

I CONFERENCIA GENERAL DE HISTORIA DE LA  
IGLESIA EN AMERICA LATINA



C E H I L A

México, 10-13 de octubre de 1984

P O N E N C I A

Mesa redonda  
Seminario o Taller 1.2  
Ponencia 1

Problemas y metodologías para una historia de síntesis  
de la Iglesia en América Latina

1. Introducción

Para entrar en nuestra temática quiero citar algunas frases que Cayetano Bruno, S.D.B., Miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, escribió ya en la época del Concilio Vaticano II en la introducción al Volumen Primero de su voluminosa 'Historia de la Iglesia en la Argentina': "Es constante la aspiración de la gente culta por una Historia de la Iglesia en la Argentina, fiel a todos los preceptos de la crítica moderna, completa en su desarrollo, y veraz en sus aspiraciones de hechos y personas". En cuanto a su propia metodología el autor nos informa: "Desarrollo los hechos guiado solamente por el criterio de la verdad objetiva. No intento hacer panegírico de nadie. Tampoco me atrevo a juzgar con precipitación los hechos y las personas, cuando escasean elementos seguros de juicio. Prefiero dejar al documento el valor probatorio que por sí mismo tiene; sobre todo, si es múltiple y concordante"<sup>1)</sup>.

Estas afirmaciones aparecidamente plausibles ocultan más que aclaran la problemática. ¿De qué Iglesia habla el autor? Naturalmente de la mayoritaria de la Argentina, la católica-romana. Aspirando apegarse a la "verdad objetiva" Bruno por lo menos debería mencionar y justificar esta su opción e explicar su concepto de eclesiología porque a más tardar a partir del cisma de 1054 entre la Iglesia occidental y oriental - para no hablar de las cismas anteriores con la iglesias monofisíticas - en ningún sentido se puede hablar de "la Iglesia" sin dar una definición del término. Y desde la época de la Reforma ni se puede hablar de la Iglesia Occidental sin precisar el término. No queda claro pues el objeto de la historia de Bruno, tampoco su metodología. ¿Como piensa averiguar "la verdad objetiva", cuales son sus criterios? Claro que una investigación científica se basa en fuentes e evita juicios mal fundados. Pero <sup>la intención de</sup> "dejar al documento el valor probatorio...por sí mismo" deja transparentarse una ideología positivista de una objetividad que nunca puede lograr la historiografía. Así se despista al lector, al

cual el autor no explica cuales son sus criterios para presentar un documento y dejar fuera otro, porque escribir historia siempre significa seleccionar las fuentes como una vez dijo el historiador inglés Henry Chadwick: "Archives are bulky, history is selective". Podría recordar también la famosa frase de Miguel de Cervantes en su "Don Quichote": "Los hechos son los enemigos de la verdad", una vez que la abundancia de hechos históricos fácilmente oculta la verdad más profunda atrás de los procesos históricos.

Para entrar pues en la problemática de una historia de síntesis de la Iglesia en América Latina tenemos que discutir en tres niveles: 1. Historia eclesiástica y su objeto de investigación. 2. Métodos y criterios para la historia de la iglesia 3. Posibilidades de la periodización de la historia de la iglesia en América Latina.

## 2. Historia eclesiástica y su objeto de investigación

La significación de la historia de la iglesia resalta del hecho, que ella "no es únicamente una disciplina o un método, sino un planteamiento de una cuestión, que se refiere a nuestra existencia cristiana", porque nos recuerda de la continuidad<sup>2)</sup>, es decir sin la continuidad de iglesia desde los tiempos de los apóstolos no seríamos cristianos. Entonces podría parecer aparentemente simple definir, que el objeto de la historia de la iglesia es la iglesia cristiana en su extensión temporal através de los siglos. Pero ya observamos que "la iglesia cristiana" como tal, como organización estructurada, determinada y unificada no existe y nunca existió.

La ocupación con la historia eclesiástica también presupone como cualquier forma de historiografía la existencia de una conciencia histórica, que tal como la tenemos hoy solamente es un fruto de la época del iluminismo. El historiador alemán Friedrich Meinecke (1862-1954) una vez dijo que el mayor aporte de la ciencia alemana a la historia de ideas (Geistesgeschichte) fuera de la Reforma fue el historicismo o sea el reconocimiento que todos los procesos de la vida están sujeto del decurso histórico. Desde el final

XVIII

del siglo ~~XV~~ se llegó a reconocer que "toda la vida tiene una existencia histórica, quiere decir historia como el decorrer de un proceso único, irrecapitulable e irreversible<sup>(3)</sup>. Esto pues es mucho más que una conciencia histórica en el sentido amplio de un interés por sucesos históricos que en el occidente tiene sus raíces tanto en la cultura griega como en la israelita y fué esta última que concibió la idea del tiempo no en forma cíclica sino en forma de una extensión lineal que presupone un comienzo y un fin del mundo<sup>(4)</sup>, que hoy ratificó también la ciencia natural<sup>(5)</sup>.  
Kurt Dietrich Schmidt (1896-1964)<sup>(6)</sup> y últimamente Kurt-Victor Selge<sup>(7)</sup> para no mencionar otros entre los historiadores eclesiásticos del lado protestante han mostrado que los teólogos también antes del iluminismo tenían una conciencia del carácter transitorio de todo lo humano y del carácter variable de todas las comunidades e organizaciones humanas, pero trataron de definir lo constante en todo cambio. Así el primer historiador cristiano, Eusebio de Caesarea (aprox. 265-359) reconoció que la actuación del emperador Constantino significó una cesura de la historia de la iglesia+ "konstantinische Wende" como se dice hoy - pero fué la iglesia siempre idéntica en sí, que ganó la victoria de la mano de Dios, que había usado Constantino como su herramienta.  
La historia entendida como una lucha continua entre el diábolito y Dios sigue, pero no produce nada de nuevo, así que la iglesia como tal no llega a ser el objeto de la historiografía. Todavía para teólogos de la Edad Media como Bernardo de Clairvaux (aprox. 1090-1153)

