



LA ECLESIOLOGÍA, PRESUPUESTO PARA LA CONFIGURACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA

JOSÉ LUIS ILLANES

Plantear la cuestión de los presupuestos eclesiológicos de la noción de historia de la Iglesia obliga, si se pretende ir al fondo del problema, a abordar una temática extremadamente densa y compleja; en realidad nuestro objetivo es más modesto, ya que no vamos a proceder, propiamente hablando, a un examen detallado del tema, sino, más sencillamente, a esbozar algunas consideraciones partiendo de la expresión o título «Historia de la Iglesia», a fin de poner de manifiesto sus implícitos. Se trata, sin duda, de una expresión de uso habitual, pero más densa de significado de lo que puede tal vez parecer a primera vista, de ahí que merezca la pena detenerse en ella.

Características de la expresión «historia de la Iglesia»

La expresión «historia de la Iglesia» presupone, en efecto, por la fuerza misma de los términos que la componen, la existencia de una realidad, la Iglesia, a la que se presenta no sólo como substrato de un proceso que se distiende a lo largo del tiempo y al que designamos con la palabra historia, sino, lo que es más, como substrato dotado de substantividad y, por tanto, sujeto portante del acontecer. Y ni una ni otra cosa son obvias.

Nuestro lenguaje —todo lenguaje— ofrece abundantes ejemplos de frases o expresiones morfológicamente semejantes e incluso idénticas, cuya significación o alcance es, sin embargo, distinto. Esto ocurre, muy claramente, con expresiones como «historia de la música» «historia de la filosofía» «historia de la moda» o «historia de las mentalidades», en comparación



con «historia de España» «historia de Nigeria», «historia del pueblo maya o azteca», «historia de la UNESCO», «historia de la Universidad complutense (o de la Universidad de Navarra)» y otras similares. En el primer caso la historia dice referencia a una actividad o a una actitud; en el segundo, a una nación, a un pueblo o a una institución. Y esto tiene obvias consecuencias respecto a su modo de referirse al sujeto de las acciones: en el primer caso, el sujeto, que ciertamente existe, permanece implícito o en segundo plano, ya que la atención se centra en la actividad; en el segundo, en cambio, el sujeto asume el protagonismo, ya que es de él, ante todo y sobre todo, de quien se habla.

La expresión «historia de la Iglesia» entronca claramente con las mencionadas en segundo lugar. Este hecho, es decir, la existencia de esta expresión, su aparición y su posterior consolidación en el uso lingüístico, debe ser destacado, ya que está en relación con dos realidades fundamentales: el modo de entenderse a sí misma la comunidad cristiana y la singularidad que ese modo de entenderse a sí mismo otorga al cristianismo en el conjunto de las manifestaciones de la vida religiosa.

El cristianismo, en efecto, no es, ni se considera a sí mismo, como un mero movimiento de ideas, de creencias y actitudes religiosas que, partiendo de un determinado lugar, de unas determinadas experiencias, de unos determinados hombres, se extiende y difunde con posterioridad, dando origen, eventualmente, a comunidades o grupos de personas que comulgan en uno u otro grado con esos ideales y con esas experiencias, sino más bien como una realidad que es originariamente comunitaria y ello de forma esencial y constitutiva. Dicho con otras palabras, los cristianos se definen como tales remitiendo no sólo a la figura de Jesús de Nazaret y a la experiencia vital de quienes le conocieron y escucharon, sino a la comunidad o Iglesia en la que esa figura y esa experiencia perviven, y ello no por razones empíricas o coyunturales, sino en virtud de la naturaleza misma del dato de que se parte. La fe cristiana no afirma sólo que Jesucristo vivió, transmitió un mensaje e inició una vivencia, sino que ese mismo Cristo fundó una Iglesia, a la que comunicó su verdad y vida, encomendándole la misión de testimoniarlas y transmitir las a través de los tiempos. Mensaje, experiencia, vida y comunidad están en la conciencia cristiana íntimamente unidos.

