



Anuario de Historia de la Iglesia
ISSN: 1133-0104
ahig@unav.es
Universidad de Navarra
España

Xeres, Saverio
El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 23, enero-diciembre, 2014, pp. 219-248
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35531775012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El aporte del Concilio Vaticano II a la renovación de la historia de la Iglesia

The contribution of the Second Vatican Council to the renovation of Church History

Saverio XERES

Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale – Milano
sxeres@alice.it

Resumen: ¿Ha contribuido el Concilio Vaticano II a la renovación de la Historia de la Iglesia que ya estaba en camino? Para encontrar una respuesta a esta pregunta, el autor analiza 63 textos conciliares que contienen la palabra historia o el correspondiente adjetivo (*historicus*). Aparte de una frecuencia masiva de este término –una innovación con respecto a todos los concilios previos–, el Vaticano II manifiesta un doble interés por la historia pasada y también la presente. Sobre todo, en la perspectiva presentada por el Concilio, la Iglesia misma tiene una fuerte dimensión histórica. En consecuencia, se nota un creciente interés por la historiografía eclesiástica, que al mismo tiempo es cada vez más consciente de cuestiones universales y ecuménicas, y más receptiva para las diversas formas de vida de las comunidades cristianas.

Palabras clave: Vaticano II, Historia y teología, Historia de la Iglesia, Historiografía eclesiástica, Juan XXIII.

Abstract: Has the Vatican Council II contributed to the renewal of Church history that was already underway? In order to find an answer to this question, the author analyzes 63 texts from the Council which contain the word *historia* or the related adjective (*historicus*). Beside a massive recurrence of this term – an innovation if compared with all the previous councils – the Vatican II reveals a double interest towards past history and present history as well. Above all, in the perspective set out by the council, the Church itself has a strong historical dimension. As a consequence, there is a rise in concern about ecclesiastical historiography, which at the same time gets more conscious of worldwide and ecumenical issues and more receptive to the various expressions of the life of Christian communities.

Keywords: Vatican II, History and Theology, Church History, Ecclesiastical historiography, Pope John XXIII.

PREMISA

Un tema poco explorado en la reflexión sobre el Concilio

El tema que nos ha sido encargado parece no haber gozado, al menos hasta ahora, de una gran atención. Al menos, no hemos podido rastrear reflexiones de una cierta profundidad explícitamente dedicadas a poner en evidencia la contribución ofrecida por el último concilio ecuménico al desarrollo de la investigación histórica sobre la Iglesia sino, más bien, afirmaciones aisladas y fragmentarias expresadas, por lo general, de manera ocasional, sin un adecuado planteamiento ni una suficiente

profundización¹. Nos limitamos a dos ejemplos que nos parecen sintomáticos. En la introducción al volumen dedicado a la historia antigua y medieval de la Iglesia de Ivrea, en Piemonte (Italia), Giorgio Gracco afirmaba que había sido el propio Vaticano II el que había hecho «surgir, entre tantas otras novedades, también una diversa aproximación al mundo profano, y por lo tanto, también a la historia, aún más a la historia de la Iglesia y de las Iglesias locales»². Tratando de los desarrollos de la «historia religiosa», algunos años después, Th. J. Shelley unía el trabajo de Jay Dolan sobre la contribución de los inmigrantes a la Iglesia americana³ a la valorización del laicado realizada por el último concilio⁴.

Afirmaciones como estas, si por una parte testimonian la difusa convicción de un nuevo impulso en la investigación historiográfica sobre la Iglesia después del Vaticano II, por otra parte suscitan perplejidad por su carácter general y por su ausencia de motivaciones. Queda la duda, sobre si se trata de una pura coincidencia cronológica –entre el madurar de una mayor sensibilidad histórica en general, en la cultura, y la contemporánea celebración del Concilio–, o más bien si hay algún tipo de relación meritoria entre las afirmaciones del Vaticano II y las nuevas perspectivas efectivamente rastreables en la historiografía sobre la Iglesia de los decenios sucesivos.

Opuestas a estas afirmaciones genéricas, se pueden encontrar, en diversos autores, indicaciones de influencias muy específicas que habrían sido producto del Concilio sobre los historiadores de la Iglesia, en particular por cuanto respecta al nuevo interés por las Iglesias locales y una atención a dimensiones hasta ese momento prácticamente ignoradas, con una ampliación de las perspectivas dentro de la Iglesia (considerada en su riqueza de comunión, y no solamente en cuanto a su aspecto jerárquico-institucional), tanto en su extensión geográfica como en su pluralidad confesional. Volveremos más adelante sobre estas cuestiones específicas que aquí solo enunciamos para subrayar, como ya hemos dicho, su carácter prevalentemente fragmentario.

No falta, por parte de algún autor, la atención centrada en establecer una efectiva relación entre los puntos de vista del Concilio y las nuevas perspectivas en acto en la

¹ Nuestro campo de observación se ha limitado, por lo general, a las publicaciones en italiano; quizás habría sido diverso con una muestra más amplia, pero excedía nuestras posibilidades. En todo caso, el vaciado de los boletines bibliográficos publicados por Massimo FAGGIOLI, en *Cristianesimo nella storia*, 24 (2003), pp. 335-360 [del 2000 al 2002]; 26 (2005), pp. 743-767 [del 2002 al 2005]; 29 (2008), pp. 567-610 [del 2005 al 2007]; 32 (2011), pp. 755-791 [del 2007 al 2010]; 34 (2013) pp. 927-955 [del 2010 al 2013] ha dado resultado negativo.

² Giorgio CRACCO, *Introduzione*, en Giorgio CRACCO (ed.) *Storia della Chiesa di Ivrea. Dalle origini al XV secolo*, Roma 1998, p. XXXI.

³ Jay P. DOLAN, *The Immigrant Church; New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, Baltimore-London, 1975.

⁴ Thomas J. SHELLEY, *Modernisation et marginalisation. L'histoire religieuse contemporaine en Amérique du Nord*, en *Ecrire l'histoire du catholicisme des 19^e et 20^e siècles. Tendances récentes et perspectives (1975-2005). Hommage au professeur Roger Aubert à l'occasion de ses 90 ans*, Louvain-la-Neuve, 2005, p. 135.

historiografía eclesiástica de los últimos decenios del siglo XX. Citamos, de nuevo solo a título de ejemplo, una interesante reflexión de Fulvio De Giorgi el cual, en primer lugar, recuerda la necesidad de «un discernimiento sapiencial profundo de la historia humana y de la historia de la Iglesia, no con superficiales e impactantes ejemplificaciones, sino con un robusto sustrato de conocimiento histórico», con la intención –pastoral y de «aggiornamento»– asignada al Concilio por Juan XXIII⁵. Volveremos sobre este punto más adelante. Tal exigencia, según De Giorgi, surge del mismo carácter teológico de algunos importantes textos conciliares –entre los cuales *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Unitatis Redintegratio*– ligados a «una inteligencia histórica de las tradiciones pastorales necesarias para evaluar posibles desarrollos adecuados en la historia contemporánea», mientras que en la *Gaudium et Spes* prevalece más bien la referencia a la historia entendida no como experiencia acumulada de la Iglesia (y de la humanidad) en el pasado, sino como la condición del presente, adquirida sobre todo mediante el conocimiento sociológico⁶. Giacomo Martina, por su parte, aun limitándose a dar un elenco de algunos de los principales desarrollos historiográficos –italianos pero observables también en otros países– atribuibles al influjo conciliar, daba una única precisa motivación de fondo, esto es, la acentuada «dimensión histórica de la Iglesia»⁷. Análogamente, introduciendo una recopilación de trabajos dirigidos explícitamente a dar luz sobre la efectiva influencia ejercitada por el Vaticano II sobre el trabajo de los historiadores de la Iglesia, Maurilio Guasco individuaba esa contribución, esencialmente, en la «revisión de la imagen tradicional de la idea de Iglesia», revelando, por otra parte, como tal repensamiento a nivel teológico tenía, a su vez, una relación con la evolución cultural contextual y, de manera específica, con el debate surgido en los años precedentes en torno al estatuto de la historia de la Iglesia⁸. Finalmente, al introducir un importante simposio, a mediados de los noventa, sobre el estado de la disciplina, el decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, P. Rodríguez, unía las nuevas perspectivas de la historia de la Iglesia a la misma cristología del Vaticano II, o mejor al cristocentrismo inclusivo afirmado en los documentos del Concilio: este, a su juicio, «fundamenta la Historia de la Iglesia también como una historia inclusiva en todos los aspectos [...] *ad intra* [...] y también *ad extra*»⁹.

⁵ Fulvio DE GIORGI, *L'insegnamento della storia della Chiesa e la cultura pastorale*, en *Humanitas*, n.s., 59 (2004), p. 928.

⁶ DE GIORGI, *L'insegnamento della storia della Chiesa*, pp. 931-932.

⁷ Giacomo MARTINA, *La storiografia italiana sulla Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II*, en *Problemi di storia della Chiesa dal Vaticano I al Vaticano II*, Roma 1988, p. 39.

⁸ Maurilio GUASCO, *Introduzione a Storia della Chiesa in Italia. Orientamenti e prospettive*, en *Humanitas*, n.s., 59 (2004), pp. 895-899.

⁹ Pedro RODRÍGUEZ, *Discurso del II.mo Sr. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, en Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA, Miguel LLUCH-BAIXAULI (dir.), *Qué es la Historia de la Iglesia*. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 26.

Los ejemplos mostrados hasta aquí señalan, en todo caso, el estado de incertidumbre sobre la cuestión estudiada, ya sea cuando se afirma una referencia genérica entre el último concilio y los desarrollos historiográficos recientes, ya sea cuando se ofrecen motivos insuficientes y contradictorios. Esa incertidumbre resulta aún más sorprendente, en el momento en que existe un reconocimiento bastante compartido del cambio que el Vaticano II habría propiciado al asumir con todas las de la ley la dimensión histórica del cristianismo. Parecería éste, de hecho, el nexo de unión más confiable: de este punto partirá, efectivamente, nuestra reflexión. Aún en este particular alguno, como Giuseppe Alberigo, que ha dedicado un trabajo al tema de la relación entre *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*¹⁰, más allá de limitarse, en sustancia, a considerar la interesante aportación de Juan XXIII, no ha sacado ninguna conclusión específica respecto a la historia de la Iglesia.

Una cuestión apenas mencionada en los textos conciliares

La escasa atención a nuestro tema en la, por otra parte, abundante literatura sobre el Vaticano II tiene su reflejo objetivo en la limitada consideración de la historia de la Iglesia –por lo menos de manera explícita y en el sentido de la específica disciplina– en los documentos conciliares¹¹: «due luoghi, e brevi»¹², los dos referidos a la formación de los presbíteros (*Optatam totius*, 14 y 16).

