

13

DISCERNIR LA RECEPCIÓN.  
LAS ACEPCIONES DEL CONCEPTO  
Y SU RELIEVE EN EL DERECHO

### *Presentación*

Este trabajo se publicó, con el título *Eficacia y recepción de las decisiones en la Iglesia*, en A. VIANA (ed.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Pamplona 1999, 167-215.

Con el título que ahora tiene había sido publicado antes en «Fidelium Iura» 7 (1997) 179-243.

Fue una ponencia para el IV Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta, leída el 18 de septiembre de 1997. En su origen el título que me asignó Antonio Viana fue el de *Eficacia y recepción de las decisiones canónicas de gobierno*. En todas las reuniones académicas suele haber una ponencia indefinida cuya importancia todo el mundo pondera pero de la que nadie quiere hacerse cargo. Eficacia y recepción. Es como no decir nada o decirlo todo.

Guardo todavía los sucesivos esquemas que redacté. En rigor era un tema imposible. Poco a poco me fui decantando hacia el concepto de recepción que ha ido tomando cuerpo en la eclesiología contemporánea. Incidentalmente me había encontrado con él en trabajos sobre la interpretación y la costumbre. Pero también ese concepto era difícil de calificar. Casi todo es recepticio. Intenté hacer una labor de discernimiento. El título procede de ahí. No estoy muy seguro de haberlo conseguido, pero quedé satisfecho por el esfuerzo que llevé a cabo para decantar el significado. Puse al final unas conclusiones. Yo mismo necesitaba saber exactamente qué se podía concluir, porque el tema era confuso de suyo.

Fue publicado primero en «Fidelium Iura», por petición de Jorge Miras, porque la edición de las Actas del simposio se retrasaban. En las Actas definitivas quise que constase un título semejante al que tuvo la ponencia.

## Discernir la recepción. Las acepciones del concepto y su relieve en el derecho

SUMARIO. I. El sentido de la recepción jurídica. II. Historia moderna de la recepción eclesiológica: 1. Los años sesenta. La recepción de los Concilios; 2. Los años setenta. La elaboración abstracta del concepto; 3. Los años ochenta. El estímulo ecuménico; 4. Los años noventa. Las síntesis doctrinales. III. La historia paralela. La recepción de ley. IV. Los valores eclesiológicos de la recepción: 1. Consentimiento activo; 2. Autoridad de la verdad; 3. Comunión; 4. Eficacia; 5. Testimonio. V. Límites conceptuales de la recepción: 1. El destino de los grandes conceptos; 2. La recepción como condición y como causa; 3. Recepción material (de hecho) y recepción formal (de derecho); 4. La recepción como fidelidad y como apropiación; 5. Otras circunstancias modalizadoras de la recepción: a) El sujeto de la recepción; b) El objeto de la recepción; c) La dirección recepticia; d) Los motivos de la recepción; e) La procedencia de la recepción. VI. El problema del valor jurídico de la recepción: 1. Los argumentos *antijuridicistas* sobre la recepción; 2. La noción de derecho empleada por los críticos; 3. Los modos de intervención de la potestad pastoral. VII. Opiniones conclusivas.

### I. EL SENTIDO DE LA RECEPCIÓN JURÍDICA

Recepción, en el ámbito del derecho, puede designar al menos cuatro realidades distintas.

En primer lugar, la mera repercusión social que tenga una decisión jurídica (recepción de hecho). En este sentido decimos, por ejemplo, que las disposiciones canónicas sobre la aprobación de escritos de catequesis han sido poco recibidas en este o en aquel país, por una deficiente difusión, o incluso por falta de interés de los responsables de ejecutarlas o de observarlas.

En segundo lugar, la acogida —con efectos en el derecho— que dispensa a un acto o a una norma jurídica su destinatario natural (recepción formal). Tal es el caso de la costumbre según ley y (en ocasiones) de la costumbre contra ley, cuyas formalidades jurídicas se establecen

en los cc. 23-26. O los casos de inobservancia tolerada y consentida. Por ejemplo, la Const. Ap. *Veterum Sapientia* (1960), sobre la enseñanza en latín en los seminarios, ha sido abrogada así.

En tercer lugar, la remisión expresa que lleva a cabo un ordenamiento jurídico a las disposiciones de otro ordenamiento. Así, por ejemplo, el derecho canónico remite al derecho de los Estados para establecer los efectos canónicos del contrato o de la adopción.

En cuarto lugar, la absorción o apropiación que un sistema jurídico hace de los contenidos de otro. Por ejemplo, decimos que el régimen del cómputo del tiempo que establece el código de derecho canónico se ha recibido del código civil alemán; o que el derecho civil alemán ha hecho suyos (ha recibido) los contenidos del derecho privado romano; o que el propio Código de derecho canónico ha recibido en su seno determinadas leyes penales anteriores (c. 6 § 1, 4º).

Aunque, como digo, todos son supuestos recepticios, el derecho los emplea de un modo diferenciado e incluso con su propia denominación. En el primer caso se habla de recepción material o de hecho; en el segundo, de recepción formal o de derecho; en el tercero, de remisión recepticia (o de canonización de ley, en el derecho canónico); en el último, de proceso histórico de recepción. No es imposible, pero resulta difícil confundirlos.

No se suele llamar recepción a los fenómenos de aceptación, aprobación, confirmación o control hechos por una instancia eclesial superior sobre el acto de una inferior. Por ejemplo, la revisión de los decretos de las conferencias episcopales por parte de la Congregación de obispos. O la confirmación de una elección canónica. O la aceptación por parte del obispo de la diócesis de las deliberaciones del sínodo diocesano.

A esto último podría hacerse una excepción. Cabe hablar también de recepción canónica en el caso de la aceptación por parte del Romano Pontífice de una acción o deliberación que presentan los obispos cuando dicha acogida no se entiende como una aprobación en sentido técnico, sino más bien como una adhesión al contenido de lo que le es presentado. Por ejemplo, «la acción conjunta de los Obispos dispersos por el mundo (...) libremente aceptada (*libere recepta*) como tal por el Romano Pontífice» (c. 337 § 2); o las letras emitidas por el romano pontífice por las que recibe en la comunión a un Patriarca de Oriente elegido por el Sínodo de obispos de la Iglesia patriarcal (cc. 76-77 CCEO).

Este es el panorama que se puede trazar, en líneas muy generales —y desde luego muy matizables también—, de la recepción en el ámbito

del derecho, sobre todo del derecho canónico<sup>1</sup>. Se trata sin embargo de una síntesis convencional, que responde a un análisis ajeno a consideraciones problemáticas. Es el esquema propio de un manual. De todas maneras, considero oportuno presentarlo antes de pasar a complicaciones mayores, que han de presentarse en este trabajo.

Las complicaciones (o enriquecimientos, según se mire) proceden de la irrupción de algunos sentidos nuevos del concepto, presentados desde presupuestos diversos y con metodología diferente. Los sentidos tradicionales (más o menos tradicionales) están bastante bien definidos y pueden gestionarse adecuadamente con los recursos del derecho. Pero los modelos nuevos tienen un origen diferente. Derivan de una reflexión eclesiológica acerca del *sensus fidei* y de la función que corresponde a la actividad comunitaria en el testimonio de la fe; de la participación de todos los fieles en el *munus regendi* y del consentimiento que han de prestar a las decisiones de potestad; y proceden también de una reflexión sobre la *communio ecclesiarum*.

Podríamos pensar que la introducción de estos nuevos modelos de recepción no pretende para nada incidir en el ámbito jurídico; es decir, que lo que intentan es una reflexión teológica que discurra en paralelo, sin interferir con la formulación jurídica. Como si fuesen dos niveles, cada uno con su propia autonomía, que podrían ilustrarse recíprocamente, pero que no pretenden confluir, cada uno con sus propios criterios, en la afectación de la misma realidad eclesial.

Sin embargo no es así. Para los autores que tratan del tema, la recepción jurídica sería un aspecto más de la recepción en sentido eclesiológico amplio. Y si advierten que se trata de algo diverso de lo jurídico, no se alcanza a ver fácilmente dónde está la diferencia. Porque al fin y al cabo se hacen descender desde esa postura auténticos efectos de derecho (por ejemplo, la ineficacia de una medida jurídica o el efectivo asentamiento social de una conducta). De modo que nos veremos obligados a ofrecer del tema una visión compleja, que intente englobar el conjunto de los sentidos en que la doctrina teológica y canónica habla de recepción.

1. Será de utilidad consultar, para los referentes históricos de la recepción en el derecho canónico, el trabajo de A. GARCÍA Y GARCÍA, *La recepción en la formación del derecho canónico dentro del marco de los intercambios entre la Iglesia durante la Edad media*, en H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996*, Salamanca 1997, 187-216.

## II. HISTORIA MODERNA DE LA RECEPCIÓN ECLESIOLOGICA

La teoría de la recepción tiene una historia clásica y una historia moderna. La historia clásica está unida a dos episodios doctrinales: la recepción de los Concilios ecuménicos de la antigüedad cristiana y la recepción de la ley canónica. La historia moderna de la recepción comienza hacia 1970 y es la historia de un interés *nocional*, que ha conducido a la elaboración de un concepto destinado a abarcar toda la vida de la Iglesia.

Narrar esta historia no tiene la más mínima novedad. Los autores que desean emplear la versión moderna de la recepción se ven obligados a explicar cómo nació y a dar algunos apuntes descriptivos de su naturaleza porque advierten que no ha entrado todavía a formar parte de la cultura eclesiológica general. Es llamativo el número de esos esbozos históricos (todos ellos tomando origen de Congar, al que se le reconoce el impulso originario de la noción moderna). Es también considerable el número de los apuntes descriptivos (y a veces auténticas definiciones) que se han hecho de la recepción<sup>2</sup>.

Voy a presentar una guía cronológica de los hitos que han marcado el interés por la noción:

### 1. *Los años sesenta. La recepción de los Concilios*

A finales de los años sesenta se suscita, en clave ecuménica, el interés por los concilios universales de la antigüedad. La Comisión «Fe y Constitución» del Consejo mundial de las Iglesias inicia, en el período 1964-1967, un estudio para clarificar la naturaleza y estructura de los concilios ecuménicos. Los primeros trabajos vienen publicados en un pequeño volumen en 1968<sup>3</sup>. Se vio la necesidad de continuar el trabajo de un modo más específico, examinando en particular un concilio cuya recepción por parte de las Iglesias resultase significativa. Esto explica la publicación, en octubre de 1970, de un número monográfico de la «Ecume-

2. A. Antón presenta por ejemplo doce descripciones de autores que se han ocupado expresamente del tema (y más tarde la suya propia): Congar, Pottmeyer, Willebrands, Beinert, Lanne, Rausch, Himes, Kilmartin, Wittig, Houtepen, Tillard y Chadwick; cfr A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología*, en «Gregorianum» 77 (1996) 61-72.

3. VV.AA., *Councils and Ecumenical Movement*, Genève 1968. Sobre todo abordaron monográficamente el tema de la recepción conciliar los trabajos de L. STAN, *Concerning the Church Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods* (68-75), y W. KÜPPERS, *Reception. Prolegomena to a Systematic Study* (76-98).

nical Review» sobre Calcedonia<sup>4</sup>. La parte central del estudio se dedica a la recepción del Concilio por parte de diversas Iglesias cristianas<sup>5</sup>.

Los Concilios de la antigüedad cristiana (no sólo Calcedonia) presentan numerosas vicisitudes de recepción. No todos esos Concilios, como es bien sabido, se impusieron inmediatamente en todas las Iglesias cristianas; no todos obtuvieron inmediatamente la recepción de Roma; no siempre la recepción de la autoridad llevó consigo una recepción kerigmática, teológica y popular; sus fórmulas, además, están abiertas a recepciones sucesivas por quienes no las aceptaron en su momento. Estos son los temas que los autores afrontan en sus trabajos<sup>6</sup>.

No podemos olvidar que la pretensión de los autores de estas páginas no era diseñar un concepto general y abstracto de recepción eclesiológica. No tienen delante de los ojos la recepción en general, ni siquiera la recepción de los concilios en particular, sino en concreto la recepción de Calcedonia. Con respecto a la recepción no se puede esperar de ellos una actitud de construcción conceptual sino una importante y bien ponderada aportación de materiales históricos sobre recepción. De lo que no cabe duda es que su trabajo orientó la sensibilidad teológica hacia el tema recepticio<sup>7</sup>.

4. Cfr WORLD COUNCIL OF CHURCHES, «The Ecumenical Review» 22 (1970). Para presentar el interés del tema valgan estas palabras del Prefacio: «El Concilio de Calcedonia ha sido y sigue siendo causa de división entre las iglesias. Un amplio sector de la cristiandad no aceptó sus decisiones. El Concilio de Calcedonia es hasta hoy la principal razón de división en la Cristiandad de Oriente (...) Pero no es sólo la división en el Oriente lo que pide que se renueve la atención hacia el Concilio de Calcedonia. Se debe tener presente que no todas las iglesias que han recibido el Concilio lo han hecho exactamente del mismo modo. Un suceso histórico nunca acaba en él mismo. Adquiere su significado a través de la interpretación que le otorgan las sucesivas generaciones. Esto es también verdad para el Concilio de Calcedonia. Aunque la mayoría de las tradiciones cristianas hayan aceptado formalmente su definición doctrinal, la han interpretado de maneras diferentes. A este respecto hay, por ejemplo, una evidente diferencia entre Oriente y Occidente, y existen también notables diferencias dentro de la tradición Occidental» (L. VISCHER, *Preface*, en «The Ecumenical Review» 22 [1970] 302).

5. Los estudios publicados en esa sección van a constituir a partir de entonces un material histórico de base con el que muchos autores (empezando por Congar) configuren la doctrina de la recepción. Los artículos eran: M. ASHJIAN, *The acceptance of the ecumenical Councils by the Armenian Church. With special reference to the Council of Chalcedon*, cit., 348-362; J. COMAN, *The doctrinal definition of the Council of Chalcedon and its reception in the Orthodox Church of the East*, cit., 363-382; A. GRILLMEIER, *The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, cit., 383-411; E.R. HARDY, *Chalcedon in the Anglican Tradition*, cit., 412-423.

6. Un breve e interesante resumen sobre el significado y los tipos de la recepción de los concilios (sobre todo de la antigüedad cristiana) puede encontrarse en M.K. KRİKORIAN, *La réception des conciles*, en «Istina» 18 (1973) 382-402.

7. La bibliografía que presenta Congar en el primer artículo sobre recepción eclesiológica está fundada sobre todo en estos autores: cfr Y. CONGAR, *La réception como realidad eclesiológica*, en «Concilium» (ed. española) 77 (1972) 86.

## 2. Los años setenta. La elaboración abstracta del concepto

Aunque Rudolph Sohm<sup>8</sup> y Hans Dombois<sup>9</sup> se habían referido ya a la recepción como un concepto dotado de un determinado estatuto teológico, se puede decir que el primer representante de la versión contemporánea de la noción es Aloys Grillmeier. En 1970 (casi simultáneamente a su estudio sobre Calcedonia en «The Ecumenical Review») publica en la revista «Theologie und Philosophie» un extenso trabajo sobre «Concilio y recepción»<sup>10</sup>. Es el primer intento sistemático, con un amplio despliegue de fuentes, para aplicar la noción de recepción al ámbito teológico. Tal vez sea cierto que a Grillmeier no se le puede llamar en sentido propio *padre* de la noción (todos atribuyen la paternidad a Congar), porque lo que tiene sobre la mesa no es un concepto plenamente abstracto (la recepción) sino una determinada fenomenología recepticia: «una exclusiva concentración en la problemática de los Concilios»<sup>11</sup>. De todas formas influyó de un modo determinante en los autores sucesivos. Completó un cuadro sistemático y sólido sobre el proceso más típico y emblemático de la recepción, que es precisamente la recepción de los concilios de la antigüedad cristiana.

Grillmeier quería aplicar el esquema metodológico creado por el historiador del derecho privado alemán Franz Wieacker<sup>12</sup> para explicar el modo como el derecho privado alemán había asumido el derecho romano. Venía a decir Grillmeier: si los juristas tienen ya una larga tradición y un método depurado para verificar y valorar los fenómenos recepticios, tomemos ejemplo de ellos para la ciencia teológica. En la línea de Wieacker, emplea con esa función el concepto de *exogeneidad*. Para que verdaderamente se pueda hablar de recepción es preciso que el elemento recibido proceda de un área cultural diversa y externa al cuerpo que la

8. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, 320-344; II, München-Leipzig 1923, 71s. En realidad Sohm mira sobre todo a la recepción de los concilios. Pero lo hace, como acostumbra, de un modo profundamente radical: «solamente el canon recibido (el dogma recibido) tiene fuerza religiosa y consiguientemente fuerza jurídica» (*ibid.*, II, 71-72).

9. H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, I, Teil 2, Witten 1969, 825-836. El planteamiento de Dombois puede considerarse un precedente inmediato de la doctrina de Congar. Dombois no tiene delante tan sólo la recepción de los concilios sino la recepción eclesiológica en general.

10. A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, en «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 321-352.

