

JUAN DE RAGUSA OP (+1443), PROMOTOR DE LA ECUMENE

INTRODUCCIÓN

El Concilio de Basilea: *reductio Bohemorum et Graecorum*

Juan Stojkovic de Ragusa (1390/95-1443) es autor de un *Tractatus de Ecclesia* al que W. Krämer ha otorgado el rango de «primer tratado dogmático sobre la Iglesia en la historia de la Teología»¹. Esta reflexión eclesiológica hunde sus raíces en la actividad unionista desempeñada por este dominico en el marco del Concilio de Basilea (1431-49)². Este teólogo croata y profesor en la Sorbona ha marcado decisivamente el ritmo del concilio más largo de la historia: en ausencia del Car-

¹ W. Krämer, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980) 90-124. Sobre el pensamiento y la obra de Juan de Ragusa, cf. F. Sanjek (ed.) *Misao i djelo Ivana Stojkovicica (1390/95-1443)*. Zbornik radova s Medunarodnog simpozija u Dubrovnik, 26-28, svibnja 1983 (Zagreb 1986).

² Véase A. Krchnak, 'Wann wurde der «Tractatus de Ecclesia» von Johannes de Ragusio verfasst?', en: *Misao i djelo*, 291-319. Sobre Basilea, cf. J. Helmuth, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* (Colonia 1987). J. Wohlmut, 'Los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)' en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 185-236. He recapitulado el estado de la investigación sobre Juan de Ragusa en la primera parte de mi estudio 'El primer «Tractatus de Ecclesia». Relectura de la doctrina de las «Notae ecclesiae»', *Estudios Eclesiásticos* 67 (1992) 19-50.

denal Cesarini ha presidido su inauguración junto con Juan Palomar; desde la llegada del Cardenal ha oficiado como secretario general; de él ha partido la iniciativa de sustituir el sistema conciliar por naciones adoptado en Constanza por el sistema de deputaciones: *de fide, de pace, de reformatione*³. Las mismas deputaciones dejan traslucir la tríada de tareas acometidas por el concilio: *causa fidei, causa reformationis, causa pacis*. La *causa fidei* dio albergue a la cuestión husita y a la cuestión griega, a la *reductio Bohemorum et Graecorum*. Ragusa enumeraba las tareas del concilio en estos términos: extirpar la herejía en Bohemia, procurar la paz entre los reinos cristianos, promover la reforma de la Iglesia en cabeza y miembros, lograr la unión de las Iglesias oriental y occidental⁴. Las obras históricas de este dominico constituyen fuentes ineludibles; pero más aún: Ragusa, por su participación directa, pudo escribir la historia del concilio de Basilea en primera persona⁵; precisemos, pues, cómo su biografía se ha entrelazado con la *reductio Bohemorum et Graecorum*.

La condena y el ajusticiamiento de Hus en Constanza (6 de julio de 1415) debía poner fin a la herejía surgida en Bohemia; sin embargo, Hus se convierte en mártir de la causa reformadora checa y el Concilio de Constanza en una afrenta nacional. Desde 1420 las diversas tendencias del movimiento

³ Cf. J.W. Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (Leiden 1978) 17-18. Véase Juan de Ragusa, *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* (en adelante TAC) conservado en la Biblioteca de la Universidad de Basilea, Cod. A IV 17 fol. 134r-297r; aquí 218r.

⁴ Cf. 'De quo modo Greci fuerant reducendi ad ecclesiam per concilium Basiliense', en: J. Haller (ed.), *Concilium Basiliense I* (Basilea 1896) n. 40, 331-364 (= CB D). La misma enumeración de objetivos en su 'Propositio coram Rege Alberto de auctoritate et processu sacri concilii Basiliensis', en: G. Beckmann (ed.), *Deutsche Reichstagsakten, XIII* (Stuttgart-Gotha 1925) n. 161, 258-328 (=DRTA), aquí: 305, 5-7.

⁵ A las obras citadas en las notas 3 y 4 hay que añadir: 'Initium et prosecutio Basiliensis concilii', en: F. Palacky (ed.), *Monumenta Conciliorum Generalium I* (= MCG I) (Viena 1857) 1-131; 'Tractatus, quomodo Bohemi reducti sunt ad unitatem ecclesiae', MCG I, 133-286; 'Relatio de missione constantinopolitana', en: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXI, 248-272. Véase G. Bedouelle, 'Jean de Raguse aux mains des historiens', en: *Misao i djelo*, 142.

husita se aglutinan confesionalmente en torno a los cuatro artículos de Praga: la libre predicación de la Palabra de Dios, el castigo de los pecados públicos, la vuelta del clero a la pobreza evangélica, la comunión bajo las dos especies para los laicos; estas «cuatro verdades de Dios» eran propagadas por los ejércitos husitas que recorrían victoriosos las tierras del imperio. El Concilio de Basilea emprendió una negociación pacífica con los husitas, invitándoles a un debate teológico en 1433. Juan de Ragusa ha intervenido decisivamente en la discusión sobre la comunión *sub utraque specie*⁶. Por otro lado, los Griegos esperaban ayuda militar de Occidente contra los turcos a través de la unión con la Iglesia latina. Stojkovic estuvo en Constantinopla entre 1435 y 1437 como embajador del concilio⁷; su misión en tierras bizantinas fue un rotundo fracaso: los griegos no han querido negociar con el concilio sino con el Papa. Eugenio IV aprovechó esta circunstancia para trasladar el Concilio de Basilea a Ferrara en septiembre de 1437. A su regreso, habiendo sido víctima de un atentado urdido por el partido papal, revalidó sus convicciones conciliaristas en favor de Basilea y en contra del Papa Eugenio IV⁸. La identificación de Ragusa con la causa conciliar llevó a un obispo anónimo a afirmar de él: «portat concilium in suo corpore». Con ese mismo celo y denuedo se ha entregado a la tarea unionista promovida por Basilea. El objetivo de estas páginas será concretar qué ha significado *reductio Bohemorum et Graecorum* en la vida y en la obra de este teólogo conciliarista.

⁶ K. Binder, 'Der «Tractatus de Ecclesia» des Johannes von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Hussiten', *Angelicum* 28 (1951) 30-54; Id., 'Slaven auf dem Konzil von Basel', en: *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen* (Acta Congr. hist. Slav. Salisburgensis 1963) (Wiesbaden 1964) 113-137.

⁷ A. Tuilier, 'La mission à Byzance de Jean de Raguse docteur de la Sorbonne et le rôle des Grecs dans la solution de la crise conciliaire', en: *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques 1979* (París 1981) 137-152.

⁸ Otros datos biográficos en A. Krchnak, 'De vita et operibus Iohannis de Ragusio', *Lateranum* 3-4 (Roma 1960) 1-49.

I. DE REDUCTIONE BOHEMORUM

La primera escisión confesional de la Cristiandad latina

En Basilea, la guerra de religión dio paso al debate teológico. Entre Constanza y Basilea se traza esta paradoja: la ejecución de Hus como hereje y el primer diálogo confesional. En palabras de E. Meuthen: «Si en Constanza se logra la estabilización de la jerarquía eclesial, el concilio condujo a la escisión de una parte de la Cristiandad que se proclamó Iglesia verdadera sobre el fundamento de los cuatro artículos. Y éste será un tema dominante en tiempos del Concilio de Basilea: ¿cuál es la verdadera Iglesia?»⁹. Estamos, pues, ante la primera escisión de la Cristiandad latina. El 4 de enero de 1433 una delegación bohemia llegaba a Basilea para una discusión en pie de igualdad. P. de Vooght ha hablado de «un fait inouï», «unique dans les annales de l'Église»¹⁰.

1.1. ¿Principios del espíritu de tolerancia?

No es éste el lugar para una presentación del complejo fenómeno del husitismo¹¹; por otro lado, la referencia a Ragusa nos circunscribe a la primera aparición de los husitas en Basilea entre enero y abril de 1433; después de la suerte co-

⁹ Cf. E. Meuthen, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte* (Opladen 1985) 7.

¹⁰ P. de Vooght, 'La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 37 (1970) 97-137; 254-291. Cf. E. F. Jacob, 'The Bohemians at the Council of Basel 1433', en: Seton-Watson (ed.), *Prague Essays* (Oxford 1949) 81-123; W. R. Cook, 'Negotiations between the Hussites, the Holy Emperor and the Roman Church', *East Central Europe* 5 (1978) 90-104. De estas negociaciones informan los testigos oculares: Juan de Ragusa, 'Tractatus, quomodo Bohemi reducti sunt ad unitatem ecclesiae', en: MCG I, 136-286; por parte de la delegación bohemia, Pedro de Zatec, 'Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi', en: MCG I, 289-357; Juan de Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, IV, 9-12; 21-24; MCG II, 298-325; 344-351; asimismo, las *Actas* del notario Pedro Bruneti, en: CB II, 305-386.

¹¹ Cf. A. Molnar, 'L'évolution de la théologie hussite', *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses* 43 (1963) 133-171. Sobre el husitismo y Basilea, cf. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 353-372.

rrida en Constanza por Hus y Jerónimo de Praga, resulta llamativo que los bohemios hayan acudido a Basilea; el portavoz de la legación bohemia, Juan de Rokyzana, recordará expresamente aquel suceso: «nos scimus, quid nobis fecit concilium Constantiense»¹². Veamos cómo se ha llegado a este debate teológico y evaluemos lo que haya podido haber de «espíritu de tolerancia» tal y como aparece en la crónica y actuación de este testigo de excepción.

Martín V, a instancias del emperador Segismundo, había hecho predicar la cruzada contra husitas y wyclefitas; mientras tanto los ejércitos imperiales estaban en guerra contra el movimiento reformista de Bohemia. En carta abierta a las ciudades alemanas los capitanes de los ejércitos husitas proclamaban los cuatro artículos de Praga, criticando la corrupción eclesial; al mismo tiempo denigraban el Concilio de Constanza, lanzando una invitación para una disputa teológica como alternativa al Concilio de Basilea. En respuesta a esa «epistola perfidiae Hussitarum», el *Magister* de la Universidad de Heidelberg, Nicolás Magni de Jawor, señalaba las dificultades por parte de la Iglesia católica: se trata de una herejía que ha sido condenada «per constatiense concilium sacrosanctam ecclesiam repraesentans»¹³. De los *Sermones* pronunciados por Stojkovic en el concilio de Pavía-Siena (1423-24) se desprende una valoración similar del fenómeno husita: «nova secta hussitarum, Bohemorum seu Pragensium»; se trata de una herejía comparable a las de la Iglesia antigua, cuyo influjo se extiende por Europa¹⁴. Y narra en su crónica sobre el inicio del Concilio de Basilea que, el 8 de noviembre de 1430, un escrito anónimo colgado en las iglesias principales de Roma ponía la herejía husita en relación con el concilio a celebrar próximamente: si los concilios de la antigüedad extirparon herejías, «ita necesse est, pro erradicatio-ne haeresis Hussitarum, concilium de mense Martii inevitabiliter celebrari»¹⁵. Por tanto, la primera dificultad por parte de la Iglesia romana de cara a estos esfuerzos unionistas era la

¹² MCG I, 326.

¹³ Cf. F. X. Bantle, 'Nikolaus Magni de Jawor und Johannes Wenck im Lichte des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen', *Scholastik* 38 (1963) 536-574.

¹⁴ Véase en W. Brandmüller, *Das Konzil von Pavia-Siena (1423-1424)*, II. Quellen (Münster 1974) 89-190; aquí: 113-114.

