

LA RECEPCIÓN EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1.- La recepción y la Sagrada Escritura

El cristianismo y las instituciones a las cuales ha dado nacimiento se encuentran caracterizados por una incesante dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo, en este movimiento dialéctico cobra importancia el conjunto de relaciones que toman el nombre de recepción y consensus, o rechazo-no consensus¹. Ahora bien, este continuo proceso de recepción ha precedido a la Iglesia misma. Ella se edifica por la fe que recibe y que a continuación conserva y transmite.

Ya en el Antiguo Testamento es posible discernir un continuo dar y recibir: la creación recibe el "ser" de Dios su creador; el hombre dotado de capacidad de reflexión experimenta la presencia divina sólo cuando recibe la automanifestación de Dios. Y, a partir de la elección propuesta en términos humanos, en una comunicación de conocimientos que llamamos Revelación, el hombre re-recibe su existencia como donada. El pueblo de Dios recibe la tierra prometida y es invitado a responder al don de misericordia y amor de su Dios. Los redactores de los textos escriturarios han recibido el carisma de inspiración y a su vez han transmitido de forma creativa la experiencia divina. Este desarrollo en un plano que es todavía el de la inspiración bíblica, fue conducido por la continuidad viviente de la fe que animaba al pueblo de Dios.

En cuanto a su estructura formal, Jesús practicó los procedimientos de la tradición, es decir, de la transmisión fiel de una enseñanza magisterial, de frecuente uso en el judaísmo. Pero el contenido de la tradición magisterial era nuevo. El mismo Se-

¹ Tales relaciones han sido muy significativas con ocasión de las grandes Asambleas Conciliares.

ñor de la Iglesia, como Hijo amado de Dios, recibe el poder del Espíritu Santo que lo hace actuar como Ungido del Padre².

Los Evangelios también nos presentan casos de recepción, por ejemplo, en la parábola del sembrador es la Palabra la que es recibida en el seno de la comunidad (Mc 4,14). El Reino debe ser recibido con la disponibilidad de un niño (Mc 10,15). Pero es Juan quien otorga una fuerza singular a la idea de recibir a Cristo como la Palabra. Aquellos que la reciben, junto con ella reciben el poder de convertirse en hijos de Dios (Jn 1,11-12). El Libro de los Hechos de los Apóstoles narra la recepción de la Palabra por los Apóstoles y los hermanos junto con los judíos (Hch 8,14;11,1;17,11). Y en el capítulo 15 del mismo libro encontramos la descripción de un proceso de recepción eclesial. Las decisiones del Concilio de Jerusalén se transmiten por medio de mensajeros a la Iglesia de Antioquía.

Por su carácter "histórico", el mensaje al ser recibido queda sometido a una actividad interpretativa que se acomoda a la propia vida del receptor. De tal modo que podemos decir que toda recepción supone una interpretación crítica en cuanto a lo que se recibe. Sirvanos como ejemplo el texto que se encuentra en el Evangelio de San Lucas: "No temas María, porque Dios te ha favorecido. Concebirás (Synlambano) y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús" (Lc 1,31). El sentido bíblico de "Synlambano", concebir, puede enriquecerse, por su sentido clásico, a saber: tomar juntamente, reunir, abarcar, resumir, comprender, etc. Es decir, expresa de parte de aquel que recibe una verdadera participación activa. Synlambano se usa más explícitamente para expresar la apropiación activa de aquello que se da y llega a los seres humanos. Esta recepción supone una profundización espiritual que en el texto de Lucas va asociada a "producir", "dar a luz". En el orden común de la cosas, la maternidad es fruto del recíproco "conocimiento" del hombre y de la mujer.

Pero la maternidad de María no será consecuencia de un conocimiento matrimonial, sino obra del Espíritu Santo y el poder el Altísimo. Como Hijo del Altísimo, Él es dado exclusi-

² Cf. *Hch* 10,38.

vamente por Dios, en el modo conocido por Dios. María como existencia receptora por su ser creatural, abierta y agradecida recibe la plenitud de gracia como regalo de Dios. En el diálogo que mantiene con el Ángel que le propone ser la madre del Mesías, descubrimos la estructura íntima de nuestra salvación. Ella proviene de una iniciativa de amor gratuito por parte de Dios, que se realiza plenamente mediante nuestra aceptación y el consentimiento de nuestra fe. María recibe la voz del Ángel que le expresa la voluntad de Dios, pero no lo hace de forma pasiva, sino que interroga, cuestiona, busca comprender, recibe críticamente. "¿Cómo puede ser eso, si yo no tengo relación con ningún hombre?" (V. 34). Junto a esta pregunta surgida de su admiración aparece la disponibilidad de su entrega, de donarse, y a su vez la aceptación de la nueva vida. Es la expresión de la libertad humana que se colma en la obediencia. Esta recepción supone suprema actividad, confiarse comprometidamente a una exigencia.

San Pablo ha hecho de los actos correlativos de transmitir y recibir y también de conservar, la ley constructiva de las comunidades cristianas, por virtud del ministerio apostólico³. A los Corintios Pablo les recuerda que han recibido el Evangelio por él predicado (1Co15,1). De igual manera les dice que han recibido el Espíritu Santo (1Co 2,12). Y que aquellos que han sido aceptados por Cristo han de aceptarse como hermanos (Rm 15,7). El relato de la institución de la Santa Cena es introducido por Pablo con términos rabínicos que denotan un proceso de recepción de la tradición (1Co 11,23).

En San Pablo, la existencia certísima de una tradición apostólica va unida a la conciencia que la domina del hecho de que el Señor mismo obra todo en su Iglesia. Desde el punto de vista histórico-exegético, esta conciencia puede relacionarse con la experiencia personal de Pablo, cuya vocación, apostolado y aun el Evangelio mismo son directamente de Cristo glorificado.

Para Pablo, Cristo está presente y activo en su cuerpo, que es la Iglesia. De este modo, la tradición se nos presenta como un vínculo que une a una sucesión temporal de tipo histórica con una presencia intemporal y supratemporal.

³ Cf. *1Ts* 2,13; *2Ts* 2,15; 3,6; *1Co* 11,2;15,1-5; *Rm* 6,17; *Ga* 1,9; *Flp* 4,9; *Col* 2,6-8.

Pablo ha recibido esta tradición no por una revelación directa del Señor, sino que, la ha recibido "de mano de los Apóstoles". Se trata de una recepción mediata. Es la tradición humana apostólica que se remonta hasta el mismo Señor Jesús. Ahora bien, es el mismo Pablo quien en otro pasaje (1Co 8,1-13) manifiesta el deseo de que aquellos que han recibido el mensaje de salvación sigan creciendo en el conocimiento del misterio de Dios. Esta tradición no permanece sin progresar, sino que con la asistencia del Espíritu Santo va creciendo la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas (Cf. 1Co 2,11-12). Quien la recibe es un sujeto capaz de penetrar, y en cierta medida transformar lo que ha recibido, sin por ello variar su sentido.

