

LA FORMACION TEOLOGICA DEL HISTORIADOR DE LA IGLESIA

Introducción

Con esta reflexión, quisiera poner de relieve la profunda interrelación que existe entre las dos disciplinas que nos ocupan en nuestras *Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia*: la historia de la Iglesia y la teología.

Ambas se han desarrollado durante siglos por caminos paralelos, cuando no opuestos, y esto, en vez de servir a una mayor especialización ha redundado en un empobrecimiento de las mismas.

Durante mucho tiempo la teología ha elaborado sus construcciones sin tener demasiado en cuenta los datos de la historia, corriendo el peligro de convertirse en una teología “cristalizada”, si se me permite la expresión, una teología “para todos los tiempos”, pero carente de un sentido profético que pudiese iluminar al hombre concreto de cada era; una teología poco adherente a la realidad.

Por su parte, y sobre todo a partir del siglo XIX, la historia de la Iglesia comenzó a prescindir por método, y no por simple descuido, del dato teológico. Este fenómeno ocurrió por influjo del positivismo y del historicismo, entonces tan en auge. En aras de una pretendida objetividad histórica la historia de la Iglesia abandonó el marco científico que nunca debió haber dejado: el de la teología. De este modo corrió el peligro de convertirse en una historia “secularizada” de la Iglesia, concepto que no deja de entrañar una profunda contradicción interna.

Intentaré mostrar cómo este proceso debe revertirse —afortunadamente ya está sucediendo así—, y cómo una y otra disciplina, conservando siempre su autonomía y sus características metodológicas propias deben trabajar en conjunto.

Observaremos que la teología y la historia de la Iglesia *se necesitan mutuamente*. Como consecuencia de esto quedará claro cómo es imprescindible que el estudiante de teología y el teólogo tengan un profundo conocimiento de la historia de la Iglesia; y cómo es igualmente necesario que el historiador de la Iglesia tenga una sólida formación teológica.

La teología necesita a la historia de la Iglesia

Desde un punto de vista histórico podemos afirmar que la actitud del teólogo (habría que decir más correctamente “de los teólogos”) hacia la historia de la Iglesia no ha sido siempre uniforme. Es más, creo que no es aventurado afirmar que, en este punto, si comparamos la conducta de los teólogos medievales con la de los teólogos contemporáneos el cambio es radical; casi podríamos hablar de actitudes opuestas.

Los teólogos medievales, principalmente los escolásticos, han tenido una actitud más bien indiferente hacia la historia de la Iglesia. Herederos tal vez de los prejuicios de la filosofía griega consideraron a la historia como “objeto de opinión” y por lo tanto sin suficiente fundamento científico. En vano buscaríamos un atisbo de enseñanza de la historia en el esquema de aprendizaje de la teología de las universidades medievales¹.

Es interesante constatar que el mismo Santo Tomás atribuyó a las “opiniones de los antiguos” un valor absolutamente secundario² y por ello, al parecer, confinó a la historia a jugar el muy modesto papel de apéndice de la ética.

Tendremos que esperar a los tiempos de Melchor Cano para ver a la historia ocupando un papel más digno. En efecto, en su obra *De locis theologicis*, Cano ha reservado el apelativo de “rudo”, de “inculto”, al teólogo que no conociera los sucesos del pasado³. Con Cano la historia cobra pues cierta importancia, aun cuando es un hecho comprobado

1. Cf. STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines a nos jours*, I, Paris 1933, 62-66.

2. En efecto, en el *De caelo et mundo*, I, 22, 8; considerando si Aristóteles se había opuesto al sentido profundo de las opiniones de los filósofos y poetas precedentes o sólo al tenor literal de sus palabras, Santo Tomás afirma que: «Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum». SANTO TOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, III, Roma 1886, 91.

3. Melchor Cano dedica todo el libro undécimo de su *De locis theologicis* a probar la autoridad de la historia humana, especialmente en el capítulo segundo, afirma la utilidad y necesidad de la historia para el teólogo; es entonces que afirma: «Etenim viri omnes docti consentiunt, rudes omnino Theologos illos esse, in quorum lucubrationes historia muta est. Mihi non Theologi solum, sed nulli satis eruditi videntur, quibus res olim gestae ignotae sunt». MELCHOR CANO, *Opera*, II, Madrid 1774, 2-3.

que el concepto que el dominico tenía de la historia era sumamente pobre⁴.

Hoy en día y sobre todo a partir de mediados de nuestro siglo, es posesión pacífica de la teología el considerar a la historia (y *a fortiori* a la historia de la Iglesia) como un verdadero *locus theologicus*.

