

# IGLESIA HISTORICA, HISTORIA DE LA IGLESIA

## Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»

WALTER BRANDMÜLLER

Bajo la influencia del marxismo y del existencialismo, cierto talante ahistórico, e incluso antihistórico, ha cercenado, en los decenios de la postguerra mundial, la conciencia histórica de amplios sectores de la sociedad, pese a lo mucho que se ha hablado y discutido sobre la «historicidad» ... o quizá precisamente por ello mismo. Tales corrientes también han ejercido su influencia en las actitudes que muchos cristianos han adoptado ante la historia de su Iglesia. Al igual que en el campo sociopolítico, también en el ámbito eclesial se ha difundido una mentalidad de «superación del pasado», con una retahíla de condenas y rehabilitaciones póstumas, que implican a su vez cierta deformación del concepto que algunos tienen de la Iglesia misma. Tales actitudes frente a la historia de la Iglesia, comportan la consiguiente pérdida de la tradición y afectan seriamente a la Iglesia misma considerada como instrumento destinado a servir, en cada nueva generación, de enlace con los orígenes de la Revelación y la Salvación.

Paralelamente a este fenómeno, y quizá en dependencia causal del mismo, se ha producido una crisis en la autocomprensión científica de la «Historia de la Iglesia», crisis que todavía hoy se manifiesta en el debate sobre si la «Historia de la Iglesia» es propiamente una disciplina histórica o más bien una disciplina teológica.

La respuesta que se dará a esta cuestión en las páginas siguientes es que no existe tal alternativa, sino que la Eclesiología necesita de la perspectiva histórica y que la Historia de la Iglesia necesita de la perspectiva teológica si se quiere estudiar y exponer la historia de la Iglesia con objetividad y de modo fecundo para la vida eclesial de ahora y del futuro<sup>1</sup>.

---

1. Sobre la problemática de la historia y la historicidad cfr. los artículos correspondientes en M. MÜLLER - A. HALDER, *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Friburgo de Br. 1971, 98-100. Desde otro enfoque: P. BERGLAR, *Geschichte - Heil - Heilsgeschichte*, en *Kultur als christlicher Auftrag heute*, ed. por A. PAUS, Graz 1980, 197-245; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Friburgo de Br. 1982, 159-199.

## I

*La necesidad de la perspectiva histórica para la teología de la Iglesia*

1. Esa desafección u hostilidad a la historia y a la mentalidad histórica se halla en abierta contradicción tanto con la experiencia humana, como con el carácter histórico de la Revelación y de la Iglesia.

a) El ser humano, que tiene conciencia de su identidad radical desde la infancia a la ancianidad, experimenta que es sujeto permanente de su propia historia a través de todas las vicisitudes de su vida. Sabe también que, a pesar de su realización existencial en el presente y de su orientación al futuro, no puede prescindir de su pasado individual y, por tanto, de su historia. El presente y el futuro están conformados de modo decisivo por la propia historia personal. En el aspecto puramente biológico, el individuo es tan sólo el resultado final de un complejísimo proceso en el que desde tiempos inmemoriales se ha ido mezclando y modificando el propio patrimonio genético. El factor hereditario influye tanto o más que cualquier ambiente en las estructuras psíquicas y espirituales de nuestra personalidad. Esa herencia es también el material de que se sirve la libre voluntad, en dialéctica con el factor «medio ambiente», para configurar libremente la propia vida y el propio futuro. Con ese bagaje inicia cada individuo su trayectoria vital, que dejará su impronta en su personalidad. En el momento presente, podemos comprendernos mejor —o nos pueden comprender mejor— si echamos una mirada a ese pasado que no hemos abandonado, sino que arrastramos con nosotros y que ahora determina en parte nuestro pensamiento, nuestra conducta y nuestra acción <sup>2</sup>.

b) Precisamente porque el hombre es un ser histórico, asequible únicamente en el espacio y en el tiempo, en su lugar histórico concreto, la comunicación de Dios al hombre, la Revelación, tuvo que producirse en el espacio y en el tiempo.

La Revelación es un acontecimiento histórico que tiene además su

---

2. La bibliografía sobre el tema es muy abundante, pero de valor desigual. Cabe destacar: H. JEDIN, *Kirchengeschichte als Theologie*, en «Seminarium», 25 (1973) n.º 1, 39-58; K. REGEN, *Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte*, *ibid.* 59-74; especialmente importante: K. SCHATZ, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, en «Theologie und Philosophie», 55 (1980) 481-513, cuyo planteamiento, sin embargo, queremos exceder. Con bibliografía exhaustiva: R. SEELIGER, *Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981. Esta obra muestra hasta qué punto el concepto de Historia de la Iglesia depende del concepto de Iglesia. En esta línea deben leerse las siguientes reflexiones.

propia historia, una historia que culminó en la venida de Jesucristo. La carta a los Hebreos comienza con estas palabras: «En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los Profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1,1).

La irrupción de Dios en la historia corresponde a lo que los teólogos de la época patrística denominaron la *συγκατάβασις τοῦ Θεοῦ*, el abajamiento, el que Dios se haya puesto a la altura del hombre. Es el abajamiento de Dios, que visita al hombre en su propio espacio existencial: la historia<sup>3</sup>.

De ese modo, el acontecimiento de la Revelación se hace accesible, en principio, a la percepción histórica. Sin embargo esa Revelación, no puede consistir en una comunicación que se reitera constantemente a cada uno de los hombres<sup>4</sup>. Esto sería ignorar el carácter esencialmente comunitario del hombre y su inserción en la historia humana. Hay que decir, más bien, que la autorrevelación de Dios se produjo de una vez por todas.