Debemos recordar también que, al menos en una ocasión –aunque en referencia a un suceso que desde hace siglos pesa sobre las relaciones entre la Iglesia y la cultura moderna, el «caso Galileo»–, el Vaticano II ha dado un pésimo ejemplo de recurso a la historiografía eclesiástica¹³. A principios de los años cuarenta, precisamente para arrojar luz sobre la inquietante cuestión, la Pontificia Academia de las Ciencias, en la persona de su presidente, el padre Agostino Gemelli (fundador de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán), había encargado una nueva biografía del científico a monseñor Pio Paschini, rector del Ateneo Lateranense. La obra, hecha con seriedad y rigor historiográfico, no satisfizo al que la había encargado, porque no era demasiado favorable a las instituciones eclesiásticas, como hubiera sido su deseo, y por tanto su publicación fue juzgada por el Santo Oficio como «no

¹⁰ Giuseppe ALBERIGO, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*, en *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), pp. 577-592.

¹¹ Para las citas de los documentos conciliares (y, en parte, de los discursos pontificios) hemos utilizado el texto latino original y la traducción española publicada en el sitio oficial de la Santa Sede [www.vatican.va].

¹² Pietro CHIOCCHETTA, *La riscoperta della «Historia spiritualis» nel concilio ecumenico Vaticano II*, en *Euntes docete*, 20 (1967), p. 208.

¹³ Ver la publicación de Paolo SIMONCELLI, *Storia di una censura*, Milano, 1992.

oportuna»¹⁴. La obra de Paschini solo pudo ver la luz dos años después de su muerte¹⁵. Aunque no era la misma, pues fue ampliamente corregida por un jesuita belga, E. Lamalle, hasta el punto de distorsionar el sentido originario dado por el autor¹⁶. Llegados a este punto, la cita póstuma de la obra corregida de Paschini en un texto conciliar (rara gloria) puede expresar, quizás, un torpe intento de desagravio hacia este historiador, pero sin lugar a dudad no hace honor al método historiográfico. Si se observa que la referencia a esa publicación viene colocada en nota al pie del párrafo de la *Gaudium et Spes* dedicado a defender la autonomía de la ciencia y a deploar «ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos» (*Gaudium et Spes*, 36), la cita alcanza un carácter fuertemente paradójico, por no decir sarcástico. Ciertamente, este hecho no habla a favor de una buena consideración del último concilio a los ojos de aquellos historiadores de la Iglesia que sostienen y practican el carácter riguroso y autónomo de esta disciplina.

Nuestra aportación: contenidos y método

El objetivo que nos proponemos es simplemente verificar con más atención de la que se le ha dedicado hasta ahora a la hipótesis de que el Vaticano II ha contribuido a un relanzamiento significativo de la historiografía eclesiástica, más allá de una genérica opinión difusa, ordenando e individuando las posibles conexiones entre los motivos al respecto hasta ahora aducidos.

Empezaremos por el análisis de los textos conciliares dónde se trata de la historia de la Iglesia o, al menos, se la menciona. Desde el momento en que, por otra parte, las referencias son tan limitadas, ampliaremos la investigación a la expresión «historia» y sus derivados, con los instrumentos y criterios que indicaremos en su momento. Esta vía de acceso al tema parece no excesivamente restrictiva, pero tampoco demasiado amplia como aquella adoptada por Alberigo que, en el trabajo ya citado, indagaba sobre una muestra de treinta y cinco palabras, más o menos referentes a la dimensión histórica¹⁷; aunque, como ya se ha dicho, el promotor y director de la

¹⁴ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹⁵ Pio PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 t., Città del Vaticano, 1964.

¹⁶ Walter BRANDMÜLLER (*Galilei e la Chiesa ossia il diritto ad errare*, Città del Vaticano, 1992, p. 20, n. 7) sostiene que son infundadas esas críticas a la revisión realizada por Lamalle, pero la comparacion del texto con el manuscrito de Paschini (realizada y publicada por Pietro BERTOLLA, *Le vicende del Galileo di Paschini*, en *Atti del Convegno di studio su Pio Paschini nel Centenario della nascita 1878-1978*, Udine, 1979, pp. 173-208) despeja toda duda sobre el hecho.

¹⁷ ALBERIGO, *Cristianesimo e storia*, p. 577, nota 1. Estos son algunos de los términos individuados en los textos conciliares: *etas, aevum, tempus, crescere, discernere, bodie, progressus, reformare, urgens...*

gran *Storia del Concilio*¹⁸ no tenía como objeto específico, en ese trabajo, la historia de la Iglesia sino, más en general, la noción de historia.

Tomando como punto de partida la asunción, por parte del Vaticano II, de la categoría «historia» –totalmente ausente en las actas de los concilios precedentes–, pondremos de relieve sus principales consecuencias para la figura de la Iglesia, en particular. Solo en este punto, y con este fondo, será posible evaluar las nuevas perspectivas –explícita o implícitamente expresadas– que se abren para la historiografía eclesiástica; sin olvidar, naturalmente, la evaluación sobre hasta qué punto son realmente nuevas o si se colocan en relación de efecto o de causa respecto al planteamiento conciliar.

I. LA HISTORIA ENTRA EN EL CONCILIO

1. *Como palabra*

Empezamos con un primer dato de hecho: es con el Vaticano II que la palabra *historia* aparece por primera vez en las actas de un concilio ecuménico, al menos desde el siglo IV hasta el XX¹⁹. Lo cuál es significativo si tenemos en cuenta que la dimensión histórica es originaria en el cristianismo.

De aquí la idea –ya enunciada más arriba– de examinar todas las apariciones de tal expresión y de sus principales derivados en los documentos conciliares. Con el auxilio de algunos repertorios²⁰, hemos podido individuar una serie bastante nutrita de pasos en los cuales el Concilio toma en consideración la historia, en el sentido de los sucesos humanos del pasado, o bien de la disciplina consagrada a indagarlos; ya sea en ámbito genéricamente humano, ya sea en el sector más específico, al cual mira más propiamente nuestra investigación, de la vida de las comunidades cristianas. Sin embargo, hemos excluido las expresiones del tipo *historia salutis*, en cuanto se refieren a un punto de vista más amplio de aquel intramundano, en el cuál se coloca la historia de la Iglesia; o bien expresiones que se refieren a un ámbito específico de las disciplinas académicas, como por ejemplo, *historia philosophiae* (*Op-*

¹⁸ Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 t., Bologna, 1995-2001, con otras cinco ediciones paralelas en inglés, portugués, alemán, francés y español. Sorprende que en el amplio índice analítico de la obra no aparezca el término «historia».

¹⁹ Esto se puede comprobar fácilmente consultando el *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium Ecclesiae catholicae, Series A – Formae* (Thesaurus patrum latinorum supplementum), Turnhout, 1996.

²⁰ En orden cronológico: Jacques DERETZ, Adrien NOCENT, *Dizionario dei testi conciliari*, Brescia, 1966; Philippe DELHAYE, Michel GUERET, Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanicum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, 1974; *Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticanii II*, XVI, *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis*, Bologna, 1980; aparte del ya citado *Thesaurus*. Nos ha sido útil el rico índice analítico de *Vatican II. L'intégralité. Édition bilingue révisée avec table bibliographique et analytique et index des sources*. Introduction de Christoph THÉOBALD, París, 2002.

tatam totius, 15), *historia religionum* (*Ad gentes*, 34), *artis sacrae historia* (*Sacrosanctum concilium*, 129), o bien *texti historici* (en relación a uno de los géneros literarios de la Biblia: *Dei verbum*, 12) e *historicitas*, usada en un solo caso, en referencia a los evangelios (*Dei verbum*, 19).

Aunque solo desde el punto de vista cuantitativo, podemos decir que este simple recuento ofrece resultados sorprendentes: son, en total, 63 las veces en que aparece la palabra *historia* (50) y el adjetivo *historicus* (13). El documento con un mayor número de estas expresiones en absoluto es *Gaudium et Spes*, con más de la mitad de las apariciones (34 veces), incluso con dobles y triples expresiones dentro de un mismo párrafo²¹. Le siguen –aunque a mucha distancia– *Ad gentes*, con 8 apariciones²²; con cuatro *Lumen gentium*²³, *Unitatis redintegratio*²⁴ y *Optatam totius* (tres de las cuales en el mismo número 16)²⁵; con tres *Sacrosanctum concilium*²⁶. En *Orientalium Ecclesiarum* el término *historia* aparece dos veces²⁷; finalmente, una sola vez encontramos esta palabra, o su adjetivo derivado, en *Presbiterorum ordinis* (nº 17), *Apostolicam actuositatem* (nº 7), *Christus Dominus* (nº 23), y *Dignitatis humanae* (nº 12).

Más allá de los datos puramente cuantitativos, es importante poner de relieve que las expresiones recordadas, en los textos enumerados, asumen significados diversos. Los podemos resumir en cuatro significados principales.

a) La historia humana

Sobre todo, los textos del Vaticano II reflexionan frecuentemente sobre el gran fresco de la historia humana. Llamada simplemente *historia* (GS, 5. 13. 34. 44. 55. 62; en GS, 5 también en plural), *de cursus historiae* (AA, 7; AG, 5), *historiae progressus* (GS, 74). Otras veces indicada como *historia mundi* (AG, 9; GS, 38) o que tiene en el mundo su propio «escenario» (*theatrum*: GS, 2); *historia hominum* (AG, 3. 8; GS, 37; LG, 9), *historia humana* (GS, 9. 10. 41. 45. 54. 76; cfr. GS, 20) o también *vicissitudines historiae humanae* (DH, 12), *historia hominum familiae* (GS, 40), *historia generis humani* (GS, 40. 44; OT, 14; cfr. GS, 1). Tratando del caso específico de la cultura y poniendo de manifiesto como ésta presenta «necesariamente un aspecto histórico (*aspectum historicum*)», GS 53 reclama la fundamental perspectiva histórica de cualquier dimensión humana, desde el momento en que todo hombre se inserta y crece en «un medio histórico determinado (*ambitus definitus et historicus*)».

²¹ En los números 1, 2, 4, 5 (tres veces), 7, 9, 10, 13, 20, 34, 37, 38, 40 (tres veces), 41, 43, 44 (tres veces), 45 (dos veces), 53 (dos veces), 54 (dos veces), 55, 57, 62 (dos veces), 74, 76.

²² En los números 3, 5, 8, 9, 16, 26, 39, 41.

²³ En los números 2, 9 (dos veces), 40.

²⁴ En los números 5, 9, 10, 19.

²⁵ La otra se encuentra en el número 14.

²⁶ En los números 16, 23, 92.

²⁷ En los números 5 y 6.

