



UNA HISTORIA DEL DOGMA ECLESIOLOGICO

PEDRO RODRIGUEZ

El dogma eclesiológico ha sido notablemente descuidado en las principales *Dogmengeschichte* que están a la disposición de los estudiosos, tanto católicos como protestantes. La decisión de Y. Congar de empeñarse en la fatigosa tarea de investigar y escribir una historia completa de las doctrinas eclesiológicas no puede menos de ser recibida con expectación y agradecimiento por quienes nos dedicamos, desde distintos ángulos, a las cuestiones *de Ecclesia*. El período estudiado en el primer volumen de esta serie (1), aparecido el pasado año 1968, comprende, como reza el subtítulo, desde San Gregorio Magno hasta la separación de Bizancio y Roma. Congar hace una advertencia importante para comprender el sentido de su investigación: "Si se tratase de historia de los dogmas en sentido estricto, no habría casi nada que decir (en esta época), pues acerca de la realidad eclesial nada había sido propiamente dogmatizado antes de 1302 (cláusula final de la Bula *Unam Sanctam*)". Más adelante afirma: "En nuestra época, no solamente no hay dogma definido sobre la Iglesia, sino que ni siquiera encontramos un escrito teológico que aborde formalmente la cuestión. Sin embargo, existe en la cristiandad una cierta conciencia común del misterio de la Iglesia, y es esta conciencia la que nos proponemos captar aquí. Teología precientífica, si se quiere, pero auténtica teología, si es cierto que esta existe desde el momento en que se da una percepción rica y formulada de la realidad cristiana" (pp. 17-18).

El sujeto abordado en el libro trasciende, pues, el concepto estrecho de "historia de los dogmas" para abrirse a la historia de las doctrinas y sorprender en ella la conciencia dogmática sobre la Iglesia en el período propuesto: "No se trata de una historia de la Iglesia o de la vida cristiana. Se trata de las representaciones y

(1) Y. M.-J. CONGAR, *L'Eclesiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la desunion entre Byzance et Rome*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, 420 pp.

tesis eclesiológicas, es decir, del devenir o del desarrollo de las ideas referentes a la Iglesia" (p. 17).

El método de trabajo combina dos posibles modos de acceso a la historia del pensamiento: por una parte, el método histórico en sentido estricto, que pide la exposición cronológica del pensamiento de los distintos testigos del período; y por otra, el estudio de conjunto de los grandes temas eclesiológicos de la época, sirviéndose del pensamiento de numerosos autores. En el libro predomina claramente este último método, pues el autor se ha convencido a lo largo de su investigación que "si se considera la conciencia dogmática, la idea que se tiene entonces de la Iglesia, este período aparece bastante homogéneo" (p. 11). Del primer método echa mano cuando en determinados temas aparece una posición vigorosa: hombres como Hincmaro de Reims, Gerberto (Silvestre II), Nicolás I o Juan VIII. Sin embargo, y a pesar de reconocer las sólidas razones del autor, desde el punto de vista de la rigurosa exposición y, sobre todo, de la consulta útil del libro, nos hubiera gustado lo contrario: un predominio del primer método y no del segundo; que el lector pudiera llegar por sí mismo, a partir de los datos que el autor estudia y expone, a aquella convicción a la que Congar ha llegado mientras trabajaba.

El libro contiene un completo elenco de fuentes para el período en cuestión (pp. 21-39) y una enumeración de los trabajos de investigación utilizados por el autor a lo largo de su trabajo (pp. 41-52). En la introducción, Congar advierte que el libro estaba terminado en el curso 1954-55 y que ha sido revisado en 1966-67 para darlo a la imprenta.

L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age está dividido en tres secciones: sección A. La Iglesia en sí misma; sección B. El polo temporal de la "ecclesia"; sección C. El Oriente: acuerdos y divergencias eclesiológicas con Roma y el Occidente. Es decir, las secciones A y B estudian la eclesiología de la Iglesia atina, en la tercera, algunos temas de la eclesiología oriental comparados con la temática de A y B.

No pretendo en esta nota entrar en un estudio pormenorizado del libro. Es tal la riqueza de la documentación y de los temas examinados, que esto no tendría sentido. Por otra parte, la distribución de los capítulos y sus respectivos contenidos dentro de las tres grandes secciones no es excesivamente sistemática —cosa, por otra parte, la más difícil en libros de esta naturaleza— y no es fácil describir con brevedad y fidelidad las conclusiones del autor al hilo de su discurso. No obstante, trataremos de informar acerca de lo que nos parece esencial.