En el curso de la historia humana hay, pues, un período relativamente breve en el que Dios se comunica a un pueblo determinado, de modo que las hazañas de Dios se entretujan inextricablemente con la historia de esa comunidad. La revelación de Dios al resto de los hombres, ajenos en el espacio o el tiempo al acontecimiento, se ha producido al anunciarles la historia de Dios con su propio pueblo, que alcanza su plenitud con la manifestación de Cristo. «La Iglesia, el pueblo de Dios bajo el régimen mesiánico, es una realidad religiosa instituida: procede de la Revelación y de la vida otorgadas por Dios en una serie de intervenciones históricas y, por tanto, irrepetibles, que culminan en la venida de Jesucristo y en el envío del Espíritu Santo. La unidad de la Iglesia depende de ese momento temporal, único e irrepetible, en el cual tuvo su origen (cf. Mt 16, 10 y s.). La conservación de su identidad a través de su historia y de su evolución depende de la fidelidad a los orígenes»<sup>5</sup>.

Esto es más evidente si se tiene en cuenta que la Revelación no se produce únicamente por medio de palabras, sino también por hechos, es decir, en los acontecimientos, en la manifestación del poder divino. Los términos bíblicos *dābār* o *ῥῆμα* que significan propiamente *palabra*, suelen expresar también acontecimiento y quehacer. Este significado ambivalente refleja la realidad misma. En el relato de la Navidad, Lucas pone en boca de los pastores esta frase: «Vamos derechos a Belén a ver lo que allí ha acontecido (*ῥῆμα*). No se puede *ver* una palabra, sino

3. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, 1267.

4. Vid. infra nota 8.

5. Y. CONGAR, *Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte*, en «Concilium», 9 (1973) 156-163, aquí 156.

un hecho<sup>6</sup>. Si queremos, pues, conocer la revelación de Dios a los hombres, debemos rastrear tanto sus acciones como sus palabras. Y así nos encontramos de nuevo ante una tarea, un rastreo, que es preciso realizar, aunque no exclusivamente, con ayuda de la ciencia histórica y de sus instrumentos metodológicos. Es obvio que esto se aplica de modo especial al acontecimiento central, Jesucristo, aunque Rudolf Bultmann y su escuela consideren lo histórico (*das Historische*) como irrelevante<sup>7</sup>. La Revelación, como hemos dicho, se produjo de una vez por todas en un proceso histórico que encontró su culminación y su final en Jesucristo. Los intentos existencialistas de interpretar la Revelación como algo que ocurre constantemente en cada hombre, fracasan ante el carácter peculiar de la naturaleza histórica de la Revelación, que la Biblia atestigüa con su mera existencia. No obstante, y conviene no olvidarlo, la propia Biblia es también ella el resultado de unos acontecimientos que tuvieron lugar en el espacio y en el tiempo y que concluyeron en un pasado ya remoto.

El aludido planteamiento existencialista bultmanniano se basa, en cambio, en una equiparación indebida entre la acción reveladora de Dios y el conocimiento de esa revelación por parte del hombre individual, conocimiento que debe producirse en cada caso concreto, aunque esté siempre referido a los que ya aconteció ἐφ' ἅπασι<sup>8</sup>.

Ahora es preciso dar otro paso, cualitativamente importante: el paso de la historia bíblica o historia de la Revelación a la historia de la Iglesia.

c) La Iglesia fue fundada por el Jesús histórico que, al subir al cielo y sentarse a la derecha del Padre, no quiso clausurar su acción salvífica, que debía extenderse a toda la humanidad<sup>9</sup>. Por eso, el envío del Espíritu el día de Pentecostés iniciaba solo una nueva forma de su presencia en el mundo: su presencia mediante el Espíritu en la Iglesia, la cual es el instrumento de su acción salvífica en el mundo. Jesús aseguró a esa comunidad de hombres, unidos por la fe y los sacramentos, la asistencia del Espíritu, que habría de llevarlos al conocimiento de toda

6. O. PROKSCH, en *Theologisches Wörterbuch zum NT IV*, Stuttgart 1942, pp. 91 y ss.

7. R. MARLÉ, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments*, Paderborn 1967, pp. 143-176 (original francés: *Bultman et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1956).

8. Aparece varias veces en el cuerpo paulino para destacar el carácter único de la acción redentora de Jesús. Lo dicho sobre la acción redentora es válido igualmente para la acción reveladora (cfr. W. STÄHLIN, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, pp. 380-383).

9. El autor de estas líneas es consciente de que algunos exegetas niegan la fundación de la Iglesia por Jesucristo. Sin embargo, no puede seguirles en tal opinión. Cfr. I. BETZ, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, en «Theologische Quartalschrift», 138 (1958) 152-183; y A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 337-341.

verdad (cfr. Jn 16,13), y prometió estar con ellos «cada día, hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí; quien os rechaza a vosotros, me rechaza a mí» (Lc 10,16); «como el Padre me ha enviado, os envío yo a vosotros» (Jn 20,22), dijo a los Apóstoles. Cabe hablar incluso de una identificación de Cristo con su Iglesia; por ejemplo, al preguntar el Señor resucitado a Saulo: «¿Por qué me persigues?» (Hch 9,4-6), cuando éste había salido camino de Damasco con el propósito de arrestar allí a los cristianos. Esas promesas garantizan que, pese a los defectos humanos de los miembros de la Iglesia, la acción salvífica de Jesucristo por medio de la Iglesia es efectiva y auténtica. Cuando la Iglesia, la comunidad terrena, cuyo principio vital más íntimo es el Espíritu Santo, se presenta ante el mundo realizando su verdadera misión anunciadora y salvífica, entonces Cristo mismo anuncia y actúa por medio de ella.

