

La Eclesiología Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)



IMHICIHU



CONICET

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)

Provvidente, Sebastián

La eclesiología : lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo / Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna ; contribuciones de Frédéric Gabriel ... [et al.] ; editado por Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4934-13-0

1. Eclesiología. 2. Historia Medieval. 3. Historia Contemporánea. I. Ubierna, Pablo. II. Gabriel, Frédéric, colab. III. Título. CDD 262.001

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Master of Saint Giles, "The Baptism of Clovis", c. 1500, cortesía de la National Gallery of Art, Washington, USA.

© 2020 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

eBook: ISBN 978-987-4934-13-0

Impreso: ISBN 978-987-4934-12-3

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)

Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina

Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE

Prólogo	9
La eclesiología entre teología e historia. Notas a partir de la edición de un libro.....	11
Sebastián Provvidente - Pablo Ubierna	
La eclesiología como lo impensado de las ciencias políticas	35
Frédéric Gabriel	
El mito conciliar: de la realidad a la invención de un concepto	55
Bénédicte Sère	
El establecimiento de un orden eclesiológico jerárquico en la Europa carolingia: ¿un camino lateral para la solución del problema agustino de la predestinación?.....	85
Alfonso M. Hernández Rodríguez	
El espíritu conciliar: orden y desorden en el Concilio de Constanza (1414-1418)	97
Sophie Vallery-Radot	
Conciliarismo e historiografía: el Concilio Vaticano I (1870) y el Concilio de Constanza (1414-1418).....	119
Sebastián Provvidente	
Estudios bizantinos y eclesiología. Nuevas notas en torno a la relación entre historia y teología a partir de la obra de Yves Congar	139
Pablo Ubierna	
La historia de la ciencia en Argentina: la versión “francesa” de la “tesis del conflicto” entre ciencia y religión y el patrón “latino” de secularización	165
Miguel de Asúa	
Un extraño regreso de anticonciliarismo curial: el proyecto de <i>Lex Ecclesiae fundamentalis</i>	187
Alain Rauwel	

ESTUDIOS BIZANTINOS Y ECLESIOLOGÍA. NUEVAS NOTAS EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y TEOLOGÍA A PARTIR DE LA OBRA DE YVES CONGAR

Pablo Ubierna

CONICET-UBA-UNIFE

Rien n'est aussi anxieusement beau que le spectacle d'un peuple qui se relève d'un mouvement intérieur, par un ressourcement profond...

Charles Péguy, L'Argent-suite, *Cahiers de la Quinzaine*, 9/ser. 14 (1913), París, p. 226¹

La relación entre historia y teología ha sido, en el seno de la tradición Católica, el caso de un inesperado extrañamiento. El extrañamiento es evidente cuando pasamos de la referencia general (la historia entendida como una dimensión gnoseológica inevitable) a la eventual utilización de estudios históricos concretos por parte de los teólogos. Y es inesperado porque, en el cristianismo, la historia de la Salvación se desarrolla en el tiempo y a través de sociedades e instituciones cuya comprensión requiere del dato histórico. Pero esa misma historia (en tanto disciplina) fue separada de los programas de estudios teológicos y de la formación sacerdotal y se convirtió, desde hace unos doscientos años, en una invitada necesaria y a la vez desconocida en ese medio.² De manera especular, el renovado interés en los círculos universita-

¹ Fue el mismo Yves Congar quien reconoció que el concepto de *ressourcement*, clave en la renovación teológica francesa a partir de un retorno a la historia (bíblica y patristica a las que se suma la renovación litúrgica que es cronológicamente anterior) y que define a todo el movimiento se debe a la pluma del inexhaustible Charles Péguy. Cf. Yves CONGAR, "Le prophète Péguy", *Témoignage Chrétien*, 26 agosto 1949, p. 1.

² De hecho, el establecimiento de contactos entre estudios históricos y filosofía política y entre historia y derecho canónico han sido también muy difíciles. Tomemos, apenas, como ejemplos, la recepción trunca de los estudios históricos sobre el Gnosticismo o sobre el imperio de Constantino por parte de algunos filósofos especializados en Filosofía Política y de toda la discusión sobre el "cesaropapismo" bizantino por los historiadores del derecho canónico. Hace unos años publicamos una primera aproximación a algunos de estos problemas. Cf.

rios de Francia y Argentina por la eclesiología (del cual, entre otros ejemplos, dan cuenta este volumen y el congreso en el que se origina) intentan sobrepasar otro extrañamiento, el que surge entre la discusión sobre el fenómeno religioso (sus diversas manifestaciones, su historia, sus capilarizaciones e influencias) al interior de las tradiciones universitarias que han hecho un culto de cierta y particular comprensión de la muy francesa noción de *laïcité*.³ Esa noción viene de la mano de una interpretación determinada del Estado (tanto en el caso francés como, de una manera derivada, aunque con claras especificidades, en el argentino) que nutre las imágenes vulgarizadas desde el pensamiento universitario sobre lo público y lo privado, sobre lo civil y lo religioso, dándole una dimensión axiológica muy clara.⁴ La incidencia de este proceso de laicización de la sociedad y de las instituciones ha sido largamente estudiada para el caso argentino,⁵ pero no así su influjo en la organización

Pablo UBIERNA, “Quelques notes sur Yves Congar et l’ecclésiologie orientale”, en Frédéric GABRIEL, Dominique IOGNA-PRAT y Alain RAUWEL (eds.), *Les nouveaux horizons de l’ecclésiologie [Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre-hors série]*, 2013. Disponible en: <<http://cem.revues.org/12866>> [consulta: 28/10/2020].

³ La *laïcité* ha generado, comprensiblemente, regueros de tinta, pero también ha naturalizado un problema (lo complejo de las relaciones Iglesia-Estado en la Francia contemporánea) cuya ambigüedad no siempre se ha señalado. Destaquemos, en principio, dos obras de un gran especialista como Émile POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cujas-Cerf, 1988; íd., “Du principe de catholicité au principe de laïcité”, *Philosophie politique*, 4 (1993), pp. 73-87, así como también Philippe PORTIER, “L’Église catholique face au modèle français de laïcité”, *Archives de sciences sociales des religions*, 129, (janvier-mars 2005). Disponible en: <<https://journals.openedition.org/assr/>> [consulta: 7/7/2020]. Con todo, tal como decíamos, la ambigüedad de la situación merece ser resaltada (algo que por lo general no se hace), ya que la *laïcité* de la III República, que la llevaría a expulsar a (la mayoría de) las congregaciones religiosas (1902-1903) y separar radicalmente Estado e Iglesia (1905), no fue un problema a la hora de apoyar los emprendimientos culturales confesionales fuera de Francia (mayormente, escuelas católicas en manos de órdenes y congregaciones religiosas, pero también judías, como las desarrolladas en el Cercano Oriente por la *Alliance Israélite Universelle*), como una forma de promover la influencia francesa y contraponer la creciente presencia de otras potencias. Cfr. Jean DUCRUET, “Congrégations religieuses et gouvernements français anticléricaux partenaires en Orient (1880-1910)” y Jean-Claude KUPERMINE, “La langue de la liberté: la place du français dans le réseau scolaire de l’Alliance israélite universelle, de 1860 à 1940”, ambos en Patrick CABANEL (dir.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Créaphis, 2006, pp. 89-108 y 307-319.

⁴ Florian Mazel dio cuenta de esto mismo en una conclusión historiográfica a la interpretación de ciertos problemas análogos en la medievalística francesa de las últimas décadas. Cf. Florian MAZEL, *Féodalités 888-1180*, Paris, Belin, 2010, pp. 637-648.

⁵ Lo que incluye también la participación del Estado liberal —especificidad local— en la construcción institucional de la Iglesia. Cf. Miranda LIDA, “De los recursos de fuerza o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 26 (2004), pp. 47-74; Ignacio MARTÍNEZ, *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia,

de la enseñanza y la investigación universitaria y la consecuente falta de institucionalización del estudio del fenómeno religioso en general y del cristianismo en particular, algo que no pasó inadvertido para algunos protagonistas como Clemente Ricci.⁶ Esta explicitación se vuelve necesaria, ya que la percepción de esas relaciones entre Iglesia(s), sociedad y Estado, así como todo el proceso de secularización, fueron muy distintos en otras geografías y tradiciones intelectuales⁷.

El esfuerzo de Congar y, en gran medida, de muchos otros teólogos católicos franceses, fue salvar ese hiato entre teología e historia, sacando a la teología del marco tradicional y restringido de la explicitación de dogmas en clave apologetica y de hacerla entrar, definitivamente, en la historia —considerando que la crisis generada por el Modernismo había ya quedado, tras la Primera Guerra, en el pasado- incluyendo en esa dinámica la historia de las instituciones en las que la Iglesia visible había tomado cuerpo y de las sociedades en las que se había desarrollado y sobre las que había influido. En Francia, los teólogos católicos que se abrían en la primera posguerra a la importancia de la historia se nutrían no solo de fuentes nuevas, sino también riesgosas: la crítica textual tal como se estaba, finalmente, desarrollando en algunos círculos católicos —como la *École biblique* de los dominicos en Jerusalén— y los nuevos aportes surgidos de la renovación historiográfica

2013, y ahora Roberto DI STEFANO, “Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico”, *Rúbrica Contemporánea*, IX/17 (2020), pp. 57-77.

