En todas las Constituciones Sinodales, así como en las alocuciones pontificias pertinentes, la autoridad que se recuerda y se cita constantemente es la del Papa Pío XII. Puede decirse, pues, que no hubo ruptura entre Pío XII y el Juan XXIII de 1960, sino que la ruptura se produjo desde 1961 y, sin duda, con Pablo VI, bajo cuyo pontificado se introdujeron las innovaciones y se promulgaron los decretos conciliares, así como luego, bajo Juan Pablo II, promulgador del nuevo Código, aunque, ya en éste y en otras manifestaciones más del actual Pontífice, han sido notables algunas rectificaciones del rumbo, como ya tuve ocasión de explicar a nuestros lectores en *Verbo*, número 245-246, a propósito del Sínodo de Obispos de 1985.

Puede hablarse, pues, de una imprevista ruptura, aunque quizá no tan imprevista para todos, pues pudo comprobarse luego que el giro estaba ya programado por una parte de los Padres Conciliares, y no es menos cierto que el mismo Papa, a pesar de que eran otros sus propósitos iniciales, pronto cedió a ese grupo de innovadores. No se trata ahora de hacer una estima-

tiva de ese giro, para la cual se requeriría mayor autoridad, sino simplemente de advertir sobre la existencia de esa «página» de la Historia de la Iglesia, que, en ningún caso, debe ser preterida.

Debe tenerse en cuenta, pues, que estas 755 Constituciones Sinodales —o «artículos», como ellas mismas se denominan en varios lugares— no constituyen un simple acto legislativo para la diócesis de Roma, sino un programa para la disciplina de la Iglesia universal, en vísperas del anunciado Concilio Vaticano II, y de ahí que el contraste entre ambos momentos resulte más interesante. Era inevitable que el Obispo de Roma y Presidente del Sínodo Romano, aunque él mismo, en la alocución de clausura, distinguiera esa función suya de la de Vicario de Cristo para la Iglesia universal, no pudiera menos de pensar en dar una orientación para el futuro Concilio por él convocado como tal Vicario. De ahí el amplio marco de los temas sinodales, que excedía evidentemente de la problemática estrictamente diocesana de Roma.

Tras unas «normas previas» (arts. 1-18), se distinguen tres libros: sobre las personas (arts. 19-220), sobre la acción pastoral (arts. 221-709) y sobre los bienes eclesiásticos (arts. 710-755). Omitida la última parte procesal-penal de la sistemática del Código —personas, cosas, acciones—, se mantienen las dos primeras grandes partes, pero con la novedad de reunir en el libro segundo lo relativo al magisterio eclesiástico (arts. 221-362), los sacramentos (arts. 363-521) y el culto divino (arts. 522-627), y, con gran extensión, el apostolado de los laicos (arts. 628-709, la novedad más notoria del documento), separando lo relativo a los bienes eclesiásticos, objeto del tercer libro. Esto supone, no sólo un intento de dejar el concepto unitario de «cosas» (*res*), que venía abarcando también los sacramentos y los lugares sagrados, sino, sobre todo, un deseo de destacar los aspectos pastorales, que, efectivamente, iban a dominar la atención de los Padres Conciliares, y, concretamente, del tema del apostolado de los laicos. Puede decirse, pues, que aquella tripartición didáctica de «personas, cosas, acciones» vuelve a aparecer en el nuevo

Código de 1983 más claramente que en el libro de las Constituciones Sinodales de 1960, porque, aun con la división del nuevo Código en siete libros en lugar de los cinco del Código de 1917, aquella tripartición se mantiene en éste, pues, aparte las normas generales que, por influencia alemana, figuraban ya en aquel anterior Código, es claro que los nuevos tres primeros libros son de «personas», el IV y V son de «cosas», y los dos últimos, de «acciones».