Esta recepción de la tradición incluye una interpretación en cuanto a lo que se recibe. El mensaje de Dios contenido en la tradición por la fuerza del Espíritu Santo se aplica con especial atención al momento contemporáneo. Lo que se acepta tiene autoridad intrínseca, es algo nuevo y especial para cada situación. En este sentido bíblico, la recepción es una de las principales características de la fe misma. Cuando se habla de recepción se dirige al corazón de una fe receptora, que incluye la acción del Espíritu y hace de Jesucristo su contenido y principio original (autoridad). El resultado de la recepción de esta predicación apostólica por parte de aquellos que llegan a convertirse a Jesús es la Iglesia misma.

Más allá de las diferencias de detalle, lo que queda claro es que los distintos Libros del Nuevo Testamento describen a la recepción como un alegre proceso de recibir las buenas nuevas del Evangelio y, por cierto, al mismo Señor.

La recepción de lo transmitido no es solamente un recuerdo sino que supone una profundización espiritual. No sólo guarda en la inteligencia lo que han transmitido aquellos que nos conectan hasta los primeros testigos, sino que lo conserva en el corazón y lo medita amorosamente provocando una adhesión vital, realizando una fidelidad que no se mide por recordar sino por responder con todo el ser⁴.

⁴ Cf Lc 2,19.51

Jesús mismo había anunciado este progreso en la conciencia de sus testigos relacionándolo con la acción del Espíritu Santo⁵. El Espíritu Santo será como una nueva presencia de Cristo, que asegurará no ya la base material del testimonio sino la comprensión y la comunicación de su sentido. El Espíritu actualiza, interioriza y personaliza lo que Cristo dijo e hizo.

Así como la Iglesia recibe primero de Dios, a través de Cristo en el Espíritu, también recibe su contexto del mundo, la historia y la cultura. De este modo, la tradición recibida es siempre histórica y pneumática. Este depósito entendido como verdad inmutable, se ha dejado en manos de la Iglesia que vive históricamente la historia de salvación, y por ello admite una actividad interpretativa que actualiza y conserva con la ayuda del Espíritu Santo.

Para el Nuevo Testamento, la Iglesia Una existe como Iglesias particulares, y éstas existen como la única Iglesia en y por medio del recibirse unas a otras como Iglesias hermanas. En este proceso no participa sólo la jerarquía, sino que es obra de todo el pueblo de Dios. Toda la Iglesia es la que recibe de Cristo, el Hijo encarnado, dado por el Padre, en el Espíritu de amor, y, a su vez, es recibida como el cuerpo de Cristo.

Por lo que hemos visto, la recepción es una realidad muy rica en la Biblia. Ella implica una fuerza dinamizadora que invita al hombre a salir de su soledad y compartir lo recibido. A menudo aparece sin la utilización de los vocablos "recibir" o "aceptar", por eso su estudio no debe limitarse al concepto en sí.

2.- Un nuevo paso, recepción e Iglesia primitiva

Al pasar del período neotestamentario al de la Iglesia primitiva comienzan a aparecer algunos cambios. En los Padres Apostólicos, la recepción se vincula con una forma de aceptación intelectual y espiritual que es menos personal que la bíblica y se refiere a consolidar lo ya existente. Por ejemplo San Ignacio

⁵ Cf. *Jn* 14,26.

de Antioquía se refiere a ser confirmado en las ordenanzas del Señor y de los Apóstoles⁶. Las afirmaciones de los Padres acerca de la tradición tienen por marco la conciencia vivísima del hecho de que el cristianismo entero es una transmisión de lo recibido partiendo de Cristo y de los Apóstoles. Esta realidad espiritual recibida, permanece idéntica a través del tiempo y del espacio y que no siendo sino la propagación de su origen, es esencialmente apostólica⁷. La regla de la piedad y de la verdad no es la autoridad de los ministros como tal, sino más bien lo que es conservado y transmitido por éstos y lo que ha sido recibido de los Apóstoles y conservado en la Iglesia por la sucesión de los presbíteros⁸.

En la época que precede a la "Pax Constantiniana", la recepción se relacionaba principalmente con el proceso mediante el cual los sínodos locales y regionales eran conocidos y aceptados por las otras Iglesias. De este modo, una Iglesia particular era reconocida auténticamente como la "Iglesia", sólo se vivía en comunión con las demás. La Iglesia primitiva en su auto-conciencia se veía como una fraternidad de Iglesias involucradas en un proceso de dar y recibir las unas de las otras. Todas deben hallarse en unanimidad substancial, pero a ella deben llegar como sujetos vivos.

De acuerdo a la creencia de la Iglesia, cada sínodo, no importa su magnitud, tenía la asistencia del Espíritu Santo y, la autoridad conciliar se fundaba en dos factores, en primer lugar, la conocida ortodoxia de sus participantes y, en segundo lugar, la capacidad del Concilio para lograr la recepción por parte de las Iglesias. Es por ello que los criterios de autoridad

⁶ Cf. *Mgn.*, 13,1. (PG 5,671).

⁷ Cf. CONGAR, Y.: "Apostolicidad", *Catholicisme*, t.I, 1948, col. 728-730.

⁸ Cf. IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 2,2;3,2 (Migne Patres Graeci, 7, 847-848 y, *Sources Chrétiennes*, bajo la dirección de H. de Lubac, J. Daniélou. Paris, 34, pp.100-102); Cf. ORÍGENES, *De Princip.*, I, proem.,2: "servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat" (Migne.Patres Graeci, 11,116); Cf. ORÍGENES *Enchiridion Patristicum...*, Coll. M.J.Rouët de Journel. Freiburg im Breisgau, 443; Cf. In Mat. comm.,ser.46: "sed nos...non debemus nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei Tradiderunt nobis" (Migne PG., 13, 1667 D).

y recepción se vinculan estrechamente⁹. En todas las instancias de recepción se comprende que lo que está en marcha no es solamente una acción jurídica en manos de unos pocos. Antes bien, se ve la acción jurídica como el comienzo de un proceso de recepción por parte de toda la comunidad, es todo el cuerpo eclesial el que entra en juego. Cada miembro de este cuerpo, con distintos ministerios, participa del proceso. De este modo puede comprenderse el oficio episcopal, como aquel que asegura que la recepción se dé en conformidad con las comunidades más antiguas y con las otras comunidades eclesiales existentes en el mundo. De este modo, queda asegurada la sintonía con la tradición y la comunión en la Iglesia universal.

En el curso del siglo segundo, en Asia Menor, se reunieron numerosos sínodos para enfrentar al montanismo. Las deliberaciones de los obispos en estas diversas reuniones, además de dar por resultado la convicción de que no provenían del Espíritu de Dios las afirmaciones de estos "nuevos profetas", expresaban la común creencia de la Iglesia. La autoridad otorgada a estas reuniones provenía de la seguridad de ser fieles a la Palabra y al espíritu apostólico. Este mismo motivo es el que anima su aceptación más allá del área geográfica en la cual se realizaban. Es decir, ejercían una autoridad moral más allá de la jurídica.

