

recepción de los concilios

Con el concilio Vaticano II nos hemos llevado varias sorpresas.

La primera fue cuando el 25 de enero de 1959 Juan XXIII en San Pablo Extramuros anunció la convocación de un próximo concilio. Estábamos acostumbrados a pensar que los organismos vaticanos se bastaban y se sobaban para llevar adelante todos los asuntos de la Iglesia. La segunda, cuando los obispos tomaron la palabra en el aula conciliar. Se había preparado un concilio y se hizo otro completamente distinto. El concilio de la curia quedó sustituido por el concilio de los obispos. La tercera, cuando terminado el concilio vino el posconcilio. El impulso dado por el acontecimiento conciliar y por los documentos del Vaticano II ha provocado una serie de reacciones imprevistas. En resumen: preconcilio curial, concilio episcopal y posconcilio eclesial (entendemos eclesial como lo referido a la Iglesia toda, con su universalidad geográfica y variedad de miembros). Tres círculos concéntricos, que sin embargo distan mucho de responder a la armoniosa propagación de unas ondas en un estanque tranquilo.

La preparación del concilio es-

ta en continuidad con el pasado centralizador. El concilio descentraliza, descubriendo la colegialidad y el ecumenismo o tomando nueva conciencia de ellos. Esto sucede en tensión con la tendencia anterior; están en la memoria las discusiones, a veces acres, que tuvieron lugar entre los Padres conciliares. Pero aparte de esto se puede hablar de la primavera del Vaticano II. Había optimismo en el ambiente y un deseo general de ver ante todo los valores positivos, vinieran de donde vinieran. Después ha llegado el posconcilio con un clima amás duro, más extremo. Unos conflictos, aunque solucionados en el papel, no habían muerto; otros no habían nacido. El posconcilio hereda los antiguos y los acrecienta con otros nuevos. De este posconcilio se podía decir algo parecido a lo que decía Loisy de la Iglesia en relación al Reino de Dios: se proclamó el concilio y vino el posconcilio.

La pregunta sobre la que quisiéramos arrojar alguna luz sería ésta: ¿qué es lo que ha pasado y está pasando en estos años de posconcilio? No nos referimos a los hechos concretos sino al fenómeno en general. La pregunta se con-

vierte en ésta: ¿qué es un posconcilio? ¿qué sentido eclesial tiene? Acudiendo a la historia y a la eclesiología procuraremos descubrir ese sentido. En una palabra diríamos que un posconcilio es el tiempo y la tarea de la "recepción" de un concilio. Con esto venimos al concepto de "recepción", que requerirá alguna declaración.

Podríamos adelantar que no es tan nuevo lo que está sucediendo; en el fondo, lo mismo que en otros posconcilios de la Iglesia. Se ha puesto en marcha un proceso lento, difícil, complicado, vital de asimilación del concilio por todo el cuerpo de la Iglesia. Los textos se han visto sometidos a la prueba de la vida, tienen que abrirse camino en una efectiva transformación del Pueblo de Dios. La verdad tiene que "hacerse" (cf. Jn 3,21), tiene que encarnarse en mil circunstancias distintas, tiene que sacar de sí y del Pueblo de Dios múltiples virtualidades ocultas. Y en este proceso tropezará con el rechazo, con la falsa interpretación, con el estancamiento, con la conjura del silencio o con la mera repetición verbal.

Posconcilios conflictivos

Hubo concilios que pasaron sin pena ni gloria, que apenas dejaron estela tras de sí. Esto es independiente de su valoración dogmática; es una valoración histórica. Por ejemplo, el Lateranense V poco influjo tuvo en la reforma de la Iglesia, precisamente cuando más necesidad había de ella, cuando estaba naciendo la Reforma protestante. A este propósito dice el gran historiador H. Jedin: "Pero mirando en conjunto hay que reconocer que el concilio no obró con mano fuerte —sin la que era inútil pensar en reformas— precisamente respecto a los males más graves...

El combustible que se había acumulado principalmente en el norte nadie pensó en neutralizarlo. Ni se cumplió lo que reclamaba un memorial español: "El juicio debe empezar por la casa del Señor". Ni siquiera tuvo vitalidad ni eficacia el modesto contenido de los decretos de Letrán. En realidad faltaba la voluntad consecuente de ponerlos en práctica, sin abridores brechas con dispensas concedidas a la ligera. León X, hijo de Lorenzo el Magnífico, no tenía temple de reformador" (1).