¹⁵ MCG I, 65-66; Krämer, *Konsens*, 76 ss.

admisión de herejes ya condenados a negociar en términos de igualdad. A este modo de pensar responde la política del Cardenal Cesarini que —según nos refiere nuestro dominico— era partidario de que la negociación con los husitas debía ir precedida por la victoria militar: «quod nulla practica reductionis tratanda est cum eis, nisi praemittatur exercitus»¹⁶. Así las cosas, hay que decir que los basilienses han hecho de la necesidad virtud: Stojkovic inicia su *Tractatus, quomodo Bohemi reducti sunt ad unitatem ecclesiae*, refiriendo el regreso de Cesarini a Basilea en 9 de septiembre de 1431, tras la ominosa derrota de la cruzada católica en Taus (14 agosto). Militarmente, los husitas se habían vuelto a mostrar irreductibles por las armas¹⁷. Meuthen piensa que sin esta debacle militar los basilienses nunca habrían llegado a invitar a los bohemios para una disputa en el concilio; a su juicio, «el conciliarista no es ni mucho menos *eo ipso* tolerante»¹⁸.

Es claro que este hecho ha de poner sordina a toda afirmación apresurada del espíritu de tolerancia de Basilea; sin embargo, hay que atender también al transcurso ulterior de las negociaciones. Hacia el día 15 de octubre el concilio expide cartas de invitación a los bohemios¹⁹; en noviembre de 1431 los husitas redactan una carta abierta, declarando su disposición para negociar con la Iglesia romana; esta carta es, al mismo tiempo, un manifiesto fulminante que analiza la corrupta situación de la Iglesia, especialmente del clero; este manifiesto concluye con la proclamación de los cuatro artículos de Praga, confesión de fe husita: «in quibus nos contrarii sumus papae et toti suo clero; quos quidem nos volumus tueri et defendere usque ad mortem»²⁰.

Los trabajos del concilio para llegar a un acuerdo con los husitas y conseguir su presencia en Basilea han tenido que superar una dificultad sobreañadida: la oposición del mismo Papa. Eugenio IV decide disolver el concilio a través de sus bulas *Postquam divina clementia* y *Quoniam alto* del 12 de noviembre, prometiendo un concilio para el verano de 1433

¹⁶ MCG I, 72-73.

¹⁷ MCG I, 135.

¹⁸ Cf. E. Meuthen, 'Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht', *Theologische Zeitschrift* 38 (1982) 17.

¹⁹ MCG I, 118.

²⁰ MCG I, 153-170.

en Bolonia encaminado a negociar la unión con la Iglesia griega. Cesarini ha defendido la urgencia de la cuestión husita frente al proyecto incierto de unión con los griegos, caracterizado con cierto desdén como «ista cantilena de Graecis iam trecentis annis duravit et omni anno renovatur»²¹. Frente a la amenaza papal, la cuestión husita se ha convertido en razón de existencia, de modo que un éxito en la *reductio Bohemorum* equivalía a la prueba de justificación del mismo concilio de Basilea. Ahora bien, no puede adjudicarse todo a motivos de conveniencia o táctica política; contra ello habla la firme voluntad con que se ha buscado un compromiso para asegurar el éxito de las negociaciones y que constituye el contenido del tratado de Stojkovic *de reductione Bohemorum*. Estas negociaciones preliminares concluyen el 18 de mayo de 1432 en los acuerdos de Eger (Cheb en Bohemia)²². Estos acuerdos fijan la materia del debate (los cuatro artículos de Praga) y, sobre todo, el criterio: «lex divina, praxis Christi, apostolica et ecclesia primitiva pro veracissimo et indifferente iudice in hoc Basiliensi Concilio admittentur». Por otro lado, hay que señalar que los padres conciliares se han preparado a conciencia para este certamen teológico; a diario han sido instruidos sobre la teología husita; en octubre de 1432 ya se habían designado cuatro teólogos (Juan de Ragusa, Egidio Charlier, Enrique Kalteisen, Juan de Palomar) que debían defender las posiciones católicas frente a los portavoces de la Iglesia de Bohemia²³. Krämer ha señalado el papel desempeñado por Kalteisen y Toke en orden a familiarizar a los padres conciliares con la eclesiología husita. El 2 de enero de 1433 se repartieron copias de los acuerdos de Eger, de modo que se pudieran evitar de antemano incomprensiones que bloquearan el debate teológico.

Según lo acordado en Eger, la delegación bohemia llegó a Basilea el 4 de enero; Cesarini hizo el saludo oficial el día 10 y el comienzo del debate propiamente tal quedó fijado para el 16 de enero: Juan de Rokyzana defendió el artículo de la comunión *sub utraque specie*; seguidamente, Nicolás de Pehlri-

²¹ MCG II, 105.

²² MCG I, 217-220; Mansi XXX, 145-146. Cf. H. J. Sieben, 'Ferrara/Florenz und vier weitere Unionsversuche', *Theologie und Philosophie* 64 (1989) 524-535.

²³ MCG I, 257-258; Krämer, *Konsens*, 69-80.

mov, Ulrich de Znojmo y Pedro Payne, hicieron la defensa de los otros artículos de Praga: la condena pública de los pecadores, la libre predicación de la Palabra, la vuelta del clero a la pobreza evangélica²⁴. Que los husitas, finalmente, expongan su confesión de fe en Basilea no es independiente de una concepción de concilio preñada de destellos de tolerancia: *libertas dicendi* es condición de validez de una decisión conciliar. En palabras de Ragusa: «requiritur in conciliis plena et omnimoda libertas, ut videlicet quisque liberalem loquendi habeat facultatem»²⁵. Queda, sin embargo, por plantear la cuestión más radical ya señalada: ¿gozan también de esa *libertas dicendi* los herejes condenados en Constanza? ¿no se pone en tela de juicio las verdades ya adquiridas de la Iglesia? En su tratado *de conciliis*, Ragusa se ha planteado este asunto e incluso la posibilidad de la incorporación de los bohemios al concilio, posibilidad ofrecida de hecho por Cesarijn²⁶; a su juicio, estas propuestas de negociación o de incorporación no constituyen un cuestionamiento de lo que cree la Iglesia, sino que la negociación en el concilio es un camino para buscar la verdad, una oferta hecha a quienes honestamente la buscan. Podemos decir, para concluir estas reflexiones generales, que esta toma de postura ilustra el significado mismo del término *reductio*, como portador de este espíritu unionista: se trata, pues, de una reconducción hacia la verdad de la que se considera garante la Iglesia romana²⁷. Tal es el presupuesto de este unionismo de fines del Medievo.

²⁴ MCG I, 264-268.

²⁵ TAC fol. 224v.

²⁶ MCG I, 324-331; Sieben, *cit.*, 532.

²⁷ TAC fol. 224v: «...deposita pertinacia se determinationi ecclesiae, prout iam saepe... ambassiatoribus Bohemorum unitatem huius sanctae synodi obtulimus, videlicet quod vellent unum corpus nobiscum efficere et postmodum in dubiis eorum insimul in caritate et sinceritate fidei duce Spiritu Sancto veritatem inquirere et inventam per determinationem ecclesiae cum humilitate et reverentia suscipere; nec tamen sic offerendo sancta synodus veritatem determinatam intendebat in dubium revocare, sed errantes per mansuetudinem ad viam veritatis reducere et insimul in inquisitione currere veritatis sicut ductor sciens et qui ignorans ducitur, ut ex catholicis et haereticis fiat unum corpus. Hoc vero modo permittit ecclesia catholica».

1.2. El cáliz, signo de identidad de la Iglesia de Bohemia

Durante diez días de *audientia* los husitas defendieron los cuatro artículos sobre los que Iglesia de Bohemia se erigía en «verdadera Iglesia». Ragusa comenzó a hacer la defensa de la *consuetudo* romana de dar la comunión bajo una sola especie el 31 de enero; el debate quedará personificado en la confrontación entre aquellos dos *Magistri* de procedencia eslava, Ragusa y Rokyžana²⁸. ¿Qué se desprende de los artículos de Praga? Para F. Seibt el programa-marco de los artículos praguenses condensa la idea reformista que anima el husitismo: la Iglesia pobre e invisible. Los artículos subrayan sucesivamente la reivindicación de la vida apostólica para el clero, la llamada a la libre predicación y el rechazo de la autoridad eclesial. El cáliz, por su parte, viene a ser «la expresión eclesiológica del proceso democratizador del tardomedievo»²⁹. Desde el punto de vista de la reforma eclesial y social, parecen impregnados de mayor mordiente los otros tres artículos, y sin embargo, fue el cáliz el símbolo de la rebelión frente a Roma, catalizador del desafío a la jurisdicción eclesiástica. En palabras de Amann: «el gesto por el que Jacobellus tendía a los laicos el cáliz eucarístico, que la Iglesia romana les rehusaba desde hacía tiempo, indicaba con claridad meridiana que se prefería la enseñanza explícita del Evangelio y el ejemplo de la cristandad primitiva en vez de las órdenes y tradiciones de la Iglesia»³⁰. El cáliz contiene la esencia del husitismo (Kaminsky). En efecto, el utraquismo ha funcionado como elemento aglutinador del husitismo, vehiculando un concepto central de la ideología husita: «ecclesia primitiva». Porque el argumento calixtino o utraquista se puede reducir a este razonamiento: la comunión bajo las dos especies ha sido el uso de la *ecclesia primitiva*, conforme a la voluntad del Salvador, y nadie tiene derecho de modificar la *lex evangelica*; por eso, la comunión bajo una sola especie constituye un abuso y nadie está obligado a obedecer a los superiores eclesiásticos cuando éstos pretenden imponer tales abusos

²⁸ MCG I, 274-275.

²⁹ Cf. F. Seibt, 'Geistige Reformbewegungen zur Zeit des Konstanzer Konzils', en: *Das Konstanzer Konzil* (Wege der Forschung 415) (Darmstadt 1977) 330.

³⁰ Cf. E. Amann, 'Jacobel et les débuts de la controverse utraquistes', en: *Miscellanea Francesco Ehrle* I (Roma 1924) 375-387; aquí 375.

contra la autoridad misma del Evangelio. El camino hacia la afirmación de una *ecclesia spiritualis* estaba abierto; sus partidarios se sintieron obligados a elaborar y justificar sus ideas frente a los ataques del sistema romano, un sistema que quedó identificado con la condena del cáliz y con el «martirio» de Hus en Constanza. El núcleo de la controversia utraquista plantea esta doble cuestión: ¿ha decretado Cristo que la comunión *sub utraque specie* sea la forma propia del sacramento eucarístico (1), y que esta práctica sea «necesaria para la salvación» (2)? El punto de partida en favor del cáliz era el relato de la institución de la eucaristía (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 17-20). Los utraquistas ponían estos textos en relación con Jn 6, 53: «Si no coméis este pan y no bebéis esta sangre, no tendréis vida en vosotros», excluyendo una interpretación espiritual de este pasaje. Con la combinación de estos textos se considera probado que Jesús instituyó la comunión bajo las dos especies como «necesaria para la salvación». Esta orden de Cristo ha sido respetada por la Iglesia apostólica (1 Cor 11, 27.29; 10, 16). Jacobello y los utraquistas aducen muchas citas de los Padres extraídas del arsenal del que se nutre la teología medieval, el Decreto de Graciano y las Sentencias de Lombardo³¹. El simbolismo del cáliz representaba, por un lado, una adhesión clara a la práctica de la Iglesia primitiva, distanciándose del uso aclimatado en la corrupta Iglesia contemporánea; por otro, suponía una forma de equiparar al clérigo y al laico. El simbolismo del cáliz confería señas de identidad a la Iglesia local de Bohemia, auto-proclamada *vera ecclesia* frente a la *ecclesia romana*. En este sentido, la problemática eucarística de rango menor que es el utraquismo comienza a situarse en la intersección que traza el binomio tradicional eucaristía e Iglesia³².