Como no podía dejar de ocurrir, todo lo relativo a la materia sacramental y a la liturgia resulta congruente con la disciplina anterior a los cambios introducidos con posterioridad. Así, es innecesario observar aquí la continuidad, por ejemplo, respecto al «Sacrificio» de la Santa Misa, a la conveniencia de la Primera Comunión al momento del uso de razón —que no debe diferirse por «causas íneas y opiniones mundanas» (art. 419 § 2)—, al requisito del traje talar y tonsura de los clérigos (art. 37) y de la *stola* para administrar el Sacramento de la Penitencia, la necesidad de imponer nombres cristianos en el Bautismo, etc. Tampoco puede sorprender que no aparezcan todavía algunas novedades de la organización eclesiástica que sólo fueron introducidas después; no se trata ya, por ejemplo, de la anulación práctica de aquel antiguo senado diocesano que era el Cabildo de los Canónigos (nuevos cánones 503-510), que, por la singularidad de la diócesis de Roma, no podía tener allí la misma importancia que en las otras (arts. 93-99), sino del rebajamiento (a pesar del propósito inicial de «descentralizar») de la entidad de la parroquia (nuevo canon 515 § 1: cierta comunidad de fieles establemente constituida y cuya cura pastoral, bajo la potestad del Obispo, se encomienda a un párroco), que el Sínodo (art. 100) considera todavía como el «eje» («cardo») de la diócesis, en torno al que gira toda la actividad pastoral, lo que parece dirigirse más a las otras diócesis que propiamente a la romana.

Es comprensible también que, aunque pueda considerarse como novedad sinodal lo relativo al apostolado laical, el Sínodo siguiera pensando principalmente en la *longa manus* de la Jerarquía que era la «Acción Católica». El título de la cuarta parte

del libro segundo dice así: «sobre el servicio auxiliar de los laicos en la promoción del apostolado y, principalmente, sobre la Acción Católica». Es claro que, desde hace unos sesenta años, sabemos que el apostolado de los laicos es algo inherente al deber común de su propia santificación, algo que incumbe directamente a todo cristiano, pero no por eso deja de ser sorprendente que esa forma concreta de la «Acción Católica» introducida por el celo del Papa Pío XI, haya sido relegada al olvido. El Concilio todavía la mencionaba en *Apostolicam Actuositatem* y en *Christus Dominus*, pero el Código, ni una sola vez, y quizá no será justo pensar que esa forma concreta de apostolado laical carezca hoy de todo sentido, y, precisamente, en un momento en que se ha tratado de potenciar las competencias de los Obispos.

Una definición del laicado se da en el artículo 208: «Se consideran laicos, en los artículos del presente Sínodo, los que habiendo sido debidamente lavados por el Santo Bautismo, son miembros del Cuerpo Místico y tienen en la Iglesia los derechos de persona, se distinguen de los clérigos y religiosos, y son súbditos de la legítima Jerarquía». Se confirma así el ant. c. 87, fundamentalmente conservado en el nuevo c. 96, cuando dice que el «hombre» se hace «persona» para la Iglesia mediante el Bautismo; y se distingue el «laico» también del «religioso» no ordenado *in sacris*, por lo que resulta cierta indiferenciación entre laico y seglar, con la consecuencia de que los «religiosos» legos no son laicos, y, asimismo, que difícilmente los miembros de los «institutos seculares» pueden ser considerados «laicos», por lo que se explica la necesidad que ha tenido la Iglesia de abrir luego la posibilidad de que los «laicos» se puedan unir por contrato a una «prelatura personal», y, de ese modo, seguir fieles a su vocación laical. Con todo, el Sínodo de 1960 no dejó de captar la importancia del apostolado laical, y en esto sí que puede verse una feliz apertura a la exigencias de la Teología Espiritual de nuestro siglo. Esto no obstante, la nueva consideración del laicado en la economía general del apostolado de la Iglesia no había de tener consecuencias jurídicas relevantes, como ya traté de explicar en *Verbo*, núm. 257-258; porque una cosa

es que el laico haya venido a tener un nuevo papel en la Pastoral de la Iglesia, y otra muy distinta que este cambio implique modificaciones jurídicas legislables.