⁶ Clemente Ricci llamó la atención desde la Universidad de Buenos Aires a principios de la década del 20 sobre esa lamentable ausencia y lo relacionaba con el reflejo especular de una situación francesa que, en su lugar de origen, hacía muchas décadas que había cambiado. Nos ocupamos de este tema en Pablo UBIERNA, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonet, UNIPE-Editorial Universitaria, 2016, pp. 123-139. En general, el proceso de secularización en la Argentina es presentado sobre moldes franceses y señalando algunas diferencias, pero atendiendo a otras cuestiones que a las que aquí nos interesan. Un ejemplo de esto es la presentación general de Roberto DI STEFANO, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, 15/1 (2011), pp. 1-32. Disponible en: < <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/quisol/v15n1a04stefano.pdf> > [consulta: 4/8/2020] y Miranda LIDA, “Secularización: doctrina, teoría, mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia. Ser. Ec. y Soc.*, 9 (2007), pp. 43-63. Para los problemas que plantea la secularización como patrón conceptual al momento de organizar una historia del fenómeno religioso católico en la Argentina contemporánea ver la reciente síntesis de Miranda LIDA, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

⁷ La amplia bibliografía sobre las formas que adoptó la secularización, tanto dentro como fuera del ámbito hispanoamericano, dan muestra de esta diversidad. Además, señalemos que desde el catolicismo solamente en los últimos años se ha podido ver de qué manera el acercamiento galicano (en la manera en que sobrevivió hasta el Vaticano I) planteaba interesantes formas de entender el lugar de la institución de la Iglesia en un mundo posrevolucionario y sus relaciones con la Modernidad. La generación de Congar fue la que intentó restablecer ese puente.

en la universidad francesa. Todo el conjunto era ciertamente revolucionario y un trabajo cimentado en esas bases no presagiaba nada bueno frente a la mirada romana, siempre temerosa de un resurgir del Modernismo. Marie Dominique Chenu, uno de los mayores exponentes de ese grupo y maestro de Yves Congar, dirá que su vocación de historiador y, específicamente, de medievalista tuvo un doble origen: por un lado, la seducción intelectual del método histórico crítico expuesto por el Padre Lagrange en sus estudios bíblicos y, por el otro, las nuevas corrientes historiográficas. Sobre el primero dirá: “Je sentais que la Parole de Dieu est dans l’histoire et qu’entrer dans l’histoire est un moyen d’atteindre la Parole de Dieu”. Podríamos ver aquí nada más que un interés por una *historia ancilla theologiae*, pero perderíamos de vista lo central. Si se nos permite, dado el contexto, el recurso a una imagen neotestamentaria, “el árbol se conoce por su fruto” y lo que siguió en la obra de Chenu (y otro tanto podemos decir sobre Congar) fue el estudio y el ejercicio profundo de la historia y la frecuentación de una bibliografía específica, que redefinió los alcances de una teología comprendida como *fides in statu scientiae*. Lector de Marc Bloch y de Lucien Febvre (y uno de los primeros abonados a *Annales* tras su aparición), Chenu insistirá sobre las analogías y las similitudes entre la agenda de la nueva historia que encarnaba el grupo fundador de *Annales* y su propio proyecto: “Ils introduisaient les dimensions économiques et sociales dans l’histoire culturelle, ils prenaient en compte les causalités économiques. D’instinct, je faisais la même chose dans l’histoire du phénomène chrétien...”.⁸ Ahora bien, ¿en qué contexto institucional se podía producir este encuentro? ¿En qué circunstancias se podía encaminar una empresa historiográfica relativa al *phénomène chrétien*, no ya a la institución jerárquica, sino a un campo muchísimo más amplio? La historia de cómo se dio ese encuentro en instituciones particulares y bajo condiciones muy especiales ha sido relatada muchas veces, comenzando por los protagonistas.⁹ No nos detendremos ahora en eso, sino que intentaremos señalar un horizonte cronológico más amplio. La generación de intelectuales católicos a la que perteneció Yves Congar (1904-1995)¹⁰ aparece en el pano-

⁸ En una entrevista con Jacques Duchesne de 1975, cit. por Jean Claude SCHMITT, “L’oeuvre de médiéviste du père Chenu”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 81 (1997), pp. 395-406.

⁹ En principio, el *studium* dominico de Le Saulchoir y la Facultad Jesuita de Teología de Lyon-Fourvière. Cf. Marie Dominique CHENU, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, Étiolles, Le Saulchoir, 1937. Este pequeño opúsculo fue rápidamente retirado de circulación e incluido en el *Index* en 1942, como es sabido. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Cf., en principio, Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie-New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, Londres, Continuum, 1994.

¹⁰ Nacido en 1904, el mismo año que Jean Danielou y Emmanuel Mounier, Congar pertenece a esa “generación de 1905” que tiene un lugar clave en la historia intelectual francesa contemporánea; aquella que, sin haber participado en la Gran Guerra por cuestiones de edad, debió cargar con el peso de la reconstrucción de un país devastado, aun habiendo salido

rama teológico francés tras dos sucesos claves en la relación entre teología e historia. Por un lado, el cierre (o decadencia) de las facultades de Teología en las universidades francesas en el siglo XIX, lo que llevó a la desaparición de un pensamiento eclesiológico de tipo galicano o febroniano;¹¹ por el otro, la querrela en relación con el Modernismo. Como es sabido, con la Revolución desaparecen los seminarios y las facultades teológicas del Antiguo Régimen. El Concordato de 1801 abrió, nuevamente, la posibilidad de la creación de facultades de Teología en el Estado, lo que sucedió por decreto y tras la fundación de la Universidad Imperial en 1808. Si bien debían ser diez, en relación con las diez sedes metropolitanas, solo se abrieron seis, las de París, Aix-en-Provence, Bordeaux, Rouen, Toulouse y Lyon.¹² Estas facultades no

victorioso de la contienda. Cf. Jean-François SIRINELLI, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988 y Diane RUBINSTEIN, *What's Left? The Ecole Normale Supérieure and the Right*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990.

¹¹ No es el lugar para detenerse en un comentario sobre ellos, pero recordemos que el énfasis puesto por la tradición galicana y la febroniana (esta última en Alemania, Austria y posteriormente en Toscana) en la que el gobierno de la Iglesia habría pasado, a través de las Falsas Decretales, de un primitivo gobierno colegiado a uno de tendencia monárquica, es un argumento histórico y resultado del tipo de investigación histórica que se realizaba en las universidades del Antiguo Régimen. De hecho, en el mundo católico, el gran desarrollo en algunos círculos de los estudios históricos durante los siglos XVI, XVII y XVIII cae en una profunda alienación durante los siglos XIX y XX, lo que sin duda plantea un problema, como dijéramos, para una confesión enraizada en la historia. Eso es lo que se pierde en Francia particularmente con la desaparición de una doble tradición, la galicana y la erudición de los *Messieurs* de Port Royal. Si bien es cierto que el extrañamiento entre estudios religiosos e históricos en la universidad francesa se comenzó a resolver con la fundación de la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) en 1868 para acercar los temas y el sistema de trabajo en Alemania a la realidad francesa, otro paso importante fue la fundación en 1946, en Sorbonne, de un centro de investigaciones sobre el cristianismo primitivo y la antigüedad tardía que lleva el nombre, justamente, de uno de los grandes historiadores de la erudición jansenista, Sébastien Le Nain de Tillemont. La fundación de este Centro se debe al esfuerzo de Henri-Irénée Marrou (profesor de la tradicional cátedra de *Histoire du Christianisme*) junto a Jacques Fontaine y Marguerite Harl. El católico Marrou —integrante del círculo de la revista *Esprit* desde 1933 y miembro de la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial— fue, sin dudas, un académico más alejado del gusto de la tradición laica de la universidad francesa que su antecesor en la cátedra, Charles Guignebert, un racionalista laico discípulo directo de Renan. Sobre la tradición galicana, ver los artículos reunidos por Sylvio de FRANCESCHI, Frédéric GABRIEL y Alain TALLON en el *dossier* “La culture gallicane. Références et modèles (Droit, ecclésiologie, histoire)”, *Revue de l'histoire des Religions*, 226/3 (2009). Sobre la fundación de la EPHE, ver Patrick HENRIET (ed.), *L'École Pratique des Hautes Études. Invention, érudition, innovation de 1868 à nos jours*, Paris, Somogy-École Pratique des Hautes Études, 2018.

¹² Hasta la supresión en 1885, momento en que, por diversas razones, ni los católicos franceses (y mucho menos Roma) ni los anticlericales en el poder desde 1879 —cuando finalmente la Asamblea Nacional renuncia a la monarquía y propone una tercera Constitución republicana— querían facultades estatales de teología. Este panorama surgido del concordato se completa, por el lado protestante, con la fundación de las facultades teológicas de Montauban (para los reformados y que reemplaza a Ginebra, perdida por Francia en 1814) y

obtuvieron, como regla general, el favor de los obispos que no las conducían y para quienes eran una competencia con sus seminarios. Además, las tendencias galicanas o liberales de todas ellas las enfrentaron con Roma. Salvo la de París, todas tuvieron una influencia menor sobre la formación del clero y sobre la vida intelectual francesa.¹³ Esta situación de las cátedras universitarias de Teología en Francia fue algo contemporáneamente resaltado *outré-Manche* por Lord Acton y Newman.¹⁴ Esta decadencia habría dejado la formación superior del clero (más allá de la que pudieran recibir, excepcionalmente, en alguno de los seminarios diocesanos de principios y mediados del siglo XIX, sobre todo en aquellos bajo dirección sulpiciano¹⁵) en manos, solamente, de los institutos romanos, lo que se vería refrendado por el Va-

de Estrasburgo (para los luteranos y desde 1820, también para los reformados). Después de la derrota en la guerra franco prusiana, en 1877, la Facultad de Estrasburgo se muda a París, lo que transforma por primera vez a la capital de Francia en un lugar clave para la formación teológica protestante (algo negado por el propio Edicto de Nantes). Suprimidas, a su vez, en 1905, se dará lugar a la institución de las facultades *libres* de Teología Protestante de París y Montauban (transferida a Montpellier en 1919 y en cuyo origen remoto podemos mencionar la *Académie Protestante* fundada en 1596 de la cual Montpellier se considera heredera, tanto como de la decimonónica de Montauban).

¹³ Cf. René EPP, “Aperçu sur les Écoles et les Facultés de Théologie catholique en France au XIXe. siècle”, *Revue des Sciences Religieuses*, 64/1 (1990), pp. 53-71 y Bruno NEVEU, “De la gloire à la survie: les Facultés de théologie en France du XIIIe au XIXe siècle”, *Revue des Sciences Religieuses*, 78/1 (2004). La théologie dans l’Université et dans l’Église. Centenaire de la Faculté (1902-2002), pp. 91-104.

¹⁴ Más allá de la Francia del Antiguo Régimen, estas tradiciones confesionales de interés por la historia antigua y del oriente cristiano también estuvieron presentes entre los *Divines* anglicanos. Cf. Jean-Louis QUANTIN, *The Church of England and Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th century*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Esta continua tradición de estudios históricos sobre el cristianismo primitivo (y su utilización en la argumentación eclesiológica) en las universidades inglesas y por lo tanto en el seno de la tradición anglicana (hasta la abolición de los *Religious Tests* en 1871, las cátedras en Oxford, Cambridge y Durham estuvieron reservadas a clérigos ordenados) les permitía a figuras como Acton y Newman entender la pérdida que significaba para Francia el cierre de las facultades de teología en las universidades del Estado. Si bien en el caso de Acton su reflexión sobre el valor de la historia para la especulación teológica estaba influenciada por Döllinger y la tradición alemana, en el caso de Newman la influencia de Johann Möhler, 1796-1838, [*Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus* (1825) de la que existía una traducción francesa desde 1839 publicada en Bruselas] o la evolución autónoma de su pensamiento entre su *Essay on the Development of Christian Doctrine* de 1845 y *A Grammar of Assent*, 1870 ha sido un tema largamente debatido desde el gran trabajo de Owen CHADWICK, *From Bousset to Newman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957. Cf. ahora Kenneth PARKER y Michael SHEA, “Johann Adam Möhler’s Influence on John Henry Newman’s Theory of Doctrinal Development. A Reappraisal”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013), pp. 73-95.