y también para el joven Lutero 1515/16 (cf. su primer 'Dictata super psalterium') la historia de la iglesia se divide según las tentaciones que ella sufrió: al principio sufrió bajo las persecuciones de los romanos, luego sufrió por parte de los herejes y finalmente de la indiferencia de los cristianos de nombre. Pero la iglesia como tal no tiene historia. Desde el siglo X// existió se tenía conciencia del estado externo muy insatisfactorio de la iglesia -cf. las órdenes mendicantes y la especulación escatológica y trinitaria del abad Joaquín de Fiore (+1202) - porque se notó, que no correspondió al ideal de la fundación de Cristo, que <sup>no</sup> fue una iglesia "sin macula, ni arruga" (Ef 5,27). Pero también para los mendicantes críticos, que trataron de acercarse nuevamente a la iglesia pura e original, la iglesia en sí es algo eterno que no sufre modificaciones históricas. Esto también vale para grupos marginalizados como herejes como los Valdenses del siglo X/// que se identificaron con otros que sufrieron persecuciones por su lealtad a la palabra de Cristo, porque la iglesia institucionalizada desde la época de Constantino y del papa Silvestre a través de su alianza con el poder político y su participación en las riquezas mundanas había apostatado de la fe de la iglesia original. Tampoco esta teoría crítica de la apostasía mudó la convicción, que la iglesia verdadera queda siempre la misma, convicción que también se expresa en la primera gran obra histórica protestante, la 'Ecclesiastica historia...secundum singulas centurias...' de Matthias Flacius Illyricus (1520-75) y sus colaboradores. A partir de la convicción de Lutero que la actuación de Dios muchas veces se realiza 'sub contrario' y bajo la cruz, que la iglesia es escondida y florece en épocas de persecución, nació la idea de los testigos de la verdad (cf. la segunda obra de Flacius: 'Catalogus testium veritatis' -1556) que aún contra la iglesia institucionalizada representan la verdadera e inmutable iglesia del principio con la cual se identifica la iglesia de la palabra de la Reforma, la cual pues no representa una novedad en la historia. En cambio C. Baronius con sus 'Annales ecclesiastici' (1588-1607) defendió en contra de la teoría de la apostasía la idea

de la continuidad de la tradición de la iglesia de los primeros seis siglos en la iglesia papal en la línea de Vicente de Lerinum: "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, id est vere catholicum, id teneamus". Flacius y Baronius coinciden pues en el concepto de la iglesia verdadera y pura de los primeros siglos (consensus quinquagesecularis respectivamente sesaecularis) y en la afirmación que su propia iglesia es la que mantiene la identidad con la iglesia antigua.

Los místicos de la edad media no tenían su propia visión histórica porque ellos aún manteniendo la Biblia y la teología tradicional no se preocuparon tanto por la iglesia institucional sino por su experiencia extática para con Dios. En cambio representantes de formas de devoción espiritualizada de la época de la Reforma como Sebastian Franck (1499-1542) se sentían en oposición a cualquier forma de iglesia institucionalizada (cf. xxviii

~~Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel' de 1531)~~

y formaron su propio concepto de iglesia e historia de la iglesia (cf. su 'Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel' de 1531). La iglesia espiritual únicamente se encuentra interiorizada en individuos, así que no se puede escribir la historia de procesos exteriores.

Una visión semejante del objeto de la historia de la iglesia encontramos en la época del pietismo alemán en la 'Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie' <sup>81</sup>

(1699) de Gottfried Arnold. El objeto de la historia eclesiástica no es más la permanencia de la palabra de Dios y su efecto, la fe del cristiano verdadero, sino los efectos de la gracia dentro del hombre:

penitencia y conversión, fe y amor. Los portadores de la historia solamente son los verdaderos cristianos practicantes. Bajo este criterio Arnold encuentra también en el protestantismo después de Lutero un nuevo proceso de apostasía. El mal de toda la historia de la iglesia desde los tiempos de Constantino son el dogmatismo y la clericalización, así que los verdaderos cristianos muchas veces se encuentran entre los así llamados hereges.

Tampoco según el método de Arnold, que aplica su impresión de la situación actual de la iglesia protestante territorial

bajo el régimen de los príncipes en la época de la ortodoxia tardía y del principio del pietismo a la investigación de la historia eclesiástica anterior, existe una verdadera historia de la iglesia. No hay más que casualidades y acontecimientos. Así que no es sorprendente que J.W. Goethe después de la lectura de la obra de Arnold llega a la conclusión que la historia eclesiástica no es más que una "mezcla de errores y violencia"<sup>9)</sup>.

