

LAS "SUGERENCIAS" DEL SINODO DE 1985

POR

ALVARO D'ORS

El Sínodo de los Obispos es un nuevo colegio de la Iglesia, que fue instituido por el Papa Pablo VI, con su «motuproprio» *Apostolica sollicitudo* del 15 de septiembre de 1965. El nuevo código de Derecho canónico de 1983 dedica a este nuevo colegio de la Iglesia un capítulo de su segundo libro, con siete cánones (cc. 342-348). Su función es «ayudar al Papa con sus consejos para la integridad y mejora de la fe y costumbres, para la conservación y confirmación de la disciplina eclesiástica, y examinar las cuestiones relativas a la acción de la Iglesia en el mundo» (canon 342). Se trata, pues, de un órgano consultivo como lo son, según explicábamos en *Verbo*, número 235-236, página 667 (comentando la excelente tesis de la doctora Dolores García-Hervás), todos los otros colegios de la Iglesia.

En cierto modo, el Sínodo viene a cumplir una función similar a la del Concilio, aunque con mucha menor autoridad y solemnidad, por no concurrir todos los obispos de la Iglesia, como ocurre en el Concilio. Otra diferencia importante es la de que el Papa forma parte del Colegio Episcopal, del que es la «Cabeza» y, por ello, preside el Concilio, en tanto no forma parte del Sínodo. Por lo demás, el Sínodo no es un colegio estable, sino temporal, y no todos los que lo integran tienen la dignidad episcopal. Se deduce de estas diferencias de rango que la celebración de sínodos pueda ser mucho más frecuente que la de concilios. Es comprensible que el Papa acuda a la consulta de un sínodo en vez de hacerla al concilio y, sobre todo, en vez de hacer esa consulta al Colegio Episcopal disperso, como es

posible ahora, en virtud del párrafo 2 del nuevo canon 337, sobre cuyo uso no es fácil hacer previsiones.

Así, ordinariamente, el Sínodo no emite decretos de autoridad para que el Papa los haga suyos mediante la confirmación de su potestad, sino que se limita a dar su parecer sobre las cuestiones que el Papa le manda estudiar; aunque, excepcionalmente, sí puede el Papa solicitar del Sínodo tales decretos, que habrán de ser ratificados por él, como dice el canon 343. Habla este canon, para estos casos excepcionales, de «potestad deliberativa», pero es claro que no se trata de una concesión pontificia de potestad, sino de un requerimiento de dictamen a emitir por votación, es decir, de un voto siempre consultivo respecto al Papa, pero determinado por un «voto deliberativo» de los miembros del Sínodo, porque, como ha aclarado la mencionada doctora García-Hervás, el «voto deliberativo» es siempre *ad intra*, para determinar el «voto consultivo» imputable al Colegio como persona jurídica.

Este carácter puramente consultivo del Sínodo no ha dejado de ser criticado por algunos teólogos peor orientados —como, entre otros, Hans Küng, cuya doctrina ya sabemos que no es «católica»—, que pretendían que las decisiones del Sínodo fueran vinculantes para el Papa, siendo claro que, incluso en ese supuesto excepcional de «potestad deliberativa» al que me acabo de referir, el Sínodo sigue siendo un órgano de autoridad, sin potestad. Ni los mismos decretos conciliares pueden ser absolutamente vinculantes para el Papa, aunque, por la gran autoridad del Concilio, sean «en cierto modo vinculantes» (según la expresión de García-Hervás), y la prueba fehaciente de que el Papa es quien, en último término, puede disponer sobre ellos está en el hecho de que Pablo VI enmendó la *Lumen gentium* del Vaticano II con su «nota explicativa previa».

Por lo demás, dice el canon 345 que el Sínodo puede reunirse en asamblea general, ordinaria o extraordinaria, o especial. Este último Sínodo fue general y extraordinario.

