

FEDERICO TAVELLI¹

EL VALOR ECLESIAL DE LAS NACIONES DEL CONCILIO DE CONSTANZA (1414-1418)

Fecha de recepción: 24 de marzo de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 3 de mayo de 2017

RESUMEN: El Concilio de Constanza fue la instancia definitiva que puso fin al Cisma de Occidente. Habitualmente estudiado por los temas relacionados al conciliarismo, la atención a su estructuración a partir de las naciones ha quedado en segundo plano. Su procedimiento de votación así como su forma y orden escaparon a lo acostumbrado en la historia de la Iglesia; no se votó *per capita*, sino *per nationes*. Además, dentro de cada uno de estos grupos nacionales, se amplió el derecho de voto fuera del círculo de los obispos, a laicos y clérigos de variado rango. En este artículo, luego de presentar los rasgos principales de esta singular estructuración y de recorrer la estimación dada por la historiografía a esta nota característica, se intenta hacer una interpretación del valor eclesial de las naciones conciliares de Constanza a la luz del desarrollo de la teología.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Constanza; naciones; eclesiología; iglesias nacionales; autoridad en la Iglesia; Concilio Vaticano II.

¹ Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología: federicotavelli@gmail.com

***The ecclesial value of the nations in the
Council of Constance (1414-1418)***

ABSTRACT: The Council of Constance was the great western Schism's final instance of solution. Usually studied because of questions related to conciliarism, the attention to its structure on the basis of the nations has been left in the background. Its voting procedure as well as its order escaped to the traditional council's order in church history. This time was not voted *per capita* but *per nationes*. In addition, within each of these national groups, the right to vote was extended outside the circle of bishops to laymen and clergy of varying rank. In this article, after presenting the main features of this singular structuring and going through the estimation given in historiography to this characteristic note, an attempt is made to make an interpretation of the ecclesial value of the Conciliar nations of Constance in the light of the development of the theology.

KEY WORDS: Council of Constance; nations; ecclesiology; national churches; church authority; Second Vatican Council.

Muchas cuestiones del Concilio de Constanza han sido ampliamente estudiadas por la historia de la eclesiología, desde la cuestión del conciliarismo², pasando por las diversas opiniones respecto a la ecumenicidad del Concilio, hasta los debates sobre el valor dogmático de sus decretos cuya recepción ha sido más controvertida como *Haec Sancta* o *Frequens*. Sin embargo el tema de la participación de las naciones en el *Constantiense* ha quedado la mayor parte de las veces fuera del interés investigativo, o en pocos casos ha sido abordado solamente desde una perspectiva histórico-política. En consecuencia la cuestión ha permanecido en el claroscuro de variadas interpretaciones, muchas veces simplemente negativas, bajo la consideración general de que la

² Para un estudio más amplio sobre el tema del Conciliarismo véase: B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar theory*, Cambridge University press, Cambridge 2010; M. WILKS, *The problem of sovereignty in the later middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare Identità e significato del conciliarismo*, Paideia, Brescia 1981, 228-239; F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition, Constitutionalism in the Catholic Church (1300-1870)*, Oxford university Press, Oxford 2003; J. L. MARÍN MORENO, *Conciliarismo y escepticismo*: Daimon: Revista de filosofía 36 (2005) 53-64; P. DE VOOGHT, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile: le décret Haec Sancta Synodus du 6 de avril de 1415*, Cerf, París 1965; K. A. FINK, *Die Konziliare Idee im späten Mittelalter: Vorträge und Forschungen* 9 (1965) 11-134.

aparición de las naciones en Constanza constituyó un elemento ajeno a la Iglesia³.

El procedimiento del voto dentro del Concilio, como veremos más adelante, no se estableció como era costumbre en la historia de la Iglesia, es decir un voto por cada obispo presente o *per capita*, sino que se hizo *per nationes*. Esta modalidad suponía que todos los participantes del Concilio se dividieran en cinco naciones conciliares, de acuerdo a un criterio amplio de distribución geográfico-cultural, con marcadas excepciones en algunos casos y que cada *natio* tuviera un voto. Sobre este particular sistema se constituyó el Concilio. A este resultado se llegó luego de un complejo proceso que se venía gestando, incluso con anterioridad, pero sobre todo desde que el papa pisano, Juan XXIII (1410-1415), había llegado a Constanza con un gran número de prelados italianos en octubre de 1414, y se consolidó con su huida en marzo de 1415 y su posterior deposición a fines de mayo de ese mismo año⁴.

A pesar de las particularidades del Concilio de Constanza, la Iglesia no solamente lo cuenta en la lista de los veintiún Concilios ecuménicos celebrados hasta el momento sino que desde la elección de Martín V (1417-1431), ocurrida en el cónclave durante el Concilio, se ha seguido ininterrumpidamente hasta nuestros días una única línea de pontífices romanos; y todo ello se hizo a partir de un Concilio constituido *ex nationibus*. Este hecho de trascendental importancia me impulsa a buscar razones teológicas detrás de esa constatación histórica en un intento de avanzar así sobre un campo virgen. ¿Es posible por tanto hacer una relectura del valor eclesial de la participación de las naciones en el orden del Concilio de Constanza o esa organización es solamente una excepción que debemos tolerar desde la historiografía debido a las particulares circunstancias del Cisma? Mi desafío en las siguientes páginas será intentar apro-

³ Para una visión sobre las tareas de las que se ocupó el Concilio de Constanza y sus principales problemáticas véase: K. H. BRAUN, *Zu den Aufgaben des Konstanzer Konzils: Einheit, Reform und Glauben*: Schweizerische Zeitschrift für Religions und Kulturgeschichte 109 (2015) 27-45.

⁴ En este sentido me alejo de la valoración de W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, I: *bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne*, II: *bis zum Konzilsende*, Schönningh, Paderborn 1998, I, 391: «la huida de Juan XXIII y de numerosos curiales de Constanza y las turbulencias que con ello se desataron conmocionaron naturalmente el procedimiento del Concilio. Lo que antes se hacía bajo la incuestionada dirección del papa, ahora quedaba, desde su huida, y sobre todo de su abdicación obligada, sin cabeza».

ximarme a una valoración e interpretación histórico-eclesiológica de la nota más particular de Constanza: *Concilium constituitur ex nationibus*⁵.

1. LA CONVOCACIÓN DE UN NUEVO CONCILIO EN TIERRAS DEL IMPERIO

A pesar del fracaso del Concilio de Pisa (1409) y de los otros tentativos fallidos por restablecer la unidad o al menos un entendimiento entre los *contententes*, no había disminuido el entusiasmo por la vía conciliar. El gran canciller de la universidad de París, Jean Gerson, expresaba el anhelo que desde hacía décadas clamaba por un Concilio de reforma y unión: «*Ecce dies veniunt generalis concilii de proximo celebrandi*»⁶. Sin embargo, como el problema del Cisma ponía en jaque también la misma constitución de la Iglesia, la convocación de un Concilio era una ocasión propicia para que muchos cuestionaran las bases mismas de sus instituciones más importantes, sobre todo luego de tantos años de crisis, e introdujeran una reforma.

Juan XXIII tenía la idea de reunir un Concilio, cuya convocación había aplazado varias veces, pero para lograrlo, necesitaba un sostén político capaz de darle legitimidad. El Concilio de Roma (1412) había sido un fracaso pero una solución parecía vislumbrarse de parte de donde menos podría esperarse. Segismundo que había sido elegido unánimemente el 21 de junio de 1411 como *rex romanorum*, estaba bajo la obediencia romana de Gregorio XII (1406-1415), aunque su posición había sido vacilante. Simultáneamente mantenía contactos con Juan XXIII a quien desde su elección a la sede de Pedro había también ofrecido su sumisión.

El papa pisano, con el apoyo de Luis II de Anjou, había podido establecerse en Roma por un breve período⁷, hasta que Ladislao, rey de Nápoles, invadió la ciudad provocando precipitadamente la fuga del pontífice,

⁵ Esta expresión aparece en un documento anónimo de inicios de febrero de 1415 referida al modo de proceder en el Concilio para alcanzar la unión a través del voto por naciones, cf. H. FINKE, *Acta Concilii Constanciensis*, 4 volúmenes, Regensburg, Münster 1898-1928, (en adelante ACC) III 101.

⁶ J. GERSON, *Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in Concilio Universalis*, en J. GERSON, *Opera Omnia*, 5 volúmenes, Antwerpiae 1706, II, 161- 200, 165.

⁷ Cf. ACC I 290-293.

quien luego de buscar infructuosamente refugio en su antigua aliada Florencia, acudió para pedir ayuda y protección al nuevo emperador⁸.

La situación política de Europa y de la Iglesia impulsaría un entendimiento entre ambos. El acecho turco era uno de los peligros más apremiantes y Segismundo había tenido experiencia de ello como rey de Hungría, pues había sufrido una dura derrota en Nicópolis en 1396. Esta amenaza exigía que en Europa central hubiera un poder político bien consolidado y el Cisma que dividía a la Iglesia era el peor escenario para enfrentar este problema. Por otra parte, necesitaba resolver el problema hussita, para fortalecer el lado oriental y terminar con el enfrentamiento entre franceses e ingleses, así como establecer contactos –y si fuera posible la unión– con los griegos. De esta manera se podría enfrentar la amenaza de la media luna y un Concilio parecía la mejor manera de abordar todos estos problemas conjuntamente.

La necesidad del papa pisano era funcional a los intereses del emperador y su llegada debió haberlo alegrado pues con ella veía la posibilidad concreta de realizar sus planes. Además sabía que Gregorio XII renunciaría por el bien de la Iglesia si era Segismundo quien tomaba en sus manos la promoción de un Concilio con gran participación⁹. Desde ahora el *rex romanorum* ocupará el centro de la escena europea, desplazando al rey de Francia, cuya figura había sido tan preponderante durante el tiempo del Cisma.

Luego de algunas tratativas con el papa pisano, Segismundo hizo pública la convocación del Concilio el 30 de octubre de 1413 el cual comenzaría el 1° de noviembre de 1414¹⁰. Juan XXIII envió las bulas de

⁸ De Francia poco podía esperar Juan XXIII. Inmersa en una guerra sangrienta contra los ingleses, poco podía ocuparse de otros asuntos. Además ese conflicto le generaba al papa grandes dificultades para recaudar fondos en ese territorio. Por otro lado tenía en su contra a la universidad de París, que también había censurado muchas de las concesiones benéficas del papa y lo había forzado a anular el privilegio que Alejandro V había concedido a los mendicantes. Con los ingleses tampoco tenía buenas relaciones, de hecho, dos elegidos por él para el cardenalato habían rechazado su capelo. Cf. V. ÁLVAREZ PALENZUELA, *El Cisma de occidente*, Rialp, Madrid 1982, 248.

⁹ El 12 de marzo de 1412 escribe Segismundo al rey de Inglaterra entre otros temas, sobre la necesidad de convocar un Concilio universal: «*et etiam tractare pertinentia Consilium generale...*», cf. ACC I 91.

¹⁰ W. ALTMANN (ed.), *Regesta Imperii, XI: die Urkunden Kaiser Sigismunds (1410-1437)*, 2 volúmenes, Wagner, Innsbruck 1896-1900, 773; G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, París 1903, 27-28 (en adelante MANSI) 28, 1; K. J. HEFELE; H. LECLERCO, *Histoire des Conciles*, París 1916 (en adelante HL) VII, 167.

indicción del Concilio *Ad Pacem et exaltationem* para celebrarse en la ciudad de Constanza –ciudad libre del imperio– a la vez que envió un gran número de legados para invitar a su participación así como a su financiación¹¹. La convocación del Concilio por parte de un papa daba a esta Asamblea la legitimidad que no había tenido Pisa, y a su vez, él podía esperar que el Concilio lo reconociera como *unicus et verus pastor*. El número de participantes fue creciendo con el correr de los días y en las jornadas de más concurrencia llegó a haber 29 cardenales, 3 patriarcas, 33 arzobispos, casi 150 obispos, más de 100 abades, 300 doctores y más de 18.000 eclesiásticos. Además del emperador, que estaba acompañado por un gran séquito, había muchos príncipes alemanes y estaban representados casi todos los reinos cristianos. Las universidades también enviarían sus delegados; los teólogos y canonistas más eminentes participarían en él.

El emperador Segismundo estaba convencido de que era necesario hacer renunciar a los tres papas, para luego elegir uno nuevo al que todos prestaran adhesión, y de esa manera restablecer la unidad de la Iglesia¹². Era esencial en este asunto que el nuevo elegido fuera reconocido por todos los poderes seculares y eclesiásticos, sin excluir ninguna de las obediencias, como sí había ocurrido en el Concilio de Pisa, en el cual, al no participar los reinos hispánicos (a excepción del pequeño reino de Navarra) ni el emperador, no se había podido lograr una solución al conflicto para la cual ese Concilio se había convocado¹³. Segismundo no solo se encontraba en negociaciones con Juan XXIII, sino que también había iniciado tratativas con el anciano papa Gregorio XII¹⁴, que se encontraba a la sazón en la ciudad de Rimini, para lograr obtener de él una renuncia voluntaria. Además debía poner también su mirada en el férreo papa español Benedicto XIII (1394-1423) y los reinos súbditos a su obediencia.

¹¹ ACC I 254.

¹² Véase: A. FRENKEN, *Der König und sein Konzil: Sigmund auf der Konstanzer Kirchenversammlung. Macht und Einfluß des römischen Königs im Spiegel institutioneller Rahmenbedingungen und personeller Konstellationen: Annuario Historiae Conciliorum* (en adelante AHC) 36 1 (2004) 177-248.

¹³ Véase: A. LANDI, *Il Papa deposto (Pisa 1409): l'idea conciliare nel grande Scisma*, Claudiana, Torino 1985.