Los concilios que han ejercido un influjo duradero y decisivo en la vida de la Iglesia, que han marcado quizás un cambio epocal en su historia, han sido muy pocos. Otros han resultado cuestiones necesarias pero más particulares o de alcance más limitado. Sin pretensiones de recoger su historia, vamos a referirnos a dos de ellos, el de Nicea (325) y el de Calcedonia (451). A ambos siguen unos posconcilios largos, laboriosos y conflictivos. Quizás podamos sacar la consecuencia de que algo semejante, aunque diverso en cuanto al modo concreto de desarrollarse, es lo que estamos empezando a vivir en este posconcilio del Vaticano II.

Los conflictos son de dos clases: unos internos a la Iglesia, especialmente entre los obispos; otros, de la Iglesia con los poderes públicos, concentrados en el emperador. Pero en aquella sociedad sacralizada y en aquella Iglesia del Imperio ambos tipos de conflictos iban íntimamente unidos. Los emperadores convocaban, presidían y confirmaban concilios. Estos a su vez eran ley del Imperio. Faltaban muchos siglos para que sonara la consigna de la mutua independencia de Iglesia y Estado.

Lo primero que hay que destacar es el importante papel que en estos posconcilios juega la política.

El principal promotor del semi-arrianismo, contrario a Nicea, es un obispo áulico, Eusebio de Nicomedia, que maneja a Constantino para que apoye sus propósitos. El más directo adversario del concilio de Calcedonia también es un personaje muy introducido e influyente en la corte imperial, el monje Eutiques. Los emperadores unas veces apoyarían a la ortodoxia y otras a las facciones contrarias. La Iglesia va a purgar en ambos posconcilios el pecado de dar al emperador un puesto demasiado elevado e influyente dentro de ella. Correrá el peligro de quedar a merced de las fluctuaciones políticas de Constantino y Constancio después de Nicea, y de toda una serie de emperadores en el siglo que sigue a Calcedonia. Constantino destierra a Atanasio, el gran defensor de Nicea. Constancio favorece abiertamente a la facción semi-arriana, envía al destierro al papa Liberio y a Osio, el cordobés, a Hilario de Poitiers, a Eusebio de Vercelli y otra vez a Atanasio. Esto sucedía 30 años después de celebrado el concilio. Entre los emperadores posteriores a Calcedonia Basilisco condena a este concilio y erige en confesión del Imperio el monofisismo, es decir, la doctrina opuesta a la definición de fe de Calcedonia. Se erige en juez de la fe; en las disputas cristológicas toma partido en favor de unos por propia autoridad y llega a intentar promulgar una fórmula de fe. El emperador siguiente, Zenón, busca un compromiso entre los partidarios y los enemigos de Calcedonia; quiere volver a antes de este concilio. Con el sucesor, Atanasio I, se endurece la política anticalcedoniana. Posteriormente con Justino I y Justiniano I hay una reacción pro-calcedoniana; a los herejes se les quitan los derechos civiles.

Nicea y Calcedonia se celebran en momentos de gran armonía entre la Iglesia y el Estado; Constantino y Marciano son exaltados como campeones de la fe, reciben o se arrogan títulos sacrales (sacerdote, obispo, apóstol), su realeza es sagrada. Se supone que el Emperador siempre profesa la ortodoxia; ésta era un presupuesto de legitimidad. Pues bien, los mismos principios que en unos primeros momentos crean la armonía, que es vivida por la Iglesia con exaltación, éstos mismos después, cuando cambia el emperador o simplemente cuando cambia la política del mismo emperador, generan conflictos. Porque lo que al emperador le importa, empezando por Constantino, es la unidad política del Imperio y está dispuesto a sacrificar la ortodoxia por la unidad, o bien con una política de compromiso o bien favoreciendo a la facción contraria a los concilios, cuando ésta parece que ofrece más garantías de salvaguardar esa unidad; por eso favorecen al semi-arrianismo o al monofisismo y no están dispuestos a sacrificar unas regiones del Imperio por mantener la pureza de la fe. Estos conflictos de la táctica política son debidos a que la ley estatal y la ley eclesiástica se entrecruzan y mezclan. La Iglesia tardará en aprender las exigencias de la libertad y sólo los conflictos se las irán enseñando.