Los finales del siglo II y comienzos del III, abren el período de la Iglesia naciente, en que ésta pasa definitivamente a ser la gran Iglesia o Iglesia universal, ya se la mire en su dilatación exterior, ya en su estructura interior. Desde el punto de vista de la organización, este crecimiento está dominado por la formación de grandes agrupaciones eclesiásticas, que se desarrollan en torno a determinadas sedes, como Antioquía en Siria, Alejandría en Egipto, Éfeso en Asia Menor, Cesarea en el Ponto, Cartago en África del Norte y Roma con el restante Occidente latino. Comienzan a ser frecuentes sínodos y, junto con ellos una creciente conciencia de comunión que abarca a sus participantes y, por ellos a las comunidades que representan. Estos encuentros locales, presididos por un Obispo, contaban con mayor

⁹ Cf. GRILLMEIER, A., "Konzil und Rezeption", *Theologie und Philosophie*, 45, (1970) pp. 331-337.

o menor importancia de acuerdo al número de sus participantes y al logro de unanimidad que se obtenía. Terminadas estas reuniones, se redactaban cartas conciliares y se las enviaban a otras Iglesias con un propósito marcadamente comunitario¹⁰. A mediados del siglo III, en tiempos de Cipriano, contamos con sínodos regionales que comprendían a obispos de una provincia romana y eran convocados en la metrópolis del área¹¹. La idea de que cada obispo, al participar en un sínodo expresaba su unidad con los otros obispos, fue haciendo crecer la esperanza de un Concilio más amplio, que reuniera a todos los obispos y expresara el misterio de comunión de forma visible.

El sínodo de Antioquía (268), que condenó a Pablo de Samosata por utilizar la palabra "omousios" para describir la relación de la Palabra con el Padre, es un ejemplo claro del tipo de autoridad que un Concilio local podía ejercer al ser recibido en la única comunión de Iglesias¹². Tan grande fue su autoridad que al reunirse el Concilio de Nicea 67 años más tarde, debió aclararse que el concepto "omousios", empleado en la profesión de fe para expresar la relación del Hijo con el Padre, no revestía el mismo significado que el usado por Pablo de Samosata quien con el mismo término quería negar al Hijo la propia subsistencia personal¹³. Como otros Concilios antes de Nicea, Antioquía se sentía enmarcado por la creencia de que cada Iglesia particular estaba guiada por el mismo Espíritu. Nociones similares eran sustentadas en el Concilio de Arlés (314). Aun los obispos ausentes del Concilio podría afirmarse que hablarían al unísono con los presentes, porque lo que se había reunido era el Cuerpo de Cristo¹⁴. En estos Concilios pre-nicenos la confirmación y consumación de sus decisiones constituyen el proceso de recepción y testimonian la comunión realizada por una intensa correspondencia.

¹⁰ Según Eusebio, fueron convocados Concilios en Italia, Galia y Corinto: *Historia Eclesiástica*, 5,23,24,25.

¹¹ Es decir el esquema era político, en base al modelo del Senado romano.

¹² Cf. EUSEBIO, *Op.Cit.* 7,30.

¹³ ATANASIO, *De Synodis*, 3 (PG.26,683-686).

¹⁴ GRILLMEIER, A., "Konzil und Rezeption" *Th.Ph.*, p.333 n.34.

3.- La recepción y búsqueda de la verdad

El giro que da la historia de la Iglesia al iniciarse la monarquía del primer emperador cristiano, plantea la necesidad de buscar la recta postura u orientación respecto a la nueva relación entre el Estado y la Iglesia. El mismo concepto de recepción sufre una variante. El hecho de que el Emperador intervenga en las cuestiones eclesiásticas ejerce una influencia profunda en la vida de la Iglesia. La preocupación primera de los Concilios deja de ser la de expresar la comunión sacramental de la Iglesia. Su preocupación se ha trasladado a las cuestiones de fe que afectan la paz y seguridad del Imperio.

Las decisiones de los Concilios dejaron de ser compartidas por medio de cartas sinodales para lograr la aprobación eclesial, ahora era la cabeza del Imperio quien las aceptaba y les otorgaba fuerza de ley imperial. Este estado nuevo de las cosas puso en crisis a la realidad de la recepción como expresión de la comunión a la que se llegaba por la participación de todo el cuerpo eclesial, dinamizado por una intensa correspondencia. Ahora la cuestión fundamental no era recibir las determinaciones de un sínodo para expresar la comunión, sino previamente examinar si el Concilio, en sus actos, era obediente a la verdad de la fe. La aceptación crítica era un proceso de decisión teológica en la cual todo el pueblo de Dios participaba. La aceptación de un Concilio por gracia de Dios no se limitaba a la aceptación imperial. El discernimiento crítico de todo el pueblo buscará la verdad y a ella dará su adhesión. Esto explica el motivo de que la fe de Nicea no fuera recibida por completo, sino al cabo de 56 años de debates, los cuales muy por el contrario de ser "pacíficos", conocen excomuniones, exilios y malas interpretaciones, que encontraron su fin en el año 381. Pero a su vez, el Concilio de Constantinopla (381), debe su nombre de ecuménico, no a su composición, sino a la recepción de su credo por el Concilio de Calcedonia (451). Los participantes en el sínodo eclesiástico de Constantinopla no entendieron esta asamblea como Concilio de toda la Iglesia del Imperio. San Ambrosio se quejaba de que no haya sido invitado el episcopado occidental¹⁵.

¹⁵ Cf. AMBROSIO *Epistola* 13,4-8 (PL. 16: 952-953). Además "El que Acolio

Además, en el informe final al emperador Teodocio, dieron la caracterización de su asamblea como sínodo de los obispos reunidos de diferentes eparquías, a saber de Oriente¹⁶. Tampoco enviaron informe alguno de sus trabajos, ni a Roma, ni al resto del episcopado¹⁷. La aceptación romana del Concilio de Constantinopla como el segundo de los primeros cuatro Concilios ecuménicos tuvo que esperar hasta el siglo IV¹⁸.

La historia del Concilio de Éfeso (431) merece también ser mencionada para ilustrar el tema que nos ocupa. Pesa gravemente sobre San Cirilo la circunstancia de no haber aguardado la llegada de la delegación pontificia, ni la de los obispos antioquenos, sino que fijó su fecha de apertura por cuenta propia, para el 28 de junio, es decir cuatro días antes de lo establecido. Solamente acuerdos posteriores entre Cirilo y Juan de Antioquía y de los seguidores de ambos líderes brindaron a Éfeso algún derecho de ser llamado ecuménico¹⁹. En el año 451, Calcedonia recibió junto con los símbolos de Nicea y Constantinopla el Tomo de San León a Flaviano y las dos cartas de San Cirilo a Nestorio²⁰. Ahora bien, la recepción definitiva de Calcedonia a su vez forma parte de un largo capítulo en la historia de la Iglesia²¹, en la cual aparece la no-recepción, al menos jurídica y literal, por parte de la jerarquía armenia y los coptos en Egipto (por antinestorianismo), por reacción, los unos contra Persia, y los otros contra Bizancio. Por rechazo de una

participara más tarde no está en contradicción con lo que se dice, puesto que Acolio apenas si era considerado representante oficial" (Cf. Jedin: *Manual de historia de la Iglesia*, Herder 1980, T.II, p.124, nota 86).

¹⁶ Cf. *Mansi* III, 557-560.

¹⁷ Tanto León I como Gregorio I, afirman que los cánones del 381 no fueron comunicados a Roma; Cf. JEDIN *Op.cit.* T.II., p.124, nota 84.

¹⁸ Cuando en el 519 el papa Hormisdas "recibió" la profesión de fe del patriarca Juan; Cf. RITTER, A.-M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Studien zur Geschichte und Theologie des II Ökumenischen Konzil*, Göttingen, 1965.