Terminó este Sínodo el 8 de diciembre de 1985 y sus conclusiones no adoptaron la forma de decreto, sino la corriente

de simple dictamen, por lo que no fue objeto de ratificación pontificia, sino que simplemente se recabó del Papa su «anuencia» para la publicación. «Anuencia» es el término apropiado y el utilizado oficialmente: no debe traducirse por «aprobación», pues el Papa no ha hecho suyo el documento de la *Relatio finalis*, sino que ha permitido su difusión. Tenemos a la vista la edición oficial, y la traducción que de ella ha publicado la acreditada revista *Iglesia-Mundo* en su número de diciembre de 1985.

El documento consta de una primera parte sobre el tema (por italianismo se habla de «argumentum») central, y otra segunda más amplia sobre los temas particulares, a saber: el Misterio de la Iglesia, sus Fuentes vitales —Escritura, Tradición y Magisterio—, la Comunión y la Misión. Al final de cada uno de estos temas se inserta una sección de «sugerencias» (*suggestiones*), como es compatible con un documento doctrinal que no pretende convertirse en normativo. Estas sugerencias son, en cierto modo, lo más interesante del documento, aunque, en verdad, algunas intenciones especiales del Sínodo aparecen ya sin ese rótulo. Con todo, hemos optado por tomar ese término de «sugerencias» en nuestro título para destacar mejor el carácter de nuestro documento sinodal.

El tema central era la conmemoración de los veinte años de la clausura del Vaticano II. Es comprensible que la impresión más destacada que se desprende de esta *Relatio finalis* sea la de una plena confirmación de aquel Concilio como un don del cielo. En esto se insiste especialmente, porque el Sínodo había sido precedido por el falso rumor de que el Papa, junto con el cardenal Ratzinger, se proponía volver a la Iglesia pre-conciliar. Este mismo respeto por la opinión periodística puede haber determinado el tono despectivo con que se habla de la «resistencia de algunos pocos» (I3) a las novedades del Concilio; despectivamente, decimos, porque detrás de esos «pocos» no deja de haber bastantes miles de fieles angustiados a los que no se puede olvidar, sean cuales puedan ser los defectos y aristas de aquellos «pocos». Pero esta decidida confirmación del Vaticano II es muy comprensible, porque Juan Pablo II, como su mismo

nombre oficial indica, es un leal continuador de esos dos predecesores en la Sede de Pedro; y la fidelidad al Concilio es, ante todo, una fidelidad a los Papas que lo promovieron, especialmente a Pablo VI, que aprobó las conclusiones conciliares. Así, aunque se reconozca que ha habido desviaciones y abusos a partir de los textos conciliares, se niega que aquéllos se deban al Concilio mismo, por aquello de que el «post hoc» no es necesariamente «propter hoc»: que el precedente no debe tomarse siempre como causa. Sin embargo, no deja de entrecerse en distintos lugares del texto sinodal una prudente llamada de atención acerca de algunos puntos en que ha parecido necesaria una cierta enmienda de autoridad, muchas veces como simples «sugerencias», como veremos en este comentario, en el que trataremos de destacar precisamente esos puntos.

Si dejamos sin comentar los aspectos del optimismo sobre la fecundidad del Vaticano II como menos especiales y nos fijamos en lo que este documento tiene de más afilado para la orientación del futuro, y que, dentro de los límites del necesario tono de suavidad, tiene más importancia rectificativa, creo que hay que empezar con la fundamental confirmación de la «nota explicativa previa» de Pablo VI en el tema de colegialidad, apoyo principal del estudio de la doctora García-Hervás. Esta confirmación explícita de la «nota» de Pablo VI a la *Lumen gentium* se hacía sumamente necesaria por la razón de que, quizá por aparecer esa rectificación pontificia como simple apéndice de aquella constitución, muchos parecen no haberse enterado de ella —o, al menos, es como si no se hubiesen enterado, pues no cuentan nunca con ella—, siendo así que, sin ella, no se puede entender el tema de la colegialidad, sobre el que se han acumulado muchos errores doctrinales. En el nudo causado por éstos incluso parece haberse llegado a confundir la afirmación de que el Colegio Episcopal debe actuar «siempre con su Cabeza y nunca sin su Cabeza» con la necesidad de que cada obispo, singularmente considerado, deba hallarse «en comunión con el Papa». Porque esto último se refiere a la legitimidad del ejercicio de la potestad episcopal, en tanto aquello primero se refiere a la exi-