¹⁵ Cf. Austin GOUGH, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Clarendon, 1986.

ticano I.¹⁶ La discusión alrededor del Modernismo, por su parte, puede ser en gran medida entendida como una discusión sobre el lugar en la teología católica, no solo del (con)texto bíblico, sino también de los estudios sobre el cristianismo en clave histórica¹⁷. El propio Yves Congar señaló, además, en diversas oportunidades, de qué manera durante el siglo XIX se dio un desplazamiento en el catolicismo de la noción de *tradición* así como del lugar de la utilización de fuentes *históricas* a nivel doctrinal¹⁸. Hasta entonces se había entendido, de una manera clara, que el magisterio otorgado a los profesores (universitarios) de Teología descansaba en su conocimiento de esas *fuentes* doctrinales¹⁹. Es en relación con este trasfondo de olvido de lo histórico que

¹⁶ En los años de acelerado cierre de las facultades de teología en toda la Europa católica, León XII restituía a los jesuitas en 1824 la dirección en Roma de unos renovados “colegios” de formación superior para sacerdotes de diversos orígenes. Entre ellos, el *Collegio Romano*, que se continuó desde 1858 en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano.

¹⁷ Nos aventuramos a sugerir que tal vez muchos de los miembros de aquella generación de teólogos católicos coincidirían con el aserto de Rowan Williams: “Good Theology does not come from bad History”, cf. Rowan WILLIAMS, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 2. La contracara contemporánea de esta búsqueda de una *Scholarship* competente la podría presentar la figura de Francis Aidan Gasquet (1846-1929), benedictino inglés y cardenal de la curia (fue encargado de los Archivos y finalmente de la Biblioteca y pasó los últimos treinta años de su vida en Roma), quien fue un personaje claramente británico, uno de los últimos victorianos, gentil, mundano, *Witty* y también un muy controvertido historiador, con una obra que está repleta de errores y mistificaciones apologéticas y que mucho conspiraría para desacreditar la historiografía realizada por clérigos (en clara compensación la obra de Gasquet encontró un crítico definitivo en 1957 en la figura de un verdadero gran historiador benedictino inglés, David Knowles). Sorpresivamente, Francis Aidan Gasquet, personaje típico de cierto catolicismo inglés de la época, quien recibió su educación en *Downside School*, profesó como monje en *Downside Abbey* y cuya obra histórica estuvo básicamente dedicada al siglo XVI inglés, ha sido presentado recientemente como un “prelado francés” —tal vez a causa de su apellido, heredado de un abuelo legitimista que emigró a Inglaterra a fines del siglo XVIII— y su presencia en Buenos Aires para unas fiestas solemnes en la Basílica de Pompeya en 1922, como evidencia de “la creciente influencia francesa en el catolicismo argentino”. Cf. Miranda LIDA, *Historia del catolicismo...*, cit., p. 97.

¹⁸ El sentido profundo de esta búsqueda se resume en una idea clave que compartiera Congar en una entrevista con Jean Puyo: “Tout est absolument historique, y compris la personne de Jésus-Christ”, cf. Yves CONGAR y Jean PUYO, *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le père Congar*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 43 y, en general, Gabriel MOTZKIN, “The Development of the Catholic Concept of Tradition from the Council of Trent to the Tübingen School”, en *Time and Transcendence. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, Dordrecht, Springer, 1992, vol. 1. pp. 151-170. En este debate sobre el lugar cambiante de la noción de “tradición” y su posición ambivalente, tendrá un lugar preponderante la tesis de Edmond ORTIGUES, *Histoire et parole de Dieu*, sobre quien *vide infra*, nro. 20.

¹⁹ Cf. Yves Marie CONGAR, “III. L’ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, *Revue des Sciences Religieuses*, 34/2-4 (1960) [L’ecclésiologie au XIXe siècle], pp. 77-114. Ver ahora François LAPLANCHE, *La crise de l’origine. La science catholique des Évangiles et l’histoire au XXe. Siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

debemos situar la obra teológica de Congar (y otros en su generación) como un punto de inflexión en el diálogo entre teología e historia (incluso como ejercicio profesional por parte de un teólogo).²⁰

Congar, la vocación ecuménica y el encuentro con la Ortodoxia

La formación de Yves Congar lo lleva desde temprano a fortalecer su identidad ecuménica, en un universo teológico católico francés que comenzaba a recorrer el largo camino de un retorno a las fuentes, un movimiento del que Congar sería uno de los grandes nombres.²¹ Es este uno de los temas principales en la investigación sobre Congar y su obra y él mismo dedicó muchas páginas a contar ese recorrido.²² En ese temprano camino de interés y apertura ecuménica, el encuentro con la Ortodoxia será fundamental en su formación —junto con otros encuentros, como el Anglicanismo y el Luteranismo—. Señalar algunas consideraciones sobre las discusiones de lo que podríamos denominar la agenda de la teología Ortodoxa (o de algunos teólogos, al menos) con la que Congar se encuentra (en sus lecturas o en persona), creemos, pueden arrojar algo de luz sobre los problemas que estudiaremos a continuación.

²⁰ Las derivas personales e institucionales que involucró esta recuperación de la disciplina histórica y de la crítica textual conforman una de las páginas más interesantes de la historia intelectual del fenómeno religioso católico en Francia durante el siglo XX. Dentro de ese universo, rescatamos una figura particular y de influencias decisivas en el desarrollo de las discusiones sobre, entre otros aspectos, la eclesiología que hoy nos convoca. Se trata de Edmond Ortigues, marista finalmente laicizado desde 1953, quien fuera uno de esos grandes nombres en la discusión sobre el encuentro de la formación teológica y filosófica con la historia y la antropología. Cf. Dominique IOGNA-PRAT y Jean-Yves MARQUET, “Edmond Ortigues et son œuvre: Au commencement était la théologie”, *Archives de sciences sociales des religions*, 173 (2016), pp. 16-31 y Jean-Pascal GAY, “Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine”, *Archives de sciences sociales des religions*, 173 (2016), pp. 73-95, quien recuerda muy acertadamente que lo que está en juego en la tesis de Ortigues, *Histoire et Parole de Dieu* (1948) es el “rapport entre les théologies catholiques, les catholicismes et leurs propres régimes d’historicité” (p. 73).

²¹ Ese camino permitirá un nuevo tipo de acercamiento a las fuentes bíblicas y patrísticas (el encuentro de Congar con la obra de Möhler, la escuela de Tübingen en general y posteriormente con Newman, se deberá a esto) sino también, y a través del contexto histórico, con otras confesiones. Cf. Gabriel FLYNN y Paul D. MURRAY (eds.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Este recorrido se afianzará en dos momentos claves: la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII en 1943 y la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II en 1964.

²² En una fecha temprana y como volumen de apertura de la recientemente fundada colección *Unam Sanctam*, Congar publica *Chrétiens désunis: principes d’un “oecuménisme” catholique*. Sobre sus propias memorias al respecto de la vocación ecuménica, cf. Yves CONGAR, *Une Passion: L’Unité y Réflexions et souvenirs, 1929-1973* (Foi vivante 156), Paris, Cerf, 1974.

Desde los primeros años de sus estudios en Le Saulchoir (por ese entonces en Tournai, en Bélgica), Congar se relaciona, por un lado, con el seminario ruso San Basilio (para los uniatas) que se había fundado en 1923 por pedido de Pío XI en Lille y cuya dirección se había encomendado a los PP. Omez y Cumont de la Orden de Predicadores, que terminaría evolucionando en el Centro *Istina* de París,²³ así como con el monasterio de doble rito de Amay (fundado por Dom Lambert Beauduin en 1925 y trasladado a Chevetogne en 1939) y su revista *Irénikon*, en la que Congar publicará desde temprano.²⁴ Más importante aún es la relación que entabló a partir de 1932 en París — adonde había ido a completar sus estudios— con el círculo de intelectuales ortodoxos emigrados, sobre todo Nicolái Berdiaev, Serguéi Bulgákov y Myrrha Lot-Borodine,²⁵ así como el curso que tomara en el Institut Catholique con el P. Albert Gratieux²⁶ sobre A. S. Khomiakov cuya idea de *Sobornost'* (Соборность, en un primer sentido “comunidad espiritual” y en uno derivado “conciliaridad”) lo influirá mucho²⁷. Una conclusión de estos primeros

²³ Joseph FAMERÉE, “Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O. P.: A Sketch”, *St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly*, 39/4 (1995), pp. 409-416 y Étienne FOUILLOUX, “Église catholique et Russie en révolution”, *Archives de sciences sociales des religions*, 176 (2016), pp. 169-176.

²⁴ Sobre los contactos entre Congar y Chevetogne, ver Emmanuel LANNE, “Le Père Congar et la revue *Irénikon*”, en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Paris, Cerf, 1999, p. 105-115.

²⁵ El círculo de Berdaiev se había organizado ya en los años veinte, pero se desarticuló para comenzar de nuevo, en un formato más restringido en los años de la mudanza de Congar a París. Entonces, el encuentro se da en el círculo de Jacques Maritain (al que también acuden Emmanuel Mounier y Lev Gillet). Congar reconoce que Maritain le debe a Berdaiev “un éveil à une intelligence historique des choses et au sens des types historiques”, cf. Yves CONGAR, “Appels et cheminement 1929-1963”, en Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*, Paris, Cerf, 1964, p. XVI, encuentros de una significación fundamental para Congar, ya que le permitirán vivir “une sorte de seconde naissance, en venant au monde des ‘autres’, qui est aussi le monde réel” (ibíd., p. XV). En todo caso, rescato, sobre todo hoy, la dimensión “histórica” a cuya búsqueda estaba abocado Congar y que encuentra, también, en su diálogo con la Ortodoxia. Cf. también Marc RAEFF, *Russia Abroad. A cultural history of Russian Emigration 1919-1939*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 118-155 y, últimamente, Antoine ARJAKOVSKY, *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925-1940*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2013, esp. pp. 146-158 y 330-343.

²⁶ De quien Congar publicará: A. S. Khomiakov *et le mouvement slavophile*, Paris, Cerf, 1939, (vols. 5 y 6 de la colección *Unam Sanctam*).