Dentro de esta consideración general, emerge una particular atención a la época más reciente de la historia humana, el mundo moderno. Este viene definido por el último concilio como *nova [humanitatis] historiae aetas* (GS, 4), surgido de un fuerte protagonismo del hombre –llegando incluso a sustituir a Dios, en algunas formas extremas de ateísmo (cfr. GS, 20)– y caracterizado por «cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero» (GS, 4; cfr. GS, 54) que imprimen una notable «aceleración» (GS, 5) a la historia misma. La época moderna se califica, por tanto, como una fase inédita de autoconciencia humana: «Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones» (GS, 9).

Es en esta historia humana –subraya repetidamente el Vaticano II–, donde se inserta la Revelación y la obra salvífica de Dios, culminada en la Encarnación, Dios, efectivamente, después de haberse implicado en la historia del pueblo de Israel (*in historia populi Israel*: LG, 2; cfr. LG 9), «decretó entrar en la historia de la humanidad de un modo nuevo y definitivo» (AG, 3), poniendo en práctica su propio plan –una historia– de salvación (AG, 9, GS, 34). Así, la historia humana encuentra en Cristo –que la asume y la recapitula en sí (cfr. GS, 38), «también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación (*Dominus et historiae humanae et historiae salutis*: GS, 41)– «la clave, el centro y el fin» (GS, 10; cfr. GS, 45). Debido a tal co-presencia y «compenetración de ciudad terrena y celestial», la historia humana asume, por tanto, a los ojos de la fe, el carácter de «misterio (*mysterium historiae humanae*)» (GS, 40), o bien «lugar» del revelarse y del actuar de Dios.

b) La historia como disciplina (historiografía)

En una primera aproximación, las citas sobre las disciplinas históricas presentes en los textos del Vaticano II (no muy frecuentes) parecerían referirse, prevalentemente, al uso instrumental que pueden revestir para la acción de la Iglesia: por ejemplo, cuando uno se debe insertar en las poblaciones culturalmente diversas, como en el caso de la misión *ad gentes* (AG, 26. 39. 41), o cuando se debe pensar en una restructuración territorial de las circunscripciones eclesiásticas (CD, 23). Ahora bien, dejando de lado el hecho de que, en los dos ejemplos citados, se muestra una nueva conciencia de la importancia del componente histórico a los ojos de la Iglesia, en el Vaticano II, y de nuevo en la *Gaudium et Spes*, encontramos también el claro reconocimiento del valor de la investigación histórica *en sí misma*, como una de las disciplinas (las otras recordadas son las matemáticas, las ciencias naturales y el arte) aplicándose a las cuales «el hombre [...] puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal» (GS, 57). Y es debido a su valor autónomo que el estudio de la historia –junto con otras disciplinas literarias y artísticas– puede servir a la vida de la Iglesia, en cuanto le permite conocer «la naturaleza propia del hombre,

sus problemas y sus experiencias en el intento de conocerse mejor a sí mismo y al mundo [...] la situación del hombre en la historia y en el universo [...] las miserias y las alegrías de los hombres» (GS, 62). Y esto aún en el caso de que «la historia» (y se puede entender aquí como «historiografía») haya expresado su propio «juicio», obviamente desfavorable, sobre las «deficiencias» de la Iglesia (GS, 43).

Y nuevamente –como ya hemos visto para la historia en el sentido de los acontecimientos humanos– los textos conciliares vuelven a poner particular atención en la época moderna, en la cual surge propiamente, entre tantas novedades, una historiografía crítica y, por lo general, la cultura adquiere una característica dimensión histórica (cfr. GS, 54). A la vez, el conocimiento histórico (*cognitio historica*) contribuye a hacer crecer el dominio del hombre sobre la realidad (GS, 5). Ese valor es reconocido por la *Gaudium et Spes* a la investigación histórica de tendencia crítica no obstante la conciencia de que «la interpretación [...] de la historia (*historiae interpretatio*)» constituye una de las expresiones del distanciamiento moderno de la religión, causa de no pocas desorientaciones entre los contemporáneos (GS, 7).

c) La historia como ámbito propio de la vida y de la acción de la Iglesia

Un tercer uso de la palabra «historia» en los textos del Vaticano II va ligado a la presencia y a la acción en ella de la Iglesia. También aquí, el significado de la relación entre la Iglesia y la historia asume varios sentidos. En primer lugar, un documento como *Ad gentes* delinea sobre todo la historia como «lugar» en el cual la Iglesia continúa la misión de Cristo y contribuye a la plena actuación del plan salvífico de Dios en beneficio de todos los hombres (cfr. AG 5, 8, 9).

La Iglesia, por otra parte –subraya el Vaticano II–, vive *en la historia y de la historia* forma parte: es, de hecho, una «realidad social [...] de la historia» (GS, 44) «peregrinó a través de las vicisitudes de la historia humana (*per vicissitudines historiae humanae peregrinantis*)» (DH, 12). La Iglesia se reconoce, por lo tanto, «íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS, 1): contribuye a la historia y al progreso de la humanidad (cfr. GS, 40), así como recibe de la historia y del desarrollo humano (cfr. GS, 44); y como todo componente de la historia humana, a veces se aleja de los ideales y de los designios originales (cfr. DH, 12). Más sencillamente, la Iglesia también tiene su propia historia (*Ecclesiae historia*: LG, 40), a su vez ramificada en «historias» diversas, entre las cuales, por ejemplo, la de la Iglesia oriental (cfr. OE, 5).

d) La historia de la Iglesia como disciplina (historiografía eclesiástica)

Por lo tanto, tanto para la historia de la humanidad en general, como para los sucesos de la comunidad eclesial, es necesaria una específica investigación histórica, también frecuentemente mencionada en el Vaticano II. Sobre este tema –que cons-

tituye el interés primario y central de nuestro trabajo— volveremos más adelante, en un párrafo específico: de momento basta aquí con recopilar y ordenar los textos que hacen referencia a ese tema.

La historiografía sobre la Iglesia, en primer lugar, es considerada (en un sentido general), precisamente como «historia [...] de la Iglesia» (*generalem Ecclesiae historiam*) o «historia eclesiástica» (*historia ecclesiastica*): las dos expresiones se encuentran en el documento dedicado a la formación de los presbíteros, en los párrafos sobre los estudios teológicos (OT, 16). Existen, por otra parte, algunas referencias, escasas y más bien tímidas, a particiones más específicas (y más recientes) de la misma disciplina, como la historia de las misiones (*historia actionis missionalis Ecclesiae*: AG, 16), la historia de las Iglesias orientales (OE, 6) y, de manera solamente implícita, la historia de las iglesias locales (CD 23)²⁸. No menos significativas, aunque no directamente referidas a la disciplina histórico-eclesiástica, son las evidencias sobre la indispensable dimensión histórica de otros ámbitos disciplinares. La liturgia, en primer lugar y con particular insistencia: de hecho, es enseñada bajo el aspecto histórico, mas allá que del punto de vista teológico, espiritual, pastoral y jurídico (SC, 16); para llegar a una correcta reforma litúrgica es necesario disponerse a «una concienzuda investigación [...] histórica» (SC, 23), así como, en particular, realizar una atenta revisión de las «vidas de los santos», con el fin de reconducirlas a la «verdad histórica (*fidei historicae*)» (SC, 92). El criterio es reafirmado también para la teología dogmática, dentro de la cual no puede faltar una adecuada exposición de la historia del dogma (*dogmatis historia*: OT, 16). Y si es verdad que se habla de ramas disciplinares extrañas a la historiografía eclesiástica entendida como tal, justamente en este último caso el mismo texto conciliar no deja de subrayar el nexo —por otro lado intuible e inevitable— con la reconstrucción de los sucesos históricos de la Iglesia, necesariamente entrelazados a los diversos pasajes del desarrollo dogmático (*considerata quoque [...] relatione ad generalem Ecclesiae historiam*: OT, 16).

Observamos, finalmente, como la única referencia, dentro de los textos seleccionados (es decir, aquellos que contienen una explícita cita del término *historia* o sus derivados) a un período particular de la historia de la Iglesia, sea aquel de los orígenes del cristianismo, al hablar de la comunidad de bienes (*Presbiterorum ordinis*, 17). Un reclamo similar, aunque en forma implícita, se encuentra en el documento sobre la vida religiosa, en relación a la observancia de los «consejos evangélicos» (*Perfectae caritatis*, 1) y a la vida común (PC, 15).

²⁸ Se trata del pasaje en que el decreto conciliar sobre el oficio pastoral de los obispos observa la necesidad, en el reordenamiento de las jurisdicciones eclesiásticas locales, que se tengan en consideración las particulares condiciones históricas (aparte de las psicológicas, económicas y geográficas) de las comunidades locales.

En el Vaticano II resulta particularmente subrayada la exigencia de una profunda investigación histórica (*historiae investigationes*: UR, 5) con el fin de comprender las divisiones surgidas entre las diversas confesiones cristianas, por causa de divergencias que son también (aunque no solamente) «de índole histórica» (*indolis historiae*: UR, 19), e instaurar entre ellas relaciones de diálogo e itinerarios de acercamiento. Esto exige una particular atención ecuménica en los estudios teológicos, en todas las disciplinas, pero «sobre todo las históricas» (*praesertim historiae*: UR, 10), así como una adecuada formación, también de carácter histórico, para todos los miembros de la Iglesia (cfr. UR, 9).

* * *

Finalizando estas reflexiones sobre la frecuencia del término *historia* y de sus derivados en el Vaticano II, consideramos que hemos puesto de manifiesto como se aprecia una mayor atención hacia este tema –también en cuanto historia de la Iglesia– respecto a lo afirmado hasta ahora, al menos en cuanto a los autores tomados en consideración en la parte introductoria de nuestro trabajo. A los «due luoghi, e brevi»²⁹, referidos ambos a la formación de los presbíteros (OT 14 e 16), en que se habla explícitamente de la disciplina «historia de la Iglesia», se pueden sumar una decena de otros textos, los ya citados en el párrafo precedente. Ahora es necesario colocar estas referencias en el contexto de una más amplia recuperación de la instancia histórica por parte del Concilio.

2. *Como dimensión esencial del cristianismo*

El retorno, bastante consistente y significativo, de la palabra «historia» en el último concilio ecuménico es, a su vez, síntoma de un cambio más profundo, o más bien de la recuperación de una dimensión esencial del cristianismo, por mucho tiempo en penumbra. En este sentido el Vaticano II es el punto de llegada de una evolución precedente, a la cual le da una confirmación con su autoridad y la asume como perspectiva de orientación para sucesivos desarrollos. Si esto es válido, como es sabido, para muchos otros aspectos de la identidad cristiana (pensemos en la figura teológica de la Iglesia, en el redescubrimiento de la Biblia, en el valor fundamental de la liturgia, etc.), la atención a la historia constituye un elemento de base que ha sido reconocido como «el aspecto más innovador del evento conciliar»³⁰.

²⁹ CHIOCCHETTA, *La riscoperta*, p. 208.