Por consiguiente, los tratados de Teología fundamental y de Teología dogmática sólo enseñan parcialmente qué es y, sobre todo, cómo es esta Iglesia concreta. Eso mismo también lo enseña, solo que de modo mucho más intenso, la propia historia de la Iglesia. Así pues, cuando estudiamos históricamente el fenómeno histórico de la Iglesia en todas sus dimensiones, su historia se hace más transparente y nos facilita la comprensión de su verdadero ser.

2. La realización histórica del ser de la Iglesia aparece expresada en el concepto clave de *παράδοσις*, sinónimo greco-bíblico del latino *traditio*<sup>10</sup>.

«Porque yo aprendí del Señor lo que también os he enseñado» (1 Cor 11,23 y passim). Así se expresa San Pablo cuando habla de la Eucaristía y de la Resurrección. Pablo, al realizar la *parádoxis*, lleva a cabo su misión apostólica. La Iglesia y el Apóstol no tienen que hacer nada más importante que transmitir lo recibido del Señor. La recepción de lo transmitido no se produce en el sentido de que la Iglesia del año 1984 se retrotrae directamente a la época del Nuevo Testamento. Ha de recurrir más bien a las generaciones que se interponen entre aquella época y el presente, como eslabones imprescindibles que engarzan con los orígenes. Una comparación puede ilustrarlo: Antes de crearse el moderno servicio de bomberos, los cuerpos contra incendios formaban, entre el depósito de agua y el lugar del incendio, una cadena de hombres en la que cada cual recibía un cubo de agua del anterior y lo entregaba al siguiente. Así llegaba el agua desde el depósito al lugar del incendio. De modo análogo se produce el proceso de la *parádoxis*.

10. LAMPE 1014; Y. CONGAR, *Die Tradition und Traditionen*, Maguncia 1965; J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich 1970; P. BERGLAR, *Geschichte als Tradition - Geschichte als Fortschritt*, en «Saeculum», 29 (1978) 1-10.

La *parádoxis* es, pues, la realización vital de la Iglesia y esto no tiene lugar sólo en los actos magisteriales y pastorales relevantes, como por ejemplo los concilios o la definición de dogmas, sino también, y de modo normal, en la predicación ordinaria, en la celebración litúrgica, en definitiva, en todas las manifestaciones auténticas de la vida cotidiana de la Iglesia. La Iglesia transmite viviendo, y vive al transmitir lo recibido del Señor. Así pues, cuando la ciencia de la «Historia de la Iglesia» investiga la autorrealización de la Iglesia, examina la cadena entre la fuente y el último eslabón: el proceso concreto de la *parádoxis*.

3. Esto plantea un segundo problema: el de la tensión entre el cambio y la continuidad, o sea, el problema de la identidad del sujeto. Veamos un ejemplo: El niño pequeño se hace joven, luego adulto y finalmente anciano. La altura, el peso, la apariencia externa y el nivel de conocimientos cambian; pero el sujeto, el yo que subyace detrás de todo, permanece igual, idéntico a sí mismo<sup>11</sup>. Es lo que ocurre en la Iglesia. A pesar de su identidad en la palabra transmitida, en el estatuto básico del episcopado y del primado, y en los sacramentos, hay, sin embargo, un cambio. Incluso ocurre a menudo que el cambio llama más la atención que los elementos estables, porque éstos se ocultan detrás de las formas externas. Se da, pues, un cambio y una evolución legítima. Y esta evolución abarca desde el altar paleocristiano hasta el altar de Bernini, en la Basílica de San Pedro, con capacidad para 60.000 fieles. No obstante, el núcleo, el ser de la Iglesia, permanece idéntico a sí mismo. Y así, la diferencia entre la Eucaristía de la comunidad primitiva de Jerusalén y la de la hodierna Iglesia Universal, regida por la Curia romana, consiste sólo en la forma externa, no en lo esencial.

Por eso, la afirmación de que la Iglesia actual sólo es la auténtica y verdadera Iglesia de Jesucristo si se presenta en sus formas históricas tal como fue en sus inicios jerosolomitanos, supondría el mismo error que profesó Johann Joseph Ignaz von Döllinger hace más de un siglo<sup>12</sup>. No tuvo en cuenta que la Iglesia es un organismo vivo que debe crecer, desa-

11. L. F. MATEO SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la anti-güedad y universalidad de la fe católica*. «Comonitorio», Pamplona 1977. Texto, traducción, introducción y comentario. Cf. cap. XXIII, págs. 164 y s. En este tema son de gran importancia los criterios que propone J. H. Newman para distinguir entre desarrollo y modificación en la historia de la Iglesia: J. H. NEWMAN, *An essay of the development of Christian Doctrine*, Harmondsworth 1974.