Es precisamente esta conciencia que el cristiano tiene acerca de su propio ser, esta comprensión que el cristiano tiene de su propia vivencia, y, más concretamente, de su inseparabilidad respecto de la Iglesia como comunidad concreta en y a través de la que Cristo sigue haciéndose presente en los diversos tiempos y en las diversas culturas, lo que explica que, muy



desde el principio —desde los primeros siglos de nuestra era¹—, surgiera el proyecto de narrar no ya la historia de las ideas y las vivencias cristianas, sino, precisamente, la historia de la Iglesia. Y lo que hace la expresión «historia de la Iglesia» tenga un sentido y un alcance distintos no sólo del que poseen expresiones como «historia del pensamiento griego», «historia de la filosofía medieval» o «historia del romanticismo», sino también del que corresponde a otras como «historia de la religión romana», «historia de la religiosidad hindú» o «historia del budismo», que, aunque digan referencia a una vivencia religiosa, a sus orígenes, a su difusión y a sus vicisitudes históricas, no connotan tanto una comunidad concreta, cuanto esa vivencia en cuanto tal, con sus presupuestos y sus implicaciones

De ahí la profunda modificación el horizonte intelectual que subyace al hecho de que, a partir de la Ilustración y sobre todo de Kant, de Fichte, de Hegel y de Schleiermacher, toda una corriente historiográfica tendiera a abandonar la expresión «historia de la Iglesia», para hablar más bien de «historia del cristianismo» o de «historia de la religión cristiana». Una tal modificación no es, en efecto, meramente verbal o terminológica, sino profunda y de contenido. Karl Barth y Romano Guardini captaron, ciertamente, el núcleo del problema cuando el primero, en polémica con Schleiermacher, decidió titular su gran intento de síntesis teológica no ya «Dogmática cristiana», sino «Dogmática eclesiástica»², y cuando el segundo, al enfrentarse en una sus obras con el tema de la esencia del cristianismo, concluyó afirmando que el cristianismo no se reducía a idea, puesto que era vida, de modo que su esencia, si quería hablarse así, remitía a una personas y una comunidad concreta: Cristo y la Iglesia, en la que Cristo se hace presente y comunica su vida³.

1. La primera historia de la Iglesia —la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea— data en efecto de comienzos del siglo IV. Sobre la obra de Eusebio, ver la ponencia presentada por Henri Crouzel en este mismo Simposio, así como R. FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich 1966 y los datos y la bibliografía que ofrecen J. QUASTEN e I. OÑATIBIA, *Patrología*, t. II, Madrid 1962, pp. 328-332 y H. B. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Friburgo de B. 1994, pp. 193-194.

2. Barth concibió el proyecto de una gran síntesis dogmática en la década de 1920. En 1927 publicó un primer volumen con el título de *Die Christliche Dogmatik*; esta volumen no tuvo continuación y Barth retomó el proyecto años más tarde, reiniciándolo en 1932 ya con el título de *Kirchliche Dogmatik*. Sobre el planteamiento de Barth pueden verse las páginas que le hemos dedicado en J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, 343-346, con la bibliografía ahí citada.

3. Romano Guardini publicó su *Das Wesen des Christentums* en 1929 en la revista «Die Schildgenossen», dándolo de nuevo a luz, posteriormente, como libro.

Todo ello, ciertamente, no excluye que pueda intentarse —e incluso que deba intentarse— una historia de las ideas cristianas. Ni tampoco que pueda —e incluso deba— hacerse referencia al cristianismo en el interno de un estudio sobre la evolución de la religiosidad, sea en general, sea en una determinada región o cultura (la radical contraposición que Barth estableció entre religión y revelación es, sin duda, excesiva). Pero sí implica, si se desea reflejar la peculiaridad de la conciencia cristiana, la necesidad de mantener la especificidad de una historia de la Iglesia.

Invisibilidad y visibilidad de la Iglesia

Dando por firmes las consideraciones ya esbozadas, resulta oportuno, en orden a continuar poniendo de manifiesto las implicaciones que la comprensión acerca del ser de la Iglesia tiene respecto a la configuración de la historia eclesiástica, dar un segundo paso. Porque el hecho es que la fe cristiana no sólo presenta y entiende a la Iglesia como comunidad que prolonga la presencia y la misión de Cristo, sino que explica su misterio, su ser profundo, a la luz de la tensión entre visibilidad e invisibilidad.