11. J. B. DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, en «Didaskalia» 23 (1993) 28.

12. F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtsentwicklung*, Göttingen 1967 (2ª ed.).

recibe. Toda auténtica recepción es exógena. Lo demás es recepción en sentido impropio. Por lo tanto, podremos hablar de recepción en los casos en los que una Iglesia de occidente recibe un sínodo particular de una Iglesia de oriente, o cuando una Iglesia separada de la comunión recibe los cánones de un concilio universal. No podemos hablar de recepción en sentido propio cuando el mismo cuerpo que genera la decisión la acepta: por ejemplo, la recepción de los concilios ecuménicos por parte de la Iglesia católica no sería estrictamente un fenómeno recepticio.

Dos años más tarde, en 1972, Yves Congar, tomando como punto de partida este planteamiento de Grillmeier, corregía ligeramente la orientación<sup>13</sup>. Dirá Congar: no hace falta hablar de carácter exógeno de un modo tan radical. Dentro de la Iglesia una y universal es posible también la recepción. Congar presenta numerosos ejemplos de recepción de los Concilios ecuménicos, del canon de la Escritura, de cartas sinodales, de liturgia y de fenómenos jurídicos. Y explica: «por “recepción” entendemos aquí 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. En la recepción hay algo muy distinto de lo que entienden los escolásticos por obediencia; para estos últimos no sería otra cosa que el acto mediante el cual un súbdito ordena su voluntad y su conducta de acuerdo con el precepto legítimo de un superior, de acuerdo con la autoridad de éste. La recepción no consiste pura y simplemente en realizar la relación *secundum sub et supra*; implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales»<sup>14</sup>.

La novedad del estudio de Congar puede colegirse de su mismo título: «La recepción como realidad eclesiológica». No se trataba sólo de cambiar la perspectiva exógena por otra de cierto carácter endógeno. Se trataba también, y sobre todo, de convertir la recepción en una noción eclesiológica general, capaz de abarcar cualquier fenómeno que concerniera a dos instancias eclesiales, una emitente y otra receptora. Es decir, hacer de la recepción un principio interno de la teología y del derecho de la Iglesia. A partir de este momento la recepción de los concilios (que hasta enton-

13 Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*, cit., 57-86. Todo este número de *Concilium* (en torno al tema: «La intervención de la comunidad en las decisiones de la Iglesia») es significativo a efectos de recepción. También es significativo para conocer el *humus* doctrinal del que parte el concepto y las pretensiones de «política eclesial» que pretendía introducir.

14. *Ibid.*, 58.

ces había sido, en el ámbito eclesiológico, el lugar no sólo típico sino único de la recepción) se convertirá en un proceso más, inscrito en una dinámica universal de recepción eclesial.

El trabajo de Congar tuvo una poderosa influencia. En los años setenta son ya muchos los trabajos acerca de la recepción, que amplían más y más la operatividad del concepto. Durante esta época —por referirnos sólo a la canonística— se ocupa del concepto sobre todo la doctrina alemana: Ganzer<sup>15</sup>, Müller<sup>16</sup>, Potz<sup>17</sup>, Leisching<sup>18</sup>, Krämer<sup>19</sup>. También Brian Tierney<sup>20</sup>. Los trabajos en el área de la teología y en el de la historia de los concilios son mucho más numerosos.

No se puede olvidar tampoco que la prontitud con que acoge la doctrina, ya en los años setenta, el concepto de recepción no respondía exclusivamente a una necesidad académica, ni estaba tan sólo destinada a comprender mejor los datos de la historia. Esa reacción tan pronta estaba motivada, al menos en parte, por hechos concretos de no recepción de la doctrina y de la disciplina pontificia. El caso más claro fue la Encíclica *Humanae vitae*. Muchos autores vieron en la doctrina recepticia —como ya había sido sugerido por el propio Congar<sup>21</sup>— un instrumento conceptual para dotar de legitimidad a la respuesta de los fieles<sup>22</sup>. Con ocasión de éste y de otros supuestos semejantes se prodigaron las

15. K. GANZER, *Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsens*, en R. BAÜMER (ed.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis Tridentinum. Festgabe für August Franzen*, Paderborn 1972, 171-188.

16. H. MÜLLER, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 27 (1976) 3-21.

17. R. POTZ, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritischhermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978, esp. 173s.

18. P. LEISCHING, *Das Kanonische Recht im Lichte eines neuen Rezeptionsbegriffes*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 30 (1979) 529-535.

19. W. KRÄMER, *Konsens und Reception: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Munster 1980.

20. B. TIERNEY, «*Only the truth has authority*»: the problem of «reception» in the Decretists and in Johannes de Turrecremata, en K. PENNINGTON y R. SOMERVILLE, *Law, Church and Society. Essays in honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia 1977, 69-96.

21. «En época moderna tenemos (...) también los casos, esta vez dramáticos, de la no recepción del dogma papal de 18 de julio de 1870 por una fracción de católicos y el de la doctrina de la *Humanae vitae* por una parte del pueblo cristiano e incluso de los teólogos católicos. ¿No recepción? ¿Desobediencia? ¿Qué? Ahí están los hechos...» (Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*, cit., 73).

22. Cfr por ejemplo, B. SESBOÛÉ, *Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale*, en «Nouvelle Revue Theologique» 93 (1971) esp. 360-362; J.A. KOMONCHAK, «*Humanae vitae*» and its reception: ecclesiological reflections, en «Theological Studies» 39 (1978) 221-257; M. GARIJO GUEMBE, *El concepto de «recepción» y su enmarque en el seno de la eclesiología católica*, en «Lumen» 29 (1980) esp. 316-317 y 329-330.

referencias a la doctrina del *sensus fidei* y de la participación de los fieles en el discernimiento de la fe. Se hizo con vacilaciones, porque para algunos no estaríamos ante casos de no recepción sino por el contrario ante supuestos de una recepción viva y contradictoria. Aunque la fenomenología era distinta, es indudable que la solución se inscribía en una línea que había sido abierta por la noción de recepción antes descrita.

### 3. *Los años ochenta. El estímulo ecuménico*

En los años ochenta tiene lugar una auténtica universalización del concepto. La recepción se considera ya como una «estructura fundamental eclesiológico-canónica»<sup>23</sup>. Dicha generalización se estimula al compás de los acuerdos ecuménicos, sobre todo la Relación final de la comisión ecuménica anglicano-católica (ARCIC) en 1981<sup>24</sup>, y el acuerdo de Lima sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM), de 1982, promovido por la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Mundial de las Iglesias<sup>25</sup>.

La cuestión recepticia que se presenta con estos acuerdos es doble. Por una parte: ¿qué valor tienen los acuerdos que se han logrado en el foro de la discusión antes de que sean recibidos por cada una de las Iglesias o confesiones? Las iniciativas ecuménicas se encontraban con una fase sucesiva a la del estudio común y el acuerdo común: que ese documento acordado fuese efectivamente acogido por un destinatario muy plural y heterogéneo. Este interrogante fue suscitado sobre todo por el documento BEM, enviado, para su recepción, a todas las Iglesias y comunidades eclesiales. Las respuestas se recopilaron y fueron publicadas en seis volúmenes por el Consejo Mundial de las Iglesias<sup>26</sup>.

En realidad, la recepción de la que se hablaba no era sólo la acogida de los acuerdos por parte de los jerarcas o dirigentes de las confesiones (lo que podríamos llamar la recepción oficial), sino también la recepción que esos compromisos ecuménicos merecían en el seno del pueblo cristiano perteneciente a estas confesiones. La respuesta solicitada al

23. R. POTZ, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen*, cit., 177.

24. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION (ARCIC), *The final Report, Authority in the Church-Elucidation, 1981*, London 1982.

25. Una versión castellana del texto del acuerdo puede encontrarse, por ejemplo, en «Diálogo Ecuménico» 18 (1983) 169-207.

26. Cfr WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Churches respond to BEM. Official responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry» text* (ed. M. THURIAN), 6 vol., Geneva 1986-1988.

documento BEM era una respuesta oficial (debían responder las autoridades constituidas, porque no habían participado como tales en el acuerdo); pero la doctrina ponía énfasis también en el estudio de las condiciones espirituales y sociales que eran necesarias para el logro de la recepción de los acuerdos entre los fieles de las distintas confesiones<sup>27</sup>.

Aunque este sentido de recepción no es comparable al sentido conciliar clásico<sup>28</sup>, es evidente que ha ayudado a expandir ampliamente la noción en el ámbito ecuménico, y ha convertido la recepción en tema predilecto de un sinnúmero de publicaciones<sup>29</sup>.

La segunda cuestión —más de fondo— se plantea sobre todo con el documento de la ARCIC. Ya no se trata sólo de la recepción del acuerdo ecuménico, sino del valor que la Comunión anglicana y la Iglesia católica atribuyen a la recepción por parte de los fieles de los documentos doctrinales del magisterio (fundamentalmente de los Concilios ecuménicos y del Romano pontífice). Para la Relación final de la Comisión, el consentimiento de los fieles es «la última indicación» de que el Espíritu Santo ha preservado de error a la declaración de la autoridad<sup>30</sup>.

27. Cfr T. P. RAUSCH, *Reception past and present*, en «Theological Studies» 47 (1986) 497-508, esp. 505-508. También F.M. BLISS, *Understanding reception. A backdrop to its ecumenical use*, Romae 1991, *passim*.

28. «El significado real de la “recepción” del documento de Lima tal vez no ha sido suficientemente explicado. No se trata de “recibirlo” del mismo modo que las decisiones de los concilios ecuménicos fueron antiguamente recibidas en las iglesias, es decir, a la manera de textos reconocidos como exposiciones autorizadas de la palabra de Dios. Se interroga a las iglesias para que digan si reconocen en el documento de Lima “la fe que siempre ha tenido la iglesia”, si están dispuestas a emplearlo como una base o material de trabajo en sus diálogos ecuménicos y a incorporar esos textos a su instrucción teológica y catequética, a sus reformas litúrgicas y a la vida espiritual de sus comunidades, parroquias, familias mixtas, grupos ecuménicos, grupos de jóvenes, etc.» (M. THURIAN, *The Lima document on BEM: the event and its consequences*, en *Churches respond to BEM*, cit., vol. 1, Genève 1986, 9).

29. El estudio tal vez más completo sobre la recepción de los documentos ecuménicos ha sido publicado por W. HENN, *The reception of ecumenical documents*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 449-488. Allí puede encontrarse una bibliografía muy extensa.

30. «Por una parte la Comisión rechaza la concepción según la cual una definición carece de toda autoridad mientras no sea aceptada por toda la Iglesia o incluso que su autoridad deriva solamente de esta aceptación. Por otra parte rechaza que el concilio sea de tal modo autosuficiente que sus definiciones no deban nada a su recepción» (ARCIC, *The final Report, Authority in the Church-Elucidation*, 1981, London 1982, 72, cit. por G. ROUTHIER, 178). «Aunque no es a través de la recepción por el pueblo de Dios el modo como una definición adquiere principalmente (“first”) la autoridad, el consentimiento de los fieles es la indicación última (“ultimate indication”) de que la decisión autoritativa de la Iglesia en materia de fe ha sido preservada verdaderamente de error por el Espíritu Santo» (ARCIC, *The final Report*, cit., 92, cit. por G. ROUTHIER, cit., 178).

A esta posición respondió la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe de un modo bastante crítico en marzo-abril de 1982<sup>31</sup>. El texto de las observaciones de la Congregación a la Relación final de la ARCIC se envió a todas las Conferencias episcopales.

Desde otro punto de vista, los años ochenta presentaron un nuevo aliado para el estudio de la recepción: el cumplimiento del vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II. El interés provocado por esta efeméride dio lugar a algunos trabajos sobre la recepción del Concilio, con planteamientos en parte solidarios y en parte diversos de los anteriores<sup>32</sup>. Se planteaba sobre todo el índice de eficacia que había tenido el programa conciliar sobre la praxis eclesial. Por eso, bajo los términos «recepción del Concilio» se encontraba frecuentemente la «aplicación del Concilio»<sup>33</sup>.

31. El texto de la respuesta se puede encontrar en AAS 74 (1982) 1060-1074. El pasaje más significativo es el siguiente: «Considerando el caso de una definición “ex cathedra” del obispo de Roma, la relación (*Authority II*, 29) presenta una diferencia entre la doctrina católica y la posición anglicana: “los católicos romanos concluyen que el juicio carece de error y que la proposición es verdadera. Si la definición propuesta al consentimiento no fuese manifiestamente una legítima interpretación de la fe bíblica y en línea con la tradición ortodoxa, los anglicanos considerarían obligatorio reservar la recepción de la definición al estudio y a la discusión”. Por otra parte, cuando la ARCIC trata de las definiciones conciliares y de su recepción, dice que se ha llegado con dificultades a una fórmula de entendimiento, eludiendo dos posiciones extremas (*Elucidation*, 3). Pero esta formulación hace de la recepción por parte del creyente un factor que debe contribuir, a título de “indicación última” o “final”, al reconocimiento de la autoridad y del valor de la definición en cuanto expresión genuina de la fe (cfr también *Authority II*, 25). Si éste es, según la Relación, el papel de la “recepción” se debe decir que esta teoría no está de acuerdo con la doctrina católica tal y como se expresa en la Constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I, que dice: “el divino Redentor ha querido que su Iglesia estuviera provista (de la infalibilidad) al definir la doctrina relativa a la fe y a la moral” (DS 3074); y tampoco con la Constitución *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II, según la cual los obispos, reunidos en concilio ecuménico, gozan de dicha infalibilidad y sus definiciones exigen el asentimiento obediente de la fe. La Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II habla, es verdad, de “una notable armonía” establecida “entre los obispos y el creyente” para “mantener, practicar y profesar la fe”, pero añade también: “por lo demás, el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida está confiado solamente al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo. Este magisterio sin embargo no está por encima de la palabra de Dios sino que la sirve, enseñando solamente aquello que ha sido transmitido, porque por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la escucha con piedad, la guarda santamente y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe extrae todo lo que propone para creer como revelado por Dios” (DV, 10)» (AAS 74 [1982] 1072-1073).

32. Cfr sobre todo G. ALBERIGO-J. P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987 (la edición francesa es de 1985). Un elenco de los trabajos sobre la recepción del Vaticano II puede encontrarse en G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993, 249-251.

33. Cfr G. ROUTHIER, *La réception dans le débat théologique actuel*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 38-40.

Pero encontramos también argumentos muy parecidos a los que emplea la teoría de la recepción eclesiológica: la necesidad de un consenso eclesial, la hermenéutica sobre los textos formales ejercida por el conjunto de la Iglesia, y la superación del Concilio (del dinamismo del Concilio) por fidelidad al propio Concilio<sup>34</sup>.

#### 4. Los años noventa. Las síntesis doctrinales

Los años noventa representan lo que podríamos llamar la fase de reflexión sistemática. El esfuerzo doctrinal se dirige hacia una perspectiva de conjunto. Los elementos y funciones de la recepción, esbozados (e incluso definidos, en la medida en que pueden serlo) durante las dos décadas anteriores, intentan integrarse en soluciones más unitarias a lo largo de esta década. Parece que la noción ha logrado ya la madurez suficiente para dar lugar a algunas monografías<sup>35</sup>, a estudios interdisciplinarios<sup>36</sup> (o reuniones científicas<sup>37</sup>), y a trabajos sistemáticos de recopi-

34. A este respecto cfr G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, cit., en especial los estudios de Alberigo (17-45), Pottmeyer (39-67) y Corecco (299-354).

35. Destacan las de G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, cit.; y sobre todo J.B. DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, en «Didaskalia» 23 (1993) 389. Esta última publicación abarca todo el número de la revista de la Facultad de Teología de Lisboa. Es la monografía a nuestro juicio más completa y más significativa de las publicadas. No sólo por el rigor sistemático, no sólo por el esfuerzo de presentación de fuentes bibliográficas, sino también porque manifiesta con toda claridad lo que podríamos llamar las *pretensiones* del concepto. Borges de Pinho otorga a la recepción un fundamento teológico amplísimo y hace operar el concepto con una gran extensión.

36. Como la de W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 168. Se trata de una obra en colaboración, publicada en la colección «Quaestiones disputatae» de la editorial Herder; colaboran en ella W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, cit., 15-49; H.J. POTTMAYER, *Rezeption und Gehorsam. Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität «Rezeption»*, cit., 51-91; K. SCHATZ, *Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend. Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption*, cit., 93-122; F. OCHMANN, *Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio. Zur «Rezeption» aus kanonischer Sicht*, en «Glaube als Zustimmung», cit., 123-163.

37. Como el III Coloquio Internacional de Salamanca (8-14 de abril 1996), con el título *La recepción y la comunión entre las Iglesias*. En el Coloquio de Salamanca participaron 24 especialistas que enfocaron el tema de la recepción desde ángulos muy diversos. Estuvieron presentes un buen número de autores que habían estudiado con cierta amplitud el tema de la recepción (Routhier, Lanne, Antón, Sesboüé, Schatz, Garijo Guembe, Komonchak, Borges de Pinho, Pottmeyer, Krämer, Beinert). Han sido recientemente editadas las actas: H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996*, Salamanca 1997.

lación doctrinal y de fundamentación eclesiológica<sup>38</sup>. Siguen siendo sin embargo muy frecuentes los estudios parciales, y otros que se hacen eco del tema desde una perspectiva que podríamos llamar de mera divulgación. La bibliografía específica es amplia y heterogénea<sup>39</sup>.

