

CONCILIO Y RECEPCION

Uno de los aspectos más recientes y actuales de la eclesiología, que interesa a todo el mundo cristiano, es el tema del concilio¹ y de la recepción de sus decisiones. De hecho, hoy día, el tema de la recepción se plantea casi exclusivamente en relación con los concilios, lo que teológicamente e históricamente es unilateral; este planteamiento, a nuestro modo de ver, ha surgido a través de una teología de la autoridad en la iglesia, especialmente de una teología de la autoridad suprema.

El planteamiento no es ni mucho menos falso, pero, como decíamos antes, es unilateral, porque la recepción no es solamente un hecho conciliar, o relacionado exclusivamente con la vida conciliar de la Iglesia, sino que es primeramente un hecho eclesiológico, con hondas raíces sacramentales. Dentro de este marco eclesiológico surge la recepción conciliar, pero no se agota en el hecho conciliar, sino que tiene también una dimensión extraconciliar.

El tema de la recepción en su vertiente conciliar es de mucho interés. Porque la relación concilio-Iglesia y, dentro de esta relación, otra: decisión conciliar-recepción o norecepción, ambas son de suma importancia, y de ellas depende la koinomía de las Iglesias, en último análisis la unidad de la Iglesia. Aunque la unidad de la Iglesia no se puede reducir solamente a estos aspectos. Pero, sí, es un momento decisivo, en la expresión de la unidad de la Iglesia. Las relaciones aludidas se pueden prestar a dos maneras de interpretación: una teoló-

1 En este estudio emplearemos indistintamente las dos palabras, concilio y sínodo, como sinónimas, aunque la palabra sínodo matiza mejor el sentido de esta realidad eclesiológica.

gico-especulativa, contemplando el aspecto intrínseco, en el misterio de la Iglesia, y una fenomenológico-histórica, analizando las concreciones temporales de este dato. Ambas interpretaciones son válidas, necesarias y complementarias. Porque dada la escasez de elaboraciones teológicas sobre este punto, la interpretación fenomenológica resultaría de mucha aportación; pero siempre arrancando de premisas teológicas fundamentales y en el contexto histórico, con una evolución natural, determinada por una evolución de la eclesiología. No son realidades estáticas, monolíticas, sino que entran dentro de la dinámica de la Iglesia (signo de la presencia y actuación del Espíritu Santo). Porque en la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, el sentido del camino hacia el Reino de Dios es: estabilidad-dinamicidad y no dinamicidad-estabilidad, o con otras palabras, tradición-adaptación, donde siempre el primer término de la relación es decisivo. Si no, desembocamos en una sociología, aunque de tinte religioso. Lo cual no es compatible con la Revelación, que requiere por su misma naturaleza una línea tradicional, de fidelidad a la Encarnación.

Decíamos que el problema es de mucho interés. En el campo de la eclesiología ortodoxa, tiene varias implicaciones. La mayoría de los teólogos, con mucha razón, ven en el concilio ecuménico, la autoridad suprema de la Iglesia. Por este mismo hecho, no cabría la recepción. Por otra parte, la historia apunta 12-15 concilios convocados formalmente como ecuménicos, y que se han proclamado como tal, pero la Iglesia no ha conservado más que siete concilios como auténticamente ecuménicos (hablamos de concilios de ecumenicidad cristiana, y no de ecumenicidad católico-romana). Aquí, sin duda, cabe la recepción. En una teología del concilio ecuménico como autoridad suprema de la Iglesia, surge espontáneamente el interrogante; ¿mientras no haya concilio ecuménico, no hay autoridad suprema en la Iglesia? Pero, como veremos luego, la Iglesia puede vivir incluso sin concilios ecuménicos, y eso a pesar de que la conciliaridad como tal, es una estructura fundamental de la Iglesia: el concilio ecuménico es solamente una forma no institucionalizada, de la expresión del «consensus Ecclesiae». La Iglesia ha vivido hasta el año 325 y después de 787 sin concilios ecuménicos, encontrando otras formas de manifestación de su consenso, algunas más eficaces que el mismo concilio ecuménico². El problema central no es el concilio ecuménico

2 L. Stan, 'Sobre la recepción por la Iglesia de las decisiones de los

sino el «consensus Ecclesiae», que es la expresión de la conciliaridad.

Mirando un poco la historia de la Iglesia cristiana, se puede deducir fácilmente qué importancia ha tenido la recepción de los concilios en la unidad de la Iglesia. Efeso —431—, ha sido factor de la pérdida de las iglesias nestorianas; así como Calcedonia —451— ha sido factor del desgajamiento de las iglesias monofisistas. Pensemos después en la fatídica y a la vez simbólica fecha: 1054; es un símbolo histórico de la no-recepción de algunas tradiciones locales, que comienzan mucho antes, se madura con el sínodo VI ecuménico (quinisextus, 691-692)³, cuando el Oriente cristiano rechazó algunas tradiciones occidentales, y en los concilios constantinopolitanos 869-70 y 879-80, donde ya se vislumbran dos esclesiologías, si no opuestas, por lo menos, de matizaciones distintas⁴.

Pensemos, después, en los concilios unionistas, con su rotundo fracaso en cuanto a la recepción de las tradiciones de cada una de las dos partes de l cristianismo.

Pensemos en la Reforma occidental del siglo XVI, que, por vía conciliar o extra-conciliar, es una muestra clásica de no recepción.

Pensemos en Vaticano I, cuando un ala de la oposición antiprimacial, no recibe las decisiones conciliares, y se independiza, naciendo la Iglesia de los Antiguos católicos.

Pensemos, finalmente, en el mismo Concilio Vaticano II que, a pesar de la esclesiología primacial, se está asimilando; y lo decimos con toda la verdad: se está asimilando, sea por vía de maduración, asimilación teológica, por parte de los teólogos y pueblo cristiano católico, sea por vía de críticas que se levantan públicamente contra tal o tal decisión, sea en forma negativa de aún no recepción (el caso del mons. Lefebvre).

concilios ecuménicos' (en rumano) *Studi teologice*, 17 (1965) 401. Hay una versión inglesa de este trabajo en 'Councils and the Ecumenical Movement' *World Council Studies* 5, World Council of Churches (Ginebra, 1968) 68-75. Nosotros utilizaremos la versión rumana.

3 Para la Iglesia Orthodoxa, el concilio equivocadamente llamado «quinisextus» (691-92) cuenta cómo la segunda parte del concilio III de Constantinopla (680-81), y de aquí su ecumenicidad. Cf.: T. Valdman, 'Importancia del concilio sexto ecuménico para la codificación de los cánones' (en rumano) *Studii teologice* 22 (1970) 713 ss.

4 P. Stephanou, 'Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879' *Orientalia Christina Periodica* 39 (1973) 363-407.

Mirando y analizando con toda seriedad estos datos históricos y actuales, libres de cualquier subjetivismo o pasión humana generadora de tantos males, en esta época de apertura y diálogo cuando más se siente la falta de la unión, se saca la conclusión agobiante: el concilio y su recepción han sido y siguen siendo realidades apremiantes en la vida de las iglesias cristianas. De aquí, la tarea y la gran responsabilidad que incumbe hoy día, con vistas al futuro de la Iglesia, a los teólogos, a la Iglesia misma.

I.—TEOLOGÍA DE LOS CONCILIOS

Para estudiar y elaborar una teología de la recepción, es imprescindible contar con una teología de los concilios. Así como tampoco se puede elaborar una teología de los concilios ecuménicos, sin contar con unos datos fundamentales de eclesiología. Concilio y recepción se refieren a la Ecclesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Sin esta referencia, no hay concilio y por consiguiente no hay recepción. Por otra parte, concilio y recepción se refieren a la edificación de la Iglesia, y no a su destrucción. Paradójicamente, la historia nos enseña que ha habido concilios que se han relacionado con la destrucción, o mejor dicho con la ruptura de la unidad visible de la Iglesia. La mayoría de las separaciones, si no todas, están íntimamente atadas a los concilios, que siempre se han querido y proclamado órganos del Espíritu Santo y para la edificación de la Iglesia. No en el sentido que en el concilio nace la separación. La separación no es un hecho «ex abrupto», sino es un proceso histórico de alejamiento; pero ha sido el concilio el que ha sellado formalmente o ha determinado e impuesto la postura de separación, ya en el momento de una cierta maduración de las posiciones. Las razones de esa paradoja son múltiples. No debemos desconocer la culpabilidad de los que se han separado por la adulteración de la doctrina verdadera. Pero debemos reconocer que una cierta teología del concilio ecuménico y del episcopado, en una palabra del modo de concebir la autoridad en la Iglesia no es ajena a esta situación. Se ha operado con el tiempo un desplazamiento del centro de la autoridad (Revelación) sobre uno u otro órgano que pueden expresar, formular el contenido de la verdad

y se ha coronado de infabilidad el órgano y no la verdad⁵. Una teología monopolizante de la autoridad en la Iglesia es falsa. Conciliarismo democrático (en el sentido de representación episcopal exclusiva, no inclusiva) y monarquismo personal (peor aún) no pueden ofrecer bases sólidas para una teología de la autoridad.

La mayoría de los teólogos ortodoxos lamentan la falta de una teología de los concilios. N. Afanasieff⁶ dice que falta una definición dogmática del concilio, pero hay dos fuentes que sirven de base doctrinal: la doctrina sobre la Iglesia, y la legislación canónica. A. Schememan⁷ plantea el problema de un modo diferente, pero con la misma finalidad: en la Iglesia ortodoxa hay una falta de claridad referente a una definición y naturaleza de la potestad suprema, y sobre la extensión y medios de manifestación de esta potestad. Por que, si bien todos reconocen que la conciliaridad pertenece a la esencia de la Iglesia Ortodoxa, no obstante hay varias posiciones en cuanto a su constitución, funciones, competencia. «Nos hace falta una teología de los concilios como una base general y un cuadro de la práctica de la conciliaridad»⁸.

Estrictamente formal, estos doctores ortodoxos, y con ello otros más, tienen razón. La afirmación: no hay una teología de los concilios es justa, pero puede engañar, por enfocarla teóricamente el problema. No tener una teología de los concilios, no significa que no hay bases de esa teología. Una cosa es afirmar que no hay una teología de los concilios y otra cosa es decir que no tenemos una elaboración teológica sobre los concilios. La elaboración de una teología no es jamás una invención o una innovación, sino que es una sistematización de datos y hechos de la Revelación y de la praxis eclesial. Si investigamos la historia de la Iglesia, veremos que una elaboración teológica se caracteriza por: a) su carácter de necesidad. No se hace por el placer de las teorías, sino cuando hace falta, cuando la institución está contestada. b) Una elaboración teológica se saca de la Revelación y de la vida de la Iglesia, y no «ex nihilo».

5 N. Afanasieff, 'L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe' en *L'Infaillibilité de l'Église* (Chevetogne 1962) 186.

6 'Le concile dans la théologie orthodoxe russe' *Irenikon* 35 (1962) 318.

7 'La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe' en *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Neuchâtel 1960) 119.

8 A. Schemann, 'Towards a Theology of Councils' *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 6 (1962) 171.

Volviendo al hecho conciliar, practicado con tanta intensidad en el primer milenio cristiano, a nivel ecuménico, podemos afirmar que la Iglesia no se ha visto obligada por las circunstancias, teologizar, teorizar sobre el concilio. Pues se sabe que en la Iglesia cristiana, los dogmas y los cánones tienen también un sentido defensivo, además de su sentido doxológico. Por otro lado, hay que tener en cuenta la relación entre el aspecto institucional y la vida eclesial misma: el aspecto institucional viene detrás de la vida, como un apoyo, como un instrumento. Así que, podemos decir que falta una teología de la institucionalidad de los concilios y consiguientemente, de la institucionalidad de la autoridad suprema; y falta precisamente porque el concilio ecuménico no es una institución, en un sentido formal, jurídico. Todos los autores concuerdan en hacer esta afirmación: el concilio ecuménico es un carisma, y su institucionalización es imposible, porque en él actúa el Espíritu Santo, y no se le puede encerrar en reglas y normas rígidas de repetición estereotipada⁹.

1) *Concilio y autoridad en la Iglesia.*

Es uno de los caminos por donde se cuelan las confusiones; ¿es el concilio ecuménico autoridad suprema de la Iglesia, o lo es en la Iglesia? ¿La autoridad del concilio ecuménico es suya, o sea, por encima de la Iglesia, o su autoridad es la de la Iglesia? ¿Es el instrumento u órgano de esa autoridad y si lo es en qué condiciones?

Aquí, tropezamos con la misma noción de autoridad, que en la historia de la Iglesia ha causado no pocas confusiones. A veces, se ha entendido la autoridad de la Iglesia en términos sociales, jurídicos, de poder, de dominio, de superioridad eminente y de concurrencia con la autoridad mundana. Nada más equivocado.

Sin excluir el elemento humano de la Iglesia, hemos de empezar, definiendo la autoridad de la Iglesia, por el ministerio de la Iglesia¹⁰. La Iglesia es un organismo divino-humano y en un sentido analógico, es también una «societas», pero no es una «societas perfecta» en sentido jurídico. De hecho, la noción de «societas perfecta» es un sencillo traslado del cam-

9 L. Stan, art., cit., en nota 2, 400.

10 A. Pailler, 'Reflexiones sur l'autorité de l'Église' *Problèmes de l'autorité* (Unam Sanctam, 38 Paris 1962) 25.

po civil al campo eclesiástico, prescindiendo del misterio de la Iglesia, por desembocar en pleno campo socio-jurídico generador de ambiciones o orgullos políticos. La autoridad de la Iglesia debe entender partiendo no del concepto de «sociedad», sino del concepto bíblico de «Cuerpo de Cristo», de misterio.

El mismo Nuevo Testamento no emplea los términos que en griego clásico designaban poder o autoridad. Y la palabra «jerarquía» —totalmente ausente— es una creación de Pseudo Dionisio Areopagita en el siglo V. «Arché» «Taxis» «Timi» nunca se emplean con referencia a la Iglesia. «Exousia» se emplea más veces, 95 veces, pero solamente cinco veces donde se dice que Jesucristo da autoridad a sus discípulos para echar fuera a los demonios (Mt. 10,1; Mc. 3,15; 6,7; Lc. 9,1; 10,19) y dos veces hablando de la autoridad del apóstol como ministro de la obra de Dios, para la edificación del Cuerpo de Cristo (2 Cor. 10,8; 13,10) ¹¹.

Hay claras referencias a una autoridad en sentido sacramental para la edificación de la Iglesia. «Exousia» del Nuevo Testamento debe ser la auténtica base de la autoridad en la Iglesia ¹². La autoridad de la Iglesia no es personalista, estatal, sino comunal, orgánica, diaconal. En el fondo es la autoridad que Jesucristo le dejó, de la Verdad y de la Gracia, para la salvación, y no se posee por una persona o por un grupo de personas («status») sino por el pleroma de la Iglesia. «La autoridad de la Iglesia es una autoridad que no se confunde nunca con la persona del Obispo o del Papa, sino que debe normalmente ejercerse en comunión viva con el cuerpo de la Iglesia, con la Oikumene» ¹³. Teología de la autoridad debe llegar a una teología de la unidad y comunión; aquí desemboca.

Ahora bien, habiendo una autoridad de la Iglesia se puede hablar de una autoridad en la Iglesia, como una estructura visible. La autoridad en la Iglesia debe participar en el mis-

11 Y. Congar, 'Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Elements pour la réflexion chrétienne' *Problèmes de l'autorité* 146-47; 'La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et documents de la Tradition' *L'Episcopat et L'Église universelle* (Unam Sanctam 39, Paris 1964) 80-81.

12 H. Küng, 'L'Église selon l'Évangile. Réponse a Y. Congar' *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 55 (1971) 215-16.

13 P. Franzen, 'L'autorité des Conciles' *Problèmes de l'autorité* 77.

terio de la Salvación. Su ejercicio debe ser entendido menos en términos de mando y más como servicio ¹⁴.