¹⁴ Cf. HL, VII, I, 1916, 296 y ss.; ACC I 290-310.

2. ORDENAMIENTO EN EL SENO DE CADA NACIÓN Y ORGANIZACIÓN INTERNA DEL CONCILIO

Durante los primeros meses del Concilio, las naciones se fueron transformando de foros de discusión a cuerpos con derecho a voto, en un proceso paulatino de difícil reconstrucción. La participación de las naciones se fue dando más bien de manera progresiva y de hecho, y no por un decreto o norma promulgada oficialmente por el Concilio¹⁵. Su ordenamiento interno prácticamente excluyó la intervención de un pontífice¹⁶. Los documentos que nos transmiten estos procedimientos son más bien el resultado de ciertos usos que fueron adoptándose a lo largo del Concilio y que podían cambiarse sobre la marcha.

¹⁵ ACC II 742 «Licet forma et ordo conciliorum generalium ex sacris canonibus ac etiam ex antiquis conciliis pateant, quia tamen praesens Constantiense concilium capite caret, a quo ipsa debent regulari concilia, etiam ex quibusdam singularibus causis ab initio fuit opus negotia, quae tunc imminebant, aliquibus specialibus modis agi, utpote deliberari per nationes et alias».

¹⁶ La bibliografía sobre el orden de procedimiento en Constanza es escasa y en general bastante antigua: H. SIEBEKING, *Die Organisation und Geschäftsordnung des Constnizer Konzils* (disertación), Leipzig 1875; F. STUHR, *Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils*, (tesis de doctorado), Schwerin, Breslau 1891; H. FINKE, «Verfassungsfragen», en Id., *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn, Schöning 1889, 29-37; J. HOLLNSTEINER, *Studien zur Geschäftsordnung am Konstanzer Konzil, Ein Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus und der Demokratie: Abhandlungen aus dem Gebiet der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Heinrich Finke gewidmet* (1925) 240-256, nueva edición en R. BÄUMER (ed.), *Das Konstanzer Konzil*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 121-142. Más recientemente W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*. Resulta interesante para una visión de conjunto sobre el orden de procedimiento de los concilios, en particular desde Constanza hasta el Vaticano II: H. J. SIEBEN, *Die Konzilsgeschäftsordnungen von Konstanz bis Vatikan II und ihre ältere Vorstufen. Ein Überblick*: AHC 32 (2000) 338-370. Por cuanto respecta a la liturgia y rituales véase: L. KOEP, *Die Liturgie der Sessiones generales auf dem Konstanzer Konzil*, en A. FRANZEN, W. MÜLLER (eds.), *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Herder, Freiburg-Basilea-Viena 1964, 241-251; B. SCHIMMELPFENNIG, *Zum Zeremoniell auf den Konzilien von Konstanz und Basel: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 49 (1969) 273-292.

2.1. ORDENAMIENTO DENTRO DE CADA NACIÓN

Las primeras reglamentaciones que tenemos tienen que ver con la organización interna de cada nación. Son muy pocos los documentos que han llegado hasta nosotros que contengan alguna materia que haya sido discutida dentro de una *natio* y en los que podamos ver el procedimiento que allí se seguía¹⁷.

Desde el inicio estuvieron presentes en el Concilio diferentes delegaciones que fueron ordenándose más o menos progresivamente –y no sin tensiones internas– bajo la categoría de *natio* y en un principio, estas fueron cuatro: *italica*, *gallica*, *germanica* y *anglica*. Recién con la llegada de los españoles y en particular con la incorporación de Castilla a la asamblea en junio de 1417 quedaría conformada la quinta nación: la *hispanica* y así el completamiento del Concilio fue posible: «*donec ex hispaniis sit perfectum concilium*»¹⁸.

Dentro de cada *natio* podían existir variaciones en el modo de proceder respecto de las otras. Los franceses por ejemplo diferenciaban entre aquellos con derecho a voto y aquellos que no lo tenían y cada uno de ellos ocupaba un lugar diferente en la sala según un orden de precedencia. Un *notarius publicus* controlaba las votaciones que se regían según el principio de mayoría y esta se efectuaba *per capita*. Los alemanes seguían en líneas generales este mismo procedimiento.

Una serie de resoluciones de la nación germánica de mayo de 1415 resaltaba la necesidad de conducir los asuntos de manera ordenada y canónica, para que no se le pudiera reprender por falta de diligencia y orden. El sistema adoptado por los franceses, según el cual se asignaban asientos determinados a los miembros con derecho a voto, fue recomendado para el resto de las naciones. En agosto de 1416 estas disposiciones comenzaron a tener más orden y uniformidad¹⁹. Existen tres series de disposiciones que regulan la forma y el orden, la participación y los temas del Concilio. Son esencialmente similares. Una

¹⁷ Uno de estos pocos documentos, por ejemplo es un informe completo de los hechos y discusiones en el seno de la nación francesa, del 15 de octubre al 2 de diciembre de 1415 en E. MARTÈNE – U. DURAND (eds.), *Thesaurus novus anecdotarum complectens regnum ac principium sanctorum patrum aliorumque virorum illustrium epistolas et diplomata bene multa*, París 1717, II, 1543-1609.

¹⁸ ACC II 745.

¹⁹ ACC II 65 y 758.

es anónima, otra hecha por la nación francesa e italiana, y la tercera tiene su origen en los cardenales²⁰.

Según las reglas cada nación debía conservar una lista escrita de las personas que la componían. En el seno de cada nación se elegía un presidente que estaría en su cargo por un mes. También se elegían delegados para que representaran a la nación en las comisiones que se creaban para discutir los asuntos junto con las otras naciones.

Los presidentes y representantes de las naciones se encontraban con los delegados de los cardenales los martes, jueves y sábados por la mañana para preparar los asuntos que debían presentarse a las naciones, las cuales a su vez se reunían los lunes, miércoles y viernes para discutirlos. Ellos debían informar con imparcialidad y detalle en sus «naciones» cada problema que surgía y debían promover que hubiera una profunda discusión antes de votar. Cada medida propuesta por los delegados debía discutirse en una reunión al menos veinticuatro horas antes de que fuera votada. Las cuestiones traídas necesitaban el voto de la mayoría para ser aprobadas. Los votos en el seno de la nación debían leerse en voz alta, para que todos pudieran saber qué pensaba cada uno y cuáles eran sus argumentos. Se tomaba nota de todo lo que se hacía y decía. Como vimos, los cardenales no formaban parte de las naciones, sino que constituían un cuerpo *per se* equiparado al de las naciones, el cual tenía como ellas un voto en la congregación general de naciones.

2.2. LA FORMA Y EL ORDEN DEL CONCILIO

Posteriormente a la definición de cómo debían tratarse los asuntos en el seno de cada nación se llegó a una propuesta o idea general del orden del Concilio, probablemente entre febrero y septiembre de 1416, o al menos como señala Fillastre en su diario: «ut erit in brevi, nichil sit novum generaliter statuendum»²¹. Como se ve, este ordenamiento fue más bien una recolección de costumbres, que ya estaban en uso casi desde inicios de 1415, cuando todo el desarrollo de la ampliación del voto y el voto *per nationes* tuvo lugar como lo señala el mismo documento: «item, sicut ab initio concilii fuit factum»²².

²⁰ ACC II 742-758.

²¹ ACC II 745.

²² ACC II 743.

Finke transcribe un códice, conocido como «el de Stuttgart», elaborado por la nación francesa y la italiana²³, el cual también comprende adiciones o revisiones hechas por los cardenales –probablemente tratadas con la nación alemana– que reúne anotaciones de estas tratativas²⁴. Estas adiciones incluyen, entre otras cosas, el voto de los graduados en teología y en derecho canónico y fijan en seis el número de los delegados por las naciones en la congregación general. También existe otro códice llamado «el de París» que proporciona una propuesta de organización de la asamblea que probablemente corresponda a un momento previo a las negociaciones que resultaron en el códice anterior²⁵. Estos códices verosíblemente deben ser de 1416, pues señalan que sería próxima la unión con los españoles, refiriéndose a la llegada de Aragón y Portugal, ocurridas en ese año. De esta manera a partir de las conversaciones entre franceses e italianos, con las enmiendas de los cardenales y finalmente con el acuerdo de alemanes e ingleses se fijó un determinado modo de proceder. Sin embargo el Concilio nunca decretó solemnemente el ordenamiento o procedimiento dentro de la asamblea.

Este ordenamiento, bajo el título de *De forma et ordine Concilii et de personis ac rebus ad concilium pertinentibus*, se divide en seis partes. La primera parte (*de personis*) trata principalmente de aquellos que tienen derecho a voto dentro de cada nación y que deben figurar en un registro escrito y «de aliis autem sequentibus curiam». Esto indica que no sean aceptados sino los que «in dignitate constitutus vel doctor aut licenciatus in theologia vel iure». Cuatro delegados por cada nación así como tres por parte de los cardenales proveían las materias que debían ser tratadas por el concilio y lo que debía deliberarse en las naciones, uno de ellos preside cada nación y debían cambiar una vez por mes. Debían velar además para que se trataran las cuestiones que habían sido propuestas y no otras. Ellos no debían inclinar el juicio de toda la nación sino que «iudicium nacionum reliquant integrum et liberum»²⁶. La función del presidente abarcaba la representación de la nación tanto *ad intra* como en el Concilio. En efecto hasta la creación de un sello

²³ ACC II 577-578; 742-758.

²⁴ Códice de Stuttgart, *Landesbibliothek für Theologie Stuttgart* fol. 137 f. 122 en ACC II 747-758.

²⁵ Códice de París, BNP, 1477 f.22 en ACC II 742-747.

²⁶ ACC II 743.

conciliar; las bulas conciliares eran selladas por los presidentes de las cuatro naciones²⁷. Una vez que las naciones habían deliberado y votado en su seno y por cabezas, estos delegados llamaban a una congregación general de naciones o simplemente llamada *sessio* (que no es la sesión solemne del Concilio) en donde se votaba *nationaliter*, y posteriormente se aprobaba en una sesión solemne *conciliariter*. Este ordenamiento mostraba la preocupación por que cada uno pudiera expresar su parecer y se lograra el mayor consenso posible.

La segunda parte (*de rebus gerendis in concilio*) comprende las materias que eran objeto de estudio y votación en el Concilio. Principalmente se referían a temas de fe y costumbres, a la unidad de la Iglesia, el culto y la reforma eclesiástica, pero se dejaba a salvo que dada la próxima llegada de los españoles, no se debía innovar de tal manera que ello fuera un obstáculo para su incorporación²⁸.

La tercera parte (*de introducendis rebus in deliberationibus nationum*) se ocupa de las materias de estudio que deben tratarse dentro de las naciones o en el colegio de los cardenales las cuales deben ponerse a consideración por escrito para que sean votadas.

La cuarta parte (*de forma concludendi super votis in nationibus*) regula la modalidad para el voto final en el seno de cada nación según mayoría. Este resultado debía entregarse, firmado por los notarios de cada nación, a su presidente, el cual entraría en conversaciones con los presidentes del resto de las naciones y de los cardenales, quienes a su vez traerían su voto²⁹.

Seguidamente en la quinta parte (*de forma concordandi in unam sententiam deliberata per nationes et cardinales*) describe el proceso por el cual se llega a un acuerdo (*concordia*) entre las naciones y los cardenales, para lo cual bastaba la mayoría simple. Si no había acuerdo, la votación se posponía, de tal manera que «ne ponatur in concilio divisio»³⁰. Aquí se daba propiamente el voto por naciones. El deseo

²⁷ H. SCHNEIDER, *Die Siegel des Konstanzer Konzil, ein Beitrag zur Geschichte des spätmittelalterlichen Reformkonzilien*: AHC 10 (1978) 310-345, 324-327.

²⁸ ACC II 745.

²⁹ Se utilizaba por ejemplo este tipo de expresiones: «et responderunt quatuor prelati, quod quatuor nationibus placet: et cardinalis ostiensis pro collegium cardinalium, placet». En este caso se refiere a cuatro naciones pues aún faltaba constituirse la nación hispánica; MANSI 27, 734.

³⁰ ACC II 746.

general era poder ocuparse de las cuestiones importantes y no dividir los ánimos por cuestiones secundarias: «si per accessionem voti ad notum poterunt concordari»³¹.

La sexta parte (*de forma pronuntiandi conclusa in nationibus*), regula la modalidad del voto final en la sesión solemne y oficial del Concilio, y se daba cuando ya había habido acuerdo en la congregación de las naciones. Como puede verse en este ordenamiento, la nación juega el rol principal como base para la construcción del consenso y como criterio determinante en el voto.

Resumiendo, lo que era decidido en el seno de una nación y votado allí por cabezas –según un derecho de voto ampliado– se llevaba luego a la congregación de naciones donde cada *natio* y los cardenales como cuerpo, a través de su presidente, tenían un voto. Si era aprobado por mayoría, lo cual se denominaba *concordia*, se decía que el decreto había sido aprobado *nationaliter*. Esta era la instancia decisiva. Luego se llevaba a la sesión pública y solemne donde era aprobado *conciliariter* como una ratificación solemne de lo que ya había sido decidido y así se le daba fuerza de decreto conciliar. En la congregación de naciones, si había diferencias, una parte debía intentar persuadir a la otra a través de argumentos expresados libremente y en paz, así como también debía prestarse a una escucha fructífera para poder alcanzar la verdad, luego de lo cual se procedía a una nueva votación por mayoría. Esto era conocido como *inductio autentica*. Los notarios anotaban los votos y entonces los presidentes de las naciones llevaban el voto a la sesión solemne conciliar, aunque este último paso no siempre ocurría³².