³⁰ Giuseppe RUGGIERI, *Ritrovare il concilio*, Torino, 2012, p. 55.

a) Una larga maduración

El redescubrimiento de la historia, iniciado –como es sabido– en el siglo XIX, ha sido precedido y acompañado de una progresiva toma de conciencia de la *historicidad* del hombre y del mundo, desarrollada a lo largo de toda la época moderna a causa de las muchas novedades introducidas en todos los campos (de la ciencia a los descubrimientos geográficos, del protagonismo del sujeto racional al deseo de autodeterminación de los pueblos) y, sobre todo, del surgimiento de la idea misma de *novedad*, como reacción a una cultura ligada primeramente a la filosofía griega –caracterizada por el primado de lo inmutable, esencial, idéntico a sí mismo–, y después a la cristiandad medieval que había fijado y consolidado aquel Orden eterno (identificado con Dios mismo), en una forma de convivencia humana considerada universal hasta el punto de subsistir, inmutada, hasta el fin de los tiempos. Por otra parte, la fuerte reestructuración impresa a la Iglesia por el Concilio de Trento y, aún más, por las sucesivas aplicaciones, como reacción a las Reformas protestantes, caracterizó durante un gran período de tiempo la unidad eclesial y su mismo enseñamiento en el sentido de una reafirmada estabilidad e irreformabilidad, y todo esto coincidiendo con el inicio de la época moderna. De esta manera, la teología continuó durante mucho tiempo calificándose como una construcción estática, a partir de afirmaciones cristalizadas en fórmulas abstractas, deducidas por vía de argumentación racional, respecto a las cuales la Biblia y la Tradición aportaban solo elementos aislados como prueba, sustraídos de toda dimensión evolutiva.

La profunda «revolución» moderna –y, en ella, «la más importante entre las revoluciones», es decir la nueva conciencia histórica³¹–, debía necesariamente, antes o después, cruzarse con la reflexión teológica³², y esto solo ha sucedido por primera vez a la mitad del siglo XIX, ya en la vertiente puramente dogmática, con la toma de conciencia de un dinamismo característico de la misma «doctrina cristiana»³³, ya en la aplicación del método histórico al estudio de la Biblia³⁴. Y si la sucesiva etapa «modernista» de inicios del siglo XX –con sus intentos de comprender de un modo nuevo la esencia del cristianismo sobre la base de la experiencia histórica–, tubo de echo un efecto contrario, provocando por reacción el congelamiento de los primeros tímidos brotes de un renovado encuentro entre la fe cristiana y la historia, los años veinte y treinta del siglo XX fueron, sin embargo,

³¹ Hans-Georg GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, 1988, p. 19.

³² Para un mejor y sintético encuadramiento de la compleja situación, reenvío a Giacomo CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*, en Giacomo CANOBBIO (ed.) *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Cinisello Balsamo, 2002, pp. 7-32.

³³ Piénsese en la obra de John Henry NEWMANN, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845).

³⁴ Véase la obra de Marie-Joseph LAGRANGE, *La méthode historique* (1903).

notablemente fecundos. En primer lugar en el progreso significativo de el movimiento litúrgico y el ecuménico, los dos relacionados con la recuperación de la dimensión vital, es decir histórica, de la Iglesia –ya anticipada por J.-A. Möhler, en el siglo precedente³⁵–, en segundo lugar por haber abierto con decisión la reflexión teológica a la perspectiva histórica. Y esto en un sentido doble y complementario, según las claras indicaciones dictadas por Chenu en 1937: hacia la Revelación, redescubierta en su característica dimensión histórica, y hacia la Tradición que vive y crece en el tiempo:

Esta es la economía del cristianismo: Dios ha entrado en la historia, a través de una encarnación, en la cual se complace en asumir todas las condiciones del hombre, excepto el pecado, y sobre todo la temporalidad. El encuentro así realizado prosigue en la constitución de la comunidad por Él fundada que, gracias a la provocación de las culturas que se desarrollaron en el curso de los siglos, toma conciencia del dato revelado: no solamente de las proposiciones enseñadas, sino de una Persona que se manifiesta en el Espíritu que ha enviado. De esta manera, el devenir histórico es consustancial al «misterio», a la Iglesia, que es el sujeto portante, a la teología que, en el pensamiento y en la acción, es su expresión³⁶.

Era oportuna y de justicia esta cita, desde el momento en que será el mismo Chenu, participante en el Concilio como perito, el que sostendrá en primera persona la introducción en los textos conciliares –en la *Gaudium et Spes*, sobre todo–, de esta doble apertura a la dimensión histórica. Mientras tanto, el notable desarrollo de los estudios bíblicos, por un lado, y el intenso trabajo de recuperación de la gran tradición patrística, por obra y gracia sobre todo de la escuela jesuítica de Lyon-Fourvière³⁷, por el otro, contribuyeron de manera consistente a la revitalización de la teología a partir de sus fuentes propias. Se beneficiaron, de manera particular, el tema de la Revelación como «historia de la salvación» y la idea de Iglesia como originada por la misma acción de Dios en la historia. Después de la Segunda guerra mundial cada vez es más compartida la exigencia para la teología de desarrollar esta doble y complementaria apertura hacia las fuentes, por un lado, y hacia el tiempo presente por otra parte, que lentamente había ido madurando en la primera mitad del siglo. Lo afirmaba Daniélou en 1946³⁸, lo repitieron Aubert en 1954³⁹ y Thils en 1957⁴⁰.

³⁵ Johann Adam MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche* (1825).

³⁶ Marie-Dominique CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, en ID., *Le Saulchoir: Una scuola di teologia*, ed. it, Casale M., 1982, p. XXXIV.

³⁷ Donde se inició, en 1941-42, la colección *Sources chrétiennes*.

³⁸ Jean DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, en *Études*, 79 (1946), abril-mayo-junio, pp. 5-21.

³⁹ Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Paris-Tournai, 1954.

⁴⁰ Gustave THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain, 1958.

Estamos ya en la vigilia del Vaticano II, a cuyo término Congar, repensando los desarrollos de la teología en los veinte años precedentes, afirmará nuevamente que «esa [época] ha estado marcada por el retorno a las fuentes (*ressourcement*) pero, al mismo tiempo, ha sido ardientemente solicitada [...] por los interrogantes de los hombres»⁴¹.

b) La impronta de Juan XXIII

Antes aún de que la asamblea de padres conciliares, con el apoyo decisivo de los peritos, se orientase hacia la perspectiva histórica desde hacia tiempo asumida por la teología contemporánea, superando las resistencias de las escuelas romanas fuertemente ligadas a los planteamientos tradicionales –en la línea de la *Humani generis* de Pío XII que, en 1950, parecía rechazar cualquier iniciativa de renovación teológica respecto al sistema escolástico–, papa Roncalli había ya claramente indicado la dirección que se debía tomar. De nuevo, aquella doble apertura hacia los orígenes cristianos y hacia el tiempo presente –y su recíproca conexión– que comportaba necesariamente un replanteamiento de carácter histórico. Así, en la constitución apostólica por la cual se convocaba el nuevo concilio, trazaba la línea programática de fondo:

Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas mas trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio⁴².

Ya en el primer anuncio del nuevo concilio, tres años antes, Juan XXIII había colocado la próxima asamblea ecuménica en la estela de las análogas iniciativas precedentes que «en la historia de la Iglesia, en época de renovación, dieron frutos de extraordinaria eficacia»⁴³. De esta manera, en el célebre discurso inaugural del 11 de octubre de 1962, afirmaba: «A iniciarse el Concilio universal, el Vicario de Cristo mira, claramente, al tiempo pasado, y escucha su voz que confirma vitalmente los ánimos...»⁴⁴. Este texto, observa Alberigo, está «recorrido desde su inicio hasta su final por una ininterrumpida reflexión sobre la condición histórica del cristianismo»⁴⁵, la cual emerge, de manera muy clara, con el avanzar del dis-

⁴¹ Yves CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, 1967, p. 28.

⁴² JUAN XXIII, Constitución apostólica *Humanae salutis*, 25 de diciembre de 1961, nº 3.

⁴³ Texto italiano en *Acta Apostolicae Sedis*, 51 (1959), p. 68.

⁴⁴ «Hanc igitur universalem incobans Synodum, Christi Vicarius [...] praeterita tempora, ut liquet, respicit eorumque veluti vocem, alacrem animosque confirmantem, auscultat» (JUAN XXIII, *Gaudet mater Ecclesia*, 11 octubre de 1962, en *Acta Apostolicae Sedis*, 54 (1962), p. 786).

⁴⁵ ALBERIGO, *Cristianesimo e storia*, pp. 583-584.

curso, en la subrayada exigencia (aunque aún expresada en términos poco elaborados) de distinguir el «*depositum fidei*, es decir las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina», respecto al «modo con el que las mismas son enunciadas»⁴⁶: operación que comporta necesariamente un atento trabajo de crítica histórica. No se debe olvidar el hecho de que Juan XXIII poseía «una formación histórica, y [...] durante muchos años una familiaridad con las fuentes primarias de la historia de la Iglesia»⁴⁷. Una reciente investigación sobre la formación de Roncalli ha sacado a la luz algunos de sus contactos, en sus años de juventud, con ambientes teológicos romanos caracterizados por una incipiente apertura al método histórico-crítico⁴⁸. Por otra parte, la misma idea roncaliana de un concilio que fuese «pastoral», como el papa afirmaba en el mismo discurso inaugural, comportaba la actuación de la otra apertura complementaria, ya asumida por la teología contemporánea, o en otras palabras aquella hacia la *presente* condición histórica. Como ha subrayado Chenu, «con la pastoralidad recuperamos el sentido histórico» y, para la teología, «un paradigma ya no más deductivo, de aplicación de principios a partir de un pensamiento extratemporal, sino estar a la escucha, comprender e interpretar los diferentes modos de hablar de nuestro tiempo»⁴⁹.

c) La doble apertura histórica del Concilio

La asamblea del Vaticano II hizo propia, al menos en gran medida, este planteamiento inicial roncaliano. En primer lugar, volviendo a sacar a la luz, en la *Dei Verbum*, el originario carácter histórico de la Revelación. Este «salto de calidad» –intencionalmente llevado a cabo mediante el laborioso abandono, durante las primeras semanas de los trabajos conciliares del esquema preparatorio sobre las «dos fuentes» (Escritura y Tradición), concebidas como un «cuerpo» de doctrinas más que como un proceso dinámico⁵⁰– ha ofrecido una aportación decisiva a toda la

⁴⁶ «Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur; aliud modus quo eadem entuntiantur» (JUAN XXIII, *Gaudet mater Ecclesia*, p. 792).

⁴⁷ GUASCO, *Introduzione*, p. 898.