Como estructura visible, la Iglesia católica la localiza en las personas del Papa y de los obispos, y se aducen razones del «ius divino». La eclesiología ortodoxa la localiza en el concilio ecuménico, como consenso de toda la Iglesia, y no solamente como unanimidad formal de los obispos. Es un límite importante. Porque la autoridad del concilio ecuménico es la autoridad de la Iglesia.

2) Datos eclesiológicos fundamentales.

Para entender debidamente lo que antes hemos dicho y lo que expondremos en adelante, hemos de detenernos sobre algunos puntos de la eclesiología que se relacionan más con el tema nuestro.

A) *Koinonia* (Comunión). «En la lengua litúrgica bizantina, el término *Koinonia* (Comunión) designa específicamente la presencia del Espíritu Santo en la comunidad eucarística» ¹⁵. Es el Espíritu Santo, pues, que santifica que crea la comunión del hombre con Dios y, por consiguiente, de los hombres entre sí ¹⁶. La idea *Koinonia* es una noción bíblica y patrística y es una coordinada fundamental de la doctrina, culto, organización, jerarquía, espiritualidad cristianas. Por eso, en la Iglesia primitiva, el término *Koinonia* designaba a la vez a la Eucaristía y a la Iglesia ¹⁷. Eso es muy significativo: se daba una perfecta coincidencia ontológica entre la Iglesia y la Eucaristía. Aquí está el núcleo del futuro desarrollo de la vida y de la organización de la Iglesia. Por que *Koinonia*, es uno de los fundamentos de los ministerios y de la conciliaridad ¹⁸. Ministerios sin *Koinonía* eucarística sería inconsistente, despojados de contenido. Igual, conciliaridad sin *Koinonía*.

14 S. Légasse, 'L'exercice de l'autorité dans l'Église d'après les Évangiles synoptiques' *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1963) 1022.

15 J. Myendorff, 'Initiation à la théologie byzantine' (Paris 1975) 232.

16 J. Meyendorff, *Ibid.* 234.

17 J. Ratzinger, 'Pastoral y colegialidad de los obispos', *Concilium* 1 (1965) 56.

18 D. Staniloae, 'Los fundamentos teológicos de la jerarquía y de su conciliaridad' (en rumano), *Studii Teologice* 22 (1970) 165-71; M. M. Garijo-Guembe, 'Análisis de la estructura eclesiológica del documento «la Autoridad en la Iglesia» (eVnecia 1976). Perspectivas y problemas', *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 234-35.

La comunión crea una doble relación, que se manifiesta plenamente en la Eucaristía: a) vertical: Dios-hombre, b) horizontal: relaciones entre los miembros del Cuerpo de Cristo como consecuencia de la comunión vertical¹⁹. Por eso, en la Iglesia Ortodoxa la relación: teología trinitaria —teología de la comunión (que incluye los ministerios)— vida conciliar, es fundamental. La misma teología de los concilios y de la recepción, como veremos luego, se funda en esta relación honda; teología de los concilios sin una teología de la comunión eucarística no se puede concebir, hay un intercondicionamiento ontológico. Una ruptura entre Eucaristía y eclesiología, lo que ocurrió en Occidente en los siglos XI-XII²⁰, desplaza y desnaturaliza la teología del sacerdocio y de la vida conciliar. La Eucaristía es el punto de arranque y de llegada de toda actividad ministerial y conciliar²¹. En este círculo sacramental de servicio y gracia, de edificación y salvación, se descubre la verdadera vocación y misión de Isacerdocio y de su condición conciliar.

B) *Ministerio-Comunidad*. Es un punto clave para nuestro tema. No cabe duda que una imagen deformada de la relación ministro-comunidad, ha influido poderosamente en la teología de los concilios. La imagen genuina, ha ido evolucionando. La evolución ha sido normal. Pero el interrogante es: hasta qué punto esta evolución ha conservado la imagen primitiva.

Lo que se ha olvidado a veces desde hace mucho tiempo, lo que es fundamental, sería lo siguiente: considerar al sacerdote, al ministro, como un miembro del pueblo de Dios; él es miembro de la comunidad, antes de que sea ministro de la comunidad, y aún siendo ministro, no deja de ser miembro de la comunidad. La visión de un ministro por encima de la comunidad o como un privilegiado, debe ser rechazada. El mismo ministerio, como instrumento y servicio, lo exige. No se le debe apreciar en la perspectiva de una clásica teoría de la superioridad sacerdotal, pero tampoco se le debe negar su misión de institución divina, su preeminencia en la comunidad. El queda injertado en la comunidad y fuera de ella se seca: porque aquí

19 I. Briá, 'La eclesiología de la comunión' (en rumano), *Studii Teologice* 20 (1968) 677 ss.

20 J. Ratzinger: Art. Cit. en nota 17, 56.

21 Debemos hacer una advertencia: cuando decimos Eucaristía, debemos entender vida sacramental, es decir, toda la actividad sacramental de la Iglesia. Pero utilizamos la palabra Eucaristía, dada su relevancia y gran importancia en la Iglesia primitiva, como hasta hoy día.

está su espacio vital. Fundamentalmente, él es un miembro del pueblo cristiano, él mismo busca la santidad, reza, tropieza con el pecado, se levanta; no sólo proporciona, como instrumento, la gracia, sino que es instrumento de gracia para sí mismo. Sobre todo esto Agustín tiene algunas palabras espléndidas: «Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc saltis». Agustín subraya aquí maravillosamente la identidad cristiana, soteriológica del obispo con su comunidad. Pero no es todo; la eficacia del ministerio del obispo depende de su comunión con la comunidad: «facite nostrum ministerium fructuosum» «ut nos vobis non tam praesse quam prodesse delectet» «Oremus ergo pariter, delectissimi, ut episcopatus meus mihi prosit et vobis»²².

Arrancando de una teología de la autoridad sacerdotal mal entendida y técnicamente formulada, se ha visto siempre en el ministro una persona superior para con los miembros de su comunidad. Así se ha hecho sitio en el seno de la Iglesia la relación superior-inferior, clérigo-láico, con repercusiones estamentales, relación que ha revestido, en la mayoría de las veces, formas marcadamente jurídicas. Más a menudo se ha olvidado que en perspectiva soteriológica no existe la relación superior-inferior en línea horizontal, más que el plano moral. La verdadera relación superior-inferior se da en un plano vertical: Dios-hombre, y tampoco en categorías jurídicas, sino morales. En una perspectiva moral y soteriológica, la superioridad del ministro no es un axioma. No debemos ver nada ofensivo o antiteológico en esto; las premisas teológicas de esta aserción son evidentes: el carácter instrumental, diaconal del ministerio, El sacerdote no es un santo, sino un consagrado. Esto no se debe olvidar. «El hecho de haber sido ordenado para una función, no confiere a la persona la facultad de hacerse más espiritual o más misionero que los demás miembros no ordenados de la comunidad»²³. Puede ser también santo, pero no llega a este estado superior por su condición de sacerdote, exclusivamente, sino por su condición de cristiano. Es causa, instrumento de la gracia, en la comunidad y unido con aquella,

22 Sermo 340, I (P. L. 38, 1483-84).

23 N. Nisiotis, 'Le fondement ecclésiologique du plerôme de l'Église. L'unité du laïc et du clergé dans la tradition orthodoxe' *Ministères et laïc* (Press de Taizé 1964) 165.

pero no es la causa de la santidad. Para calificar la función del ministro, no debemos distinguir entre «divino» y «profano»²⁴, sino entre Dios y comunidad, entre divino y humano. La jerarquía es más bien una diakonía que una función de derecho divino. El Oriente no conoce como Occidente, la superioridad de lo sacro sobre lo temporal²⁵.

No podemos desatender el aspecto social, visible de la Iglesia. Si la aserción jurídica «ubi societas ibi ius»²⁶ es válida, no debemos olvidar el plano de la analogía. De lo contrario orriesgamos un trastorno de los valores.

No haremos un análisis exhaustivo del ministerio en diversas etapas históricas de su desarrollo. No es aquí su sitio. En cambio, vamos apuntando algunos aspectos del ministerio a la luz del Nuevo Testamento y de la historia, precisamente aquellos que nos proporcionen datos para un mejor entender de la configuración conciliar y de la recepción.

En el Nuevo Testamento había más ministros que ministerios, es decir, había más hombres dotados de dones del Espíritu Santo, para ponerlos al servicio de la comunidad, para edificar la comunidad²⁷. El ministerio, no se daba tanto como una estructura objetiva, como una institución fuerte, sino más bien como un carisma. Precisamente por esta razón hay en la comunidad Nuevotestamentaria varias funciones, que luego van desapareciendo, dejando sitio al ministerio institucional, pero, aún en esta variedad de funciones, y esto es importante, el Nuevo Testamento acentúa más la *coordinación* de los ministerios y funciones que la subordinación. Esto, para guardar la unidad del Espíritu en la unidad del Cuerpo de Cristo (1 Cor. 12,4-30). Las funciones parecen ejercidas colegialmente, y no se conoce una «cumbre jerárquica». Por otra parte, la autoidad de los ministros es pastoral, y no jurídica, intimamente

24 N. Nisiotis, *Ibid.* 165.

25 E. Herman, 'Le mete ed i compiti delle ricerche sulla storia del diritto ecclesiastico bizantino', *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1951) 255.

26 Sobre el aspecto de sociedad de la Iglesia, en términos muy jurídicos, se puede ver: J. Hervada, P. Lombardía, 'El derecho del pueblo de Dios. la Iglesia' (Pamplona 1970) 314 ss. En la Iglesia ortodoxa el aspecto social hacia un sistema del derecho canónico. I.—Introducción. La constitución de viene subordinado a la vida, no tiene valor en sí, aunque no se le desprecia, J. Hausherr, 'Pour comprendre l'Orient chrétien: la primauté du spirituel', *Orientalia Christiana Periódica* 33 (1967) 365.

27 L. Simon, 'Le ministère de l'Évangile', *Foi et Vie* (1957) 377.

ligada a la idea de «edificación» de la Iglesia, que fácilmente se puede resumir a la celebración de la Eucaristía²⁸.

Esta visión del ministerio encaja perfectamente con el acto del Pentecostés (Act. 2), cuando el Espíritu de Dios desciende sobre «toda la casa» (V. 2), donde se encontraban los Apóstoles, y no solamente sobre los Apóstoles, aunque de una manera especial sobre éstos. Comentando este pasaje, Teofilacto dice: «ha llenado toda la casa (Iglesia) para manifestar que el don (del Espíritu Santo) no se da a cualquiera en particular y de una manera especial, sino que se da a toda la Iglesia en su plenitud (ólo tō tis ekklesias plirōmati)»²⁹.

La misma idea se desprende del estudio de las oraciones de ordenación de todos los ritos de Oriente y Occidente: la consagración ha sido concebida en relación con la edificación y crecimiento de la Iglesia, con su unidad, y menos en detalles de poder de cada ministro³⁰. El fin del ministro es la «economía de la salvación» y los ministros son «administradores de los misterios del Dios» (1 Cor. 4,1). San Gregorio Nacianceno, contempla a los sacerdotes como «ministros y cooperadores (synergoi)» que «presiden (Prókatezómatai)» a los demás, y esto relacionado con la restauración de la imagen de Dios en el hombre³¹. La palabra «synergós» es muy significativa: hay un «érgon», que es Dios y el sacerdote es «synergos», cooperador. En tanto que cooperador, «preside» a la comunidad: la relación sacerdote-comunidad es pues de tipo presidencial, y la presidencia es cultural. Donde mejor se ve la posición del ministro es en la celebración de la Eucaristía. San Juan Crisóstomo tiene unas palabras maestras: «hay ciertos momentos en que el sacerdote no se separa del inferior: por ejemplo, cuando debe recibir los terribles misterios (la comunión). Porque todos somos de la misma manera dignos para aquellos (misterios). No es como en la Antigua Alianza... Pero hoy día es diferente; el mismo cuerpo y el mismo cáliz son ofrecidos a todos, y como cada uno puede ver, el pueblo co-opera (syneisféronta) mucho en las oraciones... porque no es sólomente áquel (el sacerdote) que da gracias, sino todo el pueblo (ápas laós)»³².

28 A. Ganocry, 'Ministère, épiscopat, primauté', *Istina* (1969) 105; N. Nisio-tis, *ort. cit.* en nota 23, 160-61, 164.

29 'Coment. sobre Hechos' (P. G. 125, 532).

30 D. Botte, 'Caractère collégiale du presbytérat et de l'épiscopat', *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre* (Lex orandi, 22 Paris 1957) 97.

31 P. G. 35, 436 A.

32 'Comment in II Cor. 18,3 (P. G. 61, 527).

Fiel a estas posiciones neotestamentarias y patrísticas, la Iglesia Ortodoxa considera que «cada fiel concelebra con todos los demás en la asamblea eucarística». El pueblo cristiano no «asiste», no «escucha», sino «participa» en la misa porque «los actos sacramentales se cumplen únicamente por el pueblo de Dios en su totalidad, es decir, por el proestós y el pueblo juntos»³³. La misa no es un asunto del sacerdote con un particular (misa privada) sino del sacerdote con la comunidad. Por eso, en la Iglesia Ortodoxa, hasta hoy día es una aberración celebrar una misa sin la comunidad³⁴.

En este contexto cultural, no había la diferencia estamental entre «kliros-laikos». De hecho, «laikos» no se encuentra en la Biblia. En cambio «laós», con frecuencia. Pero, a menudo en el Antiguo Testamento, «laós» se opone a «tá éthni». El primero designa al pueblo de Dios por oposición a los pueblos paganos (éthni). Con este matiz se emplea en principio³⁵. Es claro que «laikos» deriva de «laós» y significa miembro del «laós tou Theou». Así, el sacerdote y el fiel se llaman «laikós». Es muy importante este matiz que ha durado hasta el siglo V³⁶, cuando el término «laikós» pasa a significar profano por oposición a sagrado. Todo este proceso, se debe a dos causas: a) desarrollo circunstancial de una teología del episcopado y b) influencias ambientales de categorías sociales y del derecho romano. Esto va a determinar la configuración de la conciliaridad (se logra una conciliaridad episcopal) pero, no obstante, la recepción quedará una vocación del pleroma de la Iglesia.

C) *Teología del episcopado*. Esbozaremos las líneas generales de esta evolución teológica. Lo que determina una decisiva evolución en la teología del episcopado, es la lucha contra el gnosticismo y el marcianismo, y por otro lado, la formación del concepto de «successio apostolica», como garantía de la ortodoxia de la doctrina³⁷.

El esquema apostólico de mucho peso en Jerusalén: Apóstoles-presbíteros-comunidad, sufre un cierto cambio durante el

33 N. Afanasieff, 'L'Église du Saint-Esprit', (Paris 1975) 67 ss.

34 N. Nisiotis, art. cit. en nota 23, 168-69.

35 Y. Congar, 'Jalones para una teología del laicado', (Ecclesia, I, Barcelona 1963) 21.

36 Gr. Dix, 'Apostolic Ministry', (Londres 1946) 285; L. Stan, 'Los seglares en la Iglesia', (en rumano, Sibiu 1938) 34, 110, etc.

37 J. Zizioulas, 'The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council', *Councils and the Ecumenical Movement*, 39.

mismo período apostólico; Santiago, en un cierto sentido, reemplaza a los Apóstoles de modo que la expresión «Santiago y los presbíteros» se vuelve frecuente. En el período subapostólico, el jefe de la Iglesia local reemplaza a los Apóstoles y resulta otro esquema: jefe de la Iglesia local-presbíteros-comunidad. Aquí, el momento decisivo es Ignacio de Antioquía, cuando el nombre personal del jefe de la comunidad (por ejemplo: «Policarpo y los presbíteros») está reemplazado por el título de la función: «o epískopos»³⁸. El acento no cae sobre la persona sino sobre la función.

