PONENCIAS

LA ECLESIOLOGÍA Y LA HISTORIA DE LA IGLESIA

LEO SCHEFFCZYK

La pregunta acerca de la relación entre Eclesiología e Historia de la Iglesia pertenece a la más amplia esfera de problemas, que atañen a la autofundamentación de la Teología como ciencia unitaria, en la que deben existir, en mutua conexión, tanto disciplinas sistemáticas, como históricas. Bajo tal aspecto científico-teorético fue tratada la pregunta [1], en el pasado, por la propia disciplina de la «enciclopedia teológica», que es hija de la Ilustración; a esta pregunta se respondió entonces, careciendo de una conciencia más profunda del problema, en el sentido de una dependencia unilateral de la Historia de la Iglesia respecto de la Teología sistemática. Por parte de la Teología protestante, K. Barth († 1968) pudo todavía designar a la Historia de la Iglesia como «ciencia auxiliar», sin duda «imprescindible», pero que «no da respuesta a ninguna pregunta independiente acerca de Dios» [2], es decir, que no tiene estrictamente ninguna relación con la pregunta sobre la verdad propia de la Teología. En tal contexto teológico, no se había llegado todavía a plantear el problema de las relaciones entre Sistemática e Historia de la Iglesia, dado el rango inferior que se confería a la Historia de la Iglesia.

Considerando estos presupuestos, parece apropiada la pregunta liminar acerca de cómo se alcanzó, en realidad, la conciencia de semejante problemática y cuál sea el estado actual de la cuestión. La relación entre Sistemática e Historia, entre la fe y la historia, tiene también su propia historia que, en verdad, aflora en la Edad Moderna. Ésta ha de ser esbozada aquí, aduciendo sólo unos cuantos hechos.

---

1. El primer trabajo teológico con ese título fue publicado, aún bajo el espíritu ilustrado, por F. Oberthur († 1831), *Encyclopaedia et methodologia theologica*, Salzburg 1786.

2. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Zürich ^{7}1955, p. 3.

1. *El origen de la problemática y su estado actual*

Ya antes de la aludida concepción puramente enciclopédica de tal relación, habían hecho acto de presencia, en contraposición con esta apreciación minimalista de la Historia de la Iglesia, desarrollos que dotaban de una nueva significación a la Historia de la Iglesia, dentro de la Teología, empujándola hacia el extremo opuesto, es decir, su supervaloración. También la Historia de la Iglesia se benefició del impulso recibido por las ciencias históricas, en el siglo XIX, de tal suerte, que F. Chr. Baur († 1860) y A. von Harnack († 1930) veían en ella «la suma de la Teología»[3]. La conciencia del propio valor, reforzada por los logros científicos, halló expresión elocuente también en el campo católico, por ejemplo, en la afirmación de I. Döllinger, que le atribuía carácter fundamental, como uno de los «dos ojos de la Teología, Historia y Filosofía»[4]. Signo equivalente de alta estimación es también la expresión «Teología Histórica», introducida por A. Ehrhardt[5], para designar a la Historia de la Iglesia, que ya, desde el punto de vista conceptual, denota la esencial pertenencia de esta disciplina a la Teología y que se proponía encarecer la calidad teológica de la Historia de la Iglesia. Aunque no se había decidido nada todavía acerca del modo de esta pertenencia, se daba a entender también que una pura ordenación marginal de ambas disciplinas, tal como era sugerida por el símil de los dos ojos, no posibilitaba todavía la comprensión interna del nexo mutuo ni de la problemática que éste entrañaba.

En todo caso, la actitud de A. Ehrhardt tenía su origen en un cierto contraste, que procedía de la equiparación de la investigación histórica sobre la Iglesia con la investigación de la historia profana y, también, de la asunción, cada vez más natural, del método histórico-crítico en la confección de la historia eclesiástica y en la presentación de la Historia de la Iglesia. La igualdad de métodos en ambas disciplinas podía fácilmente inducir a pensar que se trataba también de objetos esencialmente iguales, de tal suerte que la Historia de la Iglesia constituiría una parcela de la Historia Universal, segregada de ésta sólo por

3. G. DENZLER, *Die historische Theologie im 20. Jahrhundert. Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (hrsg. von H. Vorgrimler und R. Vander Gucht), III, Freiburg 1970, p. 436.

4. I. v. DÖLLINGER, *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie. Eine Rede, gehalten am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung in München*, en: L. SCHEFFCZYK, *Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, p. 276.

5. *Festschrift Sebastian Merkle*, Düsseldorf 1922.

motivos prácticos; una impresión que pudiera ser acrecentada por la circunstancia de que la Historia de la Iglesia, realmente, siempre asumió su conexión con la Historia Universal y nunca puede renunciar a ella.

Así, bajo la influencia del laicismo, pudo afirmar el historiador R. Ferster, en el Congreso Internacional de Historiadores de Berlín, en 1908, que «el historiador eclesiástico se ha convertido en historiador profano y que la Historia misma ha alcanzado su plena secularización»[6]. El fuerte grado de penetración, en la práctica, de esta afirmación teórica, se muestra en el ejemplo de Fr. C. Overberck († 1905), originariamente teólogo evangélico e interlocutor de Fr. Nietzsche, que desarrolló el programa de una Historia de la Iglesia puramente profana (y que parcialmente aplicó también a la Historia de la Iglesia Antigua), en el sentido de que todos los acontecimientos concernientes a la Historia de la Iglesia, así como su motivación y sus resultados, pueden ser explicados a la luz de la Historia Universal y pueden ser interpretados según las reglas de la Historia profana[7].