⁴⁸ Giuseppe ORMENESE, *Vita virtuosa e partecipazione liturgica. La formazione spirituale e intellettuale di Angelo Giuseppe Roncalli*, Cinisello Balsamo, 2012, p. 111, hace referencia explícita, en particular, a la amistad con Ernesto Buonaiuti y a los estudios hechos en el Apollinare de Roma, donde había enseñado también Genocchi. El mismo Roncalli, en sus *Agendas* de aquellos años, anota frases como esta: «Come ogni verità è ortodossa, così ogni progresso favorisce la causa della religione [...] Nulla vi è nella fede cattolica che si opponga al progresso in qualsiasi campo della scienza» (cit. *ibid.*, p. 75).

⁴⁹ Alessandro CORTESI, *Il contributo di Marie-Dominique Chenu al Vaticano II*, en *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, Cinisello Balsamo, 2012, pp. 76 y 79 (para las citas de Chenu).

⁵⁰ Philippe BORDEYNE, *Vatican II, un concile dans l'histoire*, en *Études*, 405 (2005), p. 653.

teología conciliar, colocándola constantemente sobre el contexto de la historia de la salvación⁵¹.

Esta toma de postura de fondo ha provocado una «reformulación» del contenido mismo del cristianismo, en su integridad (como había pedido Juan XXIII): *de aquí* el empleo, en los textos, de un lenguaje de carácter histórico⁵². De modo particular, el repensamiento teológico a la luz de esta perspectiva histórico-salvífica ha influido en la visión de la Iglesia, como veremos en el próximo párrafo.

Complementariamente, el Concilio ha mantenido la mirada atenta sobre la condición histórica del presente: «Casi todos los textos aprobados por el concilio tienen referencias a la situación histórica, a veces ocasionales o escasamente significativos y otras veces comprometedores y cargados de sentido»⁵³. Aún más a fondo, los textos conciliares han reconocido en la historia el «lugar» del desvelarse y del cumplimiento del Misterio, es decir, de la autocomunicación de Dios, culminada en Cristo: «El Misterio está en la historia»⁵⁴, y la historia es la forma en que se da a conocer y se comunica la verdad de Dios. En consecuencia, el Vaticano II, así como ha tenido en la *Dei Verbum* su «primer» documento, considerado en ese sentido «lógico»⁵⁵, así encuentra en la última (en sentido cronológico) de sus constituciones, la *Gaudium et Spes*, el máximo intento por lograr una síntesis entre las dos aperturas complementarias a la dimensión histórica. En otras palabras, conjugando el descubrimiento de la forma histórica de la Revelación con la lectura de los sucesos humanos –en particular, aquellos del presente– como lugar teológico en el cual captar las huellas dejadas por la entrada del Verbo de Dios en la historia, asumiéndola en si mismo y dirigiéndola a su propio cumplimiento. Es el famoso tema de los «signos de los tiempos», reconducible también al inicial impulso de Juan XXIII, ya sea en cuanto presente en el documento de convocatoria del Concilio (inmediatamente después del pasaje citado con anterioridad), ya sea en cuanto asumido como línea guía de la *Pacem in terris* del 1963. Aunque sometida a dura crítica, hasta el punto de pedir su abandono⁵⁶ –sobre todo por la discutible trasposición a la historia humana en cuanto tal de una expresión evangélica (*Mt 16, 3*), originariamente referida al *tiempo* mesiánico–, esa nueva categoría efectivamente poco profundizada⁵⁷, inten-

⁵¹ Enrico CATTANEO, *La categoria «storia» nel Vaticano II*, en *Il Concilio venti anni dopo*, t. 2, *L'ingresso della categoria «storia»*, Roma, 1985, pp. 18ss.

⁵² Marie-Dominique CHENU, *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, en *Teologia del rinnovamento. Mete, problemi e prospettive della teologia contemporanea*, Assisi, 1969, p. 13.

⁵³ ALBERIGO, *Cristianesimo e storia*, p. 587.

⁵⁴ CHENU, *Storia della salvezza*, p. 15.

⁵⁵ Como se dice en las mismas actas del Concilio: «*Haec constitutio quodammodo est prima omnium constitutionum huius concilii*» (*Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, t. 4/1, p. 341).

⁵⁶ Clodovis BOFF, *Segni dei tempi*, Roma, 1983.

⁵⁷ Giuseppe RUGGIERI, *La teologia dei «segni dei tempi»: acquisizione e compiti*, en CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia*, pp. 42-49.

taba de todos modos, al menos, remarcar la imprescindible referencia a la historia para toda reflexión teológica, en la doble dirección tantas veces señalada:

Hacer teología [significa] reflexionar científicamente sobre una materia viva que a partir de la historia de la salvación nos viene comunicada en la existencia histórica actual de la iglesia. La teología nace en la historia, se lee en la historia, está orientada a la historia⁵⁸.

No obstante quede imprecisa la noción de historia expresada en el texto conciliar, así como la relación entre la historia humana y la historia de la salvación, sin embargo destaca claramente como el Concilio ha plenamente recibido y convalidado el redescubrimiento, ya iniciado en la teología contemporánea, del valor esencial de la historia para la fe cristiana⁵⁹.

Tal énfasis del valor «teológico» de la historia podría, por otra parte, insinuar el temor de que la historia sea absorbida en una visión superior, de orden sobrenatural, que oscurezca fuertemente o, incluso, elimine su carácter contingente y, en consecuencia, niegue de raíz la posibilidad de una lectura «autónoma», sobre una base racional, o se oponga a una historiografía crítica. Si fuera así, el hallazgo de la historia por parte del Vaticano II debería considerarse como un efecto negativo para la historiografía, de modo particular para aquella de ámbito eclesiástico. En realidad, el Vaticano II –aparte de afirmar «la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre» (GS, 41), como prevista en el orden divino, y esto cuando se proclama el señorío de Dios sobre la historia humana– reconoce explícitamente la autonomía de las ciencias, afirmando el respeto debido por «la metodología particular de cada ciencia o arte» (GS, 36), por tanto también de la historiografía, asumida en época moderna en el número de las disciplinas eclesiásticas (aunque con un estatuto particular), y afirmada como tal desde hace tiempo también en la práctica de la historiografía eclesiástica⁶⁰. En resumen, por insistir una vez más, con una expresión lapidaria de Chenu, «aunque se trate de una historia santa eso no la hace menos historia»⁶¹: esto es, en plena correspondencia con la economía de la Encarnación que asume el elemento humano sin reducirlo de ningún modo, sino llevándolo a su plenitud.

⁵⁸ Giovanni GENNARI, *Segni dei tempi*, en Stefano DE FIORES, Tullio GOFFI (edd.) *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma, 1979, p. 1404.

⁵⁹ Carlo GRECO, *Rivelazione e storia nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, en *Il Concilio venti anni dopo*, t. 2, p. 128.

⁶⁰ Daniele MENOZZI, *Chiesa, storia della*, en *Dizionario di storiografia*, Milano, 1996, p. 193.

⁶¹ «Pour impliquer une histoire sainte, l'histoire n'en reste pas moins l'histoire» (Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, en *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution «Gaudium et Spes». Commentaires du schéma XIII*, París, 1967, p. 108).

II. NUEVA VISIÓN DE LA IGLESIA, (RE)ABIERTA A LA DIMENSIÓN HISTÓRICA

El cambio fundamental actuado por el Vaticano II respecto a la plena recuperación de la dimensión histórica tuvo, lógicamente, un influjo decisivo sobre la figura de la Iglesia delineada por el mismo Concilio, sobre todo en el momento en que, a partir del final del primer período, la asamblea ecuménica se orientó decisivamente hacia una concentración eclesiológica de los temas en discusión⁶². Con todo esto, como se puede observar tras una atenta consideración del *corpus* de los documentos conciliares, también la temática eclesiológica permanece sustancialmente dentro de los límites del diseño originario concebido por Juan XXIII, esto es, la puesta en contacto del Evangelio de siempre con las nuevas condiciones del tiempo presente entre las cuales, precisamente, emerge la condición histórica. Por lo tanto, también la descripción de la Iglesia, actuada sobre todo en la *Lumen Gentium*, está impregnada de una neto carácter de historicidad, como ya había sucedido en la progresiva evolución del tema eclesiológico, sobre todo en la primera mitad del siglo XX.

En otros términos, también la Iglesia es considerada, en el último concilio, «en el contexto más amplio de la *historia salutis*, que es una categoría fundamental y un principio inspirador permanente de la reflexión y del magisterio del Vaticano II»⁶³. En consecuencia, la visión orgánica que la *Lumen Gentium* ofrece a la Iglesia se caracteriza por la colocación que de ella hace «en el horizonte general de la historia de la salvación y de la historia humana total»⁶⁴, como en una serie de círculos concéntricos: la Iglesia dentro de la historia humana, a su vez dentro de un diseño más amplio de salvación. Todavía, los textos conciliares están atentos a «distinguir los elementos esenciales propios de aquellos accidentales, entre los mutables y los inmutables», en el esfuerzo de «dibujar nuevamente los rasgos originales de su rostro, más allá de los retoques históricos y de las falsificaciones humanas»⁶⁵. En definitiva, un planteamiento profundamente orientado en un sentido histórico y que no puede prescindir de una atenta investigación histórica. Así sucede, al menos, como observa Hünemann, en los primeros cuatro capítulos de la constitución sobre la Iglesia: el

⁶² Sobre este desplazamiento del eje temático del Concilio, respecto al inicial planteamiento dado por Juan XXIII, véase el profundo trabajo de Christoph THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II*, 1, *Accéder à la source*, Paris, 2009, tercera parte.

⁶³ CHIOCCHETTA, *La riscoperta*, p. 216. Con esta cita no queremos, de ningún modo, compartir la extensa exposición dedicada por el autor a la cuestión sobre el presunto carácter «teológico» de la historia de la Iglesia.

⁶⁴ «Dans l'horizon général de l'*histoire du salut et de l'histoire humaine totale*» (Olegario GONZALEZ HERNANDEZ, *La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques*, en Guillermo BARAÙNA (dir.), *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, Paris, 1966, p. 187).

⁶⁵ «... distinguer quels éléments lui sont essentiels et lesquels sont accidentels, muables et immuables [...] Effort pour dessiner à nouveau les traits originels de son visage, au-delà des retouches historiques et des falsifications humaines» (*ibid.*, pp. 187-188).

primero a partir de la acción de Dios en la historia humana; el segundo en la descripción del «pueblo de Dios» como sujeto histórico; el tercero y el cuarto dedicados a la estructura asunta por la Iglesia a través del tiempo⁶⁶. En otras palabras, con el Vaticano II,

a una presentación de la Iglesia como sociedad le ha sustituido aquella de una comunidad existencial caracterizada por su historicidad [...] La Iglesia vive en el tiempo; está sometida a las crisis, sujeta a los contrastes que se ejercitan en toda sociedad [...] Los hombres a los que la Iglesia dirige el propio mensaje de salvación viven en las situaciones históricas que dibujan el cuadro en el cual la Iglesia cumple su misión⁶⁷.