gencia jurídica de que el Colegio; como tal, no puede actuar si no es por iniciativa y continuado permiso del Papa. Por cierto, en II C 2, muy delicadamente, se indica que la «unidad jerárquica» ha de ser (el subrayado es mío) «especialmente con el centro de la unidad, que nos ha sido dado por Cristo en el servicio de Pedro»; esto, como para disipar la equivocada idea de una «comunidad jerárquica» con los otros obispos, como induce a pensar algún canon menos afortunado del nuevo Código, siendo así que una comunión de un obispo con todos los otros no tendría sentido, y aniquilaría toda posibilidad deliberativa dentro del Colegio Episcopal.

En efecto, en II C 4, a propósito de la colegiabilidad, el Sínodo repite las dos ideas fundamentales de la «nota» de Pablo VI.

En primer lugar, que el Concilio hablaba de colegialidad en un sentido «afectivo», de corresponsabilidad moral, y no «efectivo» o «jurídico», es decir, en razón de formar todos los obispos, con su Cabeza, el Papa, un colegio, y no de «colegas» (que no lo son los obispos entre sí, ni mucho menos respecto al Papa); porque el régimen de los colegas sería precisamente el de la solidaridad (canon 140), es decir, el del veto y no el del voto propio de los colegios. Por eso mismo, el nuevo código de la Iglesia no habla para nada de colegialidad en el sentido afectivo de la *Lumen gentium*, sino tan sólo de los distintos colegios de la Iglesia. Es inconsecuente, por tanto, pretender explicar el régimen de estos colegios por aquella otra idea no jurídica de la colegialidad «afectiva». Así se explica que la doctora García-Hervás no hablara en su estudio legal sobre esta última, pues ella se ocupaba del Código y no del Vaticano II; las críticas que se le puedan hacer por ello son absolutamente inconsistentes.

En segundo lugar, que el Papa ocupa en la Iglesia una doble posición: como Vicario de Cristo y Cabeza de la Iglesia Universal y, por otro lado, como miembro y Cabeza del Colegio Episcopal. Así vuelve a decirlo claramente el Sínodo: «no puede hacerse la distinción entre el Romano Pontífice y los

obispos tomados colectivamente, sino entre el Romano Pontífice *separadamente* y el Romano Pontífice *juntamente* con los obispos». He subrayado los dos adverbios para destacar mejor esta doble posición del Papa. Ahora bien, una consecuencia para mí evidente es que —de conformidad con la fórmula de aprobación pontificia que redactó Juan XXIII para su Concilio— el Papa aprueba los decretos conciliares como Cabeza de la Iglesia y no como Presidente-Cabeza del Concilio; esto, contra la opinión de Mörsdorf (al que sigo yo en tantos otros puntos), el cual, inducido por la ambigüedad de la *potestas* (en realidad, autoridad y no potestad) del canon 336 § 1, ha propuesto cambiar aquella fórmula de promulgación pontificia de los decretos conciliares por otra que diga más claramente cómo el Papa los aprueba como Presidente del Concilio; con todo respeto, un grave error de Mörsdorf.