El Concilio y sobre sus huellas el nuevo Código trataron de paliar la tradicional distinción entre clérigos y laicos, fundándose en que en todos los fieles se da un sacerdocio común funcionalmente distinguible del ministerial de los ordenados *in sacris* —un dato indiscutible, pese a las posibles utilizaciones que de ese sacerdocio común se pretendan derivar para una falsa aproximación ecumenista—, y, en ese sentido, se ha introducido en el lenguaje de la Iglesia el término «pueblo de Dios», que comprende a todos los fieles, sacerdotes y laicos. En 1960 se diferenciaba más simplistamente el «pueblo» de los «clérigos», identificando al «pueblo» con el laicado, de acuerdo con el sentido etimológico del griego *laos*, de donde deriva el término latino *laici*; así, hablaba Juan XXIII de la *cleri populique disciplina* desde el primer momento (p. ej., en la *indictio* del 24-I-1960, página VII) —aclarando que, aunque no hubiera «separación», sí debía distinguirse el «clero» del «pueblo» (o «fieles»), en la alocución inaugural del Sínodo—, hasta, en varios lugares del discurso de clausura, del 31 del mismo mes. Pero, sobre la irrelevancia jurídica del término «pueblo de Dios», como sinónimo, no siempre inequívoco, de Iglesia, ya he tenido ocasión de tratar otras veces, y no me parece necesario volver una más sobre este mismo tema.

Un cambio notable puede apreciarse, entre ese momento preconciliar de 1960 y el inmediato Concilio, en lo que atañe a la condena de los enemigos declarados de la Iglesia, concretamente, la Masonería y el Comunismo. Es verdad que la tendencia general ha sido la de disminuir enormemente la coacción de las penas canónicas, en consonancia con la tendencia del mundo de hoy a la impunidad, pero en estos casos las causas de mitigación penal han sido bastante particulares.

Por lo que a la Masonería se refiere, el artículo sinodal 247 recordaba que se hallaba siempre vigente en el antiguo canon 2335, y el artículo 84 prohibía a los clérigos la pertenencia a los

clubs de Rotarios, como afines a la secta. Los masones habían sido condenados con pena de excomunión ya desde el 28-IV-1738, es decir, desde poco después de la fundación de la secta, en virtud de la Bula *In eminenti* del Papa Clemente XII, y ese canon 2335 del Código de 1917 imponía la excomunión *latae sententiae*, reservada a la Sede Apostólica, para cuantos se adhirieran a la Masonería. Pero esta gravísima pena parecía querer ser olvidada por algunos católicos liberales, que intentaban incluso una cierta aproximación. Así, el Padre Gruber (1851-1930), ya muy al final de su vida, en 1928, se había puesto en contacto con el secretario de la Gran Logia masónica de Nueva York, Ossian Lang, y otros conspicuos masones; el mismo Cardenal Innitzer buscó, en Austria, un acercamiento similar con el Gran Maestro de aquella nación, Bruno Scheichelbauer, y, luego, en Italia, el Secretario de la Secretaría para los no-creyentes y consultor de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Vincenzo Miano, llegó a hacer algo parecido. Estas aproximaciones produjeron gran confusión en los fieles, y los Obispos alemanes se vieron en la necesidad de hacer una declaración conjunta, el 28-IV-1980, sobre la radical incompatibilidad entre el Catolicismo y la Masonería. Ya el 19-VII-1974, el Cardenal Šeper había tenido que dirigirse a las Conferencias episcopales para recordar oficialmente que el canon 2335 se hallaba vigente, y lo repitió en una nueva Declaración de 12-II-1981. Con todo, en la comisión codificadora se había preferido eliminar la mención de la Masonería como causa concreta de la censura de excomunión, a pesar de la petición en contra de varios Cardenales a los que se había sometido la revisión del *Schema* (c. 1326), y el nuevo canon 1374 perseveró en tal deliberada omisión. Como la confusión, fomentada por los medios de comunicación social, aumentaba alarmantemente, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Ratzinger, hizo una nueva Declaración el 26-XI-1983 (dos días antes de entrar en vigor el nuevo Código) para confirmar la incompatibilidad de la Masonería con la Iglesia, y aclarar que los bautizados apuntados en la Masonería se hallan «en pecado grave y no pueden acceder a la Sagrada Comunión»; to-