Se puede decir que para el comienzo de los años 90 la teología de la recepción es capaz de inscribir toda la vida de la Iglesia dentro de una estructura recepticia. La Iglesia misma —dirán— es una «comunidad de recepción» (*Rezeptionsgemeinschaft*)<sup>40</sup>. Es también un misterio de recepción: la Iglesia acoge, en el Espíritu Santo, al Hijo enviado por el Padre. Por utilizar unas palabras de Routhier, la recepción «está en el corazón de la relación entre Dios y su pueblo, en el corazón de las relaciones entre las personas dentro de la Iglesia y en el corazón de las relaciones entre las Iglesias locales y las “Iglesias” de las diversas confesiones cristianas. Por último, este proceso remite también a las relaciones entre la Iglesia, la cultura y la sociedad»<sup>41</sup>. O en palabras de Pinho: «La Iglesia como espacio de acogida del ofrecimiento salvador de Dios nace y existe a través de procesos de recepción: en su autocomprensión más profunda ella se sabe llamada a hacer de la acogida original de la Palabra que la funda una invitación a continuos procesos de aceptación de esa Palabra en las diversas circunstancias de tiempo y de espacio»<sup>42</sup>.

Desde esta perspectiva, se comprenderá, la fenomenología recepticia que la vida de la Iglesia sugiere es muy amplia: la acogida universal de un concilio, la fijación del canon bíblico, el reconocimiento mutuo entre las Iglesias particulares, la recepción de la Palabra de Dios y

38. Por ejemplo, los artículos de A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología (I) Sus fundamentos teológicos y procesos históricos en acción desde la epistemología teológica y eclesiología sistemática*, en «Gregorianum» 77 (1996) 57-96; *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología (II) Fundamentos teológico-eclesiológicos de la «recepción» desde la eclesiología sistemática posconciliar*, en «Gregorianum» 77 (1996) 437-469.

39. Se encuentran suficientes referencias (hasta el año 93) en las extensas secciones bibliográficas de J.B. DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, cit., 339-385 y de G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, cit., 243-261. Y hasta el año 96 en la bibliografía que presenta A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología*, cit., esp. 79-81.

40. W. BEINERT, *Introducción*, en *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, cit., 8. A. Antón emplea frecuentemente el término, cfr por ejemplo, A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología*, cit., 79 y 437.

41. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, cit., 65.

42. J.B. DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, cit., 27. En las palabras de Pinho se oye el eco de una frase, frecuentemente repetida después, de J. Zizioulas: «La Iglesia ha nacido de un proceso de recepción, cree y existe a través de un proceso de recepción» (J. D. ZIZIOULAS, *The theological problem of «Reception»*, en «Bulletin Centro pro Unione» 26 (1984) 4, cit. por G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, cit., 49 [nt 103]).

del magisterio, la aceptación de ministros, la aceptación que la comunidad realiza de la ley y de los actos canónicos, la aceptación de las propuestas doctrinales por parte de las Iglesias y comunidades eclesiales en el diálogo ecuménico, la convalidación de los actos jurídicos por parte de la autoridad eclesiástica. Y así podríamos continuar<sup>43</sup>.

### III. LA HISTORIA PARALELA. LA RECEPCIÓN DE LEY

Es preciso advertir que en el derecho canónico la doctrina de la recepción ha tenido una vida paralela y hasta cierto punto independiente. No ha necesitado el estímulo de este nuevo interés eclesiológico para desarrollarse con vigor desde hace siglos.

Al contrario que en el caso de la recepción de la doctrina, que no ha tenido una formulación explícita (un texto), sino tan sólo un ejercicio histórico, la recepción de la ley ha tenido un texto básico. Ha evolucionado desde un origen fijo y formulario, concretamente desde el bien conocido *dictum* graciano *post c. 3* de la D. IV, que dice así: «Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium approbantur».

Toda la doctrina canónica sobre recepción de ley se ha formado desde aquí<sup>44</sup>. De Luca tiene un estudio clásico sobre el tema que goza de buena salud 40 años después de haber sido escrito, sobre todo si se le

43. Es claro que no todos los autores emplean el concepto de recepción con esta pretensión totalizante. Sobre todo los historiadores de los concilios (precisamente porque deben calificar y dar razón de hechos recepticios concretos) han procurado no extralimitar el concepto desmesuradamente. Para Sesboué, por ejemplo, la recepción es un proceso que puede existir o no existir (por lo tanto no es un elemento teológico constitutivo de toda doctrina o de todo hecho histórico), que tiene un comienzo y un fin (por lo tanto está históricamente determinado), y que debe distinguirse de otras realidades que a su juicio no constituyen fenómenos recepticios en sentido propio (como la confirmación pontificia, la re-recepción de la doctrina o la hermenéutica conciliar); cfr B. SESBOUÉ, *La réception des conciles de Nicée à Constantinople II. Divergences conceptuelles et unité dans la foi, hier et aujourd'hui*, en *La réception y la comunión entre las Iglesias*, cit., 121-157, esp. las reflexiones finales, 154-157.

44. La doctrina canónica sobre recepción de ley es muy abundante y puede encontrarse en cualquier tratado clásico. Dentro de la doctrina contemporánea, aparte de los estudios de De Luca y Tierney, que citamos en las notas siguientes, y de las abundantes referencias a la recepción de ley que existen en los trabajos de Ganzer, Müller, Potz, Leisching y Krämer, citados más arriba, conviene tener presentes los estudios de G.J. KING, *The acceptance of law by the Church community as an integral element in the formation of canon law: an historical and analytical study*, Washington 1979 (se trata de una memoria doctoral, de la que existe una versión parcial previa: *The acceptance of law by the community: a study in the writings of canonists and theologians*, en «The jurist» 37 (1977) 233-265); y de J.A. CORIDEN, *The canonical doctrine of reception*, en «The jurist» 50 (1990) 58-82. Una amplia bibliografía (hasta el año 1979) se puede encontrar en G.J. KING, *The acceptance of law*, cit., 209-226.

añaden las leves correcciones de orientación que veinte años más tarde le hizo Brian Tierney<sup>45</sup>. Dice De Luca que «la doctrina canónica de todos los siglos se ha encontrado en aprietos ante la afirmación graciana, que podía parecer subversiva del principio de autoridad en el seno de la Iglesia, y ha intentado varias soluciones para salvar ese principio»<sup>46</sup>.

Efectivamente, la lectura literal e inmediata del *dictum* de Graciano parece comportar la afirmación de que la «*approbatio utentium*» representa una *fase de la constitución* de la ley, es decir, un proceso necesario «ad esse legis». Así parece ser que lo estimó, entre los decretistas, Mateo Romano<sup>47</sup>. Pero la doctrina canónica va a encontrar pronto dos soluciones diversas para esquivar la lectura inmediata y más incómoda del *dictum*.

Lorenzo Hispano distinguirá entre la «firmitas legis de facto» y la «firmitas legis de iure»<sup>48</sup>. La firmeza de hecho se obtiene desde luego por la

45. Cfr B. TIERNEY, «*Only the truth has authority*», cit., 74-75. La posición de Tierney a este respecto es la siguiente: De Luca llevó a cabo una meritoria labor de recopilación de datos doctrinales. Su conclusión fue que la doctrina de Graciano acerca de la recepción de ley no se planteaba en términos de soberanía popular (como después se ha interpretado en algunas ocasiones), y que Graciano no entendió la ley desde su aspecto formal, como un mandato dado por el legislador dotado de potestad de dar leyes. Graciano miró las cosas desde la perspectiva material y entendió la ley como una norma de conducta que obligaba por su contenido objetivo, y no le preocupó el tema de la soberanía y de la validez formal de la ley. Hasta aquí la posición de De Luca. Tierney opondrá a esta posición dos reparos críticos. Por una parte, si la posición de De Luca es cierta, debería haber afrontado el análisis de los decretistas que comentaban a Graciano con los mismos presupuestos que la doctrina propiamente graciana. Es reprochable —dirá Tierney— llevar a cabo el análisis de los comentaristas desde el punto de vista de la legislación formal (en términos de potestad del legislador supremo), y extraer las conclusiones desde el punto de vista de la ley como norma de conducta material. En segundo lugar achaca a De Luca la parcialidad de atribuir a Graciano un punto de vista exclusivamente material de la ley. No niega Tierney que esta perspectiva esté presente en Graciano y en los decretistas. Pero entiende que también se encuentra el punto de vista formal. Por lo tanto, la doctrina canónica de los decretistas contiene elementos de orden formal (la potestad del legislador) y elementos de orden sustancial o material (la autoridad de la verdad, la racionalidad del mandato). Hasta aquí la crítica de Tierney. Aceptando lo que de cierto tienen los reproches del historiador inglés, hay que decir que su segunda línea crítica relativiza un tanto a la primera. Dicho de otro modo, aunque los datos de De Luca sean matizables, no dejan de ser ciertos.

46. L. DE LUCA, *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, en «*Studia Gratiana*» 3 (1955) 200.

47. «*Quod ad esse constitutionum tria sunt necessaria. Primo quod instituantur seu condantur. Secundo quod promulgentur. Tertio quod moribus utentium approbentur. Et si aliquid istorum deficit non potest dici constitutio*» (MATEO ROMANO, *Apparatus super Clementinis, Proemium*, cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 201, [nt 6]).

48. El pensamiento de Lorenzo Hispano puede encontrarse en GUIDO DE BAYSIO, *Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria*, Venetiis 1577, fol. 6 v.; y en JUAN DE TORQUEMADA, *In Gratiani Decretorum primam*, D. IV, cap. *Leges instituuntur, ad secundum*, n. 3, Venetiis 1578, t. I, 64; ambas referencias reportadas por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 212-213 [nt 36].

conducta de los usuarios de la ley; la firmeza de derecho se obtiene sin embargo «ex ipsa legis institutione».

La segunda solución, iniciada por Domingo de San Gemignano, hace radicar el problema en la intención presunta del legislador. Toda ley humana se supone dada con la condición tácita de que sólo será eficaz si es «usu recepta» por los destinatarios. «No es verosímil —dirá Domingo de San Gemignano— que el legislador quiera obligar si no existe aprobación del comportamiento de los destinatarios de la ley»<sup>49</sup>.

Uno y otro de estos recursos interpretativos del *dictum* han servido a lo largo de los siglos (con preferencias alternativas y cambiantes hacia el planteamiento de Lorenzo o el de Domingo) para justificar una solución que respetara la potestad del legislador canónico y no disolviera la fórmula del *dictum*.

La posición de Lorenzo Hispano estaba destinada a encontrar amplia acogida sobre todo en «aquella orientación doctrinal que más rígidamente se adhería al principio de autoridad en el ámbito del ordenamiento canónico y más contraria era a cualquier tentativa de infiltración de principios democráticos en el seno de la Iglesia»<sup>50</sup>. La posición de Domingo de San Gemignano encuentra más adeptos por el contrario entre los que entienden la ley en clave de racionalidad y «miran sobre todo al fin de la ley y a su contenido»<sup>51</sup>. Por encima de las consideraciones acerca de la suficiencia de potestad, la ley se debe emitir no «in destructionem, sed in aedificationem» (2 Cor. 13, 20).

Evidentemente el *dictum* de Graciano ha tenido también algunas lecturas extremas en determinados momentos de la historia, unas proclives a llevarlo a sus últimas consecuencias; otras dirigidas a neutralizarlo por completo.

Las posiciones favorables a extraer del *dictum* sus últimas consecuencias se manifestaron sobre todo en los siglos XIV-XV y XVII-XVIII, en el clima fuertemente polémico del conciliarismo y del galicanismo. Juan Gerson, por ejemplo, vigoroso representante de la postura conciliarista, citaba el *dictum* graciano y comentaba a continuación: «Esto se dice para reprimir la presunción de algunos sumos Pontífices o de los que les adulan, que parece que querrían que se conservara como re-

49. DOMINGO DE S. GEMIGNANO *Super Decretorum volumine Commentaria*, Venetiis 1578, D. IV, c. Leges, fol 10 v, cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 219.

50. L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 213.

51. *Ibid.*, 223.

gla constante para el Papa el principio de que “lo que quiere el príncipe tiene fuerza de ley” [*quod placuit Principi legis habet vigorem*], aplicable a cualquier provincia o a toda la Iglesia, como si no hubiese por encima de él ninguna instancia suprema»<sup>52</sup>. Y por parte galicana podríamos encontrar citas semejantes, quizá más moderadas de expresión pero con pretensión idéntica<sup>53</sup>.

Las posturas tendentes a recortar y a neutralizar el alcance del *dictum* —presentes ya en el planteamiento doctrinal de Lorenzo Hispano— se hicieron más fuertes desde la condena por parte de Alejandro VII de una proposición que decía así: «el pueblo no peca aunque sin ninguna causa no reciba una ley promulgada por el príncipe»<sup>54</sup>. Evidentemente la condena permitía con comodidad sostener las posturas anteriores (porque el inciso «absque ulla causa» situaba la proposición en un ámbito de neta irracionalidad, que nadie podía apoyar), pero la intervención de Roma produjo una fuerte hostilidad hacia el *dictum*. No faltaron autores que, fundándose en la atribución de ignorancia que sobre recepción de ley achaca el Hostiense a Graciano<sup>55</sup>, estimaron que la autoridad de Graciano no era decisiva y que la doctrina contenida en el *dictum* no era más que la opinión de un doctor, pero nada parecido a una disposición de obligado cumplimiento.

No se puede decir que la doctrina canónica haya salido completamente indemne de estas posturas extremas. De hecho, como es bien sabido, el texto del *dictum* graciano pasará a las dos codificaciones canónicas con una notable amputación, es decir, sin la segunda parte del

52. J. GERSON, *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*, en *Opera omnia*, Antwerpiae 1706, t. II, col. 232, cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 201-202.

53. «Hablando (...) de la publicación de las bulas de la Curia de Roma, se debe pensar que son precisas dos cosas para que las leyes, tanto eclesiásticas como civiles, sean observadas. Primero que se publiquen legítimamente, y después que hayan sido recibidas y puestas en práctica» (P. DUPUY, *Commentaire sur le traité des libertes de l'eglise gallicane de maistre Pierre Pithou*, Paris 1652, 90, cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 202, [nt 9]). «Las constituciones de los papas son (...) leyes que obligan a toda la iglesia cuando son aceptadas por los obispos y publicadas en sus diócesis o recibidas por un uso constante; y generalmente no hay ninguna obligación de observar las leyes escritas que permanecen notoriamente sin ejecución» (C. FLEURY, *Institution au droit ecclésiastique*, Paris 1771, 43, cit. por L. DE LUCA, *ibid.*). «Creemos que las nuevas constituciones de los papas, hechas en los últimos trescientos años, no nos obligan en absoluto, a no ser en la medida en que nuestro uso las haya aprobado» (C. FLEURY, *ibid.*, 204, cit., por L. DE LUCA, *ibid.*, 203).

54. H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona-Friburgo B.-Roma-Nueva York 1967, 2048.

55. HOSTIENSE, *In primum Decretalium librum commentaria*, cap. *Treugas*, n. 8, fol. 176 v., cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 264, [nt 149].

texto: dirá simplemente que «lex instituitur cum promulgatur». Pero sería equivocado pensar que el derecho canónico ha dado la espalda por completo a la integridad del *dictum*. Toda la doctrina canónica reconoce, por exigencias de autenticidad histórica, que una ley «usu non recepta» produce determinados efectos jurídicos, que pueden llevar —como reconocen los mismos tratadistas postcodiciales— hasta la abrogación de la ley.

Al principio (a lo largo de toda la decretística), la inobservancia se parangonaba a la costumbre contra ley, y se le atribuía o no eficacia conforme fuese la actitud de los propios decretistas frente a la costumbre contra ley. Para algunos, si existía consentimiento del Romano Pontífice, la inobservancia tenía eficacia abrogatoria.

Más adelante, cuando los decretalistas comienzan a estabilizar la doctrina de la costumbre contra ley, la inobservancia de una ley «non dum recepta» producirá un acortamiento del plazo de prescripción. Se considerará, con los lógicos vaivenes doctrinales, que basta el plazo decenal.

Pero poco a poco la inobservancia (la no recepción) va adquiriendo una categoría doctrinal autónoma con respecto a la costumbre. En esta fijación conceptual juega un papel de primer orden Martín de Azpilcueta. No habla de abrogación de ley, sino más bien de suspensión temporal de la eficacia. Pero, apoyándose en la opinión de Domingo de San Gemignano, advertirá acerca de la cláusula implícita en toda ley, que subordina la voluntad del legislador a la aceptación de los destinatarios, o de la habitual voluntad del legislador de no obligar «contra mores». Martín de Azpilcueta además fundamentará y ampliará el concepto de causa justa para la inobservancia; es decir, la lícita inobservancia no constituye para él un fenómeno para el que estén simplemente facultados individuos singulares, porque «como la ley contempla la utilidad común no parece que su autor quiera obligar a que éste o aquél hagan lo que otros consúbditos no hacen, ni siquiera han comenzado a hacer»<sup>56</sup>.