En relación con este punto central para toda la eclesiología, el Sínodo no podía dejar de volver (II C 2) sobre el sentido de la fórmula *in quibus et ex quibus* para explicar la relación entre Iglesia universal (cuya única potestad es la del Papa) y la Iglesia particular (cuya única potestad es la del obispo). «La Iglesia católica existe en las iglesias particulares y existe por ellas»: es la idea de *Lumen gentium* 23. Quiere decir: las particulares no son como piezas sueltas de cuya conjunción resulta la imagen de la universal, como si se tratara de un rompecabezas, sino que, aunque la universal consta, es verdad, de las particulares (empezando por la misma de Roma), está presente en ellas de forma que éstas no tendrían razón de ser sin aquella inmanencia de la universal. Aunque la analogía pueda no ser muy ajustada para explicar algo que es, por su misma naturaleza, misterioso —y el Sínodo ha insistido en este carácter misterioso de la Iglesia—, podemos pensar en el cuerpo humano, que consta de miembros distintos (como en el conocido símil paulino), pero que no tienen sentido alguno por separado, sino por el alma personal que está presente en todos ellos. Y para esta relación ha acudido el Sínodo al neologismo de *pluriformitas*. Con él, no sólo parece insistirse en esta presencia de la

Iglesia universal en cada una de las particulares, como distintas formas, éstas, de aquella única, sino que también parece aludirse a la variedad que podríamos decir cultural y sociológica de la Iglesia, que produce distintas formas de santidad, tanto por las diferencias personales de cada fiel, como, sobre todo en esta relación concreta, por las diferencias regionales a las que se ajusta la distribución jurídica de las iglesias particulares. Con todo, precisamente por este sentido cultural que el término parece tener, no resulta estrictamente apropiado para resolver esa magna cuestión todavía pendiente de cómo aclarar en términos jurídicos la relación entre la Iglesia universal y la particular, cuestión a la que me refería, con un intento de explicación, en mi mencionado artículo de *Verbo*, número 235-236.

Considerada desde otro punto de vista esta cuestión trascendental, yo diría que sobre la división de la potestad episcopal se sobrepone, no sólo la unicidad indivisible de la potestad universal del Papa, sino la indivisibilidad esencial de la autoridad y, en último término, de la santidad; porque la santidad y la unidad de la Iglesia, a la que llamamos *unam sanctam*, es lo mismo: algo absolutamente indivisible y, de hecho, la división de las sectas protestantes ha implicado necesariamente una renuncia a la santidad. Así, sobre la división histórica, y, en cierto modo contingente, de la potestad episcopal se halla la indivisión de la santidad indivisible, y de la autoridad que le sirve.

Esta misma firmeza en la idea de la unidad de la Iglesia, dentro de la «pluriformidad», que, como dice expresamente el Sínodo (II C 2), no debe confundirse con el inadmisibles «pluralismo», es la que, en mi opinión, ha determinado el rechazo, aunque sea en forma muy delicada, de la idea de «subsidiariedad».

Como es bien sabido, entre los principios generales que se habían propuesto a la comisión codificadora, en octubre de 1967, figuraba, con el número 5 (vid. el «Prefacio» del nuevo Código de 1983), el principio de subsidiariedad. Este principio, que también yo considero como el primero y principal de la doctrina social de la Iglesia —me remito a mi escrito de 1968 recogido en «Escritos varios sobre el derecho en crisis» (Roma-Madrid,

1973) pág. 109.—, no puede valer para la organización de la Iglesia, pues presupone la posibilidad de descentralización, siendo así que, en la Iglesia, la potestad del Papa y la de los obispos no puede quedar descentralizada, sino que tan sólo puede darse respecto a ella una desconcentración de funciones, por vía de delegación o de vicariedad; y el poder de los obispos, al ser de origen divino, tampoco puede considerarse como el resultado de una descentralización respecto a la potestad del Papa. Esto es así —la inadecuación del principio de subsidiariedad a la organización de la Iglesia— porque, como repito constantemente, la sociedad civil se ordena de abajo-arriba, pero la Iglesia, fundada por Cristo —y no, gracias a Dios, en una *lex fundamentalis*—, se ordena de arriba-abajo.