davía más recientemente (22-II-1985), *L'Osservatore Romano* volvía a insistir sobre lo mismo. Se diría que la doctrina ha quedado suficientemente confirmada, pero lo que quizá pueda pasar inadvertido es que, por el nuevo derecho, ha desaparecido para ese pecado grave la pena de excomunión; es decir, que cabe la absolución de aquél mediante el Sacramento de la Penitencia, con las debidas condiciones, que suponen, naturalmente, el abandono de la Masonería. Es posible que esta desaparición de la pena de excomunión se deba a cierta crisis en la que esta pena máxima parece haber caído, pero no es menos cierto que estamos muy lejos de la antigua disciplina confirmada por el artículo sinodal 247 de 1960, y que esto no dejará de causar cierto desconcierto entre los fieles, muchos de los cuales parecen haber caído en la ingenuidad de creer que la Masonería, si es que existe, no pasa de ser una inofensiva asociación filantrópica.

Algo parecido ha ocurrido con la condena del Comunismo, que, naturalmente, no podía figurar todavía en el antiguo Código. El Sínodo de 1960, no sólo tenía un recuerdo de sentimiento (págs. 477 y 499) para los que sufren en la Iglesia del Silencio, y, por otro lado, volvía a afirmar la licitud de la propiedad privada (art. 217 § 1), sino que declaraba como enemigos de la Iglesia al Comunismo, Marxismo y Materialismo; no sólo condenaba los partidos políticos contrarios a la Iglesia (artículo 246, cfr. 216) y prohibía (art. 672) la pertenencia a los sindicatos marxistas, sino que negaba expresamente la intervención de personas comunistas y similares en las ceremonias nupciales (art. 509) y como padrinos del Bautismo (art. 379 § 3). Esto era congruente con el Decreto del Santo Oficio de 28-II-1949, bajo Pío XII, y con el más severo todavía del nuevo Papa Juan XXIII, el 25-III-1959. Pero esta hostilidad había de cesar desde los primeros momentos del Concilio. En agosto de 1962, ya con la autorización pontificia, se celebró en Metz un encuentro con el Metropolitano de Moscovia, Nicodemo, en el que se convino que el Concilio no iba a proferir condena alguna del Comunismo, y así sucedió, en efecto: «Comunismo» y «Marxismo» son palabras que no aparecen ni una sola vez en los textos

conciliares. Sólo Dios podrá juzgar sobre el acierto o no de esta «Ostpolitik» influida ya entonces por el futuro Papa Pablo VI, quien, quizá con su mayor clarividencia, veía —y no seré yo quien lo niegue— cierta lejana esperanza de restauración cristiana del mundo precisamente *ex Oriente*, es decir, con un objetivo de mucho mayor alcance que el que pudiera pensarse a primera vista.

En consonancia con la condena de los enemigos políticos de la Iglesia —porque la Iglesia no puede menos de ser también ella «política»: en la medida en que no puede ignorar que tiene enemigos—, insistía el Sínodo Romano en la prevención contra la publicación de doctrinas erróneas y nocivas, contra la atracción de las «novedades»; en la traducción italiana (pág. 366) de la alocución a la segunda sesión: «tentación de desorientación intelectual, de posiciones originales peligrosas», donde el texto latino, siempre es más sobrio en su expresión, pero *vid.*, más adelante, en el mismo texto latino (pág. 372): *ut singulares videantur et novi*. De ahí que el Sínodo mantenga plenamente la antigua disciplina de la censura previa de libros (arts. 296 y 297, cfr. 240 § 2 y 241 § 4), aunque ya se hubiera desistido, por dificultades materiales, de seguir publicándose el *Index librorum prohibitorum*.

Del mismo modo, pueden hoy sonar como algo discrepante de la moda post-conciliar la firmeza en la prevención contra la práctica del psicoanálisis (art. 239), la educación sexual (artículo 494 § 1), los bailes (art. 705), ciertos espectáculos y medios de comunicación social (arts. 88 y 685 y sigs.), los excesos idolátricos del culto del cuerpo (art. 213 § 1); incluso la exigencia del permiso escrito del Vicario de la Urbe para la adquisición de automóviles por los clérigos y religiosos de Roma (art. 87 § 1), y la limitación de su uso por ellos tan sólo cuando lo justifiquen las necesidades del servicio (§ 2) y, ordinariamente, sin compañía de mujeres (§ 3), etc.; también, la recomendación de mantener imágenes sagradas en las casas y el Crucifijo en los lugares de trabajo y sedes oficiales (art. 234); luego, la condena, naturalmente, del onanismo (donde deben entenderse comprendidos

