

Aus der Diskussion

Martin Tejedor: Intervention

A lo largo de estas discusiones se ha hecho mención de una interesante contraposición, calurosamente resaltada ayer por el Prof. Manselli: la que se da entre el profesor de Historia Eclesiástica de una Facultad Teológica y el profesor de esta misma disciplina en una Universidad laica. Otra interesante contraposición parece advertirse en las actuaciones o intervenciones del Dr. Poulat, investigador del CNRS francés, quien marca las diferencias que parecen poder darse entre el Profesor de Historia Eclesiástica y el investigador de esta misma materia en un gran Centro Nacional de Investigación Científica. En esta segunda contraposición quisiera yo insistir, no sólo porque vengo también del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, al igual que el Prof. Aldea, sino porque esta diferencia de perspectivas puede contribuir al esclarecimiento del tema que nos ocupa, siguiendo esa línea de síntesis y de armonización que aparece en la ponencia del Prof. Kasper y apelando a un sano relativismo histórico que nos enlaza con el tema del Prof. Stöve. Así pues, éste sería el título de mi intervención si hubiera necesidad de formularlo: LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA PERSPECTIVA DE UN CENTRO DE INVESTIGACIÓN ESTATAL Y NO CONFESIONAL.

Al referirme al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, en adelante) quisiera insistir en el hecho de que estos grandes Centros estatales, como el CNRS francés, o el CNRS italiano, y más todavía los interestatales como el CERN, se mueven en el marco de preocupaciones y normas de la OCDE y se atienen a unas definiciones que, en conjunto, pueden verse suficientemente expresadas en el Manual de Frascati. Por eso, el CSIC se define al igual que sus correlatos europeos como una Institución Pública dedicada a la Investigación Básica y Aplicada y Desarrollo Experimental orientados hacia objetivos de interés socio-económico de carácter nacional que por su magnitud y complejidad obligan a una concentración de recursos y al mantenimiento de un esfuerzo continuo y coordinado en su actividad, lo que justifica la existencia de una institución de esta índole. (Anexo 1 al documento de Convocatorias de Programas para los años 1981-1983. COD. PLN/INT/002)

Dos notas fundamentales para nuestro propósito se desprenden de esta definición:

- 1a. Trabajo en equipo, como fruto de esa concentración de recursos en lo humano, y como imperativo de ese esfuerzo mantenido, continuo y coordinado.
- 2a. Ciencia programada en función de unas prioridades que marcan los objetivos de interés socio-económico nacional.

En cuanto al primer punto se trata de un tema que no merece especial detenimiento, si se tiene en cuenta que ha sido precisamente el campo de la Historia Eclesiástica el que ha proporcionado al mundo científico moderno algunos de sus más preclaros ejemplos de labor en equipo. El caso de los Bolandistas ha llegado a ser casi emblemático, pero todos sabemos de otros centros e institutos históricos cuyos miembros trabajan articuladamente para gloria de la Iglesia y esplendor de la ciencia. Como tal trabajo en equipo no constituye una novedad en el campo de la Historia Eclesiástica, aunque implica otra consecuencia grave de la que pasaremos a hablar más adelante.

En cuanto a la ciencia programada, lo más importante para nuestro propósito es la verificación de la existencia de una COMUNIDAD CIENTÍFICA capaz de establecer y determinar unas hipótesis de relevancia en cuanto a lo que debe ser considerado operativamente como cuestiones actuales y propias de una ciencia de nuestro tiempo. Este consenso de la comunidad científica ha llegado a ser considerado tan importante que ha dado lugar a una nueva actividad científica perfectamente especializada: la prospectiva científica. Sólo así puede comprenderse la existencia de compromisos tan concretos y tan monstruosamente costosos como los que afronta el CERN con el nombre de «Los grandes proyectos europeos de Física»: el de fusión nuclear o JET; el de Astrofísica; el Synchrotron Radiation; y el de física subnuclear o LEP.

Ante todo esto quizá resulte más provechoso el formularnos la aparentemente negativa pregunta: qué se excluye, por tanto, en la investigación programada y en equipo? La respuesta es clara: la investigación libre o académica. Es decir, la que no surge en el contexto decisivo de la comunidad científica, sino como consecuencia de una decisión personal. Y si se llama académica es porque tiene su 'locus' más característico en la intimidad, en la independencia, quizá hasta en el aislamiento, de la cátedra universitaria. Es también la que no requiere dinero apenas y se sufraga con dos mil dólares, cantidad suficiente para pagar unas horas de mecanógrafa y gratificar a unos estudiantes que se sienten más retribuidos por la mera proximidad al profesor.