A pesar de ser esto tan evidente, no faltaron sectores peor orientados, principalmente ingleses y canadienses, que seguían seducidos por aquella poco afortunada expectativa de una subsidiariedad descentralizadora en la Iglesia. El Sínodo, con gran prudencia, ha despachado tal expectativa de manera definitiva, al decir (II C 8 c): «Se recomienda un estudio que considere si el principio de subsidiariedad vigente en la sociedad humana se puede aplicar en la Iglesia, y en qué grado y en qué sentido se pueda o deba hacer tal aplicación». Francamente —he subrayado las palabras más significativas—, me parece que esa expectativa de subsidiariedad puede considerarse como definitivamente marginada, y con toda razón.

La misma forma delicada ha tenido el Sínodo para despejar otras dudas erróneas. Por ejemplo, cuando, de manera indirecta, viene a decir que no a la insensata pretensión de la ordenación de mujeres. Dice así (II C 6): «Se ha discutido frecuentemente en estos últimos años sobre la vocación y la misión de las mujeres en la Iglesia. Procure la Iglesia que las mujeres estén presentes en la Iglesia de tal modo que *puedan ejercitar adecuadamente sus propios dones* al servicio de la Iglesia y tengan una parte más amplia en los diversos campos del apostolado de la Iglesia». No se podía rechazar con más delicadeza aquella pretensión.

Así también con la pretensión muy difundida, aunque sin base legal alguna, de dar a las Conferencias Episcopales una potestad, siendo así que son colegios de autoridad sin potestad —como ha aclarado también la mencionada Dra.^{ta} García-Hervás—, al igual que todos los otros colegios de la Iglesia. Muy delicadamente, dice ahora el Sínodo (II C 8 b): «Se desea un estudio de su estatuto teológico y, sobre todo, para explicar más clara y profundamente su *autoridad doctrinal*». Lo del «estatuto teológico» es una clara alusión a lo que ya había dicho el cardenal Ratzinger acerca de la falta de fundamento teológico de las Conferencias Episcopales. Pero lo que ahora parece más interesante, y subrayo, es que se hable de que hay que estudiar mejor su *auctoritas doctrinalis*. Porque ya sabemos que en el lenguaje de la Iglesia, como también en el del Estado, suelen andar confundidos los términos de «potestad» y «autoridad», pero ahora parece claro que, al calificarse esa *potestas doctrinalis*, no puede haber duda ya de que lo que la Conferencia tiene es «autoridad» en su verdadero sentido, y no «potestad». Y cuando en II C 5 se dice que «en el modo de proceder de las Conferencias Episcopales téngase presente el bien de la Iglesia, o sea, el servicio a la unidad, y la *responsabilidad inalienable de cada obispo* hacia la Iglesia universal y la *suya particular*», parece claro que se está advirtiendo (los subrayados siguen siendo míos) que la Conferencia no puede en modo alguno mermar la potestad de cada obispo en el gobierno de su propia diócesis, excepto cuando se trata de decretos aprobados por la *recognitio* del Papa como leyes universales; en todo lo demás, cada obispo puede obrar, si quiere, en contra del parecer de la Conferencia, y ni siquiera se ve ligado a ella por un deber moral, incluso cuando aquel mismo obispo, dentro de la Conferencia, haya dado su voto favorable: al volver a su diócesis, puede hacer lo contrario.

También este último tema se relaciona, como no deja de señalar el Sínodo, con aquel otro fundamental de la unidad de la Iglesia. No cabe ocultar que los «aires de pluralismo» llegaron a infiltrarse en el recinto sagrado de la Iglesia, pero puede verse

