

terior a ésta. Una concepción que seguía viva en san Ireneo y que luego va desapareciendo en la cristología posterior. Precisamente por esto, me permito apuntar otra sugerencia para el trabajo posterior del autor: investigar un poco más la presencia de la kénosis en el cuarto evangelio; no sé yo si habría para ello algunos indicios como tal vez la presencia frecuente del término *sarks* con un sentido quizá más negativo que en el resto del NT. Ello permitiría unificar las dos interpretaciones de 1,14: la de Bultmann (la gloria la vemos precisamente en el «hacerse carne» la Palabra) y la que Tuñí parece preferir: la gloria a que se refiere el prólogo es la exaltación de Jesús que el cuarto evangelio convierte en temática. Quizá ambas opiniones se contraponen menos de lo que parece.

Finalmente quisiera señalar también que me ha resultado muy iluminador el apéndice sobre el capítulo 21: más allá de lo que ya conocemos, el tratamiento de las relaciones entre Pedro y el discípulo amado creo que daría para una prolongación eclesiológica, muy necesaria hoy en una iglesia católica que, en cristología, ha asumido casi sólo a Juan con cierta unilateralidad (como ya notó Schillebeekcx en su cristología), pero que, paradójicamente, queda muy ajena al cuarto evangelio en lo que toca a la eclesiología.—JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS.

## TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

SIEBEN, H. J., *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption* (Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010), 281p., ISBN 978-3-506-7689-7.

No es difícil encontrar reacciones diversas ante la institución conciliar. Si la actitud entusiasta de un Eusebio de Cesarea le llevaba a hacer una descripción idílica del Concilio de Nicea como el «nuevo Pentecostés», un Gregorio Nacianceno, heredero de Nicea y conciliar en Constantinopla, teólogo de gran talla, pero de carácter hipocondríaco, dotado de gran sensibilidad artística, ofrecía una visión pesimista de la vida conciliar: nunca había visto un concilio que hubiera terminado bien. Este juicio se ha convertido en lugar común al que recurren aquellos autores que desean desacreditar los concilios de la Iglesia. El último libro de H. J. Sieben, que ha de ser situado en la larga y exhaustiva serie de sus investigaciones dedicadas al desarrollo histórico de la idea del concilio —*Die Konzilsidee der Alten Kirche; Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters; Traktaten und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation; Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung; Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*— se abre precisamente con un capítulo preliminar en el que se responde a este interrogante: ¿fue Gregorio Nacianceno un enemigo de la institución conciliar?

La obra que aquí presentamos está confeccionada a partir de varios trabajos previos ahora reunidos, siendo su hilo directriz —como ya sugiere el título principal— la

noción de «concilio ecuménico». Así las cosas, el verdadero núcleo del libro está compuesto por los estudios acerca de las definiciones y concepto de «concilio ecuménico» recogidos en los capítulos III, IV, V. De ellos nos ocuparemos enseguida. El resto de capítulos, que flanquea y sirve de escolta a este nudo teológico, es de diverso origen y tratan de estos asuntos: el primero, al que ya nos hemos referido, rechaza una supuesta animadversión de base por parte del Nacienceno hacia los concilios eclesiales en razón de su positiva valoración de Nicea (325), cosa que viene a matizar y contextualizar su escepticismo nacido de malas experiencias y recuerdos negativos experimentados en otras asambleas conciliares como la de Constantinopla (381); en otras palabras: una valoración adecuada de su juicio más crítico debe tomar en consideración el hacerse mismo y la consolidación histórica y teológica de la institución denominada «concilio ecuménico», para llegar a configurarse como el lugar de la tradición de la fe, con la garantía de preservar la identidad de la fe a través de nuevas formulaciones. El segundo capítulo traza la historia de la recepción conciliar de S. Agustín hasta los días del Concilio Vaticano II. Los dos capítulos que cierran el libro guardan entre sí una gran unidad: mientras el capítulo sexto ofrece una amplia panorámica histórica en la que se hace un elenco muy completo de los «diarios conciliares», analizando las características y posibilidades de este importante género literario como fuente para escribir la historia de los concilios, el capítulo séptimo ofrece la valoración del desarrollo interno del Vaticano II, tal y como se desprende del diario de Henri de Lubac, *Carmets du Concile*, que Sieben ha sustanciado en la oscilación y contraposición entre un integrismo curial y un integrismo secularizante.