²⁷ El concepto fue fundamental en muchas discusiones eclesiológicas desde entonces. Congar lo aplicará tanto a la comunidad eclesial como al colegio episcopal. Para una síntesis de su actualidad, ver Artur MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, Teresa OBOLEVITCH y Paweł ROJEK, *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'*, Londres, The Lutterworth Press-James Clarke, 2019. Algunos miembros del grupo de París formaron parte también del encuentro ortodoxo-anglicano reunido en *The Fellowship of St. Alban & St. Sergius* cuyo *Journal*, que se comenzó a publicar en 1928, lleva por nombre *Sobornost'*.

encuentros será la prédica en Montmartre en 1936 de una serie de homilías durante la octava por la unión de los cristianos que finalmente se condensará en el texto de *Chrétiens désunis* en 1937. Estos encuentros son claves y, creo, definitorios, ya que se acoplan naturalmente con el proyecto ecuménico y eclesiológico que Congar iba, poco a poco, perfilando. Ya en el vocabulario de *Chrétiens désunis* la Iglesia se presenta, con recursos a conceptos en boga entre esos círculos de emigrados rusos, como una “teofanía” o una “cristofanía” en forma colectiva y comunitaria, el cuerpo místico y visible de Cristo²⁸. Ahora bien, es conveniente detenerse un instante en estas influencias a la hora de evaluar el acercamiento de Congar a la eclesiología bizantina. Para los eslavófilos del siglo XIX (Kireevsky, Khomiakov, Aksákov, Samarin), las reformas de Pedro el Grande habían alejado a Rusia de una identificación lineal con un supuesto pasado bizantino-ortodoxo al distanciar al pueblo (*narod*, término sobre el cual se estructurará gran parte del pensamiento político ruso del siglo XIX), tradicional y fiel a los valores nacionales —un colectivo que podía incluir no solo a los campesinos, sino también a las antiguas familias de mercaderes moscovitas “no occidentalizados” de la sociedad—, de la élite ilustrada y europeizante. Esto plantea el problema de la relación de la sociedad rusa con el mundo moderno (lo que es también un punto clave en la agenda de algunos teólogos católicos tras el Modernismo y todavía bajo el peligro de ser acusados de caer en él). Este problema evidenció, desde mediados del siglo XIX a mediados del XX (en este caso, en la emigración) una tensión entre quienes querían llegar a un entendimiento con el mundo moderno (Bukharev, Soloviev, Bulgakov, la llamada “Escuela Rusa”) y quienes defendían una visión estática de la tradición bizantino ortodoxa (Florovsky o Lossky, por ejemplo, los miembros más conocidos de la “Escuela neo patristica”). Si bien ambas tradiciones se tensionaban, las dos debían recurrir a una serie de conocimientos positivos sobre el mundo bizantino y ortodoxo en general; nos hemos ocupado de ello en otro lugar.²⁹ Es interesante señalar, con todo, que incluso aquellos que se oponían a fijar los límites de la tradición religiosa Ortodoxa (su diálogo con el mundo secular) en la teología patristica o en la eclesiología bizantina estuvieron atados a una cierta dependencia de esas tradiciones que, en otra sede, hemos llamado “bizantinismo”.³⁰ Estas

²⁸ El concepto de *Sobornost'* será clave en *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), en donde ofrecerá una posible traducción del concepto como “colegialidad”, de evidentes implicaciones eclesiológicas.

²⁹ Pablo UBIERNA, “La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y soviética, 1840-1970”, *Byzantion Nea Hellas*, 25 (2006), pp. 183-204.

³⁰ Un claro ejemplo de esas derivas intelectuales en Rusia en el último tercio del siglo XIX, y muy presentes en las discusiones del grupo con el que se encontraba Congar en París, es la tesis que Vladimir Ikonnikov defendió en 1870 en la Universidad de Odessa, *Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи* [Ensayo sobre el significado cultural de Bizancio en la historia rusa] y que tuvo una influencia mayúscula. No solo sobre la escena

dos tradiciones no son fáciles de conciliar. En todo caso, este acercamiento a la tradición ortodoxa preparó el interés de Congar por explicitar las razones del “cisma” entre ambas iglesias (la occidental y la oriental), así como por plantear (consecuentemente) una eclesiología superadora en términos de esa “colegialidad comunitaria” que permite el campo semántico de *Sobornost*.

Congar y el cisma. Variaciones sobre el lugar de Focio en la eclesiología católica.

Yves Congar hizo siempre del recurso a la investigación histórica, sobre todo sobre la Edad Media y los fundamentos que pudiera aportar, parte esencial de su trabajo y conforma, sin duda alguna, un punto de inflexión por sus logros en la conformación de una nueva forma de hacer teología. En ese sentido, como medievalista, su obra ha sido ampliamente reconocida,³¹ más allá de algunas críticas puntuales por parte de especialistas.³² En este aspecto, si bien la trayectoria de Congar como medievalista es, decíamos, muy valorada, no se ha puesto de relieve todo lo que su investigación sobre la tradición bizantina ha aportado y las posibilidades que, apenas esbozadas, se abrieron para la investigación posterior. Una evaluación pormenorizada de la importancia de ese aporte excede los límites de este trabajo, pero intentaremos, sí, dejar algunas precisiones particulares, ya que hay algunos aspectos cuyo estudio nos permitirá, espero, focalizar algunas áreas, si bien no problemáticas, no del todo desarrolladas de la recepción de la historiografía sobre el mundo bizantino (y Ortodoxo) en la obra de un teólogo como Congar. Esperamos poder, entonces, señalar con estos ejemplos cuán difícil es el encuentro de disciplinas, el respeto que debe tenerse por agendas y métodos particulares de cada una en pos del evidente enriquecimiento que ese

intelectual rusa (el libro ha sido varias veces reimpresso incluso en los últimos años, lo que no es evidente para un texto de 1870), sino también en algunas influyentes interpretaciones occidentales que le dieron un lugar preponderante a ese “bizantinismo”. Cf. James H. BILLINGTON, *The Icon and the Axe. An interpretive history of Russian culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1966. Sobre la perenne influencia de Ikonnikov, cf. Marshall POE, “Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment’”, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, neue folge, 49/3 (2001), pp. 412-429.

³¹ El lugar de *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge* (1968) y de *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (1970) en el marco de la historiografía sobre la Iglesia medieval fue recientemente estudiada por John O'MALLEY, “Yves Congar as Historian of Ecclesiology”, en Gabriel FLYNN (ed.), *Yves Congar, Theologian of the Church*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 229-249.

³² Cf. Girolamo ARNALDI, “Congar et l'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. Quelques réflexions 1”, en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar...*, cit., pp. 27-39 y Ovidio CAPITANI, “Congar et l'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. Quelques réflexions 2”, en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar...*, cit., pp. 41-49. Ver también la reseña de Walter ULLMANN de *L'ecclésiologie* en el *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), pp. 216-226.

encuentro puede producir. Hay límites y, al señalarlos, solo queremos resaltar los aportes y el valor de aquellos que se animaron a recorrer ese camino de encuentro³³.

Sin duda, la obra teológica de Congar descansa en muchos aspectos en el recurso a una dimensión histórica que es, básicamente, una historia de las ideas y de las instituciones, pero en la que intenta establecer los vínculos entre ellas y las épocas históricas durante las que se desarrollaron³⁴.

Trataremos aquí, entonces, de la aproximación que Yves Congar hiciera a algunos problemas concretos de la eclesiología bizantina, sobre todo la recepción de textos históricos sobre Focio en *Neuf cent ans après* y *Lecclésiologie du Haut Moyen Âge*.³⁵ Debemos aclarar un hecho importante: más allá de

³³ Coincidimos con aquello expresado por dos colegas que han estudiado un tema cercano al nuestro: “Étudier la démarche intellectuelle de nos prédécesseurs dans le champ de la byzantinologie n’aurait qu’un maigre intérêt s’il s’agissait seulement de rectifier des erreurs que les avancées de la recherche rendent aujourd’hui repérables. Mais à l’inverse, reconnaître notre dette à leur égard sans circonspection serait une faute de méthode”, Marie-Hélène BLANCHET y Ionuț-Alexandru TUDORIE (eds.), “Introduction”, en *L’apport des Assomptionnistes français aux études byzantines: une approche critique, Actes du colloque de Bucarest, 25-27 Septembre 2014* (Archives de l’Orient chrétien, 21), Paris, Peeters, 2017, p. 17.

³⁴ Cf. John W. O’MALLEY, “Yves Congar...”, op. cit., p. 233. El problema epistemológico que plantea la categoría historiográfica de “historia de la Iglesia” es mayúsculo y su relieve ha sido puesto en evidencia en diversas ocasiones por Dominique Iogna-Prat. Es un problema que no se circunscribe solamente a la ciencia católica, sino que se lo encuentra también en las tradiciones anglicana y protestante. Cf. Michel LAUWERS, “L’Église dans l’Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle”, *Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge*, École française de Rome, 232/2 (2009), pp. 267-290 y Rowan WILLIAMS, “Newman’s *Arians* and the Problem of Method in Doctrinal History”, en Ian KER y Alan G. HILL (eds.), *Newman after a Hundred Years*, Oxford, Clarendon, 1990, pp. 263-285. La recepción de Newman en la obra de Congar, sobre todo en *La Foi et la Théologie* (1950), *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), *La Tradition et la Vie de l’Église*, así como en la redacción de los diversos borradores de la Constitución conciliar *Dei Verbum* en los que participó, ha sido muy estudiada en sus aspectos más dogmáticos, aunque creemos que falta todavía un estudio pormenorizado sobre el lugar otorgado por ambos al conocimiento histórico, sobre todo si tenemos en cuenta el lugar que ocupa Mòhler en sus obras respectivas, tanto como eclesiólogo como como patólogo (en el caso de Congar es evidente tras los años de estudio con Chenu). Ver Andrew MESZAROS, “*Haec Traditio proficit*”. Congar Reception of Newman in *Dei Verbum*, *Section 8*”, *The New Blackfriars*, 92 (2011), pp. 247-248 y, en general, para la recepción de Newman en Francia, cf. Toby GARFITT, “Newman at the Sorbonne, or, the Vicissitudes of an Important Philosophical Heritage in Inter-war France”, *History of European Ideas*, 40/6 (2014), pp. 788-803. Las relaciones entre la tradición anglicana y la ortodoxa, así como las fuentes históricas y patrísticas de sus respectivas reivindicaciones, estuvieron desde temprano presentes en la obra de Congar. Cf. Yves CONGAR, “Positions des orthodoxes et des anglicanes”, *Irénikon*, 23 (1950), pp. 301-328.

³⁵ Se trata de presentar aquí, a modo de ejercicio, algunos acercamientos a un problema específico. El trabajo podría, sin duda, expandirse al estudio de la recepción de la tradición académica sobre los Padres de la antigüedad cristiana, las ideas relativas al poder político en

la referencia a la dimensión bizantina y Ortodoxa, la teología católica se ha ocupado mucho menos (si acaso) del pensamiento eclesiológico desarrollado en otras comunidades del oriente cristiano, coptos, siríacos,³⁶ armenios, etíopes, georgianos, asirios.³⁷

Es al tomar como base y reaseguro la obra de los Padres de la Iglesia que un joven Congar encontrará las bases para un —tempranamente deseado— reencuentro con la tradición oriental y lo hará a partir de la recuperación de la obra de Möhler.³⁸ En un artículo de 1933 en la revista *Irénikon*, pieza clave en el desarrollo de su pensamiento, sobre “Pouvoir d’ordre et pouvoir de

los intelectuales de época constantiniana o a los canonistas de la época meso bizantina. Para los antecedentes de la discusión sobre Focio y la recepción de su obra y figura, sobre todo en sede católica y francesa, cf. Luciano CANFORA, *La Biblioteca del Patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma, Salerno, 1998 y Claudine DELACROIX-BESNIER, “Lectures de Photios du concile de Trente à Vatican II”, *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 123/1 (2011), pp. 253-283.