¹⁹ Cf. CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalité ecclésiologique". *Sc.Ph.Th.*, 56, (1972), p.373.

²⁰ DE VRIES, W., "Die Struktur der Kirche genass dem Konzil von Chalcedon (451)", *Oriental, Christ. Period.*, 35, 1969, pp.63-122.

²¹ Cf. B. "The Reception of the Council of Chalcedon by the Churches", *The Ecumenical Review*, 22, (Oct. 1970); J. COMAN, *The Doctrinal Definitions of Chalcedon and its Reception in the Orthodox Church of the East*. pp.363-382; GRILLMEIER, A., *The reception of Chalcedon in Roman Catholic Church*, 383-411.

decisión exógena. El obispo de Maiouna, Juan Rufo (515) lo llamaba el abominable Concilio de Calcedonia²².

Pero debe notarse que su recepción quedó establecida muchas otras veces y en este sentido jugó un papel importante en occidente la recepción por parte de la Sede Apostólica de Roma²³, sin dejar de mencionar el proceso de asimilación provocado por la predicación, la espiritualidad, la liturgia y la elaboración teológica. En contraste con esta lenta recepción, el tercer Concilio de Constantinopla (681), recibió una casi inmediata confirmación en Occidente, cuando el papa León II aprobó el Concilio y solicitó que lo mismo hagan los obispos hispanos, cosa que hicieron en el decimocuarto Concilio regional de Toledo en el año 684. Por otro lado las decisiones del II de Nicea (787), hubieron de esperar muchos años antes de ganar aceptación en Occidente. Recién en el año 1053 fue expresada su recepción por parte de los papas.

4.- Exigencias de la recepción

De este modo, haciendo una breve reseña histórica, observamos como ha ido variando la práctica de la recepción y su comprensión conceptual. Por lo mismo afirmamos que, al hablar de "recepción" debemos precisar a qué nos estamos refiriendo. Para ello es necesario citar el enmarque histórico. Si atendemos al período posterior a Constantino, la recepción será vista como un proceso de interpretación que no niega sino que supone la discusión, hasta llegar a la aceptación. Ilustra esta afirmación el caso de los grandes Concilios Ecuménicos.

En el momento en que el joven cristianismo sobrepasó el ámbito judío y se encontró con el pensamiento filosófico del mundo helenístico estalló el conflicto. Un primer ejemplo lo constituyen las discusiones en el siglo II-III con el llamado

²² Cf. CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalité ecclésiologique" *Sc.Ph.Th.*, 56, (1972), p. 373.

²³ Cf. B. "The Reception of the Council of Chalcedon by the Churches", *The Ecumenical Review*, 22 (oct.1970), pp.387-389.

monarquianismo, concepto que abarca todos los intentos de conciliar la divinidad de Cristo con el monoteísmo judío o filosófico. Intentaba considerar a Jesucristo como dotado de una fuerza divina impersonal (tal es el caso de Pablo de Samosata), o como un modo especial de manifestarse el Padre (tal el caso de Praxeas, Noeto y Sabelio). Pero a la gran disputa se llegó sólo en el siglo IV, con el Concilio de Nicea. La declaración decisiva de la profesión de fe de Nicea que dice: "Creemos... en el único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial (omousios) al Padre..." (DSch. 125), nos muestra cómo la utilización del concepto omousios, supuso una reinterpretación. Dicha expresión procedía de la doctrina de la emanación de la gnosis valentiniana y, había sido condenada en el 268, por el Concilio de Antioquía. Ahora, Nicea, por una preocupación primordialmente soterológica, no le otorgó una significación técnico-filosófica, sino que intentó sencillamente explicar que el Hijo es divino por su naturaleza y que está en el mismo plano que el Padre, de modo que quien a Él ve, ve al Padre. Aceptar el concepto "omousios" implicó modificarlo en su significación, es decir reinterpretarlo a la luz de acaloradas discusiones que se prolongaron más allá de la finalización del mismo Concilio. En el 381, Constantinopla, hizo la recepción de Nicea y de este modo cerró una etapa, y, a su vez, abrió paso a otras cuestiones que encontraron su fin en la posterior recepción que realizara el Concilio de Calcedonia (451). De este modo, por sucesivas recepciones, se ha prolongado este vital proceso eclesial.

En este breve estudio que hemos realizado acerca de los Concilios, queda claro que desde el siglo IV en adelante, la recepción alcanzó una complejidad que va más allá del simple endoso papal o imperial.

La Iglesia primitiva comprendía que la verdad de fe es, esencialmente, una verdad que se recibe por tradición, es decir, que se transmite. Si un Concilio no pudiera fundamentar que sus enseñanzas se encuentran en sintonía con la tradición, tendrá poca oportunidad para ser recibido. El éxito de cualquier Concilio quedaba determinado, no tanto por su autoridad jurí-

dica formal, sino por los contenidos de la decisión conciliar. Aquello que era enseñado, exigía un consenso demostrable en las Sagradas Escrituras y en la predicación de la Iglesia (tradicción). Sólo después de cumplido este requisito las decisiones del Concilio al ser recibidas pasan a ser vinculantes para la fe de toda la Iglesia.

5.- Eficacia y recepción

Cada Concilio presenta una historia singular de su recepción. Es verdad que la "eficacia" de un Concilio siempre ha dependido de la fuerza intrínseca de las deliberaciones mismas. Esta "eficacia" puede ser verificada concretamente por las exigencias de la comunión eclesial y por la conciencia de la fe. Para ilustrar estas afirmaciones permítasenos mencionar el IV Concilio de Letrán (1215) y comprobar cómo recepción y operatividad se identifican. Ya a partir de Nicea se han distinguido las decisiones doctrinales de aquellas que son disciplinares. Ahora bien, según se refiera a la formulación de fe o a la determinación de criterios de comportamiento y de organización, el proceso de asimilación variará. El IV Concilio de Letrán fue recibido de tal manera en Occidente que por mucho tiempo marcó la vida de la Iglesia. La aceptación de su profesión de fe Firmiter, reproducida al frente de los decretales se convirtió en un cuarto símbolo y en un esquema para la enseñanza de los clérigos y de los fieles. Además, sus criterios de organización y comportamiento fueron aceptados de forma impresionante, sesenta de sus textos y cincuenta y nueve de sus sesenta cánones entraron a formar parte del derecho eclesiástico, e incluso fueron recogidos en el Código de 1917²⁴.

²⁴ Cf. METZ., R. "Les Conciles oecuméniques et le code de droit canonique de 1917", *Rev. de Droit Canonique*, 10 (1960), pp. 192-213; FOREVILLE, R., "Latran I, II, III, et Latran IV" *Hist. des Conciles oecuméniques*, 6 Paris 1965, pp. 311-317 (esp. 317).

6.- Liturgia, derecho y recepción

No sólo los Concilios y Cartas Sinodales han sufrido un proceso de recepción, también la liturgia presenta esta realidad. La difusión de ciertas formas litúrgicas y su unificación se realizaban mediante recepciones que servían, en ocasiones, a la reflexión teológica²⁵. En cuanto se establecieron las tradiciones litúrgicas de Oriente y de Occidente, tuvo lugar un extenso intercambio de prácticas litúrgicas fáciles de recibir, esto debido a la apertura que existía entre las Iglesias. Un ejemplo, es la amplia recepción de la epiclesis en la "divina liturgia oriental", en el siglo IV. No hay duda de que la recepción de la epiclesis fue un factor importante en el desarrollo de la teología oriental acerca de la Eucaristía.