12. Es lo que da a entender la respuesta de Döllinger a la invitación que le hizo el arzobispo Scherr, de Munich, de regreso del Concilio, a finales de julio de 1870, de trabajar en esa Facultad de Teología en favor de la Iglesia. Döllinger: «Sí, pero en favor de la antigua Iglesia». Scherr: «Sólo hay una Iglesia». Döllinger: «Ahora han creado otra nueva» (J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses I-II*, Munich 1899-1901; aquí III, 547). Cf. también F. X. BANTLE, *Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jh.*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 26 (1975) 364-386.

rollarse y cambiar hasta que adquiriera su figura definitiva en el último día. Tampoco hoy se debe olvidar esto, ya que el arzobispo rebelde Lefèbvre se habría comportado de otro modo si hubiera recordado que él no era testigo de la primera ni de la última reforma en la historia de la Iglesia, y que aquella manera de celebrar la liturgia y de presentarse la Iglesia que trazó el Concilio de Trento y, después del Concilio, San Pío V, eran el resultado de un proceso de mil quinientos años. No hay razón ninguna para suponer que ese proceso debía concluir con el concilio de Trento y con el misal de San Pío V<sup>13</sup>.

Cabe preguntarse, sin embargo, si el cambio producido en virtud de la historicidad de la Iglesia no irá tan lejos que acabe afectando al ser mismo de la Iglesia, de forma que el cambio degenera en pérdida y decadencia. Ha habido comunidades humanas, estados, pueblos e instituciones que nacieron, evolucionaron, adoptaron formas contrarias a las de sus orígenes y perecieron. El cambio no supone necesariamente progreso y desarrollo; puede significar también degeneración y muerte. ¿No le acecha a la Iglesia este riesgo? Basta echar una mirada a ciertos hechos del pasado o a ciertas experiencias del presente para constatar momentos de decadencia en la historia de la Iglesia. La decadencia y su contrario, el auge o florecimiento, se definen teológicamente diciendo que son la pérdida o el aumento, respectivamente, de la vitalidad religiosa, el alejamiento o la aproximación a la imagen ideal de la Iglesia que ofrecen las fuentes de la Revelación. La decadencia de la vida eclesial se da, pues, cuando el ser y el deber ser se escinden entre sí y la Iglesia falla en la realización religiosa y moral de su ser. Es evidente que esto ha ocurrido con frecuencia desde sus orígenes. Pero la posibilidad de esa decadencia tiene un límite, que no puede traspasarse, derivado de la misma naturaleza de la Iglesia, que lleva en sí la nota de la perpetuidad, es decir, de la indefectibilidad, que la distingue esencialmente, como obra e instrumento de Dios, de cualquier otra magnitud histórica.

La promesa de que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18) expresa la imposibilidad de que la Iglesia pueda ser infiel a su misión, a su estructura fundamental y a su propio ser, o de que factores externos la destruyan. Esto significa concretamente que no es posible un error en la enseñanza auténtica impartida por la autoridad magisterial, una destrucción del nexo causal entre sacramento y gracia, o la extinción de la mediación salvadora del ministerio instituido por Cristo. En cada uno de estos tres casos la Iglesia no sería ya ella misma y dejaría de existir. Por eso hay ámbitos de la Iglesia que son inmunes al efecto degenerador de factores humanos y a todo cambio que afecte a su

13. Sobre Lefèbvre: Y. CONGAR, *Der Fall Lefèbvre: Schisma in der Kirche?*, con una introducción de K. Lehmann, Friburgo de Br. 1977. No hay que olvidar que el problema de Lefèbvre no se circunscribe solamente al ámbito de la liturgia.

propia identidad<sup>14</sup>. Creer que la Iglesia es sólo y puramente divina, de modo que en ella se alcanza la verdad y la gracia en estado químicamente puro, implicaría, por decirlo así, una concepción monofisita de la Iglesia. Tratándose de la doctrina, de la estructura fundamental y de los sacramentos de la Iglesia, lo divino y lo humano se relacionan entre sí en forma análoga a como la divinidad y la humanidad en la persona de Jesucristo, y actúan conjuntamente de un modo que supera la comprensión humana. Esto significa, pues, que, si bien el fenómeno histórico concreto de la Iglesia, que es el elemento humano, envuelve y abarca la vertiente divina, hasta el punto de que a veces la oculta en lugar de manifestarla, no podrá nunca eliminarla ni destruirla.

4. Esta concepción de la Iglesia tiene importantes consecuencias para la investigación científica de su historia y para la interpretación teológica de los resultados alcanzados por ella. Si tal es el concepto de Iglesia, habrá que decir, como hemos señalado, que la praxis auténtica<sup>15</sup> de la Iglesia en el curso de su historia pone de manifiesto su verdadero ser. Esto significa, ni más ni menos, que la disciplina Historia de la Iglesia, que estudia tal manifestación, constituye en sí misma una fuente indispensable de conocimiento teológico. La historia eclesiástica es un *lugar teológico* de primer orden. Existen de hecho saberes teológicos que sólo pueden obtenerse por la vía histórica<sup>16</sup>. Cabe aducir una serie de ejemplos.

Mencionemos en primer lugar la ecumenicidad de los concilios. Es doctrina católica común que, además del Papa, el concilio ecuménico posee la potestad magisterial y pastoral suprema en la Iglesia y que goza, por tanto, de la infalibilidad en la proclamación de un dogma de fe. Sin embargo, dado el carácter vinculante de las definiciones conciliares, es imprescindible establecer con plena seguridad, en cada caso, el carácter ecuménico del concilio. Ahora bien, no existe una lista confeccionada magisterialmente de los concilios ecuménicos y, por ello, infalibles. En consecuencia, es tarea de la Historia de la Iglesia averiguar qué con-

14. Cf. J. AUER, *Die Kirche — das allgemeine Heilssakrament* (J. AUER - J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*, VIII), Ratisbona 1982, 110-116.

15. La limitación a las «manifestaciones vitales auténticas» es imprescindible. Esas manifestaciones se dan tanto en declaraciones pastorales y magisteriales como en la conducta correspondiente.