³¹ Sobre la teología eucarística del husitismo y sobre la controversia utraquista, véase mi estudio 'Eucaristía e Iglesia en la «Oratio de communione sub utraque specie» de Juan de Ragusa', *Revista Española de Teología* 53 (1993) 153-172.

³² Helmrath, *Das Basler Konzil*, 368: «Doch bleibt die Beobachtung richtig, dass die Frage nach der Eucharistie leicht zu einer ekklesiologischen Grundsatzdebatte auswachsen konnte. Dogmengeschichtlich gesehen könnte man vielleicht sagen, dass die Eucharistielehre wieder ekklesiologisch gewendet wurde, im Unterschied zur Hochscholastik, aber in Übereinstimmung mit der älteren Tradition».

1.3. *El fondo eclesiológico del debate sobre el utraquismo*

De la confrontación de Ragusa con Rokyzana acerca del utraquismo ha surgido la *Oratio de communione sub utraque specie*³³. El tema principal de este largo discurso es el del utraquismo, mientras que la eclesialidad de la eucaristía lo es de modo secundario³⁴. Molnar ha señalado que el mérito de Ragusa radica en haber vehiculado el aspecto eclesiológico de la controversia³⁵. En su discurso, Juan «el eslavo» —como le designa Pedro de Zatec, cronista de la delegación bohemia en Basilea— les ha llamado varias veces «herejes» y ha desarrollado ampliamente la materia «de ecclesia», provocando el enfado de los husitas por no pertenecer a los artículos de Praga; aunque un miembro de la delegación bohemia tan relevante como el wyclefita Pedro Payne vio la necesidad de abordar esta materia: «conveniamus in quidditate ecclesiae, quia ille dicit, illi sunt ecclesia, et ille dicit non». Enrique Toker, por su parte, opinaba que la materia «de ecclesia» era «condependens articulis», «non fecit contra compactata in Egra»³⁶. El mismo Ragusa apuntaba al final de su exposición: el problema del cáliz estaría solucionado si convinieran en el concepto de Iglesia.

En otro lugar he analizado la *Positio* de Rokyzana y la respuesta de Ragusa tratando de precisar tanto su teología eucarística como el modo en que se produce el tránsito de la problemática del utraquismo a la reflexión eclesiológica³⁷. Ahora me limitaré a recapitular sintéticamente los resultados que allí propuse de modo analítico. Ragusa ponía la eucaristía en relación con la Iglesia: el fundamento de la fe y la comunión eclesial residen en el sacramento del altar. Es la idea

³³ Mansi XXIX, 699-868; la *Positio* de Rokyzana, Mansi XXX, 269-306; véase F. G. Heymann, 'John Rokycana-Church Reformer between Hus and Luther', *Church History* 28 (1959) 240-280.

³⁴ T. J. Sagi-Bunic, 'Eucharistie und Kirche in Stojkovic's Baseler Rede «De communione sub utraque specie»', en: *Misao i djelo*, 364-371.

³⁵ Cf. A. Molnar, 'La pensée hussite dans l'interprétation de Jean Stojkovic de Raguse', en: *Misao i djelo*, 221-228, aquí: 226.

³⁶ MCG I, 297.304.

³⁷ Cf. J. S. Madrigal, 'Eucaristía e Iglesia en la «Oratio de communione sub utraque specie» de Juan de Ragusa', *Revista Española de Teología* 53 (1993) 145-208; 285-340.

tradicional conservada por Tomás de Aquino: la *res* o efecto de este sacramento «es la unidad del cuerpo místico sin la cual no hay salvación» (STh III, q.73, a.3). Siguiendo al Aquinate (STh III, q.73, a.4), Stojkovic afirma que el sacramento eucarístico se denomina «communio», «sinaxis», «secundum quod omnes per hoc sacramentum significantur aggregari in unum corpus Christi mysticum»³⁸. Con la introducción del cáliz la Iglesia de Bohemia se aparta de la unidad de la Iglesia y rompe el *consensus*, justamente en el sacramento de la unidad eclesial³⁹.

Rokyžana presenta una concepción eucarística que salvaguarda los aspectos fundamentales de la doctrina ortodoxa (presencia real, doctrina de la concomitancia). Sin embargo, comenzó su *Positio* rompiendo una lanza en favor de la *ecclesia praedestinatorum*⁴⁰, fundiendo la problemática eclesiológica y eucarística merced a la triple significación de *communio corporis Christi*: «communio sanctorum», «sacramentum corporis et sanguinis Jesu Christi», «congregatio credentium in Christo bonorum et malorum»⁴¹. El hecho no es casual, sino fiel reflejo tanto de la pretensión de la Iglesia local de Bohemia de representar con el impulso reformista del cáliz la *vera ecclesia*, como de los debates eclesiológicos suscitados por el *De ecclesia* de Hus. La comunión eucarística queda puesta en relación con el *corpus Christi mysticum*; es decir, con la Iglesia concebida como «communio sanctorum» en el sentido de «ecclesia ex iustis et praedestinitis» que este término tiene en la eclesiología husita, y contrapuesta a la *congregatio fidelium*, como forma impropia de concebir la Iglesia. Sobre estos

³⁸ Mansi XXIX, 791C-792A.

³⁹ Así lo señala en su *Tractatus de Ecclesia*: «Ecce omnes idipsum sapiebamus, omnes unum eramus, omnibus eadem fides, omnibus eadem communio sacramentorum communis erat, sed cum sic omnes in domo Dei ambularemus cum consensu, praesumptio, novitatum mater, Iohannes Hus cum ecclesia praedestinatorum, Iacobellum cum duplici specie, Hieronymum de Praga cum universalibus realibus et eis similes in medium produxit. Primus non hanc esse ecclesiam, quae apparet, sed praedestinatorum numerum asserit, alter docet necessariam communionem quoad laicos sub utraque specie, tertius substantiam panis in sacramento corporis Christi post consecrationem remanere» (TDE II, c. 47, 204).

⁴⁰ MCG I, 282.

⁴¹ Mansi XXX, 270B-272E; cf. Madrigal, *Eucaristia e Iglesia*, 189-194.

supuestos hizo Rokyzana la defensa del cáliz para los laicos. A tenor de Jn 6, 53, la *communio sub utraque* es, en su calidad de *veritas evangelica*, un «precepto divino» y por ende, «necesaria para la salvación». Frente a una interpretación en clave espiritual del cap. 6 de Jn, del llamado «discurso del pan de vida», Rokyzana y el utraquismo optan por una interpretación en clave sacramental-eucarística⁴². Y la utilidad de la comunión *sub utraque* depende de la afirmación de que el efecto del sacramento eucarístico es diferente según cada una de las especies: «*gratia communionis in specie panis, gratia redemptionis in specie vini*»⁴³. Si la teología eucarística de Rokyzana privilegia la dimensión de la *comestio/bibitio*, de la «*manducatio sacramentalis*» que iguala a clérigos y laicos, la postura de Ragusa subrayará la *consecratio*, el *transubstantiare*, la doctrina ambrosiana del metabolismo de las especies eucarísticas, consiguiendo la posición del sacerdote.

Frente a la *veritas evangelica* del cáliz Stojkovic trató de fundar la *consuetudo* de la iglesia romana de dar la comunión *sub una specie* como una *veritas catholicae fidei*. Su argumentación para refutar que el cáliz sea necesario para la salvación se mueve a un doble nivel epistemológico y eucarístico; en ambos tuvo una derivación eclesiológica. En el plano de los principios teológicos proponía una serie de *suppositiones generales* asentadas sobre la cláusula del *Symbolum* relativa a la Iglesia. El artículo sobre la Iglesia, bajo el régimen del Espíritu Santo, constituye «el primer principio de la doctrina de la fe»; ello la convierte en «regula proxima» de interpretación

⁴² Sobre la interpretación de Jn 6, cf. M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) 122-124. El problema de la interpretación espiritualista *versus* una interpretación sacramental-eucarística se planteará en el concilio de Trento: si la interpretación espiritualista podía servir para rebatir la reivindicación husita -y adoptada por la Reforma- de la comunión *sub utraque* para los laicos, ello equivalía a validar la misma postura de los Reformadores frente a los teólogos católicos partidarios de la interpretación sacramental-eucarística del cap. 6 de Jn. Ello impidió una solución tajante, a pesar de que algunos teólogos pidieron una definición conciliar en favor de la interpretación realista o eucarística. Cf. F. Cavallera, 'L'interprétation du chapitre VI de Saint Jean. Une controverse exégétique au concile de Trente', *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 10 (1909) 687-709.

⁴³ Mansi XXX, 275E. Esta consideración extraída de los Padres (Ambrosio, Agustín, Cipriano, Crisóstomo) ha sido conservada por Alberto Magno y Tomás de Aquino (STh III, q. 74 a. 1).

de la Escritura; en este sentido, Ragusa dedicó una sección de su *Oratio* a desarrollar la temática «quod ecclesia errare non posse», que encuentra su prolongación en la afirmación de la autoridad de la Iglesia para determinar la forma de administrar los sacramentos, autoridad concretada históricamente en la *ecclesia romana*⁴⁴. La continuidad de la presencia de Cristo en la Iglesia actual, a pesar de sus sombras -y frente a la plenitud ahistórica de una iglesia de los predestinados-, encuentra su aval en la unidad de Cristo con su Iglesia según el símil de los desposorios, de ese «sacramentum magnum» del que habla el Apóstol (Ef. 5, 32).

En el plano eucarístico, Ragusa proponía una serie de *suppositiones speciales* que rebatían la doctrina wyclefita de la remanencia e iban encaminadas a desentrañar el concepto de Iglesia como *corpus Christi mysticum*⁴⁵. Ahí se produce el tránsito de la problemática eucarística del utraquismo a la reflexión expresamente eclesiológica. Porque nuestro dominico sitúa el concepto de cuerpo místico en el cuadro sacramental clásico, donde había pervivido para la Escolástica tardía la relación íntima de eucaristía e Iglesia: «sacramentum, res et sacramentum, res tantum». En el sacramento del altar se da un triple nivel: el del mero sacramento o signo del pan y vino, el del sacramento y realidad o cuerpo y sangre del Señor, el de la realidad del cuerpo-iglesia. Las especies eucarísticas son «sacramentum» de una «gemina res»: de la realidad del sacramento («corpus verum») y del efecto del sacramento («corpus Christi mysticum»). Por eso dirá: «ipsa caro Christi aut eius verus sanguis est carnis Christi mysticae et ipsius sanguinis mystici signum et sacramentum»⁴⁶. El cuerpo eclesial de Cristo es el misterio hacia el que apuntan y del que son signo el pan y vino eucarísticos. El cuerpo de Cristo es «res et sacramentum» porque contiene la *res* plena de lo que simbolizan las especies y porque produce la unidad del cuerpo místico. Hablar de «cuerpo de la Iglesia» o *caro mystica Ecclesiae* es negarse a ver en ella una realidad puramente invisible; y al mismo tiempo, vincular el cuerpo eclesial al cuerpo resucitado del Señor dado en la eucaristía es igualmente negarse a reducir la Iglesia a su ser visible.

⁴⁴ Mansi XXIX, 713A-728A; 779B-790C; 852C-864B.

⁴⁵ Mansi XXIX, 728A-735C; «de acceptione Ecclesiae»: 771C-790C.

⁴⁶ Mansi XXIX, 733A.