La sección A —la más interesante desde el punto de vista de la conciencia dogmática— aborda tres temas mayores: concepto e imagen de la Iglesia, el modo que la Iglesia tiene de "vivirse" a sí misma y el tema episcopado-primado. En el primer punto, el clima es todavía el de los Padres: encontramos más un "Kirchenbild" que

un "Kirchenbegriff". A esa Iglesia se la explica con las más diversas imágenes y simbolismos: la imagen que predomina es la de Jerusalén; pero, trascendiendo a todas ellas, encontramos las imágenes-concepto "Cuerpo" y "Esposa" (Madre). Los testimonios son impresionantes y de una belleza que lleva a la contemplación: los temas eucarísticos, pneumatológicos y escatológicos se entrecruzan en los autores: "Tout est dominé par le sentiment qu'on a de la dignité et de la puissance du Christ comme principe universel du salut et chef d'une nouvelle humanité. Ce sentiment n'a pas donné lieu à une analyse comparable à celle qui, au XII^e siècle, donnera le traité de *Christo Capite*. Il s'exprime plutôt dans l'affirmation, dont on détaille peu le contenu, que le Christ est souverainement prêtre et roi L'Eglise en est inseparable: elle son épouse et son corps" (p. 73). Importante: "L'idée de succession apostolique n'a fait alors l'objet d'aucune controverse; on tient donc, sans en développer les implications ni la preuve, la succession apostolique des évêques et même, à Rome et en Occident, la valeur singulière d'apostolicité de l'Eglise romaine: Rome est "apostolica sedes", le Papa est "apostolicus" (p. 129).

Extensas páginas del libro y una enorme documentación vienen dedicadas al tema del primado papal en aquella lejana época: las interpretaciones de Mt 16, 18, la figura de Pedro como prototípica de la Iglesia y del poder episcopal, la eclesiología de San Bonifacio, las posiciones diversas de Beda, Alcuino, Hincmaro y Gerberto, la tradición romana y el título *Vicarius Christi*, las diversas circunstancias históricas que contribuyen al crecimiento del poder papal (la expansión misionera, el estado pontificio, la institución de la protección apostólica desde Nicolás I, la entrega del "pallium"), la célebre cuestión de las falsas decretales, el gobierno y magisterio de Nicolás I, Juan VIII, son los principales aspectos de la investigación sobre el tema. Desde el punto de vista sistemático, Congar estudia el tema desde dos ángulos: a) "Les Eglises, l'Episcopat et la Primauté romaine"; b) "La Primauté romaine et l'Eglise vus de Rome". La razón de esta distinción es que el testimonio de la época acerca del Primado presenta unos desarrollos en Roma más avanzados en la línea de la evolución posterior del dogma, que en la periferia de la Cristiandad. ¿Cómo se ve fuera de Roma la cuestión del Primado? La investigación del autor le lleva a afirmar que en la Iglesia de Occidente de la época hay una indiscutible convicción del primado romano, si bien para determinar el contenido de esta convicción "il faut d'abord distinguer les temps, les lieux et les auteurs" (p. 151). En las pp. 158-163, trata Congar, sin embargo, de precisar en tres rasgos el contenido de esta convicción, o "al menos, en qué marco, en qué límites esta convicción se mantiene" (p. 158): 1) La fundamental conclusión de Congar a este respecto es que "en dehors de textes romains [...], n'existe guère de formulation théorique ou doctrinale d'ensemble sur la nature et l'objet de la primauté". El primado se *vivía*, pero no se *pensaba* temáticamente. 2) "Le siège romain est vu es-

essentiellement comme le premier siège dans la hiérarchie instituée par les Conciles, et dans le cas de Rome, par le Seigneur lui-même". Sin embargo, "la papauté, n'est pas alors, *en dehors de Rome*, une pièce de la conception *dogmatique* de l'Eglise" (p. 161). Es decir, que, a la hora de pensar y exponer la Iglesia en su conjunto esencial, entraba muy débilmente el primado romano. 3) "La conception qu'on se fait de l'autorité romaine est essentiellement *religieuse*" (p. 162): el pensamiento de la época no se detiene todavía en la consideración de la validez formal o jurídica de una institución o de una función, separándola de lo que ella es en su realización concreta. Algunas voces comenzarán a distinguir entre el *officium* y el *meritum* de San Pedro, capital distinción para la evolución posterior del dogma.