La Iglesia es una comunidad concreta, empírica, visible, pero que no se agota en lo que manifiesta su visibilidad, ya que remite a una realidad trascendente, invisible: la comunicación efectiva de gracia, la unión y vital con Cristo. Más aún, para la conciencia cristiana esta realidad invisible es, a fin de cuentas, la realidad sustante, el núcleo y la meta a la que la comunidad visible remite. La Iglesia visible dice, en suma, referencia a la Iglesia invisible, a la comunidad constituida por los santos y los justificados, y a ella se ordena.

Estas realidades tienen muy diversas consecuencias. Desde la perspectiva en la que estamos ahora situados, una de ellas importa ante todas: las implicaciones de esa invisibilidad a la que venimos haciendo referencia. Dicho con términos netos: las implicaciones que derivan del hecho de que la acción de la gracia y, en consecuencia, la comunidad constituida por los justificados sean conocidas sólo de Dios. No cabe, pues, esbozar su historia. O, para ser más exactos, esa historia es conocida exclusivamente por Dios y se revelara sólo en el momento mismo en que, consumado el transcurrir de los tiempos, en el juicio final, se desvele el entramado y el sentido de la totalidad del acontecer. Mientras ese momento no llegue, la acción de la gracia, la justificación de las almas, la santidad efectivamente alcanzada y realizada, y, en consecuencia, la historia del constituirse del reino y



familia de Dios tal y como permanecerá por toda la eternidad, están, en su núcleo mismo, ocultos a nuestros ojos.

Pero si la acción de gracia es, en su substancia, invisible, y por tanto es invisible también la Iglesia constituida por los justificados y los santos, esta Iglesia invisible no está, sin embargo, desconectada de la comunidad visible, de la Iglesia concreta, empírica, existente sobre la tierra y susceptible de ser sometida a nuestra consideración y a nuestra mirada. A decir verdad no hay dos Iglesias, visible la una, invisible la otra, sino una única Iglesia visible e invisible a la vez: una única Iglesia que abarca los cielos y, a la vez, está presente sobre la tierra. Es este otro dato decisivo, con fuertes implicaciones también historiográficas y de teología de la historia, en el que conviene detenerse, entre otras cosas porque a respecto a él hay diferencias, y diferencias no irrelevantes, entre una eclesiología de signo luterano y una eclesiología de signo católico.

Para Lutero la comunidad invisible integrada por los santos y los justificados es la única verdadera Iglesia; las iglesias o comunidades visibles son comunidades que hacen, ciertamente, presente a Cristo en la historia, ya que ellas se predica el Evangelio y se anuncia la salvación, más aún, en las que actúa el Espíritu, pero que no tienen garantizadas, como tales comunidades, la fidelidad al mandato cristiano originario; pueden, pues, caer por entero en el pecado y estar radicalmente alejadas de Dios. Dicho con otras palabras, la salvación que la Iglesia anuncia y predica acontece en el corazón de cada fiel sin que la comunidad en cuanto tal participe, propiamente hablando, de esa comunicación del Espíritu en virtud de la cual se otorga la salvación. Hay, en suma, de acuerdo con la perspectiva luterana, un nexo entre la comunidad visible y la invisible, pero un nexo tenue y, en consecuencia, la historia de la Iglesia, o, en su caso, de las Iglesias, ve reducida su substantividad teológica: se trata, en efecto, de la historia de comunidades que, a fin de cuentas, son comunidades humanas, radicalmente humanas.

La visión católica es diversa porque para la fe católica la Iglesia visible, la comunidad empírica y concreta que surca la historia, de la que se ocupa el historiador, no es una comunidad meramente humana sino una realidad divino-humana, una comunidad en la que no sólo se anuncia el Evangelio, sino en la que de hecho se comunica la vida de la que el Evangelio habla. En otras palabras, la Iglesia visible no sólo remite a la Iglesia invisible, sino que está profunda e íntimamente unida a ella, puesto que ambas participan de la misma vida.