El precio que Overbeck estaba dispuesto a pagar, a costa de esta identificación de Historia eclesiástica con Historia profana, consistía no sólo en el abandono de la Historia eclesiástica como ciencia teológica, sino también en la disolución de la Teología en su totalidad, cuyos conocimientos religiosos y cuyos propósitos finales pretendía Overbeck explicar como actos de autosugestión y de revestimiento de intenciones y pretensiones puramente naturales e incluso políticas. Con ello se había liquidado el problema de la fijación de la relación entre Historia de la Iglesia y Dogmática o Eclesiología. En todo caso, la actitud de Overbeck perdura como un curioso ejemplo negativo, en lo que atañe a la mutua relación de pertenencia entre ejemplo negativo, en lo que atañe a la mutua relación de pertenencia entre Historia de la Iglesia y Teología, ya que aquí se reveló con claridad que el abandono de una disciplina puede conllevar la pérdida de la otra y de toda la Teología.

En Overbeck se destaca el motivo básico de las ciencias del espíritu, alumbrado ya en el siglo XIX por obra de W. Dilthey († 1911), motivo que eleva la «historicidad» del hombre a la más alta categoría comprehensiva y que desemboca en el historicismo, es decir, en la relativización de toda verdad, a consecuencia de la temporalidad y caducidad de la Historia. Unido todo esto al amplio uso del método histó-

6. G. DENZLER, *op. cit.* en nota 3, p. 436.

7. M. SCHMIDT, *Kirchengeschichte als Theologie. Historische Theologie*, en: G. PICHT-E. RUDOLPH (Hrsg.), *Theologie - was ist das?*, Stuttgart 1977, p. 143.

rico-crítico en el siglo XIX, semejante desarrollo pudo llegar a ser un peligro para una Historia de la Iglesia, que se entiende a sí misma como teología.

Ni la Historia eclesiástica evangélica ni la católica sucumbieron a este peligro. Antes bien, en ambos campos, como contrapartida de la secularización de la Historia eclesiástica, se desarrollaron concepciones muy decididas sobre el carácter teológico de la misma y sobre su calidad teológica, que afianzaban así la unidad entre Teología sistemática e histórica, por más que no siempre fundamentaron el caso concreto, como ocurre con M. Schmidt, por parte evangélica, cuando definía la Historia de la Iglesia como «historia del anuncio del mensaje» [8], o cuando G. Ebeling intentaba explicarla como «la historia de la interpretación de la Sagrada Escritura» [9]. Tales actitudes, que pueden ciertamente ser criticadas en cuanto a la determinación del objeto de la Historia de la Iglesia, por ser muy generales e imprecisas, en modo alguno dejan lugar a dudas sobre la calificación teológica y sobre la pertenencia de la Historia a la ciencia que se ocupa de la fe. Esto es todavía más válido para la determinación católica de la Historia de la Iglesia y de su unidad con la Dogmática. Estas perífrasis tienen la ventaja (por oposición a la teología reformada) de que parten de un concepto seguro de Iglesia y, luego, pueden asentar, como en el caso de A. Franzen, que la Historia de la Iglesia «es la exposición del origen y de la realización de la Iglesia en la Historia» en «identidad esencial con la fundación de Cristo» [10]. Igualmente H. Jedin determina la Historia de la Iglesia como «la presencia permanente del Logos en el mundo (por medio del anuncio de la fe) y la consumación de la comunión con Cristo por el neotestamentario pueblo de Dios...» [11], lo que recuerda la definición altamente teológica de J. A. Möhler († 1838), en la que consignaba que la Historia de la Iglesia es la representación de «la serie de desenvolvimientos del principio de luz y vida, comunicado por Cristo a la humanidad...» [12].

El logro más significativo de la Historia de la Iglesia, teológicamente cualificada, consistió en la vinculación de la Teología histórica

8. *Ibid.*, p. 149.
9. G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.
10. A. FRANZEN, *Kirchengeschichte: Sacramentum Mundi II* (hrsg. von K. Rahner und A. Darlap), Freiburg 1968, p. 1177.
11. H. JEDIN, *Einleitung in die Kirchengeschichte: Handbuch der Kirchengeschichte I* (hrsg. von H. Jedin), Freiburg 1962, p. 6.
12. J. A. MÖHLER, *Gesammelte Schriften und Aufsätze II* (hrsg. von I. Döllinger), Regensburg 1940, p. 272.

con el método histórico-crítico, que garantizó el carácter científico de esta disciplina eclesiástica en pie de igualdad con la Historia profana. Se sostenía la convicción, como en el caso de H. Jedin, de que la aplicación del método histórico-crítico a «la Iglesia en la que se cree y que, al mismo tiempo, es visible» no sufre ninguna clase de limitación y que, por lo mismo, la Historia de la Iglesia puede ser «tanto teología, como ciencia histórica, en el sentido estricto de la palabra» [13].