Congar demuestra que esta evolución comienza ya a formularse en Roma durante nuestra época y más tarde se extenderá a la convicción formulada de toda la Iglesia. En este sentido es clave el pontificado de Nicolás I (858-867), en el que se encuentran formulaciones que pueden considerarse definitivas. Nicolás I, por ejemplo, "affirmait la valeur ex sese des décisions papales, independemment de leur reception dans une tradition canonique connue" (p. 215; leer los interesantes textos de la nota 50). Nicolás afirma claramente que ningún concilio puede considerarse "receptum" sin el consentimiento de la Sede apostólica, de la que emana su fuerza y consistencia. Congar defiende al Papa Nicolás de la acusación de haber innovado en este punto. Con una extensa documentación demuestra (p. 231, nota 37) que "le principe invoqué par Nicolas était, en sa généralité, professé depuis plusieurs siècles à Rome". Es este un momento capital de un proceso que, a través de un famoso artículo de la *Summa* de Tomás de Aquino (2-2 q 1 a 10), desembocará en el reconocimiento de la superioridad del Papa sobre el mismo Concilio Ecuménico.

Una palabra sobre el triste *affaire* del Pseudo Isidoro y las Falsas Decretales. Posición de Congar sobre la documentación de la época: 1) No fueron escritas en Roma. 2) Tienden más bien a exaltar el poder de los obispos frente al poder temporal, que el poder de los Papas. 3) No se puede negar su influencia en el posterior desarrollo de una eclesiología centrada sobre la autoridad papal. 4) Sin embargo, el Pseudo-Isidoro no ha creado bajo ningún concepto la convicción del primado papal: las posiciones favorables al Papado que patrocinan las Falsas Decretales estaban ya adquiridas antes, al menos en la conciencia romana (cfr. pp. 226-232).

En su conjunto, el tratamiento que hace el eclesiólogo francés del tema Papa-Iglesia en aquellos lejanos siglos, dentro de una gran sobriedad valorativa, pone de manifiesto cómo la evolución de este dogma procede del paso de lo implícito vivido —con tensiones y luchas— a lo explícito formulado en la Iglesia universal *bajo la guía de la Sede Romana*. ¿Ilegítima imposición de Roma? Así puede pensarse tal vez desde fuera. Pero, desde la *ecclesia* viviente, la historia misma del tema del primado es ya el ejercicio

histórico de ese primado, por el que la sede de Pedro se constituye *ex institutione divina* en Maestra de toda la Iglesia. El enorme material que sobre este tema se aporta en el libro será de una extraordinaria utilidad para la labor que el Sínodo de los Obispos, recién celebrado, pedía a los teólogos: que estudien la relación episcopado-primado en la tradición eclesiástica y ofrezcan sus resultados al Magisterio. Sólo ese estudio sereno puede llevar a una comprensión decantada de la conciencia dogmática y, en consecuencia, a una *praxis* del ejercicio de la autoridad en la Iglesia que sea fiel reflejo de la profundización en el dogma.

“El polo temporal de la *ecclesia*”. Bajo este título agrupa Congar los datos que recoge en su estudio referente a lo que nosotros llamaríamos hoy relaciones Iglesia-Mundo. El tema es de un enorme interés y la investigación del autor nos parece que aporta conclusiones bastante definitivas a la hora de captar el pensamiento eclesiológico de la época. Esta segunda sección del libro se abre con una página que podría ser la síntesis de la sección completa. A pesar de su extensión, la transcribo, dispensándome así de ulteriores acotaciones: “Depuis Constantin puis, en Occident, la conversion des souverains barbares, l’Eglise chrétienne comporte, dans son programme, toute une réalisation temporelle des exigences du christianisme. En Orient, c’est l’Empire, demeuré debout, qui assume cette tâche, englobant l’Eglise, qui est comme un aspect de l’Empire; en Occident, après la chute de l’Empire romain, c’est l’Ecclesia elle-même qui la remplit, assumant en soi, en une sorte d’alliance ou de symbiose, les royautes nouvelles, wisigothique, franque, anglo-saxonne: quitte à ce que la personne royale ou impériale devienne un moment prépondérante, comme cela est arrivé avec Charlemagne.


Nous avons vu qu’on voit communément l’Eglise, à notre époque, comme la partie terrestre, encore en état d’itinérance, de la Cité céleste. Cette Eglise ressent le désir du ciel (saint Grégoire et le monachisme) mais elle a conscience d’être, avec le ciel, dans la relation de l’imparfait avec le parfait. Ce n’est cependant pas sur ce point que porte, à notre avis, la plus grande différence entre notre époque et le christianisme antéconstantinien: elle tient au fait que ce christianisme n’avait guère l’idée d’une traduction temporelle du règne de Dieu, tandis que notre époque est animée par cette ambition, et convaincue de la réaliser dans une large mesure” (p. 248).