La justificación, la comunicación efectiva de la gracia, no es objeto sólo de una promesa que se realizará en la escatología, en la consumación

de los tiempos, y a la que ahora se tiene acceso sólo en la fe y en la esperanza, sino don actual, presente, incoación de una vida destinada, ciertamente, a ser llevada a plenitud, pero ya realmente comunicada hoy y ahora. La Iglesia vive, pues, de la vida de Cristo. La Iglesia visible, la Iglesia empírica, la Iglesia *in terris*, es, por tanto, signo de la Iglesia invisible, celestial, trascendente, y signo, por así decir, connatural, ya que no remite a una realidad distinta de ella misma —como un estandarte o una bandera remiten, en virtud de una convención artificial, a la realidad que representan, o como una palabra remite a la realidad que expresa—, sino a la substancia de su propio vivir, como una vida efectivamente recibida, incoada, remite a su propia plenitud. Más aún, es no sólo signo, sino signo que contribuye a comunicar aquello que significa, es decir, sacramento: la Iglesia, en efecto, no sólo vive de la vida de Cristo, sino que la comunica, puesto que Cristo se sirve de ella, de la Iglesia, como de un instrumento, para comunicar su vida al conjunto de la humanidad.

Hay, pues, según la eclesiología católica un mutuo implicarse, una constante tensión entre lo visible y lo invisible, que tiene profundas implicaciones en orden a la comprensión de la historia eclesiástica. San Agustín, en la páginas de su *De civitate Dei*, las ha expresado con singular fuerza y nitidez. La historia —afirma— está surcada por el despliegue, y el enfrentamiento, de dos ciudades: la ciudad de Dios, edificada sobre la fe y el amor llevados hasta el olvido de sí y la entrega, y la ciudad del pecado, nacida del egoísmo, de la concupiscencia, de la ambición, de la envidia, llevados hasta el radical encerrarse del sujeto en sí mismo, condenándose a la soledad y la desesperación. Ambas ciudades son, en su esencia, metaempíricas, pero se manifiestan en el presente: la ciudad del pecado, a través de su influjo en el conjunto de las realidades y vivencias humanas; la ciudad de Dios, a través del influjo de la gracia en esas mismas realidades y vivencias y, de modo particular, a través de la Iglesia, en y por la cual la gracia se hace presente.

La *res*, la realidad substancial a la que todo se ordena, es decir, la comunicación de la gracia y, más concretamente, la salvación escatológica a la que la gracia encamina, trasciende —continúa San Agustín— nuestra experiencia. El *sacramentum*, el signo, ese signo que es la Iglesia, cae, en cambio, bajo nuestros sentidos: podemos pues hacerlo objeto de consideración y, en consecuencia, rastrear de algún modo la presencia de Dios en la historia. Con tal, sin embargo —el obispo de Hipona es neto en este punto— que no olvidemos que el *sacramentum* no se identifica con la *res*: son en efecto —advierte— hermanos nuestros muchos hombres y mujeres que ahora no lo parecen, porque no están unidos a la Iglesia, pero que pertenecen



en su corazón a Dios y participarán durante toda la eternidad de la ciudad de los santos; mientras que, en cambio, no son —vistas las cosas con perspectiva escatológica— hermanos nuestros en Cristo algunos que ahora lo parecen porque han sido bautizados y se cuentan entre los miembros de la Iglesia, pero en los que terminará por dominar el pecado hasta apartarlos de la salvación⁴.

Estas perspectivas ponen de manifiesto la posibilidad, y a la vez la dificultad, de todo intento de historia de la Iglesia, si entendemos por ello no la mera reconstrucción de episodios singulares, de situaciones concretas o incluso de series causales más o menos extensas o dilatadas, pero, a fin de cuentas limitadas, sino, dando un paso más, la captación y manifestación del sentido de ese acontecer en su conjunto. Intentar narrar la historia de la Iglesia es, en efecto, desde esta perspectiva, intentar narrar la historia de un signo: el vivir y desarrollarse de una comunidad que se concibe a sí misma —y, en consecuencia, actúa— como referida por esencia a una realidad invisible y trascendente. De ahí, de ese entrecruzarse, mejor, de ese entremezclarse de lo invisible y de lo visible, de lo trascendente y de lo fenoménico, de lo inverificable y de lo verificable, la dificultad y, por así decir, el carácter paradójico de la empresa.