Una consideración tan amplia y tan benigna de los efectos de la no recepción de ley quedó ensombrecida, como hemos visto, a partir del siglo XVII. Pero en realidad las consecuencias prácticas de la no recepción han seguido reconociéndose en el derecho canónico. Los tratadis-

56. MARTÍN DE AZPILCUETA, *Consilia seu responsa*, cons. I, q. V, f. 4 r, cit. por L. DE LUCA, *L'accettazione*, cit., 256.

tas más cualificados posteriores a la codificación píbenedictina, aunque en su desarrollo teórico subrayan con toda claridad que la «*approbatio utentium*» es tan sólo una circunstancia expresiva de la firmeza *de hecho* de la ley, y no una fase de su proceso formativo, reconocen sin embargo que el fenómeno de la «*non observantia legis*» puede producir la abrogación de la ley. Para ello aducen la presunción de revocación tácita por parte del legislador, o al menos la suspensión de la eficacia de la ley a través de una presunción de dispensa tácita. Y en su mayoría, sobre las huellas de Suárez, no exigen tampoco, para que se produzcan los efectos, que la inobservancia se lleve a cabo necesariamente «*sciente legislatore*».

#### IV. LOS VALORES ECLESIOLÓGICOS DE LA RECEPCIÓN

Es discutible que la concepción clásica de la recepción de ley pueda ser absorbida directamente por la versión contemporánea. De todas formas, la mayor parte de los autores las encuentran compatibles. No cabe duda de que, en general, todo es susceptible de recepción.

Por ahora volvamos a la versión contemporánea de la recepción. Pero antes de entrar a conocer sus límites precisos y sus aplicaciones veamos los valores que intenta proteger y promover<sup>57</sup>. Me limitaré a hacer un resumen de los valores más frecuentemente aludidos por la doctrina y *acogeré la argumentación que esa misma doctrina aporta*. Los valores que más se subrayan son los siguientes:

##### 1. *Consentimiento activo*

El comportamiento receptor lleva consigo siempre un cierto grado de *consensus* sobre el objeto que se presenta a la recepción. La actitud receptora nunca es meramente pasiva. Comporta no sólo el necesario discernimiento intelectual de lo que viene propuesto, sino un juicio de aceptación. «Los fieles y las Iglesias son verdaderos sujetos de actividad y de libre iniciativa»<sup>58</sup>. La recepción no es nunca un comportamiento mera-

57. Trato de presentar los valores *de actitud* más que los elementos teológicos estructurales. Sobre estos últimos, Himes hace el siguiente elenco; «1) comunión; 2) el papel de las iglesias locales; 3) la pneumatología; 4) la tradición; y 5) la conciliaridad» (M.J. HIMES, *The ecclesiological Significance of the Reception of Doctrine*, en «The Heythrop Journal» 33 [1992] 146).

58. Y. CONGAR, *La recepción*, cit., 77.

mente obediencial *secundum sub et supra*, por exigencia de una superioridad de poder, sino una respuesta activa y voluntaria por persuasión<sup>59</sup>. El comportamiento recepticio es siempre sinérgico, es decir, promueve la confluencia de voluntades y la convergencia de dos fuerzas activas.

## 2. Autoridad de la verdad

La recepción añade autoridad al poder. Un acto unilateral de potestad es de suyo legítimo y válido sin necesidad de la recepción. Pero la recepción del acto por parte del destinatario (sobre todo cuando el destinatario es una comunidad) confiere al ejercicio de la potestad una credibilidad, un prestigio y una *auctoritas* considerablemente mayores. En sentido estricto, además, sólo la verdad tiene autoridad<sup>60</sup>. La potestad canónica tiene un carácter ministerial con respecto a la verdad, a la que sirve. No se obedece primariamente por razón del ministro proponente sino de la verdad propuesta. Congar puso de un modo dialéctico en el candelero, para criticarla como exponente de toda una eclesiología, la frase de Thomas Stapleton († 1598): «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquatur a fidei populo attendendum est»<sup>61</sup>. En realidad es la verdad la que debe capturar la mente y el corazón del creyente, con las condiciones de libertad y responsabilidad necesarias. La misión de la potestad es *reconocer* la verdad expresada por la Iglesia en su conjunto.

## 3. Comunión

La recepción es un reflejo de la comunión y un instrumento de comunión. La recepción es un «hecho de comunión»<sup>62</sup> y sólo se entiende

59. La doctrina teológica y canónica ha dedicado durante los últimos años (según una orientación que merece ser discutida) algunos trabajos a esta dialéctica sumisión-recepción: cfr por ejemplo, H.J. POTTMAYER, *Rezeption und Gehorsam*, cit., 51-91; en versión inglesa, algo diversa, *Reception and submission*, en «The jurist» 51 (1991) 269-292. Para la recepción de ley canónica puede verse, con presupuestos muy parecidos, L. ORSY, *The interpretation of laws: new variations on an old theme*, en *The Art of Interpretation. Selected studies on the Interpretation of Canon Law*, Washington 1982, 44-79, esp. 73-74.

60. Sobre la autoridad de la verdad en clave histórica (sobre todo en la doctrina canónica medieval) puede verse el trabajo de B. TIERNEY, *Only the truth has authority*, cit., 69-96. Pero después el tema ha sido acogido en numerosas ocasiones desde otras perspectivas.

61. La frase es de la obra *De principiis fidei doctrinalibus* (1572) y está citada en Y. CONGAR, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 371; ID., *La réception*, cit., 77 [nt 60]. Después ha sido frecuentemente citada.

62. G. ROUTHIER, *La réception*, cit., 168.

en el seno de una teología de comunión<sup>63</sup>. «La *communio* está íntimamente ligada a la *traditio* y a la *receptio*; “corresponde” a ellas»<sup>64</sup>. Todas estas expresiones ponderativas del vínculo existente entre comunión y recepción quieren decir por lo menos tres cosas: 1) que la recepción está en el orden constitutivo de la Iglesia, como la comunión; es decir, que responde a su más íntima estructura; 2) que la recepción opera por vínculos profundamente espirituales (en virtud de la unanimidad que otorga el Espíritu Santo a la comunión eclesial) y que no puede reducirse en absoluto a vínculos jurídicos; y 3) que la recepción implica un comportamiento sinérgico, de implicación mutua entre todas las instancias eclesiales, que deben sentirse requeridas recíprocamente<sup>65</sup>. En otras palabras, dirá Congar, la recepción expresa un principio permanente y genuino de la praxis cristiana: los ministros nunca han actuado solos<sup>66</sup>. Si se quiere subrayar la unión entre el cuerpo eclesial y el ministerio jerárquico es preciso que atendamos a la noción de recepción.

#### 4. Eficacia

La noción que más inmediatamente se impone como propia de una conducta receptiva es precisamente la de eficacia. Un mensaje emitido y no recibido es un mensaje ineficaz. La recepción, por eso, es una condición de la eficiencia de la comunicación eclesial en todos los ámbitos (jurídico, magisterial, litúrgico, ecuménico). Mientras un documento o una doctrina no lleguen a imbuir la mente y la voluntad de los destinatarios no son más que letra muerta o doctrina desencarnada e ineficaz. «De ahí que la recepción de un concilio se identifique prácticamente con su eficacia»<sup>67</sup>.

63. El autor más representativo de este esfuerzo por integrar el concepto de recepción en la dimensión comunal de la Iglesia es tal vez J.M. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991 (1ª ed. francesa Paris 1987) 133-155; ID., *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, 447-452.

64. W. KÜPPERS, *Reception. Prolegomena to a Systematic Study*, cit., 97.

65. Así se expresa Sesboüé: «La obediencia manifiesta una “concepción jurisdiccional de la Iglesia”, mientras que la recepción manifiesta una “concepción orgánica”. La recepción sólo puede ponerse en evidencia en una eclesiología de comunión. Es por completo coherente que la eclesiología centralizadora de la Iglesia católica de la edad Moderna no le haya concedido espacio alguno» (B. SESBOÛÉ, *La réception des conciles de Nicée à Constantinople II*, cit., en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 156).

66. Cfr Y. CONGAR, *La recepción*, cit., 81-84.

67. *Ibid.*, 82.

### 5. *Testimonio*

Junto al valor de la recepción como consenso, es decir, como voluntad ilustrada que participa activamente en la decisión con su consentimiento, está el valor de la recepción como testimonio de lo consentido. Aquí se encuentra el significado *más característico* de la recepción en su versión eclesiológica. Es como una especie de refrendo testimonial por parte del sujeto receptor acerca de lo que le ha sido entregado. En este punto enlaza la tradición con la recepción, conceptos que resultan naturalmente correlativos. Se recibe lo que ha sido entregado. Todos los fieles, imbuidos de la fe sobrenatural, son testigos auténticos de la tradición y participan del *sensus fidei*. El Espíritu Santo confiere a los fieles, como uno de sus dones, el instinto de la fe y de la genuinidad cristiana, y como consecuencia les permite decir *Amén* a lo que les ha sido propuesto. Esta respuesta —unánime, de todo el cuerpo, como efecto del don del Espíritu— es signo y testimonio de la verdad.

Así pues, en lo que se refiere al *sensus fidei*, el *consensus* receptivo no opera al modo de una opinión propia que se emite para formar un acto de voluntad común o colegial, sino al modo de una corroboración o refrendo de lo recibido. Así pues, la recepción testimonia la verdad de lo que ya ha sido previamente dado, de lo que ya se tenía, podríamos decir. Conecta con la fe apostólica y la reafirma. La recepción no dota de verdad la fórmula o el contenido que se acoge, sino que compulsa esa verdad, la testifica.

## V. LÍMITES CONCEPTUALES DE LA RECEPCIÓN

La recepción ha logrado un acuerdo básico de la doctrina sobre su interés doctrinal y su relieve eclesiológico. Podríamos decir que todos están de acuerdo en que se trata de un tema de suma importancia (y esa importancia se pondera una y otra vez). No se ha obtenido sin embargo un acuerdo pleno sobre la naturaleza y el alcance de la recepción. Y desde luego falta convergencia sobre múltiples asuntos de metodología y operatividad de la noción. «El *cómo* de la recepción es el punto más difícil del acuerdo»<sup>68</sup>. Muchas veces no es un desacuerdo de

68. J.D. ZIZIOLAS, *The theological problem of reception*, cit., 5. El autor está refiriéndose sin embargo a la recepción en el ámbito del diálogo ecuménico. Nosotros referimos la frase a la recepción eclesiológica en general.

posturas encontradas, de diversidad de planteamientos doctrinales<sup>69</sup>. Se trata con frecuencia de un desacuerdo *de hecho*, de un uso poco modalizado de la noción, de contradicciones o desacuerdos implícitos, de defectos de diseño.

### 1. *El destino de los grandes conceptos*

Los conceptos grandes necesitan más o menos un siglo para asentarse firmemente en la doctrina. La recepción, en su nueva versión eclesiológica, lleva poco más o menos treinta años de vida. Cuando hablo de conceptos grandes no me refiero a invenciones extraordinarias. En la Iglesia todos los grandes conceptos están vivos en la Tradición, todos tienen un referente en la historia, son todas nociones *rescatadas*. Me refiero por lo tanto a conceptos viejos pero recuperados con una intención renovada, por lo que resultan metodológicamente nuevos.

Ha pasado algo parecido con la comunión y con la colegialidad. Tienen una vida un poco más larga y han ido conociendo progresivamente formalidades nuevas que hacen de ellos nociones cada vez más operativas y también menos difusas. Yo pienso que en los próximos setenta años nos debemos esforzar entre todos para desentrañar todo el denso contenido que encierra la recepción y para diseñar las funciones que cubre. Para eso me parece que hace falta distinguir y calificar.

Me parece que no es posible diseñar un concepto unitario de recepción en el ámbito canónico y teológico. Es decir, no es posible establecer un cuadro homogéneo de consecuencias vinculadas al hecho de la recepción. La operatividad del concepto está fuertemente condicionada según las versiones de recepción que se empleen y las circunstancias que afecten al hecho recepticio. Por lo tanto, como decía, la tarea que se le impone en primer lugar a la teología y después a la ciencia canónica es una tarea de discernimiento y de calificación. Por el contrario, intentar convertir la noción de recepción en una categoría canónica o teológica unitaria, y extraer de ella consecuencias inmediatamente atribuibles a cualquier caso de recepción sería inconveniente y nada riguroso.

69. Como el que se puede encontrar entre la Relación final de la ARCIC y la respuesta de la Congregación para la doctrina de la fe, o el que pudo surgir entre los distintos representantes de las confesiones cristianas del Congreso de Chicago de 1983 [cfr «Journal of Ecumenical Studies» 21 (1984)].

No se trata de tener miedo o de recelar de los conceptos abarcales (*catch all*; es decir, de los conceptos *cáptalotodo*<sup>70</sup>), de las nociones connotadas por un significado muy denso. Los conceptos densos ofrecen muchas ventajas de unificación conceptual, cuestión que en la ciencia es muy importante. Decimos por ejemplo que la Iglesia es comunión. Decimos por ejemplo que el derecho es relación. Eso orienta nuestro modo de pensar, evoca la conexión con otras nociones, sitúa el tema en unas determinadas coordenadas de conocimiento. Los conceptos densos son necesarios. Pero junto a esta funcionalidad que podríamos llamar connotante o de orientación (y también heurística), hay que decir también que estos conceptos no se bastan a sí mismos. Es preciso conjugarlos con otras nociones para que sirvan como instrumentos de discernimiento en el ámbito de una ciencia. Dejados a sí mismos podríamos decir que producen *demasiada* luz. En un paisaje demasiado iluminado nada se distingue. No se trata de recelar de ellos, sino de encontrar los distintos modos en que operan y los distintos efectos a que dan lugar. Hay que modalizar la recepción.

En el ámbito de las relaciones eclesiales todo es tendencialmente receptivo. Y algo semejante ocurre en el ámbito social. Todo se recibe, desde un regalo hasta un ultraje. Pero no todo tiene el mismo estatuto teológico ni las mismas consecuencias canónicas.

Hace ya más de diez años decía Jean Marie Tillard: «Sería una verdadera lástima que un uso insuficientemente crítico produjese como resultado convertir [la recepción] en un término *passe-partout*, una especie de gran almacén, que por ser tan grande carece por completo de significado específico»<sup>71</sup>. Por las mismas fechas comentaba Thomas Ryan: «La nueva palabra sagrada del movimiento ecuménico es “recepción”. Como otras palabras sagradas está caracterizada por un cierto sentido de misterio y se resiste a una explicación fácil, seca y tajante. Los que la pronuncian se apresuran a confesar que tendremos que descubrir lo que significa a lo largo del camino»<sup>72</sup>. Recientemente decía A. Antón: «Nos hallamos ante un fenómeno muy complejo y resulta muy difícil, por tanto, (...) resumirlo en un concepto, que nunca podrá ser “unívoco”, pero tampoco tan amplio y vago que terminen por volatili-

70. Cfr G. ROUTHIER, *La réception*, cit., 63.

71. J.M. TILLARD, «Reception»: *a time to beware of false steps*, en «Ecumenical Trends» 14 (1985) 145, cit. por G. ROUTHIER, *La réception*, cit., 34.

72. T. RYAN, *Reception. Unpacking the new Holy Word*, en «Ecumenism» 70 (1983) 27, cit. por F.M. BLISS, *Understanding reception*, cit., 11.

zarse en él elementos indispensables de la realidad de la recepción»<sup>73</sup>. Testimonios como éstos podrían multiplicarse.

## 2. *La recepción como condición y como causa*

Sería conveniente, a mi parecer, una distinción más rigurosa entre la recepción como *condición de existencia* de la revelación sobrenatural (y de muchos otros actos eclesiales) y la recepción como *causa de efectos* teológicos y canónicos.

Todo mensaje (la revelación es un mensaje; también lo es el derecho) tiene como condición esencial poder ser recibido; es decir, constituye un fenómeno recepticio. Esto no es más que una condición de existencia. Todo mensaje debe ser captado por su destinatario, recibido por el interlocutor. Idea que no había merecido hasta ahora una atención canónica y teológica específica porque se había considerado un implícito necesario.

Precisamente porque se trata de una condición de existencia, la recepción resulta desde esta perspectiva muy rica en su aspecto connotativo (apela a todo acontecimiento de comunicación, desde la salvación sobrenatural a la literatura, desde el símbolo de la fe a las noticias diarias) pero muy escasa en su aspecto modalizador (distingue muy poco entre los modos y circunstancias en que la comunicación se produce).