Pero quizás hay una raíz más honda en estos conflictos. Más allá de la táctica está la ideología imperial subyacente: la ideología del poder que tiende a afirmarse absolutamente. A este nivel esta ideología choca no sólo con las exigencias eclesiales de independencia sino con el mismo contenido substancial de la fe cristiana como afirmación de la libertad del hombre, la libertad de los hijos de Dios. Nicea y Calcedonia afirman

al Hijo y afirmar al Hijo es afirmar a los hijos, que como tales son libres. Por el contrario, el arrianismo representa la ideología del poder absoluto. Su Dios es un Dios totalitario, que no sufre junto a sí un Hijo, que representando el abajamiento y la condescendencia sea al mismo tiempo igual a Dios; significaría una debilidad de Dios, una pérdida de poder absoluto. El emperador favorece al arrianismo, porque inconscientemente está viendo en él la más total afirmación de su propio poder. Monarquía divina y monarquía terrena van unidas y se refleja una en la otra. "El Emperador eterno juntamente con el Emperador de Roma rigen el mundo" (2). El monofisismo también representaba una ideología favorable al poder imperial absoluto, porque el monofisismo cristológico se traducía en un monofisismo en las relaciones Iglesia-Estado. Según esta concepción monofisita ambos forman un "corpus politicum mysticum", con lo cual el poder imperial se ve reforzado con ese halo de sacralidad que lo sitúa en la cumbre de la Cristiandad. Por tanto en el fondo de todos los conflictos políticos de estos posconcilios creo que hay un conflicto ideológico entre poder y libertad. El dogma trinitario y el dogma cristológico fueron conflictivos y lo fueron a nivel político y lo fueron no ocasionalmente sino connaturalmente, por fuerza de la misma fe confesada.

Y junto a los conflictos políticos, los intraeclesiales. Después de Nicea y después de Calcedonia hay dentro de la Iglesia grupos de obispos y escuelas teológicas que se oponen a los concilios. Diez años después de Nicea los eusebianos (semi-arrianos) eran dueños de la situación. No atacan directamente al concilio sino a sus defensores, tapando los problemas de fe con

cuestiones personales. Este grupo se tiene a sí mismo por representante auténtico de la Iglesia Oriental. Sus tiros se dirigen sobre todo contra los que más se habían destacado en Nicea, en particular contra Atanasio. Reunidos en sínodo (Tiro, 335) lo acusan ante el emperador de sabotear los decretos imperiales. Rehabilitan a Arrio, lo admiten a concelebrar en la Pascua del 336; sólo su muerte imprevista impedirá este paso. En Oriente sigue una serie de sínodos, cuyo fin es enterrar el símbolo de Nicea. También en Occidente (Arlés, Milán, Béziers). La oposición sin embargo no es frontal sino hecha de reticencias y silencios. San Jerónimo recoge en una frase la desastrosa situación de aquel posconcilio a 30 años de Nicea: "La tierra entera gimió y se admiró de ser arriana". Y sin embargo a la larga el concilio de Nicea se impondrá y tendrá una autoridad sin igual en la Iglesia Antigua. El posconcilio duró 56 años, hasta el concilio I de Constantinopla, cuyo significado fundamental es la recepción del de Nicea.

El posconcilio de Calcedonia será casi tan conflictivo y bastante más largo. Un siglo más tarde el concilio Constantinopolitano II todavía se ocupa de los mismos problemas dogmáticos que Calcedonia. Y más de dos siglos después (680) el Constantinopolitano III vuelve sobre la misma cuestión calcedoniana de cómo compaginar la unidad y la dualidad en Cristo, con una problemática que deriva directamente de aquélla más antigua.

La lección de la historiaa puede ser simplemente ésta: es normal que después de un concilio no todo esté resuelto; es normal que haya conflictos —a nivel de vida eclesial, de pensamiento, de lenguaje,

de disciplina, de política— y que tarden en resolverse.

Con el concilio de Nicea se abre una época que en sus estructuras fundamentales llega hasta nuestro tiempo. La Iglesia, nacida en el seno de la cultura judía, va asimilando vitalmente la cultura griega, que ha estado en la base de la cultura de Occidente desde entonces hasta la época moderna. Estamos asistiendo a la clausura de 17 siglos de historia. Surge una nueva cultura, que impone una nueva asimilación. El Vaticano II señala la postura oficial de la Iglesia al comienzo de esta nueva asimilación cultural, nuevo modo de vivir y expresar la fe. Se puede establecer un cierto paralelismo entre aquellos concilios antiguos y este último. Consiguientemente se puede esperar que asistamos a un posconcilio largo y laborioso, aun contando con la aceleración histórica propia de los tiempos modernos. Estamos sólo a los comienzos.