³⁶ Salvo una mención *au passage* pero pletórica de implicancias eclesiológicas, sobre las reivindicaciones petrinas de la tradición siriano ortodoxa a partir del Patriarcado de Pedro en Antioquía *antes* de ir a Roma. Cf. Yves CONGAR, *L’Éclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968, p. 364, nro. 157.

³⁷ Esta ausencia tal vez deba ser saldada, ya que, en la mayoría de esos casos, las eclesiologías desarrolladas para organizar la institución eclesiástica en el marco de estados no cristianos (el imperio sasánida, los califatos Omeya, Abasida o Fatimí, el imperio Otomano o el Safávida) pueden dar cuenta de problemas análogos a los que la tradición católica vivirá recién en el período posrevolucionario. Cf. Héctor FRANCISCO, “Iglesia y orden político en el Cercano Oriente Medieval (siglos VII-X)”, *Sociedad y Religión* 50 (2018), pp. 116-134. Volviendo al centro de nuestro estudio, la recepción de la tradición bizantina en la obra de los teólogos católicos de la *Nouvelle Théologie* no ha sido muy estudiada. La conferencia de Giuseppe CONTICELLO, *L’Orient byzantin dans l’oeuvre de Marie-Dominique Chenu († 1990) et Yves Congar († 1995)* pronunciada en la *École Pratique des Hautes Études-Section des sciences religieuses (Sorbonne)* el 14 de diciembre de 2002 se encuentra inédita. Giuseppe Conticello prepara un texto sobre ese mismo tema para publicarse como introducción a la edición de la tesis latina de M. D. Chenu, *De Contemplatione* (comunicación personal).

³⁸ El lugar que ocupa Möhler como patrólogo estará nuevamente presente en los artículos de la revista *Irénikon*. Cf. Yves CONGAR, “La pensée de Möhler et l’écclésiologie orthodoxe”, *Irénikon*, 12 (1935), pp. 321-329 (corta presentación del artículo de G. ROUZERT, “L’Unité organique du catholicisme d’après Mohler”) y “La signification oecuménique de l’oeuvre de Möhler”, *Irénikon*, 15 (1938), pp. 113-130. Yves Congar publicará a Möhler desde 1938 en la colección que él mismo fundara, *Unam Sanctam*. Sobre la importancia de Möhler para Congar, ver también Yves CONGAR, “L’Esprit des Pères d’après Möhler”, *La vie spirituelle-Supplément*, 55 (1938), p. 1-25, e íb., “Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle”, *Istina*, 6 (1959), pp. 187-236. La recepción de Möhler en la teología francesa se hizo a partir de las obras de Josef RANFT, *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg; Konrad Triltsch, 1931, e íb., *Die Traditionsmethode als älteste Theologische Methode des Christentums*, Würzburg, Rita Verlag, 1934, a través de la Facultad de Teología de Estrasburgo. Cf. Jean-Pascal GAY, “Ortigues et le tournant historiciste...”, op. cit., pp. 78-83. Para la recepción específicamente en Congar, cf. James A. LEE, “Shaping Reception: Yves Congar’s Reception of Johann Adam Möhler”, *New Blackfriars*, 97/1072 (2016), pp. 693-712.

jurisdiction dans l'Église" se encuentra el origen de la especulación de Congar sobre una eclesiología fundada sobre bases ecuménicas (e históricas).³⁹ Se trata, creemos, de un texto fundamental, ya que, en él, Yves Congar estudia tempranamente problemas como la evolución de las ideas jurídicas en Oriente y en Occidente, que considerará una de las razones más importantes para comprender el progresivo alejamiento de las iglesias.⁴⁰ Este texto es clave, también, porque en él encontraremos los argumentos que aparecerán en *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge* y que recibirán, por parte de algunos occidentalistas, importantes críticas.⁴¹

Ahora bien, más allá de la falta de conocimientos específicos o no por parte de Congar sobre algunos temas de la discusión medievalística (como el derecho medieval, lo que está en la base de la crítica de Walter Ullmann, cuyas opiniones fueron —también— oportunamente cuestionadas), quisiera detenerme sobre las fuentes y la bibliografía utilizadas por Congar para el estudio de Focio en esa obra clave de 1968.⁴² Si bien, por un lado, Congar utiliza los clásicos del siglo XIX, como Joseph Hergenröther (1867-69).⁴³ o de comienzos del siglo XX, como el artículo clásico de Martin Jugie en la revista

³⁹ Yves CONGAR, "Ordre et jurisdiction dans l'Église", *Irénikon*, 10 (1933), pp. 22-31, 97-110, 243-252, 401-408.

⁴⁰ Tal vez solo redunde en un interés historiográfico, pero es, con todo, importante señalar que el problema tenía en esos años (desde mediados de la década del 50 y hasta la publicación de *L'ecclésiologie* en 1968), una formulación alternativa en los estudios bizantinos tal como lo postulaban Paul Lemerle y Deno Geanakoplos (cuyas obras no son recibidas en los textos de Congar) para explicar el definitivo extrañamiento entre ambas iglesias, basándolo no en los "cismas", sino en los efectos de la Cuarta Cruzada y su memoria perdurable en Bizancio (y en el mundo griego hasta hoy). Cf. Paul LEMERLE, "Byzance et la Croisade", en *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, (Roma 4-11 settembre 1955), Storia del Medioevo, Florencia, 1955, vol. III, pp. 13-24 [= Paul LEMERLE, *Le Monde de Byzance: Histoire et Institutions*, Londres, Variorum, 1978] e ib., "L'Orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval: les origines du 'schisme' des Eglises", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, quatrième série/2 (1965), pp. 228-246 [= Paul LEMERLE, *Essais sur le monde byzantin*, Londres, Variorum Reprints, 1980], así como Deno J. GEANAKOPOLOS, "The Council of Florence (1438-1439) and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches", *Church History*, 24 (1955), pp. 324-346. Ver ahora, sobre todo, Marie-Hélène BLANCHET, "La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle): historiographie et perspectives", *Revue des études byzantines*, 61 (2003), pp. 5-48, en un excelente análisis de varios temas relativos, entre otros, el doble movimiento (de sostenida conversión al catolicismo, por un lado, y de oposición manifiesta aunque en otra capa de la sociedad, por el otro) que generó en Bizancio la presencia del convento dominico en Pera, frente a la capital.

⁴¹ Walter ULMANN, en el *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), op. cit., pp. 224-225. Además, no debemos olvidar que Ullmann fue, también, objeto de una fuerte crítica de Congar en relación con la existencia de una idea teocrática en los Papas de la Edad Media. Cf. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie...*, op. cit., p. 239, nro. 42.

⁴² Cf. ib., pp. 216 y ss.

⁴³ Joseph HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg, J. C. Manz, 1867-69, que consagra en

Besarione (1919-1920)⁴⁴ o, incluso, los dos volúmenes del *Photius* de Georg Hofmann (1932),⁴⁵ la argumentación de Congar pareciera (aunque tal vez no sea esto más que una impresión distorsionada, como veremos) descansar mayormente sobre la obra de Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend* (Cambridge, 1948), que Congar había hecho traducir al francés —y para la que preparó un prefacio— en 1950 y que se publicara como el volumen 19 de la colección *Unam Sanctam*. Ahora bien, con un poco de detenimiento veremos que esa recepción de la obra de Dvornik, así como de las críticas que generara, fue incompleta.

El problema, tal como es presentado por Congar, enmascara un debate mucho más amplio. Para comenzar, el debate enfrenta a Francis Dvornik (quien era sacerdote católico, recordémoslo) con el P. Venance Grumel, agustino asuncionista, por el papel de Focio en la discusión en torno al *filioque*, en aquella sobre el primado romano y sobre la anulación romana (o no) del concilio de 869.⁴⁶ Si bien ambos negaban la condena de Focio por Juan VIII, Dvornik sostenía que tampoco se había dado con ninguno de sus sucesores hasta el papa Formoso, mientras que Grumel sostenía que bajo los sucesores de Juan VIII había de hecho existido un cisma entre Oriente y Occidente o, por lo menos, un extrañamiento profundo. La ausencia de mención a estas

la historiografía del siglo XIX la imagen negativa de Focio que se gestaba desde la obra de Baronio.

⁴⁴ Martin JUGIE, “Photius et la primauté de saint Pierre et du Pape”, *Bessarione. Rivista di studi orientali*, 35 (1919), pp. 121-130; íb., 36 (1920), pp. 16-76; reimpr. Roma, Imprimerie pontificale de l’Institut Pie IX, 1921, 73 p. También, su síntesis clásica, Martín JUGIE, *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, Paris, P. Lethielleux, 1941, aunque este texto pareciera no haber sido completamente incorporado a la argumentación de Congar.

⁴⁵ Georg HOFMANN, *Photius et Ecclesia romana*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1932.