La veneración de María se había propagado en el pueblo antes que la teología hubiera esclarecido las cuestiones de su santidad y virginidad. Ya a comienzos del siglo IV, se imploraba "la protección de la Theotokos", como lo muestra una oración conservada en un papiro. Incluso Epifanio de Salamina debió intervenir resueltamente en el 377 contra una adulteración sectaria de este culto. El obispo Severiano de Gabala sostiene la tesis de que a María se le debe invocar en la oración antes que a los apóstoles y a los mártires. La fiesta más antigua de María se celebra en Constantinopla, todavía antes del Concilio de Éfeso. Además, diversas fiestas, como la purificación, la natividad y la presentación fueron extendiéndose gradualmente desde Oriente hasta Occidente, especialmente a la Iglesia de Roma. Del mismo modo, la fiesta de la Inmaculada Concepción proveniente de Inglaterra de a poco iba siendo recibida. Evoquemos también la recepción de la liturgia romana en el Imperio carolingio²⁶; la

²⁵ Cf. VOGEL, G. y ELZE, R., *Le Pontifical romano-germanique du 10 siècle*, (Studi e testi 226-227), Vaticano 1963; CONGAR, Y., *Écclésiologie du haut moyen âge*, Paris 1968, p. 313; Mabillon, *Acta SS. O.S.B. Praefatio ad saeculum decimum* (saec. V O.S.B.), VII 1685, q. LVIII, sectio 6. (Citados por CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalité ecclésiologique", *Sc.Ph.Th.*, 56, p.382, citas 32 y 35); Kemp E.W., *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford, 1948.

²⁶ Cf. NETZER, H., *L'introduction de la Messe romaine en France*, Paris 1910; Jungmann, J.A., *Missarum sollemnia explicatio génétique de la Messe romaine*,

recepción por Roma y siguiendo por la Iglesia latina, del Pontifical maguntino en el siglo X, cuyo alcance teológico fue enorme, pues su ritual de las ordenaciones sirvió de apoyo a la tesis que ligaba la forma del orden a la entrega de los instrumentos²⁷. Otro caso de recepción es el que se dio en Francia, en el siglo XIX, al reemplazar los ritos "galicanos" que aún quedaban por la liturgia romana. También canonizaciones locales de santos tuvieron lugar en Occidente hasta el 1234²⁸, como práctica litúrgica más que como decisión jurídica. Una veneración local podía extenderse y generalizarse, por vía de recepción entre Iglesias, "accedente totius Ecclesiae consensu et approbatione"²⁹.

La conmemoración de los fieles difuntos, el 2 de noviembre, fiesta cluniacense instituida por San Odilón en 1024-1030, se introdujo en el seno de la Iglesia latina por recepción³⁰.

Ha habido también una historia de la no-recepción. Tal es el caso de la forma en que Gregorio VII hizo que la antigua liturgia hispano-visigoda, llamada frecuentemente mozárabe, fuera sustituida en España por la liturgia romana.

De todos modos en los primeros siglos de la Iglesia, con el desarrollo de las grandes organizaciones eclesíásticas territoriales se dio también un gran impulso a la diferenciación de las liturgias. La diversidad de lenguas y el sentimiento de la propia individualidad cultural y nacional de las diferentes regiones en el ámbito de propagación del cristianismo se reveló también una y otra vez como principio especialmente eficaz de diferenciación, que se extendió al campo litúrgico.

No todos los intercambios que se realizaron fueron positivos, a veces, se perdieron algunas prácticas locales y otras veces

Paris, 1951 T. I, p. 107; VOGEL C., *La réforme liturgique sous Charlemagne en Karl der Grosse II*, Düsseldorf, 1965, pp. 217-232; MARTIMORT, A.G., *La Iglesia en oración*, Barcelona, 1987, p. 1148.

²⁷ MARTIMORT, A.G., *La Iglesia en oración*, Barcelona, 1987, pp.729-735.

²⁸ Cf. FRIEDBERG, A. (ed.), *Decretabilium*, lib.3,tit.45,c.1, col. 650.

²⁹ Cf. MABILLON, *Acta SS. O.S.B., Praefatio ad saeculum decimum* (saec. V O.S.B.), VII; 1685, p.LVIII, sectio 6 (citado por Congar, Y., "La 'réception' comme réalite ecclésiologique", *Sc.Ph.Th.*, 56 (1972), p. 382, cita 35). MARTIMORT, A.G., *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 1011-1016.

³⁰ Cf. CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalite ecclésiologique", *Sc.Ph.Th.*, 56 (1972), p. 383 y cita 37.

liturgias originales se distorsionaron a través de sucesivas alteraciones. Al menos, este ejercicio de la libertad para determinar las prácticas litúrgicas era respetado, y con ello en el mayor de los casos, toda la Iglesia era la que se enriquecía³¹.

Si bien la recepción es un concepto acreditado por los historiadores del derecho del siglo XIX, al tratar de la recepción del derecho romano en Alemania, a partir del siglo XV³², los teólogos ya habían reflexionado sobre este proceso³³. El derecho romano se convirtió en un derecho auxiliar, que proporcionaba máximas y directrices en las materias en que los cánones no decían nada³⁴. Por otra parte, hay cierta evidencia de la falta de recepción de varios cánones conciliares respecto a la vida eclesial. El Concilio Quinisexto o in Trullo del 692, emitió ciento dos cánones, los cuales no fueron aceptados, sino después de ser expurgados. El Concilio de Sárdica (343-344) promulgó un canon declarando que los problemas entre las Iglesias se debían referir a la Iglesia de Roma, cuya decisión debería aceptarse. No debe causarnos sorpresa al saber que este canon jamás fue recibido por la Iglesia oriental³⁵.

³¹ MARTIMORT, A.G., *Op. cit.* p. 74.

³² WIAECKER, F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, 2.e. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

³³ Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Concordantia Catholica*, Lib.II, cc.9,10ss, Muhlsteiger, J., "Rezeption-Inkulturation Selbstbestimmung", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, citas, 32-42.

³⁴ Cf. VAN HOVE, A., "Droit de Justinien et droit canonique depuis le décret de Gratien (1140) Jusqu'aux Décretales de Gregoire IX (1234) *Miscellanea Historica Van der Essen*, T.I., Bruselas y Paris, 1947, pp.257-271; LEGENDRE, P., *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien a Innocent IV (1140-1254)*, Paris 1964; HAZELTINE, H., "Roman and Canon Law in the Mile Age", *Historia medieval de Cambridge*, T.V., pp. 697-764.; Graciano, según el estudio de A. Venturi (*Rev.Hist.Française et Etr.* (1946-1947), pp. 11-48, dice que "non recipiuntur" sin previo examen todas las cosas que admiten las "leges principium": Dict. Post. c.4, C.XV, q.3. (Friedberg, 752) Lucio III, c. 1,X,5.32 (Friedberg, II,844). Citados por: CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalite ecclésiologique" *Sc.Ph.Th.*, 56 (1972), p. 384 cita 40.

³⁵ Cf. KILMARTIN, EDWARD, J., "Reception in History, an Ecclesiological Phenomenon ans its significance" *Journal of Ecumenical Studies*, 21 (1984), p. 44.