Hasta ahora hemos señalado el aspecto conflictivo de los posconcilios. En lo que sigue vamos a fijarnos en el aspecto positivo, cómo un concilio se abre camino en medio de las dificultades. Esta andadura la recogemos bajo el concepto de "recepción". Pero antes de tratar de la recepción de los concilios ecuménicos diremos unas palabras sobre el concepto genérico de recepción y sobre otros casos de recepción.

Recepción en general

El concepto de recepción es muy amplio; vale para todo el campo de la cultura. Se da recepción cuando un pueblo adopta elementos culturales no creados por él, pero los adopta de tal modo que les da una nueva forma, propia del pueblo que los recibe. Para que haya recepción

tiene que haber en primer lugar foraneidad; lo que se recibe tiene que proceder en alguna manera de fuera. Después tendremos ocasión de precisar más cómo se entiende esto. Pero ello no basta. Hace falta que además sufra una transformación, un paso a una nueva forma, porque sin transformación no hay asimilación; si no la hay, eso que procede de fuera no pasa a formar parte de la cultura en que se asienta, no es incorporado vitalmente a ella, sino que o suplanta a la cultura propia o queda incrustado en ella como un cuerpo extraño.

Citemos algunos ejemplos de casos de recepción. Uno muy típico, estudiado por los juristas alemanes desde el s. XIX, es el de la introducción del derecho romano en Alemania. A propósito de este proceso distingue Wieacker entre casos en que no ha habido recepción y casos en que sí la ha habido: "No hay que considerar como recepción la penetración del antiguo derecho romano en las provincias occidentales del imperio, ni la extensión del derecho islámico como consecuencia de las conquistas árabes...; por el contrario hay que considerar como recepción la aceptación del Cristianismo por la mayor parte de los pueblos germanos, del Budismo en Asia Oriental..., la introducción y conservación del "Code civil" en los países latinos y en Alemania occidental al final del dominio napoleónico" (3). En los primeros casos faltó esa asimilación vital de que hablábamos.

Otro ejemplo: la recepción del renacimiento italiano en España. Los temas renacientes romanos son adaptados a la sensibilidad española; son interpretados con inspiración medieval. Surge un arte, el plateresco, típicamente hispánico, a pesar de aceptar muy lite-

ralmente los temas itálicos ornamentales. Por contraste, no es recepción del arte egipcio la reconstrucción piedra a piedra del templo de Debod en Madrid. Falta esa re-acción creativa, que sería signo de que ha echado raíces en su nueva sede.

Todo el proceso de trasvase del Cristianismo desde la cultura semítica, hebrea, en cuyo seno nace, a la helenística, en la que se desarrolla y extiende, es un proceso de recepción. El Cristianismo "recibe" la cultura helenística, se expresa en las categorías de esta cultura, adopta su terminología y esquemas mentales. Pero lo hace no con reproducción servil sino repensándola con originalidad. Los conceptos adoptados adquieren nuevas significaciones (por ejemplo, el "homousios" de Nicea respecto a su origen gnóstico), se introducen valoraciones nuevas (la de "persona" en Calcedonia), distinciones desconocidas ("engendrado, no "creado", en Nicea). Frente a esta helenización crítica, propia del dogma, la herejía (por ejemplo, arrianismo, apolinarismo) es culturalmente conservadora; se aferra a los modelos mentales ya existentes.

Entre la Biblia (el Nuevo Testamento) y la Iglesia Antigua tiene lugar, como dice Welte (4), un cambio epocal. Acontece un proceso de traducción, el único hasta ahora en la historia del Cristianismo que ha abarcado íntegramente el pensamiento. En la Iglesia Antigua el modo de preguntar es distinto; por ello no basta con repetir las palabras de la Biblia. En Nicea se consagra la recepción de un nuevo lenguaje, el "esencial", pues la "esencia" ("ousía") será la aportación principal de este nuevo estilo de pensar. El pensamiento bíblico se configura predominantemente en términos de acontecimiento.

Cuando el Cristianismo "recibe" el pensamiento griego, que va a modelar el pensamiento occidental hasta nuestros días, la pregunta que hace la teología y recoge el dogma sonará así: ¿qué es? "Es" significa el ser consistente, estático como el mármol griego. Esta pregunta no la hacía, y por tanto no la respondía, el pensamiento bíblico. En él lo mismo consistente y estable está referido al acontecer histórico, dinámico.

Como ya indicamos con el Vaticano II estaríamos a los comienzos de una nueva recepción de una nueva cultura, la moderna, frente a la cual la actitud anterior de la Iglesia había sido de rechazo (recuérdese el *Syllabus* de Pío IX).