Desde estos supuestos Stojkovic refutó el utraquismo y la noción de *ecclesia praedestinatorum* del Maestro de Praga. En razón de los tres niveles del sacramento existe una triple forma de «manducatio»: «corporalis» o de las especies, «sacramentalis», o de la verdadera carne, y «spiritualis», o de la carne mística⁴⁷. La «manducatio sacramentalis», asentada en las palabras de institución «tomad y comed, tomad y bebed», presenta una doble modalidad: a) «in sacrificii oblatione», donde Lc 22,19 («haced esto en conmemoración mía») queda referido al mandato «id conficite»; se trata, por tanto, de la comunión del sacerdote que acaece «sub duplici specie». B) «In laica sive simplici communione», que es la propia del pueblo fiel y acaece «sub una specie tantum». En otras palabras: el argumento antiutraquista de Juan «el eslavo» desemboca en la afirmación de que el cáliz se reserva al sacerdote en razón del carácter sacrificial de la misa. Por otro lado, la «manducatio spiritualis» es también doble en razón de la «duplex res sacramenti»: de la «vera caro (verus sanguis) Christi» y de la «mystica caro (mysticus sanguis) Christi». La manducación espiritual «primae rei» consiste en la consideración piadosa de la pasión del Señor y del misterio ahí contenido; la manducación espiritual «secundae rei» equivale a «consecutio unionis seu adeptio per fidem et charitatem ad membra ecclesiae et cum Christo capite, quam unionem tam sacramentum quam prima res huius sacramenti significat»⁴⁸. Desde estos presupuestos interpreta en clave espiritual el texto de Jn. 6, 53: el que come y bebe espiritualmente se hace partícipe del Espíritu, por el que estamos unidos a Cristo con una unión de fe y caridad, y somos hechos miembros de la Iglesia (1 Cor 12, 13-14). Aquí aflora la idea de Iglesia tradicional, *congregatio fidelium*, cuyo lazo formal es la fe.

Esta doctrina eucarística, que enfatiza la comunión espiritual en detrimento de la comunión sacramental, sanciona la situación de escasa práctica sacramental, en claro contraste con el positivo interés que el reformismo checo puso en la comunión frecuente; la eucaristía es vista de forma prevalente como la producción de la presencia real de Cristo por las palabras de la consagración; ello subraya la posición egregia del sacerdote «conficiente» en el sacramento del altar, que viene

⁴⁷ Mansi XXIX, 733B-734E.

⁴⁸ Mansi XXIX, 734A.

a reflejar cómo la Iglesia en su dimensión de *societas ecclesiastica* adopta un ministerio y estructura jerárquica. La postura de Ragusa, por relación al cáliz, se puede resumir en esta fórmula de índole eucarística y eclesiológica remedo del *Offerimus* del *canon romano*: «sacerdos sumens in persona omnium, omnes sumunt cum ipso»⁴⁹. Mientras que el utraquismo subraya a partir de Jn 6 la gracia interior de la eucaristía, la noción paulina de *corpus Christi* (1 Cor 11 y 12) es el lugar para descubrir que la eucaristía hace la Iglesia y la profundidad mística del cuerpo de la nueva humanidad de Cristo. De este modo el debate utraquista se asoma a las fuentes mismas de la iglesia como comunión. Ragusa ha precisado la noción de Iglesia, *corpus Christi mysticum, congregatio fidelium bonorum et malorum*, cuyo lazo formal es la fe y no la gracia de predestinación. Así ha desarrollado una sección «de acceptione ecclesiae», sobre su inerrancia, su cognoscibilidad y autoridad. Por eso, la *Oratio de communione sub utraque specie* constituye la «positio principalis» respecto del futuro *Tractatus de Ecclesia*, o dicho en otros términos, su *pre-texto* en el doble sentido de la palabra. La noción de *corpus Christi mysticum* puede ser nudo de varios contrarios eclesiológicos: de lo visible y lo invisible, de lo jerárquico y lo carismático, de lo local y de la catolicidad. El artículo sobre el cáliz era susceptible de un compromiso con la Iglesia de Roma; no ocurría lo mismo con los otros artículos pragueños que representaban las exigencias doctrinales de los sectores radicales y taboritas del husitismo. De hecho, el Concilio de Basilea y los calicistas de Praga llegaron al acuerdo en Iglava (1436)⁵⁰. Podemos prescindir de estas negociaciones en las que nuestro dominicano ya no participó para abordar una última cuestión.

En el debate utraquista Ragusa —más allá de la interpretación de Jn 6, 53— se ha empeñado en mostrar la autoridad de la Iglesia romana que ya en Constanza había tomado postura frente al cáliz⁵¹. Puede sin duda parecer que el teólogo

⁴⁹ Mansi XXIX, 834D.

⁵⁰ Cf. Wohlmuth, en: *Historia de los concilios*, 214. Sobre la Iglesia utraquista. F. G. Heymann, 'The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries', *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961) 1-16.

⁵¹ MCG I, 327: «Non intendo probare necessitatem unius speciei, nec damnare communionem utriusque, sed ecclesiae auctoritatem declarare, quae potest secundum exigentiam temporis et loci disponere et variare». Condena del utraquismo: Mansi XXVIII, 157-169.

conciliarista ha hecho una argumentación muy papalista frente a los husitas: defendiendo la noción de *ecclesia romana*, argumenta contra la iglesia espiritual de la eclesiología husita; defendiendo la dimensión institucional y visible de la Iglesia jerárquica sale al paso de la *ecclesia praedestinatorum*. Con todo no habría que perder de vista que la misma noción de concilio estuvo presente en esta disputa. Ya en el saludo oficial a los bohemios recién llegados, Cesarini había insistido en la infalibilidad de la Iglesia, cuya autoridad doctrinal atribuyó al concilio. Pedro de Zatec recoge este dato con esta extrañeza: «item iudicio huius concilii suadet nos subici; quiddid difficile est et ambiguum et tale, ad ipsam ecclesiam esse recurrendum per hoc scriptum (Dtn 17, 8s) suavit»⁵². La propuesta de incorporación de los bohemios al concilio, como medio adecuado para la búsqueda de la verdad, provocó el enojo de Rokyzana que, recordando el Concilio de Constanza, proclamará: «etiam scitote, quod nullum concilium est nobis evangelium; ideo iam cavemus nobis a talibus conciliis»⁵³. El Maestro de Praga, sabedor de la discrepancia del concilio con el papa, recordó a Ragusa que Eugenio IV no consideraba que Basilea fuera un concilio legítimo ni que fuera la *ecclesia universalis*⁵⁴. En relación al concilio, visto como instrumento para conseguir la unión, se perfilan las tres posturas eclesiológicas en liza: mientras el reformista de Bohemia apela a la autoridad del *evangelium*, un conciliarista como Ragusa apela a la autoridad del *synodus* fundada en la doctrina de la infalibilidad conciliar, extremo negado por la eclesiología papalista y husita⁵⁵. En la discusión con los bohemios ha surgido la temática de la infalibilidad del concilio, cuyo reflujo aparece recogido en el último capítulo del *Tractatus de Ecclesia*. Ahí aparece una distinción fundamental en la eclesiología de cariz conciliarista: la Iglesia *collective-distributive*; tomada la Iglesia *distributive*, dispersa por el orbe, hay que afirmar el primado papal y la superioridad de la *ecclesia romana* sobre las iglesias particulares, también sobre la Iglesia de Bohemia; la Iglesia *collective*, esto es, reuni-

⁵² MCG I, 290. Sobre este texto, cf. H.J. Sieben, 'Dtn 17, 8-13 als Beitrag des Alten Testaments zur Theologie des Konzils', *Annuarium Historiae Conciliorum* 1 (1969) 1-8.

⁵³ MCG I, 326.

⁵⁴ MCG I, 277.

⁵⁵ Cf. H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil* (Frankfort del Meno 1983); véase 'Die Theorie vom unfehlbaren Konzil', 149-207.

da en concilio, actualiza la autoridad misma de la Iglesia para interpretar la Escritura e implica la superioridad del concilio sobre el papa⁵⁶.

II. DE REDUCTIONE GRAECORUM

«Absque concilio ycumenico unio concludi non potest»

La cuestión husita se había convertido en un problema de dimensiones europeas que, al norte de los Alpes, era percibido con mucha más urgencia que la unión con los griegos; de modo que mientras el concilio dirigió sus esfuerzos hacia la cuestión husita, el Papa veneciano Eugenio había puesto sus esperanzas en la cuestión griega. Este será el escenario del conflicto definitivo entre el papa y el concilio. Papa y concilio disputan sobre la pretensión de ser representantes legítimos de la Cristiandad. Antes de que en Basilea se planteara el problema de la unión de las Iglesias latina y griega, la *reductio Graecorum* conocía ya una larga historia⁵⁷. Además la unión con los griegos formaba parte del legado del Concilio de Constanza; así se desprende de las *Memorias* de Sylvester Syropoulos que remonta a Martín V el comienzo de estas negociaciones entre la Iglesia oriental y occidental⁵⁸; esta mis-

⁵⁶ TDE III, c. 12, 290-291: «Causa vero erroris istius adversarii, qui tenet unam extremitatem, et multorum nostrorum, qui tenent aliam, est quia non advertunt differentiam alicuius multitudinis, prout distributive vel collective consideratam subiectam uni, quia quilibet de illa multitudine ut singulus subicitur illi uni, quae tamen multitudo collective considerata principaliter omnibus, illi etiam qui principatur singulis, sed de hoc in Tractatu de Conciliis diffusius agitur, ubi ostenditur quod Ecclesia romana est caput et magistra universalis Ecclesiae, et per consequens summus pontifex, prout universalis Ecclesia distributive consideratur, quae tamen collective considerata, sive divisa et diffusa per orbem, sive ut in concilio generali in unum congregatum superior est romana ecclesia primo modo accepta et summo pontifice». Cf. Krämer, *Konsens*, 233.

⁵⁷ Cf. M. Viller, 'La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438', *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 17 (1921) 260-305; 515-532; 18 (1922) 20-40.

⁵⁸ V. Laurent, *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople SYLVESTER SYROPOULOS sur le Concile de Florence (1438-1439)* (Roma 1971).

ma política de acercamiento entre Constantinopla y Eugenio IV, entre Constantinopla y Basilea, culmina con el desembarco de los Griegos en Italia; llegado a este punto, Syropoulos narra el transcurso del Concilio de Ferrara-Florenia⁵⁹. La *reductio graecorum* ocasionó la división interna dentro del Concilio de Basilea, condujo a la apertura del Concilio de Ferrara-Florenia y, finalmente, a la situación cismática de Basilea. Biográficamente —como ya dijimos— la experiencia constantinopolitana de Ragusa marca decisivamente su opción conciliarista y en contra de Eugenio IV. La figura de Stojkovic guiará esta aproximación a las negociaciones con la Iglesia griega: su crónica sobre las negociaciones con los griegos acaecidas en Basilea entre 1434 y 1435 (2.1) nos servirán de introducción a su labor de embajador del Concilio de Basilea en Constantinopla (2.2) entre 1435 y 1437⁶⁰; en tercer lugar, presentaremos sus reflexiones para la elaboración de su tratado sobre los concilios.

⁵⁹ La investigación de las negociaciones del Basiliense con los griegos ha sido presentada normalmente dentro de los preliminares del concilio de Ferrara-Florenia: J. Gill, *The council of Florence* (Cambridge 1959) 16-45; 46-84 (citaré la versión francesa, *Le concile de Florence* (Tournai 1963) 22-48; 49-82). Id., *Personalities of the Council of Florence and other Essays* (Oxford 1964); Id., *Church Union. Rome and Byzantium (1204-1453)* (Londres 1979). A. Leidl, *Die Einheit der Kirche auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz* (Paderborn 1966) 13-34; 35-76; del mismo autor, 'Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15. Jahrhundert', en: G. Schwaiger, *Konzil und Papst* (Munich 1975) 247-276. Desde una perspectiva griega, cf. D. J. Geanakoplos, 'Die Konzile von Basel (1431-1449) und Florenz (1438-1439) als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive', *Theologische Zeitschrift* 38 (1982) 330-359. Resúmenes de los problemas y bibliografía ofrece Helmuth, *Das Basler Konzil*, 372-383. G. Alberigo (ed.), *CHRISTIAN UNITY. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989*. Lovaina 1991: véase J. W. Stieber, 'Christian Unity from the Perspective of the Council Fathers at Basel and that of Eugenius IV.', 57-73; D. A. Geanakoplos, 'A New Reading of the Acta, specially Syropoulos', 325-351; E. Lanne, 'Uniformité et pluralisme. Les ecclésiologies en présence', 353-373.