7.- Formación del Canon de la Escritura

En materia eminentemente doctrinal, existe un caso claro de recepción, y es el de la formación del canon de la Escritura. Hasta el mismo término "recibir" se encuentra en los documentos que hablan de esta materia, a saber, en el Fragmento Muratoriano (líneas 66,72,82), Decreto del Sínodo romano del 382 y de Gelasio De recipiendis et non recipiendis libris, Decreto del 4 de febrero de 1441 para los jacobitas (suscepit et veneratur, DSch. 1334), Decreto del Concilio de Trento sobre los escritos y tradiciones que se han de recibir (DSch. 1501), pero a esta recepción normativa "oficial", la ha precedido otra recepción, "no oficial", una recepción de hecho, una vivencia en las Iglesias.

Si vemos la historia de la formación del Canon de la Sagrada Escritura, comprobaremos un lento proceso de recepción. En este proceso no todos los libros a disposición de la Iglesia encontraron su lugar en el Canon. Los que finalmente fueron aceptados atravesaron una variada historia.

8.- Amenaza a la recepción

Con la llegada de la Edad Media varias de estas ideas se vieron amenazadas, cuando no llegaron a desaparecer. Surgió una nueva eclesiología que veía a la Iglesia como una corporación universal en la cual clérigos y laicos brindaban su consejo al Papa en cuestiones de importancia; la responsabilidad de todos era aceptar las decisiones y no se veía como necesaria ninguna otra forma de recepción³⁶. Hasta la misma celebración litúrgica, sufrió un cambio significativo, a partir del siglo VIII, el canon es recitado en voz baja totalmente, el sacerdote celebra de espaldas al pueblo, los fieles no llevan ya sus ofrendas al altar, las misas solitarias se multiplican en los monasterios. Los Ordines

³⁶ Cf. KILMARTIN, E.J., *Op. cit.*, pp.35-36; MUHLSTEIGER, J., "Rezeption-Inkulturation Selbstbestimmung", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 105 (1983), p. 268.

redactados a mediados del siglo X en país franco, sobre todo en la región renana, homologan y fijan los progresos de cierto alejamiento del sacerdote respecto de los fieles. El contenido concreto de la palabra "ecclesia" pudiera muy bien haberse visto afectado por ello. Podría en esta época iniciarse la lista de los testimonios que hacen consistir a la Iglesia principalmente en el clero³⁷. Este proceso eclesiológico ha ido ligado a otro proceso, a saber, el paso de una primacía de verdad, que toda la Iglesia debía conservar por gracia y misión, a la primacía de la autoridad. En teología de la tradición se diría el paso de la "traditio activa" a la "traditio pasiva" o del "traditum" al "tradens" identificando de hecho a este último con la llamada a partir de comienzos del siglo XVIII, "Iglesia docente". Al desarrollarse este tipo de concepción eclesial, la recepción según la práctica de la Iglesia patristica llegó a ser imposible de practicar.

A medida que la Iglesia occidental desarrolló una naturaleza cada vez más jerárquica, la recepción se ubicó de forma acentuada en categorías jurídicas³⁸. En el plano doctrinal sólo la verdad tiene autoridad en última instancia, los ministerios jerárquicos deberán estar al servicio de dicha verdad. Pero si se atribuye al ministerio una autoridad referida al contenido de verdad, como tal, nos situamos en el ámbito donde sólo es posible la obediencia. En cambio, si se reconoce el contenido de verdad y de bien, también puede reconocerse, a la Iglesia, una actividad de discernimiento y de recepción. La historia de la Iglesia en Oriente ha recorrido otro camino, la participación activa de los fieles fue siempre una realidad.

No faltaron en Occidente hombres como Hincmaro de Reims, en el siglo IX, que mantenían la convicción de que la Iglesia era, en última instancia, una comunión, y define a los Concilios

³⁷ Cf. FLORUS, *Capitula*, (PL.119,421 C.): "Ecclesia in sacerdotibus constat"; la fórmula procede del Código teodosiano y es recogida por Benedictus Levita II (PL: 97,761 D).

³⁸ Cf. CONGAR, Y., "La 'réception' comme réalité ecclésiologique", *Sc.Ph.Th.* 56 (1972), pp. 391-392; LUMPE, A., "Zu 'recipere' als gultig annehmen, anerkennen" im *Sprachgebrauch des romanische und Kanonischen Rechts, Annuario Historiae Conciliorum*, 7 (1975), esp. pp. 129-131.

Ecuménicos (generalia), por el hecho de que, convocados por el Emperador, y reuniendo a numerosos obispos, con una "specialis iussio sedis apostolicae", "pro generali ad christianos causa pertinente" son "a catholica Ecclesia receptissima"³⁹. Pero, no fueron estas ideas las que triunfaron, sino aquellas que insistían en un centralismo que reducía a la recepción en una cuestión de derecho canónico.

9.- Rupturas

Un caso particular de no aceptación, por parte de los orientales, es conocido en el siglo XV, y es a propósito del filioque (Cf. DSch 1300-1302). Como es bien sabido, el texto original del Credo Niceno-Constantinopolitano no contiene tal concepto. Esta palabra tan controvertida ha tenido una raíz antiarriana. El hecho de "proceder" (processio) confiere al Espíritu Santo un rango muy particular. Mientras que el ser engendrado o nacido se puede transferir del Hijo único a los numerosos hijos (adoptivos), el proceder sólo vale del Espíritu Santo y no puede aplicarse a ninguna creatura. Sea lo que fuere, esta palabra (filioque), se extendió gradualmente en Occidente y después del año 1000 fue adoptada en Roma. Pero, en Oriente, no ocurrió lo mismo, desde Focio (siglo IX) ha servido como punto de desacuerdo entre Oriente y Occidente. El Concilio de Florencia, reunido desde 1438 hasta 1445, intentó asegurar la comunión de la Iglesia griega con la romana, pero su compromiso jamás fue aceptado por Oriente así como tampoco sus enseñanzas fueron recibidas.

Otro caso de no-recepción que afecta la comunión de la Iglesia lo encontramos en el siglo XVI. La reforma reacciona frente a una Iglesia, considerada como sistema de prácticas y leyes, de mediación sacerdotal y de autoridad clerical, resumida y simbolizada en el Papa. La enseñanza de la reforma surgió en el contexto de fines de la Edad Media. Fue, al menos, un

³⁹ HINC MAR, *Opusculum LV*, Capit. c.20, (PL: 126,359 B., 361 A).

llamado al retorno, a la norma apostólica del Evangelio, la cual, de acuerdo a los reformadores, había sido identificada claramente en la Iglesia patristica. Sostenían que lo que impedía la afirmación del verdadero cristianismo era el mantenimiento de un poder clerical, que pretendía ser fuente para la Iglesia, norma no normada. Sólo la Palabra de Dios es la "potestas" que hace a la Iglesia.

En los acalorados debates de esos años, los reformadores apelaban a un Concilio general que fuera libre con respecto al dominio papal y, tuviese autoridad por su acuerdo con las Escrituras y no por su constitución formal.

Pero lamentablemente el acuerdo no llegó, la historia nos muestra el escándalo de la división de la Iglesia provocado por un doble rechazo: no asumir las críticas de aquellos que buscaban la pureza del Evangelio por un lado, y por otro, no reconocer el carácter humano, y por lo tanto falible de la Iglesia misma.