En Francia los Bollandistas, llamados según Jean Bolland (1569-1665), que publicaron los 'Acta Sanctorum', y los Maurinos, miembros de la congregación reformada de benedictinos (a partir de 1621), que publicaron famosas ediciones de los padres de la iglesia, iniciaron el estilo científico, historico-crítico de la edición de fuentes. Y Sebastian Le Nain de Tillemont (1637-98) fue el primer historiador católico que escribió una historia de la iglesia a base de fuentes extensamente citados, pero todavía no llegando a una visión suficientemente crítica y sintética<sup>10)</sup>. Tillemont así como los Bollandistas y los Maurinos ya fueron influenciados por el espíritu del iluminismo. Pero fue solamente Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755), historiador de Göttingen, el cual en sus 'Institutiones historiae ecclesiasticae' llegó a una reformulación del objeto de la historia eclesiástica. En la historiografía tradicional el carácter divino de la iglesia como 'civitas Dei' a raíz de la Biblia era objeto de la fe. Gracias a la protección divina la iglesia triunfaba contra los ataques del diábol. A partir de la época de la ilustración el Satanás desapareció de la historia eclesiástica. Al mismo tiempo la iglesia para Mosheim no es más un artículo de la fe, sino una sociedad humana en analogía al estado y la historia de la iglesia cuenta todo que ha acontecido interior e exteriormente en esta sociedad. Aunque Mosheim todavía acredita que lo divino se puede reconocer en la fundación y en la conservación de la iglesia, él entiende y describe su historia tal como toda la historia política. Así por primera vez la historia no es algo que toca la iglesia únicamente en su superficie, en su apariencia exterior, sino que afecta también su esencia, que para Mosheim consiste en una doctrina simple y en una moralidad,

cuya perversión no se debe al Satanás sino a la natura humana.<sup>11)</sup> Así con Mosheim tanto se supera la afirmación de la Iglesia católico-romana que ciertas verdades básicas o sean los dogmas definidos no están sujeto al cambio histórico como la doctrina protestante de la época de la ortodoxía tardía de la inspiración verbal de la Sagrada Escritura, porque esta doctrina también se basea en un pensamiento ahistórico según el cual la Biblia sea divinamente inspirada palabra por palabra, formando la verdad eterna, protegido contra todo cambio temporal. Hoy sabemos que tanto la recepción del sentido del dogma como la palabra de la Biblia están sujeto al cambio de la exégesis y de la predicación.<sup>12)</sup>

En el siglo XIX Ferdinand Christian Baur (1792-1860) del lado protestante y J. Adam Möhler (1796-1838) del lado católico trataron de dominar la problemática interior de una historia eclesiástica reflexionada abajo de las categorías de la temporalidad y del cambio con la ayuda del idealismo alemán, problemática que más tarde en el historicismo positivista se perdió de vista.<sup>13)</sup> No vamos apreciar aquí los trabajos de los grandes protagonistas del historicismo positivista como Adolf von Harnack (1851-1930), Albert Hauck (1845-1918) y Karl Müller (1852-1940), para nombrar algunos del ámbito alemán, sino enfocar la discusión más reciente dentro de la disciplina de historia eclesiástica que tiene sus raíces en la contra-posición de la teología dialéctica frente al liberalismo e historicismo positivista después de la I Guerra Mundial. Fué el eminente representante de la teología dialéctica, Karl Barth (1886-1968) que entre las guerras mundiales luchó contra la 'historización' de la teología. Provocó mucha discusión su clasificación de la historia eclesiástica como ciencia auxiliar para la teología exegética, dogmática y práctica, porque ella a diferencia de aquellas no contesta a una cuestión independiente acerca del discurso cristiano de Dios.<sup>14)</sup> Pero F. de Boor ha demostrado que el interés de Barth no fué en primer lugar una devaluación de la historia eclesiástica, sino su evaluación como "historia de la interpretación (exégesis) y con esto de la siempre de

nuevo inminente coacción de la palabra de Dios"<sup>15)</sup>. Contra la interpretación falsa y la desobediencia humana la palabra divina siempre nuevamente muestra su fuerza de eliminar todos los elementos ajenos: "la palabra de Dios habla, actúa, gobierna" y esto es "lo esencial de todo el proceso que llamamos historia eclesiástica". De ahí la actualidad directa de la historia, de la iglesia.<sup>16)</sup> En este sentido historia eclesiástica es historia de los efectos (Wirkungsgeschichte) de la palabra divina. No hay "pasado" en la iglesia, por esto "la historia profana, la historia de la iglesia, del dogma y de la teología" tienen su lugar "en el taller teológico"<sup>17)</sup>. Es obvio que la actuación de la palabra divina en la historia no se puede verificar con la metodología de la historia, así que el objeto de la historia eclesiástica según la concepción de Barth queda demasiado impreciso.

Fue Gerhard Ebeling que en 1946 se relacionó con la concepción de Barth definiendo "historia eclesiástica como historia de la hermenéutica de la Sagrada Escritura" entendiéndola hermenéutica en un sentido amplio como la palabra, la actuación y el sufrimiento de la iglesia incluso cualquier falsa interpretación y falso relacionamiento con la Biblia. Esta definición es una consecuencia de la eclesiología de los reformadores conectando iglesia e historia en el término de la predicación de la palabra de Dios que es el comienzo y el fundamento de la iglesia. Así se evita tanto el concepto romano-católico de historia eclesiástica como continuación de la encarnación y por lo tanto como historia de Jesús Cristo, identificando la iglesia de Cristo con la iglesia-institución bajo el papa, como se evita un concepto espiritualista de la verdadera iglesia como algo invisible, iluminado por la palabra interior no dependiendo pues de la palabra exterior de la Biblia.<sup>18)</sup> El concepto de Ebeling es tan amplio - toda la historia de la exégesis, tomando como criterio cual exégesis señala a Cristo - y al mismo tiempo tan limitado a la Palabra y su exégesis menospreciando las consecuencias institucionales de la predicación en forma de iglesias estructuradas que ningún historiador escribió una monografía a base de este concepto.