Este sistema de votación podía sufrir algún cambio, como por ejemplo en la sesión pública del 2 de mayo en donde todos los presentes en el Concilio deciden con su *placet* la convocación de la siguiente sesión para el juicio contra Wyclif. También el 13 de mayo cuando se trataba la citación procesal de Juan XXIII, se votó de la misma manera, y se

³¹ ACC II 744 «quod omnia talia sint relinquenda futuro summo pontifici, quoniam talia non generant nisi discordias et ocupaciones frustrataris (...) et nichil perfititur magisque in illis conclium occupatum quan in principalibus rebus». En esta instancia tuvieron lugar por ejemplo las discusiones sobre «*Haec Sancta*» o el proceso contra Juan XXIII.

³² Se pueden rastrear algunas técnicas análogas en el derecho canónico véase: L. MOULIN, *Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes* : *Revue inter. d'histoire politique et constitutionnelle* 3 (1953) 106-148.

aclaró que si alguno no estaba de acuerdo, podía libremente expresar su opinión³³.

Por último por cuanto respecta a la presidencia del Concilio, desde la huida de Juan XXIII, estuvo claro que no podía prescindirse de los cardenales. Solo excepcionalmente Segismundo lo presidió en la sesión decimocuarta para que Carlos Malatesta, quien presentaría la renuncia de Gregorio XII, pudiera dar su reconocimiento al Concilio, ya que no reconocía al papa pisano³⁴.

3. VALORACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN DE LAS NACIONES EN EL CONCILIO DE CONSTANZA EN LA HISTORIOGRAFÍA

El conocimiento de los detalles que acabamos de ver, respecto de la constitución del Concilio a partir de las naciones y del sistema de votación, son el presupuesto para poder acercarnos a él desde una perspectiva teológico-eclesiológica. Las *nationes* del Concilio de Constanza fueron de hecho cuerpos jurídicos basados en núcleos nacionales que en la práctica estructuraron el Concilio y articularon sus votaciones y, por tanto, desde ese punto de vista, pueden ser también estudiadas como objeto de la eclesiología más allá de la concepción que sobre ellas se tenía en esa época.

Es cierto que aquel sistema de votación respondía a una dinámica político-eclesiástica distinta a la actual y que aquellas *nationes* conciliares a inicios del siglo XV se basaban en ideas eclesiológicas diferentes a las desarrolladas en la edad moderna y contemporánea. Precisamente durante ese tiempo la teología y la canonística pocas respuestas podían dar a estas relaciones, pues sus discusiones se agotaban más bien en cuestiones de jurisdicción muy limitadas por la concepción político-eclesiástica de la *christianitas*.

Sin embargo –y teniendo presente estas diferencias históricas– aunque esa conformación *ex nationibus* fue resultado de las circunstancias de su tiempo, y de las concepciones político-eclesiológicas de la época, teológicamente excede su dimensión temporal y es posible elaborar una interpretación eclesiológica teniendo en cuenta que el desarrollo de

³³ MANSI 27,642: «Et sic de omnibus aliis fuit responsum per dominum presidentem et omnes alios, Placet, nemine discrepante».

³⁴ HL, VII, 296.

la teología nos permite entender los hechos de la historia de la Iglesia desde nuevas perspectivas³⁵.

Como señala Hubert Jedin «la historia de la Iglesia no sería teología si creyese poder ignorar los nuevos puntos de vista»³⁶; y «en la historia de la Iglesia no existe un progreso absoluto; hay recaídas; por otra parte ciertos caminos aparentemente falsos o indirectos se revelan después, a la luz de nuevos desarrollos, como fructuosos inicios»³⁷.

La falta de una autoridad legítima y respetada capaz de guiar el Concilio fue una de las principales causas de que las naciones asumieran la gestión de la asamblea logrando así el éxito en los entendimientos para terminar el Cisma. Sin embargo el voto *per nationes* y la ampliación de ese derecho fuera del círculo de los obispos fueron vistas por muchos contemporáneos al Concilio de Constanza como una novedad revolucionaria. Esta tendencia continuó en los siglos posteriores y en la mayor parte de las veces la historiografía se hizo eco, con matices diferentes, de esta valoración negativa³⁸.

A continuación recorreré algunas de las obras generales más importantes sobre la historia de la Iglesia, otras específicas sobre el Concilio de Constanza, así como algunas sobre la historia de la eclesiología. En ellas, dejando de lado la pretensión de una búsqueda exhaustiva, inten-

³⁵ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 42006, 296. Cf. BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia: Acta Apostolicae Sedes* (en adelante AAS) 98 (2006) 45-52: «Por una parte, existe una interpretación que quisiera llamar hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura (...) De otra parte, está la hermenéutica de la reforma, de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo y único sujeto del Pueblo de Dios en camino».

³⁶ H. JEDIN, *Chiesa della fede. Chiesa della storia*, Morcelliana, Brescia 1972, 18-65. También señala que «la reflexión sobre la realización de la fundación de Jesús en la historia debe orientarse mucho más allá de lo que habitualmente se hace, a los hechos de la historia de la Iglesia. Dado que la Iglesia no es solamente una idea divina, sino también y principalmente un hecho histórico», H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, en R. Bäumer, (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirkung der konziliaren Idee*, Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, Darmstadt 1976, 200.

³⁷ H. JEDIN, *Chiesa della fede. Chiesa della storia*, 18-65.

³⁸ Vale la pena notar aquí que el voto de los no-obispos en el Concilio de Constanza se presenta como una gran novedad y, por tanto, ofrece una gran relevancia para la concepción teológica de Concilio que sería necesario abordar en otro estudio especializado.

taré, más bien a modo de muestra, sondear las interpretaciones y valoraciones de la participación de las naciones en el Concilio de Constanza como punto de partida para realizar este balance.

3.1. EN OBRAS GENERALES DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Las obras generales o manuales sobre Historia de la Iglesia dedican, como es de esperar, una parte al Concilio de Constanza, pero su interés es general, y por ello no podemos pretender un estudio en profundidad al respecto. Sin embargo resulta útil a este trabajo rastrear el modo en que exponen los hechos así como el juicio o valoración que emiten al respecto; estas obras son las que más difusión e influencia han tenido.

En su voluminoso trabajo sobre la Historia de los Papas (publicado entre 1886 y 1933), rico en detalles y aún hoy citado, Ludwig von Pastor expresa un concepto claramente negativo respecto de la participación de las naciones en el Concilio de Constanza:

«Que esta gran revolución en el orden de proceder del Sínodo [de que en adelante se votaría por naciones], producida principalmente por agitación de los ingleses, tuvo lugar sin general decreto del concilio y tampoco después se consiguió su sanción, lo demuestra...»³⁹.

Más adelante señala respecto de los decretos *Haec Sancta*, *Frequens* y otros, que habían sido:

«dictados por una asamblea acéfala, que no podía ser un concilio ecuménico; sin aprobación de ninguno de los papas, de los cuales uno debía ser sin embargo legítimo; acordados en contradicción con los cardenales, de una manera que no respondía al modo de proceder de los antiguos Concilios...»⁴⁰.

En su valoración pueden notarse las consecuencias de su enfoque temático, puesto que no le interesa hacer una historia de la Iglesia sino de los papas, ciertamente influenciada por el Concilio Vaticano I. Además su interés es preponderantemente apologético; su obra es una respuesta

³⁹ L. VON PASTOR, *Historia de los Papas, Historia de los papas desde fines de la edad media*, 37 volúmenes, I: *en la época del renacimiento hasta Pío II*, Gustavo Gili editor, Barcelona ²1948, I/1, 330, nota 1.

⁴⁰ *Ibid.*, 332.

a la del protestante Leopold von Ranke (1795-1886) desde la perspectiva católica⁴¹. El Concilio de Constanza, en consecuencia, es presentado como un evento fallido, pues –de acuerdo a esa concepción– se alzaba contra la constitución del primado romano; es evidente que en esa lógica poco es el valor que rescata de esa asamblea.

En esta senda se inscribe también el historiador alemán Joseph Lortz quien expresa al respecto en su obra (1948):

«El Concilio de Constanza y mucho más el de Basilea estuvieron subdivididos por naciones. (Este «nacionalismo» quedó muy patente, por ejemplo, en un decreto de Constanza en el que fijaba que el número de cardenales no podía ser superior a veinticuatro y debía repartirse proporcionalmente según las distintas naciones). Aparte los obispos y abades, también teólogos y canonistas tuvieron derecho a voto. Ambas cosas, junto con la teoría conciliar, denotaron nuevamente tendencias disolventes de importantes factores medievales. Conceptos nacionales y «democráticos» (o también parlamentarios) trataron de introducirse subrepticamente en la organización interna de la jerarquía, modificando su estructura. Pero tenían que fracasar ante la institución divina de la Iglesia, no porque la mayor acentuación del elemento «colegial» fuera un intento ilegítimo, sino porque el conciliarismo no dejaba verdadero lugar al primado»⁴².

Su comprimida descripción es una acumulación de imprecisiones y generalidades que asume la valoración negativa propia de la literatura apologética.

El historiador español Ricardo García Villoslada en su obra general sobre Historia de la Iglesia (1950) manifiesta un parecer similar al respecto siguiendo la misma línea apologética sin otras consideraciones: «otra decisión más grave todavía y contraria a toda la tradición de la Iglesia se agregó (...) la votación no sería por cabezas sino por naciones»⁴³.

Otros autores evitan hacer valoraciones y se limitan a señalar el hecho, como es el caso de Karl August Fink en el manual de Historia

⁴¹ L. VON RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 3 volúmenes, Duncker und Humboldt, Berlin 1834-1836.

⁴² J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento I, antigüedad y edad media*, Cristiandad, Madrid 1982, 523.

⁴³ B. LLORCA; R. GARCÍA VILLOSLADA; J. M. LABORDA (eds.), *Historia de la Iglesia católica*, 4 volúmenes, BAC, Madrid ©2003, III, 246 y 247.

de la Iglesia de Hubert Jedin (publicado entre 1962 y 1979): «desde el comienzo de 1415 se votó en las sesiones solemnes por naciones; en las naciones mismas se votaba por cabeza»⁴⁴.

Por último es interesante el caso de la obra de Fliche-Martin (1934-1964), una de las obras generales que más espacio le dedica al tema. En su exposición no aparece una valoración negativa pues se limita a describir los hechos del ordenamiento del Concilio. Sin embargo, al terminar la lectura, se tiene una impresión más bien positiva al respecto. En ella se señala que el Concilio de Constanza se presentó «más que como una asamblea de la Iglesia (...) como un congreso de naciones»⁴⁵. Y más adelante afirma que «la cristiandad se manifestó en los Concilios de Pisa, Constanza y Basilea como una reunión de naciones»; en ambos casos acentúa el sentido de unidad antes que el de fractura así como también destaca otro elemento importante: que las naciones eran expresión de la cristiandad⁴⁶. E incluso relaciona el concepto de naciones en el Concilio con las Iglesias locales o nacionales en formación y la cristiandad en general:

«Entre los clérigos de una misma nación existe una solidaridad que se extiende a la lengua pero también a aspiraciones y a intereses comunes. La idea de una *Ecclesia gallicana* la encontramos claramente expresada. En Inglaterra se afirma la solidaridad de la Iglesia, tan pronto contra el monarca, como contra el Papado. En Alemania, la unidad es más imprecisa pero sin embargo no deja de ser claramente sentida. La Iglesia española, a pesar de sus dimensiones internas, preserva sus tradiciones comunes, y si llegado el caso, las defiende mediante interminables conflictos de precedencia»⁴⁷.

⁴⁴ K. A. FINK; E. ISELOH, *Das Konzil von Konstanz. Martin V.*, en H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, III/2, 545-572, 551, [en la edición en castellano, 707]. Otros siguen esta línea de no emitir un juicio específico como: J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia II, Edad Media*, BAC, Madrid 2005, 477-478; L. HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 228-229; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Presencia de España en los Concilio generales del siglo XV*, en R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España III/1*, 25-70, 33.

⁴⁵ A. FLICHE; V. MARTIN (eds.), *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*. 31 volúmenes, Edicep, Valencia 1977, vol. 15, *el gran Cisma de occidente*, 254.

⁴⁶ *Ibid.*, 256.

⁴⁷ *Ibid.*, 256

3.2. EN OBRAS SOBRE EL CISMA O EL CONCILIO DE CONSTANZA

Estas obras, más enfocadas en el objeto particular, dedican mayor espacio al tema de las naciones en el Concilio que las obras generales; aun así en la mayor parte de los casos ese lugar es bastante reducido respecto del conjunto. Muchos autores se refieren a los hechos descriptivamente y aunque algunos emiten un juicio histórico, no se detienen en una valoración teológica.

Noël Valois en su gran obra sobre Francia y el Cisma (1896-1901) deja de lado las valoraciones teológicas pues no está dentro de su interés. Más bien considera la irrupción del voto *per nationes* como el resultado de una pugna política entre los intereses nacionales, sobre todo por parte de aquellos con menor cantidad de representantes, como los ingleses, interesados en ganar a través de este sistema, mayor incidencia en la asamblea. Su reflexión es preponderantemente política y parte desde su perspectiva nacionalista francesa⁴⁸.

De acuerdo a la concepción de Heinrich Finke la atmósfera del Concilio fue más política que eclesiástica y los elementos temporales tuvieron una fuerte influencia sobre el Concilio⁴⁹. Evidentemente por ello no duda en llamar al Concilio «la más brillante reunión de pueblos en todo el medioevo» y, aun, a pesar de esa significativa expresión, es difícil encontrar en su obra una valoración eclesiológica al respecto⁵⁰.

George Powers en su artículo sobre el nacionalismo en el Concilio de Constanza (1927) deja en claro su parecer negativo sobre la participación de las naciones como una amenaza contra la Iglesia, como la cristalización del espíritu anticlerical y como una asamblea contraria a toda la tradición de los concilios:

⁴⁸ Cf. N. VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 volúmenes, G. Olms, Hildesheim 1967 [reproducción de la edición de 1902], IV, 271. Dice al respecto: «Autant ce système était favorable aux Anglais qui, malgré leur nombre infime, arrivaient à exercer la même influence dans le concile que s'ils eussent formé le quart des votants, autant il portait préjudice, par exemple, aux Italiens, qui disposaient d'une forcé numérique importante». *Ibid.*, 272.