Creo que esta evolución ha sido posible gracias a la orientación que ha tomado la teología de nuestro tiempo. La teología del s. XX ha sido impostada en el marco de la Historia de la Salvación. Creo que es ocioso destacar aquí los frutos ubérrimos que de semejante impostación se han seguido para la teología; uno de esos frutos, y ciertamente no el más pequeño, es la publicación de la obra *Mysterium Salutis*.

Para que esta reorientación de la teología fuera posible han intervenido con fuerza los estudios de teología bíblica de las últimas décadas. El peso que conceptos como el de "tiempo" e "historia" tienen para la Revelación, es hoy indiscutible.

A diferencia de los dioses de las antiguas religiones paganas, el Dios de los judíos y los cristianos, el Dios de la Biblia, es un Dios que se revela en la historia. Para la tradición judeo-cristiana la historia, y no el mito, es el "lugar" en el que Dios revela su acción y manifiesta su voluntad salvífica respecto de los hombres. "La Biblia, revelación del Dios trascendente, se abre y se cierra con notaciones temporales: 'en el principio creó Dios el Cielo y la tierra' (Gn 1, 1), 'Sí, yo vengo pronto' (Ap. 22,20). Por tanto en ella no se capta a Dios en abstracto, en su esencia eterna, como sucede en Platón o en Aristóteles, sino en sus intervenciones acá en la tierra, que hacen de la historia del mundo una historia sagrada"⁵.

La voluntad salvífica de Dios adquiere su máxima densidad en Jesucristo. Es precisamente con él, con su encarnación verificada en la "plenitud de los tiempos", cuando la historia queda impregnada del misterio de Dios. A partir de la irrupción de Dios en la historia por la encarnación del Señor, y para decirlo con expresión de von Balthasar, Cristo "se hace norma" de la historia⁶ y la historia, particularmente la historia de la Iglesia se hace manifestación de Cristo.

No deseo abundar más en estos conceptos, pero considero que de lo

4. Cf. EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, II, Barcelona 1989, 612. Ver en especial la nota N° 33.

5. Voz *Tiempo* en XAVIER LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1973, 889.

6. HANS URS von BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, 77 ss.

expuesto hasta aquí surge claramente la necesidad de que la teología se construya teniendo en cuenta los datos de la historia y más específicamente de la historia de la Iglesia. A *fortiori* y como consecuencia de lo anterior debe quedarnos patente la necesidad de una sólida formación histórica para aquellos que deseen cultivar la teología.

La historia de la Iglesia necesita de la teología

Ahora me referiré a la segunda parte de mi afirmación inicial: *la historia de la Iglesia necesita de la teología*, afirmación que nos llevará a concluir que *el historiador de la Iglesia necesita poseer o adquirir una sólida formación teológica*.

Probablemente muchos historiadores se sentirán tentados de formular la misma frase pero entre signos de interrogación: ¿necesita realmente la historia de la Iglesia de la teología? Tal vez esta pregunta surja como consecuencia de un defecto profesional. El historiador que se se precia de tal, en su búsqueda de la verdad histórica suele ser reacio a los preconceptos y esto, en línea de principios, es muy positivo. Incluso llegamos a preguntarnos: ¿le es lícito al historiador, incluso al historiador de la Iglesia tener en cuenta los datos de la fe, las afirmaciones de la teología? ¿no puede esto hacer que su visión pierda objetividad y su exposición rigor científico? ¿no sería mejor prescindir, al menos metodológicamente, del dato revelado? Supuestamente, obtendríamos así una historia objetiva e indiscutible. Digamos con toda claridad que el camino que nos plantean estos interrogantes es un camino inviable e inclusive irreal.

La presunción de hacer una “historia objetiva”, tan objetiva como las disciplinas exactas fue creación de la escuela historiográfica positivista. Los positivistas soñaban con una historia aséptica, carente de cualquier juicio personal del historiador, con un nivel de subjetividad lo más cercano posible al valor cero.

En su afán de crear una “historia objetiva” la escuela positivista creó un método historiográfico riguroso y meticuloso, que pretendía exprimir el documento, “torturarlo”, si se me consiente esta expresión, para obligarlo a decir la verdad. El historiador por su parte, debía desaparecer: sus ideas, sus creencias, sus simpatías y antipatías personales no debían contar para nada, su función quedaba reducida a la de un técnico que aplicaba con rigor inapelable el método histórico, a fin de obtener el dato histórico en “estado químicamente puro”.