Además como muestra de Boor de las investigaciones de la historia de la exégesis, que se han efectuado entre tanto, ella no suministra importantes resultados nuevos que justificarían la esperanza de Ebeling de poder reemplazar la historia de la iglesia y del dogma por la historia de la hermenéutica, la cual no obstante tiene su relevancia como una ciencia auxiliar. <sup>19)</sup>

Algo semejante parece el concepto de Hermann Dörries, historiador de Göttingen, que ve el objeto de la historia eclesiástica en la propagación del evangelio, es decir en la historia de la palabra divina que acompaña la humanidad, se encarna en ella y no obstante nunca se identifica con ella sino queda palabra ajena <sup>20)</sup> Lo importante en esta definición es que aclarece la exterioridad de la Palabra que no está disponible al servicio de una determinada organización eclesiástica, sino mantiene una función crítica también acerca de cualquier iglesia institucional. Por otra parte el objeto de la historia eclesiástica aquí es tan amplio que abrange toda la historia universal en cuanto tenga alguna relación con la propagación del evangelio y no queda bien claro cual sea el papel de las iglesias institucionales dentro de esta historia.

Lo válido de las definiciones de Ebeling y Dörries ciertamente es que prueban lo absurdo de querer tomar como punto de salida de la historia eclesiástica la continuidad y la fuerza de inercia de una determinada iglesia institucional en el sentido de "una sancta", porque la iglesia según Lutero es "creatura evangelii" lo que siempre significa que está sujeto al verbo divino (sub verbo divino) como criterio de corrección, una vez tanto para el individuo como para la iglesia institucional vale: "simul iusta et peccatrix!" Pero como definición del objeto de la historia eclesiástica es más equilibrada la definición de Heinrich Bornkamm según la cual la unidad de la historia eclesiástica se basea "en el encargo de la iglesia o sea la predicación del verbo divino" y que por lo tanto historia eclesiástica <sup>sería</sup> "la historia del evangelio y de sus efectos en el mundo" <sup>21)</sup>. Criterio para la evaluación de las iglesias confesionales sería

entonces la pregunta como han cumplido su encargo de la predicación del verbo divino.

De ahí extraña que todavía en la época del ecumenismo se ha podido publicar una historia eclesiástica cuyo punto de salida es la pretensión que la propia iglesia confesional es la que mejor representa la tradición del Evangelio, porque es institucionalmente relacionado con Cristo a través de San Pedro, príncipe de los apóstoles. Nos referimos al "Handbuch der Kirchengeschichte" editado por Hubert Jedin,<sup>22</sup> que incluye un buen aporte sobre la Reforma de Erwin Iserloh, pero luego desde la 'Contra-Reforma' casi se olvida del protestantismo y solamente a partir del movimiento ecuménico supuestamente trata de él. Como Jedin afirma

La historia eclesiástica es teología porque tiene un objeto dogmático, es decir la iglesia como fundación de Cristo que a la dibujó su planta institucional. Ella tiene la promesa de la asistencia del Espíritu hasta el fin de la historia. Un historiador católico como Jedin ya no identifica ineluctablemente esta 'Iglesia de la fe' con la 'Iglesia de la historia' con sus cambios e errores pero está convencido que lo divino transparece en lo humano y que el historiador puede mostrar lo 'divino' en la 'Iglesia de la historia' que tiene su centro en Roma, así que historia de la iglesia es 'eclesiología histórica', cuyo centro de preocupación es la iglesia romano-católica.<sup>23)</sup>

24):

Pero H. R. Seeliger en su análisis de la reciente discusión acerca de la historiografía eclesiástica del lado católico muestra que la historia eclesiástica ya no es teología en el sentido como Jedin y otros lo defendieron. El historiador tiene que describir la historia así como el hombre la puede entender: "afanándose por deletrearla con su inteligencia normal - inacabable, frágil en lo teórico, sin la posibilidad de deducir esperanzas, pero al mismo tiempo insoportable sin la narración de esperanza. Una historia eclesiástica que conduce hasta este punto...no cumple una tarea apolo-<sup>targa</sup>gética, más una fundamentalmente teológica"<sup>25)</sup>. Pero las preguntas en cuanto a la dimensión teológica de la historia eclesiástica no se solven definiendo el lugar de la historiografía eclesiástica en la conexión comunicación-iglesia (Kommunikationszusammenhang Kirche). Hay que preguntarse quien es, respectivamente quienes son las iglesias institucionales. No se puede evadir del problema del pluralismo

de las reivindicaciones de verdad que corresponden a historias diferentes 26)

Este problema de la eclesiología de la época del confesionalismo tampoco parece solucionado en el proyecto común de historiadores de diferentes confesiones de CEHILA. No basta que haya en la 'Historia General de la Iglesia en América Latina' tanto aportes de historiadores católicos como protestantes, si no son orgánicamente inter-relacionados.

Tomando p.e. el vol. VII 'Colombia y Venezuela' ya se nota en el índice el paso cualitativo en comparación con la 'Historia de la Iglesia en la América Española...' de Antonio de Escaña quien en su prólogo declara que ha tratado de dar relieve a "la personalidad de los prelados, sucesores de los apóstoles, y generalmente los verdaderos actores, patentes u ocultos, del drama historial" 27).