En este marco histórico y teológico merece una atención particular el capítulo quinto, que es en cierto sentido la culminación de los dos capítulos precedentes y en los que Sieben ha sintetizado su inmenso caudal de conocimientos: en el capítulo tercero expone el proceso de gestación de la idea de «concilio ecuménico» fraguada en Oriente y su transmisión a Occidente antes de 1054, es decir, antes de la división de la Iglesia griega y latina. Tras un minucioso recorrido por las fuentes, se da respuesta a esta cuestión decisiva: ¿cuáles son las condiciones que deciden la ecumenicidad de un concilio durante el primer milenio? A su juicio, el concepto de «concilio ecuménico» se establece a partir de estas cuatro condiciones fundamentales: (1) ha surgido de la convocatoria imperial; (2) implica el consenso de la Iglesia, es decir, el de los cinco patriarcas; (3) atiende a un problema que afecta a la fe de la Iglesia universal, y (4) cuenta con el concurso especial del Papa. Existen otras cuatro características que el concilio ecuménico comparte con los sínodos o concilios particulares y que, por consiguiente, no entrañan lo específico del llamado concilio ecuménico, a saber: (5) su desarrollo conforme a derecho, y (6) en libertad; (7) su concordancia con los concilios precedentes, y (8) la recepción por parte de la Iglesia (p.106). En una segunda mirada, que presupone la situación de división creada por el cisma de Oriente, el capítulo cuarto registra la variedad y la génesis de nuevos conceptos y definiciones surgidos en Occidente. Sieben identifica hasta cuatro tipos básicos: el primer tipo, sostenido por los decretistas medievales, concibe el concilio ecuménico desde el Papa como una asamblea de los obispos en torno y bajo el Papa; el segundo tipo entiende el concilio desde la Iglesia en la clave de la representación; esta idea, presente en autores como G. Ockham, Thomas Netter Waldensis o Juan de Ragusa, fue reactualizada por H. Küng; un tercer tipo ve la esencia del concilio en el consenso en la línea mar-

cada por Nicolás de Cusa en su *De concordancia catholica*; finalmente, un cuarto modelo explica la realidad del concilio ecuménico desde la asamblea del colegio de los obispos. Esta perspectiva puede rastreadse en el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* del teólogo español Juan de Segovia, si bien combinada con la idea de la representación. En las inmediaciones de la celebración del Concilio Vaticano II teólogos como Congar, Rahner, Ratzinger, han ofrecido por diferentes caminos una definición y comprensión del concilio ecuménico que se aloja bajo esta cuarta categoría. Sieben concluye que esta idea de concilio como asamblea del colegio episcopal ha entrado en los documentos oficiales del Vaticano II, exactamente en el artículo 22 de *Lumen gentium*: si la Constitución dogmática sobre la Iglesia subraya la función directriz del papa, y precisamente por relación a los concilios ecuménicos, es claro que estos concilios bajo la guía papal representan al colegio episcopal. En otras palabras: el Vaticano II no concibe el concilio ecuménico desde la figura papal a la manera de los decretistas, ni desde la idea de la representación de la Iglesia al modo de los conciliaristas o galicanos, ni desde la clave del consenso a lo Nicolás de Cusa, sino que lo entiende desde el colegio reunido de los obispos, en la secuela de un Juan de Segovia (p.151). En este sentido hay que notar críticamente que este énfasis del Vaticano II en la colegialidad de los obispos (LG 22) no ha encontrado una adecuada correspondencia y traducción en el Código de Derecho Canónico (can. 337, 3; can. 338, 1; can. 338, 2), que sigue concibiendo el concilio ecuménico en la línea de la interpretación estrictamente papal (p.121).