A partir de entonces, el tema ha sido tratado y esclarecido bajo aspectos múltiples, por ejemplo, en un trabajo digno de consideración, contenido en «Scripta Theologica», de W. Brandmüller, que ofrece una síntesis del estado de la cuestión [14]. Sin embargo, últimamente, adoptan una postura formalmente opuesta a la concepción teológica de la Historia de la Iglesia, autores como G. Alberigo, V. Conzemius y E. Poulat, que abogan por una concepción no teológica de la Historia de la Iglesia, por motivos de homogeneidad con la Historia profana [15].

De ahí que un nuevo tratamiento del tema no parezca ser especialmente prometedor ni conducente a posibles logros ulteriores. Este tratamiento sólo podría impulsar un cierto progreso, bajo dos condiciones, a saber, que el problema fuere tratado más rigurosamente bajo el aspecto sistemático (mientras que la mayor parte de las elaboraciones actuales proceden de historiadores de la Iglesia que, en el momento presente —en opinión de H. Hürten— no despliegan conciencia alguna en lo que atañe a la teoría [16]) y, en segundo lugar, en caso de que se analizaran, en un proceso ajustado al momento actual, los contrastes y negaciones de la generalmente admitida unidad de Historia de la Iglesia y Eclesiología. Al hacerlo, se deberían tratar, más pormenorizadamente de lo que suelen los historiadores de la Iglesia, los cambiantes influjos y dependencias de ambas disciplinas. En este empeño, se debería iniciar el tratamiento con el aporte de la Dogmática y de la Eclesiología, porque es ella la que más patentemente conforma el carácter de la ciencia que se ocupa de la fe.

---

13. H. JEDIN, *op. cit.* en nota 11, p. 5.

14. W. BRANDMÜLLER, *Iglesia Histórica, Historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»*, en: *Scripta Theologica* 16 (1984) 275-290.

15. V. CONZEMIUS, Kirchengeschichte als «nichttheologische» Disziplin, en: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 31-48; cfr. Kl. SCHATZ, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, en: *Philosophie und Theologie* 59 (1980), p. 501.

16. H. HÜRTEN, *Bemerkungen zur Situation des Faches Kirchengeschichte in Deutschland*, en: *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995) 353-363. Como teólogo sistemático mencionemos a W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, en: *Römische Quartalschrift* 80 (1985) 174-188.

2. *La Eclesiología como punto de partida de la Historia de la Iglesia*

Sin pretender una dependencia de la Historia de la Iglesia respecto de la Dogmática y de la Eclesiología dogmática, habrá que retornar al principio básico de que la Historia de la Iglesia, si quiere ser Teología, recibe su objeto de la Dogmática. Pero esta recepción no significa el reconocimiento de un puro objeto material, sino la aceptación de la «Iglesia» como objeto formal del quehacer histórico eclesial, es decir, como objeto de la fe. En general, se dice que la Historia de la Iglesia «recibe de la Dogmática» [17] el concepto de Iglesia. En una afirmación del Vaticano II, poco tenida en cuenta dentro de este contexto de problemas, el Concilio ha captado y ha concretado con mayor precisión el objeto formal, al designar como objeto de la Historia de la Iglesia «el misterio de la Iglesia» en el sentido de la Constitución Dogmática *Sobre la Iglesia*, promulgada por el Santo Sínodo [18]. Con ello experimentó el objeto una alta calificación teológica y una plenitud de contenido, que no debería ser asumida por la Historia de la Iglesia como aproblemática.

En todo caso, «recibir el concepto de Iglesia de la Dogmática» no es una cuestión aproblemática; porque precisamente, en el diálogo de la Dogmática con la ciencia histórica, se llega rápidamente al conocimiento de que también la Iglesia está sujeta a la ley de la historia (lo que también fue recalcado por el Vaticano II [19]), y de que, por ende, también el concepto de Iglesia debe ser entendido como una magnitud histórica que se resiste a una permanente fijación estática. Además, en un diálogo, para el que justamente es importante la constatación de una relación cambiante entre ambas disciplinas, en cuanto teológicas, debe tenerse en cuenta la objeción de que precisamente el aporte de la Historia de la Iglesia consiste en constatar el cambio de la imagen de la Iglesia a través de la historia y, así, antes de todo, crear los presupuestos para una imagen integral de la Iglesia. Pero, entonces, ¿cómo puede presuponerse una imagen suprahistórica, dogmática, de la Iglesia? ¿No debería la Iglesia, de esta manera, renunciar a su *sensorium* y *iudicium* histórico y someterse a un posicionamiento puramente dogmático que, al fin, establecería una unilateral relación de dependencia? Pero, además, no sería fácilmente soslayable la objeción histórico-temporal de

17. H. JEDIN, *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers: Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte I*, Freiburg 1966, p. 24.
18. *Optatam totius*, 16.
19. Cfr. *Gaudium et spes*, 40.

que la Dogmática actual no posee una imagen uniforme de la Iglesia y que el modo protestante de entender la Iglesia está en auge, ya que lo único que hay son «Iglesias», las cuales se mueven en órbitas más o menos próximas en torno al «Cristo Sol»[20].