Diversas recepciones en la iglesia

Según sea lo recibido y según sea el receptor se podrán distinguir en la Iglesia diversas clases de recepciones. Vamos a indicar algunas de paso, para después fijarnos en el caso que más nos interesa y que puede ofrecer mayor dificultad (5).

Durante muchos siglos las formas litúrgicas se han extendido en la Iglesia siguiendo un proceso de recepción, como el de la liturgia romana en el imperio de Carlomagno. En otros casos no será por recepción sino por imposición del papa; así Gregorio VII substituye la liturgia hispano-visigótica por la romana.

Antes de que en el s. XIII Gregorio IX reservara a la sede romana la canonización de los santos, ésta sucedía por vía de recepción, admitiendo su culto en las diversas iglesias. Lo mismo vale para muchas fiestas litúrgicas.

Las ordenaciones sacerdotales eran recibidas o no eran recibidas. La recepción no las hacía válidas, pero las hacía "rata", reconocía su valor en la Iglesia. En la profesión

de fe impuesta a los valdenses se dice: "Los sacramentos que se celebran en ella (en la Iglesia), con la cooperación del poder inestimable e invisible del Espíritu Santo, aunque sean administrados por un sacerdote pecador, *con tal de que a él lo reciba la Iglesia*, no los reprobamos de ningún modo" (6).

Todos estos casos se refieren a una época en que las iglesias locales tenían una mayor autonomía que en los tiempos de la centralización posterior. Tampoco se había llegado al predominio de lo jurídico a que se llegaría después. Puede que se saque la impresión de que en aquellos tiempos todo se hacía un poco por las buenas, sin atar bien los cabos legales; la recepción vendría a suplir o subsanar las imprecisiones o lagunas jurídicas. Sin embargo, cuando tratemos de la fundamentación de la recepción, tendremos ocasión de presentar una valoración diversa de este fenómeno. Por lo pronto no podemos despreciar un milenio de historia de la Iglesia. ¿No estamos empezando a caer en la cuenta, a partir del Vaticano II, de que el predominio de lo jurídico y la centralización absorbente han sido en estos últimos siglos un empobrecimiento de la vida de la Iglesia?

Otro caso de recepción que se suele mencionar es el de las leyes. Lo que a este propósito se dice vale de las leyes en general y de las leyes eclesiásticas en particular. Graciano, considerado como padre del Derecho Canónico, dice en un famoso texto: "Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas; adquieren firmeza cuando son aprobadas por las costumbres de los que las usan". Esta aprobación por el uso se expresa también con el término de recepción. No se puede ver en la frase de Graciano una afirmación de la soberanía

popular, como si el pueblo contribuyera a la constitución formal de las leyes, pero sí una valoración histórica realista (7).

Otros casos muy conocidos en la Historia de la Iglesia son los de concilios locales o documentos particulares que por vía de recepción han adquirido un valor universal para la Iglesia. Así el concilio antipelagiano de Cartago (418), los textos sobre la gracia del concilio de Orange (529), en el que sólo se reunieron 14 obispos, el concilio XI de Toledo (675) etc.

Recepción de los Concilios ecuménicos

No tenemos que detenernos en el caso de la recepción de un concilio ecuménico por el papa. Baste decir que no habrá lugar a una recepción, cuando el papa lo preside de un modo cercano o inmediato; falta entonces esa cierta distancia que decíamos se requería para la recepción. En este caso las intervenciones del papa incidirán en el curso del desarrollo del concilio, no después de acabado. Así ha sucedido en los últimos. Pero antiguamente, sobre todo en los concilios de Oriente, el papa quedaba lejos. Entonces, una vez que le llegaba noticia de la acordado, se reservaba la facultad de recibirlo o rechazarlo. Por ejemplo, en el de Calcedonia el papa recibe todo el concilio menos el canon 28 (el de la rivalidad de Constantinopla con Roma).

Más digno de atención es el caso en que un concilio ecuménico recibe a otros. Ya indicamos que el significado del segundo concilio, el Constantinopolitano I, fue recibir al de Nicea, salvándolo del fracaso. Era costumbre general de los concilios antiguos dar lectura, al comienzo de ellos, de los documentos de los concilios anterior-

res y de otros documentos autorizados. Los Padres expresaban su aprobación, que tenía valor de recepción. A veces solamente por ella un concilio anterior adquiere valor de ecuménico. Fue el caso del I de Constantinopla. Por la composición del concilio claramente no era ecuménico; no había ningún obispo de la Iglesia Occidental, pero al ser recibido por el de Calcedonia adquirió valor ecuménico.