El resultado del positivismo historiográfico fue que cada vez más los historiadores tenían hacer trabajos de síntesis, dedicándose casi exclusivamente a la edición de colecciones de fuentes técnicamente impecables, pero que no constituían propiamente una obra histórica, parafraseando a Hubert Jedin diríamos que un montón de ladrillos nunca es una casa y una colección de fuentes nunca será una obra historiográfica. En otros casos, los historiadores positivistas se autocondenaban a presentar una avalancha de datos y fechas sin buscar entre ellos la más mínima relación de causalidad. Sólo entonces se sentían seguros de no haber introducido en la historia ninguna apreciación personal.

Demás está decir que cuando esta concepción de la historia y del método histórico penetraron en el ámbito de la historia de la Iglesia su efecto fue deletéreo. Hablar, dentro de este esquema, de tener en cuenta los datos de la teología era arriesgarse a caer en el mayor de los descréditos a los ojos de los historiadores.

Grandes historiadores de la Iglesia, entre los cuales hoy podemos mencionar a Henri-Irenée Marrou⁷, nos han enseñado que las pretensiones del positivismo histórico fueron peligrosas e incluso ilusorias. Peligrosas porque nos dieron una visión reducida de las posibilidades de la ciencia histórica; las obras que produjeron si bien eran técnicamente impecables no podían calificarse de plenamente historiográficas. A lo sumo constituyen el material para la historia, un material valioso por cierto, pero que no agota todas las posibilidades historiográficas.

En segundo lugar, la pretensión positivista se mostró irreal; una "historia objetiva" en el sentido estricto de la palabra no existe, si por "objetiva" se quiere significar una historia en la que el sujeto pudiera desaparecer completamente. En todo caso la historia podrá ser imparcial, es decir, aquella en la que el historiador no hace gala de subjetividad y no busca voluntariamente "llevar agua para su molino". Pero el historiador es un sujeto, y nunca puede dejar de serlo; y la historia siempre será la obra de un sujeto, y por lo tanto nunca podrá prescindir de una cuota de subjetividad.

Como es fácil suponer, los positivistas ya habían percibido esto, pero para ellos era algo doloroso, despreciable, un baldón para la historia, algo que se debía tratar de desterrar. Hoy en cambio sabemos que nadie hace nada en ninguna disciplina, y mucho menos en la historia, careciendo totalmente de presupuestos y puntos de partida.

7. HENRI-IRENÉE MARROU, *La conoscenza storica*, Bologna 1988, 23-63.

Estos presupuestos, las simpatías y preferencias de un historiador, si son correctamente encauzados, no sólo no empobrecen la historia, sino que pueden hacerla altamente fecunda. Para poner un ejemplo preguntémosnos: ¿si quisiéramos conocer alguna institución de la religión islámica a quién deberíamos preguntarle, a un musulmán o a un historiador católico del siglo XVII? La respuesta es obvia.

Para dejar más claros estos conceptos intentemos indicar qué es, y de qué se ocupa la historia de la Iglesia.

Para definir qué es la historia de la Iglesia, creo que es oportuno recordar qué es la historia en general. El ya mencionado historiador Henri Marrou define a la historia como “el conocimiento del pasado humano”⁸, conocimiento que, por supuesto se sobreentiende como científico. Apoyándonos en esta definición podríamos decir que historia de la Iglesia es: “el conocimiento científico del pasado de aquella institución que llamamos *la Iglesia*”.

El P. Hubert Jedin ha dicho que el “objeto de la historia de la Iglesia es el crecimiento, en el tiempo y el espacio, de la institución de Cristo que lleva ese nombre”⁹.

La definición de historia de la Iglesia que acabamos de proponer, así como la aclaración sobre su objeto que nos hace el P. Jedin nos permiten ya afirmar que la historia de la Iglesia es una disciplina teológica. ¿En qué sentido? En el sentido de que su objeto, la Iglesia, es una entidad de carácter teológico. La historia de la Iglesia es teología porque su objeto no se lo da ella misma sino que lo recibe de la dogmática¹⁰.

Esta afirmación que acabo de hacer nos permite suponer que si nosotros quisiéramos excluir la fe del ámbito de la historia de la Iglesia, en última instancia, haríamos imposible nuestra labor como historiadores ya que el objeto de nuestra ciencia es una realidad que en su identidad más profunda sólo puede ser percibida por la fe.

Sólo la fe nos hace captar qué es la Iglesia realmente. La fe, y la teología en cuanto ciencia de la fe, nos permiten descubrir más allá de lo aparente y lo mutable que tiene la Iglesia, el elemento divino e inmutable, aquello que le da cohesión a través del espacio y del tiempo.