Sobre estos presupuestos, mención especial merece el capítulo quinto del libro, dedicado a establecer y razonar histórica y teológicamente la lista de los concilios ecuménicos de la Iglesia católica. El autor toma partido en un reciente debate surgido con ocasión de la nueva edición de los documentos conciliares promovida por G. Alberigo y el *Istituto per le scienze religiose* de Bolonia. La nueva edición, puesta bajo el título de *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* (2006), retira de la lista de concilios ecuménicos los concilios del segundo milenio. El malestar provocado por esta decisión se ha dejado sentir en círculos próximos a la curia vaticana, dando pábulos a una difícil pregunta: ¿cuándo un concilio es verdaderamente ecuménico? En su toma de postura Sieben procede en tres pasos: 1) una revisión de las listas de concilios ecuménicos propuestas en la segunda mitad del siglo xx; 2) una certificación histórica de la lista tradicional de los concilios ecuménicos; 3) una interpretación teológica de dicha lista.

Punto de referencia es el trabajo pionero de V. Peri (1962) que estableció la coincidencia de la lista tradicional de concilios ecuménicos en la Iglesia católica con la lista estipulada por Roberto Belarmino, señalando dos modalidades de concilios ecuménicos, los celebrados conjuntamente por la Iglesia indivisa de Oriente y Occidente y los celebrados por la Iglesia romana. El investigador italiano no daba el paso ulterior de considerar dos tipos de concilios, distinguiendo drásticamente entre concilios «ecuménicos» y concilios «generales» de Occidente. De ahí arrancan las reflexiones que son plenamente conscientes del diverso peso dogmático de los concilios del primer y segundo milenio, pero la excelencia de los concilios ecuménicos de la Iglesia antigua no relega a los concilios del segundo milenio a meros concilios particulares (así, Ratzinger y Congar). Una postura divergente sostuvo L. M. Bermejo, jesuita español afincado en India, que hace depender la ecumenicidad del Concilio de su recep-

ción por toda la Iglesia, de manera que los sínodos del segundo milenio han de ser contemplados como una evolución particular de la Iglesia latina. El mismo Sieben ya había intervenido en este debate con su trabajo sobre Belarmino y la lista de los concilios ecuménicos (1986), mostrando que el pensador francés Arnauld de Pontac había ofrecido un catálogo de concilios veinte años antes que el teólogo jesuita que sólo se aparta de la lista de Belarmino en la inclusión de los concilios de Constanza y Basilea. Ejemplar resulta, para resumir esta problemática, la evolución en la manera de pensar del historiador G. Alberigo: si en la primera edición de los documentos conciliares (1962) contemplaba diversos «grados» de ecumenicidad, la nueva edición (2006) establece diversas «categorías» de concilios, a saber, los concilios ecuménicos recibidos por la cristiandad indivisa y los sínodos generales o concilios «importantes» de las distintas tradiciones confesionales cristianas.

La acalorada discusión así suscitada seguirá seguramente adelante. El transcurso de la historia muestra el hecho de que algunos concilios han sido considerados «ecuménicos», una caracterización que va más allá de la historia y supone un *plus* teológico por el que un concilio pasa a ser «numerado» en la secuencia del primer concilio ecuménico de Nicea. Este sínodo, celebrado en 325, no alcanzó ese especial reconocimiento sino años después (Atanasio de Alejandría, en 338; Eusebio de Cesarea, en 335). Es esa «con-numeración» la que sitúa a un concilio en el mismo nivel de autoridad que Nicea, es decir, en el grado supremo. Esta es la tesis sostenida por Sieben (p.163). De ahí que comience su argumentación asegurando desde el punto de vista histórico qué concilios han sido «con-numerados» junto al gran sínodo de Nicea, haciendo estas tres escalas en la ampliación de la lista de los concilios ecuménicos: hasta el cisma oriental (1054), hasta la ruptura en la Iglesia latina (1054-1545), desde el Concilio de Trento hasta 1606. En esta última etapa se intensifica la pregunta acerca de la lista de los concilios ecuménicos de Occidente en medio de la pugna con los protestantes. En estos años se abre paso triunfante la lista del jesuita Belarmino, sobre todo por su adopción para la *editio romana* de los concilios ecuménicos y por la gran difusión de su obra que terminará orillando otras listas.