16. Cf. Y. CONGAR, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, en «Maison-Dieu», 14 (1948) 112. Ya Tomás de Aquino atribuye a la práctica de la Iglesia —a propósito del rito bautismal— un significado «normativo» cuando rechaza la acusación de que los ritos bautismales se introdujeron *inconvenienter*, apelando al principio «quod Ecclesia regitur Spiritu Sancto, qui nihil inordinatum operatur» (*S. Th.*, III, q. 66 a 10 sed contra).

cilios se deben considerar como ecuménicos y qué otros no. Queda clara, pues, la trascendencia del estudio de la historia de los concilios<sup>17</sup>.

Mencionemos dentro de este mismo campo, como segundo ejemplo demostrativo de la necesidad de la investigación histórica, la interpretación de los textos conciliares. Esto tiene igual validez, obviamente, para todos los textos magisteriales auténticos. Es bien sabido, en efecto, que un concilio habla siempre desde una determinada situación histórica, desde un determinado horizonte de problemas y con miras a un presente histórico concreto. Por consiguiente, para precisar lo caduco y lo permanente de un enunciado magisterial, es preciso explicarlo desde su propio contexto histórico para evitar deformaciones anacrónicas. Pero esta tarea sólo puede afrontarse con ayuda de la Historia de la Iglesia<sup>18</sup>.

Otro tanto cabe decir de aquellos casos en que la Iglesia nunca se ha pronunciado explícitamente y de modo vinculante, sino que se ha limitado a actuar apoyándose en su conocimiento inmediato, casi espontáneo, de su propio ser y de sus leyes, sobre todo cuando se trata de la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Valgan como ejemplos las cuestiones, tan debatidas actualmente, de la predicación de los laicos y de la ordenación sacerdotal de las mujeres. Si la investigación histórica establece con seguridad que, por encima de los múltiples avatares del contexto sociocultural, la Iglesia, a lo largo de dos milenios, nunca confirió la ordenación sacerdotal o episcopal a las mujeres, este hecho revela algo sobre la naturaleza del ministerio eclesiástico y sobre la condición de la mujer: su mutua incompatibilidad<sup>19</sup>. La tradición ininterrumpida de la Iglesia, que observó en esta cuestión una praxis invariada pese a las vicisitudes históricas, es tan importante como el magisterio explícito ininterrumpido. Otro tanto cabe decir, *mutatis mutandis*, sobre la predicación de los laicos<sup>20</sup>.

Mencionemos otro ejemplo problemático. Cuando los papas Bonifa-

17. V. PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, en «Aevum», 37 (1963) 430-501; W. BRANDMÜLLER, *Die Aktualität der Konziliengeschichte — oder Historia ancilla Theologiae*, en «Theologie und Glaube», 65 (1975) 203-220.

18. Por ejemplo, el capítulo «Firmiter» del Concilio IV de Letrán sólo se puede interpretar correctamente como respuesta directa a la herejía de los cátaros (F. VERNET, *Albigensis*, en DThC I 684 y s.). Asimismo, los debatidos decretos de Constanza sólo pueden entenderse correctamente en su contexto; cf. W. BRANDMÜLLER, *Besitzt das Konstanzer Dekret «Haec sancta» dogmatische Verbindlichkeit?*, en «Römische Quartalschrift», 62 (1967) 1-17; ampliado en: AHC 1 (1969) 96-113; también en: R. BÄUMER (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus* (=Wege der Forschung, 279), Darmstadt 1976, págs. 247-271.

19. Cf. la declaración de la S. Congregatio pro Doctrina Fidei sobre el acceso de las mujeres al presbiterado, en: AAS 69 (1977) 98-116; M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982.

20. W. BRANDMÜLLER, *Laien auf der Kanzel. Ein Gegenwartsproblem im Lichte der Kirchengeschichte*, en «Theologie und Glaube», 63 (1973), 321-342.

cio IX, Martín V e Inocencio VIII concedieron a algunos abades, que eran simples sacerdotes, la facultad de conferir el diaconado y el presbiterado, sentaron unos hechos histórico-teológicos de notable importancia, de los que, contrariamente a los temas arriba mencionados, no ha habido ningún caso más, a lo largo de los siglos. Si se demuestra que se otorgó de hecho tal facultad y que se consideraba legítima, será lógico deducir ciertas consecuencias sobre la potestad sacramental otorgada por la ordenación sacerdotal<sup>21</sup>.

La tarea del método histórico en la teología consiste, pues, en señalar acontecimientos y hechos en que se dan manifestaciones auténticas de vida eclesial, y en ofrecer después a la Teología dogmática esos hechos ciertos, para que ésta pueda elaborarlos en una síntesis global. Por eso decía ya Melchor Cano, el creador de la Metodología teológica: «Todos los hombres doctos coinciden en afirmar que son malos teólogos aquellos que no consultan a la historia en sus elucubraciones»<sup>22</sup>. La Teología necesita, pues, de la perspectiva histórica para comprender y profundizar, en la medida de lo posible, el misterio de la Iglesia, ya que la Iglesia constituye una realidad histórica sin perjuicio de su origen divino. La Historia de la Iglesia es una disciplina a la que compete subrayar todo esto frente a la especulación de las ciencias teológicas sistemáticas.

5. La clarificación de la historicidad —en el sentido que acabamos de exponer— tiene consecuencias inmediatas para el tratamiento científico de la historia de la Iglesia: descarta el error de un «monofisismo eclesiológico» y sus secuelas metodológicas, de las que se hablará a continuación.