El citado vol. de la 'Historia General' ya no presenta historia eclesiástica como 'episcopología', pero no obstante una absolutización de la iglesia romano-católica. De ella se habla siempre como 'la Iglesia' con mayúscula. Sus problemas determinan la división sistemática del volumen. Las iglesias protestantes aparecen como "el protestantismo", lo cual es correcto en la fase inicial, a partir de 1930 también como "Iglesia protestante" ("Hacia una Iglesia protestante colombiana") o como "la Iglesia". Como desafío del presente aparece la formación de "una Iglesia Latinoamericana" (Tercera Época: Hacia una Iglesia Latinoamericana), pero luego no se encuentra un subtítulo que se refiere al desafío ecuménico de todas las iglesias, tampoco del desafío que todas las iglesias se transformen en "una Iglesia Latinoamericana" como indica el título general, sino que se formen dos iglesias latinoamericanas: "La Iglesia", es decir la católico-romana se ve en un proceso de 'latinoamericanización' y las iglesias protestantes de formar una iglesia nacional en cada país. El concepto eclesiológico del vol. VII en sí no tiene plausibilidad y unidad interior.

Al desafío de la época del ecumenismo no se puede responder con una eclesiología confesional, hay que buscar un concepto de eclesiología verdaderamente ecuménico.

Tal concepto encontramos con Lutero que tomó en serio el desafío de los cismas ya existentes en la iglesia universal y que nunca tenía la intención de aumentar su número a través de la fundación de una iglesia protestante independiente. "Lutero no conoce la iglesia confesional; la iglesia nace de la palabra de Dios, porque ella no vuelve a Dios sin haber producido efectos; iglesia no es 'hecha' por hombres(a no ser la organización humana), sino la unidad del cuerpo de Cristo antecede a todas las subdivisiones e ordenaciones de la iglesia y las determina". Esto significa que en negociaciones de unión para Lutero no se trata de llegar a la fusión de dos iglesias institucionales, sino de comprobar a base de la doctrina de la otra iglesia si se trata de un grupo bajo la influencia del diábolo(coetus diaboli) ó de un grupo cristiano. En este último caso se le ofrece comunidad fraternal e amor cristiano. Porque iglesia es para Lutero cuerpo de Cristo, comunidad de los santos (en el sentido neotestamentario de hombres santificados por Dios), iglesia católica, pueblo de Dios. Esta iglesia también puede denominar de invisible, escondida, espiritual e interior, pero nunca en el sentido de un fenómeno puramente interiorizado, sino como fuerza histórica. La Iglesia es escondida en el sentido que el número de los verdaderos cristianos no se puede determinar, pero los efectos se pueden experimentar y notar. La iglesia espiritual se puede reconocer a través de sus notas.<sup>28)</sup> La enumeración de las "notae ecclesiae" de 1539 muestra que Lutero no defiende una eclesiología puramente espiritualizada: El pueblo de Dios se reconoce por la predicación de la palabra divina, por el sacramento del bautismo y el sacramento del altar, por el uso público de las llaves, por la vocación e ordenación de ministros, por la oración pública y por la santa cruz, es decir tentación, sufrimiento y persecución<sup>29)</sup>.

Este concepto amplio de eclesiología facilita una historiografía ecuménica ya que no relaciona el pueblo de Dios con una sola iglesia institucional sino lo ve presente en todas las estructuras eclesiales bajo su cabeza Cristo.

Por otra parte la presencia e eficiencia del pueblo de Dios en las iglesias en forma de institución solamente se verifica por el creyente y por tanto es parte de la interpretación, no de la facticidad histórica, así que la historiografía eclesiástica en primer lugar tiene que ocuparse con las iglesias organizadas, con su desarrollo y su actuación que pertenecen al campo de los hechos históricos. Pero el concepto ecuménico de eclesiología de Lutero protege la historiografía de la absolutización de una determinada iglesia institucional. Al mismo tiempo muestra la limitación de las posibilidades de la historiografía que nunca puede escribir la historia del pueblo de Dios en el sentido pleno de la palabra, porque se trata de un termo escatológico que escapa a las categorías científicas. Pero con K.D. Schmidt el historiador eclesiástico también tiene que relativar el prejuicio ateo que pretende, que ciencia por su definición tiene que limitarse a los hechos inmanentes. Esto sería un totalismo positivista que hay que rechazar. Imprescindible para una exacta metodología científica es nada más que el autor esté conciente de sus condiciones, que abiertamente indique cuales son los hechos y cuales sus hipótesis. Es bien claro que no hay historiografía sin interpretación de la historia, porque ya la inter-relación de los hechos en la mayoría de los casos significa una interpretación<sup>30)</sup>.

Ahora escribir historia eclesiástica de América Latina aunque sea en la época colonial no corresponde con los requisitos científicos si se escribe exclusivamente del punto de vista de la iglesia dominante, es decir la católico-romana, porque la historia del catolicismo en América Latina es casi desde el principio la historia de un continente del cual el protestantismo fué excluido a pura fuerza, así que ya por esta razón no se puede entender sin su contraparte. Además el catolicismo a partir del Concilio de Trento(1545-1563) solamente se puede entender en relación con el protestantismo al cual es una reacción.

Así historiografía eclesiástica en América Latina tiene como condición un concepto eclesiológico ecuménico que

diferencia entre Iglesia como objeto de la fe y las iglesias institucionales, que toma en serio que Cristo através de la predicación del evangelio en la fuerza del Espíritu Santo llama e reúne hombres en comunidades, es decir "produce" Iglesia, también iglesia institucional cuyos efectos al mundo y cuya vida son objeto de la historia eclesiástica. Tomando en serio que Dios según la Biblia es el Señor de la historia y que los cristianos deberían ser hombres nuevos "enviados al mundo"<sup>31)</sup> no se puede separar la historia eclesiástica

ca. de la historia general, porque la historia de una determinada iglesia institucional en sí, observada aisladamente, no tiene mayor interés, aunque, claro, su investigación es una condición tanto para escribir una historia ecuménica de las iglesias como para la historia del cristianismo.