Apuntes para una tipología de los intentos de historia de la Iglesia

¿Cómo superar esa paradoja?, ¿cómo narrar la historia de la Iglesia de manera que esa historia sea lo que debe ser, es decir, la historia de un signo? Una mirada a los diversos intentos realizados manifiesta que existen varios tipos de historia de la Iglesia, entre los que cabe destacar tres fundamentales.

1^a) Una primera posibilidad consiste en concebir la historia de la Iglesia como historia de la institución eclesial, de la organización jerárquica, analizándola sea en sí misma, en su articulación y en su desarrollo a lo largo del acontecer histórico, sea en sus relaciones y, eventualmente, su confrontación, con las estructuras de la sociedad civil. Es, tal vez, la posibilidad más obvia y espontánea, pues si, como ya hemos varias veces reiterado, no cabe —por continuar utilizando la terminología agustiniana— una

4. Sobre la doctrina de San Agustín y sus implicaciones en orden a una teología de la historia, resulta particularmente instructiva la exposición de H. I. MARROU, *Teología de la historia*, Madrid 1978.



historia de la *res*, es decir, de la salvación en cuanto tal, resulta lógico que la atención se dirija, de forma inmediata, al otro extremo de la comparación, o sea al *sacramentum*, considerado precisamente según aquello que más pone de relieve su visibilidad.

No es, pues, extraño que encontremos ejemplos de este modo de enfocar la historia de la Iglesia ya en los comienzos de la historiografía eclesiástica, y desde entonces hasta nuestros días. Sobre todo cuando se reforzó esa tendencia, a partir del siglo XVI, como consecuencia de esa preocupación por subrayar el carácter jerárquico y visible de la Iglesia, que caracterizó a la eclesiología tardo medieval y postridentina, hasta expresarse de forma particularmente aguda en el aforismo acuñado San Roberto Bellarmino en controversia con la preeminencia radical otorgada por el protestantismo a la invisibilidad de la salvación: la Iglesia es tan visible como la República de Venecia⁵. En la práctica, no obstante, aun manteniendo ese enfoque de fondo, los historiadores eclesiásticos que lo adoptan amplían de ordinario el horizonte considerando no sólo la estructura jerárquica y los actos que de ella emanan o a ella se refieren, sino también otras realidades —el progreso dogmático, el desarrollo de la predicación, la evolución de la liturgia y de los ritos sacramentales...—, o también, ya más cerca de nuestros días, y en el contexto de una decidida superación de toda eclesiología de signo exclusiva o predominantemente jerarcológico, dando mayor entrada al conjunto de la comunidad cristiana.

2^a) La utilidad y sencillez descriptivo-metodológica de un tipo de historia como el descrito son patentes, y eso explica la pervivencia del modelo. Es claro a la vez que una historia de la Iglesia centrada de modo preponderante en la consideración del sacramento o signo, corre el riesgo de dejar en un segundo plano la realidad significada, es decir, la salvación, que es precisamente lo que dota de contenido a la Iglesia y desde lo que se explica toda su actividad. De ahí que, en algunos momentos y autores, haya aflorado la idea de una historia de la Iglesia que intente versar, de algún modo, sobre la *res*, considerada, ciertamente, no en un plenitud escatológica, absolutamente inaferrable, pero sí en su realización en la historia. Es decir, una historia de la Iglesia concebida, ante todo y sobre todo, como historia de la santidad.

5. Sobre la eclesiología de Bellarmino, obviamente mucho más rica que ese simple aforismo, ver A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid 1986, t. I, pp. 879-893.



Un planteamiento de este tipo es, sin duda, sugerente, pero presenta una dificultad: ¿cómo trazar una historia de la santidad? Cabe, sin duda, centrar la atención en los santos, en el sentido más usual —aunque no el más teológico— de la palabra, es decir, en aquellas grandes personalidades cuya santidad ha sido reconocida sea popular sea oficialmente, llegando incluso a su proclamación formal mediante un proceso de canonización. Analizar esas figuras y, especialmente, aquellas que han alcanzado una mayor irradiación histórica, constituye, ciertamente, una empresa digna de ser llevada a cabo, pues los santos configuran la fisonomía de la Iglesia. Centrar la atención sólo en esas grandes personalidades, implica, sin embargo, correr el riesgo de proceder a saltos —se trata de figuras singulares—, perdiendo, por tanto, ese sentido de la continuidad que es propia de la historia; sin olvidar, claro está, que, en todo caso, los santos y la santidad no agotan la totalidad del vivir eclesial. Puede pensarse, sin duda alguna —y se ha pensado de hecho—, en superar esa dificultad, considerando no sólo a los santos sino también a las espiritualidades o, ya en nuestros días, también la piedad popular, pero, aparte las dificultades metodológicas que encierra una tarea historiográfica de este tipo, permanece el hecho de que esta perspectiva no puede presentarse como exclusiva: mientras no se llegue a la consumación escatológica el signo tiene una substantividad y debe, necesariamente, ser considerado por sí mismo.