Al llegar a este punto resulta difícil sustraerse a la verificación de que una gran parte de los aquí congregados son historiadores de la Iglesia que investigan desde la situación profesional de Profesores de Historia. Y es quizá aquí, entre el historiador programado y el historiador libre o académico, donde puede darse una contraposición mucho más fuerte que la que señalaba Manselli entre el profesor de Facultad Teológica y el de Universidad laica. En realidad sería injusto tratar de extremar las consecuencias de esta contraposición, como si el profesor o catedrático, desde su posición de investigador libre, no pudiera encauzar o reconducir sus intereses y preferencias sin salirse de lo que la Comunidad científica considera que son los temas de una verdadera actualidad científica. Pero también es preciso reconocer, por la fuerza de la experiencia, que es difícil llegar a comprender DE

VERDAD que toda ciencia, incluida la ciencia histórica, es un intento de respuesta a unas preguntas que una sociedad se plantea en un determinado momento histórico, en un determinado momento cultural. Es aquí donde mi intervención enlaza con el tema del relativismo que acaba de tocar el Prof. Stöve.

Se ha de notar que estos interrogantes de época, estas preguntas que se formula cada momento cultural presentan un carácter totalizante y global, cuya expresión más exacta quizá sea esa exigencia de una ciencia interdisciplinar cuya parvedad de hecho graciosamente denunciaba ayer el Prof. Dupront. Las preguntas propias de cada disciplina presentan una insoslayable trabazón por el hecho de que cada una, en su campo, es formulada por un mismo sujeto histórico colectivo. Disciplinas tan dispares como la física nuclear y la psicología social, por poner un ejemplo, concurren a un mismo lugar de encuentro como integrantes de una sociedad cuyo modelo consumista plantea apremiantes problemas energéticos y radicales preguntas sobre su propia identidad.

Así pues, la ciencia programada u orientada o dirigida en función de unos criterios de relevancia (que, a su vez, vienen dados por el consenso de la comunidad científica respecto de lo que debe ser considerado como ciencia ACTUAL o ciencia de nuestro tiempo) crea un contexto de interdisciplinariedad en el que la pregunta sobre el binomio Teología-Historia Eclesiástica apunta hacia algo más rico y constructivo que la mera pregunta sobre si la una depende de la otra. Es evidente que entre ambas disciplinas se da una mutua prestación de servicios que, en algún caso muy señalado, puede tener consecuencias determinantes. Me refiero al tema de la HISTORICIDAD de los orígenes del Cristianismo, y muy especialmente por lo que se refiere al propio Jesucristo, a la fundación de la Iglesia y a los contenidos de los textos neotestamentarios. Se trata de una parte fundamental de la Historia de la Iglesia que, sin embargo, no forma parte del menester característico del historiador eclesiástico. La gravedad de los temas, unida a las complejas inflexiones filológicas, textuales y escriturísticas que tales asuntos evidencian, han convertido en inevitable el hecho de que tales estudios constituyan una ciencia propia generalmente atendida por teólogos fundamentales y escrituristas neotestamentarios.

Esta sustitución del historiador por el teólogo ha sido un hecho armonioso y nada conflictivo hasta los comienzos de la década de 1950, es decir, durante el período en que una Teología Fundamental, también denominada con el combativo nombre de Apologética, aceptaba el desafío del Racionalismo y del Semi-Racionalismo en el terreno de éstos. El historiador se sentía perfectamente representado y sustituido por unos teólogos y escrituristas que en nada divergían de sus propias concepciones en el entendimiento de lo histórico o del sentido que había de darse al término *historicidad*. Pero a partir de 1949, con la liberalización de los estudios bíblicos en cuanto se refería a la utilización de los géneros literarios como hipótesis

hermenéuticas, comienzan las dificultades de entendimiento entre historiadores de la Iglesia y teólogos neotestamentarios. Aparecen nuevas claves de interpretación de las fuentes neotestamentarias caracterizadas por la profundización en los contextos de fe en los que se producen tales fuentes. Así pues, el desdoblamiento entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe, por poner el ejemplo más significativo y trascendental, si no plantea dificultades insalvables para la fe de los creyentes, las plantea y gravísimas para el historiador que ha de referirse a los orígenes del Cristianismo con los criterios de objetividad propios de la más rigurosa ciencia histórica actual.

Al llegar a este punto parece obvia la pregunta ¿qué debe hacer el historiador de la Iglesia ante el problema de la historicidad de los orígenes del Cristianismo? Desde luego, lo que no puede hacer es tratar de desplazar a los teólogos y escrituristas respecto a este primero y fundamental momento de la historia de la Iglesia. Y lo que, desde luego, puede hacer es recordar al teólogo fundamental y al escriturista neotestamentario que el tema de la historicidad sigue siendo una gravísima cuestión, al menos para la ciencia histórica. Quizá sea una ayuda no leve esta incitación y aliento por parte del historiador que habrá de alegrarse como nadie ante los esperanzadores intentos de un Pannenberg o los anteriores trabajos de los biblistas oxonienses y escandinavos por tratar de detectar las «ipsissima verba Jesu». De la Apologética anterior a los años 50 convendría restaurar, al menos, su optimismo intelectual.