⁶⁰ Para la primera fase, cf. *De quo modo Greci fuerant reducendi ad ecclesiam per concilium Basiliense* (CB I, n. 40, 331-364); para la segunda fase, cf. *Relatio de missione constantinopolitana* (Mansi XXXI, 248-272).

2.1. *Via concilii y reductio Graecorum.*

El primer paso dado en Basilea para la negociación con la Iglesia griega acontece el 2 de enero de 1433 con el nombramiento de una embajada, compuesta por Antonio de Pera y Alberto de Crispis, que partió hacia Constantinopla el 26 de enero de 1433. Su éxito no se hizo esperar: las cartas del Emperador y del Patriarca del 15 de octubre muestran su decisión de negociar con el concilio. En julio de 1434 llega una embajada griega a Basilea⁶¹; en el discurso de saludo, Cesarini proclama enfáticamente la tarea de conseguir la unión de las iglesias separadas. Seguidamente tienen lugar en Basilea unas deliberaciones de los delegados griegos con una comisión conciliar. Para la Iglesia latina, marcada por la reciente experiencia del Gran Cisma, la *via concilii* se perfilaba como el camino más apto para la unión de las iglesias⁶². Para los griegos, punto de partida y «fundamentum» de cara a la unión de las iglesias era la celebración de un *concilium ycumenicum*, pues «ab antiquo ecclesia orientalis proposuit et disposuit non aliter tractare unionem cum Latinis, quam in concilio ycumenico»⁶³. En la cuestión del lugar para el futuro concilio de unión, los basilienses concedían que el concilio de unión, si no podía tener lugar en Basilea, pudiera celebrarse en Calabria o Ancona, Bolonia, Milán u otra ciudad italiana, en Budapest, Viena o Saboya. Esta serie de deliberaciones cristalizan en el decreto *Sicut pia mater* de la sesión XIX (7 de septiembre de 1434)⁶⁴. Este decreto es fundamental en esta perspectiva: va a regular —en paralelo a los acuerdos de Eger con los bohemios— las negociaciones de la embajada de los basilienses en Constantinopla y va a presidir la discusión central sobre el lugar del futuro concilio de la unión.

La rivalidad con el papa podía hacer suponer que Eugenio IV estaba dispuesto a seguir su propio camino. La sospecha pudo confirmarse enseguida; a principios de febrero 1435 llegan al concilio cartas del papa que contienen un informe

⁶¹ CB I, 334.

⁶² H. J. Sieben, 'Die 'via concilii' zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.-17. Jhd.)', en: G. Alberigo (ed.), *CHRISTIAN UNITY*, 23-56, aquí: 29-30.

⁶³ CB I, 337.

⁶⁴ CB I, 339; Gill, *Le concile*, 57; Leidl, *Einheit*, 39.

de su legado Garatoni y anuncian que éste ha convenido con el patriarca y el emperador griegos celebrar un concilio en Constantinopla⁶⁵. La indignación del concilio se dirige contra los griegos, «quasi duplici via graderentur»: concluyen y juran una cosa en Basilea (decreto *Sicut pia mater*), y otra en Constantinopla (acuerdos con Garatoni). Los embajadores griegos, invitados a explicarse, reafirman que ellos han actuado conforme a las instrucciones recibidas: la imposibilidad de la unión de las iglesias sin concilio ecuménico, la apuesta por Constantinopla como lugar de la unión, la intervención del consenso del papa y del concilio en los acuerdos⁶⁶.

Veamos los términos del problema: el concilio, considerado como vía para la unión, se convierte en su obstáculo, pues lo que está en juego son diversas concepciones de concilio. Ahí se refleja la evolución divergente de la Iglesia latina y griega. La intención de los griegos expresada como *ycumenica synodus* se concibe como una reunión de la iglesia oriental donde estén presentes el legado papal y un número de Maestros y Doctores; a esta concepción se ha plegado igualmente el papa, tal y como se deduce de las negociaciones llevadas a cabo por Garatoni. A los ojos de los basilienenses esta «secunda via» aparece no como *synodus generalis et ycumenica*, sino como *synodus localis*⁶⁷. Ante esta situación los griegos son requeridos a exponer cuál es su concepción de *synodus ycumenica*. Los embajadores de la Iglesia oriental consideran que el concilio acordado entre el papa y el emperador griego es «ecuménico» en razón de estos elementos: 1) la presencia de representantes de la sede apostólica y de los otros cuatro pa-

⁶⁵ CB I, 342-343.

⁶⁶ CB I, 345.

⁶⁷ CB I, 352: «Manifestum est autem, quod imperator non postulaverat synodum localem, sed generalem et ycumenicam, ut patet per ambasiatores ipsius et ex superius narratis. Sed papa in dictis capitulis secundae viae non promittit ipsi nec concedit, ut fiat ycumenica synodus in Constantinopoli, sed localis tantum, ut patet tercio capitulo, in quo ita dicitur: 'Et placet santissimo domino nostro, quod fiat synodus generalis ex latere ecclesiae orientalis ex omnibus nationibus ipsi ecclesiae subiectis seu adherentibus', ubi istae dictiones 'synodus generalis' restringuntur per sequentes, scilicet 'ex latere ecclesiae' etc. Si enim voluisset ycumenicam synodum in Constantinopoli celebrari, non dixisset 'ex latere ecclesiae', sed 'ex tota ecclesia', vel aliter suam mentem summus pontifex declarasset».

triarcados; 2) con el beneplácito del papa, se trata de un sínodo general «de parte de la iglesia oriental»; 3) la atribución al legado papal y a su séquito de la *plenitudo potestatis*; 4) el consenso de las dos iglesias. Apostillan, a continuación, que en los concilios ecuménicos anteriores el papa nunca estuvo presente ni tampoco han participado muchos obispos de la iglesia occidental; sus legados estaban allí con plenos poderes⁶⁸. Los basilienses contrargumentan que no se pueden comparar aquellos tiempos y la situación actual: no basta un sínodo según el modelo de los primeros concilios ecuménicos, pues aquéllos tuvieron que vérselas con desviaciones doctrinales de personas particulares; entonces no era necesaria la reunión de las dos Iglesias, oriental y occidental, sino que bastaba la presencia de prelados dotados de la autoridad correspondiente. La situación actual de la división de la iglesia en dos exige su reunión en un concilio; sólo en esa forma se puede afrontar la tarea de la reposición de la unidad⁶⁹. Pasando a exponer su propia inteligencia del concilio ecuménico, señalan como requisitos de un concilio: la invitación pública por parte de aquellos que tienen este derecho, la determinación precisa del lugar, del momento, del motivo y, sobre todo, la declaración de la naturaleza o *conditio* misma del sínodo, estableciendo claramente si se trata de un concilio particular o de un concilio general⁷⁰. Además, la terminología *synodus generalis*, aplicada al próximo concilio de la unión, deja en el aire el carácter «ecuménico» de dicho concilio; ya que «*generalis*» es un concepto relativo, de modo que un concilio de más envergadura es «más general» respecto de

⁶⁸ CB I, 353-354. Cf. Sieben, 'Die via concilii', 36.

⁶⁹ CB I, 354.

⁷⁰ CB I, 354: «Item predicta concilia indicebantur publice et manifeste per eos, ad quos pertinebat, ad certum locum et ad certum tempus cum expresione causae et declaratione condicionis talis concilii, an videlicet esset particulare vel ycumenicum et universae ecclesiae. Quare non sufficit presencia non solum legati cum qualicumque potestate, sed etiam papae et aliorum patriarcharum, sed adhuc requiritur declaracio condicionis talis concilii per eum, ad quem spectat, ut toti ecclesiae notum sit, quod tali tempore et in tali loco et propter talem causam ycumenicum tocius ecclesiae concilium celebretur, quod tamen non fit per papam in dictis capitulis, quinymmo oppositum, ut declaratum est, quia dicit, quod fiat 'synodus generalis ex parte ecclesiae orientalis, nec potest ista propositio 'ex' denotare locum...».

otro menor⁷¹. En definitiva, si el concilio ha acordado con los embajadores del emperador que «absque concilio ycumenico unio concludi non potest», como «prima via», la concepción griega de concilio ecuménico corresponde a la idea de un «synodus generalis» de la iglesia oriental con la participación del papa. Esta idea corresponde exactamente a la negociación de Garatoni en Constantinopla, que en estas deliberaciones se dio en llamar «secunda via».

El relato de Ragusa señala que en la primavera de 1435 se perfila una línea media partidaria de aceptar la segunda vía, sometida a estos tres ajustes: la declaración de que el concilio futuro de unión a celebrar en Constantinopla no era *ycumenica synodus* ni posee su autoridad, la limitación del poder del legado papal, la perseverancia del Concilio de Basilea con capacidad de dictaminar sobre las conclusiones que se adopten en Constantinopla⁷². Con todo, la tercera cláusula expresa —frente a la Iglesia griega y al papado— la convicción fundamental de la eclesiología de Basilea: la autoridad suprema de la institución conciliar en la Iglesia. La primera vehicula el prejuicio latino hacia la Iglesia griega, no queriendo exponer la fe de la Iglesia latina a ese sínodo propio de la Iglesia oriental. La segunda subraya la autoridad decisiva y decisoria del concilio como garante de la fe respecto del legado papal: «Quo ad secundum manifestum est, illum legatum cum suis multis ex causis posse deficere et errare, quia solius ecclesiae universalis et concilii ipsam representantis est privilegium, non posse in fide deficere»⁷³. Vuelve a aflorar la idea conciliarista de iglesia: la infalibilidad en el creer no es patrimonio de los particulares sino de la colectividad que, representada en el concilio, ejercita dicha prerrogativa. Los ar-

⁷¹ CB I, 354: «Nec debet movere quemquam hoc quod dicitur 'synodus generalis', quia cum multiplex sit condicio sinodalium congregationum, quia quaedam episcopalis sive diocesana, quaedam archiepiscopalis sive provincialis, quaedam totius unius regni, quaedam totius unius nationis, quaedam patriarchalis et suprema omnium, quae est ycumenica et universalis totius ecclesiae et christianitatis, non est inconueniens, quod omnes a suprema incipiendo usque ad ultimam specialissimam scilicet exclusive dicantur magis et minus generales, respectu magis ad particularium». Cf. Sieben, *cti.*, 37.

⁷² CB I, 356.

⁷³ CB I, 356.

títulos de fe son determinaciones de la misma Iglesia, no de un particular; poner en sus manos una decisión de este calibre implica abandonar la regla infalible de la Iglesia universal, que es el sínodo⁷⁴. La discusión se solventa con la decisión de los delegados griegos que, el 27 de abril de 1435, optaron unánimemente por la «primera vía»⁷⁵. El concilio designó el 14 de mayo a Juan de Ragusa, Simón Freron y Enrique Menger para proseguir las negociaciones con los griegos en Constantinopla según el decreto *Sicut pia mater*⁷⁶.