Se atribuye a Ignacio una concepción de episcopado monárquico y se toma como modelo de posteriores desarrollos. Nadie niega unos rasgos monárquicos en la concepción de Ignacio. Sus expresiones: «obispo visible» representa al «obispo invisible»³⁹, una asamblea cúltica «fuera del obispo» no es asamblea legítima⁴⁰, debemos apreciar al obispo como a Dios⁴¹, etc., son expresiones que demuestran una tendencia de subrayar la importancia del obispo⁴². Pero la mayoría de los autores no subrayan suficientemente que el monarquismo de Ignacio es de tipo cultural, y únicamente cultural: Ignacio centra toda su concepción en la asamblea eucarística, de la cual el obispo es presidente. El monarquismo ignaciano no es de tipo formal-jurídico (en su época no había aparecido la jurisdicción en la Iglesia) sino de tipo cultural. Es verdad que su concepción podría favorecer un ulterior episcopado monárquico de tipo jurídico, pero no es la base de este último, como más a menudo se afirma. La razón es clara: el presidente de la Eucaristía es el obispo. «Si, consiguientemente, la asamblea eucarística era nada menos que «la ecclesia de Dios», y la koinonía de ella, la realización de la unidad de la Iglesia en cada sitio, la cabeza de esa asamblea fue automáticamente entendida como el centro de la plena unidad de esa Iglesia particular»⁴³.

Un segundo momento decisivo es la doctrina de Cipriano. Si para Ignacio la Iglesia local con su obispo era «católica»⁴⁴,

38 J. Zizioulas, *ibid.* 37-38.

39 Ignacio, Magn. 3, 1 *Padres apostólicos* (BAC, Madrid 1950) 461.

40 Ignacio, Magn., 4 *ibid.* 461.

41 Ignacio, Efes. 6,1, *ibid.* 451.

42 A. Ganocry, art. cit. en nota 28, 107-08; un muy buen estudio crítico: P. Bruke, *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century* *Journal of Ecumenical Studies* 7 (1970) 512 ss.

43 J. Zizioulas, art. cit. en nota 37, 41.

44 Ignacio, Esmirn. 8, 2 *ibid.* 493.

para Cipriano hay «una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa»⁴⁵. La catolicidad es, pues, del conjunto de las Iglesias (idea paulina de Cuerpo). La unidad de estos miembros de la Iglesia universal (noción que parece inspirada en la idea romana de Imperio) se realiza a través de la unidad del episcopado: «et cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus»⁴⁶. Así como las iglesias forman un «corpus», así también el «episcopatus» forma un «corpus» (traslado en sentido empírico de la noción jurídica romana de «corpus») cuya unidad la da «concordia coherens»⁴⁷. Dentro de esta «concordia» de los obispos no hay subordinación de un obispo a otro, y aunque reconoce una preeminencia de la Iglesia de Roma⁴⁸, no hace del obispo de Roma cabeza del episcopado. Su concepción de Iglesia y de su unidad, «una Ecclesia», del episcopado, «unus episcopatus», que se ejerce «in solidum», en la unidad de «concordia numerositas», no le permitía hacer esto⁴⁹. Por otra parte, la unidad del episcopado se apoya en «cathedra Petri» que, según Cipriano pertenece a cada obispo, que expresa esta unidad con otros obispos, participando en el concilio (que parece moldeado sobre la idea de unidad imperial). Es un paso más hacia la idea de concilio ecuménico.

Un tercer momento importante es la elaboración de la doctrina sobre la sucesión apostólica de la cual el maestro, el que la sistematiza, es Ireneo. Nace como reacción contra el error, la herejía, a partir del final del siglo II⁵⁰. Frente a estas adulteraciones herejes, Ireneo opone la autoridad de la Escritura. Pero la Escritura debe ser interpretada para su adecuado entendimiento. Por eso hace falta un guía, que es la «regula fidei», «regula veritatis»⁵¹. Esa «regula fidei» se encuentra en

45 Ep. LV, 24, 2 *San Cipriano: Obras, Tratados, Cartas* (BAC, Madrid 1964) 538.

46 San Cipriano, *ibid.*

47 San Cipriano, Ep. LIX, 14, 2 *ibid.* 580.

48 San Cipriano, Ep. XLVIII, 3, 1 y Ep. LIX, 14, 1 *ibid.* 505, 580.

49 N. Afanasieff, 'L'Église qui préside dans l'Amour', *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* 12-19; G. Dejaive, 'Les Douze Apôtres et leurs unité dans la Tradition catholique', en *Ephemerides Theol. Lovan.* 39 (1963) 761- 64; M. Benevot, 'In solidum and S. Cyprian: a Correction', *Journal of Theological Studies* 6 (1955) 244-48; J. Zizioulas, art. cit. en nota 37 43-44.

50 B. Reynders, 'Premiers réactions de l'Église devant les falsifications du depot apostolique: Saint Irenée', *L'Infaillibilité de l'Église* 27.

51 Adv. haer. 1,22,1 (P. G. 7,1, 669).

la Iglesia: «allí donde están depositados los carismas del Señor, allí conviene aprender la verdad; al lado de aquellos que tienen la sucesión en la Iglesia a partir de los Apóstoles, y que han conservado la palabra inadulterada e incorruptible»⁵², porque ellos tienen «cum episcopatum successionem charisma veritatis certum»⁵³. Concretando más, Ireneo habla de «potestas Evangelii»⁵⁴, evidentemente, no en sentido jurídico⁵⁵.

«Successio apostolica» de los obispos unida con «charisma veritatis» influye decisivamente en la concepción de los concilios ecuménicos como autoridad suprema en la Iglesia.

Finalmente un cuarto momento decisivo es la época constantiniana. Algunos autores hablan de un «giro histórico constantiniano»⁵⁶, cuando el Estado se convierte en modelo de la organización de la Iglesia, y cuando el concilio ecuménico, «creación imperial», es una pieza mayor. Nadie niega los cambios operados en la estructura visible de la Iglesia en dicha época, a veces con aspectos negativos. Pero las investigaciones recientes y objetivas han puesto de relieve que se trata más bien de una ampliación de las estructuras eclesiales, ya existentes en germen o tímidamente desarrolladas, a consecuencia de las nuevas condiciones de vida de la Iglesia⁵⁷. Por eso, creemos que se da una nueva estructuración de la Iglesia sobre las bases ya existentes. Aunque trae unas consecuencias negativas. Por ejemplo, se nota cada vez más una separación entre obispo y su «presbiterium», órgano colegial, y más acentuada entre obispo y pueblo, con una tendencia a «despersonalizar las relaciones entre el obispo y su grey»⁵⁸.

52 Adv. haer. IV, 26, 5 (P. G. 7,1, 1056).

53 Adv. haer. IV, 26,2 (P. G. 7,1, 1053).

54 Adv. haer. 111,1 pref. (P. G. 7,1,843).

55 Cf. B. Reynders, art. cit. en nota 50,30 ss.; N. Afanasieff, art. cit. en nota 49, 49-55; P. Nautin, Irenee, Adv. haer. 111,3,2, Église de Rome ou Église Universelle? *Revue de l'histoire des religions* (1957) 36 ss.

56 D. T. Strotman, 'L'évêque dans la tradition orientale', *Irenikon* 34 (1961) 156.

57 W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumeniques* (Paris 1974) 15; W. Küppers, 'Reception, Prolegomena to a Systematic Studies', *Councils and the Ecumenical Movement* 83; J. Zizioulas, art. cit. en nota 37, 48-49; H. Marot, 'Conciles anténicéens et conciles oecumeniques', *Le Conciles et les Conciles. Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (hors serie, Unam Sanctam, Chevetogne 1960) 19 ss. Otros autores ven en Nicea una cosa nueva: N. Afanasieff, art. cit. en nota 6, 319; I. Ortiz de Urbina, 'Nicée et Constantinople', *Histoire des conciles oecumeniques* 1 (Paris 1963) 29.

58 D. T. Strotman, art. cit. en nota 56, 157.

El nuevo estatuto legal del obispo, es una pieza fuerte en este nuevo engranaje: la «audiencia episcopalis» viene a constituir el vestido jurídico, legal, de esta tendencia⁵⁹.

Todo este proceso de desarrollo, va a la par con una recepción de algunas categorías jurídicas del Derecho Romano. El problema es muy complejo; nos contentaremos solamente con algunos aspectos que tocan directamente con nuestro tema. Primeramente, hemos de señalar el proceso de ahondamiento de una antítesis laico-sacerdote, ya señalada en Clemente Romano⁶⁰ llegando más tarde a formar dos categorías bien distintas de vida religiosa, con repercusiones sociales. Mencionamos en Oriente: Clemente Alejandrino⁶¹ y Orígenes⁶², y en Occidente: Cipriano⁶³ y Tertuliano⁶⁴, dos teólogos de formación jurídica, por donde se introducen en la Iglesia muchos elementos del Derecho Romano. En la terminología teológica entran términos como: «officium», «munus», «status», «universitas», «corpus» (no en sentido paulino), «societas», «collegium», «ordo», «communitas» (tampoco en sentido bíblico de comunión, aunque este sentido no se pierde), «iurisdictio», «unanimitas», etcétera⁶⁵. Es el momento en que se perfila una teología de la autoridad episcopal y conciliar de contenido teológico y jurídico, a veces, según las circunstancias, en contraposición con los seglares. Pero eso se nota más en el Occidente cristiano, porque el Oriente conserva y sigue manteniendo una viva relación, sacerdocio-comunidad; aunque no en el sentido de los primeros siglos.

59 Sobre la «episcopalis audientia»: J. Gaudemet, 'L'Eglise dans l'Empire Romain (IV e V e siècles)', *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident* 111 (Paris 1958) 28 ss.; J. V. Salazar Arias, 'Dogmas y cánones de la Iglesia en el Derecho Romano', (Madrid 1954) 299 ss.

60 Corint. 40, 5 *Padres apostólicos* 215.

61 *Strom.* 3, 12 (PG 8 11189 C).

62 'In Jerem. Hom.', II 3 (PG 13, 369 CD).

63 Ep. XIV, 1, 1; Ep. XV, 4; Ep. XXV, 1, 2 obra cit. 409, 415, 437, donde se nota una cierta contraposición entre «clerus-plebs».

64 'De exort. castit.', 7 (PL 2, 971 A): «Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas».

65 Bibliografía es amplísima. Citamos: P. M. Quantin, 'Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin', *L'Eglise et l'Etat au Moyen-Age* (Paris 1970); J. Antonio Souto, 'La noción canónica de oficio (Pamplona 1971); J. Fornés, 'La noción canónica de «status» en Derecho canónico' (Pamplona 1975); Y. Congar, 'L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne', *Histoire des dogmes t. III Christologie-sotériologie-mariologie* 3 (Paris 1970) 21 ss.

El Oriente cristiano, asimila la relación obispo-comunidad, y análogicamente, presbítero-parroquia, a la relación matrimonial de modo que enfoca el lazo obispo-comunidad como un lazo místico-matrimonial. La figura es eminentemente bíblica: Iglesia es la Esposa de Cristo. «Por el acto de la consagración se establece entre la persona consagrada y la Iglesia para la cual ha sido consagrada un lazo igual de estrecho y de indisoluble, que el lazo que se establece entre marido y su esposa, cuando se unen por el matrimonio legítimo y bendecido por la Iglesia»⁶⁶. Los Santos Padres han desarrollado esta idea en todas sus consecuencias: así como el marido no puede tener más que una esposa, y forman juntos un cuerpo (Mt. 19,6) igualmente un obispo no puede tener más que una comunidad, una diócesis (cánon 15,7 ecum.; 10, 20, 4 ecum)⁶⁷. El lazo marido-esposa se deshace por la muerte; el lazo obispo-comunidad también por la muerte del obispo. Por eso, la diócesis se queda «viuda»: «chirevoúsis ekkllísias» (cánon 25 IV ecum.). Esta idea de la unión del obispo con su iglesia, empieza a desarrollarse en el siglo IV⁶⁸. Cipriano, en un carta⁶⁹ acusa a Novaciano de haberse separado de la Iglesia, argumentando con el texto de la carta a los Efesios cap. V, 31-32.

Estas son las razones que han determinado a los Padres del IV concilio ecuménico de prohibir las ordenaciones absolutas (con. 6) y de prohibir los traslados de obispos⁷⁰. En Oriente eso ha sido norma, aunque no se ha observado siempre; en Occidente, desde el siglo XII para acá, todas las ordenaciones han sido absolutas⁷¹.

66 I. Ivan, *La dimisión del sacerdocio. Estudio de derecho canónico* (en rumano Bucarest 1937) 5-6.

67 N. Milas, *Los cánones de la Iglesia Ortodoxa con comentarios v. I/II* (en rumano Arad 1931) 218, 240, 519.

68 V. Fuchs, 'Der Ordinationstitel von seines Entstehung bis auf Inozenz III. Eine Untersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudderolf Sohms', (Amsterdam 1963) 83, citado en: Y. Congar, 'L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968) 79.

69 Ep. LII, obra cit. 514.

70 I. Ivan, obra cit. en nota 66, 6-11; S. Pufulete, 'La pena de la deposición según los cánones de la Iglesia Ortodoxa', *Studi teologice* (en rumano) (1975) 43.

71 Ver el proceso de la evolución en: C. Vogel, 'Titre d'ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'Eglise ancienne', *La maison-Dieu. Les ministères dans l'assemblée chretienne* 115 (Paris 1973) 70-85.

A veces, se ha enfocado, y aún se enfoca, esta relación desde una perspectiva del «ius divinum» del episcopado⁷². El enfoque es unilateral y hasta cierto punto equivocado. Porque, a nuestro modo de ver, no hay en la Iglesia un «ius divinum» en el sentido técnico del «ius». El Nuevo Testamento, no tiene nada que ver con «ius» o «iurisditio». Incluso en el primer siglo y medio por los menos, de la Iglesia. El hombre no se relaciona con Dios en términos de «ius» sino en términos de «gratia». «Ius divinum», tal como se ha concretado en la Iglesia Católica, porque en la Iglesia Ortodoxa esta noción no tiene una acepción jurídica, pelagra a la Iglesia comunidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí: coloca la jerarquía en un verticalismo crístico sin condicionamiento comunitario. Se disminuye el carácter epiclético de la vida de la comunidad, de la asamblea eucarística, dado que por este «ius divinum» el obispo actúa «in persona Christi». Cristo se comunica a esta asamblea no en cuanto asamblea eucarística en torno al obispo como presidente, en estado de invocación, sino porque hay un «ius divinum» que garantiza y encauza su presencia. Por este camino se producen en la Iglesia barreras ontológicas entre varias «clases» de miembros. El «ius divinum» ha enjendrado episcopocracia y papocracia.

Frente a todo esto, nos gustaría acordar un bonito texto de Agustín: «Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos quibus verbum et sacramentum ministramus: ac per hoc ut eorum sine scandalo gubernandum esse necessitas tulerit, ita vel esse, vel non esse debemus, quod non propter nos, sed propter alios sumus»⁷³.

3) *Orígenes culturales de la conciliaridad.*

Culto-concilio, he aquí un modo nuevo de abordar el problema de la conciliaridad de la Iglesia. Hay referencias bibliográficas abundantes, pero falta un estudio sistemático y exhaustivo. El estudio debería descender por la eclesiología eucarística y la eclesiología de la Iglesia local, para llegar a una eclesiología universal (prueba: existencia del concilio ecuménico) pero, por razones teológicas sólidas, solamente por este rumbo.

72 Sobre «ius divinum» en la Iglesia católica, ver bibliografía en: M. M. Garijo-Guembe, art. cit. en nota 18, 252 nota 122. Además, J. Hervada, P. Lombardía, obra cit. 45 ss.; Pedro-Juan Vildrich, 'El ius divinum como criterio de autenticidad en el Derecho de la Iglesia', *Ius Canonicum* 16 (1976) 91 ss.

73 'Contra Cresc.', II, 13, 13 (PL 43, 474).

Empezaremos a hacer algunas referencias a la palabra eclesial; «La Ekklesia de Dios es algo más que el mero hecho de reunirse. Ekklesia es la asamblea de un grupo de personas previamente escogidas por Dios que se reúnen en torno a El como su centro. El término, originariamente religioso-cultural, fue adquiriendo luego un sentido escatológico: ekklesia como verdadera comunidad de Dios del tiempo final»⁷⁴.