Esto aparece en toda su evidencia en la centralidad de la categoría «pueblo de Dios», utilizada para describir a la Iglesia. Si de hecho, como hace notar Congar, ya la imagen del Cuerpo de Cristo o del edificio en construcción –también usada en la *Lumen Gentium*, junto a otras figuras bíblicas, para describir a la Iglesia– expresan «valores dinámicos», «el concepto de pueblo de Dios se presta de manera notable a ver la Iglesia *en la historia*. El mismo concepto ha sido tomado de la historia de la salvación» y ofrece «una idea de camino, y esto en la historia global del mundo»⁶⁸.

La noción de pueblo de Dios, por otra parte, pone en primer plano la componente comunitaria, asamblearia de la Iglesia, más allá de los conocidos precedentes, reducidos al elemento jerárquico: lo confirma, en la constitución conciliar, la colocación del capítulo sobre la jerarquía en tercer lugar, *después* del dedicado al pueblo de Dios en su conjunto. Esto es así, sobre todo, por el hecho de que el pueblo ha sido constituido por la Alianza realizada plenamente en Cristo, de tal manera que todos sus miembros tienen «la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG, 9). La Iglesia delineada por el Vaticano II es principalmente una comunidad «espiritual», antes que de una institución estructurada. Por otro lado, la figura del pueblo de Dios, llamado a ser «instrumento de la redención universal [...] a todo el universo» (LG, 9), indica también la universalidad hacia la que continuamente está orientada la Iglesia.

⁶⁶ Peter HÜNERMANN, *Il concilio Vaticano II: svolta nella teologia del XX secolo*, en *Teología e storia*, pp. 338-340.

⁶⁷ «À une présentation de l'Eglise comme société s'est substituée celle d'une communauté existentielle marquée par l'historicité [...] L'Eglise vit dans le temps; elle est soumise aux crises, sujette aux contraintes qui s'exercent en toute société [...] Les hommes auxquels l'Eglise adresse son message du salut vivent dans des situations historiques qui dessinent le cadre dans lequel l'Eglise accomplit sa mission» (René RÉMOND, *Preface*, en Yves CONGAR, *Le concile de Vatican II. Son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ* [Théologie historique, 71], Paris, 1984, pp. III-IV).

⁶⁸ «Certes, la notion de Corps du Christ, l'image de l'édifice en construction traduisaient déjà des valeurs dynamiques. Mais le concept de people de Dieu se prête remarquablement à voir l'Eglise *dans l'histoire*. Il est lui-même pris de l'histoire du salut [...] Une idée de cheminement, et cela dans l'histoire globale du monde» (CONGAR, *Le concile de Vatican*, pp. 114-115).

La Iglesia sale, de los textos conciliares, como dotada de algunos caracteres que tienen una particular consonancia con la dimensión histórica: un pueblo «peregrinó a través de las vicisitudes de la historia humana (*per vicissitudines historiae humanae peregrinantis*)» (DH, 12). Como todo sujeto que se mueve dentro de la historia humana, sufre inevitablemente crisis y deformaciones, y por tanto necesita una continua purificación (*Ecclesia... semper purificanda*: LG, 8), para custodiar la fidelidad al propio Señor y a la misión por él originariamente asignada. No es casualidad, por lo tanto, que justamente en el Vaticano II reaparezca, aunque tímidamente, el gran tema de la reforma de la Iglesia (UR 4 y 6). Esta perspectiva, esencial para una Iglesia llamada a la imitación y a compartir la misión de Cristo, había quedado por mucho tiempo en penumbras, y no solo por la comprensible reacción a la Reforma protestante, sino también por la perdida de la dimensión histórica necesariamente conectada a cualquier intento reformador. Se superaba el largo período tridentino, al cual ya hemos aludido con anterioridad, caracterizado por una concepción de la Iglesia como «irreformable». Y, precisamente, en cuanto redescubrimiento en su dimensión vital, más allá de una concepción estática institucional, la Iglesia podía reencontrar elementos del propio patrimonio tradicional diseminado también en las comunidades cristianas de ella separadas y a ella contrapuestas. Aún más, y finalmente, la colocación de la Iglesia dentro de la historia humana determina también uno de sus característicos vínculos con las concretas situaciones humanas determinadas por el espacio y por el tiempo: de aquí el surgimiento, aunque sea de «modo inmaduro», de una concepción de la Iglesia también *local*⁶⁹.

III. LA ESPECÍFICA CONSIDERACIÓN DE LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA

1. *Una petición implícita*

De todo lo dicho hasta ahora, parece justificado, sacar una difusa, implícita, exigencia de un renovado empeño en la práctica de la historiografía eclesiástica.

Primeramente, para comprender el cambio mismo obrado por parte del Concilio, en este particular e importante regreso de la dimensión histórica, se ha podido ofrecer, más arriba, solo algún esbozo de una maduración que, sin lugar a dudas, depende de factores intrínsecos al desarrollo teológico pero que, por otra parte, también está ligado a concretas experiencias vividas por la Iglesia en el mundo moderno y contemporáneo. Pensemos, por dar un ejemplo macroscópico, a los sucesos de las secularizaciones de la edad moderna que han llevado progresivamente a la Iglesia a interrogarse sobre su propio papel en la sociedad humana, o bien en su desarrollo histórico; o también en los grandes dramas del siglo XX (conflictos mundiales, genocidios, saqueo del tercer mundo) que han levantado la pregunta sobre la aportación

⁶⁹ Marcello SEMERARO, *Chiesa locale*, en *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma, 2010, p. 146.

que la Iglesia puede dar a la construcción de un futuro diverso, de *otra* historia; o aún, la aparición dentro de las conciencias y en la vida social de una masa humana antes casi ignorada, como el proletariado, el componente femenino, los pueblos sujetos al colonialismo europeo. Finalmente, dentro de la Iglesia católica, como en otras confesiones cristianas, se observan, entre el siglo XIX y el XX, considerables movimientos de pensamiento y de acción, con un radical cambio de mentalidad respecto a los siglos precedentes: basta con citar el movimiento ecuménico, la implicación de los laicos en la vida de la Iglesia, la renacida participación litúrgica.

Todos estos grandiosos fenómenos, aparecidos en la historia de la humanidad y en aquella específica de la Iglesia en el lapso de algunas décadas, han sido bien expuestos en la última asamblea conciliar y los textos allí promulgados son un claro testimonio. Y aún para comprender, plenamente, como y en que sentido esto hechos hayan podido influir en la reflexión de los padres y de los peritos conciliares, ha sido necesario –y en buena parte lo es todavía–, poner en marcha una vasta investigación historiográfica.

En segundo lugar, la plena ciudadanía de la dimensión histórica en la visión cristiana del hombre y del mundo constituye, indirectamente, un nuevo reconocimiento del valor del trabajo histórico que desde siempre viene desarrollándose dentro de la Iglesia, desde los orígenes cristianos, pero que ahora puede beneficiarse de una más clara conciencia de la propia importancia, así como del derecho a moverse en aquella autonomía que el Vaticano II ha reconocido legítima para toda disciplina y también para la historiografía. La historiografía eclesiástica, o historia de la Iglesia, podrá seguir llamándose así no solo por el propio objeto sino también por el servicio que puede ofrecer a la comunidad eclesial, pero tal contribución vendrá propiamente de la mirada libre y abierta que caracteriza a un investigación histórica honesta: sean los que sean los resultados, éstos devolverán a la Iglesia el sentido de la realidad.

2. Un panorama eclesial notablemente ampliado

El Vaticano II nos ha dado la importante contribución de una figura nueva –o mejor reencontrada en su riqueza– de Iglesia. Parece inevitable que, enriqueciéndose el «objeto» –mejor, el *sujeto* histórico– de que se ocupa la disciplina «historia de la Iglesia», se deban ampliar también los horizontes de la investigación. Recordemos brevemente las principales ampliaciones de la figura de la Iglesia y, en consecuencia, sus correlatos en la relativa investigación historiográfica.

a) Horizonte universal

Por encima de todo, una perspectiva universal. El Vaticano II, en su misma convocatoria, antes aún que en sus documentos, ha puesto en evidencia una «ecumenicidad» geográfica, cultural y confesional nunca antes realizada en la historia

de los concilios, aun cuando todos tengan el calificativo de «ecuménicos». De paso, la investigación histórica sobre la Iglesia deberá tender a ampliar los propios horizontes «más allá del famoso cuadrilátero (Viena-Bruselas-Cádiz-Nápoles)» en los cuáles ha estado recluida por tan largo tiempo⁷⁰. Para una tal ampliación de la perspectiva visual pedida a la historia eclesiástica por la enriquecida figura de Iglesia presentada por el Vaticano II, encontramos alguna explícita referencia aunque muy tímida, como la necesidad –reclamada por el Concilio, aunque limitada a la formación del clero indígena⁷¹– de que los alumnos «aprendan la historia [...] de la acción misional de la Iglesia» (AG, 16); es intuible que no se deba detener en la pura expansión geográfica del cristianismo, sino seguir el crecimiento de la nuevas iglesias surgidas en otros continentes. Es más, será importante tratar de comprender como la Iglesia «desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo» (GS, 44; cfr. GS, 58).

Otra llamada –aunque formalmente limitada a «aquellos [...] que por razón del cargo o del ministerio apostólico tengan frecuente trato con las Iglesias orientales o con sus fieles»– es al conocimiento «de los ritos, disciplina, doctrina, historia y carácter de los orientales» (OE, 6), con su «historia, las tradiciones y muchísimas instituciones eclesiásticas» (OE, 5), todas ellas normalmente excluidas del panorama tradicional de la historiografía eclesiástica.

Más explícito e insistido –como ya se ha dicho– es la invitación del concilio a conocer las comunidades cristianas no católicas, ya sea para comprender mejor los motivos (también de carácter histórico: UR, 19) de esas dolorosas separaciones, ya sea para favorecer el conocimiento y la estima de estas diversas experiencias de vida cristiana. La investigación histórica (*historiae investigationes*) viene, de hecho, reconocida por el Concilio como uno de los instrumentos «para el restablecimiento de la unión», tarea que compete «a la Iglesia entera [...] a cada uno según su propio valor» (UR, 5). Por lo tanto, como todos los católicos deberían recibir en su formación, «mejor conocimiento de la doctrina y de la historia de la vida espiritual y cultural, de la psicología religiosa y de la cultura peculiares de los hermanos [separados]» (UR, 9), así aquellos que se dedican a los estudios teológicos deberían poder recibir una enseñanza en la cual «las instituciones de la sagrada teología y de las otras disciplinas, sobre todo históricas, se expliquen también en sentido ecuménico, para que respondan lo más posible a la realidad» (UR, 10).

Nos parece, finalmente, haber observado en el Concilio una invitación a una ulterior apertura en sentido universal para el estudio de la historia, o no limitarse

⁷⁰ Roger AUBERT, *Introduzione generale*, en Ludovicus Jacobus ROGIER, Roger AUBERT, Michael David KNOWLES (dir.), *Nuova storia della Chiesa*, Torino, 1970, p. 21.