⁴⁹ H. FINKE, *Die Nation in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien: Historisches Jahrbuch* 57 (1937) 323-338, más recientemente este artículo fue publicado en R. BÄUMER (ed.), *Das Konstanzer Konzil*, 347-368, 351. Para una perspectiva de la valoración «nacional» sobre el tema de las naciones en Constanza de H. FINKE véase: A. FRENKEN, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414-1418) in den letzten 100 Jahren* (tesis de doctorado): AHC 25 (1993) 67-68.

⁵⁰ H. FINKE, *Forschungen*, introducción.

«Nationalism and the spirit it represents should be alien to an Ecumenical Council which is an assembly of a Church, Catholic in essence and history, and which though not opposed to national hopes and aspirations, is nevertheless above national lines. At the Council of Constance this spirit of nationalism was not only present, but received concrete expression in its most menacing form in the method of voting by nations which was agreed upon and which was without precedent in the history of Church Councils»⁵¹.

En su valoración entiende las naciones y la Iglesia como dos polos de una relación irreconciliable. La Iglesia resulta en ese supuesto una entidad por encima de los pueblos y no viviente en ellos. A pesar de este parecer negativo reconoce que ese método fue un notable triunfo del Concilio que no destruyó la unidad de la Iglesia sino que logró terminar con el Cisma⁵².

Louise Loomis en sus dos breves artículos sobre Constanza (1932 y 1939) expresa también una visión negativa al respecto; la participación de las naciones en el Concilio constituye un hito más en la historia de los ataques revolucionarios contra el papa:

«The authority of the council was declared to rest on its representative character, and again the four nations promptly appeared, this time as even more aggressive elements in the situation, with positive wills and policies of their own»⁵³.

«For the struggle to organize by nations was, of course, part of the Council's greater struggle to emancipate itself from Pope John XXIII and erect a framework of reformed constitutional church government for the future. The national system was justified on the ground that it was the only way of achieving a true and free representation of the Church universal»⁵⁴.

⁵¹ G. C. POWERS, *Nationalism at the Council of Constance (1414-1418)*, (tesis de doctorado), Catholic University of America, Washington 1927, 172 y 193.

⁵² «That this method of securing a decision in an ecclesiastical synod did not destroy the unity of the Church and that it did not perpetuate and intensify the Great Western Schism was a notable triumph in a Council torn by party spirit and not wholly immune from political intrigue». *Ibid.*, 172.

⁵³ L. LOOMIS, *Nationality at the council of Constance. An Anglo-French dispute*: *American Historical Review* 44 (1939) 508-527, 512.

⁵⁴ L. LOOMIS, *The organization by nations at the council of Constance*: *Church History* 1 (1932) 191-220, 192-193.

Luis Suárez Fernández en su obra sobre Castilla y el Cisma (1960) también encuentra esta oposición papa–naciones, o Iglesia romana–naciones; dice:

«...después de una pugna larga, entre reyes, teólogos, juristas y Papas, en la que abundan como es de suponer los abusos del poder temporal, se llega a un Concilio, el de Constanza, en que la cristiandad aparece, por vez primera, organizada en naciones. He aquí, pues, cumplidos los ideales de las monarquías. Sus autores piensan en la necesidad de que el Concilio perviva, de que, fortalecido con esa terrible arma de la superioridad sobre el Papa, se convierta en la autoridad eclesiástica sustancial»⁵⁵.

Su tono apologetico recorre su discurso. Las naciones no son más que la expresión de la intromisión de los poderes temporales en los asuntos eclesiásticos. En esta visión prevalece la distinción entre lo natural y lo sobrenatural en la realidad de la Iglesia, dándole a las naciones la dimensión de lo inmanente y humano, y a la Iglesia la de lo trascendente y divino; al separar ambas esferas resulta difícil comprender la relación entre el Concilio y las naciones.

La valoración de Vicente Álvarez Palenzuela sobre el voto por naciones en su obra sobre el Cisma de Occidente (1982) resulta bastante moderada e incluso positiva:

«el sistema [el del voto por naciones] garantizaba un equilibrio entre todas las naciones, aunque entre ellas existieran también diferencias importantes (...). El sistema tenía aún una ventaja más; se esperaba que las discusiones fuesen difíciles en muchos casos: por este sistema sería posible una unificación mayor de criterios, llevando las discusiones al seno de cada nación y reduciendo la votación final a una cuestión de cuatro o cinco votos. El sistema contenía todavía algún factor de desigualdad, por el hecho de ser numéricamente diferentes las naciones entre sí»⁵⁶.

⁵⁵ L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar*, CSIC, Madrid 1960, Introducción 1-2; J. BELDA PLANS, *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010, 102, sigue este parecer «este fue el momento decisivo para la teoría conciliar porque, reunido todo el Concilio (...) Juan Gerson pronunció un discurso patético en el que sacó de la teoría conciliar las consecuencias para la situación. (...). En este clima de tensión se aprobó el famoso decreto *Haec Sancta*».

⁵⁶ V. ÁLVAREZ PALENZUELA, *El Cisma de Occidente*, 258-259.

Más recientemente, Walter Brandmüller expresa un concepto equilibrado acerca de la participación de las naciones en el Concilio y el voto *per nationes* que se aleja claramente de las interpretaciones más apologéticas que he descripto hasta aquí. En su obra *Das Konzil von Konstanz* (1992-1998) expresa la opinión según la cual los concilios en la época eran considerados como una federación de naciones bajo la sanción del emperador que con el Cisma se convirtió en un Concilio constituido por naciones, y por tanto la participación de las naciones no era una novedad absoluta ni revolucionaria. En su visión el voto *per nationes* debe comprenderse dentro de la estrategia de solución del problema del Cisma sin los papas y sobre otros rieles, en particular nos señala el historiador alemán:

«War also die Einteilung des Konzilsganzen in Nationen nichts wesentlich neues, so bedeutete doch die Auffassung des Konzils als eine *federation of nations under the sanction of the emperor* einen durch das Schisma bedingten Wandel im Selbstverständnis des Konzils: *Concilium constituitur ex nationibus*. (...) bei näherem Zusehen erweisen sich sowohl die Ausweitung des Stimmrechts als auch –ein zweiter Schritt– die Abstimmung per nationes anstatt per capita als sich logisch ineinander fügende Elemente einer wohldurchdachten Strategie zur Lösung des Unionproblems auf dem Wege der *cessio omnium*»⁵⁷.

Está claro que en su reflexión hace entrar en juego un enfoque teológico complementario a sus otros abordajes en pos de una comprensión más abarcativa y apropiada del tema. La obra de Brandmüller es expresión de un esfuerzo crítico por entender ese complejo Concilio dejando de lado explicaciones simplistas y *a priori* y, en este sentido, aunque su espacio al tema de las naciones es limitado debido al plan general de su obra, en ella puede entreverse un intento por revalorizarlas.

Ansgar Frenken, uno de los estudiosos que más se ha involucrado en el último tiempo con los problemas del Concilio de Constanza, reconoce las dificultades que el tema de las *nationes* en los concilios de la Baja Edad Media ha traído a quienes se adentraron en su estudio, sobre todo en lo que se refiere al contenido político del término⁵⁸. En su opinión

⁵⁷ W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*, I, 200.

⁵⁸ A. FRENKEN, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils*, 352-353 «Mit den nationes auf den spätmittelalterlichen Kirchenversammlungen hat sich die Forschung seit jeher schwergetan. Ein stark epochenabhängiges Vorverständnis des "Nation"»

la división por naciones constituyó una combinación explosiva entre el orgullo nacional y las enemistades entre las facciones; sin embargo no está dentro de su interés investigativo elaborar un juicio eclesiológico al respecto⁵⁹. Precisamente cuando se refiere a la recepción del *Constantiense* por el Concilio Vaticano II no se involucra en el tema de las naciones, sino mayormente en el decreto *Haec Sancta* y las cuestiones sobre el primado y la colegialidad⁶⁰.

3.3. EN OBRAS SOBRE ECLESIOLOGÍA

Las obras generales sobre eclesiología normalmente incluyen alguna referencia histórica de los temas que presentan. Los manuales de historia de la eclesiológica lo desarrollan como objeto específico. Sin embargo la mención al Concilio de Constanza en ambos casos se reduce al tema de la autoridad en la Iglesia y a la relación primado-colegialidad⁶¹. El tratamiento del tema de las naciones en estas obras es casi inexistente. Veamos algunas raras excepciones.

Es el caso llamativo de Hans Küng quien en su obra *Strukturen der Kirche* (1962) se refiere al tema de las naciones de Constanza. Él

–Begriffs erschwert– und verbaute mitunter, der Forschung den Zugang zu diesem Spätmittelalterlichen Phänomen und führte zu immer wiederkehrenden Mißverständnissen und Unrichtigkeiten, deren Ursache weniger in der Begriffsbildung selbst als in der anachronistischen Übertragung des modernen Nationsbegriffs auf die Verhältnisse des Spätmittelalters und der spätmittelalterlichen Konzilien zu suchen ist».

⁵⁹ A. FRENKEN, *Der König und sein Konzil*, 202, «... kann man jedoch in Konstanz die Gefahr aufleuchten sehen, dass eine Aufteilung der Teilnehmer nach «Nationen» und deren Bezeichnung (anknüpfend an sprachliche Gesichtspunkte) viel Sprengstoff für nationalen Stolz und nationale Empfindlichkeiten in sich barg».

⁶⁰ Cf. A. FRENKEN, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils*, 359-389.

⁶¹ Es el caso por ejemplo de H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, 198-228; Y. CONGAR, *Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche*, en J. M. TODD (ed.), *Probleme der Autorität*, Patmos, Düsseldorf 1967, 145-185; *Id.*, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*. (Handbuch der Dogmengeschichte III/3d), Herder, Freiburg 1971 (2014) 7-22, se ocupa del Cisma de occidente, las contracorrientes contra el dominio universal y absoluto del papa, la idea conciliar, los teólogos del Concilio y el decreto *Haec Sancta*, pero no trata el tema de las naciones, solamente lo menciona al decir que el decreto *Haec Sancta* «fue votado en el ámbito de las representaciones nacionales», 21 (y nota 157); P. FRANSEN, *Die Autorität der Konzilien*, en *ibid.*, 62-100; C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, I, Cerf, París 2009.

destaca la división del Concilio según ese criterio particular, y si bien no hace un juicio al respecto, su sola referencia es valiosa pues la hace en un momento en que la atención referida a Constanza se agota en la discusión sobre la colegialidad y el primado, propia de la antesala del Concilio Vaticano II⁶². También presta particular atención a que el voto se había ampliado para incluir doctores en teología y en ambos derechos. Sin embargo, más adelante en su obra el tratamiento que da al significado eclesiológico del Concilio de Constanza (al que dedica el capítulo cuarto) vuelve a los cauces limitados del análisis del tema de la autoridad en la Iglesia y no se involucra ya con el tema de las naciones⁶³.

Ángel Antón en su obra *El misterio de la Iglesia* (1986) da un buen lugar al tema de Constanza y al conciliarismo. Sin embargo, respecto a las naciones, se limita a lo descriptivo. Señala primero:

«Siguiendo un uso adoptado de atrás en las universidades y practicado por vez primera en Pisa, los participantes se dividieron por naciones, formando verdaderas corporaciones independientes que actuaban como tales (según las naciones representadas en la asamblea: Italia, Francia, Inglaterra y Alemania) (...). Contra el uso tradicional de todos los concilios, la votación no se haría individualmente, sino por naciones, colectivamente. Cada nación, independientemente del número de sus miembros, no tendría sino un voto»⁶⁴.

Sin embargo más adelante parece aproximarse hacia una valoración del tema:

«La fermentación democrática y nacionalista se hizo bien patente en el sistema de votación finalmente adoptado. Los asistentes al concilio se reunían en tantos grupos cuantas eran las naciones reconocidas –se añadió una quinta, la española, integrada por Castilla, Aragón y Portugal– a discutir la agenda de temas propuesta por la comisión organizativa y a votar por cabezas, sin distinción alguna entre clérigos o laicos, obispos o doctores. El voto de la mayoría pasaba a convertirse en el voto de la nación»⁶⁵.

⁶² H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, 89-90.

⁶³ *Ibid.*, 244-262.

⁶⁴ A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia, evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, dos volúmenes, BAC, Madrid-Toledo 1986, I, 272.

⁶⁵ A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, I, 272.

Un poco más adelante expresa un parecer negativo respecto al voto *per nationes*. Al analizar el valor dogmático del decreto *Haec Sancta* manifiesta que:

«el modo de votar *per nationes* comporta también serias dificultades contra la legitimidad de sus decretos, ya que no eran los cardenales y obispos los que en este concilio, conforme a la misión de enseñar y gobernar que les corresponde en la Iglesia, dejaron oír su voz e influyeron en las decisiones adoptadas, sino la masa mayor de clérigos inferiores, doctores, embajadores y otros muchos laicos presentes en las sesiones. Si un concilio es la expresión de la colegialidad de los obispos con el papa a la cabeza, aquello no era un concilio»⁶⁶.

Ahora bien si este supuesto es aplicable a los decretos más controvertidos del Concilio, también entonces sería necesario aplicarlo al resto de las decisiones del *Constantiense* y sobre todo a la elección de Martín V, cuyos votos provinieron no solo de obispos sino también de clérigos comunes. En todo caso, en ese supuesto, no es el voto *per nationes* el que pone en duda la legitimidad de las decisiones, sino la ampliación del voto fuera del círculo de los obispos en el esquema de *per nationes*.