Pero la historia demanda una interpretación teológica. Y hay que comenzar preguntando qué significa que este o aquel autor, de diversa mentalidad y opinión, pretenda incluir tal o cual concilio en una «lista de concilios ecuménicos». Esa enumeración viene a expresar el convencimiento de que un determinado concilio ha sido recibido por la Iglesia como concilio ecuménico y, por consiguiente, como autoridad suprema en cuestiones de fe y de costumbres (p.182). La lista de los concilios ecuménicos viene a dar concreción a esa difusa realidad eclesial de la «recepción», de modo que los diversos autores dan fe de cómo la Iglesia católica —más allá de las dos grandes divisiones de la cristiandad— ha seguido añadiendo otros concilios generales al listado de los grandes concilios del primer milenio. Sieben precisa además el papel que a los Papas compete en la recepción de los concilios. Esta apreciación vale para el primer milenio, pero sobre todo para el segundo milenio. Junto a la especial aportación de la Sede romana en el surgimiento y prolongación de la lista de los concilios ecuménicos, también los teólogos e historiadores han jugado un papel importante. Fueron los teólogos de Constanza y Basilea quienes dieron un nuevo y decisivo impulso a la tarea de seguir «con-numerando» esos concilios generales de Occidente en la secuela de los sínodos ecuménicos del primer milenio. Brevemente: la lista de

los concilios ecuménicos representa un verdadero ejercicio de la recepción, concepto teológico que no puede ser separado de la noción de tradición o *paradosis*. Ambas nociones desvelan la naturaleza esencial de la institución conciliar. Así las cosas, la lista de los concilios ecuménicos constituye un símbolo de lo que significa la tradición como transmisión de lo recibido de generación en generación. Los grandes sínodos representan momentos decisivos de la tradición y por eso entran en una «connumeración» en el ámbito de la temporalidad. La lista de los concilios ecuménicos es, finalmente, un signo visible de que la transmisión de la fe no se ha detenido en un momento concreto, ni siquiera a causa de las grandes escisiones eclesiales, sino que esa tradición y transmisión conciliar sigue viva y en movimiento. Conviene caer en la cuenta de que el término «ecuménico» es un concepto «relativo», que sirve para designar a aquellos concilios que una determinada Iglesia cristiana ha «recibido» como la expresión suprema y norma de su fe (p.185). De ahí el rótulo con el que Sieben encabeza el capítulo quinto de su libro: *Concilios ecuménicos de la Iglesia católica*. Ello permite hablar de forma análoga de los concilios ecuménicos de las otras familias confesionales cristianas: concilios ecuménicos de las antiguas Iglesias orientales, de los protestantes, de los ortodoxos.

El significado más profundo de la lista de los concilios ecuménicos reside en el hecho de que ellos constituyen, según la conciencia y comprensión de la Iglesia católica, los momentos históricos fundamentales en los que ha tenido lugar la transmisión de la fe de los orígenes. Ahora bien, ¿supone esta interpretación que todos los concilios enumerados en esa lista tienen la misma importancia y el mismo peso? Es evidente que no, bien sea por el objeto del que los concilios se han ocupado, sea por el grado de ecumenicidad (mayor o menor representación) de esas asambleas eclesiales. Desde antiguo, los cuatro primeros concilios ecuménicos han recibido una especial veneración (*insigniora concilia*), casi como los cuatro evangelios. Hay, pues, una jerarquía entre los sínodos del primer milenio, y hay una jerarquía entre los concilios del primer y del segundo milenio, como ya constata la distinción común entre los decretistas que hablan de los *sancta octo* sínodos de la Iglesia antigua, *concilia principalia*, que deriva de la importancia y sublimidad de las cuestiones de fe tratadas, cosa que les confiere una especial calificación. Atendiendo al grado ecumenicidad, por su mayor o menor representatividad, resultan de interés las reflexiones de Juan de Torquemada que llega a establecer, a mediados del siglo xv, una doble categoría de «concilios ecuménicos» a partir de una *duplex ratio universalitatis*: la ecumenicidad que emana de la presencia universal de los obispos, la ecumenicidad que garantiza la autoridad papal.