Pero lo que ahora más nos interesa, aparte de estos dos casos de recepción por parte del papa o de otro concilio, es la recepción de un concilio ecuménico por la Iglesia en toda su amplitud geográfica y a través de los años (8). Es lo que se puede llamar su "ecumenicidad de facto": el que de hecho se imponga en la fe de la Iglesia. Hay muchos textos de autores antiguos (Atanasio, Agustín, León Magno, Gelasio, Gregorio Magno, etc.), que se refieren a la firmeza y el vigor que presta a los concilios esta recepción. Va unida, por encima de las consideraciones jurídicas e independientemente de la cuestión de la validez formal que esos concilios tuvieran, al valor intrínseco de los documentos emanados de ellos, al hecho de que dieran auténtico testimonio de la tradición de la Iglesia (9). También se propone esta recepción como criterio para distinguir la verdad en casos de duda. Martín Pérez de Ayala decía en Trento: "Hay un segundo camino para captar la verdad en casos dudosos: la autoridad de los concilios generales recibida por el consenso de todos los pueblos fieles" (10).

Esta recepción no consiste en someter a referendum un concilio; si saca mayoría quedaría aprobado y si no la saca quedaría rechazado. El concilio tiene autoridad por sí mismo, no por la aprobación sub-

siguiente de la Iglesia; pero esa autoridad, como toda autoridad en la Iglesia, es "ad aedificationem", se dirige a promover la construcción de la Iglesia, su crecimiento hacia la plenitud del Reino, de una Iglesia que en su totalidad tiene el carisma de la infalibilidad (11). Desde este punto de vista, el más profundamente eclesial, la recepción es el encuentro, la sintonía, entre estos dos carismas, el de la jerarquía y el del pueblo. Cabe preguntar: ¿cuánto y cómo contribuye una doctrina o una decisión conciliar a la edificación de la Iglesia? Una definición de fe puede que contribuya relativamente poco a esa definición, si por ejemplo es de tal exquisitez intelectual que no responda a cuestiones que influyan considerablemente en la vida del Pueblo de Dios. Una es la medida de la firmeza del asentimiento, otra la de la precisión conceptual y otra en fin la del influjo en la vida de la Iglesia. Para este último no veo que haya otra medida externa que la recepción. Esto respecto al cuánto. Pero a ello va indisolublemente unido el cómo. Un enunciado forzosamente genérico y quizás un tanto teórico tiene que convertirse en diversos modos concretos de vivir la fe diversas comunidades eclesiales, a menos que quede esterilizado en asentimiento intelectual inoperante.

Una dificultad nos sale al paso. Decíamos que para que haya recepción tiene que darse una cierta foraneidad, una cierta exterioridad de lo recibido respecto a los receptores. Ahora bien, ¿se da ésta en el caso de los concilios ecuménicos? Porque éstos no son exteriores a las iglesias particulares, cuyos obispos componen esos concilios. Pero, respondiendo a esta dificultad, tengamos en cuenta que la Iglesia no es —no debe ser— un

todo homogéneo configurado desde el centro. Las iglesias particulares han tenido legítimamente su autonomía e idiosincracia: sus ritos propios, sus sínodos episcopales, regionales, nacionales, sus patriarcados, sus diversas tradiciones teológicas. Toda esta diversidad pertenece al ser de la Iglesia, no a sus deficiencias históricas; no puede ser suprimida por un "imperialismo" latino. La deficiencia más bien ha sido la homogeneidad de los últimos siglos, que en alguna manera intentaba suplir la "comunidad" —unidad fundamentalmente pneumática— por otro tipo de unidad demasiado humana, diríamos napoleónica. Con el Vaticano II se comenzó —solamente— a recuperar la conciencia viva de que Iglesia católica no es igual a Iglesia latina.

Dada esta heterogeneidad, un concilio ecuménico aporta a cada una de las iglesias experiencias y reflexiones que proceden de otras y que pueden enriquecerlas, si son recibidas por ellas, supuesto que la diferenciación y autonomía no debe ser acantonamiento. Así por ejemplo el movimiento litúrgico tenía en Centroeuropa antes del Vaticano II una tradición, de estudios y de prácticas, mucho más rica que en España. Este movimiento contribuyó en gran medida a la Constitución sobre la Liturgia del concilio. A través de esta constitución la iglesia de España recibe esas experiencias y reflexiones. Lo mismo se puede decir del ecumenismo, que ni siquiera sonaba entre nosotros, y de otros muchos puntos. Un concilio ecuménico procede de la diversidad y tiende a la diversidad. Sólo en la diversidad se expresa la riqueza del Espíritu.