A lo largo de la sección, Congar estudia en primer lugar las fuentes de esta teología política (subraya la influencia del texto de Gelasio “Duo sunt” con su peculiar y apasionante evolución, y de los modelos tomados del AT y rebaja un tanto la afirmación “clásica” de que en esta época toda la teología política procede de la ciudad de Dios de S. Agustín) y a continuación la ideología que se extrajo de estas fuentes y que Congar califica de “dualidad en unidad”. La dualidad aparece como un *factum* que nadie niega: el gobierno *¡de la Iglesia!*, según infinidad de textos oficiales, es-

ta participado por la persona real y la persona sacerdotal (ver p. 257, nn. 33 y 34). La unidad es algo que en la época responde a las querencias más profundas de los cristianos: esta convicción de unidad procede del convencimiento que tiene la conciencia eclesiológica de aquellos siglos de que las realidades terrestres proceden de las celestiales y son reflejo y realización anticipada del Reino de Dios. “Decir que la Edad Media confundía la Iglesia y el Estado es ir contra los textos y contra los hechos mismos. Si bien es cierto que nuestra idea actual de una existencia de dos magnitudes, una fuera de la otra, le era completamente extraña” (p. 264). Toda la sección va destinada a mostrar *desde dentro* cómo la Iglesia se entendía a sí misma y comprendía su necesaria huella temporal. Había conciencia refleja de que *todo* tiene un mismo fin, pero a ese fin se le sirve de dos modos distintos: “Si bien había un orden unitario, ello es debido a que lo que nosotros llamamos hoy Iglesia y sociedad temporal tenían una misma finalidad, un mismo bien común. En efecto, todo católico sostiene, hoy también, que la sociedad temporal tiene la misma finalidad *última* real que la Iglesia; o mejor, que aquello que constituye para la Iglesia su fin propio e inmediato” (p. 272). Por supuesto, la tensión dualidad-unidad, dentro de nuestro período histórico, ha pasado por distintas fases (que el autor estudia en pp. 276-292), pero la “teología” es común en lo esencial: la imposición del papado en lo temporal con una teología diversa vendrá sólo en la época siguiente.

Los dos temas de las secciones A y B se vuelven a tomar en la C para estudiar la cuestión eclesiológica Oriente-Occidente. No nos detenemos en ella, aunque compartimos plenamente la tesis de fondo del autor: “L’on doit reconnaître 1) que la conception de l’Eglise est foncièrement la même en Orient et en Occident, en ce qui concerne l’Eglise comme mystère, comme réalité sacramentelle; 2) qu’elle diffère sensiblement en ce qui concerne la vie externe de l’Eglise, son rapport au pouvoir politique, son régime canonique. L’équilibre et le sens total de l’ecclésiologie sont affectés de ce fait; il se constitue ainsi une dualité que le processus historique d’ éloignement entre l’Orient et l’Occident, et le développement occidental de l’idée papale, font tourner en opposition et en “schisme” (p. 323). El estudio histórico de Congar no es “aséptico”; apunta de continuo a una finalidad ecuménica de diálogo con la Ortodoxia, que, en concreto, lleva a plantearse esta cuestión: ¿Cómo habría que repensar los desarrollos eclesiológicos de Occidente —sobre todo, el primado y la teología de la Iglesia Universal— para llegar a unas formulaciones teológicas y canónicas que encajen en la tradición *legítima* de Bizancio? Ver, en este sentido, una aproximación a la formulación de la *quaestio* en pp. 388-393.

El trabajo de Congar, como él mismo reconoce, no hubiera sido posible sin la gran cantidad de monografías y estudios previos que otros han escritos y que él ha podido manejar para la



comprensión de las fuentes. Se nota, en unas parte más que en otras, la dependencia del autor respecto a estos trabajos, como no podía ser menos. Pero, a su vez, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age* es una estupenda invitación y una buena pista de despegue para nuevos estudios monográficos insinuados o pedidos en medio del fárrago bibliográfico de las notas a pie de página. Es a este nivel como se podrán confirmar, decantar o rectificar posiciones mantenidas en un trabajo de investigación histórica como el que comentamos.

(3 - XI - 69)