4. EL VALOR ECLESIAL DE LAS *NATIONES* DE CONSTANZA: DE «IGLESIA SOCIEDAD PERFECTA» A «IGLESIA PUEBLO DE DIOS»

La historiografía sobre el *Constantiense*, como acabamos de ver, adoptó en general un método más apologético que teológico para abordar su estudio. Los temas de la constitución de la Iglesia y de la autoridad papal habían absorbido la atención de los teólogos y canonistas desde el siglo XVII y XVIII y ello influyó determinadamente en el encuadre de los temas de la historia de la Iglesia en general, y del Concilio de Constanza en particular, limitándolo a su aspecto jurídico o a su forma visible de conducción exterior, y por tanto a una comprensión limitada de esa compleja realidad. Sobre este enfoque señala Congar: «la eclesiológia queda reducida a tratar de la Iglesia en cuanto a sociedad con su constitución visible y jerárquica, de su autoridad, de las formas que ésta

⁶⁶ *Ibid.*, 286-287.

adopta y del modo cómo se realiza en sus diversos grados a partir del sujeto supremo de dicha autoridad»⁶⁷.

A mediados del siglo XX, en particular a través del gran aporte de las encíclicas de Pío XII, comenzó a resaltarse la concepción mística y comunal de la Iglesia a través de la categoría cuerpo místico superando las limitaciones de la antigua concepción de la Iglesia como *societas perfecta*. Sin embargo estos intentos todavía manifestaban los límites de la época que se debatía entre considerar a la Iglesia como cuerpo social, en una concepción corporativista, y acentuar su carácter místico, contradistinguido por una corporalidad real, en una visión espiritualista. El papa Pacelli enfatizó la unidad del cuerpo místico-social y, en especial, la identificación entre la única Iglesia de Cristo y la Iglesia católica romana. De este modo se identificó membresía y pertenencia en la cuestión *de membris*, que llevó a distinguir netamente quienes son miembros de la Iglesia (católica, latina, visible) de quienes no lo son. Este tipo de enfoques pueden encontrarse también detrás de algunas de las interpretaciones del Concilio de Constanza, que se traducen en una separación dialéctica entre naciones-concilio y naciones-Iglesia.

Durante las dos décadas previas al Concilio Vaticano II la eclesiología se esforzó por encontrar un justo equilibrio entre la realidad mística de la Iglesia, que hasta entonces se había expresado en los modelos de sociedad perfecta y de cuerpo místico, y su realización en la historia humana. En esa búsqueda cobraron un nuevo valor los conceptos de Pueblo de Dios y sacramento permitiendo comprender la naturaleza de la Iglesia en su misión histórico-salvífica⁶⁸.

⁶⁷ Y. CONGAR, *Kirche*, en H. FRIES (ed.) *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Munich 1962-1963, II, 809.

⁶⁸ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 676. Durante este período aparecieron investigaciones sobre el concepto eclesiológico de Pueblo de Dios tanto en la Sagrada Escritura, como en la teología de los Padres y la liturgia: A. VONIER, *The People of God*, Londres 1937; M. KLOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; A. SCHAUT, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen der Kirche im römischen Messbuch*: *Benediktinische Monatsschrift* 25 (1949) 187-196; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, París 1942; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Karl Zink, Munich 1954; F. ASENSIO, *Yahveh y su Pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*: *Anales Gregorianos* 58 (1958). También se ahondó en la noción acerca de la Iglesia como sacramento: H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, París 1954; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt ²1955; K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg 1960; Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La*

El Concilio Vaticano II acogió este desarrollo y lo plasmó en sus documentos, consciente de la necesidad de comprender y expresar los aspectos fundamentales del dogma eclesiológico de acuerdo a las exigencias de nuestro tiempo⁶⁹, «en determinados datos formales, en ciertas categorías conceptuales y en estructuras mentales nuevas»⁷⁰. Así precisó y completó los abordajes anteriores con su teología de las distintas formas de pertenencia y ordenación a la catolicidad del Pueblo de Dios (LG 8b, 13-19)⁷¹; y si bien perfeccionó la doctrina de la encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pío XII, está claro que «el Concilio ha querido formalmente no privilegiar Cuerpo Místico»⁷².

El «Misterio de la Santa Iglesia»⁷³ se realiza así en la historia bajo la forma de «un Pueblo»⁷⁴. De esta forma se guarda un equilibrio entre

Iglesia sacramento de salvación. Salvación y liberación, Cristiandad, Madrid 1976; véase también C. M. GALLI, *Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios*: Teología 52 (1988) 171-203.

⁶⁹ Cf. JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* 2, en *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 6 volúmenes, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1958-1967, IV, 578-590, 579.

⁷⁰ L. SCHEFFCZYK, *Kirche im Wandel, Ihr Selbstverständnis in nachkonziliarer Zeit*: Wort und Wahrheit 21 (1966) 742-754, 742. Véase también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos históricos-teológicos*, en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios sobre la constitución sobre la Iglesia*, J. Flors, Barcelona 1965, 249-278; K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*: Geist und Leben 39 (1966) 4-24.

⁷¹ A. ANTÓN, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia da Vaticano I al Vaticano II*, en A. ALBERIGO (ed.), *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 27-86.

⁷² Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, París 1984, 133. Al respecto señala Joseph Ratzinger: «... se podría decir que en él [en el concepto de Pueblo de Dios] llegó a ser claro el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de Dios con los hombres, la unidad interna del Pueblo de Dios más allá de las fronteras de los estados de la vida sacramental, la dinámica escatológica, la interunidad y la fragmentaridad de la Iglesia siempre necesitada de renovación, y también la dimensión ecuménica, es decir, las diversas maneras en las que la vinculación y la ordenación a la Iglesia son posibles y reales, aun más allá de las fronteras de la Iglesia católica» J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*: L'Osservatore romano 10/08/1986, 1-2, 11; reeditada en *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 2-25.

⁷³ Constitución *Lumen Gentium* (LG) 5.

⁷⁴ LG 9. Cf. L. GERA, *El Misterio de la Iglesia*, en R. FERRARA; L. GERA y otros, *Lumen Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 1966, 45-106, 47 y 56; reeditado en V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ, *Escritos teológicos*

el aspecto trascendente, expresado preferentemente como Misterio y el componente inmanente, indicado preferentemente como Pueblo; preferentemente porque se realiza en la *historia salutis*, y el Pueblo es «de Dios». Esta noción expresa a la Iglesia como sujeto colectivo que opera en la historia y que por ser «de Dios», recupera su dimensión de Misterio⁷⁵. Y precisamente Misterio-Pueblo-Misión es el orden de los dos primeros capítulos de *Lumen Gentium*.

La matriz eclesiológica de Pueblo de Dios, desde su perspectiva histórico-salvífica, permite acercarnos a la relación de las *nationes*-Concilio de Constanza desde una nuevo enfoque interpretativo integrador y orgánico. Este abordaje, como se señaló anteriormente, no desconoce ciertamente que la constitución de aquel Concilio a partir de las naciones respondía a una dinámica político-eclesiástica diferente a la actual y que se basaba en un desarrollo teológico y canonístico propio del tiempo que se agotaba en general en disputas por cuestiones relacionadas al poder de jurisdicción y a la autoridad en la Iglesia. En este plano histórico son muchas las diferencias entre aquella época y la actual, y, aunque notaré algunas de ellas en cuanto se relacionan con el objeto principal, no es la intención hacer hincapié en esas diferencias, ya ampliamente estudiadas por la historia de la eclesiología. La pretensión es más bien poner luz a ese momento histórico a partir del desarrollo de la teología como medio para entender el valor eclesial de aquella constitución *ex nationibus*, y que como hemos visto, la interpretación historiográfica –basada también en una determinada concepción sobre la Iglesia que respondía al desarrollo teológico del momento– le ha dado casi siempre un valor negativo, bajo la consideración general de que las naciones conciliares constituían un elemento ajeno a la Iglesia.

La concepción Pueblo de Dios acentúa la índole comunitaria de la Iglesia tanto en su dimensión divina como humana. La noción Pueblo de Dios, como la de comunidad cristiana, significa el conjunto o la totalidad de los fieles, así, se recupera la primacía del ser cristiano⁷⁶ y se

- *pastorales de Lucio Gera. I del Preconcilio a la conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires 2006, 249-310, 249 y 258.

⁷⁵ Cf. S. DIANICH, *Una Chiesa dentro la storia. Colloqui con V. Maraldi*, Ancora, Milán 2004, 56.

⁷⁶ Cf. J. KOMONCHAK, *Hacia un eclesiología de comunión*, en G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 volúmenes, IV, Sígueme, Salamanca 2007, 54; también G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, Herder, Barcelona 1968, 132.

indica la inserción de la eclesiología en la antropología⁷⁷. Esa imagen, coloca como valor primero la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal y luego, el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social, encarnada en la realidad humana⁷⁸. El Pueblo de Dios es portador de la revelación. La tarea de transmitir íntegramente el mensaje revelado pesa sobre todo el Pueblo de Dios, como señala la constitución *Dei Verbum*: «sobre el pueblo cristiano entero unido a sus pastores»⁷⁹. La eclesiología del Pueblo de Dios pone de manifiesto que el destinatario primero del comunicarse de Dios al hombre es la comunidad; este es el verdadero fundamento de la igualdad de todos los creyentes, que sin oponerse ni debilitar la responsabilidad específica de los que Cristo ha constituido pastores de su pueblo, los une a todos en la comunidad eclesial. Al respecto señala Lucio Gera:

«Iglesia es un concepto polivalente. Podemos considerar su dimensión vital o su dimensión jurídica (...). Estos dos aspectos son distinguibles, no son disociables: lo que pertenece al ámbito de la vida de la Iglesia excede de hecho el ámbito institucional con mucha frecuencia. Esto es entender la Iglesia como dimensión»⁸⁰.

Esta imagen, al partir de la Iglesia como Pueblo de Dios-comunidad de fe, nos permite salir de la dialéctica de oposición que se plantea desde un abordaje basado en una concepción únicamente jurídica de la Iglesia para integrar su dimensión vital e institucional.

Ahora bien, durante la baja edad media, los términos de esa oposición, que partían esa comunidad orgánica, eran por un lado la *Ecclesia romana*, que a lo largo del medioevo fue reconociéndose cada vez más como garante de interpretación de la *universitas fidelium*, y consiguientemente identificándose con la *Ecclesia universalis*⁸¹, entendida como la Iglesia

⁷⁷ Cf. C. M. GALLI, *La teología del Pueblo de Dios en el último Congar*: Proyecto 41 (2002) 105-128.

⁷⁸ Cf. Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9-33, 10-11. Véase también: SACRUM OECUMENICUM VATICANUM SECUNDUM, *Schema Const. de Ecclesia*, Typis Pol. Vat. 1963, 56-58.

⁷⁹ Constitución *Dei Verbum* (DV) 10.

⁸⁰ L. GERA, *Aspectos eclesiológicos*, en CELAM, *La Liberación: diálogos en el CELAM*, Paulinas, Bogotá 1974, 388.

⁸¹ El testimonio de los decretistas del siglo XII a favor de la inerrancia de la *Ecclesia romana* estaba vinculado con la acepción de este término para designar no la Iglesia local de Roma o su jerarquía que podían incurrir en el error y en la herejía

toda, comunidad de creyentes o *congregatio fidelium*. En aquella lógica, basada en relaciones jurídicas de subordinación, las *nationes*, como representación de las partes de la cristiandad, únicamente constituirían una fuerza de subversión del orden de los concilios, los cuales tradicionalmente habían sido guiados por el papa, cabeza de la *Ecclesia romana*, pero cuya sede ahora y por diversos motivos se encontraba vacante. De esta forma el voto *per nationes* no podía ser visto sino como algo revolucionario y ajeno a la constitución de la Iglesia, como algunos lo habían visto inclusive durante el tiempo del *constantienne*⁸². Por esta razón la historiografía que se movió sobre esos paradigmas más que entender el aporte de esas *nationes* a la unidad, entendió que aquel éxito se logró a pesar de su intromisión.

Por otra parte la imagen de Pueblo de Dios encierra en sí una tensión entre la multiplicidad y la unidad, propia de la integración de lo humano y lo divino. Ella es comunidad de fe pero también es comunidad humana. Los hombres, unidos por lazos sociales y culturales, son llamados a la unión con Cristo en la Iglesia, su sacramento, que se expresa en el espacio y el tiempo. Como parte de la realidad mística y existencial de la Iglesia, también en el Concilio de Constanza encontramos esta tensión entre multiplicidad y unidad; y esa tensión no ha sido del todo resuelta: las naciones conciliares: partes y múltiples, y la Iglesia en el Concilio *universalem Ecclesiam representans*: el todo y lo uno; la interpretación teológica en la historiografía del Concilio de Constanza no parece en general haber resuelto la tensión sino a través de una mutua exclusión⁸³.

El Vaticano II, partiendo de la imagen de Iglesia como Pueblo de Dios, ha aportado ciertas categorías que considero apropiadas para abordar este objeto particular y que entran en esta lógica de tensión

sino la Iglesia universal, que en cuanto tal debía ser inerrable e indefectible en la fe. Cf. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, 159.

⁸² Por ejemplo véase: Biblioteca Apostólica Vaticana, Cod. Vat. Lat 5608 fol 156v una glosa al tratado de Zabarella: *Unitatem Ecclesiae*, nota: «pro concilio Constantiensei, quod per nationes regitur et non per capita, et ideo dispositio dicti concilii non habet locum». El otro testimonio de Peter von Puklau quien ve estos hechos como revolucionarios en Informe del 7 de febrero de 1415, cf. F. FIRNHABER, *Petrus von Pulka. Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Konstanz*: Archiv für österreichische Geschichte 15 (1856) 1-70 [nueva edición: Graz (1970)]; también en W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*, I, 208.