De estas observaciones justas de Hans Küng, se pueden sacar unas conclusiones fundamentales: a) Ecclesia, es término religioso-cultural, aunque más tarde cobra otros sentidos, pero sin perder el sentido originario; b) como tal, la relación primaria en la Iglesia es: fiel-Dios (centro) en actitud de invocación, y no de cumplimiento institucional, automático, sin más, de unos actos. La Iglesia se realiza permanentemente, y no es solamente una institución. Es institución en cuanto asamblea de escogidos, y la referencia anterior (también cultural) es el bautismo; c) la relación fiel-sacerdote no se plantea de modo formal: brota y se agota dentro del acto de reunión cúllica.

En el Nuevo Testamento Ecclesia significa; a) asamblea de culto: *1 Cor.* 11, 18; 14, 19, 28, 34, 35. b) Iglesia local; *1 Cor.* 1, 2; 16, 1; etc. Pero lo que da sustancia a la Iglesia local, es la asamblea de culto; c) Iglesia universal, Iglesia en general: *1 Cor.* 15, 9; *Gal.* 1, 13. Pero nos parece muy poco probable que San Pablo se refiriese a una universalidad en la acepción de más tarde; más bien, creemos que las palabras «perseguí a la Iglesia de Dios» se refieren a localizaciones eucarísticas, que no forman un «oikumene» como tal, en sentido formal, supra-local⁷⁵. Es lógico que la congregación cultural, eucarística sea concebida como la realización concreta de la eclesialidad de cada Iglesia particular⁷⁶.

Segunda observación: la palabra Ecclesia, designa también a las reuniones conciliares y al revés⁷⁷; así, San Juan Crisós-

74 H. Küng, 'Ser cristiano', (Madrid 1977) 609.

75 Maxime de Sardes, 'Le Patriarcat Oecuménique dans l'Eglise Orthodoxe', *Théologie historique* 32 (Paris 1975) 29-30.

76 J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 110; A. Antón, 'La Iglesia Universal-Iglesias particulares', *Estudios eclesiásticos* 47 (1972) 418; A. Stenzel, 'El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia', *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* (dirig. por J. Feiner, M. Löhrer) vol. IV, tomo III: *Culto, Sacramentos, Gracia* (Madrid 1975) 26-52.

77 Y. Congar, *L'écclésiologie du haut Moyen-Agé* 64; J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* 178.

tomo emplea la palabra «sínodos» por «ekklesia»: «¡grande es la potestad (dynamis) del sínodo, es decir, de las Iglesias! Considero ¡qué grande sea la potestad del sínodo!»⁷⁸, y siglos más tarde, Himcmar, emplea la palabra «ecclesia» para «concilium»: «sub testimonio praesentis ecclesiae subcrito»⁷⁹.

«En todo caso un hecho es remarcable: sea cual sea la acentuación de la autoridad sacerdotal, no se emplea la «Ecclesia» para designar a lo que nosotros llamamos jerarquía»⁸⁰.

La palabra «synodos» significa originariamente «compañero de viaje»⁸¹, que sugiere la idea de «viajar juntos». Se acentúa: a) el acto, viajar; b) los sujetos del acto y c) la relación que está entre ellos: unión, unidad. Es, pues, una acción, actuación en unión y unidad. Ignacio (Ef. 9, 2) dice que todos son «synodoi» pero la palabra «synodos» cobra pronto el sentido griego del «synédrión» aunque como palabra se impone «synodos»⁸².

Ahora bien, el sentido originario, en que estriba el desarrollo ulterior es: viajar juntos o compañero de viaje; la noción tiene ante todo una dimensión cultural: la unidad de los que viajaban la daba o se daba en la celebración eucarística; pero de aquí pueden brotar otros modos de viajar. Por eso, a veces, la equiparación *ecclesia-synodo*. La asimilación no es ni mucho menos casual; por otro lado, viajar juntos, no implicaba y no requería relación jurídica, aunque aparecerá más tarde.

Con estas aclaraciones terminológicas, podemos buscar ahora los orígenes del hecho conciliar en dos grandes acontecimientos de la vida cristiana: la asamblea eucarística, y la consagración episcopal.

A) *Asamblea eucarística*. En la época primitiva el culto abarcaba toda la vida de la Iglesia; sus formas no se fundan en una «necesidad sociológica». El culto es una recapitulación de la historia de la salvación⁸³. La enseñanza, la gracia; incluso los símbolos de fe, no eran solamente movimientos defensivos de la Iglesia, contra la adulteración hereje de la fe, sino que eran ante todo actos de culto, muy relacionados con

78 'In ep. ad Cor.', Hom. 18 (PG 61, 527).

79 'De professio fidei', (PL 125, 1200 D).

80 Y. Congar, 'L'Écclésiologie du haut Moyen-Age', 64.

81 J. Ratzinger, 'El nuevo Pueblo de Dios', 176.

82 J. Ratzinger, *ibid.* 176.

83 J. J. von Allmen, 'El culto cristiano. Su esencia y su celebración', (Diálogo Ecuménico 6, Salamanca 1968) 82.

la preparación bautismal⁸⁴. La oración era también un acto de culto. Es muy significativo que hasta el ágape era un acto de culto, muy relacionado con la Cena, que luego se separa de la Cena en el siglo II, debido a los abusos ya señalados por San Pablo (1 Cor. 11, 33-34)⁸⁵.

El culto cristiano, tiene un carácter eminentemente *inclusivo*, una marcada tendencia de incluir toda la vida de la Iglesia. Se da, pues, una identificación de la vida cultural, con la vida de la Iglesia. «De la identificación de la asamblea eucarística con la «Iglesia de Dios» procede naturalmente la coincidencia de la estructura de la Iglesia con la estructura de la Eucaristía... Exactamente por las mismas razones, su organización no era tomada del mundo que la circundaba. No la copiaba. Sino que nació naturalmente de la asamblea eucarística, para la cual, la unidad canónica está ligada a la esencia de la Iglesia»⁸⁶.

La finalidad primordial del concilio, considerado en sí, era de guardar la unidad de la congregación de la Eucaristía⁸⁷. Por eso, no debemos ver en los concilios unas super-estructuras de organización, sino muy conectados con la naturaleza de la Iglesia como asamblea eucarística⁸⁸.

La terminología conciliar: cisma, excomunión, anatema, etc., está muy relacionada con la Eucaristía, para proteger la unidad en la Eucaristía. El concilio no es una actuación de la Iglesia para excluir de la comunión, sino un esfuerzo para preparar el camino de la comunión⁸⁹.

En el culto se vislumbra la futura organización organizativa de la Iglesia y su conciliaridad. Así como en la «sínaxis» eucarística se impone la figura del obispo, como garantía de su unidad y autenticidad, así en el concilio se impone la personalidad del obispo, con su «charisma veritatis» (Irineo), hasta llegar a una conciliaridad episcopal. Así como se da una cierta

84 B. D. Dupuy, 'Le magistère de l'Eglise, service de la parole', *L'Infaillibilité de l'Eglise* 68, 70, 72, 78, 79.

85 J. J. von Allmen, 'Essai sur le Repas du Seigneur', *Cahiers théologique* 55 (Neuchâtel 1966) 66-68.

86 Maxime de Sardes, obra cit. en nota 75, 34; cf. J. J. von Allmen, *ibid.* 45.

87 'The importance of the conciliar process in the ancient Church for the Ecumenical Movement', *Councils and the Ecumenical Movement* 11.

88 'The importance of the conciliar'... *ibid.* 12; H. Küng, 'Estructuras de la Iglesia', *Ecclesia* 10 (Barcelona 1965) 67.

89 J. Zizioulas, art. cit. en nota 37, 34-35, 46-47.

personificación de la asamblea eucarística en la persona del obispo, en el sentido de una unión mística del obispo con su comunidad a manera del vínculo matrimonial, así se da en el sínodo, en un desarrollo tardío, una representación de la comunidad en la persona del obispo; lo que no excluye apriorísticamente y teológicamente una participación comunitaria en un concilio. Así como en la asamblea eucarística se realiza una koinonía, que en sí es fruto del Espíritu Santo, así se da, o se debe dar en el concilio una unanimidad que también es fruto del Espíritu Santo, (creemos que la noción «unanimidad» es la traducción, a nivel de estructura conciliar, de la palabra koinonía). Así como en una eclesiología universal la base es la Eucaristía (teológicamente es una exigencia) así en una conciliaridad ecuménica la base es la conciliaridad local, la Iglesia local. En todo esto hay un visible hilo cúltilo y siempre la orientación es de local a general, no al revés⁹⁰.

B) *Consagración episcopal*. Afirmando, con la eclesiología eucarística, la catolicidad, la plenitud de la Iglesia local, no afirmamos la autosuficiencia de ésta, sin comunión, o sin posibilidad de comunión con las demás Iglesias. Si en la Eucaristía se ve la catolicidad profunda de la comunidad local, en la consagración episcopal se nota la comunión que existe entre las diversas Iglesias locales, a través de los obispos como jefes de aquellas. Aquí, hay dos polos importantísimos de la conciliaridad eclesial. Por que cada Iglesia local, según la tradición de la Iglesia, no puede asegurarse por sí misma la consagración episcopal⁹¹. No es una prueba de insuficiencia de la Iglesia local, sino que es prueba de la necesidad de comunión. Al mismo tiempo, esto prueba una doble vertiente de la responsabilidad del obispo: de cara a la comunidad y de cara a la Iglesia universal. Pero a través de la Iglesia local, o siendo obispo de una Iglesia local, el obispo ejerce esa responsabilidad universal.

El primer cánón apostólico requiere para la consagración de un obispo, dos o tres obispos: es un pequeño concilio, un signo de comunión. La consagración misma es un acto de culto: se celebra dentro de la misa y en presencia del pueblo que debe testimoniar la dignidad del candidato aunque hayan

90 J. Meyendorff, 'What is an Ecumenical Council?', *S. Vladimir's Theology Quarterly* 17 (1973) 260-63.

91 E. Melia, 'Point de vue orthodoxe sur le problème de l'autorité dans l'Eglise', *Problèmes de l'autorité* 132.

expresado su voto en la elección previa. La consagración tiene consecuencias cúltricas, sacramentales: el obispo es consagrado para celebrar la Eucaristía con su comunidad. Esto significa el hecho que en la misa de la consagración, el obispo recién ordenado celebre la Eucaristía. La consagración episcopal no es un acto personal, agregar una persona a un «ordo», es un acto colectivo, comunitario, del cuerpo episcopal y de sus comunidades.

La conciliaridad episcopal encuentra, creemos, raíces profundas en la consagración episcopal.

Es muy importante ver como se enlaza, en la consagración episcopal las dos ideas: de particular y de general; aquí se ve muy bien la auténtica relación entre local y universal, donde la prioridad ontológica es de la estructura eucarística. Las mismas oraciones de consagración dejan entender claramente esto ⁹².

Analizando estos dos aspectos decisivos, desde un punto de vista eclesiológico, aparece en su verdadera luz la conciliaridad del episcopado, su pertenencia a la más íntima estructura eclesial primaria, su origen en los datos fundamentales de la vida cristiana. Con la mayoría de los teólogos, creemos que la conciliaridad encuentra su punto de arranque en el mismo culto cristiano.

Contemplando el culto cristiano, saltan a la vida dos términos de relación: a) Dios, que sale al encuentro de la b) comunidad, reunida como Iglesia en torno al obispo.

Esta Ecclesia se halla siempre en actitud de culto, de doxología de epíklesis. En cuanto al concilio en sí, observaremos que cuenta con los mismos dos términos de relación: a) Dios (Espíritu Santo y Cristo) que ocupa la misma posición céntrica, y que por lo tanto no puede ser vicarial, como tampoco lo puede ser en el culto. La presencia directa y personal del Espíritu Santo y de Cristo es un requisito importante para la salvación y la ecumenicidad de la Iglesia. b) Comunidad-clerobispos: es el orden cronológico del deslinde conciliar, pero la conciliaridad auténtica no es exclusivamente episcopal. La jerarquía, si, puede asumir la representación de la comunidad, pero jamás la representación del Espíritu Santo. Siendo así, el concilio ocupa la misma posición doxológica, epiclética. Lo

⁹² 'L'évêque d'après les prières d'ordination', *L'épiscopat et l'Eglise universelle* 739-81.

prueba la misma práctica conciliar de los primeros siglos. Por otra parte la misma historia nos enseña que no hay ecumenicidad conciliar (acción del Espíritu Santo) apriorística.

Las formas conciliares perfectas humanamente, no obligan la presencia del Espíritu Santo. Si en el culto Dios se ha comprometido con su acción en diversas «instituciones» (eucaristía, sacramentos), en el concilio no se ha comprometido a ninguna forma concreta que postule o conlleve su presencia. Pero incluso en su compromiso sacramental, se requiere la actitud comunitaria de epiclesis, de invocación. Esto es muy importante, porque parece que el hombre padece de una pasión de la institución. Pero la institución no es forma, sino es vida en algunas formas. Por eso, en Oriente el culto tiene un carácter prevalentemente epiclético aunque haya formas, «institución», y más aún, necesarias. Porque la «institución» no es un automatismo mágico, sino que implica nuestra invocación, súplica. El Occidente cristiano, ha guardado el carácter más institucional del culto: lo demuestra la controversia teológica sobre la epiclesis eucarística; mientras la tradición oriental, fijada en el siglo IV, hace una oración de epiclesis después de las palabras de institución, la tradición occidental, católica y protestante, no conoce esta oración o la coloca a veces antes de las palabras de institución de la Eucaristía⁹³. En Occidente el culto es un don, una posesión, un bien del que la Iglesia dispone, en Oriente el culto se hace cada vez por su epiclesis. El Oriente acentúa la comunión de todos con el Espíritu Santo, el Occidente subraya la forma correcta, externa de la institución. De aquí la necesidad de una autoridad que regule el culto.

Por estas razones, creemos que la teoría del origen «imperial» de los concilios ecuménicos o de la similitud con el Senado romano, u otras teorías⁹⁴ deben ser matizadas: la ontología de la conciliaridad es genuinamente teológica, pertenece al ser de la Iglesia, mientras que las formas conciliares han sufrido evoluciones históricas. En la Iglesia no hay estructuras formales fijas, pero sí, hay estructuras ontológicas fijas. Pero entre ontología y forma se debe de dar una adecuación. La forma debe de expresar siempre la ontología de la Iglesia en condiciones históricas concretas. Es la dinámica Iglesia-mundo que la recoge San Pablo (1 Tes. 5, 1 ss.) y que la expresa maravillosamente Irineo: «para poder enorgullecerse de vivir com-

93 J. J. von Allmen, obra cit. en nota 83, 30.

94 J. Gaudemet, obra cit. en nota 59, 451.

pletamente al margen de la sociedad de los paganos, sería preciso no poseer nada que pudiera venir de los demás, vivir completamente desnudo, sin calzado ni techo, en la montaña, a semejanza de las bestias salvajes»⁹⁵.

4) *Teología de los concilios.*

«Los primeros concilios de la Iglesia no fueron «organizados» o «preparados». Ninguna autoridad escriturística o eclesiástica, alguna vez, los «ha instituido» o los dieron normas de procedimiento. Los concilios primitivos han brotado de la misma naturaleza de la fe cristiana, así como ha sido entendido por los cristianos primitivos»⁹⁶.