En el mismo Vaticano II hubo un comienzo de revaloración de las iglesias particulares con la doctrina

de la colegialidad episcopal. Además se dice en un pasaje notable: "Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también el nombre de "iglesias" en el Nuevo Testamento. Ellas son, cada una en su lugar, el Pueblo nuevo llamado por Dios, en el Espíritu Santo y en plenitud abundante (cf. 1 Tes 1,5). ...En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, Cristo está presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia una, santa, católica y apostólica..." (12). Estas palabras son dignas de atención, porque en otros pasajes se habla de la Iglesia como comunidad global de todos los cristianos. Pero según las palabras citadas esta comunidad global no absorbe o borra a las comunidades particulares o locales; la Iglesia grande no se come a las chicas, sino que está presente en ellas. En los sínodos episcopales posteriores al Vaticano II las iglesias de Africa, Asia o Latinoamérica han ido cobrando conciencia de que desde la periferia y desde sus peculiaridades tienen una palabra que decir en la Iglesia.

Con esto creo que hay una base suficiente para que se pueda hablar de recepción de los concilios ecuménicos, órganos de la Iglesia universal, por parte de las iglesias particulares. Y en la medida en que se desarrolle la vida y la teología de las iglesias particulares, se irá imponiendo un auténtico proceso de recepción.

El tema de la recepción resulta nuevo, pero en realidad es un viejo tema olvidado por la iglesia latina. Cuando en los años preparatorios del Vaticano II P. Fransen lo toca en un congreso de teología, lo hace con grandes precauciones

y temiendo no ser comprendido por los teólogos; no se atreve a extenderlo a los concilios universales. El motivo de estas prevenciones en contra lo ve en el desarrollo unilateral del aspecto jurídico de la vida eclesial; pero se trata, dice, de un plano más profundo y vital de la realidad del misterio eclesial: la circulación de la vida de fe (13).

Reflexión final

Para concluir vamos a tocar dos puntos: primero, cuáles son los fundamentos eclesiológicos de la recepción de un concilio ecuménico por parte de la Iglesia (o de las iglesias particulares); segundo, perspectivas que a la luz de lo dicho y en términos generales se abren a la recepción del Vaticano II.

En cuanto a lo primero ya hemos mencionado *la comunión*, unidad obrada por el Espíritu Santo entre todos los miembros de la Iglesia, con Cristo y consiguientemente entre sí, unidad que no es anula sino fomenta sus diversas funciones y dones dentro de cada iglesia, unidad que no es monolítica ni uniformista; dentro de ella habrá amplio lugar para las iniciativas, la originalidad y el modo vario de reaccionar, que decíamos era propio de una verdadera recepción. Sólo la comunión y no el enfoque jurídico da cuenta de la realidad más profunda de la Iglesia. La jurisdicción es ministerial, sirve a la comunión. Comunión es entender el único evangelio cada uno en su propia lengua, como el día de Pentecostés. El camino que va del evangelio a la propia lengua (cultura, modo de pensar), su traducción en el sentido más pleno, su inserción en las diversas culturas lleva consigo un proceso de recepción. A este proceso pertenecerá también el mutuo enriqueci-

miento de las diversas versiones al confrontarse unas con otras.

Hemos citado antes unas palabras de Fransen en las que hablaba de la "circulación de la vida de fe". Es otro modo de expresar la comunión; destaca el papel activo de todos los miembros de la Iglesia, de los colectivos (iglesias locales, diversas comunidades) y de los individuales. En la medida en que haya una activación de estos miembros, de las iglesias y de los seglares especialmente, habrá un auténtico proceso de recepción. Estos miembros, que habían perdido la voz desde hacía siglos, han empezado a recobrarla. La llamada a la corresponsabilidad de todos activará la recepción.