⁸³ ACC II 298; MANSI 27, 901.

multiplicidad-unidad. Según este criterio general y siguiendo una orden que va de lo general a lo particular, buscaré comprender esa tensión entre las *nationes* conciliares y el Concilio través de los binomios: unidad - diversidad; una Iglesia - muchas Iglesias; centro - periferia; Iglesia - pueblos del mundo.

4.1. UNIDAD Y DIVERSIDAD

La Iglesia, teniendo que realizar su misión divina en el espacio y el tiempo, se ha movido en busca de un equilibrio entre la unidad y la diversidad. La mayor parte de las veces condicionada por contextos históricos el acento se puso sobre uno u otro de estos dos polos. En occidente ha tenido históricamente una mayor preponderancia la acentuación de la unidad de la Iglesia. El Concilio Vaticano II en la búsqueda de un equilibrio ha querido poner la mirada sobre el aspecto de la diversidad de la única Iglesia de Cristo:

«Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Io 18, 26), la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno. Pues es muy consciente de que ella debe congregarse en unión de aquel Rey, a quien han sido dadas en herencia todas las naciones (cf. Ps 2, 8) y a cuya ciudad ellas traen sus dones y tributos (cf. Ps 71 [72], 10; Is 60, 4-7; Apoc 21, 24)»⁸⁴.

Si bien ambos aspectos son igualmente esenciales al misterio de la Iglesia: la unidad el Pueblo de Dios dentro de una legítima diversidad y variedad en sus miembros, el Vaticano II al dar prioridad a la consideración de la teología del Pueblo de Dios dio precedencia a la realidad común de todos los fieles respecto de las funciones específicas del ministerio jerárquico.

El Concilio de Constanza representa un paradigma de la relación unidad-diversidad en la Iglesia. Las crónicas de la época nos refieren la enorme y variada asistencia a la gran reunión en suelo alemán. Además de atraer a un sinnúmero de obispos, toda la comunidad de creyentes

⁸⁴ LG 13; LG 6.

en la diversidad de sus funciones, laicos, religiosos y clérigos en general, amplió el círculo de los participantes tradicionalmente presentes en un sínodo universal. El motivo principal de la convocación del Concilio había sido la *causa unionis*; por ello de todas las partes de la *christianitas*, los pueblos en la particularidad de sus costumbres, lenguas, culturas e intereses, acudieron a Constanza para encontrar una solución duradera al Cisma que los había afectado a todos por igual; así pasaron de formar foros de discusión a distribuirse de hecho en cuerpos con derecho a voto denominados *nationes*.

La forma y orden de procedimiento acentuó aún más el patrón de diversidad que ya existía en el Concilio, pues el sistema de votación *per nationes* era la concreción misma de esas diferencias. Sin embargo todo el sistema tendía hacia la unidad. El procedimiento partía de una multiplicidad de miembros divididos en cinco naciones, pero entre ellas se buscaba alcanzar la *concordia* o acuerdo entre las naciones –como se definía entonces– y de esta forma converger a la unidad.

4.2. UNA IGLESIA - MUCHAS IGLESIAS

Dentro de esta dinámica de unidad-multiplicidad encontramos la relación Iglesia universal-Iglesias particulares, y a través de esta categoría podemos acercarnos a la comprensión de las naciones conciliares de Constanza. Pero ¿en qué sentido podemos considerar a esas *nationes* como representación de las Iglesias particulares en ese Concilio en tanto que *Ecclesia universalis representans*, como era corriente afirmar entonces?⁸⁵

Como hemos visto, dentro de las naciones conciliares había tanto representación eclesiástica como de los poderes temporales. En ellas

⁸⁵ Por ejemplo: «Sacrosancta Constanciensis synodus in spiritu sancto legitime congregata universalem ecclesiam representans». ACC II 298; MANSI 27, 901; «cum haec sacratissima synodus Constanciensis totam universalem ecclesiam representans» ACC II 487; «videlicet quod predicti d. cardinales confessi sunt et recognoverunt Constancie fuisse sacrum et generale concilium universalem representans ecclesiam» instrucción de Alfonso V de Aragón a enviados a Martín V en ACC IV 233; «patet, quia universalis ecclesia a Christo et non a papa hoc privilegium auctoritatis habet, quod in fide errare non potest. Et hanc etiam auctoritatem secundum aliquos habet concilium, hanc universalem ecclesiam representans». Pierre d'Ailly al Concilio el 15 de diciembre de 1414, en ACC III 50.

podían encontrarse obispos, doctores, clérigos en general, delegados de las universidades, priores de órdenes religiosas, embajadores laicos, príncipes, etc.; incluso muchas veces algunos clérigos se desempeñaban como embajadores de reyes y, en otras, laicos como plenipotenciarios de poderes eclesiásticos, como el caso de Carlos Malatesta embajador de Gregorio XII; no debemos tampoco olvidar que muchos obispos eran además príncipes temporales y figuras de rango dentro de un reino o del imperio, como por ejemplo el príncipe elector arzobispo de Maguncia. Además en una misma nación podían estar representadas varias Iglesias particulares, en el sentido estricto de obispados, por ejemplo dentro de la *natio hispanica*, por Castilla y como delegados de Juan II, estaban los obispos de Cuenca y Badajoz, que representaban a sus Iglesias pero también a su reino. Todos ellos se reunían de acuerdo a este criterio amplio de proveniencia que iba más allá de lo eclesiástico: las naciones conciliares.

A inicios del siglo XV era habitual aplicar el término de Iglesia particular a un obispado, pero también se utilizaba esa expresión para definir una realidad eclesial más amplia ligada a una cierta identidad cultural-regional, y así se hablaba de *ecclesia gallicana* o *ecclesia anglia*, etc. Incluso podían referirse a los obispos de una misma región/nación como criterio de uniformidad: «omnes prelati de Hispania»⁸⁶. También este era el sentido general amplio al hablar de «Iglesias», como por ejemplo: «mendicabant per Ecclesias»⁸⁷, «per omnes Ecclesias Christianitatis»⁸⁸, y otras muchas expresiones del mismo tenor⁸⁹.

En este sentido es válido y acorde al uso de la época considerar a las naciones conciliares de Constanza como representaciones de las Iglesias

⁸⁶ B. FERRER, *De schismate Pisano*, en E. MARTÈNE; U. DURAND (eds.), *Thesaurus*, II, 1435-1529, 1481, «... ubi fuerunt presentes omnes prelati de Hispania...»; *ibid.*, 1511, 1520; «ecclesia gallicantinam», *ibid.* 1524.

⁸⁷ *Ibid.*, 1519.

⁸⁸ H. VON LANGENSTEIN, *Epistola concilii pacis*, en Jean GERSON, *Opera omnia, appendix ad tomum II*, Antwerpiae 1706, 809-840, 832.

⁸⁹ P. D'AILLY explica por ejemplo al respecto: «alio modo, pro Ecclesia particulari: et sic sunt plures ecclesiae juxta illud dictum eiusdem Apostoli "salutant vos omnes Ecclesias Christi"», cf. P. D'AILLY, *Utrum Petri Ecclesia Rege Gubernetur*, en J. GERSON, *Opera omnia*, I, 662-694, 666; también C. VON GELNHAUSEN, *Epistola Concordiae*, en MARTÈNE, E.; DURAND, U., (eds.), *Thesaurus*, II, 1717, 1200-1226, 1222, «...cujus gratia etiam in concilio et ante et post per omnes ecclesias ac fideles debet jugiter implorari».

particulares en un sentido amplio, las cuales como tales, integraban lo temporal y lo espiritual. Precisamente las naciones, en su acepción general, eran consideradas como *partes christianitatis*, las cuales unidas formaban ese cuerpo total denominado cristiandad. Justamente desde 1215 (Concilio de Letrán IV) se había dado a los concilios el carácter de representación de todas las partes de la cristiandad⁹⁰. Según la cosmovisión medieval ella constituía un todo en el cual lo civil y lo religioso integraban una misma realidad inseparable, una única comunidad social. La relación que se dio en Constanza entre las *nationes* y el Concilio es también bastante equivalente a la de las «partes» respecto de un «todo», y en este sentido a la tensión entre Iglesias particulares (naciones) – Iglesia universal (Concilio), a pesar de que ellas reunieran elementos más heterogéneos y constituyeran una simplificación del término «naciones» en su significado general.

Ahora bien ¿cómo se expresaba esta tensión en la Baja Edad Media? Según la concepción corriente en la época del Concilio de Constanza era común equiparar una Iglesia particular, la *Ecclesia romana*, con la *Ecclesia universalis*, como he descrito más arriba. En esta lógica el resto de las Iglesias particulares o locales permanecían relegadas a un segundo plano en su autonomía y diversidad. La responsabilidad de todas las Iglesias se circunscribía rigurosamente al ámbito local *vocati in partem sollicitudinis*, pero permanecían excluidas de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* exclusiva de Roma.

La polaridad entre Iglesia universal e Iglesia particular había comenzado a ser más tensa a partir del siglo XI con la reforma gregoriana, que se desplegó sobre dos elementos centrales. Por un lado la Iglesia universal era la unidad de medida fundamental de esa eclesiología. La Iglesia local quedaba relegada a un lugar secundario o parcial, y se entendía solamente como parte de la organización jerárquica de la Iglesia universal. La lucha del papado contra las intromisiones del poder temporal en el nombramiento de los obispos y en otros temas eclesiásticos logró una victoria con esta reforma, pero al mismo tiempo, el *status* del episcopado se vio cada vez más comprometido por la centralización romana. Ya la separación de la Iglesia de oriente de la de occidente a mediados del siglo XI cambió los paradigmas fundamentales

⁹⁰ Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, II, 8.

que regían la organización de la vida de la Iglesia; el centro no era más la Iglesia local y su obispo, sino la Iglesia universal, bajo el obispo de Roma. La Iglesia abandonó gradualmente el concepto de «comuni6n», propio de las Iglesias de oriente, para desarrollar con más ahínco el de «jerarquía», más en consonancia con el de «Iglesia universal» que ahora desde Roma enfrentaba una profunda reforma en el mundo cristiano. La Iglesia para liberarse de las interferencias laicas entra en un diálogo cada vez más aislado con el sistema político, que lleva a una polarización doctrinal sobre la temática político-eclesiástica que determinará gran parte del debate de los siglos sucesivos, así como al desarrollo de un sistema jurídico cada vez más central en la vida cristiana⁹¹.

La centralización de la curia romana fue degenerándose en abusos que llevaron a la crisis del papado en Aviñ6n, cuya concentraci6n fiscal, sería uno de los peores estigmas, aunque no alejado del proceso que vivían las diferentes monarquías europeas. Este largo proceso de erosi6n desemboc6 en el Cisma de Occidente. Esa crisis no había afectado solamente la esfera espiritual del mundo cristiano sino la temporal, a tal punto que los poderes políticos habían estado profundamente involucrados en el apoyo a uno u otro de los pontífices y por iguales razones participaron en su soluci6n.

En Constanza, la Iglesia debió buscar una soluci6n a este acuciante problema, que era ante todo una profunda crisis del papado y de la noci6n de *plenitudo potestatis* que había alcanzado un extremo⁹². Justamente durante este tiempo las protestas que se alzaron contra la conformaci6n del *ex nationibus* provenían, como he seÑalado ya, de la consideraci6n de que la *Ecclēsia romana* se identificaba con la *Ecclēsia universalis* y por consiguiente, las Iglesias particulares debían someterse como partes de una organizaci6n mayor que tenía al papa por cabeza.

La teología de la Iglesia particular se desarroll6 de manera más clara en el Concilio Vaticano II, como complemento a la teología de la Iglesia universal, preponderante en los siglos anteriores y desarrollada

⁹¹ Cf. G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità, studi sull'ecclēsiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Vallecchi, Firenze 1969, 5-14.

⁹² «Il revient au concilie de Constance (1414-1418) d'avoir rétabli l'unité de la communion latine, officialisant ainsi une vision de l'Église largement répandue depuis le debut du XIIIe siècle. Connue sous le nom ambigu de "conciliarisme", elle n'abolit pas la primauté du pontife romain mais accentue seulement les limites de son pouvoir» C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, I, 81.

por el Concilio Vaticano I. De esta manera el plural «las Iglesias» cobra un significado esclarecedor, encontrando un espacio intermedio entre el concepto oriental y el protestante y, a la vez, distanciándose de un concepto rígido y excluyente de «unidad». Esta concepción tiene por un lado variadas consecuencias ecuménicas –de las cuales no me ocuparé aquí– a la vez que notables implicancias eclesiológicas de las Iglesias locales en plena comunión con la unidad de la única Iglesia. El magisterio más reciente ha señalado que la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Vaticano II⁹³.

La Constitución *Lumen Gentium* recoge una fórmula teológica que reevalúa el significado de la Iglesia particular en equilibrio con la Iglesia universal: «(...) *in suis Ecclesiis particularibus (...) in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*»⁹⁴. Esta afirmación expresa por un lado que la Iglesia universal no existe en sí misma como si poseyese una propia consistencia y lugar de existencia, sino más bien existe allí donde se realiza en una Iglesia particular. La Iglesia universal no es una confederación de iglesias locales preexistentes, ni las iglesias particulares son una subdivisión administrativa de una única jurisdicción universal. Al contrario, la particularidad se realiza en el interior de la Iglesia universal y la universalidad se realiza en el interior de la Iglesia particular. Hay una relación de mutua inmanencia entre lo universal y lo particular en la única Iglesia de Cristo⁹⁵. La Iglesia universal está formada por todas las Iglesias particulares, y por esta razón no es una entidad abstracta, sino históricamente concreta dada en todas las Iglesias particulares. Es un *corpus Ecclesiarum* o una *Communio Ecclesiarum*⁹⁶. Resulta interesante notar que el Concilio de Constanza, que representaba la Iglesia, también estuvo constituido *ex nationibus*, es decir «desde» o «a partir de» las naciones conciliares, representaciones de las Iglesias particulares en sentido amplio.