los anticonceptivos y contraconceptivos), la fecundación artificial, la esterilización y el aborto directamente provocado (art. 493 § 2); también, la «emancipación de la mujer», pues deben las mujeres —dice el Sínodo— ser «muy observantes de su naturaleza y de sus deberes» (art. 213 § 2), y, expresamente, de la blasfemia, la irreverencia religiosa y la pornografía (art. 231). Extremos, todos ellos, que corresponden a la moral cristiana más elemental, pero en los que el nuevo uso pastoral tiende a no hacer hincapié, y, por eso, hacen falta a veces declaraciones extraordinarias de la superior autoridad de la Iglesia.

Del ecumenismo no se hablaba todavía en ese momento de 1960, pero sí prevenía enérgicamente contra el indiferentismo religioso de los que propalan insensatamente la igualdad de todas las religiones (art. 235), y, a continuación (arts. 236 y 238), contra las supersticiones y el espiritismo (que suelen acompañar a aquel indiferentismo), porque, según recuerda el Sínodo (artículo 237), el Diabolo existe, y actúa en «príncipe de este mundo», como se le llama en el Evangelio de San Juan (14,30).

Finalmente, no deja de ser digna de consideración la decidida actitud del Papa Juan XXIII en favor de la lengua latina. El que sólo se considere como texto «auténtico» de las Constituciones Sinodales el latino (art. 6) —escrito, por cierto, en mucho mejor Latín que los del Concilio—, eso era obligado, pero no debemos perder de vista que los textos conciliares, al parecer haber sido pensados y previamente escritos a veces en lenguas modernas, plantean algunas posibles dudas de interpretación. Donde puede verse con mayor claridad el interés de Juan XXIII por defender el uso del Latín es en su Constitución apostólica para el fomento del estudio de esa lengua como «lengua viva» (y oficial, naturalmente) de la Iglesia: const. *Veterum Sapientia*, del 22-II-1962, posterior, por tanto, al comienzo del Concilio. Esta Constitución pontificia fue seguida de unas *ordinationes* dadas el 22 de abril del mismo año por el Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, Cardenal Pizzardo, para establecer el plan de estudios —*ratio studiorum*— de esos centros de la Iglesia. Pero dudo de que hoy

se observe esta norma. También en este empeño humanístico de Juan XXIII el resultado post-conciliar parecer haber sido, si no abiertamente contrario, al menos muy claudicante.

Ha venido a darse en la Iglesia el mismo fenómeno que se puede observar en el mundo secular: que el estudio de las Humanidades, incluso cuando se trata de autores pre-cristianos, supone siempre una actitud de respeto por el pasado —precisamente por la *sapientia* de los *veteres*—, que se ha hecho poco compatible con la creencia «moderna» de que la espontánea razón humana puede ordenar el mundo enteramente de nuevo cada día, mediante una incesante e inconstante pedagogía de lo novedoso y de lo que ha venido a llamarse la «creatividad» del hombre liberado de las formas de la Tradición. De hecho, cuando se producen desviaciones doctrinales y litúrgicas en nuestros días, no puede uno menos de sospechar que aquéllas hubieran sido más difíciles de producirse si se hubiera mantenido, para expresarlas, el uso del Latín. No olvidamos que, en otros tiempos, también pudieron enunciarse en Latín las proposiciones heréticas, o en Griego, pero no es menos cierto que, en la actualidad, el tener que ajustarse a las exigencias formales de una lengua clásica hubiera podido servir como obstáculo para abandonar tan fácilmente las expresiones correctas del magisterio de la Iglesia, porque las lenguas modernas se prestan más a la ambigüedad. En todo caso, el uso del Latín tiene la gran ventaja de permitir una terminología precisa y sin las anfibologías propias de las lenguas modernas, acuñadas y estragadas por filosofías oscuras, cuando no descaradamente tendenciosas.

Ruptura clara, pues, entre el primer impulso del Papa Juan XXIII y el tono que vino a dominar en el inmediato Concilio Vaticano II, para el que aquellas Constituciones Sinodales estaban previstas como programáticas, pero no fue así.