⁴⁶ Ambos autores tomaron en paralelo y de forma autónoma el relevo de E. Amman en su crítica a las tesis de Baronio y Hergenröther en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (art. “Jean VIII”, vol. 8, primera parte, Paris, Letouzey et Ané, 1924, cols. 601-613) y trabajaron por la rehabilitación de Focio. Ver, en primer lugar, la reseña de V. GRUMEL a la obra de Dvornik en *Revue des études byzantines*, 10 (1952), pp. 282-283. Cf. también Venance GRUMEL, “Le ‘filioque’ au Concile Photien de 879-880 et le témoignage de Michel d’Anchilaios”, *Échos d’Orient*, 29 (1939), pp. 257-264; íb., “Y eut-il un second schisme de Photius?”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22 (1933), pp. 432-457; íb., “Le schisme de Grégoire de Syracuse”, *Échos d’Orient*, 39 (1940-42), pp. 257-267; íb., “Photius et l’addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople”, *Revue des études byzantines*, 5 (1947), pp. 218-234. Para la discusión Dvornik-Grumel ver también Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlín, Walter de Gruyter, 2002, pp. 260-264. Se trata aquí de presentar la recepción de la discusión académica sobre el *filioque* en las obras de carácter más histórico de Congar, si bien, en términos más puramente teológicos, Congar volcó también la implicancia de estas ideas en sus textos pneumatológicos. Cf. Elizabeth T. GROPE, *Yves Congar. Theology of the Holy Spirit*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2004.

obras de Grumel en la discusión sobre Focio es sorprendente, dado que Venance Grumel era parte fundamental en la polémica. En general, la obra de los Asuncionistas está muy presente en Congar, como lo muestra el recurso a los trabajos de Martin Jugie ya señalados.⁴⁷

Con este debate se relaciona otro de gran importancia en su momento y cuya presencia en la obra de Congar también está desdibujada. Es aquel que enfrentó a Dvornik y Franz Dölger sobre más o menos los mismos problemas y cuyo escaso desarrollo se debe, creemos, a la supeditación de todo el *dossier* a los intereses de la discusión teológica.⁴⁸ Sin embargo, debemos notar que tanto Dvornik como Dölger son dos autores citados abundantemente en *Neuf cent ans après*, obra publicada algunos años antes.⁴⁹ En ese texto, redactado en 1953 en homenaje a Dom Beauvuin, fundador del monasterio de Amey-Chevetogne y publicado en 1954⁵⁰, la argumentación de Congar sobre Focio reposa sobre los textos de Jugie y d'Every⁵¹. El libro de Dvornik de 1948 que, como hemos señalado, Congar había hecho traducir y publicar en la colección *Unam Sanctam* en 1950, es apenas citado. Aparecen efectivamente citados

⁴⁷ El *Institut Français d'Études Byzantines* fundado por los Asuncionistas en Kadıköy, suburbio de Estambul, funcionó allí entre 1897 y 1943 para mudarse durante la Segunda Guerra Mundial primero a Bucarest y finalmente a París. La revista *Échos d'Orient* fue continuada por la *Revue des Études byzantines* y la *Revue de l'Orient Chrétien*. Los Asuncionistas también participaron estrechamente en diversos proyectos iniciados en la bizantinística universitaria como la "Bibliothèque Byzantine" publicada bajo la dirección de Paul Lemerle. Cf. ahora Marie-Hélène BLANCHET e Ionut-Alexandru TUDORIE (eds.), *L'apport des Assomptionnistes français...*, op. cit., *passim*.

⁴⁸ Franz DÖLGER, "Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), pp. 1-42 y en íb. *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Múnich, Ettl, 1953, pp. 70-115. La discusión contra Dvornik se centraba en la autenticidad de un pequeño tratado sobre la fundación apostólica de Constantinopla, atribuido a Focio (cf. *Byzanz...*, cit., pp. 100-115 y 312-315). Para las opiniones de Dvornik, ver *Photian Schism*, pp. 80 y ss. Dvornik publicará finalmente una obra importante sobre el tema: Francis DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Washington, Harvard University Press, 1958, 2 vols., texto que no fue recibido en la obra de Congar.

⁴⁹ Yves CONGAR, "Neuf cents ans après. Notes sur le 'Schisme oriental'", en *1054-1954: L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauvuin*, Chevetogne, 1954 (Collection Irénikon), vol. I. Citamos de acuerdo con la traducción inglesa: *After Nine Hundred Years. The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches*, Nueva York, Fordham University Press, 1959. Este texto prepara el artículo de 1959 en la revista *Istina* sobre la eclesiología ortodoxa.

⁵⁰ Cf. Emmanuel LANNE, "Le Père Congar et la revue *Irénikon*", op. cit., pp. 110-111.

⁵¹ Martin JUGIE, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, P. Lethielleux, 1941; George EVERY, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1947.

y desarrollados otros textos de Dvornik que son posteriores y que tratan de temas diferentes a Focio y el cisma.⁵²

Podemos señalar, entonces, que las ideas de Congar sobre el cisma de Focio se habían consolidado durante los años de la Segunda Guerra y hasta el fin de la década del 40. La recepción de la obra de Dvornik no fue si no parcial en el texto de 1954, si bien algunos aspectos se incorporarán en un artículo de la revista *Istina* de 1959 y ese será, en lo esencial, el material que aparecerá condensado en *L'ecclésiologie* en 1968.⁵³ Los autores comentados en 1954 en relación con el pensamiento político bizantino (Grumel, Dölger) no lo son en relación con Focio (recordemos que el texto de Yves Congar sigue aquí de cerca los libros de Jugie y d'Every, pero no menciona el de Dvornik) y menos aún con textos posteriores sobre Focio. La argumentación de Congar des-

⁵² El texto de Dvornik es mencionado al final del capítulo II, pero solo el *prefacio* escrito por Congar, un texto teológico sobre la necesidad de dejar de lado el distanciamiento entre ambas tradiciones eclesiales. El libro es mencionado nuevamente, siempre al pasar, en las notas 51, 76 y 79 del capítulo IV (citamos siempre de acuerdo con la traducción inglesa). Es interesante notar que en la nota 16 del capítulo IV, sobre los textos recomendados para el estudio del cisma, Congar menciona, además del clásico de Hergenröther, los textos de Duchesne, Bréhier, Jugie, así como el artículo de Endre v. Ivánka (Endre von IVÁNKA, "Orient et Occident. Une contribution au problème du schisme", *Irénikon*, 9 [1932], pp. 409-421), pero nada más. Además, Congar sigue de muy cerca la discusión académica sobre las relaciones entre el Emperador y la Iglesia en Bizancio (esto es, un problema diferente y, si queremos, utilizando un conjunto de notas y bibliografía diferente) comentando un artículo de Dvornik de 1951 (F. DVORNIK, "Pope Gelasius and Emperor Anastasius I", *Byzantinische Zeitschrift*, 44 [1951], pp. 111-116) para ponerlo en relación con un texto previo de Setton: William SETTON, "Constantine as a Bishop", *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 127-131, así como con las críticas a este artículo hechas por Grumel en la *Revue d'études byzantines*, 6 (1948), pp. 115-116. Es en esta instancia que Congar cita el artículo de F. DÖLGER, "Rom in der Gedankenwelt...", op. cit., en el marco de una bibliografía más tradicional para un teólogo (Teitinger, Peterson, Arquillière) y presentando un panorama muy claro del *status quaestionis*.

⁵³ Sobre todo en la sección C "L'Orient: accord et divergences ecclésiologiques avec Rome et l'Occident". Las consideraciones de Dvornik en su texto sobre Focio se incorporaron en los párrafos sobre el Papa Nicolás y la Iglesia Oriental, pp. 216 y ss. La redacción final del texto parece ser previa a 1966, porque la mención a Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, lo señala como todavía en preparación. Ver *L'Écclésiologie*, p. 346, nro. 87 (esta obra, sin duda idiosincrática de Dvornik y su forma de trabajo y en la que el autor hace un rastreo del trasfondo de las ideas políticas bizantinas desde el Egipto faraónico y el Cercano Oriente antiguo pasando por la tradición helenística y judía, sin dejar de incursionar en la tradición zoroastriana antes de llegar a Justiniano, ha sido recientemente publicada otra vez [2020], primera edición en rústica, por el editor original, Dumbarton Oaks. El *tour de force* de este arriesgado comparatismo enciclopédico de Dvornik se presentaba a mediados de la década del 60 como un largo ejercicio sintético de una forma tradicional de entender el problema, mientras que su reedición hoy presenta más que nada un valor historiográfico).

causa en textos relativamente añejos⁵⁴ y en una parcial y tardía recepción de la obra de Dvornik (pero sin hacer lugar a las críticas de Dölger y Grumel).⁵⁵

Yves Congar fue un teólogo cuya obra sobre eclesiología y ecumenismo fue motivo de discusión dogmática y por eso fue fundamental en el siglo XX y sigue interpelando aún hoy. Fue un teólogo que buscó, en principio, como medievalista, hacer teología desde la historia, porque eso le permitía comprender mejor un presente con el que estaba comprometido y en el cual pretendía incidir. Esta tarea abrió nuevos caminos metodológicos en muchas latitudes. En ese aspecto, sus trabajos fueron fundamentales y continuaron influenciando las investigaciones posteriores, mayormente, sobre la Iglesia medieval.⁵⁶ Sus páginas sobre la eclesiología bizantina son, creemos, de otro

⁵⁴ En algunos temas pareciera que las notas de Congar no se hubieran actualizado de la misma manera en todos los campos. Así, V. Grumel es citado en artículos de principios de la década del 30 en *Échos d'Orient* pero, en general, no en los artículos posteriores (como los referidos al *dossier* de Focio) en la *Revue des études byzantines*. De la misma manera, sorprende la mención, en *Lecclesiologie* a Marrou solamente en su *Histoire de l'éducation*, pero no en relación con sus trabajos sobre San Agustín, tema sobre el que Congar cita la obra de Dawson de 1930.

⁵⁵ El lugar que ocupa el libro de Dvornik en una cierta rehabilitación de Focio por parte de un autor católico es, en sí mismo, un problema historiográfico muy interesante. Tal vez las críticas de Grumel a Dvornik podrían haber aletargado la “recuperación” de Focio por parte del mundo católico (Dvornik llegó a sugerir que debía ser canonizado por la Iglesia católica), algo que ciertamente estaba en la agenda ecuménica de Congar y que llegó a la discusión conciliar a través de su obra y con el nombramiento de Dvornik como asesor en una de las comisiones preparatorias del Vaticano II, trabajo que Dvornik testimonia con la publicación de su *The Ecumenical Councils*, Nueva York, Hawthorn, 1961. Dirá, finalmente, Congar: “Il reste, au plan des faits, que Photius est mort en communion avec Rome et qu'il avait accepté un *modus vivendi* qui, d'après Dvornik, accordait l'autonomie administrative et liturgique de son Église avec une primauté romaine de présidence de la communion des Églises”, Yves CONGAR, *Lecclesiologie*, cit., p. 362.