2.2. Juan de Ragusa, embajador en Constantinopla (1435-37)

Ragusa, Menger y Freron llegaron a Constantinopla el 23 de septiembre. Sus cartas, así como la *Relatio de missione constantinopolitana* de Ragusa, junto con las *Memorias* de Syropoulos permiten hacerse una idea bastante aproximada de sus actuaciones en la capital bizantina⁷⁷. Nos ceñiremos a dos núcleos de problemática: por una parte, las discusiones sobre el Proemio del decreto *Sicut pia mater*, que ponen de relieve la idea que la iglesia latina se hace de la Iglesia griega; por otra, los debates sobre el lugar del concilio de unión. El 1 de octubre tuvo lugar la primera audiencia ante el emperador, y el día 3, visitaron al Patriarca⁷⁸. Ante el emperador Ragusa defiende la *via concilii* como el camino para conseguir la unión de las iglesias⁷⁹. Los representantes del concilio

⁷⁴ CB I, 357. Estas afirmaciones son importantes en la mente de Stojkovic; así lo indica la referencia que de este pasaje hace en su TAC fol. 161r: «Ipsum universale totius ecclesiae concilium nullo modo debet aut potest talem fidei causam aliquibus particularibus committere, ita ut eorum sententiae totam ligent universalem ecclesiam, quemadmodum in reductione Graecorum nuper depositus (el 25 de junio de 1439) per sanctam Basiliensem synodus Eugenius papa IV facere nitebatur, quod tamen eadem sancta synodus non permisit propter causas alias per me in historia super reductionem Graecorum inductas».

⁷⁵ CB I, 358. MCG II, 787; Gill, 61; Leidl, 41.

⁷⁶ CB I, 363.

⁷⁷ Cf. Gill, *Le concile*, 64 ss. Laurent, 131 ss; Krchnak, 30-40.

⁷⁸ Mansi XXXI, 249E-250C. Krchnak, 31; Laurent, 133.

⁷⁹ Cf. *Oratio tripartita coram imperatore Ioanne Paleologo habita* (octubre 1435), en Mansi XXIX, 445-451. Cf. Sieben, *Die 'via concilii'*, 30.

buscarán la ratificación de los acuerdos, así como la aceptación de Basilea como lugar para la celebración del concilio ecuménico⁸⁰. La comisión griega plantea la primera dificultad: reclaman la supresión o corrección del «proemium decreti» que les resultaba injurioso en estos aspectos: «primo in eo quod Synodus vestra videtur se appellare maiorem omnium Christi fidelium, et per consequens, qui non est eius filius per obedientiam et acceptationem suorum dogmatum non est Christi fidelis. Secundo ideo eodem contextu sermonis fit mentio de nobis, et Bohemis. Tertio, quia conjungit nos cum Bohemis, in ratione dissidii»⁸¹. Por tanto, la idea de concilio de la que hace gala Basilea ha planteado un primer obstáculo; otra objeción proviene del prejuicio latino hacia los griegos que Syropoulos formulaba así: «habláis de la nueva herejía de los bohemios y de la vieja herejía de los griegos». En la discusión subsiguiente hay un punto donde los griegos no ceden ni un ápice: se trata de la ciudad de Basilea como lugar para la celebración del sínodo de unión, partidarios de cualquier otra ciudad enumerada en el decreto. Los griegos añaden a sus exigencias el requisito de la presencia del Papa en el concilio de unión. Enrique Menger salió de Constantinopla el 1 o 2 de diciembre, portando los documentos acordados con los griegos sobre la rectificación del preámbulo del decreto, los salvoconductos, así como la cláusula sobre el regreso. Del Emperador recibió asimismo la promesa de la fiel ejecución de los acuerdos a condición de que el concilio aceptara las enmiendas propuestas. En cartas del Emperador y del Patriarca, dirigidas a Basilea, se insistía en una ciudad costera como lugar para el concilio y sobre la necesidad de la presencia del papa⁸².

En su carta del 10 de febrero de 1436 a Cesarini, Ragusa informa de sus cordiales y amistosas relaciones con el Patriarca de Constantinopla⁸³. El Patriarca se había mostrado

⁸⁰ Mansi XXXI, 250E; carta del 9 de febrero: Mansi XXIX, 651E-652B.

⁸¹ Mansi XXXI, 251A-C; y Mansi XXIX, 652 CD (más detalles de la discusión). Laurent, 141-143.

⁸² Cf. Gill, *Le concile*, 66. Syropoulos subraya esta exigencia del Patriarca: él acudiría al concilio de la unión, sólo si el papa acude (Laurent, 157).

⁸³ Mansi XXIX, 656-659; de su amistad con Ragusa informa Syropoulos (161-163).

inicialmente reacio ante la embajada conciliar. Stojkovic admira en él su profundo sentido espiritual y conversa con él durante horas. En esta misma carta aconseja al Presidente del concilio investigar sobre cuatro puntos teológicos de cara a la negociación con los griegos: «de processione Spiritus Sancti, de Pane Azymo, et fermentato; de superioritate Ecclesiae Romanae, et de Purgatorio». Serán las cuestiones debatidas en Florencia. Acerca de la procesión del Espíritu insta a investigar especialmente: «quo tempore, in quo Concilio, aut per quem ad summum addictio fuerit in Symbolo, filioque procedit». El mismo se halla sumido en esta tarea: «Siscitatur quam possumus originales libros Graecorum, ad verificandum auctoritates, quas habemus ab eis, et nullos possumus invenire, nec tamen desistimus ab inquisitione». Queda ahí puesta de relieve la faceta humanista de la personalidad del Maestro Juan, recopilador durante años de una soberbia colección de manuscritos griegos y latinos⁸⁴.

Volvamos de nuevo al decisivo asunto del lugar del concilio de unión. A la muerte de Simón Freron, acaecida el 21 de julio de 1436, Ragusa queda solo en Constantinopla a la espera angustiada de las cartas de Basilea que no llegan, casi dispuesto a emprender el regreso. El 6 de septiembre desembarcó el nuncio de Duracio, portador de los documentos de la sesión XXIV del 14 de abril donde se ratificaban los acuerdos; eran las primeras cartas que recibía Ragusa desde su partida, y que se apresuró en hacer llegar al Emperador y el Patriarca⁸⁵. Desde ese momento la temática del *locus* del concilio de unión ocupa el centro de las conversaciones de Ragusa con el Emperador y el Patriarca. Todo depende de la elección del lugar, y en saco roto caen todos sus esfuerzos para que ese lugar sea Basilea. Las cosas se complicarán todavía más en la primavera de 1437; en mayo expiraba el plazo convenido para la llegada de la flota conciliar que debía recoger a los griegos; y nuestro dominico volvía a estar sin noticias de lo que entretanto ocurría en el concilio: la deliberación sobre el lugar del

⁸⁴ Cf. A. Vernet, 'Les manuscrits grecs de Jean de Raguse', *Basler Zeitschrift f. Geschichte und Altertumskunde* 61 (1961) 75-108. R. W. Hunt, 'Greek Manuscripts in the Bodleian Library of John Stojkovic of Ragusa', *Studia Patristica* VII (1966) 75-82. K. Escher, 'Das Testament des Kardinals Johannes de Ragusio', *BZGA* 16 (1917) 208-212.

⁸⁵ Mansi XXXI, 256E- 257A.

concilio de unión había producido la crisis y división interna en Basilea.

Durante los dos años de estancia de Stojkovic en tierras bizantinas los basilienses han modificado su postura respecto del decreto *Sicut pia mater*. La *maior pars* -bajo el poderoso influjo del partido francés- optó por Aviñón; una minoría, agrupada en torno a Cesarini y autocualificada como *sanior pars*, proponía una ciudad italiana (Udino, Florencia). La formación de estos frentes opuestos se hizo patente, primero, en las votaciones del 5 de diciembre de 1436 y, sobre todo, del 7 de mayo de 1437. La Iglesia latina se dividía en la cuestión de la unidad con la Iglesia griega, tal y como lo formulaba el representante de la Iglesia griega Juan Dishypatos, que había protestado contra la decisión de la mayoría⁸⁶. El «sancta synodus» pugnaba en dos facciones rivales, en lo que se ha dado en llamar «la crisis del principio de la mayoría»⁸⁷. La discordia intraconciliar alcanzó su cénit en la sesión XXV del 7 de mayo de 1437: el obispo de Albenga leía la bula de la mayoría, mientras el obispo de Lisboa leía el decreto de la minoría. Posteriormente, los dos partidos rivalizaron sobre cuál era el decreto que debía ser sellado y hecho público⁸⁸. La minoría ha conseguido sellar arteramente su decreto: alguien ha robado el sello del concilio en casa de Cesarini, en una maniobra urdida por el arzobispo de Tarento⁸⁹. Los obispos de Digne y Oporto, y con ellos Nicolás de Cusa, pudieron salir de Basilea con el decreto ilegalmente sellado el 20 de mayo de 1437. Eugenio IV, por su parte, confirmó el decreto de la minoría en la Bula *Salvatoris et Dei nostri* del 30 de mayo de 1437, disponiendo en Venecia una flota en julio que bajo el mando de su

⁸⁶ Véase W. Krämer, 'Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Unionskonzil mit der Ostkirche', *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus Gesellschaft* 9 (1971) 34-52, aquí 46-47.

⁸⁷ Cf. Helmrath, *Das Basler Konzil*, 376. Véase H. J. Sieben, 'Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum', *Theologie und Philosophie* 67 (1992) 192-229.

⁸⁸ Cf. Wohlmuth, en: *Historia de los concilios*, 211-213. Texto del decreto de la mayoría en Mansi XXIX, 133-137, MCG II, 966-969; de la minoría, MCG II, 980-981; cf. J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* (Maguncia 1983) 92-102.

⁸⁹ Krämer, *Konsens*, 163; *Der Beitrag*, 48. Cf. Mansi XXIX, 323E.

sobrino Antonio Coldumer partió hacia Oriente, arribando a tierras bizantinas el 3 de septiembre. La flota del concilio no podrá llegar a Constantinopla hasta el 3 de octubre.

El 3 de septiembre desembarcó en Constantinopla una galera donde viajaban los obispos de Corone (a la sazón, Garatoni), de Digne (Pedro de Versalles) y de Oporto (Antonio Martínez de Chaves), que declararon representar tanto al concilio como al papa. Sus documentos y acreditación, que incluían a Ragusa como «coambassiator», no estaban redactadas según el modo habitual del concilio, cosa que despertó el recelo y las sospechas en el Maestro Juan⁹⁰. Sus temores de engaño se mostrarán a las claras enseguida. Ragusa pregunta a los Obispos de Digne y Oporto sobre la ciudad de Aviñón y sobre qué es lo que ha hecho cambiar de parecer en el seno del concilio. Ellos responden que el embajador del emperador, Juan Dishypatos, se ha opuesto sistemáticamente a Aviñón, de tal modo que el concilio se vio obligado a proceder a una nueva elección de lugar. Según la versión de los interlocutores de Stojkovic, se planteaba la siguiente disyuntiva: «Florentia vel Utinum, quae videbantur promptae, vel quaecumque Civitas in Decreto comprehensa, quae primo vellet occurrentes expensas impendere»⁹¹. Ragusa les pregunta cómo ha sido tomada la decisión en el concilio. Los embajadores responden que la decisión ha sido tomada por la *sanior pars*; el Maestro Juan les pregunta si esa *sanior pars* era mayoría o minoría en el concilio. Los argumentos esgrimidos en defensa de la *sanior pars* eran éstos: la *sanior pars* no atiende a mayoría o minoría sino que se considera como la voluntad de todo el concilio; añadían que la *sanior pars* ha de ser preferida a la *multitudo*, especialmente si bajo esa *sanior pars* se encuentran los «maiores et sapientiores multitudinis», es decir, los presidentes del concilio, y si esa resolución de la *sanior pars* ha sido aprobada por el papa y la sede apostólica. Después de todas estas explicaciones, repletas de medias verdades, el Maestro Juan se dispuso a colaborar con los embajadores papales para que el Emperador y el Patriarca accedieran a emprender el camino del concilio en las naves papa-

⁹⁰ Mansi XXXI, 262C.