⁷¹ La misma recomendación, en AG 39, también para la formación del clero en general.

simplemente a conocer los sucesos de la Iglesia sino también a reconocer la acción escondida que el Evangelio lleva a cabo en los comunes asuntos humanos. En efecto, si, «en realidad, el Evangelio fue el fermento de la libertad y del progreso en la historia humana, incluso temporal, y se presenta constantemente como germen de fraternidad, de unidad y de paz» (AG, 8), es posible aprehender, al menos en parte, ese influjo, por parte del historiador y es oportuno, incluso es un deber, reconocerlo en la reconstrucción del pasado de la Iglesia.

b) Dimensión interior

La Iglesia, como ha sido delineada por el Vaticano II, se caracteriza por una acentuada dimensión de interioridad. Esto induce, en la reconstrucción histórica del pasado, a aguzar la mirada, para captar, más allá de los sucesos institucionales, todas las diversas expresiones de la vida cristiana: las celebraciones litúrgicas como las prácticas devocionales, las obras de caridad como las producciones artísticas, las dinámicas sociales de una comunidad como la formación cultural de una generación, etc. Los horizontes de la historiografía eclesiástica se amplían, en este punto, de manera vastísima y comportan investigaciones cada vez más detalladas y complejas.

El claro reconocimiento de esta dimensión espiritual fundamental de la Iglesia tiene como consecuencia directa, en la eclesiología conciliar, el reconocimiento de la igualdad sustancial de todos los miembros de la Iglesia. También en este sentido, la historiografía eclesiástica está invitada a superar su tradicional limitación solo a los vértices jerárquicos de la institución eclesiástica (papas y cardenales, en ocasiones obispos) para interesarse por todos los componentes eclesiales: tanto los sacerdotes como los laicos, los hombres como las mujeres; las asociaciones, los movimientos –sean prevalentemente espirituales, culturales o políticos–, los sindicatos, partidos, escuelas, círculos recreativos o deportivos...

c) Atención local

En definitiva, ha surgido una figura de la Iglesia en la cual, a una dimensión unitaria y universal, le acompaña también una específica dimensión local. Este redescubrimiento de una pluralidad en la unidad, ya presente en el Nuevo Testamento y en la época patrística, está claramente ligado a las dos características de la Iglesia (universalidad e interioridad) ya recordadas. Es justamente la apertura a la dimensión universal de la Iglesia la que propicia entender la riqueza de las diversas realizaciones locales, mientras que el reconocimiento de la dimensión espiritual y sacramental permite captar en cada una de estas diversas comunidades reunidas en torno a los

propios pastores una plena identidad eclesial (cfr. LG, 26). Parece, desde este punto de vista, que se anime también a la investigación histórica sobre las iglesias locales, consideradas como tales las diócesis o las jurisdicciones asimiladas a ellas⁷²; aunque no se pueden excluir, al menos desde el punto de vista histórico, otras configuraciones «particulares», como las nacionales o continentales.

3. Indicaciones específicas para la historiografía eclesiástica

Llegando a las menciones explícitas de la «historia de la Iglesia» –sea en el sentido de los sucesos históricos, o en el sentido de la disciplina dedicada a su reconstrucción–, rastreadas en los textos conciliares y ya recordadas en la primera parte del artículo, queremos verificar si es posible encontrar en ellas alguna indicación más precisa sobre el modo en que se puede contemplar esta vastísima experiencia histórica y sobre el método para investigarla.

a) ¿Disciplina auxiliar?

En una primera valoración de las referencias que aparecen en los textos conciliares, realmente, se ven profundos límites en el modo de entender la historiografía eclesiástica. Las referencias explícitas a la disciplina y a su enseñanza están colocadas dentro de textos dedicados a la formación del clero (AG, 16; OT 16); en el segundo de estos pasos, en particular, encontramos una expresión (*in historia ecclesiastica tradenda*) que hace pensar en una obra de pura «instrucción» de los candidatos al ministerio, o bien a la transmisión de contenidos ya bien codificados en una exposición de carácter esencialmente manualístico.

En general, el recurso al estudio de la historia de la Iglesia parece estar enfocado prevalentemente desde una perspectiva funcional: para actuar mejor la misión (en los textos de *Ad gentes*), para mejorar las relaciones con las demás confesiones cristianas (en *Unitatis Redintegratio*), o con las iglesias de rito oriental (en *Orientalium Ecclesiarum*), o para realizar una correcta reforma litúrgica (SC, 23. 92). Ciertamente, todo esto es un progreso respecto al inveterado uso de la historiografía eclesiástica como instrumento apologético, es decir para aportar pruebas a favor de una verdad reconocida en sede dogmática. Y, aun así, parece que la historia de la Iglesia es considerada aún en su papel como simple disciplina auxiliar. El ejemplo del recurso a la historiografía traído en la apertura del artículo respecto al «caso Galileo», parece confirmar esta tendencia.

⁷² Código de derecho canónico, can. 368.

b) ¿Disciplina «teológica»?

Aún más preocupante parece, en el texto citado de *Optatam totius*, la advertencia de una necesaria referencia, en la enseñanza de la historia de la Iglesia –análogamente a lo que viene recomendado por el derecho canónico–, al «misterio de la Iglesia»:

En la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia*, promulgada por este Sagrado Concilio (OT, 16).

¿Se entiende, en esta insistencia, una confirmación autorizada de las posiciones de quién, como Hubert Jedin, justamente en esos años, repetidamente afirmaba la necesidad de una historia de la Iglesia «teológica», entendiendo con ello una historia estrechamente ligada al objeto definido por la dogmática, hasta el punto de no gozar de una sustancial autonomía en la valoración de los sucesos pasados?⁷³ Creemos que no, ya que el texto reenvia al *misterio* de la Iglesia como ha sido descrito por la *Lumen Gentium* y que se caracteriza, como ya hemos visto, de una concreta dimensión histórica que debe ser respetada en su plenitud de significado y en su autonomía. Esa referencia a la constitución dogmática sobre la Iglesia debe entenderse más bien, como escribía Aubert, como la indispensable adquisición, por parte del que quiera estudiar la historia de la Iglesia, de algunas «nociiones relativamente claras sobre la naturaleza y sobre la importancia respectiva de los diversos aspectos que presenta»⁷⁴. Y ya hemos visto como la figura teológica de la Iglesia, en el Vaticano II, abre a la historiografía perspectivas que de otra manera podían ser descuidadas. Y si es cierto que al cambio de la perspectiva teológica (prevalecientemente jurídica en Trento o en el Vaticano I; «mística» en el Vaticano II) corresponde un diverso planteamiento de la historiografía eclesiástica –de una visión institucional, eurocéntrica y exclusivamente «católica» a una mayormente abierta a la dimensión universal, interior y ecuménica–, vale también lo contrario. Es decir, la aparición de una nueva figura de la Iglesia y, en particular, la recuperación de su dimensión histórica, es el fruto de una doble apertura hacia las fuentes cristianas y hacia la condición de la humanidad en el mundo moderno y contemporáneo. En otras palabras: es el resultado de un amplio repensamiento del patrimonio y de la experiencia *histórica* de la Iglesia. No es posible –a la luz del Vaticano II– concebir una pura dependencia de la historia de la Iglesia respecto a la teología de la Iglesia, sino más bien una recíproca interacción: pero, para que sea así, es necesario una plena autonomía de ambas disciplinas.

⁷³ *Vid.*, por ejemplo, Hubert JEDIN, *Kirchengeschichte*, en Josef HÖFER, Karl RAHNER (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg i. Br., 1961, coll. 209-218.

⁷⁴ AUBERT, *Introduzione generale*, p. 8.

Sería curioso, por otra parte, que el Concilio, mientras afirma la autonomía de las disciplinas históricas en general, negara este reconocimiento a la historiografía, desde el momento en que ésta se aplica a la Iglesia. Es más, en los textos conciliares podemos encontrar algunas indicaciones, aunque limitadas y fragmentarias, que nos dirigen netamente en la dirección de esa plena autonomía disciplinar de la historiografía eclesiástica que, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, ha conquistado duramente en el campo de batalla, respecto a la historiografía civil.

En dos ocasiones, en los textos aquí seleccionados, la referencia a la investigación histórica viene acompañada de una recomendación de «esmero/cribria», ya como adjetivo (*accurata investigatio... historica*: SC, 23), ya como adverbio (*accuratius*: UR, 10). Podría parecer una indicación genérica; pero, en el segundo caso, asume un sentido muy claro en el momento en que se afirma que el objetivo del «esmero/cribria» en la investigación histórica (como en la teológica) es el de que la reconstrucción de los sucesos corresponda en la medida de lo posible a *rerum veritati*. No se puede pasar por alto, dentro de un texto conciliar, la atribución a *res* (en el sentido de «hechos históricos») de una palabra tan cargada de sentido, para la teología cristiana, como *veritas*. Y no es el único caso: en otro pasaje del Concilio (SC, 92), la expresión *fides historica* es utilizada en referencia a la revisión de las vidas de santos, sobre todo para su uso litúrgico, de modo que puedan alcanzar un mínimo grado de atendibilidad histórica. Que sea correcto o no traducir la expresión latina por «verdad histórica», como en la traducción oficial española, o con otros términos menos cargados de sentido, ya nos habla (para estos dos casos) de una típica preocupación de rigor historiográfico.

Una confirmación clara de la plena legitimidad de un acercamiento crítico al tratar de la historia de la Iglesia –y, por lo tanto, un alejamiento de todo uso apologetico– se produce en los pasos en los cuales el Concilio reconoce abiertamente que «en la vida del Pueblo de Dios, peregrinó a través de las vicisitudes de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él» (DH, 12) y que «es mucha la distancia que se da entre el mensaje que [la Iglesia] anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio», aceptando serenamente «el juicio de la historia sobre estas deficiencias», y recomendando «tener conciencia de ellas» (GS, 43).

Finalmente, una indicación preciosa, aunque indirecta, se puede aplicar a la práctica de la historia de la Iglesia, y es aquella de no considerarla como totalmente separada de la historia de la humanidad, sino estudiarla dentro y en relación con el contexto histórico más general. La Iglesia, «debiendo difundirse en todo el mundo, entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad» (LG, 9): por lo tanto en ese contexto debe ser leída e interpretada.

* * *

A pesar de los límites que nos hemos puesto al atenernos solamente a los pasajes del Vaticano II en los cuales aparece el término «historia», o el adjetivo correspondiente, nos parece que hemos sacado a la luz numerosas indicaciones, también para el ámbito específico de la historia eclesiástica. Sin lugar a dudas, muchos otros textos conciliares, leídos y meditados atentamente, podrían contener valiosas sugerencias sobre el modo en que debe considerarse la historia de la Iglesia y poner en práctica su investigación. Lo hasta aquí expuesto nos parece una aportación lo suficientemente significativa de la fecundidad del último concilio pensando en un futuro desarrollo de esta disciplina. Se trata de ver ahora, entrando ya en el último apartado, si esa fecundidad ha dado algún fruto.