⁵⁶ Aquí la influencia de Congar es directa. Se trata de sus propias investigaciones (lo que en palabras de J. Famerée constituye la “science médiévale” de Congar y nosotros podemos agregar el valor de sus trabajos históricos sobre la eclesiología del siglo XIX) y de qué manera ellas se incorporaron a su pensamiento teológico. Esta es una de las claves de la importancia de la relación entre historia y teología en la obra de Congar, quien podía sopesar claramente el valor teológico de ciertos problemas y argumentos históricos. En ese sentido se entiende, por ejemplo, su valoración de la obra del historiador de Cornell Brian Tierney sobre el conciliarismo medieval. Dirá Congar en la reseña a la aparición de *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1955) en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 40 (1956), pp. 778-779: “Il y a peu de livres aussi neufs, aussi denses, aussi bien composés, enfin aussi clairs dans les grands lignes de leurs conclusions, que celui de B. Tierney sur les références canoniques de la théorie conciliaire. Avec Kuttner, Stickler, Ullmann, Tierney lui-même nous avons déploré plusieurs fois la méconnaissance générale des canonistes par les historiens de l'Église et des doctrines chrétiennes au moyen âge” (p. 778); comentarios laudatorios por parte de alguien que era un actor importante en la discusión del problema y que volverán a aparecer en la reseña a la reedición en 1968 en la misma publicación, 54/1 (1970), p. 105. Ahora bien, este mesurado profesionalismo frente al dato histórico no fue siempre el

orden. Ellas son el reflejo de su interés por la tradición Ortodoxa para comprender a la institución de la Iglesia en un marco de mayor amplitud que su lógica interna, jerárquica, y no tanto el trabajo de un historiador.⁵⁷ Congar recorta y agrupa problemas históricos para una argumentación teológica —lo que no es nuevo en él— y los dota de (cierta) apoyatura erudita, pero su recorrido es diferente al que vemos en sus páginas sobre la Edad Media. El valor de esos problemas elegidos se mide dentro de la lógica de la argumentación planteada y eso es lo que enmarca su trabajo. En ese sentido, sus textos fueron una ayuda fundamental en el desarrollo de la labor ecuménica antes y después del Concilio Vaticano II, dado que abren la discusión a la dimensión de la eclesiología Ortodoxa.⁵⁸ Fue así como el mundo Ortodoxo afianzó su

caso. Entre 1970 y 1972, la aparición de dos obras sobre la infalibilidad papal (una debida a Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich, Benziger, 1970, y la otra al mismo Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leiden, Brill, 1972) mostrarán la distancia entre dos tipos de presentación del problema: la de Küng, que instrumentaliza de manera ensayística argumentos históricos mal sopesados, y la histórica, que despliega esos mismos argumentos a partir del análisis crítico de las fuentes. Por más que ambas tuvieran, si se quiere, puntos de vista compartidos y hasta una agenda semejante sobre la discusión contemporánea, fue la obra de Tierney la que logró establecer un debate productivo con las voces romanas oficiales (representadas por Alfons Stickler, Prefecto, entonces, de la Biblioteca Vaticana y futuro cardenal) y que tuvo lugar en sede académica, en dos números de la *Catholic Historical Review*, 60 (1974), pp. 427-441 y 61 (1975), pp. 265-279.

⁵⁷ Fue John O'Malley ("Yves Congar...", op. cit., pp. 233-234) quien señaló el valor que la educación escolar francesa otorga a la historia y de qué manera encontramos trazas de esa influencia en la obra de filósofos y teólogos, y lo podemos ver específicamente en las obras de teólogos como Chenu y Congar. Ahora bien, ese interés por situar la discusión sobre puntos particulares de historia de las ideas, en el universo más general de la dinámica de la evolución de una sociedad determinada, no aparece en el tratamiento que hace Congar del mundo bizantino. No aparece ese diálogo con el contexto que expresara en su momento su maestro Marie Dominique Chenu al hablar de sus lecturas de *Annales*: "J'en découvrais les conditionnements économiques. Sans en avoir tout à fait conscience, j'ai été conduit, sous cette influence là, à faire l'histoire économique du Moyen Âge, l'histoire du passage du régime féodal ancien au régime nouveau du second Moyen Âge: au plan économique à partir de la formation des corps de métier; au plan politique, à partir de la constitution des communes; et au plan culturel, à partir de la genèse des communautés culturelles qu'on appelle les universités. Ce fut dès lors une des surfaces portantes de mon analyse" (J.-C. SCHMITT, "L'oeuvre de médiéviste...", op. cit., p. 396) y que Yves Congar mostrara en sus trabajos sobre la Edad Media occidental. Más allá de las grandes síntesis, podemos mencionar, por ejemplo, su notable "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe. Siècle et le début du XIVe.", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 28 (1961), pp. 35-151.

⁵⁸ No hay más que recordar los largos años de amistad que unieron a Congar con los monjes de Chevetogne, sus artículos en *Irénikon* y también en *Istina* (esta, una publicación de la Orden de Predicadores), así como el interés en el mundo anglosajón por *Cent ans après*. Resumiendo, podemos decir que la relación entre Congar y la teología ortodoxa contemporánea descansa sobre un acercamiento similar al problema del Espíritu, de la persona y de la colegialidad eucarística de la Iglesia. Ver ahora J. SKIRA, "Breathing with Two Lungs. The Church in Yves Congar and John Zizioulas", en M. S. ATTRIDGE y J. Z. SKIRA (éds.), *In God Hands: Essays*

lugar (no fue Congar el único, aunque sí el más famoso de los que trabajaron por eso) en los nuevos horizontes del ecumenismo católico⁵⁹.

Coda historiográfica sobre la tradición Ortodoxa y conclusión

El movimiento de regreso a los orígenes (nueva valoración de los padres de la antigüedad cristiana y, también, en parte, de los autores medievales y bizantinos) en el que estará inmersa la generación de Congar comenzó, en lo que atañe a Rusia, con la recuperación de la *Philokalia* y su publicación en Venecia en 1782 cuando Macario de Corinto y Nicodemo del Monte Athos publicaron una antología de los textos patrísticos en uso entre los monjes atonitas (en el caso Ortodoxo, muy claramente, se trata de una recuperación que en principio es religiosa y, solo posteriormente y de manera derivada, una actividad erudita). Un poco después, Païssy Velichkovsky preparaba una traducción al eslavo de algunos de esos textos. En esta versión, la *Philokalia* (o *Dobrotolyubia*, que fue el calco bajo el cual circuló) y en su posterior traducción al ruso, el texto se volvió extremadamente popular en Rusia⁶⁰, iniciando una verdadera revolución en cuanto al acceso a los Padres que nutriría a la tradición eslavófila y neo patrística posterior.⁶¹ Lo interesante hoy para nosotros es que esta recuperación de los Padres en relación con Congar es que

on the Church and Ecumenism in Honour of Michael H. Fahey S. J., Louvain, Peeters, 2006. La lectura de la traducción inglesa de *Neuf cent ans après* fue también un punto de inflexión en la vida y la conversión de un joven Kallistos Ware, figura emblemática del mundo ortodoxo de habla inglesa. Cf. Kallistos WARE, "Préface", in G. FLYNN (ed.), *Yves Congar...*, op. cit., pp. 31-32.

⁵⁹ "L'oeuvre oecuménique, la cause sacrée de l'unité, apparaissent de plus en plus comme le mouvement chrétien le plus notable et le plus neuf, celui qui sans doute, apparaîtra dans l'histoire comme caractérisant le XXe siècle religieux", así se expresaba Yves Congar en la introducción a la traducción francesa del libro de Dvornik. Cf. Frances DVORNIK, *Le schisme de Photius, Histoire et Légende*, Paris, 1950, pp. 8-9.

⁶⁰ Ampliamente influenciados por estas lecturas estuvieron San Serafín del monasterio de Sarov y también los monjes del monasterio de Óptina, que sería una de los centros espirituales de los eslavófilos. Cf. Paul EVDOKIMOV, "Les principaux courants de l'écclésiologie orthodoxe au XIXe siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 34/2-4 (1960), L'écclésiologie au XIXe. siècle, pp. 57-76.

⁶¹ Un buen ejemplo es la carrera y obra de Aleksandr Matveevich Bukharev (n. 1824), quien toma el nombre de Feodor al ordenarse en la Academia Teológica de Moscú en 1846. Su obra especulativa se construirá sobre la base de trabajos exegéticos y comentarios a los textos patrísticos. Ambos conjuntos de textos (exégesis y comentarios) aparecieron en unos *Apéndices a las Obras de los Santos Padres* (*Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе*). Estos *Apéndices* (*Pribavleniia*) eran un Anuario que funcionaba como suplemento a traducciones rusas de fuentes patrísticas y hasta la década que comienza en 1860 fue la única publicación de historia del cristianismo en Moscú. Sin duda, muchos de los títulos publicados en los *Apéndices* escapaban a la mera glosa y, como la obra de Feodor, fueron valiosos y creativos aportes.

incluyó una serie de autores ampliamente importantes para el eclesiólogo francés, entre ellos, Máximo el Confesor y Gregorio Palamás.⁶²

Dentro de ese marco de recuperación histórica, uno de los puntos más importantes de la renovación ortodoxa a principios del siglo XX (con autores como Basil Krivoshein, Vladimir Lossky y, posteriormente, John Meyendorff) y de la que encontramos ecos en la obra de Yves Congar, fue el de la recuperación de Gregorio Palamás (1296-1359), cuyo pensamiento fue señalado como el punto de diferenciación clásico entre Oriente y Occidente. Esta tarea estuvo dirigida, también, a contrarrestar los ataques polémicos que el asuncionista Martin Jugie dedicara a la obra de Palamás,⁶³ tarea doblemente

⁶² La *Philokalia* actualizó también algunos otros autores que no serían importantes hasta más adelante, pero que ya habían influenciado a los teólogos bizantinos y cuyos textos circularon en diversas versiones en el mundo ruso, lo que hizo de su recepción algo sinuoso. Me permito ejemplificar este problema con los destinos de un autor siríaco al interior de esa tradición (ya que su lectura encontrará en la discusión teológica católica oriental contemporánea un lugar natural junto a la de las obras de Yves Congar): Isaac de Nínive, cuyas obras se cuentan entre los escasos textos siríacos del siglo VII (junto con el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*) traducidos al griego casi contemporáneamente y, acaso el único, incluido en antologías como la *Philokalia*. Traducido del siríaco al griego en el monasterio de San Sabas de Jerusalén en el siglo VIII (por dos monjes cuyos nombres conocemos, Abba Patrikios y Abba Abramios; de hecho, el ms. siríaco que conservamos [Par. Syr. 378] se copió en Mar Sabas e incluye obras de otro místico sirio oriental del siglo VIII, Juan Dalyata). En su versión griega influenciará a la mística bizantina del siglo XIV (Gregorio de Sinai, Gregorio Palamas). De la obra de Isaac existía una versión en eslavo desde el siglo XIV que es la revisada por Paissy Velitchovsky en 1787. Igualmente, el camino no es tan directo porque tenemos, en este caso, una edición griega que presenta complicaciones, la de Theotokis en Leipzig en 1770, reimpressa en Atenas en 1895, ya que reordena todos los textos y de ella saldrá la traducción rusa de la *Philokalia* de Teófanos el Recluso (1815-1894). De manera análoga, el regreso a las fuentes por parte de la teología católica francesa cristalizará, por un siglo más tarde, con la fundación de la colección *Sources Chrétiennes*, proyecto que fue concebido, en gran medida, para acercar a cristianos orientales y occidentales, antes de la Segunda Guerra por el P. V. Fontoynt, de la Facultad de Teología de los jesuitas en Fourvière (Lyon) y se hará efectivo durante la contienda (los primeros volúmenes aparecen en 1942-1943) bajo la dirección de otros tres miembros de la Compañía destinados a tener importantes carreras eclesiásticas, Jean Daniélou, Henri de Lubac y Claude Mondésert, poniendo a disposición del público francófono por primera vez las obras de los padres griegos y de los autores bizantinos. Cf. Etienne FOUILLOUX, *La Collection 'Sources chrétiennes': éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1995. Una de las grandes intérpretes de esa tradición (sobre todo la referida a la *theosis* y a la obra de Nicolás Cabasilas) para el público francés será Myrrha Lot-Borodine, uno de los miembros del grupo de emigrados rusos, altamente apreciada por Yves Congar.