Análogamente a lo que ocurre en Cristología, la Historia de la Iglesia está expuesta a la «herejía» del monofisismo, que deja de lado la vertiente humano-histórica de lo divino. Cuando esto ocurre, el historiador de la Iglesia tiende a ver sólo el esplendor, la gloria y la santidad. Su exposición histórica suele convertirse a menudo en panegírico; cada página de su historia es una página gloriosa y cada capítulo un cantar de gesta. Si esto no es posible, si el lado oscuro y la decadencia son demasiado evidentes, el panegirista se convierte en apologista que busca con afán motivos exculpatorios y de comprensión. Pero tal historiador teme, sobre todo, tener que constatar contradicciones entre la realidad histórica

21. Cf. H. MÜLLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung* (=Wiener Beiträge zur Theologie 35), Viena 1971, págs. 316-323. No se puede establecer una «sucesión presbiterial», por razones que no cabe exponer aquí.

22. M. CANO, *De locis theologicis*, Roma 1890, lib. 11, cap. 2: «Viri omnes docti consentiunt rudes omnino theologos illos esse in quorum lucubrationibus historia muta est».

concreta y su personal concepción de la Iglesia. Si se presenta este caso, entonces busca las artes de interpretación más sofisticadas con tal de no renunciar a sus prejuicios<sup>23</sup>. En algunos momentos los teólogos han tenido incluso miedo a los hechos históricos, porque destrozaban sus esquemas interpretativos, miedo que les ha inducido a silenciar algunos temas, considerados como materia tabú.

Mucho más peligroso es, sin embargo, el tratamiento selectivo del rico material histórico con miras a una determinada tesis teológica o política<sup>24</sup>. El que así se comporta, introduce los hechos de la historia en el lecho de Procrusto, es decir, los adecúa a ideas preconcebidas y, si se oponen a ellas, los deja de lado. Esta distorsión de la realidad puede ocurrir tanto en el ataque de posiciones eclesiales como en su defensa. Con semejantes procedimientos metodológicos, la verdad histórica acaba brillando por su ausencia.

Se da también el tipo de historiador denunciante, que se dedica con celo a recoger todos aquellos hechos que sirven para desacreditar a la Iglesia, su doctrina o su jerarquía<sup>25</sup>. No son pocos en nuestros días estos pseudo-historiadores, que también ponen la historia al servicio de opciones personales, aunque por otros motivos que los arriba señalados.

En todos los casos anteriormente descritos, el conocimiento de la historicidad de la Iglesia y la consiguiente necesidad de contemplarla históricamente constituyen un buen antídoto contra la deformación ideológica. Si algo enseña la historia es que la Iglesia no ha podido ni podrá, en ninguna fase de su peregrinación sobre la Tierra, realizar plenamente su ser<sup>26</sup>. Por eso la Iglesia, sin desconocer la santidad que le viene de su fundador Jesucristo, y que resplandece en muchos de sus miembros, se considera también como Iglesia de pecadores, aunque ella misma sea *non habens maculam aut rugam* (Ef 5,27).

23. Cf. la historia de la interpretación de los decretos de Constanza de 1415 y 1417 en H. SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 47), Berlín - Nueva York 1976.

24. Citemos como ejemplo clásico el folleto que publicó Ignaz von Döllinger bajo el seudónimo de «Janus» y con el que intentó combatir el dogma del primado y de la infalibilidad de 1870; cf. W. BRANDMÜLLER, *Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums - Herausforderung und Antwort*, St. Ottilien 1977.

25. Cf. por ejemplo A. B. HASLER, *Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanische Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (= Päpste und Papstum, 12, 1-2), Stuttgart 1977, e Id., *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas, mit einem Geleitwort von Hans Küng*, Munich - Zurich 1979.

26. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 48.

## II

1. *Necesidad de la perspectiva teológica para el quehacer científico de la Historia de la Iglesia*

El historiador debe ser consciente, contrariamente a los últimos ejemplos citados, de que no puede abordar el fenómeno de la Iglesia con sus propias categorías profanas (históricas, sociológicas, económicas, psicológicas o culturales), si tales categorías prescinden de la dimensión «encarnacionista» de la Iglesia, donde lo divino se inserta en lo humano y lo terreno.

Ante todo recordemos, para no dejar lugar a dudas, que el historiador de la Iglesia debe ser consciente de las aportaciones insustituibles de la «historia profana» a la disciplina que él cultiva. De la misma forma que en el siglo XVII las preocupaciones teológicas de los benedictinos de San Mauro (París) impulsaron vigorosamente el desarrollo del método histórico, así el auge decimonónico de las ciencias históricas fue decisivo para la investigación en el campo de la historia de la Iglesia. El descubrimiento de un copioso material, que aún está por analizar suficientemente, y la puesta a punto de los métodos de crítica de las fuentes, ejercieron una influencia directa en el desarrollo científico de la Historia de la Iglesia. La creación en Roma de los diversos institutos históricos nacionales, después de la apertura de los archivos vaticanos por León XIII, fue asimismo muy fecunda para nuestra disciplina <sup>27</sup>.

Conviene notar, no obstante, que Fridolin Kehr, Ferdinand Gregorius y Edgar Jaffé, entre otros, fueron efectivamente historiadores egregios, mas no historiadores de la Iglesia, si bien se ocuparon preferentemente de la Iglesia, de sus instituciones y de sus representantes. Abordaron exclusivamente la «fachada externa» de la Iglesia, su apariencia visible. Esa perspectiva es necesaria, pero en modo alguno suficiente, y debe complementarse al elaborar Historia de la Iglesia en el sentido estricto del término. Para ello es imprescindible ver la Iglesia a la luz de su autocomprensión, del concepto que ésta tiene de sí misma. Sólo entonces se entienden en su verdadero sentido los fenómenos, hechos y procesos estudiados a nivel histórico-crítico. Ahora bien, esa autocomprensión posee una dimensión eminentemente teológica.