Sin embargo, la objeción que se acaba de formular es la más fácil de refutar, con la simple indicación de que los extravíos teológicos acerca del concepto de Iglesia no pueden hacer tambalear la esencial comprensión y la autocomprensión de la Iglesia. De ésta es de donde hay que partir al amparo de testimonios auténticos, tales como, entre otros, el Vaticano II.

Esencial parece ser la primera objeción, según la cual se presupone una imagen de la Iglesia, cuando justamente la historia atestigua el cambio en las imágenes de la Iglesia y que, en todo caso, una imagen integral de la Iglesia sólo puede ser el resultado del trabajo histórico-eclesial. Pero a esta objeción debe replicarse, señalando la diferencia entre «imagen de la Iglesia» y «concepto de la Iglesia». Por «imagen de la Iglesia» hay que entender algo históricamente cambiante, memorable, algo conforme al espíritu del tiempo y a la idiosincrasia de las comunidades; por el contrario el «concepto de Iglesia» alude a la determinación esencial, que abarca el núcleo no cambiante, que subyace bajo todas las imágenes cambiantes de la Iglesia, para que éstas sean reconocidas como imágenes de la una y misma Iglesia y puedan ser entendidas como legítimas configuraciones de una esencia. Este más íntimo núcleo esencial no puede ser elaborado por la Historia de la Iglesia a base de la adición de sus conocimientos y experiencias. Desde un punto de vista más profundo, este concepto es transmitido históricamente, pero no por la historia de la Iglesia, sino por la historia de la salvación y sus testimonios bíblicos, que son auténticamente interpretados por la Iglesia.

La recepción del concepto de Iglesia no significa para la Historia de la Iglesia una exigencia contradictoria ni un acto de aceptación impuesto por instancias extrañas, antes bien la ejecución del acto primitivo de la autoconstitución de la Historia de la Iglesia por medio de la fe en la Iglesia. El concepto de Iglesia contiene solamente lo más fundamental y rudimentario[21], la estructura mínima de la fe en la Iglesia:

---

20. Cfr. a este respecto, entre otros, E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, p. 696.

21. Iserloh lo denomina «concepto mínimo», que, sin embargo, «ha de ser a la vez un concepto esencial»; E. ISERLOH, *Kirchengeschichte - eine theologische Wissenschaft*, en: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), p. 15.

la fundación por Cristo y la presencia de Cristo en la Iglesia por medio del Espíritu Santo, que llena a la Iglesia y la conduce a la plenitud a través de los peligros del tiempo. En este sentido, el Vaticano II exige únicamente que el historiador de la Iglesia parta de la fe en el misterio divino-humano de la Iglesia, pero no de una determinada o completa Eclesiología. Por otra parte, la orientación hacia el «Misterio-Iglesia» suscita una difícil problemática, en la que el carácter teológico de la Historia de la Iglesia debe mostrar su solidez.

3. *Tarea y modo de proceder de la Historia de la Iglesia respecto del misterio*

El misterio divino-humano de la Iglesia, que se manifiesta en la relación a Jesucristo y en la participación en su vida, hace problemática la aserción de que la Historia de la Iglesia puede ser simultáneamente Teología y ciencia histórica. A primera vista, no parece de suyo muy claro cómo una ciencia, que emplea el método histórico-crítico, pueda orientarse hacia un misterio sobrenatural-divino o cómo pueda incluso captarlo. De hecho, la moderna Historia de la Iglesia y la redacción histórico-eclesial no se tienen a sí mismas por Eclesiología aplicada y realizada históricamente. Esto le privaría de su pretensión de cientificidad y la reduciría al género de primitiva redacción histórica del acontecer salvífico, que se extiende desde la «Historia eclesiástica» de Eusebio de Cesarea († 339) hasta aproximadamente el «Discours sur l'histoire universelle» de Bossuet († 1704), en la que debería probarse la verdad divina de la Iglesia, recurriendo a la Historia, y aparecer la Iglesia victoriosa frente a todos los poderes hostiles[22]. Además, la (por otros motivos) hoy sentida unidad —considerada como aspiración seria— entre Historia Universal e Historia de la Iglesia, en la forma de una «sacra historia» no puede ser por más tiempo considerada digna de imitación. Sólo por ello la Historia de la Iglesia ha consumado el abandono de la periodización bíblico-histórica y, por la asunción del esquema histórico-profano de épocas, ha consumado su apartamiento de la precientífica concepción histórico-salvífica.

Esto ocurrió fundamentalmente por dos motivos, el primero de los cuales es citado raramente en la discusión. Radica en el hecho de

22. Una segunda floración alcanzó este tipo de historiografía eclesiástica en el Romanticismo; cfr. L. SCHEFFCZYK, *Fr. L. zu Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi»! Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik*, München 1952.

que en Cristo (su encarnación, muerte y resurrección) la historia salvífica alcanzó su cénit, y desde entonces ha asumido otro carácter. Hasta la aparición de Cristo era ésta, en el pleno sentido de la palabra, historia de la revelación, en la que hechos y palabras de Dios, externamente perceptibles, se producían en íntima vinculación, de tal suerte que podían «las obras... revelar y confirmar la doctrina» y podían «las palabras anunciar las obras y hacer posible la afloración a la luz del misterio que ellas entrañan»[23]. Pero, tras la exaltación de Cristo (y tras la muerte del último apóstol), quedó cerrada la revelación.