3ª) Una tercera posibilidad en orden a estructurar la historia de la Iglesia, consiste en fijar la atención no ya en la *res* en cuanto gracia efectivamente comunicada, es decir, en cuanto santidad, sino en una realidad que constituye una redundancia de la vivencia cristiana y, por tanto, la presupone: los frutos histórico-culturales que promanan del efectivo vivir cristiano.

Los intentos en este sentido son muy antiguos y, en ocasiones, extremados. Algunos surgieron como prolongación del planteamiento agustiniano, cuando, olvidando la neta distinción entre *civitas Dei* y *civitates terrena*e establecida por el obispo de Hipona, se consideró, ya en tiempo medievales, que ambas ciudades, aunque permanecieran distintas, se integraban en una profunda unidad: la *respublica christiana* o cristiandad⁶.

6. Como manifestación emblemática en este sentido suele ser citada la *Crónica* del cisterciense Otto de Freising, redactada a mediados del siglo XII y en la que su autor, aspira a continuar la obra de San Agustín, y por tanto a trazar la historia de dos ciudades, pero llega un momento en el que, al advertir que emperadores, príncipes y pueblos son ya cristianos, considera que puede hablarse ya de una sola historia (algunos datos sobre Otto de Freising en E. AMANN, *Othon de Freising*,



Desde una perspectiva diversa, confluyen en la misma dirección aquellos planteamientos —también de origen medieval, aunque con antecedentes en épocas anteriores— que, vueltos no ya al pasado, como el anterior, sino al futuro, anuncian o propugnan una nueva y radical irradiación del Evangelio que, al transformar por entero la realidad social, introduzca una tercera y definitiva edad de la historia⁷

Al margen de esas interpretaciones extremas, es un hecho que la irradiación de la fe y las virtudes cristianas en la vida cultural y cívica constituye un fruto connatural de la gracia, que dice referencia inmediata y directa, ciertamente, a la conversión interior y a la actitud del corazón, pero que, desde ese núcleo profundo, redundando en las obras y en las instituciones. «La evangelización no sería completa —afirmaba Pablo VI— si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»⁸. Y Juan Pablo II: «una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida»⁹. Es, en suma, legítimo, y obligado, ver en la reverberación histórico-cultural de la fe una huella o señal de la vitalidad de dicha fe y de la vida espiritual que de ella nace, y, por tanto, enfocar y describir, desde esa perspectiva, la historia de la Iglesia. Pero a condición de no olvidar —repetámoslo una vez más— la trascendencia e invisibilidad de la salvación y, en consecuencia, la imposibilidad de identificar la historia salvífica con las realizaciones temporales, situadas todas ellas bajo la reserva escatológica de Dios y, por tanto, sometidas a la provisionalidad.

en DTC, t. XI, cols. 1663-1665). Tomado en su literalidad este planteamiento se cierra con el final de la época medieval, aunque persevera de algún modo en la obra de Bossuet (ver especialmente su *Discours sur l'histoire universelle*, publicado en 1681) y en algunas de las corrientes o manifestaciones del tradicionalismo.

7. Dejando aparte los precedentes de esta actitud en el milenarismo y el montanismo, la figura clave es aquí, sin duda, el abad calabrés Joaquín de Fiore (1130-1202). Sobre sus ideas y la continuación de su pensamiento, también, en forma secularizada, a través de los planteamientos ilustrados e idealistas, ver H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols., París 1979 y 1981 (el análisis delbaquiano podría prolongarse incluyendo algunos filones de la posterior teología latinoamericana de la liberación).