Esta afirmación fundamental no descarta una evolución de las formas conciliares e incluso un desarrollo de la teología de los concilios. Esto, con algunos puntos básicos de referencia: a) los concilios han estado siempre ligados, dentro de esta línea evolutiva, a la estructura de la Iglesia, en concreto, a su apostolicidad, en el esquema: «sucesión apostólica» —«charisma veritatis»— «dipositum fidei». Es un criterio de ecumenicidad. b) Siempre dentro del marco: pneumatología-cristología. Cada concilio debe descubrir su relación con la Iglesia a través de estas dos dimensiones eclesiales para ser «instrumentos» del Espíritu Santo⁹⁷. Para entender la naturaleza de los concilios debemos contar pues, con el Espíritu Santo como un miembro decisivo. Los concilios se llaman siempre «reunidos en el Espíritu Santo»; se consideraban presididos invisiblemente por Cristo. A veces en el concilio se colocaba un icono de Cristo o el Evangelio⁹⁸. c) El desarrollo de la teología y de la forma conciliar va en paralelo con el desarrollo de la teología del episcopado. De aquí se saca las razones de una composición conciliar episcopal. d) No debemos confundir las bases teológicas del concilio con una forma determinada, histórica o actual. Las formas son concreciones históricas, modos de concebir y traducir esta teología de los concilios. De lo contrario, corre el riesgo de: no entender los concilios o entender-

los unilateralmente y tomar el modelo de concilio ecuménico del primer milenio cristiano y aplicarlo a las realidades ecle-

⁹⁵ 'Adv. haer. IV 30, 3 (PG 7, 1068 C).

⁹⁶ J. Meyendorff, 'What is an Ecumenical Council?', 260.

⁹⁷ W. Küppers, art. cit. en nota 57, 77; Y. Congar, 'La recepción como realidad eclesiológica', *Concilium* (1972) 78.

⁹⁸ W. de Vries, obra cit. en nota 57, 235.

siales de hoy día, lo que es inconcebible⁹⁹. e) El camino a seguir en una teología del concilio es el camino ontológico de la eclesiología: ascendente y no descendente. La línea eclesiológica es: comunidad, Iglesia local, y de aquí se llega a la *comunidad de las Iglesias* (Iglesia universal), y no para llegar a una «cabeza» visible de las Iglesias, o mejor dicho para llegar a la cabeza de la Iglesia: Cristo. La misión y la presencia de Cristo no pueden ser vicariales: la Encarnación (por eso la Iglesia se llama a veces «prolongación de la Encarnación»), la unión hipostática de Cristo, el Pentecostés, no son hechos que impliquen una cesación, aunque parcial, de la acción de Jesucristo.

Esta misma línea, la sigue la organización de la Iglesia: se parte de la comunidad local para llegar al Patriarcado, y no al revés. Es muy significativo este paralelismo: evolución eclesiológica-evolución de la organización de la Iglesia.

También en una teología de la conciliaridad, debemos partir de la Iglesia local para llegar a una conciliaridad ecuménica como signo de la comunión de las Iglesias, y no como una potestad conciliar suprema. En cuanto tal, signo de comunión de las Iglesias, el concilio se convierte en signo de la autoridad suprema de la Iglesia.

Es la fidelidad para con la vida litúrgica en su estructura genuina; la Iglesia no ha conocido nunca «obispo en general» sino solamente «obispos de comunidades concretas, estables»¹⁰⁰. La vocación episcopal es eminentemente local, pero no exclusivamente. Por eso la Iglesia Ortodoxa no tiene la idea de «colegio episcopal» en sentido formal.

5) *Desarrollo de la vida conciliar.*

A) Sin duda, la conciliaridad encuentra su sitio a nivel de Iglesia local. En el Nuevo Testamento se encuentran varios textos que prueban una vida conciliar y que se relaciona con la vida litúrgica¹⁰¹. El famoso concilio de Jerusalén es una

99 J. Meyendorff, 'What is an Ecumenical Council?', 265; H. Küng, 'Iglesia en Concilio', (Salamanca 1965) 66.

100 J. Meyendorff, 'The Catholicity of the Church: An Introduction', *S. Vladimir's Theology Quarterly* 17 (1973) 9.

101 J. Zizioulas, art. cit. en nota 37, 35-36: contempla en la primera carta de San Pablo a los Corintios, pero sobre todo en el cap. 5 una función

prueba regia de la conciliaridad, y parece indicar «una estructura conciliar fundamentalmente diferente de los encuentros ordinarios» ¹⁰².

I Cor. Cap. V y el concilio de Jerusalén (Act. 15 y, según otros exegetas Gal. 2, 1-10), parecen que han extendido su eco en el periodo subapostólico. Un momento decisivo: Ignacio. Su esquema es: «el obispo junto con los presbíteros y diáconos». Las cartas de Ignacio, indican la posibilidad de un concilio como una institución en las manos del obispo que podía convocarla cada vez cuando fuera necesario ¹⁰³.

B) Transición a la estructura conciliar provincial. Las mismas razones que han determinado la evolución de la teología del episcopado (ver atrás) determinan la transición a la estructura conciliar provincial, como una ampliación, extensión de la conciliaridad. El modelo de este periodo: los concilios de Cipriano. De la práctica conciliar de Cipriano se desprenden las siguientes notas: a) preeminencia del obispo de la provincia y su papel decisivo en la toma de las decisiones. b) Una cierta tendencia a dar importancia al número de los participantes tendencia a la conciliaridad universal y a la ley de la mayoría (que se vislumbra en el canon seis del primer concilio ecuménico). c) Los conceptos: episcopado, concilio (procedimiento), Iglesia universal, moldeados sobre las ideas sociopolíticas imperiales. d) Es un paso más hacia la idea de concilio ecuménico ¹⁰⁴.

Lo que no debemos olvidar: la actividad conciliar no se divorcia del todo de la vida litúrgica, y no se divorciará nunca, pero cada vez más se independiza, se separa, como forma y manera de ser.

C) Concilio ecuménico. Antes de la época de Constantino se iban adquiriendo categorías del mundo romano. Esta adquisición, inevitable y hasta cierto punto necesaria, crea una «tensión entre el ideal básico eclesiológico del consensus, basado sobre el «charisma veritatis» de cada obispo (Adv. haer. IV,

conciliar que se origina en la asamblea litúrgica, incluso como terminología: «parece indicar la existencia, en las primeras Iglesias locales, de una actividad conciliar ordinaria, expresada dentro del contexto y por el amor de la comunión eucarística».

¹⁰² J. Zizioulas, *ibid.* 37.

¹⁰³ J. Zizioulas, *ibid.* 38.

¹⁰⁴ J. Zizioulas, *ibid.* 43; H. Marot, art. cit. en nota 57, 37-42; I. Ortiz de Urbina, obra cit. en nota 57, 16.

16, 2) y las exigencias legales y prácticas de la asamblea formal, moldeadas sobre las leyes de la sociedad civil»¹⁰⁵.

De una unanimidad sustancial, a base de koinonía litúrgica, se pasa a una unanimidad formal, donde el número de los adherentes tiene su importancia. El «charisma veritatis» que desemboca en una «potestas Evangelii», vienen completados por una suerte de criterios formales, exteriores; de aquí, la necesidad de acudir a normas del derecho romano, canonizándolas o sencillamente usándolas como instrumentos de eficacia con vistas a la unidad. En esto consiste, en nuestra opinión, el cambio intervenido en la idea de conciliaridad: «succesio apostolica» —«charisma veritatis»— «dipositum fidei», vienen completados, apoyados por criterios y medios más formales.

Hay situaciones objetivas que determinan esta evolución, creadas por la nueva posición social de la Iglesia y de los obispos. Además, la misma concepción de Constantino sobre la Iglesia (epískojos ton ektós), y la idea política de oikumene, tienen un papel decisivo. No porque hasta ahora la Iglesia no tuviese esa conciencia, de su ecumenicidad, pero esta visión ecuménica jamás fue expresada en formas tan concretas antes del siglo IV.

Sobre los concilios ecuménicos podemos destacar muy brevemente dos aspectos: 1) no podemos ver en ellos una institución sino un carisma, un acontecimiento, una renovación espiritual y de gracia. La vida tiene prioridad sobre la institución. Esto no significa un desprecio de lo institucional, sino solamente que la institución no es la causa de la Iglesia, sino que es su «expresión y actualización en este mundo». Hay un lazo orgánico entre institución y realidad (gracia, vida nueva) pero su definición en términos de causa y efecto es engañosa porque «reemplaza la eclesiología de los acontecimientos con la eclesiología de la forma, centrada casi exclusivamente en la cuestión de la validez». Si consideramos los concilios ecuménicos en términos de «poder» y «gobierno» o miramos solamente su validez formal, su teología queda empobrecida, reducida¹⁰⁶. 2) En los concilios ecuménicos ha habido dos lógicas: a) de la Iglesia: testimonio de unidad y verdad y b) del Estado:

¹⁰⁵ J. Meyendorff, 'What is an Ecumenical Council?', 264.

¹⁰⁶ A. Schmemmann, art. cit. en nota 8, 171-73; K. Ware, 'Primacy, Collegiality and the People of God', *Eastern Church Review* 3 (1970) 26; N. Afanasieff, art. cit. en nota 6, 319.

sentido utilitario, social¹⁰⁷. Por eso, debemos distinguir con toda certeza en los concilios ecuménicos dos aspectos: a) su naturaleza carismática, que es algo propio de la Iglesia y, b) su aspecto externo, formal, que ha sido materia del Emperador. Parece que el mismo Constantino ha tenido en esta conciencia de la doble función del concilio, y luego, la mayoría de los emperadores.

6) *Ecumenicidad de un concilio.*

Considerando en sí las formas conciliares, no podemos sacar un argumento válido y exclusivo para la ecumenicidad de un concilio. La convocatoria, ha sido siempre imperial y nunca papal o patriarcal; a veces, con la consulta previa de los Patriarcas y de los Papas, o en contra la voluntad del Papa (sínodo V ecuménico)¹⁰⁸. Los mismos Papas veían normal la convocatoria imperial de los concilios¹⁰⁹. La presidencia no ha sido nunca por derecho de una sede; una presidencia de «iure» romano papal es impensable¹¹⁰. El Emperador no confirmaba las decisiones conciliares como tal, sino que solamente suscribía, adhería a las decisiones de los Padres. Las firmas y las declaraciones imperiales lo demuestra. Así, por ejemplo, Justiniano II, firma con las palabras: «consintiendo y recibiendo todo lo que se ha decidido, he suscrito», mientras que los obispos firmaban: «decidiendo, he suscrito» o «leemos y consentimos»¹¹¹. En Calcedonia, el emperador Marciano, lo expresa claramente: «lo que el Santo Sínodo decide, es una regla para mí... observo su decisión y la creo»¹¹². Dar fuerza de leyes imperiales a las decisiones conciliares, tampoco significa confirmación como acto constitutivo: esto cabía dentro de la lógica imperial de los concilios y además, resulta que algunos Emperadores han dado fuerza de ley a decisiones de unos concilios que no han sido ecuménicos.

107 J. Meyendorff, 'What is an Ecumenical Council?', 265; L. Stan, 'La importancia de los antiguos concilios ecuménicos y el problema de un futuro concilio ecuménico (en rumano)', *Studi teologice* 24 (1972) 190-211.

108 W. de Vries, obra cit. en nota 57, 32, 43, 149 ss., 201, 232; C. Papoulidis, 'La place de l'Empereur à Byzance pendant les Conciles oecuméniques', *Byzantina* 3 (1971) 128.

109 W. de Vries, *ibid.* 149, 205-08.

110 W. de Vries, *ibid.* 32, 110-13, 202, 236.

111 I. Ivan, 'Oros y Canon en el derecho eclesialístico ortodoxo', (en rumano *Orthodoxia* 22 (1970) 366.

112 Mansi, VII, 81.

N. Afanasieff ¹¹³, aunque reconoce el carácter extraordinario del concilio ecuménico, se inclina a pensar que el concilio es más obra del Emperador que de la Iglesia, y de aquí se toma su autoridad, y aduce como argumento: «cuando el imperio hubo desaparecido, los concilios ecuménicos desaparecieron». Afanasieff, confunde dos planos distintos: a) el ontológico (Espíritu Santo-Ecclesia-concilio) y, b) el fenomenológico (emperador-formas). Se confunde la forma (cambiable) con la ontología; de un argumento político (caída del imperio), no podemos sacar la conclusión de una ineficacia de la ontología conciliar. La historia de los concilios, no se confunde con la teología de los concilios; imposibilidad histórica no significa imposibilidad teológica.

En cuanto a la confirmación papal, tampoco es decisiva, constitutiva; valía como la de cualquier patriarca, aunque tenía su preeminencia ¹¹⁴.

La recepción o la confirmación por la Pentarquía, era un criterio decisivo, pero no era único, aunque la Pentarquía se impone después de Celcedonia y sobre todo con Justiniano. Para conocer el papel de la Pentarquía al respecto, citaremos y analizaremos un texto del concilio Nicea II (787), una época tardía, de maduración conciliar, cuando se rechaza un concilio iconoclasta del año 753. El texto se encuentra en Mansi, 13, 208-9. Este texto nos descubre dos cosas a la vez: el papel de Roma, y el papel de la Pentarquía en la toma de decisiones. Resumiendo, el texto dice: no puede ser ecuménico un concilio que «no ha tenido cooperador (synergós)... al Papa». En griego «synergós» significa: que presta el mismo trabajo, colaborador, colega. El papa es «synergós» y no «ergón». Pero no solamente al Papa sino que también «a los sacerdotes colaboradores suyos (oí toûs perí autón iereís)» Medio de esta colaboración del Papa: por «representantes (topotiritón)», o «por carata encíclica», así como es «canónicamente requerido». Tampoco es ecuménico un concilio que no ha contado con los «consentimientos (synfonoúntas)» en Antioquía, Alejandría y Constantinopla y de «sus sacerdotes y obispos»; no es ecuménico porque «regionalmente, como a escondidas ha hablado de las cosas suyas» y «no (situado) en la cumbre de la ortodoxia». Además, sus palabras no se han difundido «apostólicamente (apostolikos)» hasta «los fines del mundo», «como las de los

113 'Le concile dans la théologie orthodoxe russe' 318.

114 W. de Vries, *ibid.* 29, 49, 82, 140, 148, 213, 241.

seis concilios ecuménico»; y no puede ser ecuménico porque no «consuena» con los «seis concilios precedentes» por «la diversa naturaleza de la materia (ylis eteroúision)» y por eso no es digno de añadirse a los seis concilios ecuménicos que respaldan por la palabra de oro «del Espíritu (Santo)»¹¹⁵. El texto deja claramente entender la posición del Papa, de los Patriarcas, de todos los obispos de la Iglesia. El concilio debe haber continuidad doctrinal con los concilios precedentes, en la cumbre de la doctrina ortodoxa, y se debe difundir a la manera de la doctrina apostólica en toda la oikumene. Creemos que esta difusión en toda la oikumene, puede coincidir con el proceso de la recepción.

Según los escritos de San Atanasio, un concilio es ecuménico: a) cuando todo el universo está representado¹¹⁶, b) y se da unanimidad en las decisiones¹¹⁷, c) y el decreto debe ser conforme a: la Escritura¹¹⁸, la enseñanza de los Apóstoles¹¹⁹ y a la doctrina de los Padres¹²⁰.

Hablando de la ecumenicidad de un concilio, debemos conocer exactamente que es la ecumenicidad de la Iglesia a la que pertenece el concilio. Dado que hay varias definiciones, acudiremos a los Padres de la Iglesia que han vivido la ecumenicidad y la han entendido mejor. Nos parece, según nuestros conocimientos, que una de las mejores definiciones es la de Cirilo de Jerusalem¹²¹: «se llama católica (la Iglesia) porque existe en toda la oikumene de un cabo al otro; y porque enseña íntegramente (katolikos) y sin omisión todos los dogmas que deben venir al conocimiento de los hombres, sobre las cosas visibles e invisibles, sobre las cosas celestiales, como sobre las terrestres; además, porque somete al culto (eusebeía) toda clase de gente, gobernadores y gobernados, sabios e ignorantes; porque cura íntegramente toda clase de pecados, los del cuerpo, como los del alma; pues posee igualmente toda especie de virtudes en obras, en palabras, en dones espiritua-

115 Una interpretación parcial, propapal del texto, en: V. Peri, 'I Concilli e Le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei Sinodi Ecumenici', *Cultura* 29 (Roma 1965) 26 ss. Una buena interpretación del texto, en: W. de Vries, *ibid.* 239.