¿Qué pasó, pues? ¿Cómo se pudo producir este cambio radical en tan breve tiempo?

El discurso inaugural de Juan XXIII el 12-II-1962 presentaba todavía una actitud de enérgica defensa de la tradición cristiana, pero, al mismo tiempo, se solicitaba en él un esfuerzo

por hacer más comprensible la antigua fe a la mentalidad del mundo moderno. Decía el Papa al inaugurar el Concilio: «Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable a la que debe prestarse un fiel obsequio, sea analizada y expuesta del modo (*ea ratione*) que los tiempos exigen». Así dice el texto latino de su discurso, pero la traducción italiana muestra ya por dónde se iban a orientar las cosas: «... sea estudiada y expuesta mediante las formas de investigación y de formulación literaria del pensamiento moderno» (traducción literal del texto italiano); y así también las otras versiones modernas de ese discurso latino. La diferencia entre el texto auténtico y las traducciones es significativa: no se trata ya de facilitar la comprensión moderna de una verdad inalterable, sino de revisarla según los métodos de la filosofía moderna. Pero el mismo Papa acabó por citarse a sí mismo en la versión moderna y no en su redacción auténtica latina. Por otro lado, manifestaba ya su disposición a no dogmatizar: «se prefiere hoy hacer uso de la medicina de la misericordia más que de las armas de la severidad». Este lenguaje era grato al público de nuestros días —la palabra «anatema» sonaba mal, y por eso el Código ha prescindido de ella—, pero no era ese precisamente el lenguaje de un Concilio.

No sorprende, pues, que desde el primer momento, los Padres Conciliares cambiaran la orientación que el Papa había querido dar inicialmente al Concilio por él convocado. El «esquema» sobre las fuentes de la Revelación, que conservaba la tradicional dualidad de Escritura y Tradición, fue rechazado, tras enconada discusión, el 21-XI-1962, y el Papa acabó por acceder a las presiones de que debía hacerse otro más breve, a pesar de que la propuesta de suspender la discusión no había obtenido, como exigía el reglamento del Concilio, la mayoría de dos tercios. Se vio, desde ese momento, que había un fuerte propósito por encima incluso de la legalidad canónica. El Papa había cedido a cuantos no estaban dispuestos a seguir sus consignas, ni las orientaciones del Pre-Concilio. Las comisiones fueron totalmente cambiadas, y todo el trabajo preparatorio quedó inutilizado. Un grupo de Obispos franceses, canadienses y alemanes, se

había puesto de acuerdo, antes ya de empezar el Concilio, para llevar las cosas a su modo y no al modo previsto por el Pontífice, que cedió pronto ante estos innovadores. Se trataba, en realidad, de un grupo no muy numeroso, pero muchos otros Obispos acabaron por unirse a ellos para dar su voto a las reformas: habían llegado al Concilio con ideas tradicionales como las del Sínodo Romano, pero pronto empezaron a pensar, algo acomplejados quizá, que su actitud tradicional iba en contra de las exigencias insoslayables de los tiempos, representadas con más eficacia y pertinacia por el grupo de los innovadores, portavoces de la «modernidad», y esto explica que muchos de ellos, hoy supervivientes, empiecen a estar de vuelta de su actitud. Cuando Pablo VI abrió la segunda sesión del Concilio, el nuevo rumbo estaba ya definitivamente tomado: los tres fines del Concilio, decía el nuevo Papa, eran la «toma de conciencia» de la Iglesia, que debía definirse a sí misma sin incurrir en formulaciones dogmáticas, antes bien, confesando su propia inseguridad; luego, la actualización o «aggiornamento», y, en tercer lugar, el «diálogo con el mundo». El desarrollo de este programa se realizó implacablemente en la forma conocida por sus resultados, aunque no sin ciertas contradicciones internas del Colegio Episcopal, ni sin actos de firmeza doctrinal por parte del mismo Papa Pablo VI en temas en los que no estaba dispuesto a ceder ante los innovadores. Pero esta historia del Concilio, con todas sus luces y sombras, excede de nuestro actual propósito, que ha sido simplemente el de sacar de cierto olvido una página importante de la Historia de la Iglesia.