El máximo desafío para la historia eclesiástica es la historia del cristianismo, es decir una historia ecuménica de las iglesias<sup>32)</sup> de una determinada región, en nuestro caso de América Latina, en el contexto de la historia general. Esto significa que se toman en consideración dos direcciones de influencias: las influencias del evangelio através de iglesias institucionales y cristianos individuales en los campos de política, sociedad, economía y cultura y al revés las influencias de estos campos a las iglesias y a los cristianos. Lo que llamamos influencia del evangelio en la mayoría de los casos es una influencia indirecta reflejada através de la mentalidad de los cristianos condicionada por su época.

## 2. Métodos y criterios de la historiografía eclesiástica.

Sin una absoluta claridad sobre los métodos aplicados no llegaremos a una historiografía comparable en sus resultados. Hoy existe un acuerdo general que la historia eclesiástica tiene que trabajar con el método histórico-crítico, es decir con las categorías inmanentes de la continuidad, de la causalidad y de la relatividad. Esto significa que el historiador eclesiástico aplica los mismos métodos que el historiador profano. Este método con sus campos: investigación de fuentes, crítica, interpretación y descripción en alto grado es un método empírico, aunque el historiador eclesiástico no puede aceptar el 'historismo' con la consecuencia de relativar toda la historia excluyendo por completo la perspectiva metafísica. La metodología histórico-crítica no es ajena a la teología porque ella colaborará en su formación a partir del "Methodus"(1566) de J. Bodin, de la "Ars Historica"(1623) de Gérhard J. Voß, muchos otros ensayos del siglo XVIII hasta los trabajos de Leopoldo von Ranke(1795-1886) y Reinhold Niebuhr(1892-1971) <sup>33)</sup>.

El primer criterio del historiador siempre tiene que ser de avaliar personas, sociedades o iglesias según su propia mentalidad y las medidas establecidas en su época, aceptar p.e. que hombres del siglo XVI consideraron cierta actitud como cristiana, es decir compatible con el evangelio. No obstante la tarea del historiador no se puede limitar de forma aparentemente neutral a describir actitudes e acontecimientos históricos de una determinada época, sino incluye en un segundo paso el deber de avaliar críticamente los procesos históricos por las finalidades que los protagonistas ellos mismos afirman haber seguido. Si los conquistadores y misioneros del siglo XVI llegaron a América con la intención o el pretexto de evangelizar a los paganos hay que medirlos según esta intención. Hay que reconocer que a ellos les faltó la consciencia de la diferencia entre evangelio y civilización cristiana de teñido ibérico. Pero el historiador tiene que constatar, que lo que se logró fué en primer lugar la fundación de imperios mercantiles salvacionistas, como las llama Darcy Ribeiro <sup>34)</sup> y misión

de los oprimidos. Investigando la historia latinoamericana de entonces hasta el presente opresión e explotación de las masas populares son una característica de esta historia. ¿Cuál sería un criterio legítimo desde el Evangelio de avaliar estos hechos? El centro del mensaje cristiano es la salvación del hombre. La salvación según lo entendemos hoy la Biblia debe tener también consecuencias inmanentes. Para resaltarlas la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1979 en Puebla interpretó el termo "salvación" por "liberación":

"Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres, del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad, y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad. Y la liberación para el crecimiento progresivo al ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas. Es una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la de nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones. En todo esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay de salvaguardar. De lo contrario, como lo advierte Pablo VI (en la Evangelii Nuntiandi:) 'La Iglesia perdería su significación más profunda; su mensaje no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparada y manipulada por los sistemas ideológicos y los partidos políticos' (35).

Aceptando este criterio de la liberación en cuanto se refiere a categorías históricas el criterio de la dependencia en la historia latinoamericana también podría prestar servicios muy útiles (36). El criterio de la liberación automáticamente lleva consigo un mayor interés del historiador por las masas populares, por los oprimidos, explotados y pobres de todos los siglos como objeto de la historia eclesiástica ya que se trata de la liberación de ellos. Y esta virada del interés tiene su fundamento bíblico en la relación especial de Jesús con los pobres (37).

### 3. Problemas de la periodización de la historia eclesiástica en América Latina

-----

Dejando fuera de consideración el espinoso problema de la definición y delimitación del termo América Latina<sup>38)</sup> nos ocuparemos de la cuestión de la periodización. Se sabe que desde el siglo XVII se acostumbrar dividir la historia eclesiástica en tres períodos. Fué Gisbert Voetius, teólogo reformado de Utrecht (1589-1676) quién difenció entre "Antiquitas ecclesiae", "intermedia aetas" y "nova aetas" respectivamente "recens aetas" a partir de 1517. Y el historiador Georg Horn (1620-1670) de Leiden aplicó este esquema a la historia universal<sup>39)</sup>. Naturalmente los historiadores católicos no gustaron mucho la división de la historia en relación con la Reforma, pero el esquema: Antigüedad - Edad media - Edad moderno dominó hasta el siglo XX. El crecimiento enorme de resultados detallados de investigación mostró cada vez más que el esquema es demasiado global e impreciso. Además es eurocéntrico, así que no presta para la periodización de la historia de otros continentes. Parece sintomático que Antonio Egaña todavía en los años sesenta trató de aplicar el esquema tripartito aunque en forma adaptada a la historia eclesiástica de América Latina:

- "I. Edad Antigua: desde la implantación de la Iglesia hasta Carlos V., época de los primeros contactos y fundación de las primeras sedes episcopales.
- II. Edad Media: desde Felipe II hasta Carlos II, período de la casa de Habsburgo: consolidación y expansión de la Iglesia.
- III. Edad Moderna: desde Felipe V hasta la emancipación de las nuevas nacionalidades sudamericanas, período de la casa de Borbón"<sup>40)</sup>.