A juicio de Sieben, estas reflexiones del dominico español ofrecerían un buen punto de apoyo para plantear a día de hoy la distinción entre los concilios ecuménicos del primero y del segundo milenio. Por consiguiente, se puede hablar desde la tradición de los concilios ecuménicos del primer milenio en términos de *principaliora* o *digniora concilia* en razón de la mayor importancia de las cuestiones debatidas, si bien es preciso notar que si este criterio vale para los cuatro primeros concilios, no se puede aplicar automáticamente a los otros tres o cuatro siguientes. Además queda abierto el interrogante acerca de la importancia y relevancia de las cuestiones teológicas abordadas por el Tridentino o por los dos concilios del Vaticano. Finalmente, el investigador alemán sugiere la aplicación análoga a los concilios ecuménicos de la distinción medieval acuñada en el ámbito de la doctrina sacramental, que habla de *sacramenta*

*maiora y sacramenta minora*, y que el teólogo Y. Congar ha utilizado en perspectiva ecuménica dejando constancia de que existen dogmas capitales, grandes concilios ecuménicos y sacramentos principales. Se juzgue como se juzgue esta toma de postura, de lo que no cabe duda es que la de H. J. Sieben es una de las voces más autorizadas en el panorama mundial para abordar estos interrogantes recientes que afectan gravemente a la noción «concilio ecuménico».—S. MADRIGAL TERRAZAS.

DEL CAMPO, CRISTIÁN, *Dios opta por los pobres. Reflexiones teológicas a partir de Aparecida* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2010), 171p., ISBN 978-956-8421-41-0.

El jesuita Cristián del Campo nos pone en contacto con un tema que algunos consideran parte del pasado o el tópico principal de una corriente teológica ligada a una visión de mundo que habría llegado a su fin con la caída del muro de Berlín. La intuición central de este texto es que la opción por los pobres no solo tiene una vigencia incontestable para la Iglesia hoy —y no sólo en las regiones más pobres del mundo—, sino ante todo que ella tiene un carácter fundamental y literalmente *teológico*. El adjetivo «teológico» significa, en este concreto contexto, que la existencia de los pobres es para los cristianos una realidad que remite directamente al Dios de Jesucristo, que nos habla de Él y, es más, que nos lo manifiesta, nos lo revela de un modo eminente y, así, constituye un *lugar* privilegiado para encontrarnos con Él y seguirlo.

En la introducción del libro, Cristián del Campo nos hace presente, con gran acierto, la pregunta de fondo que se hiciera en su momento Gustavo Gutiérrez: «¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama? Es decir, ¿cómo puede ser posible decir una palabra sobre Dios —hacer *teo-logía*—, sobre un Dios que es amor, en una situación que o es totalmente absurda o niega rotundamente lo que se quiere afirmar?» (p.12). Como es sabido, en Latinoamérica esta pregunta se planteó en el contexto más amplio de la recepción del Concilio Vaticano II y sobre todo de su eclesiología del pueblo de Dios que se entiende inserto en el mundo y partícipe de sus gozos, esperanzas y sufrimientos. Esa autocomprensión cristiana y eclesial tiene como momento fundacional una auténtica teología de los signos de los tiempos (GS, 4), es decir, la convicción de que el Dios de Jesucristo sigue hablándonos y llamándonos en y a través de la historia, mediante vestigios de su Reino que hay que discernir en actitud atenta. Cristián del Campo nos recuerda «el talante espiritual de la Iglesia latinoamericana, que, acogiendo el soplo del Espíritu, se planteó honesta y radicalmente estas preguntas, las llevó de vuelta a Dios y en ese nuevo encuentro comprendió que, a imagen del Dios revelado en Jesucristo, estaba llamada a optar preferencialmente por los oprimidos y excluidos, opción que significó un aporte decisivo desde Latinoamérica al magisterio universal» (*loc. cit.*). Pero esto que en la Iglesia latinoamericana puede considerarse «una conquista sin vuelta atrás», constituye al mismo tiempo, para el autor, «una conquista valorada solo a medias» (*loc. cit.*). Esta percepción marca la intuición básica de todo el libro.

El autor parte destacando que la índole teológica de la opción por los pobres puede y debe reconocerse en sus fundamentos en la Sagrada Escritura, en la Tradición y, de un modo especial, en el Magisterio de la Iglesia latinoamericana, así como en su desa-