Si acaso nos preguntáramos cómo fue posible, bajo un mismo pontificado, un giro tan brusco de los proyectos iniciales, cabe pensar, sin pretender entrar en razones más profundas que están fuera de nuestro alcance, algo que aparece ya en esos mismos textos pre-conciliares.

Por un lado, el hecho ya observado de la gran relevancia que, desde el primer momento se quiso dar a los aspectos pastorales, es decir, a la «praxis», tanto frente a lo propiamente dogmático como frente a lo estrictamente jurídico. De ahí de-

riva ya el que el Concilio Ecuménico se proyectara como eminentemente pastoral —aunque, inevitablemente, se acabara por querer extraer de él resultados dogmáticos para una nueva Ecclesio-logía, pues los concilios, por su propia naturaleza, son siempre dogmáticos—, y también que, después, el mismo Código de Derecho Canónico adoleciera de un exceso de cánones puramente exhortativos, como ya podía haberse observado en los artículos sinodales de 1960, que se presentaban a modo de orientación pastoral, y, precisamente, con vistas al Concilio Ecuménico que iba a seguir, y no como un simple libro de legislación para diócesis de Roma. Es natural que, dada esa proyección pastoralista, se tratara ante todo de «actualizar» y de «reformular», más que definir y confirmar las verdades de la Fe.

Por otro lado, hay en la alocución inaugural de Juan XXIII de 1960 una idea que pudo influir en la aceptación del espíritu de reforma que dominó luego en el Concilio. En un cierto momento cita allí el Papa el modo que tenía el Maestro Divino (*Mt.* 5) de introducir cambios en la ley mosaica con la expresión: «Habéis oído decir que..., pero Yo os digo ahora que...» (texto latino pág. 314, trad. ital. págs. 330 y sig.). En efecto, esta idea podía parecer justificar las innovaciones que habían de venir en el Concilio. Pero hay algo que observar a este respecto, y es que Jesucristo vino a dar una nueva ley de «espíritu», que completaba pero también rectificaba la antigua ley mosaica, ley de «letra», en tanto la Iglesia, hoy, tiene ya la ley de Jesucristo como definitiva e inalterable. El cierto que siempre son posibles, sí, los cambios en la organización eclesial, pero hay que ver, en todo caso, si bajo los cambios de organización y métodos pastorales para su adaptación a los tiempos modernos, no pueden haberse introducido acaso cambios en aquella ley divina inalterable; esto, aunque no haya sido quizá por el mismo Concilio, sino por la posterior explotación indebida de ciertas expresiones menos inequívocas de sus textos, favorecida por algunas tendencias existentes que, si bien no llegaron a prevalecer en los textos definitivos, no han dejado de tener cierta virulencia en la fase post-conciliar. Porque en una deliberación

conciliar es natural que pueda haber contradicción de opiniones, ya que se trata de decidir por votación, colegialmente, sobre una definición de autoridad solicitada por el Papa, pero luego que éste la promulga con su potestad universal, debe ser aceptada como expresión de la voluntad del Vicario de Cristo, y todos los Obispos deben, para mantener su legitimidad de magisterio (como recuerda el artículo sinodal 222, al decir que el magisterio divino es exclusivamente el del «Romano Pontífice y los Obispos a él unidos: *cum eo coniuncti*»), aceptar aquella ley.

Sólo a la Revelación divina preanunciada ya en el Antiguo Testamento, y no a la superposición de la «deuterosis» judía podía referirse el dicho del Señor de que El no iba a alterar nada en absoluto, ni siquiera una tan pequeña letra como es la «iota» (*Mt. 5, 18: iota unum non praeteribit*). Ese es el título precisamente que tomó hace unos años Romano Amerio para un gran libro en el que el lector puede encontrar una información enorme, a la vez que un juicio crítico, pero ortodoxo y piadoso, sobre los cambios acaecidos en el último cuarto de siglo, y en concreto, también, sobre ese momento pre-conciliar al que nos hemos referido: *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX* (Ricciardi, Milano-Napoli, 1985). Sirva mi artículo de hoy como incentivo para la lectura de esa importante obra.