cómo ésta, asistida indefectiblemente por el Espíritu Santo, mantiene siempre a salvo su esencial unidad. Y dentro de esta misma línea debemos insertar la sugerencia (II B 4), que deseamos sea prontamente cumplida, de «que se escriba un catecismo o compendio de toda la doctrina católica, tanto sobre la fe como sobre moral, que sea como el punto de referencia para los catecismos o compendios que se redacten en las diversas regiones». De este proyecto se venía hablando ya como de un seguro resultado del futuro Sínodo, y así ha sido. Quizás algunos fieles pensaban en un catecismo único para todo el orbe cristiano, algo así como un «Astete» universal, pero es claro que esto no era posible, a causa de las grandes diferencias de cultura y mentalidad entre unos pueblos y otros, aparte siempre la necesidad de acomodaciones lingüísticas que hacen imposible una traducción literal. Pero, aun con esta inevitable variedad, el poder contar con un texto doctrinal básico será algo decisivo para mantener la unidad que parece a veces debilitarse por iniciativas e interpretaciones y caprichos incontrolados, y a veces, francamente heréticos. Y será de utilidad también para poder comprobar la comunión que deben mantener todos los obispos con el Papa, hasta el punto de que resulte posible, mediante el cotejo textual de los catecismos regionales con ese otro básico, comprobar en qué medida un determinado obispo se halla realmente en comunión con el Papa, o si, por desgracia, incurre en un grave apartamiento que, sin llegar a constituir causa de excomunión, sí puede poner en evidencia una cierta «incomunión» con el Papa; concepto éste de «incomunión» sobre el que ya tratamos en nuestro artículo de *Verbo*, número 235-236, página 679.

Por lo demás, la redacción de un catecismo básico tiene, en mi opinión, un significado relevante, y es que, por decirlo algo simplifícadamente, vuelve a darse más importancia al catecismo que a la catequesis. Porque, es verdad, hay correlación entre uno y otra, pero el catecismo es cosa de Teología, y la catequesis es cosa de Pastoral, fácilmente deteriorable en Sociología.

Fijémosnos, finalmente, en la sugerencia (II C 8 c) de «que la codificación oriental se lleve a término con la mayor rapidez».

Ese proyecto de codificar el Derecho canónico oriental era ya antiguo, y se quiso realizar, pero no fue posible, cuando se hizo el nuevo Código. Es natural que un Papa procedente de la zona oriental de Europa sienta ese deseo como algo muy propio. Está además en relación con el anhelo de Juan Pablo II de una evangelización de Europa en que se aúnen las dos partes del continente, la oriental y la occidental.

Este anhelo ha tenido una expresión elocuente en un discurso del Papa poco anterior al Sínodo: el que pronunció el 11 de octubre de 1985 en el Simposio de las Conferencias Episcopales de Europa. Puede leerse en la versión castellana de *Iglesia-Mundo*, 315 (primera quincena de marzo de 1986).

Este discurso se centra en dos ideas fundamentales sobre Europa: que es tierra de misión y que debe evangelizarse conjuntamente en sus dos partes. Ya con esta última idea había proclamado Juan Pablo II como Santos Patronos de Europa, junto a nuestro San Benito, a los santos Cirilo y Metodio, evangelizadores del Este europeo. El Papa insistía allí en la complementariedad de las dos tradiciones —«raíces» decía—, la latina, «más lógica y racional», y la griega, «más intuitiva y mística» (núm. 4 del cit. discurso). En efecto, hay una tradición griego-bizantino-rusa que lleva a ver Moscú («Moscovia» sería la forma genuinamente castellana y no afrancesada) como la «tercera Roma», y otra latino-germánica; las dos cristianas, pero las dos deterioradas, una por el comunismo y la otra por el consumismo, y que deben ser revitalizadas conjuntamente. ¿Cómo? Por los nuevos santos que debe producir Europa. Porque ni la antigua aristocracia, ni —dice el Papa— la universidad (núm. 11 del cit. discurso) son capaces de «elaborar hoy un proyecto cultural aceptable».

Pero esto queda ya un poco apartado del objetivo del Sínodo, cuyo fin ha sido, a la vez que una franca confirmación del Vaticano II, hacer alguna rectificación del actual rumbo de la Iglesia, como hemos tratado de exponer a nuestros lectores.