Extraña que la Edad Antigua para Egaña no comienza mucho antes incluyendo las grandes culturas indígenas. Además perturba más que ayuda que utiliza el esquema tripartita de cuño europeo para épocas completamente diferentes dificultando al mismo tiempo relacionarlas con la periodización europea.

Enrique Dussel en su "Historia de la iglesia en América Latina" (1972) también divide en tres grandes épocas:

I. La cristiandad de las Indias Occidentales (siglos XVI - XVIII)

II. Agonía de la cristiandad colonial: De un régimen de cristiandad a un régimen de civilización profano (1808-1961).

III. Aurora de una nueva época (1962).<sup>41)</sup>

Prescindiendo de que las subdivisiones aquí no citadas no se prestan para la historia del Brazil, tampoco el título "Indias Occidentales" es aplicable al Brazil.<sup>42)</sup>

Esquemas tripartitas también proponen Eduardo Hoornaert para el Brazil y Alberto Methol Ferré para América Latina. Hoornaert: <sup>43)</sup>

I. La cristiandad brasileña (1500-1808)

II. La Iglesia y el estado nuevo (1808-1930)

III. En dirección a una Iglesia latinoamericana (1930- )  
Methol: <sup>44)</sup>

I. La cristiandad indiana (1492-1808)

II. La primera emancipación y la anarquía eclesial (1808-1831)

III. La Iglesia entre restauración y secularización (1831-1962).

Todos estos esquemas tienen alguna justificación y al mismo tiempo ofrecen problemas. Todos comienzan con la intromisión de los europeos en los años 1492/1500 sin dedicar un mayor párrafo al "status quo ante" - aunque Dussel por lo menos da una breve introducción - dando así la impresión que también la historia religiosa comienza bajo el signo colonial.

Todos, también en las subdivisiones no dejan transparecer una visión ecuménica, sino se adaptan al desarrollo de la Iglesia católico-romana. Todos ven en consonancia con la historia profana la gran cesura entre la época colonial y el comienzo del movimiento emancipatorio en el año de 1808. En su "Historia del Cristianismo en América Latina" (1977)<sup>45)</sup> el autor ha defendido su tesis que el comienzo de las luchas por la emancipación política no forma la cesura profunda para la historia de la iglesia o del cristianismo, sino que la cesura más importante, que prepara también la época de la emancipación, es la época del iluminismo. La máxima dependencia de la iglesia del estado bajo el signo del regalismo y su subordinación

absoluta bajo el principio de la soberanía y de la razón de Estado revelan una tal discrepancia entre las normas de iglesia e estado que el modelo tradicional de la cristiandad entró en una profunda crisis. Las normas de la política económica de las metrópolis que en el sistema del mercantilismo intensificaron la explotación de las colonias sin respetar los problemas de las masas populares e especialmente <sup>de los</sup> neófitos contribuyeron a esta crisis. Esta crisis nada más se agravó en la época de la emancipación. La tenacidad con la cual los jóvenes estados latinoamericanos al igual del regalismo anterior defendieron los principios de la soberanía y del patronado sobre la iglesia muestra que la emancipación política para la historia eclesiástica no forma una cesura tan importante.

Para finalizar informamos de la periodización utilizada en "La Historia del Cristianismo en América Latina" dejando fuera todas las subdivisiones:

- I Las bases étnicas, culturales y religiosas de América Latina
- II El desarrollo del cristianismo latinoamericano bajo el signo del modelo de la cristiandad
- III La crisis de la cristiandad latinoamericana en la época de iluminismo e emancipación política
- IV Iglesia y sociedad entre restauración y secularización: Questionamiento y reducción del modelo tradicional de la cristiandad latinoamericana por las fuerzas del liberalismo y del protestantismo
- V El cristianismo en la época del ecumenismo y de la crisis de los estados oligárquicos nacionales en el conflicto del desarrollo.

Notas:

- 1) Editorial Don Bosco, Buenos Aires 1966, pág. 27+31
- 2) Winfried Zeller, Kirchengeschichte als theologisches Problem (1949) en: Theologie und Frömmigkeit vol. I ed. por B. Jaspert. Elwert, Marburg 1971, pág. 7
- 3) Kurt Dietrich Schmidt, Zur Grundlegung der Kirchengeschichte (1957), en: Gesammelte Aufsätze, ed. por Manfred Jacobs. Vandenhoeck & Ruprecht=V&R, Göttingen 1967, pág. 314

Cf. de F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, 1936  
(Werke V 1957 s.)