Naturalmente que la historia salvífica se continúa en la Historia Universal *post Christum natum*, lo que no significa que ambas sean la misma cosa[24]. Los hechos divinos que, ciertamente, continúan y que han de desarrollar el acontecimiento de Cristo hacia el fin y conducirlo a la consumación escatológica[25] ya no están provistos de la legitimación de la palabra divina y, por ello, asumen el carácter de latencia e interiorización, de tal forma que ya no pueden ser avalados en el curso histórico, cuando se producen, y necesitan de una especial interpretación, determinada por el espíritu, la cual, de suyo, no es competencia de una ciencia histórica. Ésta no puede, en cuanto tal, constatar ni dar a conocer ningún misterio sobrenatural.

Esta incapacidad se acentúa cuando se consideran los medios o el instrumento de que dispone la ciencia histórica para comprobar la verdad histórica. Este es el método histórico-crítico que la Historia de la Iglesia debe emplear, de manera semejante a como lo hace la ciencia bíblica, de tal suerte que, en este punto, la problemática es básicamente la misma para ambas disciplinas.

Pero llama la atención que la redacción de la Historia eclesiástica no haya atendido tan ampliamente a la problemática del método histórico-crítico y que tampoco haya hecho uso de ella tan decididamente como es el caso de la exégesis evangélica, de la que la católica no se queda muy atrás[26]. De este método, iniciado por J. S. Semler[27], y que, desde entonces, ha conocido una indiscutible marcha

23. *Dei Verbum*, 2.
24. Cfr. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, pp. 115-135.
25. Cfr. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, pp. 270 ss.
26. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, pp. 345-379.
27. Acerca de esto informa G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Göttingen 1961.

triunfal[28], extrajo E. Troeltsch († 1923), el «sistematizador del historicismo», graves consecuencias: «El método histórico, una vez aplicado a la ciencia bíblica y a la Historia de la Iglesia, es un fermento que todo lo transforma y, al fin, hace saltar por los aires, en su totalidad, la forma vigente hasta ahora de los métodos teológicos»[29].

El método histórico-crítico aboca (según Troeltsch) a una concepción positivista de la verdad y a la transformación de la Teología en una ciencia de la religión limitada a lo inmanente. Son claras las consecuencias que esto tiene para la exégesis, de modo que tendrá que renunciar, en adelante, a comprobar en la Escritura hechos históricos y salvíficos y a registrar sugerencias iniciales para el Dogma[30]. Pero también dentro de la Historia de la Iglesia y de los dogmas, que hasta ahora no se adhirieron a las consecuencias radicales del método histórico-crítico (a causa de la estricta vinculación de éstas a la historia real y a la realidad concreta de la Iglesia con sus implicaciones en el aprehensible acontecer del mundo, que se presta menos a la interpretación subjetiva), se aprecian también tendencias deletéreas para la fe; así por ejemplo, en tratados sobre la historia del ministerio sagrado[31] o del dogma cristológico[32]. Se recurre con reiteración al método histórico-crítico, incluso como oposición al carácter teológico de la Historia de la Iglesia.

Mas, en realidad, este método puede negar fundamentalmente la condición teológica de la Historia de la Iglesia. La primera toma fundamental de contacto entre la Historia de la Iglesia y la Teología resulta del principio básico hermenéutico de la precomprensión, que debe preceder a la captación pertinente del objeto histórico. Esto consiste en una previa relación interna con el objeto, de tal forma que no es posible ocuparse simplemente de él, descartando supuestos previos. En el caso de la Historia de la Iglesia se sitúa esta precomprensión en la asun-

28. Sobre los límites del método histórico-crítico en el uso de la teología advierten entre otros: M. HENGEL, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments*, en: *Kerygma und Dogma* 2 (1979), pp. 85-90; P. STUHLMACHER, *Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese*, en: *Zeitschrift ntl. Wissenschaft* 3 (1972), pp. 18-26; G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974.

29. E. TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie (1898): Theologie als Wissenschaft* (hrsg. von G. Sauter), München 1971, p. 106.

30. Cfr. a este respecto la posición extrema de H. BRAUN, *Die Heilstatsachen im Neuen Testament: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, 3ª ed., 1971, pp. 299-309.

31. Así en E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981.

32. K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

ción del concepto rudimentario de Iglesia, que entraña la esencia natural-sobrenatural de la Iglesia, con vistas al desarrollo histórico del concepto. Semejante precomprensión no significa, en modo alguno, un entorpecimiento para una redacción objetiva, pragmática de la Historia de la Iglesia, sino la apropiada apertura del campo visual hacia la peculiaridad del objeto. Por el contrario, ello exige incluso una cierta rectificación y corrección, por medio de los hechos históricos captados en el transcurso del trabajo. Aquí se reconoce concretamente que la Historia de la Iglesia es capaz de poder corregir, también, por su parte, el concepto de Iglesia, de ampliarlo y concretarlo.