⁹³ JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Christifideles laici*, 30 dic. 1988: AAS 81 (1989) 393-521, 19; SÍNODO DE LOS OBISPOS, II Asamblea General Extraordinaria (1985), Relación final, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*: Enchiridion Vaticanum IX (1983-1985) 1791-1793.

⁹⁴ Esta fórmula fue adoptada por el código de derecho canónico; cf. CIC canon 368.

⁹⁵ Cf. C. M. GALLI, *La Iglesia en América Latina en camino hacia Aparecida*: Teología 94 (2007) 627-666.

⁹⁶ LG 23.

Por esta razón la Iglesia particular no es solamente parte de un todo, es decir no es solo parte de la Iglesia universal sino constitutivo de ella como enseña el Concilio Vaticano II: «Esta variedad de las Iglesias locales, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa»⁹⁷. La Iglesia universal de Dios se particulariza al asumir un «determinado grupo humano»⁹⁸ en un peculiar «territorio socio-cultural»⁹⁹, lo que le confiere identidad a cada iglesia local.

Si se consideran a las naciones conciliares de Constanza como representaciones de las Iglesias particulares en sentido amplio se puede entender que ellas no significaban la injerencia del poder temporal en los asuntos de la Iglesia sino que representaban a las Iglesias particulares que, portadoras del don de la unidad en sí, y en una situación de crisis, buscaban restablecer el principio y fundamento visible la unidad. Ellas ejercían su función en la *sollicitudo omnium ecclesiarum*¹⁰⁰, en un momento en la cual resultaba imposible determinar un *indubitatus et verus pastor*. La estructura conciliar fue la expresión concreta de un momento histórico. La participación y el voto de esas Iglesias particulares en sentido amplio o *nationes* condujeron al restablecimiento de la unidad en la Iglesia. Así además, quedó demostrado el rechazo de teorías radicales, como la de Wyclif –condenada por Constanza– que propugnaba una Iglesia espiritualista que fuera la suma de «iglesias nacionales» que se reunirían periódicamente en concilios para gobernar la Iglesia, descartando del todo la autoridad del papa.

4.3. CENTRO Y PERIFERIA

Durante el siglo XX el mundo comenzó a experimentar profundos cambios que lo transformarían en un cosmos global hacia el final de esa centuria. Precisamente ese siglo quedó marcado por hondos cambios geopolíticos que desplazaron los centros de influencia hacia otras partes

⁹⁷ LG 23.

⁹⁸ Decreto *Ad Gentes* (AG) 19.

⁹⁹ AG 22.

¹⁰⁰ «En cuanto miembros del Colegio Episcopal [los obispos] y como legítimos sucesores de los Apóstoles, todos y cada uno, en virtud de la institución y precepto de Cristo, están obligados a tener por la Iglesia universal aquella solicitud que, aunque no ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal» LG 23; decreto *Christus Dominus* (CD) 4, 5 y 6; AG 20.

de la tierra, dispersando los lugares de influencia, como ha sucedido con el crecimiento de Estados Unidos y Rusia, así como posteriormente de otros países de Asia, África o Latinoamérica.

Durante este mismo período la Iglesia que avanza juntamente con toda la humanidad y experimenta la suerte terrena del mundo¹⁰¹ desde mediados del siglo pasado había comenzado un proceso similar. El número y vitalidad de las Iglesias dispersas en el mundo había crecido y habían cobrado mayor relevancia. Muchas de ellas, lejanas a las antiguas Iglesias europeas y receptoras de las semillas de la misión que de ellas habían provenido, comenzaron a convertirse ahora en protagonistas en la vida de la Iglesia. Las Iglesias «nacionales» –no en sentido galicano– tienen autoconciencia histórica y cultural y, asumen roles distintos en la dinámica de la totalidad eclesial. En ella emergen nuevos centros y así se convierte gradualmente en una realidad multicéntrica.

Pío XII en su mensaje de navidad de 1945 era consciente de este fenómeno y entreveía sus frutos:

«Un tempo la vita ecclesiastica, in quanto è visibile, si svolgeva rigogliosa a preferenza nei paesi della vecchia Europa, donde si diffondeva, come fiume maestoso, a quella che poteva dirsi la periferia del mondo; oggi apparisce invece come uno scambio di vita e di energie fra tutti i membri del corpo mistico di Cristo sulla terra. Non poche regioni in altri continenti hanno da molto tempo sorpassato il periodo della forma missionaria della loro organizzazione ecclesiastica, sono rette da una propria gerarchia e danno a tutta la Chiesa beni spirituali e materiali, mentre prima soltanto li ricevevano. (...) Essa non sta, a causa di questa soprannazionalità, quasi sospesa, in una inaccessibile e intangibile lontananza, al di sopra delle nazioni; ma, come Cristo fu in mezzo agli uomini, così anche la Chiesa, in cui Egli continua a vivere, si trova in mezzo ai popoli»¹⁰².

Es así que durante el pontificado del papa Pacelli, comenzó a promoverse este proceso de descentralización con gran impacto en la vida de las Iglesias de África, Asia, Oceanía y América Latina, en especial luego de la segunda guerra mundial; ellas se volvieron un poco más autónomas, se sintieron más responsables de la misión universal de la Iglesia y aportaron no solo una visión de conjunto desde su

¹⁰¹ Cf. Constitución *Gaudium et spes* (GS) 40.

¹⁰² Pío XII, *Discorso «negli ultimi sei anni»*, 24 diciembre 1945: AAS 38 (1946) 15-25.

problemática particular sino la riqueza propia de su identidad; y la Iglesia fue consciente del valor que ello comportaba. Es en esta época que encontramos una plasmación concreta de esa realidad: el nacimiento de organismos eclesiales continentales¹⁰³.

Estas Iglesias dependientes comenzaron a actuar partiendo de sí mismas pero confluyendo en la unidad y llevaron así sus inquietudes hasta el aula conciliar. Los nuevos desafíos de la Iglesia en el mundo contemporáneo impulsaron la reflexión eclesiológica acerca de la naturaleza de la Iglesia, como ha sucedido siempre en la historia de la Iglesia.

Estos cambios fueron percibidos también por la teología preconiliar. Yves Congar en su obra *Vrai et fausse réforme de l'Église* (1950)¹⁰⁴ utiliza la terminología periferia-centro en relación a la reforma en la Iglesia. La vida –afirma– es decir el desarrollo y la adaptación a los nuevos tiempos y circunstancias es más bien propio de la periferia, o sea, de los pastores y fieles que viven en contextos muy variados, y de la acción profética del espíritu¹⁰⁵, que sopla donde quiere (Jn 3,8). Las diferencias estimulan al centro y el centro, nutriéndose de la sabiduría nueva de las periferias, verifica la diversidad. El teólogo dominicano identifica la tarea de velar por la conservación de la estructura con la misión de la jerarquía o centro que goza de la asistencia del Espíritu Santo, mientras señala que en la Iglesia la reforma proviene habitualmente de la periferia.

En efecto, en esa misma obra, al hablar de los profetas y reformadores, indica que ellos ayudan a la marcha del designio de Dios hacia su término o su consumación evitando que se frene en un momento como si este fuera ya perfecto o definitivo¹⁰⁶. Por ello si bien juegan un papel importante en la vida de la Iglesia, su acción se mueve dentro de los

¹⁰³ Durante la primera Conferencia General del episcopado latinoamericano en Río de Janeiro en agosto de 1955 se formula un pedido de instituir un organismo que represente a los obispos del continente. Pío XII acepta la creación del CELAM, un organismo de colegialidad en una forma original, diferente de los sínodos continentales o los concilios regionales. De la misma manera surgen este tipo de organismos en el resto de los continentes como por ejemplo: Federación de conferencias de los obispos de Asia, Asociación de conferencias episcopales de África central, Asociación de conferencias episcopales en África oriental, del África occidental francófona y anglófona, conferencia episcopal del África occidental Federación de conferencias de obispos católicos de Oceanía, etc.

¹⁰⁴ Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme de l'Église*, Cerf, París 1950.

¹⁰⁵ Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme de l'Église*, 201-210.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 147.

límites de su estructura, fijada ya de una vez por todas¹⁰⁷. En la vida de la Iglesia son necesarias las iniciativas de reforma, quienes las siguen, y quienes las reconocen y las incorporan en la Iglesia¹⁰⁸. «Las iniciativas vienen sobre todo de la periferia. Con razón se ha dicho que la historia progresa por sus márgenes. Los márgenes están más próximas a la periferia que al centro»¹⁰⁹. Esta novedad es necesario que alguien la siga y para que pase a formar parte de la Iglesia se necesita que ella la asuma y la incorpore, algo que corresponde a la jerarquía¹¹⁰. Por eso afirma Congar que «es un solo y único Espíritu el que anima y gobierna la Iglesia tanto en su centro como en su periferia, en sus jefes, como en todo su cuerpo»¹¹¹. La gracia del centro, dice Congar, consiste en:

«Armonizar a la voz de las partes con la voz del todo, no solo a través del espacio (catolicidad-unidad), sino a través del tiempo (apostolicidad-unidad), y hacer que en un cuerpo inmenso, y en el que todas las partes son partes activas, todas, sin embargo, “hablen la misma lengua y permanezcan en armonía, en la misma inteligencia, y el mismo modo de sentir”» (I Cor 1, 10)¹¹².

El Concilio Vaticano II, sintiéndose unido íntimamente con toda la familia humana¹¹³, también fue consciente de estos profundos cambios y nos dejó testimonio de ellos a través de uno de sus documentos más importantes sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo:

«el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero (...)»¹¹⁴. La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 165.

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, 201-210.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 202.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 153-154.

¹¹¹ *Ibíd.*, 210.

¹¹² *Ibíd.* Cf. L. BUCHS RODRÍGUEZ, *El papel de espíritu santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar* (tesis de doctorado), EDUSC, Roma 2013, 328.

¹¹³ Cf. GS 1.

¹¹⁴ GS 4.

y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»¹¹⁵.

El Concilio Vaticano II supo asumir las inquietudes de las Iglesias en un mundo en cambio que afectaba y desafiaba también el ámbito propio de la Iglesia. A través de la idea de comunión se alcanzó una mayor comprensión de la Iglesia como comunidad¹¹⁶, como Iglesia de Iglesias captada en toda su amplitud¹¹⁷. Detrás de la revalorización de ese concepto puede verse también la intención de lograr un equilibrio entre el centro y la periferia en la Iglesia.

El Concilio de Constanza aparece frente a nosotros como un caso paradigmático de tensión y solución entre el centro y la periferia. Desde los años de Aviñón el poder papal sujeto a un ámbito nacional particular había perdido su prestigio como autoridad universal. Al hacerse parte, quebró la unidad, y dio lugar a que otros papas *partes* surgieran en representación del resto de la fractura. El centro de la cristiandad, movido de Roma a Aviñón, y luego multiplicado y en parte itinerante perdió su fuerza para unir en sí al mundo cristiano. Como contrapartida los pueblos cristianos se hallaban en un proceso de diferenciación y de creciente autoconciencia de sus identidades particulares, origen primordial de las naciones europeas y semilla de muchas otras. A falta del fundamento de la unidad fue necesario que las partes se reunieran por sí mismas. Las márgenes de la cristiandad aportaron la solución a este conflicto en el Concilio de Constanza.

De esta forma y ante la crisis de la *Ecclesia romana*, absorta en sí misma y alejada de los problemas de la periferia, los pueblos cristianos se reunieron a instancias del emperador en el Concilio y lograron un acuerdo entre sí para devolver a la Iglesia el primado único. Las naciones conciliares y más precisamente el voto *per nationes* fueron la plasmación más nítida de un movimiento desde la periferia que confluye hacia la unidad.

¹¹⁵ GS 5.

¹¹⁶ El concepto de comunión se revalorizó poco antes del Concilio, a través de estudios bíblicos, litúrgicos y a la Encíclica de Pío XII, *Carta Encíclica Mystici corporis Christi*, 29 jun. 1943: AAS 35 (1943) 193-248.

¹¹⁷ Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Sígueme, Salamanca 1991, 40.

4.4. LA IGLESIA Y LOS PUEBLOS DEL MUNDO

Las categorías que hemos analizado hasta ahora confluyen todas de alguna manera en este binomio Iglesia-pueblos del mundo. Estos como diversos, múltiples, particulares y periféricos son llamados por Dios a la unidad del único Pueblo de Dios. El Concilio Vaticano II contribuyó notablemente al esfuerzo por asumir las inquietudes propias del Pueblo de Dios situado socioculturalmente en los pueblos del mundo, en «sus gozos y esperanzas, tristezas y angustias»¹¹⁸. Por esta razón afirma el Concilio en *Lumen Gentium*, haciéndose eco de las enseñanzas de Pío XII¹¹⁹:

«que la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (cf. Eph 4,16)¹²⁰.

La Iglesia asume así un aspecto intrínseco de lo humano: su dimensión política y social, –aspecto una y otra vez reivindicado por los papas del posconcilio– que la Iglesia toma como propio y bueno. La catolicidad eclesial incluye las particularidades internas y externas del Pueblo de Dios, tanto las iglesias particulares como las culturas particulares¹²¹.

Al respecto señala Karl Rahner:

«La dimensión humana no representa un turbio residuo inevitable de una Iglesia que, por el contrario, debería ser la Iglesia invisible de los predestinados. El elemento humano, por tanto, también el aspecto social, que es inherente al hombre... son “sin división y mezcla” aspectos que pertenecen a la realidad interna de la Iglesia»¹²².

¹¹⁸ GS 1.