116 'De decretis Nic. synodi', 27 (PG 25, 465 D).

117 'Ep. ad ep. Aeg. et Lib.', 16 (PG 25, 568 A).

118 'De synodis', 6 (PG 26, 689 B).

119 'Dedecretis Nic. synodi', 27 (PG 468 A).

120 'Ep. ad Afros', 9 (PG 26, 1044 C).

121 'Cateq.', 18, 23 (PG 33, 1044).

les de toda clase». Obsérvese bien, Cirilo refiere la ecumenicidad al cuerpo de la Iglesia como tal: ninguna referencia a la jerarquía. Su definición es creemos, completa porque incluye: elemento especial, elemento doctrinal, elemento doxológico-litúrgico, elemento sacramental y dones de la Iglesia. ¿Qué podríamos decir, tras esta definición de Cirilo, sobre la ecumenicidad de un concilio? Primero, que la ecumenicidad de un concilio debe participar en la ecumenicidad de la Iglesia. Segundo, por su vocación doctrinal, el concilio debe enseñar «íntegramente y sin omisión» los dogmas, en conformidad con la doctrina apostólica. Que, a pesar de vocación doctrinal, el concilio tiene también una dimensión litúrgica, doxológica, sacramental (el Espíritu Santo tiene que estar presente entre los conciliares).

Tercero, el concilio, sus decisiones, se deben difundir a toda oikumene, por la aceptación, asimilación, recepción y que el fruto de esta difusión se concreta en obras, palabra, dones espirituales, en una palabra concurre, participa en la edificación de la Iglesia. Otra vez advertimos: es la ecumenicidad ontológica del concilio, y no la ecumenicidad legal, formal. En cualquier caso, analizando los textos y las realidades, queda bien claro, como requisito fundamental, que en un concilio se da un proceso complejo de difusión, de análisis, de asimilación, de recepción.

II.—RECEPCION

«Un concilio, especialmente un concilio ecuménico, no puede ser contemplado como un acontecimiento aislado en la historia de la Iglesia. Tiene un fundamento histórico y se continúa por una historia de duración más larga o más corta. Cada concilio brota de un proceso en la Iglesia, a veces de una crisis»¹²². Si todo eso es verdad, y la historia lo comprueba, también es verdad que las decisiones de los concilios ecuménicos han seguido, más o menos el mismo recorrido. Una decisión conciliar, lejos de ser una medida que cierre un caso, es una medida dinámica que engendra nuevos problemas, nuevo pensamiento, a veces nuevas elaboraciones; hasta llegar a una

¹²² A. Grillmeier, 'The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church', *The Ecumenical Review* 22 (1970) 383.

maduración suficiente, gracias a la cual se impone como un resultado, como un fruto de la Iglesia. Se puede afirmar sin equivocación que una decisión conciliar, que en sí es un hecho conciliar, tiene una vida extraconciliar, cuando se relaciona con la Iglesia, se descubre sus puntos de referencia con el pléroma eclesial. Más aún esta vida extraconciliar de la decisión se puede dividir en dos fases: a) una anteconiliar: periodo de preparación, cuando se busca las razones eclesiales de la futura decisión; es el periodo de gestación; y b) una postconciliar sobre todo cuando la decisión se injerta en la vida de la Iglesia, se descubre su identidad, su legitimidad, se asimila, dialoga con la Iglesia. Esta relación con la Iglesia es permanente, es perpetua; pero en su primera fase postconciliar, es un proceso de asimilación, de integración a dos niveles: intelectual (teológico), y espiritual¹²³. En una segunda fase postconciliar, la decisión, con la impresión cierta de la ecumenicidad se convierte en medio de espiritualidad, de vida, de autoridad, pero nunca cesa de relacionarse con la Iglesia, con la edificación de la Iglesia. La recepción es, pues, un momento importantísimo en la vida y la eficacia de una decisión conciliar. Tanto es así que sin ella, la decisión no tiene ninguna eficacia y valor práctico.

La palabra «recepción» ha sido usada por los historiadores del derecho civil, para designar un proceso, de varios siglos, de recepción en Alemania, del Derecho Romano, empezado a fines del siglo XIV. Aquí, el término recepción viene unido a una idea de «validez y superioridad del Derecho clásico romano». En un sentido general, la recepción tiene lugar cuando un «grupo de gente adopta de otro grupo elementos culturales que no ha tenido antes», es una «aceptación o adopción» de algún «bonum» que no ha creado el grupo que lo adopta. Pero, en este proceso no interesa solamente el «bonum recipiendum» que podría sugerir solamente la idea de alteridad, de algo ajeno, sino también interesa el mismo «recipere» que sugiere la idea de apropiación, de hacer suyo.

Los estudios sobre la recepción del Derecho Romano, han llegado a dos conclusiones: a) la recepción es un «proceso de adquisición de un «bonum»; b) la recepción debe ser entendida como un proceso que dura a veces siglos para completarse¹²⁴.

123 A. Grillmeir, *ibid.* 383.

124 A. Grillmeir, *ibid.* 386; W. Küppers, *art. cit.* en nota 57, 79-80; Y.

Este sería el planteamiento al respecto en el campo del derecho civil. La recepción incluye las ideas de: superior-inferior, de alteridad, de asimilación, todo eso en un proceso duradero.

En el campo de los concilios, un traslado tal cual, no es acertado. Primero, porque: el planteamiento es jurídico, mientras que en la Iglesia la recepción no es un proceso exclusivamente jurídico, social. Segundo porque: la Iglesia no puede ser calificada de sociedad que se relacione con otra sociedad en términos de alteridad, sino que es un misterio y una comunión ante todo (el elemento social que da integrado y subordinado al misterio de la Iglesia). La idea de comunión, excluye apriorísticamente la idea de alteridad ontológica. La naturaleza humana asumida por Cristo en una unión hipostática, excluye la división de la Iglesia en partes exógenas y postula la idea de «totum» comunional (no organizativo). Cristo como cabeza de la Iglesia, como centro de referencia, excluye la idea de hacer suyo lo que no es suyo, y sugiere la idea de conocer más, vivir más lo que es suyo, en una dinámica escatológica. De todas maneras, el planteamiento teológico de la recepción debe moverse en este círculo trazado. Para aclarar la noción teológica, debemos empezar por el mismo vocabulario de la recepción.

1) Terminología.

No hay un estudio que abarque completamente el vocabulario de la recepción en todos los períodos de desarrollo de la conciliaridad que hubiera podido arrojar mucha luz sobre el contenido mismo de la recepción. Eso se debe a lo que, en general y a pesar de su abrumadora importancia en la vida de la Iglesia, la recepción de los concilios «no está incluida entre los constitutivos clásicos del procedimiento conciliar, así como, causa, convocación, miembros, presidencia, dirección, decisiones, etc.»¹²⁵. Asomándonos al problema más de cerca, veremos que hay varias razones que no han permitido destacar formalmente la importancia de la recepción; a) la teología de la recepción ha quedado incluido lógicamente en la teología de los concilios ecuménicos y en la teología del episcopado.

Congar art. cit. en nota 97, 57; A. Grillmeir, 'Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321 ss.

¹²⁵ W. Küppers, *Ibid.* 76-77.

La evolución teológica y formal de la conciliaridad y del episcopado ha incluido la recepción. En este sentido, tiene razón N. Afanasieff ¹²⁶ cuando afirma que la recepción anteniceana se distingue de la niceana y de la postnicéana, cuando empieza a coger formas más jurídicas. Debido a esta evolución se ha llegado incluso a establecer una equivalencia entre la recepción y el reconocimiento de la Pentarquía, lo que, como hemos visto, no es verdad. Por otra parte, la concepción del concilio ecuménico ha configurado la recepción. «La acción del Espíritu Santo en los concilios ecuménicos tiene un carácter especial de acción carismática que no se puede provocar, que lo más se puede implorar rogando al Todopoderoso acceder a esta acción y no decretando que ella debe producirse enseguida. Al mismo tiempo, no es una acción similar a la de los Sagrados Sacramentos, y no se convierte, en este sentido, en un octavo Sacramento de la Iglesia». Por eso «así como los concilios ecuménicos, como acciones extraordinarias del Espíritu Santo no pueden ser institucionalizados, tampoco la recepción de sus decisiones puede ser institucionalizada, o sea regulada jurídicamente, siendo un acto que tiene este carácter de acción carismática del Espíritu Santo» ¹²⁷. Siendo un acto de tanta importancia, no se ha incluido entre los requisitos formales de los concilios ecuménicos. b) El desarrollo de la teología de la autoridad (ver atrás), y una cierta tendencia de materializar, formalizar esta autoridad, atarla a órganos visibles, ha llevado a una concepción pobre, unilateral de la recepción identificándola con la confirmación por los Emperadores y la Pentarquía. Así, la recepción parece igual a esta clase de confirmación, o sino, queda aquí incluida. Más aún, en Occidente, por el «ius divinum» y sucesión petrina del Papa, se ha ido considerando que la confirmación papal es un acto exclusivo y constitutivo para la ecumenidad de un concilio. Como acertadamente afirma Congar ¹²⁸, se ha presentado la recepción en una perspectiva del derecho constitucional de la Iglesia, y la salida no era otra más que hacer de la recepción una competencia de la autoridad papal y una teoría jurídica.

Volviendo a la terminología de la recepción, la patristica y la praxis conciliar, nos proporciona varios términos: *recipere*, *suscipere*, *accipere*, *firmare*, *confirmare*, *custodire*, *venerari*,

126 art. cit. en nota 6, 318, 334.

127 L. Stan, art. cit. en nota 2, 401.

128 Y. Congar, *ibid.* 75.

sequi, tenere, comprobare, y la patrística griega: bebeoun, apodéchesthai, y a veces sphregízein ¹²⁹. La mayoría de los términos son ambiguos y no expresan todo el contenido de la recepción. Creemos que la teología patrística ha entendido siempre una relación, y no casual, entre recipere (accipere) y venerari, entre bebaioun (apodechesthai) y kratein (doxologheo). Así se podría encontrar la clave teológica de la recepción. Volveremos más adelante sobre este aspecto importante: la recepción no es un acto formal y autosuficiente, sino que es un acto dinámico, de alabanza a Dios.

2) *Nuevo Testamento.*

Nos ofrece unos datos fundamentales al respecto. Aquí se da la relación: transmitir-recibir, de cara a la Revelación y a la Tradición (como acto de interpretar y transmitir la Revelación). Los términos «parádosis», «paradídomi» están siempre en relación con «paralambano», «apodéchomai».

En I Cor. II, 2, San Pablo dice: «Os alabo de que en todo os acordeis de mí y retengáis las tradiciones que yo os he transmitido» (cf. II Tes, 2, 15; 3, 6 etc.). Pero ¿cuál es el contenido de la «parádosis»? Lucas I, 2, nos dice: «Según nos ha transmitido los que desde el principio fueron *testigos oculares*» y en I Cor, II, 23 San Pablo dice: «Por que yo *he recibido del Señor* lo que os he transmitido». La línea es siempre: el Apóstol recibe, ha recibido (parélabon) transmite a su vez (parédôka) los fieles deben conservar, recibir (krátein, lambánon) ¹³⁰. Consecuencias: a) primado del contenido en la relación transmitir-recibir; b) la autoridad no es del órgano que transmite sino del contenido, y por eso el órgano transmite con autoridad, y c) la recepción, conservación, son debidas al contenido y no al órgano. Por el órgano, se puede ascender hasta los apóstoles y Cristo. Esta es la importancia del órgano.

3) *Tradición.*

Esta misma línea: transmitir-recibir (conservar)-retransmitir, se puede observar en la noción de tradición y sucesión apostólica. «Tradere» presume «recipere» y los dos términos son igual

¹²⁹ W. Küppers, *ibid.* 77.

¹³⁰ D. Botte, 'La colégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques', *Le concile et les Conciles* 11.

de necesarios en el contexto de la «traditio» y «Suscesio». Así, por ejemplo, Irineo dice: «he manifestado el kerygma de la Iglesia que los profetas han predicado, que Cristo ha cumplido, que los Apóstoles han transmitido. De ellos la Iglesia lo ha recibido, es (el kerygma) el que ella conserva intacto en el mundo entero, es (el kerygma) el que da a sus hijos»¹³¹. La doctrina de fe, que es objeto de «traditio» se encuentra en los Evangelios predicados y «transmitidos» por los Apóstoles»¹³². La función del Apóstol es de transmitir: «así que los apóstoles, simplemente, sin rechazar nada a nadie, transmitían a todos lo que habían aprendido del Señor. Así también Lucas... nos ha transmitido lo que había aprendido (de los Apóstoles)»¹³³.

Está claro, creemos, que no se puede restringir el área de la recepción solamente a las decisiones de los concilios. Por otra parte, no podemos entender la recepción de las decisiones conciliares sin que tengamos esta visión de la naturaleza eclesiológica de la recepción. La recepción no es un acto formal (aunque no excluye la forma), sino que en su naturaleza lleva también una dimensión sacramental. No debemos olvidar que en los mismos Sacramentos se da una «recepción» de los dones del Espíritu Santo; así como en los Sacramentos se «recibe» la gracia del Espíritu Santo para la salvación y la edificación de la Iglesia, asimismo en la conciliaridad de la Iglesia se da una recepción que es una exigencia fundamental de la relación Dios-hombre. El concilio no puede ser más que un «órgano del Espíritu Santo» y un órgano de su gracia, y se excluye teológicamente la definición sociológica, formal, del concilio y de su recepción, enmarcando todo en un campo sacramental amplio.

4) *Formas históricas de manifestación de la recepción.*

En la historia de la Iglesia se pueden percibir varias formas de recepción. Empezaremos por el mismo Nuevo Testamento.

a) Se podría pensar, en el apostolado de San Pablo, estableciendo un paralelismo entre el modo de reconocimiento de su apostolado y la recepción como hecho eclesiológico. San Pablo es apóstol por la gracia de Dios (Gal. 1,1). Pero este apostolado de Pablo, para ejercerse normalmente debe ser

131 'Adv. haer.', V (PG VII, 2, 1119 A).

132 Ibid. III (PG VII, 1, 843 B).

133 Ibid. III, 14, 1 (PG VII, 1, 915 A).

reconocido por los demás apóstoles. Por eso, catorce años tras su primera visita a Jerusalén, y como consecuencia de una revelación vuelve a Jerusalén (Gal. 2, 1 ss.), para defender su apostolado, para exponer el evangelio «que predicaba entre los gentiles» (v. 2). Resultado: «Santiago, Cefas y Juan, que pasan por ser las columnas, *reconocieron* (el subrayado es mío) la gracia a mí dada, y nos dieron a mí ya Bernabé la mano en señal de comunión» (v. 9). Analizando las cosas, sacamos la siguiente conclusión: San Pablo reconoce el apostolado de los apóstoles, por eso quiere que los Apóstoles reconozcan al suyo. Pero los Apóstoles *no podían no reconocer* el apostolado de San Pablo, porque estarían en contradicción con Dios que le ha llamado. Por otra parte, San Pablo no se va a Jerusalem para hacerse apóstol, ya lo era, llamado por Dios, sino que se va para que le reconozca el apostolado de origen divino; así como Cristo no es Mesías porque así lo manifiestan los hombres, sino que es por su naturaleza divina. El reconocimiento del apostolado de San Pablo es necesario: a) a su servicio de apóstol y b) a la comunión, y no a su estado de apóstol, para la eficacia de su apostolado¹³⁴. El modo del reconocimiento del apostolado de San Pablo, y su justificación, son muy esclarecedoras a analizar el contenido de la recepción.

b) También se puede pensar en el procedimiento del concilio de Jerusalén, y la aceptación de su decisión por la comunidad de Antioquía. Tras la conclusión del sínodo «pareció bien entonces a los Apóstoles y a los presbíteros, *con toda la Iglesia* (el subrayado es mío) escoger entre ellos unos varones para mandarlos a Antioquía con Pablo y Bernabé». (Act. 15, 22), para llevar a la comunidad la decisión de la asamblea. Bajando a Antioquía y «*reuniendo* a la muchedumbre, los *entregaron* la epístola, que, *leída*, los *llenó de consuelo*» (v. 30) (el subrayado es mío). Es evidente que la comunidad consintió, recibió la epístola, aunque no era necesario para la decisión en sí (dada por el Espíritu Santo y los Apóstoles) pero sí era necesario para la eficacia de la decisión y para el apaciguamiento de la comunidad.

c) La formación del cánón de la Escritura se hace por vía de recepción, de comunión, de acuerdo entre las Iglesias sobre los textos sagrados.