De ahora en más, habrá una recepción eclesial fuera del marco de la Iglesia Una. Para la reforma, esta vivencia no fue un tema indiferente. El artículo primero de la Confesión de Augsburgo, revela una recepción del Credo Niceno por parte de los reformadores luteranos⁴⁰, y el artículo tercero es una indicación de la recepción del Credo de los Apóstoles por parte de los mismos reformadores⁴¹. No sólo los luteranos quisieron identificarse con la fe sostenida por la Iglesia primitiva, la Confesión Helvética posterior de la tradición reformada presenta otro ejemplo de la aceptación identificatoria, podemos claramente ver en estos ejemplos cómo "recibir" significa reconocerse o, reconocer la propia creencia manifiesta en aquello que es aceptado, y no-recepción es distinguirse, diferenciarse con respecto a lo presentado (quod) y, a quien lo presenta (quo). Esta posición rígida, ha ido variando con el tiempo, y con ello se ha posibilitado un verdadero diálogo ecuménico. Pero vayamos por parte,

⁴⁰ Las Confesiones de las Iglesias luteranas pueden hallarse en el original alemán o latino en *Die Bekenntnisschripte der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959). Traducc. *The Book of Concord*, Trad. y ed. Theodore G. Tappert, (1959), pp. 18ss.

⁴¹ Cf. *The Book of Concord*, pp. 29-30.

esta aceptación por parte de los reformadores, tanto de la necesidad de recibir, como de interpretar decisiones doctrinales más antiguas de la Iglesia, fue con el tiempo alcanzando una mayor extensión y de este modo, los mismos documentos confesionales fueron recibidos por las Iglesias reformadas.

Junto con esta recepción en el interior de las mismas Iglesias nacientes se produjo un desarrollo en cuanto a la consideración de los documentos confesionales. Dejaron de considerarse como escritos de autoría individual y, las Iglesias asumieron la responsabilidad por ellos. De este modo se les concedía un lugar como modelos obligados para la predicación y enseñanza de la Iglesia⁴². En la conclusión de la primera parte de la fórmula de Concordia, encontramos la explicación de esta actitud. Los firmantes declaran que describen no sólo su propia fe, sino la de todos aquellos cristianos piadosos que se afirman en la palabra de Dios, los tres credos y las confesiones luteranas más antiguas⁴³.

Como en la época patrística, la recepción no se ha producido solamente en el campo dogmático, también escritos piadosos, himnos, formas de piedad, etc., han enriquecido a las jóvenes Iglesias.

Por esta época se reunió el Concilio de Trento. Este Concilio que debía responder a la reforma no fue aceptado por los evangélicos. Trento afirmó frente a los reformadores que Cristo no fue solamente Redentor, sino que también fue, Legislador⁴⁴. Dentro de esta misma línea, favoreció una construcción del orden jerárquico, no en torno a la Eucaristía, sino, según el régimen, del cual Roma ocupa el centro y la cima; de este modo se abría una era de juridicismo, que podía hacer peligrar la recepción, reduciéndola a la pasividad, o confundirla con la obediencia.

Sin embargo, encontramos textos que nos hablan en favor del proceso de aceptación cuando se concede un puesto importante al *sensus* (*consensus*) *ecclesiae*. La Iglesia era todavía

⁴² *Ibid.* 27-28, (art. 1).

⁴³ *Ibid.* 500-501.

⁴⁴ *DSch.* 1572.1620.

considerada como un lugar teológico y la recepción por medio de ella tenía aún su valor⁴⁶.

10.- A partir del siglo XVI

Después del siglo XVI, la recepción ha corrido una suerte distinta en la Iglesia católica que en la protestante. En esta última, los casos de recepción de nuevas afirmaciones teológicas, han sido escasos y es dudoso que haya ocurrido luego de este siglo⁴⁶. Mientras que en la Iglesia católica según lo muestran los acontecimientos que rodearon al Concilio Vaticano I, la historia ha sido diferente. Uno de los resultados de este Concilio fue la definición del primado y la infabilidad papales. Infabilidad presentada como un carisma dado a Pedro y a sus sucesores⁴⁷. Este carisma está asegurado al Papa, como sucesor de Pedro en condiciones muy precisas y limitativas enunciadas en la definición⁴⁸. La consulta hecha a la tradición de la Iglesia no ha sido enunciada sino como un hecho⁴⁹. De este modo la infabilidad del Pontífice no es únicamente la infabilidad de la Iglesia, sino que es propia de él. Aunque es verdad que el consentimiento de todo el magisterio de la Iglesia es la norma para las definiciones del soberano Pontífice⁵⁰.

Durante la celebración del Concilio, una minoría se opuso a la "Pastor aeternus" (que declaraba la infabilidad del Romano Pontífice), pero no logró imponer su parecer. Acabado el Concilio, esta minoría continuó disconforme con la decisión conciliar, hasta que de a poco, la fue recibiendo.

⁴⁶ Cf. POLMAN, "L'élément histor. dans le Controverse relig. du XVI siècle", *La Iglesia universal lugar teológico*, (Gembloux 1932), pp.292s; Congar, Y., *La tradition et les traditions II*, San Sebastián, 1964, p. 82.

⁴⁶ Cf. *DSch.* 3071.

⁴⁷ Cf. *DSch.* 3074

⁴⁸ Cf. *DSch.* 3069

⁴⁹ Cf. *Mansi* 52,1216.

⁵⁰ Cf. *DSch.* 3112; BEUMER, J., S.J., "Das Erste Vatikanum und seine Rezeption", *Münchener Theologische Zeitschrift*, 27 (1976), pp. 262-264; Fries, H., *Teología fundamental*, Barcelona, 1987, pp. 592-593.

Bismarck, en el marco del Kulturkampf realiza una interpretación de las declaraciones vaticanas que obliga a una serie de aclaraciones por parte del episcopado alemán. Afirma que el Papa puede arrogarse en cada diócesis los derechos episcopales y que además, la jurisdicción episcopal queda absorbida por la jurisdicción papal. El Papa es el depositario del poder episcopal pleno y total, y de este modo en principio reemplaza a cada obispo individualmente. Los obispos son sólo funcionarios sin responsabilidad propia, son instrumentos del poder papal, es decir, de un soberano extranjero, que en virtud de su infabilidad, es un soberano perfectamente absoluto, más que cualquier otro monarca absoluto del mundo⁵¹. A estas tesis los obispos alemanes responden diciendo que carecen de fundamento y que están en contradicción manifiesta con el texto y el sentido de las decisiones del Concilio Vaticano.

De este modo junto con la recepción del Concilio se comprueba un proceso interpretativo. "No se puede aplicar al Papa la calificación de monarca absoluto en materia eclesiástica porque también él está sometido al derecho divino y vinculado a las disposiciones dadas por Jesucristo a su Iglesia... Es pues, un error total creer que, por decisión del Vaticano, la jurisdicción papal absorbe la jurisdicción episcopal, que el Papa ha reemplazado en principio a cada obispo, que los obispos no son más que los instrumentos del Papa, y sus funcionarios, sin responsabilidad propia. Por el contrario, los obispos asistidos por el Espíritu Santo y puestos en lugar de los apóstoles apacientan y gobiernan, en calidad de verdaderos pastores, los rebaños que les están confiados"⁵². El papa Pío XI reacciona favorablemente frente a la declaración del episcopado alemán afirmando la rectitud de la interpretación⁵³. Los catecismos, manuales religiosos y las cartas pastorales de los obispos alemanes a sus diócesis,

⁵¹ Cf. *DSch.* 3113-3116.