Pero la precomprensión no es ningún momento puntual, al comienzo de una Historia de la Iglesia teológicamente cualificada. En cuanto interés directivo y horizonte de comprensión, la precomprensión ejerce una función permanente en el proceso de trabajo del historiador de la Iglesia, que encuentra su expresión en la formación del juicio y en la valoración de los hechos históricos. Así como el historiador profano pronuncia el fallo, esencial para el historiador, ateniéndose a valores y reglas humanas, en general, culturales y éticas, de la misma forma lo hace el historiador de la Iglesia, sin prescindir de las susodichas reglas, y esencialmente según el patrón de la previamente aceptada concepción esencial de la Iglesia.

Si bien en tales pronunciamientos pueden darse tensiones entre doctrina eclesial y Teología, éstas no deben magnificarse, como si se tratase de una divergencia fundamental. Tampoco deben interpretarse torcidamente los hechos históricos, ni presentarse como si hubiera una superestructura artificial sobre los mismos, cuando están estrechamente conectados con los hechos reales y su fundamentación es resultado de éstos. El historiador profano podrá, tal vez, emitir un juicio variante (los juicios divergentes están a la orden del día entre historiadores), pero no podrá negar, al menos, la probabilidad al juicio teológico. En esta capacidad de emitir juicios de valor sobre la historia, ateniéndose al patrón de una comprensión esencial de la Iglesia, gana la Historia de la Iglesia misma un alto significado teológico. No es una exageración, por tanto, si se denomina a la Historia de la Iglesia como la «conciencia de la Iglesia» [33].

Está claro que la emisión de juicios de valor sobre sucesos concretos carece todavía de carácter histórico, aun cuando se tome en serio

33. Así en H. JEDIN, *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers: Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte I*, Freiburg 1966, p. 32.

el momento del *fieri*, de la prosecución y del desarrollo. Lo que procede en la redacción histórica no es valorar un proceso en cuanto tal y, al mismo tiempo, valorarlo puntualmente, sino insertarlo, con esta valoración, en el flujo de la historia y mostrar su teológica potencialidad histórica y su sentido dentro de la totalidad de la Historia de la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo. En definitiva, aquí se trata de la pregunta acerca de si, en virtud de los dos momentos aquí consignados, le corresponde a la Historia de la Iglesia la condición teológica y si, además, se le ha de conceder o exigir la acreditación de la fuerza directriz divina y del sentido divino de determinados acontecimientos. En tal caso, se aproximaría, de nuevo, a la historia salvífica, con la que, como ya se dijo, no debe ser identificada.

Hay que mantener el principio básico de esta no identificación. Por ello, no puede la Historia de la Iglesia, pese a su condición teológica, ser calificada como histórico-salvífica.

Así, con su método propio, no le es posible representar y mostrar, por sólo citar un caso, la admirable expansión (*«admirabilis propagatio»*: SDS 3013) señalada por el Vaticano I como nota de la verdadera Iglesia. Por lo mismo, tampoco puede ella documentar los milagros físicos o morales, que se producen en la Iglesia[34], e incluirlos en el proceso histórico como signos de identificación, ya que no lo es dado aprehender totalmente, en el método histórico, la realidad divina del misterio de la Iglesia. Ella no puede convertirse en representación de la arcana y supracomprensiva historia salvífica.

Mas, con ello, no se ha dicho todavía lo último acerca del carácter teológico de la Historia de la Iglesia. Lo último, a que hemos aludido, sólo puede entrar en nuestro horizonte visual, si se reconoce finalmente a la Historia de la Iglesia una relación con la historia salvífica, por más que se rechace totalmente su identificación con la historia salvífica. Aquí debe recurrirse a la certeza de fe, según la cual la historia salvífica continúa tras la exaltación de Cristo y continúa, sin duda, incluida en la Iglesia, considerada como célula germinal del creciente Reino de Dios. También puede ser incluida esta creencia, como momento interior, en la precomprensión del historiador de la Iglesia. Consecuentemente, podrá procederse más allá y constatar que también hay acontecimientos salvíficos en la historia externa de la Iglesia, que deben ser constatados por el historiador eclesiástico. Es imposible soslayar el reconocimiento de tales acontecimientos salvíficos, por ejemplo, en las

34. KL. SCHATZ, *art. cit.* en nota 15, p. 490.

definiciones papales infalibles, en los concilios que adoctrinan con plenitud de poderes, en la canonización de los santos y, ante todo, en los milagros que se operan en la vida de los santos y de los mártires. Sólo que el historiador de la Iglesia no puede probar todo esto como milagro. Tampoco puede determinar el poder divino que le es inherente ni su sentido divino, ya que para ello debería tener conocimiento acerca del fin de la Historia y del modo y manera con que actúan tales acontecimientos en orden al fin.

De ello se deduce la siguiente consecuencia: la historia salvífica puede y debe ser una categoría comprensiva para el historiador de la Iglesia, o una idea reguladora con la que manifiesta una apertura de fe hacia la realidad divina de la Iglesia, reconociendo que lo divino se trasluce en lo humano. Pero no puede encumbrar esta manifestación haciendo de ella principio metódico de su trabajo. Podrá atreverse a pronunciar la expresión «el milagro de Trento». Pero no deberá emitir esta frase como aserto esencial histórico. El historiador de la Iglesia no puede, con su método, ni captar en sí misma la historia salvífica o soteriológica, ni ser capaz de representarla. Pero puede, al final de su histórico curso probatorio, inmanente al mundo, abrir los ojos de la fe hacia lo no aprehensible metódicamente y lo no expresable por palabras y dejar brillar momentáneamente lo trascendente de la historia salvífica, sin que le sea dado apoderarse de las dimensiones soteriológicas divinas.