Hay que contar, desde luego, con que todo mensaje está sujeto desde su inicio al vaivén esencial de la comprensión humana y de la inculturación. Pero en la mayor parte de los hechos de recepción eclesial (por ejemplo, la predicación, la catequesis, la recepción del Símbolo de la fe, o más en general la acogida de la revelación) los horizontes de comprensión y de desarrollo suelen ser *homogéneos*; es decir, la actitud activa del receptor es solidaria con el mensaje, no va más allá de lo que exige el despliegue natural de toda comprensión<sup>74</sup>. Es el vigor del mensaje mismo el que opera en el receptor; el vigor de un mensaje que es emitido con la previsión implícita de sus condiciones comprensivas y

73. A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología*, cit., 93.

74. La doctrina de la hermenéutica ha dedicado un cuidadoso análisis a los horizontes de confección y de comprensión del mensaje. De todas formas no es esto lo que ahora estamos considerando. Por lo demás, la mayoría de los fenómenos recepticios que los autores analizan (la recepción de ley disciplinar, el discernimiento de la fe apostólica en una fórmula doctrinal) no son fenómenos en los que cuente de manera inmediata el horizonte hermenéutico. Dicho de otra manera, se atiende a la recepción o al rechazo del contenido recepticio más que al *modo* de la comprensión del mensaje.

de desarrollo. El horizonte de comprensión y de inculturación de un mensaje (y mucho más el mensaje revelado, o en general el *dato* cristiano) puede ser muy diverso de una mentalidad a otra, de un área cultural a otra. Pero esto está implícito en el mensaje mismo: «puesto que por su naturaleza la verdad de fe está destinada a toda la humanidad, exige ser traducida a todas las culturas»<sup>75</sup>. Dicho de otra manera, el mismo mensaje estimula inteligencias muy distintas y responde a situaciones humanas que pueden guardar entre sí muy poco parecido. Todo esto son condiciones de existencia de la recepción<sup>76</sup>.

El carácter significativo de la recepción, por lo que ahora nos interesa, se produce cuando la recepción confiere a la materia recepticia un valor nuevo por el hecho de ser (o no ser) recibida. En este caso la recepción no es simplemente una condición de existencia sino que se convierte en productora de efectos. Por ejemplo, que un libro de la Sagrada Escritura sea canónico por ser recibido en la Iglesia confiere al libro un valor nuevo, un valor que no tenía. La canonicidad es efecto de la recepción. Que una ley deje de obligar en virtud de la no recepción por la comunidad a la que se dirige constituye igualmente un efecto recepticio. La no recepción atribuye un valor nuevo (en este caso *sustrae* un efecto) a la ley.

Pero esto no puede decirse de todos los casos de recepción, la mayoría de los cuales no atribuyen un efecto que trascienda el mensaje o el hecho recepticio. No hay en ellos más que mera recepción<sup>77</sup>. No encontramos en

75. JUAN PABLO II, Enc. *Ut unum sint* (25.V.1995) 19. El subrayado es nuestro. La lectura de todo este número del documento es muy expresiva de lo que queremos decir.

76. Por eso, aunque resulte gráfico, no nos parece representativo de la recepción en sentido estricto el ejemplo puesto por Tillard: «Sería apasionante hacer, por ejemplo, una encuesta sobre la “recepción” de la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II sobre la libertad religiosa. ¿Ha sido “recibida” del mismo modo —veinte años después de su promulgación— en Estados Unidos y en Irlanda? ¿Se lee del mismo modo e insistiendo en los mismos puntos en los países del oeste [la edición es de 1987] y en los de detrás del telón de acero?» (J.M. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, cit., 148 [nt 135]).

77. Desde el punto de vista de la hermenéutica cabría matizar mucho estas palabras. La recepción nunca es un fenómeno pasivo, ni existe una equivalencia adecuada entre el mensaje en sí mismo (el texto escrito, la fórmula confeccionada) y el mensaje recibido y vivido. Pero lo que ahora interesa subrayar es que la recepción como condición de existencia del mensaje cristiano tiene poco que ver con una recepción entendida en sentido técnico, que atribuye significados y efectos propios a la materia sujeta a recepción eclesial. Soy consciente de que en un proceso recepticio nunca se puede decir a priori si nos encontramos ante una mera recepción material o ante un proceso de recepción que atribuye un efecto nuevo a la materia recibida; ¿cuándo deja ese proceso de ser simplemente un hecho de escucha y acogida del mensaje y pasa a añadir a ese mensaje un valor nuevo? Es evidente que en esta tarea de discernimiento no todo es nítido. ¿Hasta dónde hay homogeneidad?, ¿dónde comienza la heterogeneidad?, ¿hasta dónde es todo un desarrollo na-

ellos ningún valor que no esté implícito en el despliegue psicológico y cognoscitivo que es natural a la comprensión de todo mensaje.

Muy frecuentemente se habla de recepción en el ámbito teológico y canónico con términos válidos para cualquier fenómeno receptivo o comunicativo. Estos términos no sirven en absoluto para crear una categoría específica de recepción con efectos propios. Son condiciones de existencia del derecho y condiciones de existencia de la salvación y de la revelación. Condiciones de existencia que no conviene olvidar y sobre las que pueden fundarse algunos principios teológicos y canónicos pero que no se inscriben en la misma línea que la recepción en sentido propio<sup>78</sup>.

### 3. *Recepción material (de hecho) y recepción formal (de derecho)*

En realidad se trata de una aplicación de la anterior modalidad distintiva de la recepción como condición y como causa.

tural, entrañado en todo mensaje cognoscible, propuesto a la aceptación del receptor, y dónde comienza la añadidura, el efecto distinto, el *aliquid novi*? Todas estas son cuestiones de interés, que pueden ser discutidas. Pero es indudable que no empañan el dato fundamental.

78. En otras ocasiones se califica a la recepción de la doctrina (en la Iglesia) con unos adjetivos del todo propios, como un modo de recepción *comunional* característico. Es innegable que en la Iglesia existe comunión entre el sujeto que entrega y que recibe. Pero no se puede atribuir a una recepción comunional y específicamente teológica todo lo que corresponde al desplegarse histórico de un conocimiento y de una doctrina. Cualquier conocimiento inmerso en la historia y en la vida social se transforma; ocurrió con la doctrina platónica, con las constituciones de Justiniano y sucederá con cualquier bien de la historia y de la cultura. La doctrina de la Iglesia no está exenta de esta inculturación y de este despliegue. Pero no llamamos comunional a todo lo que ha surgido por interacción social, por mejor comprensión y por despliegue histórico. No se puede otorgar una categoría exclusiva y eclesiológicamente relevante (la recepción comunional) a cualquier inculturación del mensaje, a lo que constituye un desarrollo de la doctrina por intervención de todos los cauces naturales del conocer. Y mucho menos a cualquier circunstancia histórica que puede afectar a dicho desarrollo. Podríamos preguntar, con Wickham: «¿no puede uno pensar que es demasiado romántica una perspectiva de la recepción como libre acto de asentimiento de la Iglesia? La lectura de la historia no me inclina a pensar así (...) Se empleó mucha coacción» (L.R. WICKHAM, *A response to the paper by Bernard Sesboüé*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 163). Algunos comentarios de la United Reformed Church en el Reino Unido, recogidos en las respuestas a la BEM son también significativos: «no está claro si todos los desarrollos históricos deben ser considerados como obra del Espíritu Santo, o más bien solamente algunos (...) Esta cuestión de los criterios para juzgar qué desarrollos históricos deben ser considerados como teológicamente significativos requiere ulterior atención» (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Churches respond to BEM*, cit., 104-105). De lo contrario además deberíamos utilizar el término «recepción comunional» para todo desarrollo doctrinal y no sólo para el que se produce en el seno de la Iglesia.

Cuando hablo de recepción formal o de derecho no estoy usando el término de un modo *juridicista*; quiero decir que no me refiero sólo a la recepción de los textos jurídicos, de los actos jurisdiccionales, de las previsiones disciplinarias o de las normas de derecho. Recepción formal o de derecho significa un modo determinado de recibir, con efectos propios. Pero lo que se recibe puede ser cualquier realidad virtualmente recepticia.

Por muy extraño que parezca, frecuentemente no se distingue entre la recepción material (o de hecho) y la recepción formal (o recepción en sentido técnico). Todas las medidas de gobierno y las declaraciones doctrinales están concebidas para su conocimiento y recepción. Por lo tanto se podrá hablar de que una medida de gobierno ha tenido mayor o menor recepción, más o menos aceptación o repercusión social, más o menos vigencia práctica. Eso es la recepción de hecho, que viene a ser algo muy semejante a lo que llamamos eficacia o influencia social. La recepción formal o de derecho es algo muy distinto; consiste en asignar a la recepción o no recepción un determinado estatuto o categoría formal, lo cual lleva consigo que se elabore un método de verificación de ese hecho recepticio y que se le atribuyan unos determinados efectos. Por ejemplo, una decisión de gobierno no recibida sería inválida, o debería ser revisada, o contendría un determinado grado de *infirmas* que la haría anulable. Estos podrían ser efectos atribuibles a la no recepción en sentido técnico.

La recepción material es algo muy deseable, que debe promoverse —no siempre por medios jurídicos—, pero que de suyo no puede planificarse. La no recepción es un riesgo permanente de todo mensaje, también del mensaje jurídico. El derecho lleva siempre consigo el riesgo, inherente a la libertad, de ser conculcado por quien debe cumplirlo; y el riesgo, inherente a todo mensaje, de no ser escuchado por quien tiene que oírlo. Pero eso es recepción de hecho y no necesariamente ha de tener consecuencias *de iure*.

Todo el derecho es un ámbito típicamente relacional, en el que como es lógico interviene estructuralmente la recepción en sentido lato o material. Toda decisión de gobierno está esencialmente concebida para ser *recepta ab alio*. Los momentos del derecho están constitutivamente destinados a la recepción. Por eso contienen en su propia estructura una fase de manifestación para su conocimiento: la promulgación (si son normas), la notificación (si son actos administrativos), la publicación (si son causas judiciales), o incluso la suscripción (si son actos negociales privados).

Si una vez llevada a cabo esta fase de conocimiento la recepción no se produce estaremos, en principio, ante un caso de falta de recepción material.

#### 4. *La recepción como fidelidad y como apropiación*

No es infrecuente además que se mezclen en el concepto de recepción dos datos en cierta medida contradictorios y desde luego distintos. Uno, con fuerte relieve escriturístico, que es la fidelidad al don que se recibe. Otro, de fuerte relieve cultural, que llama la atención sobre el protagonismo del receptor. En el primer caso estamos ante una acepción que conforma la Iglesia, que está en el fundamento de la tradición, que explica la comunión jerárquica, que da razón de la fe como don y de la actitud cristiana abierta a la salvación. En el segundo estamos ante una acepción que contempla la comprensión del mensaje desde los presupuestos del receptor y destaca la actitud activa, la elaboración personal, la adecuación a lo singular, la apropiación subjetiva del contenido de la comunicación, la diferencia que otorga el punto de vista del destinatario a la carga del mensaje en el que ese destinatario participa.

Nos demos o no nos demos cuenta, estamos empleando dos valores diversos de la recepción. Uno fundante y evangélico, que significa fe, acogida devota del mensaje, atribución de *soberanía* indiscutida a la Palabra de Dios y a la Tradición eclesial<sup>79</sup>, identificación con Cristo a través del Espíritu; y otro que es un presupuesto de teoría del conocimiento, entendido con las categorías de la hermenéutica. Esta segunda acepción recepticia viene a decir que todo mensaje es captado y hecho propio según las categorías personales y culturales del receptor. Sobre este segundo valor se ha construido en buena parte (no por completo, desde luego) la novedad de la noción moderna de la recepción eclesiológica. Pero para darle crédito teológico (muchas veces sin advertirlo) se pretende apoyar esta versión renovada sobre los mismos fundamentos de la versión clásica.

79. Sobre el concepto de soberanía de la Tradición, cfr H.J. POTTMEYER, *Rezeption und Gehorsam*, cit., 51-91. Pero Pottmeyer emplea el concepto con una finalidad distinta. No lo emplea para subrayar la condición obligatoria y el compromiso de sumisión que exige la Tradición y la verdad revelada, sino para indicar que la Tradición es de todos y no es de nadie; es decir, que nadie puede arrogarse el derecho de establecerla, y que sólo puede encontrarse plenamente realizada en la *communio* de las Iglesias.

A mi juicio existe un problema muy grande para intentar construir un único concepto de recepción desde la complementariedad de estas dos acepciones. No son necesariamente contradictorias, pero tampoco son naturalmente complementarias. No se puede dar por supuesto que todos los elementos que pertenecen a una (la recepción/fidelidad) se inscriben en la línea de la otra (la recepción/apropiación). Aunque sean valores conjugables, no se potencian recíprocamente ni se adaptan a la misma lógica.

Por lo tanto estamos a mi parecer dentro de la magia de las palabras. La recepción es un modo de designar lo que siempre se ha llamado acogida del mensaje. Pero el uso nuevo está conectando con algo más. No le preocupa sustancialmente la acogida, sino el protagonismo del que recibe, que incluye virtualmente todo lo que una conciencia crítica (activa, ilustrada, responsable, libre) puede reportar al caso. Esto ha sido indirectamente detectado por aquella doctrina que se manifiesta recelosa incluso ante el mismo término «recepción», porque en su significado inmediato y más natural connota pasividad<sup>80</sup>. Ese término (recepción) resultaría inadecuado en la medida en que evocara simplemente *acogida*. Se trataría de pasar de la «teoría del proyectil» a la de la comunicación considerada como “acto de participación”<sup>81</sup>. Este tipo de argumento da a entender bien a las claras que en la misma noción se mezclan datos distintos y en cierta medida contradictorios.

No es que haya que eliminar uno de los dos valores. Pero es importante distinguirlos (y sobre todo no confundirlos). Lo sustancial del texto bíblico<sup>82</sup> apela a la recepción como fidelidad. Recibir la palabra significa ser fieles a la palabra. No hay voluntad alguna en el texto bíblico de explicar o poner de manifiesto los presupuestos críticos ni las condiciones hermenéuticas de la recepción. No es propósito de la Escritura subrayar que el oyente debe ser protagonista, otorgador de sentido, sino que el oyente debe ser fiel. Esto no quiere decir como es lógico que la fi-

80. Cfr por ejemplo, H. MEYER, *Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la «recevabilité»*. *Perspectives luthériennes*, en «Irenikon» 59 (1986) 13.

81. G. ROUTHIER, *La réception dans le débat théologique actuel*, en H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias*. *Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996*, Salamanca 1997, 42.

82. La doctrina ha hecho innumerables análisis del uso de la recepción en la Sagrada Escritura. Un resumen puede encontrarse en G. ROUTHIER, *La réception dans le débat théologique actuel*, cit., 47 y bibliografía allí contenida. También son útiles E. LANNE, *La réception dans l'Église ancienne. Les processus fondamentaux de la communication et de la communion*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 82-88; y M.J. HIMES, *The ecclesiological Significance of the Reception of Doctrine*, cit., 147-154.

delidad signifique recepción pasiva en sentido antropológico. La palabra recibida se interioriza, se personaliza y rinde su fruto. Pero en el ámbito de la revelación sobrenatural existe la convicción de que la palabra salvadora es más fuerte que el receptor, que exige un crédito más alto que el que pueden conceder las propias categorías de conocimiento; que, en definitiva, no es que la palabra pertenezca a uno, sino que uno pertenece a la palabra de Dios.

El valor que pretende el texto bíblico (y el uso habitual de la Iglesia) es la fidelidad. No sólo para la Palabra de Dios escrita y para la Tradición<sup>83</sup>, sino para la mediación eclesial. La recepción/fidelidad está connotada por un presupuesto que es completamente ajeno a la recepción/apropiación. El mensaje de salvación es un dato que se recibe siempre fundado en la confianza. Su carácter luminoso no procede de que el mensaje resulte plenamente accesible a la inteligencia del receptor (que de ordinario no lo capta en su totalidad), sino de que se emite y se recibe en un ámbito de fe. Lo que el receptor no entiende o no llega a hacer suyo explícitamente no significa rechazo ni vacío, sino aceptación implícita. El oyente aplaza la comprensión plena hasta mejor momento, pero acepta de inmediato las consecuencias del mensaje, sean cuales fueren. La voluntad del receptor está, en este caso, orientada a la aceptación. No ocurre lo mismo en todas las especies de recepción<sup>84</sup>.

##### 5. Otras circunstancias modalizadoras de la recepción

Además de las versiones recepticias establecidas hasta ahora es preciso tener presentes otras circunstancias modalizadoras de la recepción. Las consecuencias derivadas de la recepción pueden ser conside-

83. Se ha dicho, en sintonía con esto, que la Tradición tiene una prevalencia sobre la recepción. Se quiere indicar que «la recepción no produce lo que recibe sino que por el contrario concibe la tradición como normativa» (H. LEGRAND, *Réception, «sensus fidelium» et vie synodale. Un essai d'articulation*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 511).