- 4) Cf. Gerhard von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (1944), en: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Chr. Kaiser Verlag, München 1961, 148 s.
- 5) C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur, V & R, Göttingen 1954<sup>2</sup> demostró que inclusive las formaciones siderales están sujetos al proceso de evolución y caducidad.
- 6) Para Schmidt cf. nota 3. 7) Selge, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1982, 29 s.
- 8) Historia imparcial de la iglesia y de los hereges. Para el contexto Selge o.c. 12/s. y en general cf. Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie. Vols. I-II, Herder, Freiburg 1967.
- 9) J.W. v. Goethe, Zahme Xenien IX
- 10) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Vols. XVI - 1693-1712 (llegando hasta el año 513).
- 11) Selge o.c. 20 12) Schmidt o.c. 315 s.
- 13) Cf. Oskar Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte. Historisches Jahrbuch 77/1958, pág. 268
- 14) Cf. Ernst Wolf, Kirchengeschichte, en: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, ed. por Rudolf Bohren. Chr. Kaiser. München 1964, 151
- 15) Friedrich de Boor, Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte? Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 97/1972, 404 - cf. Karl Barth Kirchliche Dogmatik (KD) I, 2, pág. 764 Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift. Tübingen 1947, reimprimido en: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. V & R, Göttingen 1964, 9-27
- 16) Barth KD I, 2, 767
- 17) Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Berlin 1961, 3
- 18) Selge o.c. 6 s.
- 19) O.c. 406 s.
- 20) Dörries, Wort und Stunde vol. III, pág. V. V & R - Göttingen 1970
- 21) Bornkamm, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte. Mohn, Gütersloh 1949, 17 s.
- 22) Freiburg/Basel/Wien vols. 1-7/1962-1979. Para E. Iserloh cf. vol. 4/1967.
- 23) Selge o.c. 9

- 24) Hans Reinhard Seeliger, Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Patmos, Düsseldorf 1981, 25 s., 32 s.
- 25) O.c. 237. De Boor o.c. 411 también se refiere al cambio dentro de la historiografía católica refiriéndose a Peter Stockmeier quien elevó la historicidad en la categoría de criterio para la historia eclesiástica (Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, en: Zeitschrift für Kirchengeschichte 81/1970, 145-162) y a Otto Hermann Pesch, Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin, en: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66/1969, 493 s.
- 26) Eckehart Stöve en su reseña de la obra de Seeliger: ThLZ 108/1983, 271 s.
- 27) A. de Egaña, Historia de la Iglesia en la América Española desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, Hemisferio sur. BAC, Madrid 1966, pág. XXIII
- 28) Die evangelische Lehre von der Kirche - ausgewählt und eingeleitet von Dr. Manfred Jacobs, Quellen zur Konfessionskunde, Reihe B, II 4, Einleitung pág. 5 s.
- 29) Von Konziliis und Kirchen - WA 50, 628 s. El número de notas de la iglesia es variable en diferentes escritos de Lutero.
- 30) Schmidt o.c. 324 También Köhler o.c. 255 observa que la historiografía eclesiástica siempre debe ser conscient que su metodología en un sentido más profundo
- 31) Así la V. Asamblea General de la Federación Luterana Mundial (Evian/1970) interpretó el termo "misión". no es adecuada.
- 32) En su papel preliminar sobre "Historia de la iglesia en una perspectiva ecuménica" historiadores suizos enumeran tres criterios: catolicidad en el tiempo, es decir una consideración suficiente de todas las épocas de la historia, catolicidad en el espacio, es decir consideración suficiente de la dimensión mundial de las iglesias, y catolicidad del pueblo de Dios entero, es decir consideración suficiente de la totalidad de la Iglesia, especialmente del pueblo creyente, también de grupos oprimidos y perseguidos cuya historia por falta de fuentes por escrito muchas veces difícilmente se puede verificar - cf. Church History in an Ecumenical Perspective. A Preliminary Discussion Paper, en: Church History in an Ecumenical Perspective. Papers and Reports of an International Ecumenical Consultation held in Basle Oct. 12-17, 1981 ed. by Lukas Vischer. Bern 1982, 7 s.

- 33) Cf. E. Wolf o.c. 167 quien cita como obra principal sobre el método histórico-crítico: Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 1889, el cual debido a su concepción anti-metafísica de ciencia casi no se ocupa de la teología. De R. Niebuhr cf.: Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History Charles Scribners's Sons, New York, 1949
- 34) Ribeiro, As Américas e a civilização. (Estudos de Antropologia de Civilização II). Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1970, 65 s.
- 35) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: PUEBLA. La Evangelización en el Presente y el Futuro de AL. CELAM, Bogotá<sup>2</sup> 1979, 138 Nos. 482-483, cf. EN 32
- 36) Acerca del criterio de la dependencia cf. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. V & R, Göttingen 1977, 18 s y en detalle: Antonio García, Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo. El Ateneo, Buenos Aires 1972; Daniel Camacho (Ed.), Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana. Editorial Universitaria Centroamericana, San José 1979. Una investigación territorial a base del criterio de la dependencia se hizo en la Argentina: Colección Dependencia. Editorial Guadalupe vols. 1-10, Buenos Aires 1973-1974
- 37) Cf. Enrique Dussel, The kingdom of God and the poor. International Review of Mission LXVIII/1979, No. 270, 115-130
- 38) Cf. Prien o.c. 23 s.
- 39) En cuanto a la pre-historia cf. Selge o.c. 26 s.
- 40) Egaña o.c. pág. XXI
- 41) Editorial nova terra 1972
- 42) Cf. pormenores en Prien o.c. 30
- 43) Hoornaert, Para uma historia da igreja no Brasil. REB 33/ 1973, 117-138
- 44) Methol, Las Épocas. La iglesia en la historia latinoamericana. Víspera, año 2 No. 6/1968, 68-86
- 45) Prien o.c. cap. 31 Die Aufklärung in Lateinamerika, pág. 327 s.