Todo esto puede parecer un progresivo alejamiento del tema con el que he comenzado, pero era necesario aludir con algún detenimiento a este ya pretérito estado de cuestión para comprender mejor una consecuencia del mismo que sí enlaza directamente con mi primer propósito. Esta colaboración entre historiadores y apologetas ha tenido como natural consecuencia una cierta transmisión hacia los primeros del 'finis operantis' de los segundos. Una vez que la divinidad de Cristo, la fundación divina de la Iglesia y la presencia santificadora del Espíritu Santo hasta el fin de los siglos habían quedado científicamente demostradas parecía establecerse una tesis cuya comprobación en el decurso de los siglos venía a ser precisamente la Historia de la Iglesia. En otras palabras: se suponía que el menester del historiador de la Iglesia consistía en preguntarse en cada momento histórico cómo actuaba ese Espíritu Santo cuya indefectible presencia había Cristo prometido a su Iglesia. Recordemos que tal planteamiento no estaba reñido con una concepción científica de la Historia de la Iglesia, puesto que la Apologética anti-racionalista estaba segura también de haber demostrado científicamente la divinidad de Cristo y la futura asistencia del Espíritu. Recordemos, por eso mismo, que Jedin nunca puso en duda el carácter científico de la Historia de la Iglesia.

Yo pienso que quizá no es necesario entretenerse en examinar si tal planteamiento es ya inválido. A estas alturas de la discusión yo pienso que nadie se cuestiona si la Historia de la Iglesia es una verdadera ciencia y, co-

mo tal, autónoma en el sentido de ciencia no meramente auxiliar. Parafraseando a Jedín, pero en sentido inverso, podríamos decir que es la Teología Fundamental la que pertenece a la ciencia histórica por razón de su fin, aunque por razón de sus métodos es teología y es ciencia bíblica.

La necesidad de abreviar me proporciona un excelente alibi para excusarme de atar tantos cabos sueltos como dejo, pero es aquí precisamente donde quiero recordar las características de una ciencia programada y orientada tal y como se exigen en los centros estatales de investigación. Digámoslo sin rodeos: en principio un Estado aconfesional no gasta una parte de su presupuesto para que unos expertos en Historia Eclesiástica se pregunten con respecto a tal o cuál época cómo se realiza la Historia de la Salvación o cómo se manifiesta la presencia del Espíritu. Una tan tajante afirmación (que la praxis, por supuesto, dulcifica) puede suscitar aquí la contraindicación de que, entonces, los centros estatales y no confesionales de investigación están incapacitados para hacer una verdadera y válida Historia Eclesiástica.

A decir verdad, debo confesar que no pretendo atrincherarme en las posibles peculiaridades de un centro estatal y no confesional, sino que intento hacerme entender desde los principios o postulados de una ciencia que quiere ser actual en el sentido más arriba indicado de que toda ciencia, incluida la ciencia histórica, es un intento de respuesta a unas preguntas que una sociedad se plantea en un determinado momento histórico, en un determinado momento cultural.

Por supuesto que el misionólogo, y hasta el ecumenólogo, se levantarán de inmediato para preguntar qué sociedad es la que se supone que se hace tales y cuáles preguntas de actualidad sobre la Iglesia. Tal requisitoria no me sorprendería in flagranti delito de lesa catolicidad. Sin pestañear respondo que me refiero al mundo mediterráneo y a Europa y al Occidente y – en mi caso – a España. Y digo más: quizá no haya labor más universal y más misionera en el orden científico que el estudiar a fondo, también a niveles teológicos, la historia mediterránea y europea del Cristianismo. Porque la investigación sobre la propia historia patria hecha por una nación del Occidente cristiano no puede limitarse a investigar la influencia de la Iglesia como sujeto-agente, sino que debe comprender también el reflujo en cuya virtud es Europa la que influye sobre la Iglesia como sujeto-paciente. Hace ya más de siglo y medio que Benjamin Constant se planteaba el estudio del primer cristianismo, es decir, del que ofrece a todos los tiempos un valor paradigmático inigualable, en relación con el momento de degradación moral y descomposición religiosa que caracteriza al imperio de Diocleciano, hasta el punto de explicar la austera viveza, la libertad y el esencialismo de la primitiva cristiandad como la reacción normal de una sociedad que vive las emociones del reencuentro con el sentimiento religioso, mientras recuerda todavía el vacío formalismo de las religiones periclitadas. El estudio de la dialéctica Europa-Iglesia es fundamental si en serio quere-

mos des-inculturizar el Cristianismo para hacerlo presentable ante cualquier pueblo y cualquier cultura. En este sentido desechamos cualquier acusación de estrechez de miras o de intentar regionalizar el estudio de una realidad como la Iglesia que, desde su fundación, es universal. Aunque también se ha de conceder que todo este planteamiento de óptica tan occidentalista es eminentemente pragmático, realista y de nuestro tiempo; en un futuro difícilmente predecible es obvio que habrán de imponerse perspectivas más universales.