8. PABLO VI, Enc. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 29.

9. JUAN PABLO II, Discurso con ocasión de un congreso italiano sobre la presencia del cristianismo en la cultura, 16-I-1982, en frase retomada después en la Carta escrita con motivo de la creación del Pontificio Consejo para la Cultura, 20-V-1982 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V-1, p. 131 y V-2, p. 1777); ver también el Discurso ante la UNESCO, París, 2-VI-1980, nn-6-8, al que la carta citada remite expresamente.



La historia de la Iglesia como tarea aporética

La presentación de diversos planteamientos o enfoques para una historia de la Iglesia que acabamos de realizar, es, ciertamente, esquemática e incluso necesitada de matices, desarrollos y complementos, en el supuesto de que hubiéramos aspirado a ofrecer una tipología relativamente completa. Nuestra intención era, en realidad, otra: poner de manifiesto la existencia de diversas posibilidades y, a la vez, señalar cómo, sea cual sea el camino que se adopte, se acaba tropezando con la dificultad que acompaña, connatural e inevitablemente, a todo intento de trazar la historia de una comunidad que se concibe a sí misma como vinculada —más aún, intrínsecamente unida— a la trascendente e inverificable.

En cierta ocasión, Karl Barth, a cuyo radicalismo teológico hemos tenido ya ocasión de aludir, hizo referencia a la tensión interior que acompaña al oficio de anunciar y predicar la palabra de Dios y, más concretamente, a todo hablar de Dios y de su misterio: es necesario hacerlo, pues, al otorgar la fe y confiar una responsabilidad eclesial, Dios mismo impulsa a ello, pero, si realmente se tiene fe, se experimentará a la vez lo imposible y lo dramático de la empresa, ya que toda palabra humana está infinitamente por debajo de Dios, cuya verdad no alcanza a transmitir y al que, por tanto, de algún modo traiciona.

Muchos siglos antes, algunos Padres de la Iglesia —como, entre otros, San Agustín— habían experimentado análogos sentimientos, aunque interpretándolos desde coordenadas distintas de aquéllas en las que Barth se sitúa. Ninguna de nuestras palabras —afirman— consigue expresar de forma adecuada la grandeza e infinitud de Dios. ¿Qué debemos hacer? ¿Callarnos, refugiarnos en el silencio? En modo alguno, responden: debemos más bien multiplicar nuestras palabras, de modo que, en su multiplicidad y variedad, evoken de algún modo la perfección infinita e inabarcable de Dios¹⁰.

El historiador de la Iglesia acomete también una empresa de carácter aporético: analizar el desarrollo temporal de una comunidad transida por la conciencia de estar vinculada a lo eterno. Sea cual sea el camino que emprenda, experimentará, más pronto o más tarde, que no consigue captar y expresar del todo la realidad sobre la que versa su esfuerzo. No puede ser de otra manera, ya que, al analizar la vida de la Iglesia, se está enfrentando

10. Puede encontrarse alguna referencia, con un breve comentario, en nuestra obra *Hablar de Dios*, Madrid 1970, pp. 117-118.



con el misterio de la presencia de Dios en la historia y, en consecuencia, está intentando captar y expresar de lo que, por su propia naturaleza, no puede ser percibido ni dicho por entero.

Puede pues surgir la misma tentación que Barth y Agustín de Hipona experimentaron: renunciar a la tarea, abandonar la empresa. Sólo que la solución, en este caso como en el otro, debe ser muy diversa: aceptar la necesidad de una pluralidad y diversidad de intentos, legítimos todos en la medida en que respeten las normas del trabajo historiográfico y la verdad de la realidad sobre la que versan, es decir, en la medida en que tengan en cuenta el modo en que la Iglesia se entiende a sí misma. La eclesiología es, realmente —podemos concluir, volviendo así a nuestra consideración inicial—, presupuesto básico para toda historia de la Iglesia: sólo una adecuada comprensión del ser de la Iglesia permite percibir la dificultad que entraña una historia eclesiástica y, a la vez, experimentar el impulso que, a pesar de todo, anima a intentarla.

José Luis Illanes
 Facultad de Teología
 Universidad de Navarra
 PAMPLONA