8. HENRI-IRENÉE MARROU, *La conoscenza storica*, 26.

9. HUBERT JEDIN, *Introducción a la historia de la Iglesia en Manual de historia de la Iglesia, I*, Barcelona 1980, 27.

10. HUBERT JEDIN, *Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa*, en *Chiesa della fede. Chiesa della storia*, Brescia 1972, 18-19.

¿Qué es lo que nos hace percibir la unidad entre la Iglesia del siglo I y la del siglo XI, o entre la Iglesia de Europa, la de América y la de África? Es precisamente la fe lo que nos permite percibir esa unidad: “Creo en la Iglesia, una santa, católica y apostólica” decimos en el credo. La Iglesia es creída. La Iglesia es objeto de fe.

Y es esa misma Iglesia; la que es creída por un acto de fe, la que es objeto de estudio para la historia de la Iglesia. Es la Iglesia que ha sido instituida por Cristo, que es guiada por el Espíritu Santo y que pervive y peregrina a través de los siglos como prolongación del mismo Cristo.

La historia de la Iglesia, es cierto, se ocupa en primera línea de los aspectos visibles de la Iglesia, pero a través de estos aspectos externos nos permite remontarnos más arriba y descubrir más allá de las acciones transitorias y externas el principio interno y divino que anima a la Iglesia.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que no existen dos Iglesias: una exterior, percibida por la historia, y otra interior, perceptible sólo a la fe. La Iglesia es única, es la Iglesia de la fe y de la historia al mismo tiempo ¿Cómo separar pues la teología y la historia?

Esta interdependencia entre la teología y la historia en absoluto empobrece o estrecha la visión del historiador, antes bien la amplía y perfecciona.

Lo que hasta ahora hemos afirmado “en teoría”, adquiere una confirmación meridiana cuando lo aplicamos a la práctica, cuando analizamos de modo concreto el trabajo del historiador de la Iglesia.

El proceso que sigue el historiador de la Iglesia —como también el historiador en general— en el deseo de reconstruir la verdad histórica en términos sumamente simplificados es el siguiente:

Lo primero que un historiador debe hacer es buscar y descubrir las fuentes históricas, sean estas escritas, monumentales o epigráficas. Una vez descubiertas deben presentarlas de forma científica, este es el trabajo del que se ocupan las ediciones críticas de fuentes.

En segundo lugar el historiador debe poner en acto los recursos que le ofrece la crítica de las fuentes —crítica que se maneja con criterios internos y externos— de tal manera de poder garantizar la atendibilidad, la veracidad y la integridad de las fuentes presentadas.

En tercer lugar el historiador pretende construir los hechos que le presentan las fuentes y para ello debe hacer uso de toda su capacitación técnica; y digo técnica porque el *métier* del historiador no sólo es ciencia sino también un verdadero arte.

Hasta aquí el trabajo del historiador de la Iglesia no requiere

necesariamente una adhesión explícita a la fe; coincide básicamente con el trabajo de cualquier otro historiador. Estos pasos son los característicos del método histórico y su estricta aplicación a la historiografía eclesiástica es lo que hace que ésta sea una ciencia y no apología o fruto de una mera opinión. Prueba de lo que venimos diciendo son los ejemplos de tantos eruditos que, sin ser explícitamente creyentes, han hecho brillantes aportes a la historia de la Iglesia a través de la edición crítica de fuentes (Ej. Eduard Schwartz y su edición crítica de las actas de los antiguos concilios).

La gran diferencia entre un historiador creyente y un historiador escéptico empieza a la hora de conectar causalmente los hechos históricos y de juzgarlos¹¹, puesto que entonces se hacen presente los puntos de vista filosóficos y religiosos del historiador. Es aquí, en el momento de la síntesis, que por otra parte es el fruto más importante de su trabajo, cuando la presencia o la ausencia de la fe se hacen determinantes.

Si se ha podido seguir con claridad el razonamiento que he expuesto hasta aquí, no será difícil percibir hasta qué punto es importante, más aún, vital, que quien quiera dedicarse a la historia de la Iglesia tenga una sólida y actualizada formación teológica.

Si la historia de la Iglesia es no sólo historia sino también teología; si la historia de la Iglesia es teología histórica y su producción no es una historiografía cualquiera, sino una historiografía también teológica; sólo teniendo como base e instrumento de interpretación una sana eclesiología, será posible que el historiador de la Iglesia cumpla acertadamente su función.

Ricardo W. Corleto

11. Para estas ideas me nutro del ensayo de H. JEDIN, *La storia della Chiesa è teologia e storia*. En *Chiesa della fede. Chiesa della storia*, 51 ss.