¹³⁴ J. J. von Allmen, 'L'Église locale parmi les autres Églises locales', *Irénikon* 43 (1970) 518-19.

d) La Liturgia, el culto en general, se impone y se generaliza por recepción; así se han difundido varias formas litúrgicas y se ha unificado. A veces se ha hecho a la fuerza. En cambio no es una recepción la forma en que Gregorio VII hizo quitar la liturgia mozárabe en España.

e) La canonización de los santos es un hecho de recepción. En principio, como hoy día en la Iglesia Ortodoxa era un asunto de cada Iglesia local, y se manifestaba en formas litúrgicas y no jurídicas. En la Iglesia Católica desde Alejandro III y «de iure», desde Gregorio IX (1234) se reserva a la Santa Sede ¹³⁵.

f) Otra forma de recepción, de expresión de la comunión de las Iglesias, sobre todo antes de Nicea, es la tradición de enviar cartas conciliares. He aquí como justifica esta costumbre el obispo de Alejandría, Alejandro, tras una primera condena de Arrio, antes de Nicea: «porque no hay más que un solo cuerpo de la Iglesia católica, y que las divinas Escrituras nos mandan guardar el lazo de la unanimidad y de la paz, tenemos la costumbre de escribirnos unos a otros y de advertirnos mutuamente de lo que nos sucede, para que, si un miembro sufre o goza, podamos sufrir y gozar unos con otros» ¹³⁶. Los primeros tres siglos conocen una intensísima actividad epistolar, que supone un movimiento y recepción de ideas y decisiones conciliares; a veces, este modo epistolar, que no cesa con la época de los concilios ecuménicos, coge formas precisas y necesarias, es decir, más oficiales ¹³⁷.

g) En el campo canónico, se da una masiva recepción. Aquí se dan tres formas de recepción: a) recepción de las costumbres. Está comprobado que, el derecho consuetudinario precede al derecho formal, escrito. El cánón, la ley, no surge insolitamente en la vida de la Iglesia sino que, en la mayoría de los casos, es una recepción oficial, formal, autoritativa, de una o varias costumbres que se iban imponiendo por la práctica. Por eso, en los cánones, no escasea la fórmula «archaia éthi» = costumbres antiguas (por ejemplo, cánón seis del primer concilio ecuménico). b) Recepción de textos canónicos;

¹³⁵ Y. Congar, *ibid.* 69-70; L. Stan, 'La canonización de santos en la Iglesia Ortodoxa', (en rumano) *Orthodoxia* 2 (1950) 260 ss.; 'La codificación de los canones', (en rumano) *Studii teologice* 21 (1969) 641-2.

¹³⁶ Socrate, H. E., 1, 6 (PG 67, 44).

¹³⁷ Sobre estas formas, ver: C. Vogel, 'Unité et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastiques du III^e au V^e siècles', *L'episcopat et l'Eglise universelle* 616.

las colecciones de cánones se elaboran por las necesidades de una o varias Iglesias particulares, y a través de la recepción se asimilan por otras Iglesias, hasta tener una importancia general. Incluso, las grandes codificaciones conciliares o personales no son más que una recepción crítica y selectiva del derecho pasado o vigente, en conformidad con las necesidades del momento¹³⁸. c) Recepción del Derecho Romano en la Iglesia; empezando con Tertuliano y Cipriano, la Iglesia toma del Derecho Romano terminología, técnica, a veces instituciones, categorías jurídicas¹³⁹. Creemos que es la única clase de recepción en la Iglesia que se podría llamar «exogena». Pero no debemos generalizarla y aplicarla a toda clase de recepción: no es igual la recepción de las decisiones conciliares por el pleroma de la Iglesia que la recepción de partes del Derecho Romano. Pero incluso en este caso, la Iglesia Oriental no ha adoptado del Derecho Romano, y después Romano-bizantino, más que aquellas categorías que le aseguraban una mayor eficacia en su actividad, y por encima, canonizándolas. Lo que no ocurre en la Iglesia Occidental donde hasta hoy día las categorías del Derecho Romano tienen mucho peso¹⁴⁰.

h) Una atención especial, merece la recepción de los 7 concilios ecuménicos del primer milenio, comunes en Oriente y Occidente. Las decisiones conciliares nunca se impusieron de golpe, en virtud de la autoridad auto-suficiente del órgano que les promulgaba¹⁴¹. Luego, el hecho de la recepción no es totalmente espontáneo, localizable o datable, sino que es un proceso complejo en que concurren varios factores: a) hay una primera etapa decisiva, que es la aceptación, aprobación por la Pentarquía y por los obispos de toda la Iglesia; b) la elaboración, meditación, análisis etc., de los teólogos, como un hecho postconciliar; c) la participación, de una forma u otra del pueblo cristiano; d) el culto cristiano, la piedad.

138 C. Vogel, *ibid.* 613-16; N. Milas, 'Derecho eclesiástico oriental', (en rumano, Bucarest 1915) 129 ss.; L. Stan, *La codificación de los cánones* 640 ss.

139 J. Gaudemet, obra cit. en nota 59, 28 ss.

140 Se puede ver el estudio sistemático de B. F. Deutsch, 'Ancient Roman Law and Modern Canon Law', *The Jurist* (1967) 297-309; (1968) 23-37, 149-62, 449-69; (1969) 10-25, 265-78; (1970) 75-84, 182-92; (1971) 478-88.

141 Y. Congar, *ibid.* 59-60; P. Evdokimov, 'L'Orthodoxie', (Neuchâtel 1965) 158; P. Trembelas, 'Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe', II (Chevetogne 1967) 438; I. Coman, 'The doctrinal definition of the Council of Chalcedon and its reception in the Orthodox Church of East', *The Ecumenical Review* 22 (1970) 364; A. Grillmeier, art. cit. en nota 122 384; M. M. Garijo-Guembe, art. cit. en nota 18, 230.

Durante muchos años, las decisiones dogmáticas del concilio de Nicea (325) no fueron reconocidas por gran parte de la Iglesia. El decreto dogmático contra Arrio dió lugar a «violentas controversias», sobre todo después de la muerte de Constantino, incluso en Oriente. No obstante, es ecuménico, por la «recepción de ese concilio por la Iglesia universal»¹⁴². ¿Qué valor tiene entonces la investidura imperial con fuerza de ley? Dada esta situación de no-recepción parcial y temporal, ¿qué valor han tenido, mientras tanto, las decisiones de Nicea? Una respuesta acertada nos da W. de Vries: «Según nuestra concepción actual del hecho conciliar, debemos afirmar que Nicea, porque es concilio ecuménico, ha gozado de una autoridad absoluta «de iure», incluso antes e independientemente de cualquier recepción. Pero de «facto»; el concilio de Nicea no ha adquirido esa autoridad absoluta, sino cuando ha sido recibido por la Iglesia universal. No podemos, sin más, proyectar nuestra propia concepción actual sobre un concilio, y aplicarla a una época tan lejana»¹⁴³.

En este proceso no podemos menoscabar el papel de los teólogos, como el de San Atanasio con sus escritos, como un hecho extra-conciliar, o como prolongación temporal de los debates conciliares. Como tampoco podemos hacerlo respecto al pueblo cristiano, a los fieles, que resistieron toda la primera mitad del siglo IV al arrianismo y guardaron fidelidad a los obispos perseguidos por los arrianos, sobre todo en Roma y Alejandría¹⁴⁴.

El concilio ecuménico segundo (Constantinopla, 381) es más aleccionador aún; es un concilio exclusivamente oriental, incluso, tuvo lugar sin avisar a Roma: lo hicieron más tarde, con motivo de otro concilio¹⁴⁵. San Ambrosio se quejaba de que Roma y Occidente no habían participado en este concilio¹⁴⁶. Pero el concilio es ecuménico, porque fue recibido su símbolo por el concilio de Calcedonia, como expresión más perfecta de la fe de Nicea, y porque el Occidente (el Papa Hormisdas) lo recibió¹⁴⁷.

142 W. de Vries, obra cit. 14, 20-1; P. Trembelas, *ibid.* 438.

143 W. de Vries, *ibid.* 32.

144 C. Congar, 'Jalones para una teología del laicado', 345.

145 Teodoret, H. E. 5, 9 (PG 82, 1212-1217).

146 Ep. 13, 4-8 (PL 16, 992-93).

147 W. de Vries, *ibid.* 52; Y. Congar, 'La recepción como realidad...' 60.

Con el tercer concilio ecuménico (Efeso, 451) ocurre otra cosa: la recepción de la carta que envía al concilio el Papa Celestino, sobre el tema que se va a debatir. Analizando las actas del concilio, W. de Vries concluye que los Padres no hacen caso a las pretensiones de Celestino, y que la decisión es del concilio, y no del Papa ¹⁴⁸.

El concilio de Calcedonia (451) es otra muestra de largo proceso de recepción. Por un lado, se da una recepción del Tomo de León, tras debates y discusiones, porque concuerda con las autoridades doctrinales de la Iglesia. La decisión de Calcedonia, no es de León, sino del concilio, con la autoridad del concilio ¹⁴⁹. Por otra parte, el asunto del célebre cánón 28 y de su recepción por Roma. Es sabido que León rechaza categóricamente este cánón ¹⁵⁰. Pero los orientales se empeñaron mucho en sacar la confirmación del dicho cánón; se ha visto en todo este empeño una prueba del primado: en el fondo, es una profunda conciencia eclesiológica de los orientales que sabían que si se opusiera alguien a una decisión, no se podría revestir de ecumenicidad. Prueba es que al principio, el cánón 28 faltó de las colecciones canónicas de los griegos y de muchos manuscritos de Actas del concilio, a pesar de que el cánón tuvo en Oriente una eficacia inmediata ¹⁵¹. Un hecho similar ocurrirá más tarde con los concilios de Constantinopla (869/870 y 879/880) cuando Occidente recibirá como ecuménico el primero, a pesar de la falta del consentimiento del Oriente y de que el segundo anuló sus decisiones, mientras que Oriente, fiel a su conciencia de ecumenicidad, no recibirá como ecuménico ninguno de los dos.

En cuanto a las decisiones de Calcedonia, estas fueron objeto de un largo período postconciliar de aclaración y estudio, por discusiones críticas, de reflexión, por el culto, por la fe y el sustento entusiasta de los fieles y por la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, como Leoncio de Bizancio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno ¹⁵².

El quinto concilio ecuménico (Constantinopla, 553) trae una cosa particular: tuvo lugar contra la voluntad del Papa Vi-

148 W. de Vries, *ibid.* 67-82.

149 W. de Vries, *ibid.* 141-42.

150 P. Th. Camelot, 'Ephèse et Chalcédoine', *Histoire des Conciles oecuméniques* (Paris 1961) 171.

151 W. de Vries, *ibid.* 147-47;; P. Th. Camelot, *ibid.* 161-4.

152 I. Coman, *art. cit.* en nota 143, 378-81.

gilio, e incluso excomulgó al Papa. Pero, fue recibido más tarde por el Papa Gregorio Magno, y así se asegura su ecumenicidad ¹⁵³.

El sexto concilio ecuménico (Constantinopla 680/81), recibe la carta dogmática del Papa Agatón, pero no por ser del Papa sino porque concordaba con Calcedonia, con el Tomo de León y los escritos de Cirilo de Alejandría ¹⁵⁴. Prueba evidente es que, después del Concilio, se pide al Papa la confirmación de las decisiones ¹⁵⁵.

Un caso similar ocurre con el séptimo concilio ecuménico (Nicea 787); en las mismas condiciones, se recibe la carta dogmática del Papa. La decisión al respecto es categórica: el santo sínodo, en su conjunto, eleva esta carta al rango de dogma. «La seguimos, la recibimos, nos adherimos a élla» ¹⁵⁶. El proceso de recepción general de este concilio por la Iglesia-universal es largo y sinuoso ¹⁵⁷.

Tras este brevísimos vistazo sobre la recepción de los concilios ecuménicos, podemos concluir del modo siguiente: a) la recepción ha sido un proceso más largo o más corto, más amplio o más restringido; b) la recepción no tuvo unas formas precisas de repetibilidad obligatoria; c) la recepción es un hecho eclesiológico decisivo para la validez «de facto» de las decisiones. El difícil precisar, con nuestras categorías de pensamiento, la situación de una decisión aún no recibida por todos. Pero prácticamente tal decisión no tenía eficacia; d) la recepción pertenece a la misma ecclesiología del concilio; e) la recepción es un hecho que compromete toda la conciencia de la Iglesia y no solamente su conciencia jerárquica, aunque en primera fila a ésta; f) el único criterio de la recepción es la fidelidad a la doctrina apostólica y de los Padres; por eso se daba una continuidad entre los concilios; g) la recepción aparece como un criterio externo de la ecumenicidad del concilio, y se identifica con la asimilación y eficacia de las decisiones.

153 W. de Vries, *ibid.* 160, 169; L. Stan, 'El Emperador Justiniano, el concilio V ecuménico y la papalidad', (en rumano) *Studi teologice* 5 (1953) 347-64.

154 Mansi, XI, 636 DE.

155 Mansi, XI, 688 B cf. W. de Vries, *ibid.* 213-4.

156 Mansi, XII, 1086 B.

157 W. de Vries, *ibid.* 233.

5) *Contenido y teología de la recepción.*

La mayoría de los teólogos, abordando el tema de la recepción, concuerdan en las líneas fundamentales, aunque haya luego varios acentos y matices. El Padre Y. Congar la define como «el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida»¹⁵⁸. Esta definición parece un poco formal, sociológica, y de hecho el mismo autor la va matizando en su estudio. Porque la idea de «cuerpos eclesiales» no encaja con el misterio de la Iglesia. Luego, «hacer suyo» lo que no se ha dado a sí mismo, interpone entre estos cuerpos una cierta distancia formal, palpable, lo que no permite la idea de *koinonía*.

N. Afanasieff, opina que «el concilio de Nicea quería reemplazar la idea de recepción con ideas jurídicas, pero ciertamente, la recepción no ha podido desaparecer de la vida eclesial». A pesar de todo, la Iglesia no ha encontrado respuesta a la pregunta de cómo se ha expresado la recepción y como se debe expresar. «He aquí porque la doctrina de la recepción por la Iglesia de las decisiones conciliares, se convierte, en un cierto sentido, en un axioma dogmático que no está completamente ligado a la vida de la Iglesia». Además, la recepción, vista desde el ángulo de la ecclesiología universal (a la que pertenece los concilios ecuménicos), no puede ser un acto de las Iglesias locales. Si hay un concilio ecuménico, debe haber un órgano universal de recepción. Afirmando que tal órgano no existe, caemos en «relativismo teológico». Por otra parte, no puede haber un «concilio super-ecuménico»: por eso, el órgano de la recepción «no puede ser más que unipersonal»¹⁵⁹.

El planteamiento de Afanasieff es tributario de su concepción de ecumenicidad de los concilios y del papel decisivo del Emperador, de la existencia de dos ecclesiologías (eucarística y universal) y de un cierto empirismo funcional, prescindiendo de la realidad *koinonía* de la Iglesia.

O. Clement, en cambio, matiza mucho más: «todo concilio se afirma como tal, y toma decisiones obligatorias para los fieles... No obstante, los que han recibido la Unión del Espí-

¹⁵⁸ Y. Congar, 'La recepción como realidad ecclesiológica', 58.