¹¹⁹ Pío XII, *Carta Encíclica Mystici Corporis*, 1, 221ss; *Id.*, *Carta Encíclica Humani Generis*, 12 ago. 1950: AAS 42 (1950) 561-578.

¹²⁰ LG 8.

¹²¹ Cf. GS 53-59; AG 19-22; LG 13 y 23.

¹²² K. RAHNER, *L'odierna strutturazione del popolo della Chiesa*, en *Nuovi Saggi* 4, San Paolo, Cinisello Balsamo 1973, 699.

Ahora bien ¿cómo se da esta relación? La Iglesia, Pueblo de Dios, transmite a los pueblos y culturas la fe. Estos, por la fe y el bautismo entran a formar parte del Pueblo de Dios, con sus culturas, como modos propios de vivir la única y universal fe de la Iglesia¹²³; ella en este sentido trasciende lo mundano y lo temporal pero existe en el mundo y en el tiempo de acuerdo al único designio divino de salvación; por ello afirma el Vaticano II que «el único Pueblo de Dios está presente en todas los pueblos de la tierra, pues de todos ellas reúne sus ciudadanos, y éstos lo son de un reino no terrestre, sino celestial»¹²⁴. Este Pueblo de Dios no solamente no puede prescindir por su misma naturaleza de lo humano sino que:

«necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada»¹²⁵.

Estas dos dimensiones de la Iglesia encierran en sí una tensión entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo natural y lo sobrenatural. En efecto «esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna solo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios»¹²⁶. Ella se ha expresado a lo largo de la historia de la Iglesia en variadas formas, oscilando entre los dos polos de la relación: Iglesia y mundo; en un caso acentuando la unidad entre la Iglesia y el mundo, la presencia de la Iglesia en el mundo y la apertura al diálogo, en el otro marcando la distinción, la separación y el juicio de Dios sobre el mundo.

La noción de Pueblo de Dios, al acentuar los rasgos socio-históricos de la Iglesia, evita que la comunión se diluya en una realidad interior y atemporal y al presentarla con una categoría análoga a los pueblos

¹²³ Cf. L. GERA, *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*: Teología 27/28 (1976) 112.

¹²⁴ LG 13.

¹²⁵ GS 44.

¹²⁶ GS 40.

históricos en los que se encarna, da una base eclesiológica para la evangelización de la cultura y las culturas¹²⁷. Al afirmar el principio de unidad se supera las formas de dualismo, y al destacar el principio de distinción, se respetan los justos límites entre el orden de la creación y el de la redención¹²⁸.

Gracias al impulso conciliar, la Iglesia en las distintas regiones del mundo halló una expresión concreta que manifestara equilibradamente esta doble dimensión¹²⁹. Desde la institución del Sínodo de los Obispos, el 15 de septiembre de 1965, se han celebrado doce Asambleas Ordinarias, dos Extraordinarias y nueve Especiales, de las cuales siete han sido continentales. Por ejemplo con gran claridad en los sínodos continentales celebrados en el itinerario de la preparación al Gran Jubileo del año 2000 desde 1994, en los que Juan Pablo II indicaba la exigencia de que los sínodos fueran de carácter continental¹³⁰. Los documentos postsinodales procuran, en ese espíritu, inculturarse en las preocupaciones y desafíos característicos de cada continente y así expresan en sus nombres lo encarnado y lo trascendente de la Iglesia en clave cristológica: *Ecclesia in Africa*, *Ecclesia in Asia*, *Ecclesia in America*, *Ecclesia in Europa*, *Ecclesia in Oceania*; en sus títulos se manifiesta claramente la unidad de la Iglesia universal que se hace presente de forma particular en cada continente¹³¹.

Todas estas «Iglesias continentales», delimitadas según un criterio geográfico amplio pero también de cierta afinidad cultural, comparten la misma fe en la única Iglesia católica, cada una con sus propias pro-

¹²⁷ Cf. H. ALESSANDRI, *Eccelesiológia*, en CELAM, *Puebla. Grandes temas: I parte*, Paulinas, Bogotá 1979, 129-132.

¹²⁸ No obstante, el orden mismo de la constitución *Gaudium et Spes* expresa una prioridad de la inmanencia de la Iglesia en el mundo al partir de la consideración de la unidad en la relación Iglesia-mundo, antes que a la declaración de su distinción. Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 940. GS 2 y ss, 46 y ss.

¹²⁹ Es interesante observar que en el mismo Vaticano II también está presente de algún modo el principio de «las naciones». Si bien los obispos actuaban en forma individual, en general se agrupaban de acuerdo a su proveniencia, e inclusive, en muchos casos también presentaban esquemas o votaban de hecho como «bloques nacionales». Asimismo este criterio se expresa claramente en *Christus dominus*, que instituye de forma obligatoria la creación de las conferencias episcopales nacionales donde no las hubiera (CD 37-38).

¹³⁰ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 de nov. 1995: AAS 87 (1995) 5-41, 14.

¹³¹ Cf. OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, BAC, Madrid 2011.

blemáticas y preocupaciones, carismas y anhelos; y en su particularidad cultural-regional aportan a la Iglesia toda su especificidad encarnada no solo para sí, sino también en la *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Ellas son Iglesia; ligadas a su identidad propia, trascienden el ámbito de lo particular en la unidad de la fe. Ellas abarcan a su vez identidades más específicas como las de cada uno de los países que componen ese continente, sus diócesis con sus pastores, su vida social y eclesial, y todos los niveles de la comunidad de creyentes, laicos, religiosos, y clérigos en su situación concreta. Así la acción de la Iglesia en las diversas áreas geográficas se desarrolla según el principio de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de las culturas. «En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra “la belleza de este rostro pluriforme”»¹³².

La Iglesia, de acuerdo a cierta delimitación regional propia del desarrollo humano, contribuye con su bien a la Iglesia toda. Entendiendo adecuadamente cada momento en su contexto histórico diferente, en la diversa sensibilidad de cada época y en la concreta cosmovisión eclesiológica de cada momento, bajo esta luz bien puede establecerse un paralelismo entre las Iglesias continentales y las naciones en el Concilio de Constanza como medio para comprender su contenido eclesial.

El binomio naciones-concilio pareció a muchos en aquel entonces incompatible. Si bien el mundo medieval constituía un todo, y en este sentido los poderes temporales y espirituales confundían y debatían sus competencias, la diferencia entre lo mundano y lo espiritual estaba claramente delimitada, y muchas veces llegaba a convertirse en un dualismo que separaba nítidamente lo terreno y lo celestial. Este trasfondo es evidente en las interpretaciones que ven en la división por *nationes* un elemento ajeno a la realidad sobrenatural de la Iglesia y por consiguiente al Concilio, tanto contemporáneas al Concilio de Constanza como *a posteriori*. En esa concepción la verdadera Iglesia sería la última heredera de la identificación de la *Ecclesia* y el *Imperium*, que regían los destinos temporales y espirituales de la cristiandad. El individuo no encontraba espacio frente al aparato de la Iglesia medieval que se alzaba como la fuerza motriz de todas las iniciativas religiosas, culturales y socio-políticas. Aquí radicaba también la conciencia del creyente de que-

¹³² FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, 24 nov. 2013: AAS 105 (2013) 1019-1137, 116.

darse absorbido por una Iglesia institucionalizada y jerarquizada. Muchos de los intentos de reforma de esta época, o bien no pudieron contra una Iglesia central demasiado fuerte, o se volcaron hacia los extremos más espiritualistas. Hacia el final de la edad media algunos pensadores como Dante Alighieri, Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua ya habían esbozado una fundamentación eclesiológica a este impulso cada vez más real, el de la razón individual, el de una mayor autonomía de las Iglesias nacionales y mayor participación del episcopado en los asuntos de la Iglesia universal; estos intentos degeneraron sin embargo en un enfrentamiento declarado e irreductible¹³³.

No debemos limitar el significado de las naciones de Constanza a un plano únicamente temporal o humano, separado e incluso a veces opuesto al de Iglesia. Justamente al considerar la dimensión temporal y la trascendente de la Iglesia como separadas o excluyentes entre sí resulta difícil comprender las relaciones *nationes*-concilio. Ellas mismas son Iglesia pues la Iglesia se encarna en ellas, que están «constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado»¹³⁴. Su participación pareció entonces una condición necesaria para la solución del Cisma y precisamente se dio bajo esa denominación llena de significado no solo político sino también eclesial para sus contemporáneos.

5. CONCLUSIÓN

La ausencia de un papa, o al menos la imposibilidad de lograr un acuerdo sobre la legitimidad de alguno de los *contendentes*, determinó que el Concilio de Constanza no solamente debiese sesionar sin un papa sino también, en algún caso, contra la voluntad de alguno de ellos, incluso deponiendo a dos de los tres pontífices. Los cardenales, considerados *pars corporis papae* desde la época de Gregorio VII, también eran vistos como parte principal del problema, pues ellos habían multiplicado los cónclaves y con ellos los papas. Un problema de difícil solución; ¿cómo tomar las decisiones más importantes para la vida de la Iglesia, pres-

¹³³ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, I, 89-90.

¹³⁴ PABLO VI, *Exhortación apostólica post-sinodal Evangelii Nuntiandi*, 8 dic. 1975: AAS 68 (1976) 5-76, 62.

cindiendo momentáneamente de un papa? No era viable dar crédito a uno de los papas sobre otro, pues el Concilio probablemente se habría disuelto al permanecer en la misma situación de parcialidad que durante los casi cuarenta años de Cisma y que había dividido al mundo cristiano en obediencias rivales; la *via cessionis* y la *via compromissi* no habían dado resultado. Sin embargo aunque el Concilio *ex nationibus* debió prescindir de aquellos hombres que se disputaban la tiara, nunca desconoció la necesidad del papado.

Por esta razón Constanza aparece frente a nosotros como un asamblea fuera del marco común de los concilios y nos plantea muchos interrogantes de difícil interpretación, pero sus decisiones han sido trascendentales para la vida de la Iglesia. Cuando la realidad existencial de la Iglesia sobrepasa nuestras capacidades humanas de análisis es necesario adentrarse en su dimensión misteriosa para comprender que «la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios»¹³⁵.

El sondeo en la historiografía ha mostrado el escaso tratamiento dado al tema de la participación de las naciones en el Concilio de Constanza y, en esos pocos casos, cómo la valoración casi siempre ha sido negativa, bajo la consideración general de que las *nationes* eran la representación de un poder ajeno a la Iglesia que intentaban subvertir su orden como «fermentación democrática y nacionalista» contra el poder monárquico y supranacional del papa. Si bien esas valoraciones no pretenden ser expresamente teológicas, detrás de ellas yace una concepción sobre la Iglesia en la que prima el principio de distinción antes que el de unidad entre lo natural y lo sobrenatural. En ese supuesto la Iglesia como realidad sobrenatural y trascendente no podría integrar a las *nationes*, circunscriptas ellas al orden de lo natural e inmanente, y por tanto ambas realidades no solamente se excluirían mutuamente sino que entrarían en una oposición dialéctica casi irreconciliable.

La imagen conciliar de Pueblo de Dios, pone de manifiesto a la Iglesia como comunidad de fe, destacando el aspecto de la unidad. Ello permite escapar de la dialéctica jerarquía-pueblo más propia de la consideración de la Iglesia como *societas perfecta* y de cuerpo místico, pues sitúa en primer lugar a la comunidad toda como destinataria de la revelación para luego hacer distinción de funciones en su interior. A través de

¹³⁵ DV 8.

esta dinámica orgánica entre la dimensión vital e institucional de la Iglesia es posible entender de manera integradora la relación naciones-concilio o naciones-Iglesia en Constanza como partes de un mismo todo diferenciado y no como elementos ajenos entre sí y mutuamente excluyentes.

Desde esta perspectiva, y habida cuenta de la diferente dinámica político-eclesial de la época, puede verse que las *nationes* de Constanza no han sido únicamente una intromisión ajena a la Iglesia que el Concilio debió tolerar en una situación extraordinaria, sino por el contrario, a partir de ellas se constituyó el Concilio y a través de ellas pudo alcanzarse una concordia hacia la unión. Así el *Constantiense* con su sistema particular del voto *per nationes*, aún sin contar con un papa pero consciente de la necesidad del papado, logró ser el vehículo a través del cual canalizar la pluralidad de fuerzas desde la diversidad y multiplicidad a la unidad, desde lo particular a lo universal y desde la periferia al centro, en definitiva desde los pueblos del mundo cristiano al Pueblo de Dios, restituyendo el primado, fundamento visible de esa unidad.

Es por ello que para situarnos frente al *Constantiense* debemos buscar una complementariedad entre la dimensión existencial y mística de la Iglesia en una época histórica concreta. El Concilio de Constanza transitó exitosamente este camino a la unidad en un delicado equilibrio entre la valoración de la conciliaridad y el riesgo del conciliarismo sustentado en las *nationes*.

El Concilio de Constanza, la más brillante reunión de pueblos en todo el medioevo¹³⁶, logró superar «la dispersión de Babel»¹³⁷ y ser una expresión clara de la catolicidad de la Iglesia por la cual «cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad»¹³⁸. En él hacen eco las palabras del Vaticano II «el único Pueblo de Dios está presente en todas las partes de la tierra pues de todos ellos reúne sus ciudadanos y éstos lo son de un reino no terrestre sino celestial»¹³⁹.

¹³⁶ H. FINKE, *Forschungen*, 1.

¹³⁷ AG 4.

¹³⁸ LG 13.

¹³⁹ LG 13.

La celebración de los 600 años de la convocación del Concilio de Constanza (1414-2014) no solo es la ocasión de rever con mayor interés sus vicisitudes y los interrogantes que aún nos presenta, sino que nos ayuda a renovar nuestra conciencia histórica como Iglesia y a interpretar estos eventos en la misteriosa trama de la Providencia para asumir con responsabilidad el presente y proyectar nuestra esperanza.