84. Cabría formular, junto a estas dos (fidelidad y apropiación), una tercera acepción. La recepción/participación pondría el énfasis en la intervención deliberativa del sujeto para la acogida del material recepticio. De este modo se subraya también el carácter activo y el protagonismo del sujeto, pero desde el campo de la decisión más que de la comprensión. Son sin duda dos valores muy afines, pero no idénticos. Su distinción ayuda a comprender la diferencia entre el modo como opera, por ejemplo, el *sensus fidei* (por discernimiento o testificación) del modo como opera el *consensus* en una decisión colegial o participativa, que alumbró un nuevo compromiso práctico. El valor de discernimiento es esencialmente conservador, acoge aquello que ya estaba acogido, presta asentimiento a aquello que era desde el principio, lo que era apostólico. La lógica participativa en cambio es un valor fundamentalmente innovador que dice: recibo esta decisión en la medida en que consiento y participo en ella.

rablemente distintas atendiendo a quién reciba, quién emita, qué se reciba y por qué motivos se acoja o se rehúse.

La recepción que lleva a cabo toda la Iglesia no puede ser lo mismo ni puede tener las mismas consecuencias que la que lleva a cabo una comunidad determinada. El canon de la Escritura no puede ser acogido del mismo modo que una ley diocesana sobre el ayuno. Los sujetos receptores son distintos, las materias no guardan proporción para establecer entre ellas un estatuto idéntico, ni siquiera análogo, y tal vez los motivos por los que se acomete la recepción en ambos casos no son los mismos.

#### a) *El sujeto de la recepción*

Parece necesario, para atribuir con cierto rigor los efectos de la recepción, distinguir entre sujeto de recepción universal y particular.

En materias de fe es bien sabido que, por emplear unas palabras que conmovieron especialmente a John Henry Newman, *securus iudicat orbis terrarum*. El *consensus universalis Ecclesiae* es un signo de infalibilidad. Dice LG 12: «La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (I Io. 2, 20 y 27) no puede equivocarse en la fe». Y afirma a continuación que «se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando “desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos” (S. AGUSTÍN, *De praed. sanct.* 14, 27: PL 44, 980) muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral».

Cabría detenerse para hacer distinciones. En pura teoría el *sensus fidei* (*phrônêma, sensus Ecclesiae, Glaubenssinn*) se entendería en dimensión personal, es decir, vendría a ser una facultad de conocimiento sobrenatural sobre los contenidos de la fe que cada bautizado ejercita como instintivamente en la experiencia cristiana de vida. El *sensus fidelium* en cambio se entendería en dimensión eclesial más que personal, afectaría a la *universitas fidelium* o al Pueblo de Dios como totalidad. En esta dimensión el *sensus fidelium*, según algunos, desempeñaría una determinada función doctrinal en la Iglesia. El *consensus fidelium*, por último, puede significar, bien el acto de *conspiratio* común de los fieles unánimes, bien el contenido de fe que testimonia ese acuerdo común<sup>85</sup>.

A mi juicio resulta problemático hacer distinciones demasiado tajantes entre *sensus fidei* y *sensus fidelium*. Hay que admitir sin duda que

85. Estas calificaciones forman parte del punto de vista de D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993. Aunque estas ideas estén expresadas a lo largo de toda la obra, puede verse específicamente el valor que da a los términos en las definiciones del *Glossario*, 440 y 446.

caben distintos efectos en el modo de actuar del *sensus fidei fidelium*. Pero en este caso, los esfuerzos académicos por circunscribir el uso del vocabulario no resultan a veces coherentes con el uso histórico de la tradición, del magisterio y de la doctrina.

Sobre la diferencia entre *sensus fidelium* y *consensus fidelium* la doctrina no está plenamente de acuerdo. Para algunos el *consensus fidelium* sería el acuerdo verificable que sobre una cuestión particular de fe puede lograrse como resultado de la operatividad del *sensus fidei*<sup>86</sup>. En sentido absoluto sin embargo sólo puede haber un *consensus fidelium* teológicamente relevante cuando es verdaderamente universal, cuando responde acabadamente al *sensus fidei Ecclesiae*. Muchas veces se habla de *consensus fidelium* en clave particular, como el consenso sostenido por un sector expresivo de los fieles, o motivado por cuestiones que de una manera u otra están apoyadas en una sensibilidad cristiana. Este modo de entender el consenso de los fieles no es riguroso si se quiere luego atribuir a ese concepto las consecuencias normativas propias del *sensus fidei*.

El *sensus fidei fidelium* es un postulado sobrenatural<sup>87</sup> más que un hecho comunitario que pueda ser verificado a través de instrumentos de medición social. La universalidad del *sensus fidelium* significa ni más ni menos que la totalidad de la fe ha sido entregada de una vez por todas a los santos, y que, como manifestación operativa de la virtud sobrena-

86. «En primer lugar significa [el *sensus fidei*] la conciencia individual, “iluminada” por la fe y, en definitiva, por Dios mismo; en un sentido más amplio designa la conciencia colectiva de la fe, por lo que también se lo califica como *sensus fidelium*, literalmente: “sentido de los fieles”. Es preciso distinguir entre *sensus fidei* y *consensus fidelium*. El consentimiento de los fieles es la conformidad de los creyentes, que proviene del sentido de la fe con respecto a determinados contenidos de la misma, y la correspondiente expresión de esta conformidad» (H. VORGRIMLER, *Del «sensus fidei» al «consensus fidelium»*, en «Concilium» [ed. española] 200 [1985] 9). Comentando esta posición, dice Vitali: «En un planteamiento como éste el *sensus fidelium* corre el riesgo de aparecer como la suma de funciones de conocimiento de cada uno de los creyentes, que adquieren relieve eclesial cuando y en la medida en que un cierto número de fieles llegan a una concordancia de ideas, a una conformidad de posiciones doctrinales que consiguen llamar la atención de la comunidad eclesial. De este modo el *consensus fidelium* se resolvería —o se disolvería— en una especie de opinión pública eclesial, tanto más importante cuanto más numerosas fueran las voces concordes. El *consensus fidelium* dependería de un criterio sociológico, capaz incluso de condicionar una función de conocimiento esencial en el proceso de transmisión de la fe» (D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, cit., 274).

87. Cuando digo «postulado sobrenatural» quiero decir que el *sensus fidei* debe ser afirmado en virtud de la inhesión de la fe en el alma creyente con independencia de cualquier prueba fenoménica que de él pueda obtenerse. No quiere decir desde luego que el *sensus fidei* constituya una realidad meramente teórica o que carezca de eficacia en el ámbito personal de la experiencia cristiana.

tural de la fe, por la unción del Santo<sup>88</sup>, todos y cada uno de los fieles tienen una sintonía con el depósito apostólico, de modo que viven en él, absorben lo que le es afín, y rechazan lo que se le opone. Se trata, como digo, de un postulado sobrenatural y no de un resultado al que se llegue con criterios sociológicos de mayorías, por muy amplias que sean. La universalidad del *sensus fidelium* indica en definitiva que existe una correlación necesaria entre el sentido de la fe de los fieles y la revelación sobrenatural: todo fiel está definitivamente inmerso en la fe apostólica, que ha sido *pro semel* (*Iud.*, 3) entregada al fiel y recibida por él. Ésas son la tradición y la recepción esenciales.

Tanto en la dimensión subjetiva como en la objetiva del *sensus fidelium* está toda la Iglesia tal y como ha sido configurada por el designio trinitario. Quiero decir que es la Iglesia entera la que testimonia la fe y la Iglesia entera la que es testificada en la fe. Por lo tanto, desde el punto de vista de su constitución, abarcando a fieles y ministerio<sup>89</sup>. El *sensus fidelium* afecta y compromete al ministerio apostólico y al resto de los fieles. La misma tarea magisterial se realiza dentro y al servicio del *sensus fidei fidelium*. No se puede testificar más que lo que ha sido recibido de una vez para siempre. Por todo lo dicho se entiende bien que el *sensus fidelium* no está en el orden de las mayorías de opinión o de las sensibilidades dominantes. Y el acuerdo (el *consensus fidelium*) no es un acuerdo externo. Es un acuerdo interno, inmanente a la Iglesia; un acuerdo de persuasiones unánimes generado por la gracia del Espíritu Santo<sup>90</sup>.

88. Se ha dicho que el *sensus fidei* es un «carisma libre» (W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eine dogmatischen Erkenntniskriterium*, en «Catholica» 25 (1971) 293, citado por H. LEGRAND, *Réception, sensus fidelium et vie synodale. Un essai d'articulation*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 515). Pero sin necesidad de multiplicar los carismas puede entenderse también como el reflejo en el alma del fiel de la virtud sobrenatural de la fe y de los dones del Espíritu Santo. A mi juicio no hay necesidad de entender la unción del Santo como un carisma sobreañadido.

89. De ahí que tenga a mi parecer poco sentido considerar el *sensus fidei* como una especie de tercera fuente que vendría a añadirse al magisterio y a la reflexión teológica para configurar en plenitud la función doctrinal de la Iglesia; como si de este modo se diera cabida a la voz de quienes no ejercitan la función de magisterio ni participan en la elaboración de la ciencia teológica. Eso supone un reduccionismo muy fuerte porque el *sensus fidei* pertenece a todos los fieles e impregna la tarea magisterial y teológica.

90. Es indudable que ese acuerdo interno puede tener verificaciones históricas; o dicho de otro modo, el *consensus universalis Ecclesiae* puede ser un recurso para testimoniar el carácter revelado de una proposición dogmática. Así debe entenderse LG 12 y el empleo del *consensus fidelium* para las definiciones marianas (la *singularis Antistitum et fidelium conspiratio*, si empleamos las palabras de la Const. Ap. *Munificentissimus Deus*). Pero ese consenso no deja de ser un reflejo eclesial dependiente del acuerdo interno e inmanente de la Iglesia. Da testimonio de la fe apostólica y en ella tiene su origen. La verdad testimoniada no es producto

Llegados a este punto habría que hacer una advertencia. «En los debates actuales sobre la recepción, o sobre lo que tiene más o menos justo título para denominarse así, a lo que más frecuentemente se recurre es al *consensus fidelium*. Por desgracia, dicha expresión es equívoca en su uso corriente, porque a veces orienta su significado hacia el *sensus fidei* en el sentido técnico de la expresión, y otras veces se convierte casi en un sinónimo de opinión pública eclesial. La comunidad teológica debería hacer lo posible para disipar estos equívocos; porque si no, ¿cómo no van a ser cómodamente descalificados sus esfuerzos por otorgar consistencia a los procesos fundamentales de recepción? No se puede dejar de subrayar la tendencia a la inflación en el repetido recurso al *consensus fidelium*, y al mismo tiempo la confusión que le acompaña»<sup>91</sup>. Haríamos bien en meditar esta advertencia de Legrand.

Cuando hablamos del sujeto de la recepción eclesial debemos tener cuidado para no atribuir sin más y mecánicamente la fuerza normativa del *sensus fidei* a cualquier acuerdo comunitario o a cualquier sensibilidad solidaria sobre un motivo cristiano<sup>92</sup>. Dicho de otra manera, no cualquier *consensus fidelium* es sin más una manifestación del *sensus fidei fidelium*. En la fase de creación de un consenso hay numerosas vicisitudes psicológicas y sociológicas. Esto debe ser aceptado siempre para la Iglesia *in terris*. Pero no siempre se entiende así, como ya hemos advertido<sup>93</sup>.

del consenso unánime, sino que el consenso unánime es el reflejo de la verdad que se cree, una verdad que la Iglesia se *descubre* poseyendo en un momento determinado de la historia.

91. H. LEGRAND, *Réception, sensus fidelium et vie synodale. Un essai d'articulation*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 512-513. Cfr en el mismo sentido, D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, cit., 274.

92. Resulta especialmente representativo de esta perspectiva (criticada en la cita anterior por Legrand y Vitali) el volumen de «Concilium» titulado *El magisterio de los creyentes* [«Concilium» 200 (1985)]. Es útil, para hacerse cargo del punto de vista, leer la presentación de J. B. METZ-E. SCHILLEBEECKX (5-7), y también H. VORGRIMLER, *Del «sensus fidei» al «consensus fidelium»*, *ibid.*, 9-19. Vitali entiende que la posición de Vorgrimler (y la de otros que entienden el *consensus fidelium* en términos estadísticos) se fundamenta en M. SECKLER, voz *Glaubenssinn*, en «Lexicon für Theologie und Kirche», 945-948 (cfr D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, cit., 293 [nt 2]).

93. Entre la doctrina alegada frecuentemente por los partidarios de un *consensus fidelium* particular, socialmente verificable y en cierta alternancia con el ministerio pastoral, se cita frecuentemente a John Henry Newman. Es sabido que Newman manifestó una posición muy sensible hacia el *sensus fidei fidelium* en dos momentos precisos de su trayectoria intelectual y personal. En primer lugar (antes de su ingreso en la Iglesia católica) en su trabajo sobre los arrianos en el siglo IV, donde advirtió que fue el laicado, y no el orden episcopal, el obstinado campeón de la verdad católica en la crisis arriana. En segundo lugar, ya católico, en el artículo publicado en el *Rambler* sobre la consulta a los fieles en materias doctrinales, donde afirma (en diálogo con una visión fuertemente jerarquista de la Iglesia que afectó en ocasiones su propia tarea académica y pastoral) que en la *pastorum ac fidelium*

En todas estas fases de la creación de una conciencia solidaria (que no necesariamente deberá ser universal, con la universalidad del *sensus fidelium*) intervienen necesariamente los factores históricos referenciales: hacia dónde se mira. Estaría fuera de lugar predicar una conciencia histórica sin referentes, como efecto exclusivo de la actuación del Espíritu en las almas. Los fieles son naturalmente afectados por su entorno histórico y personal. Pueden también verse afectados, valga como ejemplo, por un *consuetudinarismo* que no es necesariamente fidelidad a la fe apostólica. Es decir, existen muchos compromisos que no son necesariamente el compromiso de la fe. Esta idea fue subrayada en su día con singular claridad por la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*<sup>94</sup>. Del

*conspiratio* hay algo más de lo que puede encontrarse simplemente en los pastores. Sin embargo, para entender acabadamente la posición de Newman en esta materia me parece de interés ponderar la respuesta que él mismo dedicó a las críticas de su *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*: «No hay duda de que si el texto hubiese estado escrito en latín y en un contexto formalmente dogmático hubiese sido mejor emplear un verbo distinto de *consultare*. Pero en el inglés hablado el término no me parece impreciso y mucho menos peligroso. El sentido que tiene el verbo “consultar” para el lector no culto no es necesariamente el de “pedir un parecer”. Piénsese por ejemplo en la expresión “consultar el barómetro”: el barómetro no nos da en absoluto su propia opinión sino que simplemente registra un hecho. Según este significado del término, el *sensus fidelium* tiene una importancia probativa (*per modum unius*) para la comprobación de la tradición apostólica y en los pasos preliminares de una definición dogmática. Jamás se me pasó por la cabeza otorgar a la expresión usada en el *Rambler* el significado de “pedir una opinión”. Quería decir tan sólo que, antes de definir el dogma de la Inmaculada Concepción, el Santo Padre, más allá y al margen de otros y más decisivos medios de verificar la tradición doctrinal, había querido comprobar el *consensus fidelium* a través del episcopado de todo el mundo» (J.H. NEWMAN, *Archivo del Oratorio*, cit. por D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, cit., 303). Cfr también P. G. CROWLEY, *Catholicity, inculturation and Newman's sensus fidelium*, en «The Heythrop Journal» 33 (1992) esp. 163-166.

94. «A veces, el *disenso* recurre también a una argumentación sociológica, en virtud de la cual la opinión de un gran número de cristianos sería una expresión directa y adecuada del “sentido sobrenatural de la fe”. En realidad, las opiniones de los fieles no pueden ser pura y simplemente identificadas con el “sensus fidei”. Éste es una propiedad de la fe teologal que, al ser un don de Dios que hace adherirse personalmente a la verdad, no puede engañarse. Esta fe personal es también fe de la iglesia, porque Dios ha confiado a la iglesia la custodia de la Palabra, y en consecuencia lo que la iglesia cree, también lo cree el fiel. Así pues, el “sensus fidei” implica por su propia naturaleza un profundo acuerdo de espíritu y de corazón con la iglesia, es decir, “sentire cum ecclesia”. Pero aunque la fe teologal en cuanto tal no pueda engañarse, el creyente en cambio puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe. No todas las ideas que circulan en el seno del Pueblo de Dios resultan coherentes con la fe, más aún cuando pueden sufrir fácilmente la influencia de una opinión pública difundida por los actuales medios de comunicación. No sin motivo el Concilio Vaticano II subraya la indisoluble relación que media entre el “sensus fidei” y la guía del Pueblo de Dios por parte del magisterio de los pastores, porque constituyen dos cosas inseparables» (CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* [24.V.90] n. 35).

mismo modo que debemos aceptar como un postulado sobrenatural la existencia del *sensus fidei*, debemos también aceptar, como un postulado existencial, que existe una vinculación sociohistórica del *consensus fidelium*.

Para verificar y valorar el *consensus fidelium* hay que distinguir la conciencia creyente de la conciencia de los creyentes. No quiero decir con esto que deba existir necesariamente una adecuada distinción entre una cosa y otra. Puede existir una perfecta sintonía entre la conciencia creyente y la conciencia de los creyentes. Pero puede no haberla: hay que mantener siempre una actitud prudente, no de sospecha sino de discernimiento. Quiero decir que no todo fenómeno colectivo de persuasión solidaria sobre un motivo cristiano es manifestación de *sensus fidei*. Porque no todo es atribuible a la *fides*, sino a muchas otras causas, también operantes en la psicología de las persuasiones.