¹⁵⁹ 'Le concile dans la théologie orthodoxe russe', 333-5; 'Point de vue d'un théologien orthodoxe', *L'Infaillibilité de l'Eglise* 190-2.

ritu, es decir, todos los fieles, no pueden percibir a ciegas, por pura sumisión una decisión episcopal o conciliar. No pueden recibir más que la Verdad, esa Verdad de la cual son responsables». Respecto a los obispos, observa que «el carisma funcional no es suficiente», hace falta un esfuerzo permanente para que la inteligencia sea iluminada por el Espíritu: «la inteligencia de los obispos no se comporta, respecto al descendimiento del Espíritu Santo como una pura materia sacramental; la sinergia, aquí, es necesaria». Por eso, «el consensus de la Iglesia es indispensable, los fieles apelando del colegio episcopal falible al colegio episcopal aclarado por protesta misma»¹⁶⁰.

P. Trembelas, parece reconocer más fuerzas a las decisiones conciliares en sí: «su aceptación y su reconocimiento por el pléroma eclesial expresando la voz de toda la Iglesia, no constituye una aceptación de las decisiones y de los hechos conciliares, sin el cual serían inválidas. Son por tanto un testimonio exterior muy oficial e inatacable de su carácter sagrado. Tal aceptación es suficiente sólomente para reconocer definitivamente que un concilio es santo y ecuménico»¹⁶¹.

S. Bulgakov, plantea el problema en un campo más amplio: el episcopado, posee la autoridad suprema de expresar la doctrina «en unión con la Iglesia y en armonía con ella» pero, ¿quién averigua que una asamblea episcopal es verdaderamente un concilio de la Iglesia? «Solamente la Iglesia puede saberlo». Pero, «no hay, ni puede haber, formas exteriores establecidas de antemano para el testimonio de la Iglesia sobre ella misma». No se trata de una «aceptación jurídica» de un «plesbiscito general» sino de un «reconocimiento en cuanto al fondo». La proclamación de la verdad pertenece a la autoridad suprema, pero la posesión, al cuerpo eclesial. Por eso, la proclamación «aunque revestida de formas legales debe ser aún aceptada por la Iglesia en cuanto al contenido». De modo que «las decisiones de los concilios no tienen por ellas mismas más que una autoridad relativa; esta autoridad llega a ser absoluta solo por la recepción en la Iglesia universal»¹⁶². Parece que Bulgakov hace depender el valor en sí de las decisiones, de la recepción; por lo menos así parece indicar la oposición «relativa»-«absoluta».

160 L'Eglise Orthodoxe (Que sais-je, 949 Paris 1965) 87-89; L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion', *Contacts* 20 (1968) 34-35.

161 P. Trembelas, art. cit. en nota 141, 438.

162 S. Bulgakoff, 'L'Orthodoxie', (Paris 1958) 76, 103, 104, 109, 110.

P. Evdokimov, sigue más o menos la misma línea de Bulgakov: las decisiones, tienen fuerza «ex consensu ecclesiae» porque son «conformes a la fe total de la Iglesia». Para que un concilio sea ecuménico, sus decisiones deben pasar por una «recepción por el pueblo, deben penetrar en el Cuerpo y, en el momento en que se incorporan al cuerpo y a la sangre de la Iglesia, cuando se identifican con su esencia... en este momento es cuando se califica como católico, cuando se identifican con el germen apostólico». Mientras tanto «los decretos son aceptados en seguida en un plan disciplinario, pero «condicionalmente», hasta el momento de su recepción por la Iglesia entera, que es cuando son recibidas «incondicionalmente» como procedentes de un concilio verdaderamente ecuménico»¹⁶³.

Los teólogos rumanos, siguen más o menos, las mismas orientaciones. L. Stan, considera que la recepción no puede ser entendida sin la acción del Espíritu Santo. La ecumenicidad de los concilios se verifica por la recepción, que es una comprobación, por la conciencia eclesial, de que las decisiones están conformes con la doctrina de la Iglesia. Así como el concilio no puede ser institucionalizado, tampoco lo puede ser la recepción¹⁶⁴.

El profesor I. Coman, observa que el concilio es infalible «es consensu ecclesiae» y recibe todo su valor gracias a la recepción de sus decisiones por parte de todas las Iglesias locales y por parte de los fieles y clérigos, que les da su carácter de universalidad. Pero añade: «la recepción es un testimonio práctico de ecumenicidad, o sea, de conformidad de la doctrina formulada en concilios, con la doctrina de la Iglesia Ecuménica»¹⁶⁵.

Resumiendo las posiciones al respecto, podríamos decir que son sustancialmente iguales, en cuanto a la importancia de la recepción, pero difieren en cuanto a la relación: decisión conciliar-recepción; unos dando valor en sí a las decisiones en cuanto conformes con la doctrina apostólica e independientemente de la recepción (Trembelas), otros inclinándose más a ver en la recepción un criterio decisivo de la ecumenicidad.

163 P. Evdokimov, obra cit. en nota 141, 159-60.

164 L. Stan, art. cit. en nota 2, 401.

165 I. Coman, art. cit. en nota 141, 363-4.

¿Qué es pues la recepción? ¿Qué relación hay entre la decisión en sí, como hecho doctrinal y la recepción? ¿Es la recepción algo constitutivo de la decisión conciliar en sí y de la ecumenicidad de un concilio? Una cosa debe quedar bien clara: mirando las formas de la recepción y toda la doctrina se puede concluir que la recepción no se debe limitar solamente a la vida conciliar de la Iglesia, a la conciliaridad formal, aunque es aquí donde se plantea con más relevancia. La recepción de un concilio, no es asunto de otro concilio, sería un círculo vicioso, sino que es asunto de la Iglesia. La recepción es un dato eclesiológico y no debe tener un sentido muy técnico; no se puede atar necesariamente a una institución de la Iglesia, sino a la Iglesia como misterio y koinonía. Se da una recepción entre Dios-hombre, en su relación cultural. «Dios recibe nuestra súplica» es el hilo conductor de cualquier forma cúllica. La «recepción» sacramental de la gracia es una realidad muy honda, y se logra a través de un diálogo permanente entre Dios y el fiel (todo el culto es un diálogo con Dios, por eso la teología trinitaria habla de la realidad personal de Dios).

Se da luego, una «recepción» entre fiel y fiel: cada fiel recibe de la experiencia de su prójimo y ofrece la suya, su espiritualidad, y así se enriquecen. El amor cristiano no es otra cosa que «recepciones» y entregas mutuas. Esto se logra, también, en forma de diálogo.

Hay después una «recepción» entre obispo-comunidad, comunidad-comunidad, Iglesia local-Iglesia local: es la ley de la koinonía, de tanto relieve en los primeros siglos de la Iglesia; aquí también es una forma dialogal. Hay finalmente una «recepción» entre concilio-concilio bajo varias vertientes: entre concilios locales, entre concilio general-concilio local, y una cumbre de la recepción, concilio ecuménico-Iglesia. En este marco, la palabra recepción cobra más sentido propio. Pero todas estas formas de recepciones son dialogales.

Una advertencia es necesaria: en cualquier caso y forma, por la naturaleza de la Iglesia, contamos, en este diálogo de recepción, con la presencia y acción del Espíritu Santo. Por otra parte, contamos imprescindiblemente con Cristo como centro de referencia. Espíritu Santo y Cristo, son fuente de conciliaridad y de recepción. La ecumenicidad de un concilio (incluyendo el diálogo de recepción como un criterio visible) la confiere, en su esencia estas dos realidades-fuentes y no

las formas visibles; aunque hagan falta estas últimas, por la naturaleza compleja divino-humana de la Iglesia. En esta perspectiva, la única y auténtica relación dialogal que crea la recepción es Dios-Iglesia, y la relación es de maternidad. En perspectiva eclesial, la recepción no crea más que una relación de koinonía, de fraternidad y no de paternidad. Por ejemplo, la recepción de las decisiones de un concilio local por otras Iglesias, no implica y no crea relación de paternidad, de superioridad jurídica, sino de fraternidad, de koinonía. La recepción no crea primacías jurídicas. Si no crea primacías, tampoco requiere primacías sino que requiere comuniones. Prueba es que cada vez que en el campo de la conciliaridad y de la recepción se ha introducido la primacía formal ha resultado no-recepción y separación.

Aquí, desembocamos en las estructuras actuales de la Iglesia: a) la estructura conciliar y b) la estructura primacial. Por definición, una excluye a otra aunque a veces se han podido conciliar; forzosamente, la recepción no cabe de la misma manera en las dos estructuras. La estructura primacial excluye la recepción; si no, la desnaturaliza, la vicia, o la reduce a un humilde estado de obediencia (algunas veces ha sido a fuerzas, exigida coactivamente). Es difícil que una estructura primacial tenga una recepción auténtica. En la estructura conciliar, la recepción tiene una dimensión orgánica, koinonial. Con tal de que la conciliaridad no se convierta en un episcopalismo, y se reduce entonces la recepción a un mero problema de unanimidad episcopal; lo que implica también una suerte de obediencia aunque a varios niveles ¹⁶⁶.

Volvamos al contenido de la recepción. Como hemos apuntado varias veces es un proceso histórico. Pero este proceso no obligatoriamente debe revestir formas legales, por ejemplo en un acto de legislación. Aunque la mayoría de las veces sucedió así. Pero aún así, el acto legislativo, cierra un proceso de asimilación, de difusión y de aprobación; constata la recepción y no la crea. Si no, no tendría sentido que un concilio ecuménico ratifique las decisiones de un concilio ecuménico anterior con autoridad igual: ratifica solamente la recepción por la Iglesia del concilio ecuménico anterior.

Como muy bien observa el Padre Congar, la recepción se ha afirmado a través de un proceso «dilatado y complejo» don-

166 Y. Congar, 'La recepción como realidad eclesiológica', 77-8.

de ha intervenido un aspecto kerigmático, (la predicación), la espiritualidad, la elaboración teológica. Tratándose de dogmas trinitarios cristológicos, la liturgia los ha consagrado definitivamente ¹⁶⁷.

En la Iglesia Ortodoxa hay un aspecto, creemos, fundamental: una cierta y decisiva dimensión doxológica, litúrgica; los dogmas se han incorporado al culto, a la oración, a la piedad. Los concilios, encuentran su sitio en la liturgia ortodoxa, como un acontecimiento más de la Salvación. Así, el domingo 21 después de Pentecostés se celebra a todos los Padres del VII concilio ecuménico; el domingo 7º después de Resurrección a los Padres del I Concilio ecuménico; el domingo 4º después de Pentecostés, a los Padres del IV Concilio ecuménico.

Podemos afirmar, en un sentido amplio, que se da una permanente recepción en la Iglesia; la Iglesia vive una permanente renovación de los actos salvíficos, la recepción conciliar siendo un acto salvífico más. Precisamente, por eso no hay formas tan estrictas de recepción y por estas mismas razones no podemos plantear el problema en la perspectiva de un derecho constitucional de la Iglesia, como una teoría jurídica, o en una «concepción piramidal de la Iglesia» ¹⁶⁸, sino en el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo. La recepción es una categoría teológica y no una jurídica.

Refiriéndose a los concilios ecuménicos, W. Kupperts ¹⁶⁹ distingue tres fases en el proceso total de la recepción, hablando «históricamente y sistemáticamente»: a) recepción directa, b) recepción crítica y c) recepción formal. Recepción directa se refiere al período preniceano; la crítica, se desarrolla fuertemente en el período de los grandes concilios ecuménicos, mientras que la recepción formal, en estrecha conexión con la forma anterior, va en paralelo con ésta, y finalmente supera el momento crítico por la «seguridad e estabilidad». No cabe duda que la historia marca todas estas etapas y que, encima, la sistematización de Kupperts es didáctica, metodológica, de investigación. Pero, no olvidemos que en su aspecto doxológico, la recepción es un proceso continuo, un hecho de diálogo permanente con Dios, y que por otra parte, hay concilios ecuménicos aún no recibidos por todos los cristianos (ejemplo

167 Y. Congar, *ibid.* 61.

168 Y. Congar, *ibid.* 75-6.

169 W. Küppers, *art. cit.* en nota 57, 84 ss.

Calcedonia). Incluso en una recepción general, se dan varias interpretaciones, matices. La fase de estabilidad formal, como tal, es un desideratum, así como lo es la unidad visible de la Iglesia.

Más acertada nos parece la clasificación de A. Grillmeier¹⁷⁰: la recepción tiene lugar a tres niveles: a) kerigmático, b) espiritual y c) teológico. Nos parece más acertada porque se refiere al proceso en sí, y no a las formas, a las fases suyas. Pero debemos añadir que la enumeración no es ni cronológica ni prioritaria: son tres niveles, tres modos de asimilación en un proceso complejo y unitario.

Decisión conciliar y recepción. ¿Tiene la decisión conciliar autoridad propia, autónoma, o depende de la recepción? Con otras palabras ¿es ecuménico el concilio por sí mismo o por la recepción? Teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la ecumenicidad del concilio, podemos afirmar que la decisión conciliar es autónoma, tiene autoridad en sí, en cuanto es expresión, explicitación de la apostolicidad de la Iglesia, en cuanto se adecúa a la doctrina de los Apóstoles. La recepción no hace más que comprobar, verificar esta adecuación y convertir la decisión, prácticamente, en una fuente de vida, bajo la acción del Espíritu Santo, en una dinámica conciliar permanente. Con razón dice el Padre Congar que «la recepción no es más que la prolongación o ampliación escalonada del proceso conciliar; brota de la misma conciliaridad de la Iglesia»¹⁷¹.

La recepción no confiere autoridad a la decisión¹⁷², que toma su autoridad apostólica de la Iglesia, pero si no le confiere autoridad, reconoce, certifica esta autoridad y le confiere valor práctico, eficacia. La recepción es una forma del diálogo Iglesia-concilio, posterior al hecho conciliar en sí. Por diálogo no debemos entender una especie de diálogo de unión que implicara la idea de separación; porque tampoco el concilio es concilio-unión, sino que presume la comunión como requisito fundamental. Este diálogo Iglesia-concilio, no debemos entenderlo atado a tal forma, a tal plazo, o un diálogo legal. La Iglesia vive y crece dialogando con el concilio, profundizando permanentemente la decisión conciliar. Por eso, la teología, la es-

170 A. Grillmeier, art. cit. en nota 122.

171 Y. Congar, *ibid.* 80.

172 Y. Congar, *ibid.* 81; 'The importance of the conciliar process in the ancient Church for the Ecumenical Movement', *Councils and the Ecumenical Movement* 15-6.

piritualidad, el culto, se refieren siempre a los concilios ecuménicos.

Pero la recepción no expresa solamente la actitud de diálogo del concilio con la Iglesia, sino que dialogando, se crea la comunión. La recepción es también un signo de comunión.

Debemos reconocer que la recepción: a) hace caer la idea de representación autosuficiente de los obispos, como mandato por parte de la comunidad, y también, de la unanimidad episcopal, como hecho formal, numérico. b) Hace caer una cierta desvinculación de obispo-comunidad, e Iglesia-Iglesia, y establece lazos de comunión, de interdependencia. c) Da fuerza a la afirmación: concilio ecuménico es órgano extraordinario de autoridad de la Iglesia. d) Establece vínculos de comunión, pero no en virtud de una obligación jurídica, sino por ser un brote de la conciencia de la Iglesia.

Sntetizando, podemos decir que la recepción es: a) un proceso complejo, ligado a la conciliaridad misma de la Iglesia que incluye valores permanentes, teológicos, esperituales, litúrgicos-doxológicos, formales, a veces jurídicos. b) Es una forma de diálogo Iglesia-concilio. En este diálogo, la Iglesia se reconoce en el concilio, en su doctrina, y el concilio se reconoce de la Iglesia. c) Es una forma de koinonía que incluye la acción del Espíritu Santo. d) Es un criterio visible de ecumenidad, no creador, sino verificador de la ecumenidad.

SILVIU PUFULETE