El historiador de la Iglesia difiere, pues, del historiador «profano» por su objeto formal, que es un objeto teológico, exigido por el tema que investiga: la Iglesia <sup>28</sup>. En efecto, sólo el enfoque teológico permite

27. Cf. JEDIN 39, 50.

28. Cf. la vigorosa exposición del concepto católico de Iglesia en L. SCHEFF-CZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 241-253.

reconocer que la efectiva andadura histórica de la Iglesia consiste en la ya mencionada *parádoxis*, gracias a la cual la Revelación y la gracia de Dios se comunican al mundo.

Es preciso subrayar esto, no sólo frente al historiador «profano» que se interesa por la historia de la Iglesia, sino también en polémica con un determinado tipo de historiador profesional de la Iglesia que proliferó a principios de siglo, que tiene también hoy sus representantes. Ninguna otra época como el siglo XIX había acumulado tantos progresos en el conocimiento y en el método histórico. Por aquellos años, y conviene recordarlo, la formación histórica era, pura y llanamente, sinónimo de formación a secas. Esto tuvo sus consecuencias en la conciencia científica de los historiadores más representativos de la Iglesia. Su afán de ser tomados en serio a nivel científico les llevó no pocas veces a excluir de su campo visual las perspectivas teológicas y a conformarse con la aplicación, en todas sus modalidades, del método histórico-crítico profano, para establecer así los textos y los hechos seguros<sup>29</sup>. Escapar a la crítica de la ciencia histórica profana era —y sigue siendo— el objetivo ansiosamente perseguido por tales historiadores de la Iglesia, que evitaban cuidadosamente ser tachados de teólogos<sup>30</sup>. Aquella misma mentalidad domina todavía hoy en los ambientes donde la Teología se entiende preferentemente como teología sistemático-escolástica, al margen de toda perspectiva histórica. Pero esto supone la renuncia a la comprensión global del fenómeno histórico de la Iglesia, lo cual ha dado lugar, además, a una importante laguna en la enseñanza teológica<sup>31</sup>.

## 2. La correcta combinación de métodos

El método de la Historia de la Iglesia no se puede basar ni en deseos ni en temores, sino en la naturaleza de su objeto propio. *Actus specificatur ab objecto*. Este principio tiene validez tanto para el teólogo como para el historiador, y significa que el carácter divino-humano de la Iglesia reclama la aplicación de ambos métodos, el teológico y el histórico, para conocer lo que es la Iglesia. La complejidad de los métodos deriva así de la complejidad del objeto.

Esto da lugar a la cuestión, tan debatida, de si la Historia de la Iglesia debe clasificarse como ciencia teológica o como ciencia histórica. Las reflexiones anteriores indican que esta alternativa es tan inaceptable

29. Cf. O. KÖHLER, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. por H. JEDIN VI/2, Friburgo de Br. 1973, 328-334; L. SCHEFFCZYK, *ibid.* VII, Friburgo de Br. 1979, 283-286.

30. No censuramos la atención a esa crítica, sino el «encogimiento» ante ella.

31. Esta deficiencia, no obstante, no se constata en Alemania (SCHEFFCZYK 285).

como la cuestión de si la Iglesia es sólo un hecho divino o sólo un fenómeno humano.

La Iglesia es, en definitiva, ambas cosas, de modo que en última instancia resulta un misterio para la razón. Por eso la Historia de la Iglesia debe ser también ambas cosas a la vez: ciencia teológica y ciencia histórica, evitando cuidadosamente toda extralimitación metodológica. Ante esta situación no cabe hablar, en modo alguno, de una especie de «profanidad constitutiva de la Historia de la Iglesia»<sup>32</sup>. Esto sería legítimo si fuera admisible una profanidad constitutiva de la Iglesia; pero tal aserto constituye una verdadera contradicción.

Esta combinación de la perspectiva teológica y de la perspectiva histórico-crítica no sólo es válida e imprescindible para el historiador creyente, sino también para el no creyente, si pretende alcanzar una recta comprensión histórica de la Iglesia. Si quiere tratar adecuadamente el objeto de su investigación deberá abordarlo desde los presupuestos del objeto mismo. Ahora bien, la fe en la Iglesia establece que su estatuto divino-humano y su misión sobrenatural constituyen los elementos esenciales para su autocomprensión. Una interpretación adecuada de sus formas externas y de sus manifestaciones vitales históricas debe partir, pues, de esta autocomprensión de la Iglesia, aunque el intérprete no comparta tal presupuesto. El historiador de la Iglesia y el historiador no creyente, el miembro de la Iglesia y el que está al margen de ella, pueden ponerse de acuerdo a propósito de la imagen histórica de la Iglesia. Luego se podrá debatir y valorar las manifestaciones históricas de la Iglesia con arreglo a los diversos puntos de vista.