Y en cualquier caso lo representativo no son los *fenómenos colectivos* de persuasión. Normalmente es la cualidad del testimonio, no tanto la *cantidad* del testimonio. Para esto los santos ofrecen un buen paradigma. Son de su tiempo, pero no son un exponente típico del tiempo (no están subyugados por las circunstancias históricas), no dan el perfil del *uno más* entre todos. Las mayorías eclesiológicamente relevantes suelen nacer en la Iglesia por influencia de los santos y no tanto por influencia de los elementos culturales. Es decir, esas mayorías no son gentes congregadas por el espíritu del tiempo, sino gentes convocadas por el espíritu de la santidad.

No todo es santidad en la comunión de los santos ni todo es unción en los ungidos. Precisamente por esto se precisa un discernimiento hasta cierto punto sobreañadido (aunque la palabra es ciertamente incómoda y no da razón plena de la función ministerial del magisterio) a la propia conciencia de los creyentes, que proviene de la instancia pastoral.

Así pues, si queremos extraer alguna conclusión sobre el sujeto de la recepción eclesial, lo primero que deberemos verificar es si se trata de un sujeto receptor universal o particular. Pero esa verificación no puede llevarse a cabo con instrumentos de sondeo sociológico, ni versa sobre cuestiones de opinión pública eclesial, ni da cuenta de la inculturación de la fe. Sólo cuando todos esos elementos conspiran hacia la unidad, y son de hecho acogidos por el ministerio pastoral, cobramos un signo cierto de la universalidad. La recepción comunitaria particu-

lar goza también de algunas prerrogativas<sup>95</sup>, pero desde luego no en el orden del *sensus fidei*.

#### b) *El objeto de la recepción*

Una cosa son los valores de la recepción, otra los procesos de recepción. Los trabajos más recientes sobre la recepción eclesiológica intentan al menos distinguir estas dos posiciones. Junto a unos valores básicos de tipo eclesiológico general (que contienen una virtualidad todo lo extensa que se quiera) se advierte la necesidad de modalizar los *procesos* de recepción<sup>96</sup>. Se intenta por una parte atribuir un fundamento eclesiológico y por otra distinguir dicho fundamento de los procesos operativos que dimanen de él o que en él encuentran su fundamento. Aunque esto se hace muchas veces con un afán sistemático más que con una pretensión calificatoria y de discernimiento.

Toda recepción tiene unas fases, un itinerario. Eso ha sido subrayado muchas veces y es muy cierto. Pero cuando hablamos aquí de *procesos* de recepción no estamos refiriéndonos al carácter de trayecto procesal que tiene toda recepción, sino al tipo de materia eclesial que se hace objeto de recepción. Cada uno de los asuntos sometidos a un eventual régimen recepticio tiene sus propias características.

Si hablamos de recepción es preciso apellidar el término: recepción de las verdades de la fe, recepción del magisterio, recepción del kerygma, recepción de la ley, recepción del comportamiento comunitario, recepción de los ministros, recepción de los acuerdos ecuménicos. Probablemente cada uno de estos tipos de recepción tiene las notas suficientes para ser autónomo y para agotar un género. Por el contrario, intentar

95. En el orden jurídico podemos pensar en la costumbre particular, cuya introducción queda en manos de cualquier comunidad capaz de introducir costumbre (c. 25), bajo los requisitos ordinarios del derecho consuetudinario canónico (cc. 23-28).

96. Cfr por ejemplo, A. ANTÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología*, cit., 89-93. Antón distingue los siguientes procesos de recepción: 1) la formación del canon de la Escritura; 2) la recepción del *symbolum fidei*; 3) la praxis de comunión entre las Iglesias (y en el seno de la propia Iglesia particular); 4) El intercambio de cartas sinodales como medio de recepción de decisiones doctrinales y disciplinarias de los sínodos; 5) La formación de un consenso universal en materia de fe y de praxis litúrgico-sacramental; 6) La formación del patrimonio litúrgico; 7) La recepción de las normas canónicas; 8) El proceso de recepción de los concilios. Cfr también, G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, cit., 37-43, donde se hace un balance exhaustivo de los procesos de recepción a partir de las materias eclesiales susceptibles de recepción. Téngase en cuenta además que en estas referencias bibliográficas no se habla directamente de la recepción en el ámbito ecuménico e interconfesional.

convertir la noción de recepción en una categoría canónica o teológica unitaria, y extraer de ella consecuencias virtualmente atribuibles a cualquier caso de recepción produce notables confusiones. Las distintas materias recepticias no se atienen exactamente a las mismas reglas ni tienen el mismo significado eclesial.

c) *La dirección recepticia*

La recepción encuentra también una razón radical de diferencia según sea la orientación de la relación recepticia. Si se me permite hablar así, se podría decir que en unos casos la recepción es de abajo arriba (recepción de autoridad: la autoridad recibe el dato recepticio originado en el pueblo cristiano o en una instancia de potestad inferior); en otras, de arriba abajo (recepción de observancia o no observancia: el destinatario acoge o no acoge el acto magisterial o disciplinar de la potestad); y en otras, por último, en sentido horizontal, entre sujetos iguales.

No se puede decir que respondan a criterios idénticos. La recepción de autoridad se produce por la aprobación, confirmación o validación de la instancia superior<sup>97</sup>. La recepción de observancia se realiza por el *assensus* interno o práctico de la instancia inferior a lo que la superior dispone. La recepción entre iguales supone la recíproca acogida entre dos entes eclesiales equiparables. En cada uno de estos casos de recepción se despliega un valor preciso que hace muy difícil integrar estos supuestos en un modelo único.

Por eso, cuando analizamos la dirección recepticia los problemas pueden ser más arduos todavía que los que se presentan con relación al sujeto o al objeto de la recepción. Porque no se trata tan sólo de desproporción de materia o diversidad de sujeto, sino de eventuales contradicciones en el uso del concepto. Por ejemplo, la recepción que la co-

97. Hay autores que niegan que la recepción de autoridad (o, por situarlo más históricamente, la confirmación pontificia de un concilio ecuménico) sea auténtica recepción: cfr B. SESBOÛÉ, *La réception des conciles de Nicée à Constantinople II*, cit., en *La réception y la comunión entre las Iglesias*, cit., 124-125 y *passim*. Sesboüé entiende que la confirmación pontificia es necesaria pero no suficiente para la recepción, y que puede verse implicada en el complejo orgánico de la recepción de un concilio. Pero que no conviene usar el término de recepción para significar la confirmación pontificia. «La recepción es por lo tanto una realidad fundamentalmente diversa de la confirmación por el papa. Recepción y confirmación pueden no coincidir» (*ibid.*, 157). La opinión es discutible, pero por lo menos tiene el mérito de distinguir supuestos claramente diversos, que muchas veces se mezclan indiscriminadamente.

munidad hace de un acto de la potestad eclesiástica no puede llamarse recepción en el mismo sentido que la recepción que la autoridad hace del acto comunitario. Se ha hablado de «bidireccionalidad del proceso» recepticio<sup>98</sup>, pero hay que convenir en que *desde el punto de vista de los efectos* constituyen no pocas veces fenómenos encontrados. Los dos responden al ser de la Iglesia, pero con frecuencia no pueden ser explicados por un concepto unívoco ni analógico<sup>99</sup>.

A veces ciertamente la recepción es orgánica. Es decir, que no es una sola instancia la que debe recibir, y que en consecuencia la recepción presenta un cuadro complejo, dentro del cual caben supuestos muy distintos de recepción en el sentido amplio del término. Dentro de poco presentaremos el caso de la recepción del canon bíblico<sup>100</sup>. Sin embargo, aunque un proceso histórico englobe de hecho diversas instancias y direcciones recepticias, no todas actúan del mismo modo, ni tienen los mismos efectos, ni pretenden el mismo valor eclesial. Ni pueden consiguientemente explicarse por un concepto de recepción que no esté muy modalizado.

#### d) *Los motivos de la recepción*

Los motivos de la recepción o no recepción deben ser también tenidos en cuenta a la hora de diferenciar los tipos recepticios. Evidentemente las posibilidades de identificar motivos de recepción son muy amplias. Distingamos tres categorías.

La recepción de *discernimiento* recibe el mensaje para calibrar su adecuación o no con la fe apostólica. A ésta hace referencia la teología de la recepción para explicar los fenómenos más característicos de la recepción de los concilios.

Pero discernir contenidos doctrinales no es el único motivo, ni siquiera el más frecuente, de la recepción. La recepción o no recepción

98. G. ROUTHIER, *La réception*, cit., 230.

99. A este respecto resulta muy interesante la respuesta al trabajo de B. Sesboüé ofrecida por L.R. WICKHAM, *A response to the paper by Bernard Sesboüé*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 159-163.

100. Pero podrían ponerse otros muchos ejemplos. La misma recepción de observancia, en la praxis cristiana, siempre encuentra la intervención sucesiva del ministerio pastoral. Una y otra constituyen un todo orgánico. Es decir, la recepción que opera de arriba abajo siempre tiene tarde o temprano una nueva recepción de abajo arriba. La evaluación del efecto que corresponde al comportamiento comunitario está en manos del ministerio pastoral.

puede hacerse también, y suele ser lo más habitual, por motivo de la *adecuación* o *inadecuación* que presente la materia recepticia con las circunstancias de tiempo y de lugar, con las condiciones históricas y culturales<sup>101</sup>. En este caso (que en sentido amplio puede llamarse inculturación) no estamos evidentemente ante un supuesto idéntico al que ofrece la recepción de discernimiento.

Pero cabe también una recepción de *acomodo* (acomodaticia), es decir, fundada en motivos que no pueden dar razón alguna para la recepción formal, como son la no aceptación de lo incómodo o de lo arduo (siempre que sea posible), o el desdén por lo que no se ajusta al propio modo de vivir o de sentir o de pensar. La historia ha conocido incluso la no recepción de ley por *contemptus legislatoris*, por desprecio del legislador.

Es obvio que por razón de los motivos que presenta el sujeto receptor no podemos atribuir a todos los tipos recepticios los mismos efectos.

#### e) *La procedencia de la recepción*

Se trata de reflexionar un poco más sobre la recepción endógena y exógena. La teoría de Grillmeier fue rechazada por demasiado estricta. Recordémoslo: para Grillmeier la auténtica recepción sería exógena, el material recibido vendría *de fuera*. Pero la razón de ese carácter demasiado estricto no se ve a primera vista si se atiende a las razones que alegan algunos de sus críticos<sup>102</sup>. Según éstos (por ejemplo Congar y Routhier) el carácter exógeno tiene que entenderse necesariamente de modo relativo: sería impensable un intercambio eclesial (aunque fuese entre oriente y occidente, culturalmente tan diferenciados) que no estuviese

101. En el fondo de la noción de ley que conoció la decretística se encuentran profundamente arraigados los motivos de adecuación social del derecho. Lo cual puede observarse por ejemplo en el análisis de las condiciones de la ley que formula S. Isidoro, texto de referencia indispensable para comprender la noción de ley que embargaba la mente de Graciano y de sus comentaristas: «Erit lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem inconueniens contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta» (S. ISIDORO, *Etymologiae* V, 21).

102. W. Henn hace notar con agudeza que a pesar de la posición crítica de Congar sobre la exogeneidad, el carácter exógeno forma parte de la descripción que el propio Congar hace de la recepción («el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo»): cfr W. HENN, *The reception of ecumenical documents*, en *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, cit., 453.

apoyado en un previo patrimonio común. La fe apostólica y el marco de la Iglesia universal constituyen razón suficiente para comprometer —dirán— toda exogeneidad absoluta o estricta. Pero esto es evidente y nadie lo niega, tampoco Grillmeier, porque es de sentido común.

Por eso me parece un poco contradictorio poner el acento sobre el carácter relativo de la exogeneidad para de ese modo extender las posibilidades de recepción. Este argumento se vuelve contra la recepción. Donde la unidad y la comunión son plenas la recepción pierde sentido. Es verdad que a primera vista los fenómenos virtualmente receptivos se amplían. Pero si se miran las cosas con más cuidado, cuanto más relativizamos el carácter exógeno más difícil resulta *recibir*. Me estoy refiriendo, como es lógico, a la recepción como un instrumento técnico y formal al que haya que otorgar efectos propios en virtud de una posición, la del receptor, que no se identifique con la del emisor.

En sentido estricto se recibe lo que no se tiene, lo que no es aún nuestro. Lo que se considera propio no se recibe, porque estaba ya de una manera u otra en nosotros. Tal vez se precise de un tiempo para que se haga por completo evidente a la inteligencia, o para que termine de producir las luces de comprensión o las consecuencias de vida que su previa acogida presagiaban; tal vez se necesite incluso de un mecanismo para que el mensaje llegue hasta el oyente o el receptor. Pero eso no compromete lo esencial: el mensaje estaba ya acogido de una manera u otra en nosotros.

Pongamos el ejemplo de la palabra de Dios. Para los que somos creyentes, nada es menos nuestro y sin embargo nada es más nuestro también que la palabra de Dios. Más nuestro, porque la escuchamos con una actitud de plena aceptación, como si nosotros —ya hemos tenido ocasión de advertirlo antes— perteneciésemos a ella y no ella a nosotros. Es evidente que la recibimos, pero la recepción endógena no es propiamente recepción, no es auténtica recepción. Me estoy refiriendo a una recepción significativa desde el punto de vista de los efectos que quepa atribuir al mensaje en virtud del hecho receptivo.

En el seno de la Iglesia es complicado establecer la exogeneidad. Esto es lo que dicen los críticos de Grillmeier. Pero eso —que se ha dicho desde luego con un propósito distinto— es algo muy parecido a decir que en la comunión eclesial la presunción es que las cosas no vienen de fuera, que la doctrina, las disposiciones de gobierno, no son intrusos en áreas de autonomía propia. Que los que ejercen la potestad no son *otros* con respecto a los que tienen funciones distintas de las mi-

nisteriales. El *coetus fidelium* no está fragmentado (y mucho menos puede entenderse en clave dialéctica).

No quiero decir con esto que no puedan existir casos de recepción endógena; que no pueda haber auténtica recepción (con los típicos efectos recepticios) en el seno de la Iglesia. Lo que quiero decir es que la *presunción* de la relación recepticia apunta siempre hacia la exogeneidad. O dicho al revés: que los supuestos de recepción endógena se presume que no son recepción en sentido estricto y formal, sino sólo en sentido lato y material.

Para que exista auténtica recepción es preciso que, junto a un patrimonio común —sin el cual es impensable desde luego cualquier intento recepticio—, las instancias entre las que opera el proceso tengan también un considerable índice de diversidad e independencia. Esto sucede habitualmente entre dos sujetos que intentan buscar la plena comunión. Sólo así el efecto de la aceptación es verdaderamente nuevo, es decir, se recibe algo que hasta ese momento no era del todo propio<sup>103</sup>. Algo que no se tenía y que se empieza a tener. Ambas instancias (o al menos una de las dos), como efecto de su consentimiento, aceptan un nuevo contenido, una nueva formulación, un nuevo comportamiento. Como consecuencia de ello se produce un incremento de comunión.

En este punto me parece necesario hablar de la re-recepción de algunas fórmulas doctrinales. Documentos conciliares no recibidos en determinadas Iglesias (o concilios enteros, por ejemplo Éfeso y Calcedonia para las Iglesias nestorianas o monofisitas) son recibidos de nuevo quince siglos más tarde a través de una confesión común de dicha Iglesia con la Iglesia católica. Confesión común que recoge acabadamente por ejemplo la doctrina cristológica y mariológica de Éfeso y Calcedonia (aunque no los nombre) con fórmulas equivalentes<sup>104</sup>. Recordemos las palabras de la Encíclica *Ut unum sint*: «será de gran ayuda atenerse me-

103. Este modo de hablar puede no resultar del todo exacto. El objeto de la recepción en estos casos no son las Iglesias sino la fórmula de la declaración común que entre ellas elaboran. Por lo tanto se trata de recibir (o de re-recibir) la doctrina. Es la nueva formulación del depósito lo que se recibe. Pero indudablemente el modo de elaboración del acuerdo, que resalta la fuerte subjetividad y el protagonismo de las dos Iglesias, y el nuevo grado de comunión al que se llega, permite hablar también de una recepción entre las dos Iglesias.

104. Paradigmática a estos efectos es la declaración cristológica común de Juan Pablo II y el patriarca católico Mar Dinkha IV de la Iglesia siria de Oriente (también llamada nestoriana), el 11 de noviembre de 1994. Para su texto y comentario cfr. «Irenikon» 47 (1994) 481-486.

totalógicamente a la distinción entre el depósito de la fe y la formulación con que se expresa, como recomendaba el Papa Juan XXIII en el discurso pronunciado en la apertura del Concilio Vaticano II»<sup>105</sup>.

Hay otros supuestos en los que me parece que se lleva a cabo una recepción exógena semejante, aunque aquello que se reciba no sea directamente la doctrina sino otras realidades de culto, de disciplina o de santificación<sup>106</sup>.