Pues bien, las preguntas que la sociedad de nuestro tiempo puede plantearse en torno a la historia de la Iglesia coinciden notablemente con las preguntas que se ha planteado la propia teología de nuestro tiempo. El pueblo de Dios y su lugar en la Iglesia, el sentido del trabajo y del progreso, sacralidad y profanidad, autonomía de lo temporal, Iglesia como comunión e Iglesia como institución, Iglesia y Poder político, Iglesia y Poder económico, Iglesia y Poder cultural, etc., etc. . . Todas estas cuestiones interesan vivamente a la sociedad y a la cultura de nuestro tiempo. Parte de este interés es puramente teórico, por cuanto que disciplinas de gran actualidad como la sociología teórica (especialmente la sociología del conocimiento), la antropología histórica o variadas áreas de los diversos estructuralismos apenas pueden encontrar un campo más apropiado que la Iglesia para la verificación de muchas de sus teorías. Pero superando estos respetables intereses culturales, en un terreno más profundo de responsabilidad por el hombre y por la marcha de nuestra sociedad, es evidente la inquietud de nuestro tiempo por conocer, en una perspectiva evolutiva, es decir, histórica, la compleja identidad espiritual del hombre. Una historia de la Iglesia situada en esta perspectiva sí interesa a la sociedad civil y, por consiguiente, a un Estado aconfesional. En esta perspectiva se inserta el estudio de la Iglesia española en los planes de trabajo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Así pues, la idea de una ciencia en equipo y programada, tal y como se postula en los centros estatales de investigación, se asienta sobre otra más fundamental como es la de una ciencia actual. Y es en este concepto de actualidad donde debe producirse el gran acercamiento entre los teólogos y los historiadores de la Iglesia. Un acercamiento interesado – desde Newton la ciencia se ha hecho interesada y pragmática – en el bien de la Humanidad. Y de una manera más concreta en la reinterpretación de la historia de Europa como consecuencia de la desesperante increencia en que va cayendo nuestra cultura occidental. Los movimientos revolucionarios sociales de nuestra época, el liberalismo, la Reforma, el ockamismo. . . son jalones de un camino que conmemoran un progreso. . . y una liquidación. Modestamente creo que ahora ha llegado el momento de que hablemos de lo que se ha perdido en tantas liquidaciones.

Quizá la idea que deba prevalecer, como consecuencia de esta necesidad imperiosa de una historia eclesiástica actual, sea la de fortalecer todo lo

posible los vínculos de la comunidad científica en cuyo seno ha de decantarse y de sancionarse una acertada prospectiva.

W. H. C. Freund: Intervention

I would just like to tell Prof. Tejedor that our whole idea in the C. I. H. E. C. is to work along the lines which he suggests. We have kept the term "comparative", not because we think that ecclesiastical history is a history of religions – rather not –, but because it embraces many traditions, and it is about those traditions and churches that we are working. So I do hope that he will take the part which he hopes to take in the work of the Spanish sub-commission.

I listened to Prof. Kasper's brilliant paper and then I wondered whether perhaps at times the cart – as we say in English – was not put before the horse. The church can be conceived as – so to speak – one among the different events of history, but if one looks at the events, one does not find it always this way. One Lord, one faith, one baptism – said towards the end of the first century – was not a reality. Even at that time the Christians had three versions of the Lord's prayer, four if not five separate gospels, a vast number of disparate logia, and people in the church who would have walked out on each other. One has from the start to think in terms of traditions, not perhaps of the one church. When one goes a little further, one wonders whether it was ever possible to reconcile the Word – man – and the Word – flesh – theologies, as it was impossible to reconcile truly the Jewish linear idea of time and the Greek cyclical idea of time. And did not these two ideas find expression in the Antiochian and the Alexandrian view of christology? And was it an accident that at the end of the 6th century you find four great traditions emerging – one the Latin, then the Byzantine, then the Monophysite and then beyond the Roman Empire the Nestorian? And one cannot just talk about the Nestorianism as a division in church history, because for the Nestorians this was as much the church, as the church was the church for the Monophysites or the church for the Latins, the church for the Byzantines. So we have – and I plead it – to think in our C. I. H. E. C. not simply of the church, but to take the traditions as they stand and ask ourselves as historians how, when and – above all – why did they come about. And when we have fulfilled that job and asked the questions which are relevant for our generation to ask, (because each generation has its own questions to ask of the evidence) then I think we have humbly fulfilled our tasks as church historians.