Otro de los fundamentos de la recepción de un concilio lo proporciona la doctrina sobre *la Tradición*. Como dice el Vaticano II, el Magisterio de la Iglesia "no enseña sino lo que es transmitido" (14), es decir, lo que es objeto de la Tradición. Ahora bien, en esta Tradición concurren dos notas: primera, que quien trasmite es la Iglesia entera, todo el Pueblo de Dios; segunda, que la transmisión consiste no en una repetición del pasado, sino en un progreso y crecimiento en la inteligencia y experiencia de lo transmitido, puesto que quien trasmite es una iglesia peregrinante (15). Esta íntima vinculación entre concilio ecuménico y tradición, con subordinación de aquél a ésta, estaba muy vivo en la conciencia de la Iglesia Antigua. La recepción señala esta misma vinculación: todo el Pueblo de Dios debe recibir al concilio, ante todo porque éste da un testimonio auténtico de la Tradición, y debe recibirlo no pasivamente como impuesto desde arriba, sino activamente, cooperando al progreso y crecimiento. El concilio no será simplemente un término, sino tam-

bién un punto de partida o un indicador en el camino.

El segundo punto que queríamos brevemente tocar se refiere en términos generales al proceso de recepción del Vaticano II. Por la experiencia histórica de otros concilios se puede suponer (como lo confirma la experiencia de estos diez años) que se darán actitudes de rechazo, unas veces abiertas y otras veladas. Entre éstas últimas se puede mencionar: el silencio sistemático (al menos de algunas partes), la vuelta al Magisterio anterior (Vaticano I o Trento) o la reducción del Vaticano II a esos concilios anteriores, haciéndole decir exclusivamente lo mismo, los ataques indirectos, por ejemplo, ataques no a la doctrina pero sí a las personas que la propugnan, las traducciones o interpretaciones falsas (16).

Dentro de una actitud fundamentalmente positiva de recepción habrá algunas que sean todavía deficientes. Por ejemplo, la repetición literal, los documentos hechos con empedrados de citas conciliares, manteniéndose en los términos generales en los que necesariamente tuvo que hablar el con-

cilio, puesto que se dirigía a toda la Iglesia, sin concretar ni aplicar a las circunstancias del lugar y del momento, como si no se debiera ir más allá de la letra conciliar. También sería una actitud deficiente incorporar la doctrina del concilio a una visión de conjunto con la que esa doctrina no es compatible; el concilio quedará incrustado como un cuerpo extraño.

Pero aparte de todo esto se da una actitud de auténtica recepción. El Vaticano II quizás más que otro concilio la exige y la promueve. Desde dentro del concilio, porque con su doctrina ha puesto los fundamentos para un proceso de recepción: doctrina sobre la comunión eclesial, sobre las iglesias locales, sobre la responsabilidad de los seglares y en general sobre la corresponsabilidad, sobre la Tradición, etc. Pero más aún la ha promovido como acto eclesial, con su misma actitud: ella misma ha sido receptiva respecto a la cultura moderna, a otras iglesias, a otras religiones. Todo esto sólo está iniciado y el Vaticano II era consciente de ello. Fue el comienzo de una descongelación que tiene que ser continuada.

NOTAS

- (1) H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Barcelona 1960, p. 98.
- (2) O. TREITINGER, *Oströmische Kaiser- und Reichsidee*, p. 34, citado por Rh. HAACKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen von Chalkedon (451-553)*, en: *Das Konzil von Chalkedon*, II, p. 99.
- (3) F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1967, p. 127, citado por A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 324.
- (4) B. WELTE, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, en: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, pp. 100-117.
- (5) Cf. Y. CONGAR, *La "réception" comme réalité ecclesiologique*, *RScPhTh* 56 (1972) 369-403; las palabras del texto se citan en p. 383.
- (6) DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 793.
- (7) Cf. L. DE LUCA: *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, en: *Studia Gratiana*, III, pp. 194-276.
- (8) No pretendemos asimilar plenamente la recepción por parte del papa o de un concilio ecuménico a la recepción por parte de toda la Iglesia. En los dos primeros casos la recepción afecta también al valor jurídico.

- (9) Cf. H. J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, Theologie und Philosophie 45 (1970) 377-380.
- (10) Citado por CONGAR, a.c., p. 377.
- (11) Cf. VATICANO I, DS 3074; VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn. 12 y 25.
- (12) *Lumen Gentium*, n. 26. Cf. también n. 23 y *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 2-4.
- (13) Cf. P. FRANSEN, *L'autorité des conciles*, en: *Problèmes de l'autorité* (Unam Sanctam, 38), Paris 1962, pp. 59-100.
- (14) *Dei Verbum*, n. 10.
- (15) *ib.*, n. 8.
- (16) Un caso casi chistoso de traducción falsa: cuando en el decreto "Christus Dominus", n. 20, se pide a las autoridades civiles que tengan a bien "renuntiare" a los derechos o privilegios que puedan tener en la designación de obispos, se ha traducido (en España, claro) "renuntiare" por "proclamar".