## VI. EL PROBLEMA DEL VALOR JURÍDICO DE LA RECEPCIÓN

Los autores más característicos de la teología de la recepción han sostenido que la recepción no es una realidad jurídica. Ya lo advertía Congar: «La “recepción” ha sufrido las consecuencias [entiéndase las *malas* consecuencias] de haber sido presentada en un plano de derecho constitucional, como una teoría jurídica»<sup>107</sup>.

### 1. Los argumentos «antijuridicistas» sobre la recepción

Esto exige también un poco de reflexión. Los que opinan que la recepción no es una realidad jurídica intentan decir algo muy sencillo. Un comportamiento social o una doctrina pueden imponerse sin que estén sustentados por un acto de potestad. Advierten por ejemplo que los grandes concilios de la antigüedad cristiana (Nicea, Constantinopla I, Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II y Nicea II sobre todo) sólo recibieron la recepción oficial como concilios ecuménicos después de un largo proceso de recepción real que fue lo que aseguró su ecumenicidad. El reconocimiento oficial vino ordinariamente después de su efectiva autoridad doctrinal. Y al revés —siguen diciendo—, un comportamiento social o una doctrina pueden no imponerse aunque desde el punto de vis-

105. JUAN PABLO II, Enc. *Ut unum sint* (25.V.1995) n. 81.

106. Por ejemplo, me parece que se inscribe en la misma dirección la recepción que el ordenamiento canónico lleva a cabo de la *communicatio in sacramentis* (cfr c. 844), en virtud de la cual, en caso de necesidad, y con las condiciones que en la formulación del canon se establecen, es lícito a cualquier fiel recibir los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos de aquellos ministros no católicos en cuya Iglesia son válidos esos sacramentos (§ 2).

107. Y. CONGAR, *La recepción*, cit., 75-76. Esta idea ha sido después frecuentemente comentada y subrayada. Sobra presentación bibliográfica porque se ha convertido en un lugar común.

ta formal hayan cumplido con todos los trámites de legitimidad o de validez. El sínodo de Rímini-Seleucia (359), el llamado *latrocinio* de Éfeso (449) o el sínodo de Hieria (753-754) fueron asambleas conciliares inobjetables desde el punto de vista jurídico, pero no fueron recibidas, no se descubrió en ellas la fe apostólica, y fueron rechazadas. A muchos autores les interesa subrayar que el proceso de recepción obedece a una dinámica no jurisdiccional, sino comunional.

Por otra parte, la intervención de la potestad o del ministerio, se dice, aunque resulte *objetivamente* verdadera, necesita un refrendo del pueblo de Dios, un correlato subjetivo de apropiación. Ese contenido, «aunque sea objetivamente exacto (...) permanece de alguna forma flotando hasta que no ha entrado en el *amén* del pueblo de Dios, en la carne de la fe eclesial, hasta que no se lo ha apropiado conscientemente la comunidad que puede ser su retrato»<sup>108</sup>.

Esto se ha aplicado también a los fenómenos jurídicos, a la recepción de ley canónica, para explicar precisamente que la potestad jurisdiccional y los aspectos jurídicos formales no son la última palabra. La promulgación sería una fase de la producción normativa. Indudablemente la norma promulgada puede considerarse válida. Pero la validez (es decir, la legitimidad de una norma con su aptitud para obligar) no es lo definitivo. La validez «significa, ni más ni menos, que la norma ha sido producida a través de su proceso constitucional. Pero esta validez no es suficiente para hacer que la ley penetre como una fuerza vital en la comunidad (...). La aceptación de la ley ¿es necesaria para que llegue a ser una fuerza vital en la comunidad? En este caso el que pregunta lo hace sobre la validez existencial. La respuesta es sí»<sup>109</sup>. La norma canónica no puede considerarse efectivamente firme hasta que no esté vivida desde una perspectiva cristiana por la comunidad. Después de su nacimiento (la promulgación), la ley precisa otra fase que la haga pasar «del orden abstracto al mundo de la existencia»<sup>110</sup>. Necesita ser recibida.

108. J.M. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, cit., 143.

109. L. ORSY, *The interpreter and his Art*, en «The jurist» 40 (1980) 44-45. Significativa también la posición de P. Huizing: «Para la validez real de la ley es necesaria la aceptación de la ley por la comunidad. Una validez meramente formal de la ley es inútil» (P. HUIZING, *Vatican III: A Constitution on Church Order*, en D. TRACY, H. KÜNG, J.B. METZ (eds.), *Toward Vatican III: The work that needs to be done*, New York 1978, 216, citado por G.J. KING, *The acceptance of law by the Church community*, cit., 9.

110. L. ORSY, *The interpretation of laws*, cit., 49 [nt 7].

## 2. La noción de derecho empleada por los críticos

No cabe duda de que estos planteamientos son muy discutibles. No es el caso de entrar a dilucidar las complejas vicisitudes históricas referentes a la recepción de los concilios de la antigüedad cristiana. Esos datos son ineludibles y se han valorado ya en numerosas ocasiones<sup>111</sup>. Ofrecen algunos puntos firmes, otros están muy condicionados por la interpretación que de ellos se haga, y existen también algunos que son difícilmente extrapolables a otros contextos históricos. Pero no vamos a calibrar los datos históricos, sino el concepto de derecho que subyace en algunas áreas de la doctrina recepcionista.

Evidentemente, la recepción no es un concepto meramente jurídico. Dicho sea de paso, no existen realidades canónicas *meramente* jurídicas. Pero aquí deberíamos hacer la misma observación que hicimos al principio. Desde la postura recepcionista se hacen descender auténticos efectos de derecho (por ejemplo, la ineficacia de una decisión, la obligatoriedad de un compromiso o el efectivo asentamiento de una conducta) sobre la vida de la comunidad eclesial. Es muy frecuente que algunos autores identifiquen el derecho con el momento genético de una decisión y no con el momento de la eficacia. Si observan que la génesis no responde a un procedimiento o a un trámite prefijado y evaluable de ejercicio de la potestad suelen decir que no se trata de una realidad jurídica.

Con una mezcla interesante de inexactitud y de perspicacia, dice Sesboüé: «el hecho de la recepción no puede reducirse a derecho positivo alguno. Según P. Frensen es un dato orgánico y no jurídico. Por lo tanto constituye derecho en sí misma, pero sin revestir jamás la forma de derecho»<sup>112</sup>. Es cierto, la recepción (como otras muchas realidades eclesiales) no puede reducirse a derecho positivo ni a puro «revestimiento» jurídico. Pero los datos *orgánicos* son también jurídicos. Una de las características propias del derecho es precisamente su *organicidad* y su capacidad de *organizar*, diseñando razonablemente las funciones sociales. Revestir la forma de derecho no quiere decir simplemente someterse a un trámite de confección. El texto de Sesboüé tiene el acierto básico sin embargo de advertir que la recepción hace derecho en sí misma; es decir, está dirigida a inscribir eficazmente un comportamiento jurídicamente relevante en el seno de la comunidad.

111. Vid. las citas 3-6 de este trabajo. Cfr también los estudios de B. SESBOÜÉ, *La réception des conciles de Nicée à Constantinople II*, cit., 121-157. Y el resumen de la cuestión ofrecida por J.B. DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial*, cit., 35-52.

112. B. SESBOÜÉ, *La réception des conciles de Nicée à Constantinople II*, cit., 125.

Detrás de las afirmaciones que antes hemos presentado se encuentra a veces la confusión de lo jurídico con lo jurisdiccional, e incluso la identificación de lo jurídico con el empleo arbitrario de la potestad. Congar por ejemplo ofrece del concepto de potestad (o de poder) una definición bastante siniestra: «la posibilidad que tiene un individuo de hacer que prevalezca su idea y su voluntad sobre la de los demás en un sistema social determinado»<sup>113</sup>. Por desgracia, digo, es posible detectar, detrás del preconcepto de derecho, las nociones de *trámite* y de *poder*. A la noción de trámite vendría unida la idea de una formalidad extrínseca. A la noción de poder se le atribuiría la nota de voluntad egoísta de prevalencia. Ninguna sensibilidad razonable podría estar a favor de esto.

A nadie se le ocurre, por ejemplo, negar relieve jurídico a la intervención comunitaria (para crear costumbre, por ejemplo) por el hecho de que no se manifieste a través de actos de potestad. A nadie se le ocurre negar relieve jurídico a un derecho aunque sea conculcado o no reconocido. A nadie se le debería ocurrir que la recepción carece de relieve ante el derecho porque responda a profundos criterios de comunión y no a trámites externos de confección.

### 3. *Los modos de intervención de la potestad pastoral*

Conviene también atender al carácter de «dato orgánico» de la recepción. ¿Quién puede dudar que en la acogida de determinadas verdades o de determinados contenidos revelados (pongamos el caso del canon de la Escritura) existe recepción en sentido técnico o estricto? Tillard ha puesto de relieve con palabras muy gráficas (que han servido después como ejemplo y paradigma recepcionista) la condición «instintiva», comunitaria y no potestativa que tiene la recepción del canon bíblico<sup>114</sup>.

Es cierto que el proceso receptor en este caso se lleva a cabo *sensim sine sensu*, como sin advertirlo, sin intervención de actos *explícitos* de

113. Y. CONGAR, *La recepción*, cit., 83.

114. «Así pues, la historia de esta lenta “recepción” de los libros que constituyen la misma regla de la fe es una historia muy compleja. Vale la pena destacar tres puntos. La “recepción” de ciertos libros y la “no-recepción” de otros no aparece al principio como fruto de una reflexión teológica, sino más bien como un estado de hecho, la consecuencia de una especie de evidencia interna por la que tal libro se imponía y tal otro dejaba de imponerse. Se trata de un instinto de la fe. Por otra parte, este instinto se manifestaba por la vida de las comunidades. Finalmente, la lista definitiva sólo se estableció gracias al juego de relaciones entre las iglesias, haciendo participar algunas de ellas a las otras de su propia riqueza. Es un proceso comunitario» (J.M. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, cit., 138-139).

acogida, sin la incidencia de actos de potestad. Pero eso no significa de suyo que se realice por una iniciativa indiscriminada de la comunidad. Una cosa es el trayecto y otra el sujeto. Sin duda que el trayecto no está jalonado de actos explícitos (o al menos no tenemos evidencia de ello), pero de la acogida no responde una comunidad desestructurada. La responsabilidad de la recepción, aunque no pueda imputarse a alguien en particular como si fuese un autor que suscribe con su autoridad el acto de acogida, tampoco puede decirse que sea puramente horizontal o imputable a todos por igual. Afecta a todos según la función de cada uno.

En este punto conviene matizar las cosas. El ejercicio de la potestad requiere por lo regular de actos explícitos. Pero no siempre y por su propia naturaleza. Por ejemplo, sin necesidad de recurrir a los clásicos capítulos de la intervención pasiva de la autoridad a través de la tolerancia o de la actitud disimuladora (con efectos jurídicos), se conoce bien la llamada aprobación legal de la costumbre. La aprobación legal no requiere un acto aprobatorio, ni siquiera el conocimiento explícito de la costumbre por parte del legislador. El legislador ha establecido en la ley, de modo muy general, las condiciones a las que debe ajustarse el uso comunitario, y si éste las cumple la costumbre se considera aprobada. Es desde luego un modo *anónimo* de aprobación, pero con toda certeza suficiente. Es más, a mi juicio debe considerarse como el medio más adecuado para que se lleve a cabo la aprobación del legislador en la costumbre de derecho.

No pretendo comparar simétricamente un caso con el otro. Son fenómenos sin duda diferentes. Me interesa poner de relieve sin embargo que de la inexistencia de actos explícitos de potestad no puede colegirse la inexistencia de la intervención potestativa. El tiempo de silencio (o mejor, no jalonado de actos explícitos de aceptación) decurre con relieve ante el derecho y supone una auténtica *receptio* de la autoridad, aunque no sea sólo ella quien recibe.

Más adelante (seguimos en el caso de la costumbre) existirán sin duda otros instrumentos para compulsar que efectivamente estamos ante una norma que goza ya de la aprobación de la potestad: posturas explícitas de la propia autoridad que alaba el uso, sentencias judiciales que otorgan derechos con título en esa costumbre, actos de gobierno que urgen su cumplimiento. Algo semejante a lo que puede ocurrir en el caso del canon de la Escritura. Después de la efectiva recepción, y como prueba de ella, existen posturas explícitas y actos jurídicos que confirman, formalizan y definen en concreto el contenido recepticio.

Pero hay que señalar la continuidad entre la fase de acogida anónima o implícita y la fase de acogida verbal y explícita. Ambas son jurídicas, ambas tienen una participación del ministerio apostólico, ambas manifiestan la integridad del *coetus fidelium*.

## VII. OPINIONES CONCLUSIVAS

1. Desde la década de los setenta de este siglo viene empleándose, cada vez más extensamente, el concepto de recepción. Aunque tiene unos precedentes clásicos (en la recepción de los concilios ecuménicos de la antigüedad y en la recepción de ley), la noción contemporánea ha obtenido un alcance ilimitado, capaz de afectar cualquier realidad eclesial que tenga dimensión histórica y comunitaria.

2. El uso eclesiológico de la recepción intenta resaltar en primer lugar algunos valores teológicos de base, como el carácter recepticio de la revelación sobrenatural, la acogida humana de la palabra de Dios. Pero subraya también la intervención activa de los fieles. Todos los fieles dan testimonio de la verdad que se encierra en las decisiones jerárquicas. Aunque no les corresponda constituirla, sí les pertenece testificarla. De esta manera se pretende reflejar una visión comunitaria de la Iglesia, en la que todas las instancias son responsables del depósito apostólico, actuando en *sinergia* más que por obediencia. De este modo la recepción constituye un instrumento más para entender la Iglesia desde una perspectiva distinta a la antigua visión eclesiológica autoritaria y jurisdiccionalista.

3. No hay sin embargo un acuerdo pleno sobre la naturaleza y el alcance de la recepción. Con frecuencia se da un uso poco modalizado del concepto. Y no es infrecuente que aparezcan contradicciones o desacuerdos implícitos.

4. Parece conveniente distinguir entre la recepción como *condición de existencia* de la revelación sobrenatural (y de muchos otros actos eclesiales) y la recepción como *causa de efectos* teológicos y canónicos. Todo mensaje constituye un fenómeno recepticio, es decir, tiene como condición esencial de existencia poder ser recibido. Pero el carácter significativo de la recepción acontece cuando la recepción confiere a la materia recepticia un valor nuevo por el hecho de ser (o no ser) recibida.

5. Resultaría también oportuno distinguir dos acepciones que están en el fundamento mismo del empleo teológico y canónico de la recepción. Una, procedente de la Escritura y propia de la tradición cristiana, que significa fidelidad al don que se acoge, *soberanía* indiscutida de la

Palabra de Dios y de la Tradición; y otra, de matriz fuertemente cultural, que pone de relieve que todo mensaje es captado y hecho propio según las categorías cognoscitivas y sociales del receptor. Se ha pretendido apoyar esta versión renovada sobre los mismos fundamentos de la versión clásica.

6. Las consecuencias derivadas de la recepción pueden ser considerablemente distintas atendiendo a quién reciba, quién emita, qué se reciba, por qué motivos se acoja o se rehúse y cuál sea el ámbito en el que la recepción se lleve a cabo. Es preciso *modalizar* la recepción atendiendo a estos diversos elementos.

7. Debe distinguirse entre el sujeto de recepción universal y el sujeto de recepción particular. El *sensus fidei fidelium* tiene un sujeto universal (que engloba a fieles y ministerio). Del mismo modo que debemos aceptar como un postulado sobrenatural la existencia del *sensus fidei*, debemos también aceptar, como un postulado existencial, que existe una vinculación sociohistórica del *consensus fidelium*, y que no todos los fenómenos de solidaridad en el ámbito de las persuasiones de los creyentes son manifestación del *sensus fidei*.

8. La recepción más significativa en la Iglesia es la recepción exógena. La *presunción* es que la relación recepticia apunta siempre hacia la exogeneidad. Los ejemplos más típicos de esta exogeneidad se producen en la re-recepción de algunas fórmulas doctrinales a través de expresiones equivalentes, ateniéndose a la distinción entre el depósito de la fe y la formulación con que se expresa. Los supuestos de recepción endógena se presume que no son recepción en sentido estricto y formal, sino sólo en sentido lato y material.

9. Los autores más característicos de la teología de la recepción han sostenido que la recepción no es una realidad jurídica. Con esta postura se quiere dar a entender que la recepción no es solamente una realidad jurídica, lo cual es muy cierto. Pero detrás de esta afirmación podría también detectarse un modo *jurisdiccionalista* de concebir el derecho. El derecho no es un instrumento de poder cuyo propósito es confeccionar actos para que sean obedecidos en el fuero externo.

10. La inexistencia de actos explícitos a través de los cuales la potestad pastoral suscribe formalmente la recepción no prueba de modo absoluto la inexistencia de la intervención potestativa. El tiempo de silencio (o mejor, no jalonado de actos explícitos de aceptación) puede transcurrir con relieve ante el derecho y suponer una auténtica *receptio* por parte de la autoridad.