⁶³ Su obra no estuvo solamente dedicada a confrontar con Jugie, sino también con otro gran nombre de la tradición asuncionista, Sébastien GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, George Scholarios*, Lyon, Legendre, 1933 y también contra Irénée HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste* [Orientalia Christiana IX], Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1927. Un caso interesante lo constituye la figura del laico Nicolás Cabasilas, un escritor fundamental de la espiritualidad bizantina del siglo XIV y cuyos escritos serán ampliamente utilizados por Congar. Cabasilas no fue incluido en la *Philokalia*, pero su obra (en principio su *Περὶ τῆς*

urgente para un grupo de filósofos y teólogos rusos emigrados que producían en el seno de un *milieu* intelectual católico como podía ser el París de los años veinte y treinta. Estos afanes se condensarán en una obra clave como fue el *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* que Lossky empezara a preparar en forma de conferencias en 1944 por pedido de de Lubac, Congar y Danielou y publicara unos meses después.⁶⁴ En esta obra, Lossky intentará señalar todo lo distintivo y propiamente ortodoxo que esconde la obra de Palamás (frente a un público Occidental), pero, también, marcar las diferencias de interpretación que los distanciaban de otro gran nombre de la emigración rusa, Serguéi Bulgákov (1871-1944), tal vez el más importantes de los teólogos del exilio y decano del *Institute Saint Serge* de Teología Ortodoxa de París. La tradición neo patrística y Georges Florovsky,⁶⁵ entre los primeros, ocuparán también un lugar clave al hacer más complejo este panorama, ya que se opusieron no solamente a la occidentalización, sino que también planteó una fuerte discusión sobre el tipo de recuperación de la tradición histórica del cristianismo primitivo que había hecho la generación rusa de mediados del siglo XIX. Yves Congar navegará en aguas turbulentas al momento de rescatar aquello que considere importante para su trabajo teológico.⁶⁶

ἐν Χριστῷ ζωῆς) fue rescatada sobre todo por un asuncionista como Sévérien Salaville (1881-1965) —una figura más receptiva a las riquezas de esa tradición que otros de sus cófrades—, que llegaría a ver en el místico bizantino una sensibilidad cercana a los grandes nombres de la *École française de spiritualité*, quienes no lo conocieron. Salaville fue autor de diversos trabajos sobre Cabasilas y eventualmente escribiría el artículo correspondiente para el muy influyente *Dictionnaire de Spiritualité* en 1953. El lugar preponderante que tuvieron los asuncionistas en la recuperación de esta tradición mística bizantina para un público católico (y, al mismo tiempo, en un diálogo no falto de cruces dialécticos con la contemporánea revaloración de esa misma tradición por los autores ortodoxos, como hemos visto con Jugie) fue puesto de relieve recientemente por Marie-Hélène CONGOURDEAU, “L’IFEB et la redécouverte de la spiritualité byzantine du 14^e. siècle”, en Hélène BLANCHET e Ionuț-Alexandru TUDORIE (eds.), *L'apport des Assomptionnistes français...*, op. cit., pp. 313-326.

⁶⁴ Norman RUSSELL, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 4.

⁶⁵ Sin duda el gran enemigo de la obra de Bukharev —y evidencia de lo complejo que fueron para muchos sus comentarios a la tradición patrística— fue Georges Florovsky, uno de los más conspicuos representantes de la síntesis neo patrística y del bizantinismo en sentido estricto y nostálgico dentro de la teología rusa. Su obra *Пути русского богословия* [Itinerarios de la teología rusa] de 1937, publicada ya en el exilio, es un libro clásico sobre el desarrollo histórico del pensamiento religioso ruso. En ella se muestra Florovsky como un severo crítico de todo intento de modernización de la teología rusa como el iniciado por Bukharev. Esa “modernización”, para Florovsky, se dio históricamente como un alejamiento de las fuentes bizantinas (y de la patrística griega) a favor de tradiciones académicas católicas o protestantes. Cf. Andrew BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1993.

⁶⁶ No podemos hoy detenernos en ello pero consideramos que la forma de organizar sus materiales (fuentes, bibliografía) son una muestra de la reticencia de Congar a verse envuelto en esas discusiones, así como de la atención que prestaba a ese peligro.

El propio desarrollo eclesiológico de Congar se relaciona con la frecuentación de esos círculos, de esas lecturas, y allí se encuentra una herencia menos evidente, más sutil, de la tradición bizantina y Ortodoxa y que define la verdadera especificidad y riqueza de la recepción de ese pensamiento y de su historiografía en la obra de Yves Congar (y, recalcamos, esta es una operación *específicamente* teológica). Congar conjuga de manera brillante tres aspectos que solamente tomados en su conjunto muestran la pertinencia de su relación para la discusión eclesiológica. Por un lado, estudia la centralidad del problema de la primacía de Pedro y la discusión sobre Focio, de lo que ya hemos hablado, mientras que, por otro lado, se aboca a dos problemas (que hoy apenas hemos esbozado) que no parecieran, *a priori*, estar relacionados: las lecturas místicas sobre la Iglesia en la tradición bizantina (la recuperación de la teología del siglo XIV, pero también de muchos autores previos) a las que pone en relación con la organización institucional construida sobre un andamiaje legal. Reúne, de esta manera, dos universos que no suelen ir de la mano: el de los místicos y el de los canonistas, los que, junto a la discusión sobre la primacía, conforman un conjunto que evidentemente va más allá de la noción original de “sinfonía” entre Iglesia y emperador para describir a la eclesiología bizantina⁶⁷. Se trata, entonces, de una eclesiología leída como comunidad (con todo lo “sinodal” y “conciliar” que esto implica). La idea de una comunidad en continua relectura y, además, con derivaciones eucarísticas entronca con la contemporánea recepción de *sobornost'*, no solo en Yves Congar y en el mundo católico,⁶⁸ sino también en el mundo ortodoxo, como vemos, por ejemplo, en el pensamiento del teólogo John Zizioulas, en donde el concepto ruso también es una forma de actualización de la idea de Iglesia cuya comprensión se da, justamente, en la Eucaristía.⁶⁹ Ese acontecimiento eucarístico presente en la Iglesia incluye, claro, a toda su estructura, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos.

Hay un último aspecto, propiamente historiográfico, que se desprende tanto de aquello efectivamente trabajado por Congar como de la ausencia

⁶⁷ “Par contre, on peut se demander si le rôle attribué à l’Empire en Orient n’a pas empêché l’Église de percevoir suffisamment et de développer son aspect de société, bref une théologie de l’Église comme “*unus populus*”, y compris au plan de l’Église universelle”. Cf. Yves CONGAR, *Leclésiologie*, op. cit., p. 355.

⁶⁸ En ese sentido debemos entender la fórmula tantas veces comentada por Congar: “L’Église est une communion en forme de société” (que, como tal, él toma de F. Pitman, laico alemán de mediados del siglo XIX). Cf. Alain NISUS, “La genèse d’une ecclésiologie de communion dans l’œuvre de Yves Congar”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 94/2 (2010), pp. 309-334, sobre las fuentes de Congar, sobre todo los trabajos de M.-J. Le Guillou y la tradición ortodoxa.

⁶⁹ John D. ZIZIULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 2001 e íb., *The Eucharist Communion and the World*, Londres-Nueva York, T & T Clark, 2011, esp. capítulo 4: “The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist”, pp. 99-112.

de ciertos temas. Pareciera estar claro, por un lado, que el valor historio-gráfico del estudio de la eclesiología medieval (occidental) radica en ver de qué manera la Iglesia desarrolló conceptos (en tanto fundamentos teóricos) e instituciones que, en un proceso que involucró una sofisticada mediación, permitieran enmarcar a la población y gestionar la presencia de esa misma población en territorios determinados, así como ver de qué manera ese conjunto de operaciones capilarizó a la administración estatal posterior. Ahora bien, al estudiar la eclesiología bizantina sobresalen, por un lado, el problema de las relaciones con el poder político (Sinfonía, supuesto Cesaropapismo, incluso Autocefalía, si por ese poder político entendemos, no ya el Estado, sino el Patriarcado Ecuménico) y, por otro, la concepción mística —y no solo jerárquica— del cuerpo eclesial en clave de participación eucarística. Pero ¿podemos hacernos el mismo tipo de preguntas para Bizancio y el mundo ortodoxo que aquellas que nos hacemos en relación con la eclesiología para el Occidente medieval? ¿Desarrolló, acaso, la Iglesia bizantina estructuras administrativas que encontraron utilidad por fuera de la institución eclesiástica y que permitieron una articulación política en la gestión de poblaciones y territorios?⁷⁰ También podemos, finalmente, intentar señalar de qué manera esa tradición eclesiológica bizantina influye o no en el lugar de la Iglesia en la discusión política de los países de mayoría ortodoxa hoy en día, sea para superarla bajo formatos que se consideran más acordes con el mundo

⁷⁰ En el mundo otomano, y es lo que se concluye de las investigaciones de los últimos años, podemos encontrar en los siglos XVI y XVII una relativa prosperidad de las élites provinciales y, notablemente, de los metropolitanos (en cuya organización se juegue, tal vez, lo más particular de la eclesiología bizantina y de la sinodalidad Ortodoxa) en virtud de la utilidad de su despliegue territorial para la administración otomana (sobre todo en términos fiscales, pero no solamente), mientras que para el siglo XVIII podemos señalar en los mismos términos un nuevo florecimiento de las incumbencias del patriarcado ecuménico. Ver ahora para el lugar ocupado por la Iglesia en la transición del mundo bizantino al otomano, el volumen colectivo *Le Patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international Rome, 5-6-7 décembre 2005*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007. Para los siglos XVI y XVII, cf. Gülrü NECİPOĞLU, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2005; Fokion KOTZAGEORGIS, “Τα μοναστήρια ως οθωμανικές τοπικές ελίτ”, en *Μοναστήρια: Οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, 1 (2011), pp. 163-190; Elizabeth ZACHARIADOU, *Δέκα Τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία 1483-1567*, Atenas, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1996, mientras que para el siglo XVIII podemos señalar S. VOGIATZIS, *Συμβολή στην ιστορία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής της κεντρικής Ελλάδος κατά τον 16^{ος} αιώνα*, Atenas, Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία, 2010; Elif BARAYKTAR TELLAN, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesis, Ankara, Bilkent University, 2011; Hasan ÇOLAK y Elif BARAYRAKTAR-TELLAN, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution. A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, Estambul, The Isis Press (Ecclesiastica Ottomanica 1), 2019.