⁹¹ Mansi XXXI, 262E-263A.

⁹² Mansi XXXI, 263 A-E.

les⁹². Ragusa no será consciente del engaño hasta que el 3 de octubre de 1437 arriben las tres galeras del concilio.

La llegada de las galeras del concilio estuvo a punto de convertirse en una confrontación bélica con las naves papales de no haber sido por la intervención mediadora del Emperador Juan VIII Paleólogo⁹³. En una última intentona Ragusa pretende convencer al Emperador y al Patriarca para que se dirijan a Basilea. Nada consiguió el Maestro Juan, que tuvo que abandonar Constantinopla apresuradamente: la delegación papal, temiendo su influjo, ha planeado un atentado contra su persona; informado de tal complot huye buscando refugio en Pera, de donde partirá rumbo a Basilea el 2 de noviembre de 1437 con las naves del concilio⁹⁴. Para entonces el Emperador y el Patriarca habían decidido viajar hacia Italia en las naves papales, tal y como Juan Dishypatos y Manuel Milote habían convenido con el Papa en Bolonia⁹⁵. Las galeras papales emprendieron el viaje de regreso con el Emperador y el Patriarca, con representantes de los otros patriarcados y un buen número de altos dignatarios de la Iglesia oriental. No queda sino hacer balance de estas negociaciones con los griegos y de su opción final en contra de Basilea.

Los Griegos se habían mostrado partidarios de la *via concilii*, principio que les aproximaba a los basilienses; después de las primeras deliberaciones sobre la «ecumenicidad» del concilio, la negociación se ha concentrado en la pregunta por el lugar; desechada la ciudad de Constantinopla, quedaron a un lado aquellas dificultades sobre el carácter local o universal del sínodo. Los Griegos, por su parte, han insistido siempre en la presencia del Papa en ese futuro concilio de unión, como «Patriarca de Occidente». La cuestión griega ha sido el detonante de la división conciliar en una mayoría y una minoría, y la decisión de los Griegos es lo que inclina la balanza en favor del papa y del partido minoritario en Basilea al que dio su beneplácito. Los Griegos se han limitado a optar por aquella facción del concilio que estaba por el papa, fieles a su requisito de negociar con un concilio dispuesto a actuar con el Papa y bajo el Papa. Nunca aceptaron la posibilidad de un concilio en Aviñón, promovida por los intereses franceses.

⁹³ Laurent, 177. Mansi XXXI, 265B-C.

⁹⁴ Cf. Krchnak, 38-39.

⁹⁵ Mansi XXXI, 268 A.

Frente a esta opción de los basilienses, los griegos siempre han podido apelar al decreto *Sicut pia mater*. Esta razón coyuntural ha de ponerse en relación con otras razones de fondo: la pretensión de los basilienses de «representar» a la Iglesia latina chocó sistemáticamente con la preeminencia que la Iglesia oriental ha concedido al papa. La pretensión de los basilienses puede condensarse en estas palabras del Maestro Juan: «maxime necessarium est, sine quo nihil potest fieri aut concludi, concilium oecumenicum, et quod stante Basileensi papa vobis dare non potest»⁹⁶. De la actitud de los griegos se puede destilar —como nota Geanakoplos⁹⁷— una desconfianza hacia el movimiento conciliar, considerado como una veleidad histórica pasajera frente al poderío y raigambre seculares del papado monárquico romano. Otras razones del fracaso de Basilea son de índole eclesiológico: Juan Dishypatos ha mostrado su contrariedad respecto del sistema de votación por «mayoría»; el sistema conciliar por «deputaciones» debió también causar extrañeza a los bizantinos, y éstos podían temer una incorporación al concilio de la Iglesia griega como una «nación» más. Sin embargo, frente a estas diferencias, hay que señalar que la eclesiología del Basileense denotaba gran sintonía respecto de la idea de la pentarquía, tan cara a la Iglesia de Oriente, y en este aspecto discordante respecto de la teoría curialista defensora a ultranza de la estructura monolítica de la Iglesia romana. Llegados a este punto veamos cómo Ragusa ha reelaborado esta problemática en su *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* (=TAC).

2.3. La teoría sobre el concilio

En su tratado inconcluso e inédito sobre los concilios Ragusa recopila —en fecha posterior a la deposición de Eugenio IV decretada en Basilea (25 de junio de 1439)— materiales en los que trabajaba ya en tiempo de la disputa con los bohemios. Por esa obra nos consta su interés por la unión de las iglesias, pues ha planeado redactar un tratado sobre la divi-

⁹⁶ Mansi XXXI, 269B.

⁹⁷ Geanakoplos, 347-348; Helmrath, 377-378.

sión de las iglesias⁹⁸. No es el lugar para exponer el contenido de este escrito, con el que -según Sieben- Stojkovic se convierte en precursor del género «tratado sobre el concilio»⁹⁹; bastará con indicar algunos aspectos orientados a la unión de la iglesia latina y griega. El TAC no sólo quiere transmitir el interés por la recuperación de la vida sinodal de la Iglesia antigua —al socaire de los decretos reformistas de la sesión XV de Basilea—, sino que aspira a la recuperación de la unidad perdida entre Oriente y Occidente. Esta aproximación a Ragusa, como teórico e historiador de la institución conciliar, se deja guiar por estas cuestiones mutuamente imbricadas: qué imagen tiene Stojkovic de la Iglesia griega, de qué modo concibe la unidad de las iglesias o qué mecanismos ha previsto para lograrla. Todas estas cuestiones ponen de relieve que la unión y división de las Iglesias de Oriente y Occidente pasa por el tema del primado.

El tratado sobre los concilios tiene como contenido fundamental la teoría sobre el concilio universal o ecuménico, a exponer en 4 *articuli* según el plan de la obra: convocatoria, funcionamiento, autoridad y causas de congregar el sínodo¹⁰⁰. Esta reflexión va prologada por el análisis de la sinodalidad estructural de la Iglesia (desde la parroquia hasta el concilio ecuménico, pasando por los concilios diocesanos, provinciales, nacionales y patriarcales). El estudio de los concilios patriarcales en general y del concilio patriarcal romano en particular prelude la exposición sobre el concilio ecuménico; y es que la contextualización de la reflexión sobre las estructuras eclesiales ha de tener en cuenta que, como resultado del devenir histórico, la Iglesia católica se halla *de facto* reducida al patriarcado de la *ecclesia romana*¹⁰¹. Ragusa vuelve, pues, la vista hacia la Iglesia del primer milenio y la idea de la pen-

⁹⁸ TAC fol. 191v: «De qua divisione specialem Deo concedente intendimus facere tractatum».

⁹⁹ Cf. H. J. Sieben, 'Basler Konziliarismus konkret. Der «Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum» des Johannes von Ragusa', *Theologie und Philosophie* 69 (1994) 182-210; aquí: 187.

¹⁰⁰ TAC fol. 186v.

¹⁰¹ TAC 163v: «In praedictas quinque patriarchales sedes olim tota christianitas distinguebatur et totus orbis fidei christianae supra sub praedictis capitibus subijcebatur. Sed iam hominum culpis exigentibus praedicti quinque patriarchatus reducti sunt quoad fidem catholicam ad unum, scilicet Romanum, in quo solo illibata et immaculata fides remansit catholica».

tarquía juega un papel de modelo ideal, regulador y crítico, conforme a la eclesiología del primer milenio, y más en concreto, del IV Concilio de Constantinopla¹⁰². Esta reflexión está estimulada por el espíritu de la época que parecía barruntar una próxima solución del cisma de las iglesias separadas. Así alude a la profecía del patricio Baanes en el octavo concilio¹⁰³: perseverará siempre en la verdadera fe uno de los patriarcados, desde el que se repondrá la unidad del cuerpo eclesial. El patriarcado romano ha conservado siempre la integridad de la fe; dotada del privilegio de la inerrancia, la *sedes romana* guarda una relación de superioridad respecto de los otros patriarcados, a los que —desde la Iglesia latina— se considera en situación de cisma y herejía.

Así emerge dentro de la teoría conciliar de Ragusa la idea del concilio ecuménico o universal como reunión de los cinco patriarcados; y rechaza, al igual que Nicolás de Cusa, una noción de concilio general que consista en la presencia del Papa, personalmente o por sus legados¹⁰⁴. En la situación

¹⁰² Cf. W. de Vries, 'Die Struktur der Kirche gemäss dem IV. Konzil von Konstantinopel (869-870)', *Annuario Historiae Pontificiae* 6 (1968) 7-42; L. Perrone, 'El cuarto concilio de Constantinopla', en: *Historia de los Concilios* (Alberigo, ed.), 135-153. Sobre la pentarquía, cf. F. R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Francfort del Meno 1993).

¹⁰³ TAC 163v: «Nam ut legitur in gestis octavi universalis concilii, actione octava, magnificentissimus patricius et praepositus Bahavis dixit: posuit Deus ecclesiam suam in quinque patriarchis et diffinivit in evangeliiis suis, ut numquam aliquando penitus cecidant, eo quod capita ecclesiae sunt, etenim illud, quod dicitur: Et portae inferi non praevalerunt adversus eam, hoc denuntiat, quando duo ceciderint currunt ad tria; cum tria ceciderint, currunt ad duo, cum vero quartus forte ceciderit, unum quod permanet in omnium capite Christi Deo nostro revocat iterum (164r) reliquum corpus ecclesiae. Haec ibi. Videmus heu temporis nostris primum scilicet casum quatuor patriarchalium sedium. Det Deus sua pietate ut etiam nostris temporibus videamus secundum, scilicet revocationem et integram fidem earumdem quae ceciderunt». Cf. Mansi XVI, 140E-141A. Sobre la profecía de Baanes, véase H. J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (874-1378)* (Paderborn 1984) 48-49; Gahbauer, *Die Pentarchietheorie*, 157-160.

¹⁰⁴ TAC 186v: «Plenum autem et universale totius catholicae concilium erat, quod ex quinque patriarchalibus sedibus congregabatur antiquitus»; 169v: «Unde non est verum, quod quidam iuristae dicunt: Illud esse simpliciter generale concilium, cui papa adest per se vel per suos legatos».

de reducción de la Iglesia católica a un solo patriarcado se hace necesario distinguir entre el concilio del patriarcado romano y el concilio ecuménico. Stojkovic —como más tarde Bossuet¹⁰⁵— reconoce que el cisma griego operó una identificación de hecho entre el primado de Roma y el título de Patriarca de Occidente. La separación de la Iglesia griega y latina condujo, tras el declive de los patriarcados orientales, a una universalización de las prerrogativas del patriarcado romano. Los poderes que el Papa ha venido ejerciendo sobre el concilio patriarcal romano, trocado en universal por la desaparición de los otros, han sido devueltos a la Iglesia en el decreto *Haec sancta* de Constanza. Stojkovic llega a estas conclusiones a través de un análisis histórico de la forma de convocar los concilios. El punto de vista adoptado es el de la comprensión de las estructuras eclesiales como resultado de un proceso histórico: «secundum *diversa tempora diversus fuit modus congregationis* generalium et universalium conciliorum»¹⁰⁶. En la historia se registran cuatro tiempos a los que corresponden cuatro modalidades de concilio. El primer tiempo corresponde a la «primitiva ecclesia nondum diffusa per orbem»; ahí sitúa Ragusa hasta 7 concilios celebrados por los Apóstoles (Hech 1, 13-26; 6, 1-6; 15, 5ss; 21, 18ss; 8, 14; 11, 2ss; a los que se añade un séptimo concilio cuyo resultado fue la confección del llamado «Símbolo apostólico»¹⁰⁷. De esta relación de concilios apostólicos extrae la consecuencia siguiente: si Pedro no ha convocado a título personal ninguno de estos concilios, carece de base bíblica un derecho papal de convocatoria de futuros concilios¹⁰⁸. Si a lo largo de la historia los papas han ejercido de hecho esta prerrogativa ello se deberá, bien a que la Iglesia les ha concedido ese derecho o bien a que ellos se han arrogado tal privilegio. El segundo tiempo corresponde a la Iglesia antigua, pero ya en el período de su difusión desde la época de Constantino hasta la separación de las Iglesias latina y griega. Stojkovic enumera los 8 gran-

¹⁰⁵ Cf. A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet* (París 1956) 586.