En tanto en cuanto el historiador de la Iglesia inserta en su modo de proceder el misterio de la Iglesia como precomprensión o como criterio de la formación del juicio y en cuanto trascendencia interpretable por medio de signos, entonces dota a su disciplina de una calificación teológica, sin menoscabar la legitimidad científica.

4. *La integración de la Eclesiología en la Historia de la Iglesia*

Tal calificación teológica corresponde a la Historia de la Iglesia, sobre la base de su inicial impulso de fe en el misterio de la Iglesia. Desde tal perspectiva se muestra la Eclesiología no sólo como el legítimo punto de partida de la Historia de la Iglesia, sino también como el fundamento determinante de la Teología histórica, que es la que le confiere su significado propio y su calidad. En tal contexto parece lícito preguntarse qué significado tiene la Historia de la Iglesia para la Eclesiología, qué nueva calidad le confiere y qué incremento de conocimiento puede reportar la Historia de la Iglesia a la Eclesiología.

A este respecto, nunca se ha puesto en tela de juicio el hecho de que para el conocimiento y para la comprensión del ser específico de la Iglesia sea imprescindible la Historia de la Iglesia, sin que ello signifique, por ejemplo, apuntarse a la forma edificante de la exposición que hacen los cronistas medievales. El significado de la Historia de la Iglesia para la comprensión de la Iglesia y de la Eclesiología puede explicarse, recurriendo a la afirmación de K. Barth, aludida al principio y que, de suyo, supone un desafío, cuando afirma que la Historia de la Iglesia «no responde a ninguna pregunta independiente acerca de Dios»[35]. En realidad, esta pregunta independiente podría destacarse dentro del complejo mundo de la revelación y expresarse con la fórmula siguiente: «¿Qué sentido tiene la Historia, en el estadio intermedio histórico-salvífico, respecto de una Iglesia que ha sido lanzada a un mundo que está en proceso de hacerse, y qué sentido tiene la Historia respecto de su postrema consumación?».

Por medio del aludido símil de los ojos, con los que el teólogo científico debe dirigir su mirada a la Iglesia, intentó I. Döllinger ilustrar pertinentemente el significado de la Teología histórica. Sólo que no se consigue nada con el establecimiento de un puro paralelismo y una relación de subordinación entre Teología Sistemática e Historia de la Iglesia si, además, no se destaca el nexo íntimo y la implicación entre ambas.

A primera vista, es posible delinear el sentido propio de la Historia de la Iglesia, respecto de la Eclesiología dogmática, diciendo que la Historia de la Iglesia expone la misteriosa esencia de la Iglesia —que la Dogmática interpreta teóricamente— en su desarrollo vital, con lo que muestra la riqueza de sus contenidos y de sus configuraciones, pero también sus menguas y deficiencias, de tal suerte que la verdad teórica de la Iglesia es insertada en la realidad de la Historia y, entonces, aquí en plena concreción terrenal es reconocida como algo que permanece entre las realidades terrenales, sin perjuicio de la innegable conexión con lo trascendente. La Historia de la Iglesia puede contribuir, en este aspecto, a la realización del principio básico que el Vaticano II recogió en la Constitución Pastoral con las palabras: «Así, la Iglesia, 'al mismo tiempo asamblea visible y comunidad espiritual', recorre el camino de la humanidad entera y comparte con el mundo el mismo destino terrenal y es, en cierto modo, el fermento y el alma de la sociedad humana,

35. *Op. cit.* en nota 2.

llamada a ser renovada» [36]. De este modo puede la Historia de la Iglesia transmitir una imagen plástica de la Iglesia.

Sin embargo, todo esto sólo añadiría a la Historia de la Iglesia un significado accidental, que esencialmente no iría más allá del reconocimiento de su carácter auxiliar respecto de la Eclesiología sistemática. Con ello, en el fondo, se mantiene la vigencia de la antigua opinión de que existe una adecuada separación entre esencia e historia (con lo que a este respecto, en resumen de cuentas, se le podría negar a la Historia el carácter de ciencia), separación, según la cual la historia constituye una añadidura subsiguiente. Faltaría la demostración del vínculo de la historia con lo esencial.

La única manera de poder avanzar en esta dirección consiste en conceder —hablando en abstracto— a la propia historia de la Iglesia una «esencialidad» y no solamente carácter accidental. Este carácter puede fundamentarse si se compara la historia de la Iglesia con la historia soteriológica, con la que, ciertamente, no se identifica, pero de la que procede y de la que constituye la continuación más relevante a primera vista. Es fácil reconocer, por la historia bíblica de la salvación, que la salvación no es solamente una verdad válida en general, sino que consiste en un ser hecho y con un acaecimiento. De ello resulta la verdad de la vinculación de la fe en la comunidad creyente de la Iglesia. Es, exactamente igual que la verdad salvífica bíblica, un producirse, vinculado al acaecer y a la historia. La verdad de la Iglesia, el misterio de la Iglesia, es siempre algo que acaece. Por ello, el historiador de la Iglesia puede presentar, con una cierta precaución, determinados acontecimientos de la historia universal y de la historia de la Iglesia como signos de la historia de la salvación, por más que no pueda demostrarlos definitivamente como acontecimientos salvíficos.