Lo que está fuera de discusión es que se puede y se debe abordar la historia de la Iglesia, tanto *ab intra* como *ab extra*, con la misma combinación metodológica. El historiador puede ser un miembro de la Iglesia, afectado y comprometido, o simplemente un observador más o menos distante. Tanto el miembro comprometido como el observador distante afrontarán su objeto desde diversas perspectivas y con diferentes preguntas. Parece innegable que ambas perspectivas no deben contradecirse, sino ser complementarias, toda vez que —para repetirlo una vez más— los contenidos sólo revelan su verdadero significado en una perspectiva teológica; pues sólo la Teología (entendida en su sentido pleno como ciencia de la Fe) dice al historiador que eso que él ha estudiado y expuesto no es sino la autorrealización de la Iglesia, la *parádoxis* de la Revelación y de la gracia divinas.

Por eso la proximidad del historiador a su objeto no supone menoscabo de la objetividad, siempre tan problemática, sino que abre nuevas

32. V. CONZEMIUS, *Kirchengeschichte als «Nichttheologische» Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung*, en «Tübinger Theologische Quartalschrift», 155 (1975), 187-197.

posibilidades para una captación más adecuada del objeto. El distanciamiento personal no es ninguna garantía de una mayor objetividad.

En este sentido no hay que tomar demasiado en serio el temor a que un historiador creyente pueda servirse de su ciencia para justificar posturas confesionales preconcebidas. Esto es lo que hicieron Matthias Flacius Illyricus<sup>33</sup> y Baronius<sup>34</sup> y, después de ellos, muchos otros hasta nuestros días. Si llegan a sus conclusiones en forma metodológicamente irreprochable, nada hay que objetar. En caso contrario, se les puede indicar los fallos para que los subsanen. La posibilidad de verificar críticamente la aplicación de los métodos deshace todos los temores ante un posible uso «apologético» de la historia de la Iglesia. Es ridículo cuestionar sistemáticamente las investigaciones de la Historia de la Iglesia, alegando que siempre refuerzan o fundamentan una determinada posición eclesial o que mejoran la imagen de la Iglesia. Por otra parte, el teólogo positivo tampoco tiene por qué asustarse ante el método histórico-crítico y sus resultados; sí, en cambio, el teólogo sistemático demasiado rígido, ante hechos contrarios a sus posiciones preconcebidas que eventualmente pueda presentar el historiador. La Fe de la Iglesia no se identifica con ningún sistema teológico; por eso tampoco la Iglesia debe recelar de esas construcciones de sus teólogos. La convicción de que la verdad revelada no puede contradecir a la evidencia de la verdad científica, puesto que no pueden existir dos verdades contrapuestas —ya que toda verdad tiene su origen en Dios—, debe hacerse extensiva a los resultados ciertos de la investigación histórica. Esta convicción otorga al creyente esa serenidad que mostraba el cardenal Belarmino ante el aparente conflicto entre la Biblia y la imagen heliocéntrica del mundo cuando recomendó, en la eventualidad de que se demostrara el heliocentrismo, proceder con mucha cautela en la interpretación de la Sagrada Escritura. En caso de que la Biblia desautorizase los resultados de la Astronomía, recomendaba leer la Escritura con más cuidado, antes de admitir una contradicción entre la verdad revelada y la verdad astronómica<sup>35</sup>.

Con el mismo talante, León XIII abrió en 1881 los archivos del Vaticano a la investigación y dijo: «Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti»<sup>36</sup>. En los diplomas de la Escuela Vaticana de Archivística se podía leer como lema para el historiador de la Iglesia: *In hac provincia excolenda/ acrius perge/ codices inquire membranas excute/ fidissima an-*

33. Cf. P. MEINHOLD, *Geschichte der Kirchlichen Historiographie* I, Freiburg 1967, 268-276.

34. Cf. H. JEDIN, *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung in 16. Jh.* (=Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 38), Münster 1978.

35. P. PASCHINI, *Vita e opera di Galileo Galilei* I, Città del Vaticano 1964, 309.

36. Cf. KÖHLER 330 y s. afirma que León XIII desconocía el método histórico, afirmación difícilmente comprensible. ¿Qué concepto de lo «histórico» subyace en esa observación?

*tiquitates testimonial in lucem et latebris profer/ veritatis vindicandae  
viam ingredere/ nihil est quod ecclesiae/ ab inquisitione veri metuatur*<sup>37</sup>.

### III

Cuando se afronta la historia eclesiástica sin perder de vista la naturaleza divino-humana de la Iglesia, y se aplican armónicamente el método histórico-crítico y el método teológico, la Historia de la Iglesia se constituye en una de las ciencias que más contribuye a desvelar el misterio de la naturaleza de la Iglesia. Tal Historia, en efecto, presta a la comunidad eclesial el mismo servicio y ayuda que el recuerdo del propio pasado y la meditación sobre él ofrecen a cada individuo en particular<sup>38</sup>. Si el conocimiento y la aceptación de la propia trayectoria vital constituyen en cada hombre la condición para alcanzar la experiencia de su identidad, la Iglesia como comunidad sólo puede tomar conciencia de la suya propia asumiendo su historia. Por eso cada nueva generación necesita, para descubrir su papel en la Iglesia, una imagen histórica de ella, una imagen real que conjugue a un tiempo el elemento humano y el divino.

W. Brandmüller  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Augsburg  
AUGSBURGO EN BAVIERA

---

37. El mismo talante se observa en el breve de León XIII, *Saepe numero*, de 18 de agosto de 1883 (*Acta Leonis XIII*, III, Roma 1881-1905, reimpr. Graz 1971, 259-273).

38. REPGEN 67 y s.; F. OLSZEWSKI, *Geschichtlichkeit und Identität. Zum anthropologischen Ansatz bei Johannes Paul II*, en «Lebendiges Zeugnis», 34 (1979) n.º 3, 38-43.