⁵² *DSch.* 3117.

⁵³ Cf. ANTON, ANGEL, S.J., *Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid, (Toledo, 1987), pp. 1050.1054-1055.; BEUMER, J., S.J., "Das Erste Vatikanum und seine Rezeption", *Münchener Theologische Zeitschrift*, 27, (1976), pp. 270.272; BACHT, H., "Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche Catholica", 25. (1971), pp. 144-167 (especialmente p. 157.; "Das Problem der Rezeption im Katholischen Verständnis").

nos muestran, por un lado los esfuerzos realizados para asegurar la recepción, ya que hacer público lo decidido es parte esencial del proceso, y por otro lado, la puesta en práctica de esas decisiones. De este modo comprobamos que la comprensión antigua de la recepción, en cuanto expresión de la comunión, no se había perdido por completo. La recepción implica un aporte propio de consentimiento a lo resuelto, incluso en algunas ocasiones, implica un juicio que no siempre favorece la aceptación. En tales casos, no debe tomarse el rechazo como un signo que denota falsedad en la enseñanza, sino que es señal de que la determinación se encuentra ante una realidad a discernir. O bien no favorece al bien común, o no atiende a la oportunidad del tiempo y a las necesidades religiosas del pueblo de Dios⁵⁴.

Nunca se ha expresado seriamente la idea de que la recepción por todo el pueblo de Dios, sea eliminada de la vida de la Iglesia. Además es bueno recordar, que aun en el caso de la afirmación de la infalibilidad papal, nos estamos refiriendo exclusivamente a un aspecto determinado del supremo magisterio que tiene la misma extensión que el magisterio infalible de la Iglesia. Y que este magisterio mismo, se encuentra vinculado al contenido de la Sagrada Escritura, de la Tradición, y a las decisiones doctrinales anteriormente emitidas por el magisterio eclesiástico⁵⁵. La idea de una recepción amplia que comprenda a todo el pueblo de Dios, fue presentada de nuevo a la discusión y reconocida por el Segundo Concilio Vaticano. Nos consta que todo Concilio representa una concentración excepcional de la conciencia eclesial y una actuación muy eficaz del misterio de comunión. Por la gran cantidad de obispos que se encontraron presentes en el Vaticano II, y por la intensa participación de la entera cristiandad, este Concilio marca un grado de comunión eclesial, no alcanzado en los Concilios precedentes. El Segundo Concilio Vaticano, no fue sólo un evento que condujera la preocupación teológica hacia la recepción, sino que el mismo Concilio produjo varios documentos que exigían la recepción de

⁵⁴ Cf. THILS, G., "L'Infalibilité du peuple chrétien 'in credendo'", *Bib. Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* Vol. XXI, pp. 59-61ss.

⁵⁵ Cf. WACLAW, HRYNIEWICZ, "Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie", *Theologie und Glaube*, 65, (1975), pp. 260-263.

la misma Iglesia Católica Romana. *Lumen Gentium* 12 describe un proceso de recepción en el cual todo el Pueblo de Dios ejerce carismas específicos para la renovación y edificación de la Iglesia.

11.- La recepción y la Iglesia ortodoxa

Debemos mencionar “algo” acerca de la comprensión de la recepción por parte de la Iglesia ortodoxa, aun cuando su teología no mantenga una explicación unificada. Para los ortodoxos la recepción-aceptación debe verse como la autoridad final en materia de creencia. Aquella que debe preservar y defender la fe, es la Iglesia toda. Es decir, la jerarquía y los fieles bajo la guía del Espíritu, son los encargados de custodiar lo dado por Dios. Este punto de vista ha creado en el pensamiento oriental una tensión que se expresa de la siguiente manera: hay quienes sostienen que las declaraciones de un Concilio Ecuménico serán válidas si son aceptadas por toda la Iglesia. Y hay otros que se oponen a tal afirmación, reconociendo al Concilio como máxima autoridad⁵⁶. Ahora bien, con respecto a aquellos criterios que constituyen la ecumenicidad de un Concilio, hay acuerdo. Afirman que un Concilio es Ecuménico cuando expresa la fe de la Iglesia. Un Concilio no es otra cosa más que la expansión de la infabilidad de la Iglesia⁵⁷.

12.- Conclusión

A partir de este rápido examen de la recepción a lo largo de la historia, podemos recoger algunas ideas.

⁵⁶ Cf. CONGAR, Y., “La ‘Réception’ comme réalité ecclésiologique”, *Sc.Ph.Th.*, pp. 377-378; CONGAR, Y., “Structures Ecclésiales et Conciles dans les relations entre Orient et Occident”. *Sc.Ph.Th.*, 58 (1974), pp. 375ss.

⁵⁷ LIVITU, STAN, “Concerning the Church’s Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods”, *Councils and the ecumenical Movement*, CMI estudio 5 (Ginebra: CMI, 1968), pp. 68-75.

a.- En primer lugar, hemos visto que la recepción no es un concepto estático fácil de definir con independencia del contexto que la rodea. La recepción ha funcionado como un proceso continuo, en marcha, que en cierto sentido precede a la institución eclesial y que fue practicada por el Señor de la Iglesia antes que ella misma la practique con respecto a Él. Incluye la aceptación del amor de Dios manifiesto en su Hijo que por nosotros dio su vida, y también la aceptación de una historia y una tradición. En el juego dialéctico del dar y recibir, no está ausente la interpretación que es un modo de decir que aquel sujeto a quien se transmite un bien, es alguien dotado de razón, capaz de discernir, seleccionar, fraccionar; en fin, enriquecer lo recibido con su propia vivencia. La recepción no es una vuelta a lo primitivo, sino el proceso viviente de la Iglesia que se inspira en su pasado para captar y aceptar las actividades de su amante Señor. En la respuesta de fe que el hombre hace a la revelación de Dios se produce la unión, por un lado de un acontecimiento personal, que afecta la conciencia creyente de forma vertical y, por otro lado, de una transmisión de tipo histórico-social, o sea horizontal.

b.- Esta transmisión-recepción, tiene como sujeto trascendente al Espíritu Santo, que garantiza la permanencia en la identidad, y como sujeto humano, a un organismo que sustenta y realiza la transmisión del mensaje de salvación.

c.- La recepción como concepto relacional, así como la transmisión, no se realiza sino en comunidad y al mismo tiempo viene a expresarla. Este movimiento, implica la disponibilidad de intercambio, reconociendo una verdad inserta en la misma existencia humana, a saber, que ningún hombre, agota la experiencia humana necesaria del acto prudencial⁵⁸.

d.- El Espíritu de verdad está activamente presente en la totalidad de los fieles. Estos son miembros activos en el seno de las Iglesias particulares, en las cuales, y a base de las cuales se constituye mediante el diálogo la comunión eclesiológica universal.

CARLOS CASTRO

⁵⁸ Cf. SANTO TOMÁS, *STh.II-II*, q.49,a.3,resp.