Esto quiere decir que la Historia de la Iglesia debe testimoniar también la vinculación entre verdad salvífica y acontecimiento salvífico, la unidad entre verdad e historia. Bajo este presupuesto, la Historia de la Iglesia recibe el cometido de posibilitar el reconocimiento del misterio de la fe y de la Iglesia como algo que se desarrolla históricamente. La Iglesia, como lugar donde la revelación se hace presente, tiene necesidad de atenerse al acontecer, cuando se produce y, con ello, a la historia. En el cristianismo, desde su origen, verdad e historia se pertenecen mutuamente, porque la Encarnación, el darse Dios al mundo, fue la verdad primigenia. Desde entonces se da en el cristianismo

36. *Gaudium et spes*, 40.

el ritmo característico, según el cual verdad e historia, historia y verdad aparecen siempre juntas. Esta es la prueba de que la salvación no es una idea que se cierne sobre el mundo, sino un acontecer presente en el mundo y que avanza con él, como compañera de camino. Sin la Historia no habría una comprensión apropiada de la verdad cristiana.

Siempre que la verdad o el misterio del cristianismo se produce en calidad de hecho que acontece, la Iglesia puede ser también pertinentemente concebida; pero sólo si es entendida y aceptada históricamente, si es considerada como actualización durable y como suscitación temporal de la salvación en el presente, aun cuando no se excluya la posibilidad de que se malogre la salvación. De esta manera, la Historia de la Iglesia representa la inmersión siempre nueva de la figura de Cristo, que es propia de la Iglesia, bajo las condiciones que rigen en el mundo histórico; y no describe solamente un camino de contornos sublimes de la Iglesia, sino que registra también sus descarríos, aquéllos que la alejan de la dirección querida por Dios. De esta forma, no sólo se adquiere una visión más perfecta y, al mismo tiempo, estereoscópica de la Iglesia, sino que se facilita, además, la aplicación de la mirada hacia la esencia de la Iglesia, hacia sus estructuras y ordenamientos, que, en forma rudimentaria, son previamente dados a la Historia de la Iglesia por un lado y, por el otro, son confirmados por ella a lo largo del camino de la experiencia histórica. Estas estructuras y ordenamientos son cognoscitivamente profundizados, con la posibilidad de ser corregidos, en lo que se refiere a la forma de su realización. De este modo, la Historia de la Iglesia está capacitada para dar a la Eclesiología impulsos y orientaciones, ordenados al perfeccionamiento del concepto de Iglesia y para mostrarse como fuerza integradora de una Eclesiología que no se concibe a sí misma como puramente deductiva, sino que se inspira también en las fuentes históricas.

La vinculación interna de la Eclesiología con la Historia podría provocar la objeción de que la Historia de la Iglesia, en esta su función integradora y reguladora (en la que, como ya se insinuó, no se excluyen tensiones), somete totalmente la Iglesia al poder de la historia, por el hecho de admitir el pensamiento histórico en la Teología. Realmente, hoy se corre el no pequeño peligro de la historización de toda existencia e incluso de la Iglesia, cuando se pone como base el paradigma de la historicidad, que rechaza toda aceptación de esencias, toda exigencia de identidad y de persistencia. Puede apreciarse una fuerte corriente subterránea, dentro de la actual crisis de fe y de Iglesia, consistente en el propósito de impulsar a la Iglesia, al margen de toda comprensión de esencias y de todas las formas tradicionales de realización, hacia la

total acomodación al espíritu del tiempo actual y a conducirla a la inserción en la sociedad.

Tales pensamientos reciben su fuerza impulsora, no en escasa medida, de la sociología a la que con buen fundamento se abre hoy la Historia de la Iglesia. Un hombre de letras, interesado en el fenómeno del catolicismo de forma acusadamente positiva, perteneciente al gremio de los historiadores profanos, pero cuyos juicios nunca menospreciará la Historia de la Iglesia, el suizo Urs Altermatt, preocupado por su supervivencia aconseja a la Iglesia que sacrifique la «certeza» (esto es, dicho concretamente, el dogma) a favor de la «libertad», que permita una «comunidad heterogénea de miembros», para que pueda alcanzar «una presencia multidimensional en la compleja sociedad industrial» [37]. Aquí, al parecer, se ha abandonado la Iglesia, como realidad de fe conformada con Cristo, a una constelación histórico-temporal. La Historia de la Iglesia puede hacer frente a semejante mala historización con los mismos principios fundamentales que hacen de ella una ciencia teológica eclesial: con el afianzamiento sobre el fundamento del dogma y con la mirada dirigida a la salvación trascendente, que es simultáneamente histórica y suprahistórica.

Leo Scheffczyk
Dall'Armistr. 3a
D-80638 München

37. U. ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989, p. 378.