¹⁰⁶ TAC 187r (=DRTA XIII, 255, 26-28); cf. A. Black, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Council of Basle* (Londres 1979) 108.

¹⁰⁷ TAC 187rv; (=DRTA XIII, 255, 33-256, 33). Sobre la idea de «concilios de los Apóstoles», cf. H. J. Sieben, *Traktate*, 141-147; sobre Ragusa 145-146.

¹⁰⁸ TAC 187v (=DRTA XIII, 256, 26-32).

des concilios ecuménicos señalando que fueron los Emperadores quienes los congregaron hasta el IV de Constantino-*pla*¹⁰⁹, es decir, el VIII concilio ecuménico para la Iglesia latina, que «tamen Greci inter universales sinodos non computant». El tercer tiempo de la historia de la Iglesia se iniciaría con el cisma de la iglesia oriental y occidental y llega hasta el Concilio de Constanza. Lo característico de esta nueva etapa es: «post divisionem itaque ecclesiae remansit auctoritas convocandi concilium regulariter apud papam»¹¹⁰. Esta autoridad de convocar concilios se atribuyó al sumo pontífice hasta los tiempos del concilio de Constanza; prerrogativa que ha sido modificada por el decreto *Frequens* de Constanza, dada la negligencia de los papas en celebrar concilios¹¹¹. El Concilio de Constanza inaugura, por tanto, un cuarto tiempo en el que se inscribía el mismo Concilio de Basilea. Para la historia de la Iglesia -al menos en la mente de Ragusa-, Constanza representa una auténtica cesura; Constanza formula el principio de la suprema autoridad del concilio (*Haec sancta*) y establece la regulación de la vida sinodal de la Iglesia (*Frequens*). En consecuencia: el análisis histórico muestra que la convocatoria del concilio por los papas no determina la definición esencial de concilio; si conforme a la *dist. 17* del Decreto de Graciano, «absque papae auctoritate nullum sit ratum concilium», esta disposición no indica sino el derecho papal a convocar y presidir el sínodo de su patriarcado; y por otro lado, expresa que el concilio universal se constituye por la presencia de los cinco patriarcas, y de modo especial, del Patriarca de Occidente, «primus et honorabilior»¹¹².

¹⁰⁹ TAC 188r (=DRTA XIII, 256, 40- 257, 19). Hay que notar que la historiografía católico-romana ha reconocido este hecho, tras arduas discusiones entre teólogos e historiadores, a comienzos de nuestro siglo; cf. H.J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jhd.* (Paderborn 1993) 186-214.

¹¹⁰ TAC 191v (=DRTA XIII, 258, 32-38).

¹¹¹ TAC 195v; DRTA XIII, 259, 15-19: «Et haec auctoritas concilia convocandi mansit apud summum pontificem regulariter usque ad tempora magni concilii Constanciensis, in quo propter negligenciam summorum pontificum statutum fuit, ut certis deinceps celebraretur temporibus, videlicet primum post ipsum in quinquennium, secundum in septennium et deinceps de decennio in decennium perpetuis temporibus frequentarentur».

¹¹² TAC 192v: «Ad auctoritates autem, quae dicunt vel videntur dicere, quod solus romanus pontifex potest concilia congregare dicen-

La situación propiciada por la división de las Iglesias no modifica la subordinación del papa al concilio universal, justamente porque la categoría de «concilio patriarcal romano» permite situar los concilios generales acaecidos tras la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente en un nivel inferior al del concilio universal; además Ragusa atribuye la prerrogativa de infalibilidad no al papa solo, sino al Papa en el seno del concilio de su patriarcado. El concilio ecuménico intenta una infalibilidad más eximia que la del concilio del patriarcado romano¹¹³. En esta perspectiva, mientras el concilio universal supone una instancia exterior de control que limita la *plenitudo potestatis* papal, el concilio patriarcal romano representa la instalación del principio de sinodalidad en el corazón mismo de la idea tradicional del papado. Es la forma de concretizar la «*reformatio in capite*» promovida en Basilea. Pero, por otro lado, este proyecto de rehabilitación del antiguo concilio patriarcal romano constituye una idea del primado papal que pretende eliminar obstáculos y posibilitar la unión de las Iglesias de Oriente y Occidente. No en vano Stojkovic ha pasado dos largos años en Constantinopla preparando la unión con la Iglesia griega. A través de su amistad con el patriarca José II, ha conocido directamente la iglesia griega y se ha visto confrontado con las objeciones respecto de la *monarchia papae* y la *ecclesia romana*. La estancia en tierras bi-

dum, quod magna differentia est dicere, quod romanus pontifex habeat congregare synodum et quod absque ipsius auctoritate nullum sit ratum concilium. Nam auctoritates, si quae sunt, quae loquuntur de congregacione synodi quod ad solum papam pertinet, loquuntur de patriarchali concilio, vel de aliis extraordinariis in suo patriarchatu secundum exigentiam negotiorum...» 193r: «Auctoritates vero, quae dicunt, quod nullum concilium est ratum, quod auctoritate romani pontificis careat, intelliguntur tam de conciliis patriarchalibus, quam de conciliis universalibus, quorum integritas et perfectio, ut dictum est, constabat ex auctoritate quinque patriarchalium sedium. Et quod dicitur de romano pontifice, intelligendum est de singulis patriarchis, licet principaliter de romano, qui inter ceteros semper habitus fuit primus et honorabilior».

¹¹³ TAC 185r; TDE III, c. 3, 226: «Quapropter licet iudicium papae in fide, etiam cum concilio patriarchali inter omnia iudicia particularia esset securius, tamen adhuc ipsius diffinitio et iudicium in concilio universalis Ecclesiae examinabatur et condempnati per ipsum iterum audiebantur, ut clare haec omnia in supradicto libello De conciliis ostenduntur».

zantinas puso a nuestro dominico en contacto con el Patriarca José II, con la institución del *synodus endemousa*, del que los concilios romanos del primer milenio son un buen correlato en la Iglesia latina¹¹⁴. Correlativamente, se pueden recuperar históricamente los elementos simbolizados en la tiara pontificia entremezclados o solapados desde la división de las iglesias: el obispo de Roma y metropolitano de la provincia eclesiástica romana, el patriarca de Occidente y el oficio de primado de los obispos. A esta luz, si el primado del papa se entiende en su función de unión ecuménica y se separa de la función variable de metropolitano y Patriarca de Occidente se clarifica el sentido histórico y de derecho divino del papado en una dimensión ecuménica. Como recordaba no hace mucho Ratzinger: «Roma no debe exigir de oriente una doctrina del primado distinta de la que fue formulada y vivida en el primer milenio»¹¹⁵.

CONCLUSIONES

Tras casi medio siglo de cisma (1378-1417) en la cúspide eclesial, la unidad en la cabeza pudo ser reconquistada merced al concilio. La *via concilii* se había mostrado como el instrumento más apto. La primera mitad del s. XV, agitada por un espíritu de unionismo, acude también al concilio como camino para superar las diversas formas de división eclesial. Bajo este espíritu el concilio de Basilea emprendió una serie de contactos con la Iglesia de Bohemia y con la Iglesia griega; este es el marco de la actuación de Juan de Ragusa al servicio de la ecumene. Con todo, hemos podido verificar que el concilio, entrevisto como camino de reponer la unidad, se convertía en objeto de debate, ya que la misma idea de concilio suele ser correlato de una determinada eclesiología. La actividad «unionista» de Juan de Ragusa nos permite aproximar-

¹¹⁴ Cf. J. Hajjar, 'Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire', en: *La collégialité épiscopale. Histoire et Théologie* (París 1965) 151-166. Sobre los sínodos romanos, H.J. Sieben, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Frankfort del Meno 1990) 229-264.

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona 1985) 238.

nos a los presupuestos mismos de su eclesiología de cariz conciliarista, a su forma de entender la Iglesia y el concilio¹¹⁶. Esta actividad se despliega en el doble frente de la cuestión husita y de la cuestión griega; se trata, por un lado, de la primera escisión confesional de la Cristiandad latina; su defensa de la *consuetudo* romana de la comunión bajo una sola especie para los laicos quedó estéril, pues el concilio concedió el primer artículo husita en los *Compactata* de 1436. En el segundo caso, la decisión de los griegos de negociar con el papa en Ferrara/Florenia y no en Basilea con el concilio puso en entredicho su esfuerzo. Sin embargo, paradójicamente, la intervención de Ragusa será muy fecunda desde el punto de vista de la reflexión teológica: en la primera línea, la discusión sobre el utraquismo, cuestión menor al interior de la teología eucarística, evolucionó hacia una reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia, de su autoridad, de sus órganos jerárquicos, del puesto de la iglesia romana. De ahí resulta el primer tratado dogmático sobre la Iglesia (Krämer). En la segunda línea, el contacto con la Iglesia griega ha favorecido una reflexión de índole histórico que repiensa la estructura y ser de la Iglesia; de ahí el retorno a la idea de concilio ecuménico del primer milenio, la revalorización de la idea de la pentarquía y del sínodo patriarcal romano. Toda esta reflexión ha cristalizado en el primer tratado sobre los concilios (Sieben), como un intento razonado de reprimar las estructuras sinodales de la Iglesia.

Estas dos líneas son convergentes en este punto: una aproximación a la eclesiología de comunión, de la *congregatio fidelium* y de la *communio ecclesiarum*. En la disputa utraquista Ragusa refresca la relación primordial entre la eucaristía y la Iglesia desde la idea paulina del cuerpo; el tratado sobre los concilios equivale a reconocer el peso específico de las iglesias particulares y la forma comunional de la pentarquía. Son dos dimensiones a reconciliar, pues una eclesiología de comunión puede seguir prisionera del patrón monolítico de la única Iglesia universal. Finalmente, puede decirse

¹¹⁶ A la teología de la Iglesia de este dominico conciliarista he dedicado mi tesis doctoral con el título *Juan de Ragusa, O.P. (1390/95-1443), eclesiólogo. Estudio e interpretación de su «Tractatus de Ecclesia»* (Universidad Pontificia Comillas de Madrid 1994). De próxima publicación.

que el esfuerzo «unionista» de Ragusa —en sus luces y sus sombras— cobra su densidad eclesiológica en esta perspectiva: es una confrontación con los dos tipos básicos de escisión eclesial: por un lado, la ruptura que apela a la *ecclesia spiritalis* promovida por el husitismo y que más tarde apadrinó la Reforma; por otro, la diversa evolución eclesiológica de la Iglesia de Oriente y Occidente en la línea de la estructura episcopal-sinodal y de la estructura primacial.

J. SANTIAGO MADRIGAL
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

SUMMARY

The article presents and evaluates the «unionist» activity carried out by Juan de Ragusa OP (1390/95-1443), theologian of the Council of Basel, on this double front: 1) the Hussite question: his participation in the discussion on *communio sub utraque specie* (communion under both kinds) (1433) provoked a deep ecclesiological reflection; 2) the Greek question: ambassador in Constantinople (1435-37), Ragusa elaborates a theology of the council in the light of the ecclesiology of the first millenium (pentarchy, patriarchal synod).

In confronting these two basic types of eclesial split, he elaborates his own ecclesiology of a «conciliarist» type.