CONCLUSIONES. CONSECUENCIAS SOBRE EL PROGRESO DE LA DISCIPLINA

Llegados a este punto podemos hacernos una última y decisiva pregunta: ¿ha habido concretos y significativos efectos en la historiografía eclesiástica después del Vaticano II?

1. *Dos obras nuevas principales*

Al menos dos grandes obras, con ediciones en varia lenguas europeas, tienen explícitamente la intención de aplicar las nuevas perspectivas conciliares a la reconstrucción histórica de los sucesos eclesiásticos⁷⁵. Las dos son iniciativas francesas: la *Nouvelle histoire de l'Église*, publicada en ocho ediciones a la vez (francesa, americana, inglesa, italiana, holandesa, portuguesa, española, alemana) entre el 1970 y el 1979; la *Histoire du christianisme*, iniciada en 1995, bajo la dirección de Jean-Marie Mayeur, Charles y Luce Pietri, sucesivamente traducida en otras lenguas, entre las cuales el italiano y el alemán. En realidad, solo la primera, escrita a pocos años de distancia de la clausura del Concilio, hace referencia explícitamente a los nuevos impulsos ofrecidos por el Vaticano II⁷⁶. La *Histoire du christianisme*, por el contrario –aunque no remitiéndose explícitamente al Concilio–, constituye *de hecho* la primera concreción, en un manual de gran alcance, de las ampliadas dimensiones impresas por el Vaticano II sobre la figura de la Iglesia: extensión geográfica más allá del tradicional eurocentrismo; apertura ecuménica con específica consideración de las diversas tradiciones cristianas (también con la intervención de historiadores

⁷⁵ Jean-Dominique, DURAND, *Le parcours de l'histoire religieuse dans l'évolution culturelle européenne*, en *Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions*. Internationale Colloquium Assisi 2003, Berlin, 2003, pp. 52-53.

⁷⁶ Véase la ya citada *Introduzione generale* a la obra, firmada por R. Aubert.

de varia pertenencia confesional); constante profundización sobre la vida de las comunidades cristianas, poniendo de relieve los aspectos cotidianos, devocionales, culturales.

2. Aspectos singulares

Hay algunos aspectos particulares de la visión conciliar de la Iglesia que han influido con más fuerza sobre la producción historiográfica: en primer lugar la dimensión «religiosa»⁷⁷, mediante el esfuerzo de ir más allá del nivel puramente institucional⁷⁸, para captar la expresión de la práctica religiosa, las manifestaciones devocionales, el impacto de la visión cristiana en la cultura local, etc. Sobre todo, se retrotrae a la eclesiología conciliar la mayor atención a la historia de las iglesias locales y, en ellas, a la entera comunidad cristiana, más que a solo la figura episcopal, como sucedía en el pasado⁷⁹. Y junto a esta perspectiva encontramos una nueva historiografía sobre el clero⁸⁰ y sobre el laicado⁸¹, componentes eclesiales puestos de realce en los documentos del último concilio.

Un reflejo evidente del cambio de planteamiento de la historiografía eclesiástica es la preferencia, en los títulos de las obras y en los cursos universitarios, por la denominación «Historia del cristianismo» o «Historia religiosa», antes que «Historia de la Iglesia». Por otra parte, esta preferencia terminológica podría también ser interpretada como una recepción solo superficial de la apertura conciliar, desde el momento en que la misma ampliación de la idea de *Iglesia* operada por el Vaticano II, superando la precedente reducción al elemento jerárquico y al exclusivismo católico, ha permitido indirectamente el desarrollo de una historia «de la Iglesia» que comprenda también otros componentes eclesiales, así como elementos de Iglesia presentes en las diversas confesiones cristianas.

⁷⁷ Alfredo CANAVERO, *La storia religiosa contemporanea in Italia (1980-1995)*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 4 (1995), p. 308.

⁷⁸ Hasta el punto de hacer surgir un «prejuicio anti-institucional» dentro de la historiografía católica posconciliar (Giulio BATTELLI, *Gli studi sui vescovi e le diocesi nel Nord-Italia tra Cinquecento e Novecento, en Ricerca storica e Chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*. Atti del IX Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa, Grado, 9-11 settembre 1991, Roma, 1995, p. 72).

⁷⁹ Encontramos la misma insistencia en el ámbito italiano (por ejemplo, GUASCO, *Introduzione*, p. 897), y en el alemán (Christoph KÖSTERS, *Kirchengeschichte im Wandel? Kritische Anmerkungen zur neueren Erforschung von Bistumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, en *Historisches Jahrbuch*, 123 (2003), pp. 375-376; Alfred MINKE, *L'Allemagne et le monde germanique*, en *Ecrire l'histoire du catholicisme*, p. 88).

⁸⁰ Maurilio Guasco señala un desarrollo consistente de la historiografía sobre el clero –del cual es experto– a partir de los años 70 del siglo XX (Maurilio GUASCO, *Il prete dall'Ottocento al Vaticano II: tra storia e storiografia*, en Giacomo MARTINA, Ugo DOVERE (eds.), *I grandi problemi della storiografia civile e religiosa*. Atti dell'XI Convegno di Studio dell'Associazione italiana dei professori di Storia della Chiesa. Roma, 2-5 settembre 1997, Roma, 1999, p. 299).

⁸¹ BATTELLI, *Gli studi*, p. 69.

3. ¿Efecto o causa?

Cabe preguntarse, de un modo general, si los cambios, ciertamente significativos, acaecidos en la historiografía eclesiástica de la segunda mitad del siglo XX y en los primeros años de nuestro siglo⁸², han sido efecto del giro dado por el Vaticano II o más bien por la evolución autónoma de la disciplina a lo largo de la primera mitad del siglo pasado.

Se puede constatar como las mismas aperturas recibidas por el Concilio han sido fruto de un largo trabajo precedente, también de carácter historiográfico⁸³. Esto resulta evidente, sobre todo, en el aspecto ecuménico. La investigación histórica sobre las herejías medievales, en la década de los treinta del siglo pasado⁸⁴, como igualmente, durante esos años, un diverso y más positivo planteamiento de las historiografía católica respecto a la Reforma⁸⁵, han proporcionado elementos decisivos para un repensamiento de los complejos sucesos históricos en los cuales habían surgido contrastes y divisiones.

En segundo lugar, es posible reconducir los desarrollos de la reciente historiografía eclesiástica al desarrollo autónomo de la disciplina, verificado antes o en paralelo a la celebración conciliar. Al respecto, es sobre todo en los temas de la «vida religiosa» de las poblaciones y de las comunidades cristianas donde se puede observar una maduración precedente al Concilio: desde los años treinta, Gabriel Le Bras aplicaba a la historia de la Iglesia las nuevas metodologías –atentas a la dimensión social y cotidiana de la historia– puestas a punto en el decenio precedente en la Universidad de Estrasburgo con el nacimiento de la revista *Les Annales*; de esa orientación se inspiraba también el primer gran manual de la *Storia della Chiesa* en edad contemporánea dirigido por A. Fliche y V. Martin a partir de 1935. Se puede por lo tanto plantear la hipótesis (en espera de poder comprobarlo documentalmente) de un influjo de esas precoz perspectivas historiográficas sobre los desarrollos teológicos respecto a la Iglesia, poco después recibidos en los documentos conciliares. El hecho de que esa nueva metodología –también por el gran empeño de investigación que comporta– empiece a ser recibida de manera difusa en la misma Francia, y sobre todo en otros países, solo a partir de los últimos decenios del siglo XX, es decir, después del Concilio, se puede considerar, razonablemente, solo como una coincidencia de carácter cronológico.

⁸² Me permito reenviar a la última parte de mi trabajo: Saverio XERES, *Storia della Chiesa*, en Giacomo CANOBBIO, Piero CODA (eds.). *La teología del XX secolo. Un bilancio*, I, *Prospettive storiche*, Roma, 2003, pp. 204-247.

⁸³ «Vatican II doit beaucoup au développement des sciences historiques et à leur effet stimulant sur la théologie» (BORDEYNE, *Vatican II*, p. 650).

⁸⁴ Recordamos el trabajo fundamental de Herbert GRÜNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1935).

⁸⁵ En particular con la obra de Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (1939-40).

Es difícil, por otra parte, no pensar a un cierto influjo ejercido sobre la historiografía eclesiásticas por el cambio conciliar, ya en su fase preparatoria; no es casualidad, por ejemplo, que en el 1961 –con el Concilio aún por empezar pero en un clima de efervescencia– se empezará a hablar de la necesidad de reescribir la historia de la Iglesia «en perspectiva ecuménica»⁸⁶. Así mismo, es emblemático el intento –aunque haya llegado solo a resultados parciales– de reescribir, a principios de los setenta, una historia de la Iglesia en América Latina a partir de la dramática situación de los pobres inspirada en el empeño liberacionista que pretendía ser una aplicación concreta, en aquel continente, de la atención a los «signos de los tiempos» pedida por la *Gaudium et Spes*⁸⁷. Ahora, más allá de problemático planteamiento metodológico de una similar iniciativa historiográfica, se denota, de todos modos, aunque indirectamente, un impulso ofrecido por los textos del Vaticano II para un renovado trabajo de investigación histórica sobre la Iglesia.

* * *

De estas limitadas y fragmentarias consideraciones, nos parece que se puede concluir que la historiografía eclesiástica ha progresado, en la segunda mitad del siglo XX, en base a las nuevas vías metodológicas abiertas, asumidas autónomamente por la disciplina científica en la primera mitad de ese siglo, más que por las claras referencias al giro conciliar. Y, por otra parte, como ya hemos visto, ha sido el mismo Vaticano II el que ha reconocido el valor de la historia, también para la Iglesia, y la legitimidad de la investigación autónoma en tal ámbito. Se debe de hablar, por lo tanto, de una contribución importante pero indirecta.

Se puede presumir, razonablemente, que se pueda dar un mayor influjo solo a largo plazo. Las grandes perspectivas conciliares no han acabado, aún, de estimular la vida de la Iglesia ni tampoco el estudio de su historia.

⁸⁶ Ernst BENZ, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, Köln, 1961.

⁸⁷ CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe) (ed.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1973ss. En la *Introducción general* a la obra, Enrique Dussel se refería a un texto suyo de 1964 del siguiente tenor: «Sólo con el concilio felizmente convocado por Juan XXIII, el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar [...] la reforma de la Iglesia en vista de prepararse a la Evangelización de los pobres en todo el mundo» (disponible en el sitio web del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: [www.biblioteca.clacso.edu.ar]).