

¿COMO HISTORiar LA VIDA CRISTIANA DE LOS PUEBLOS? BALANCE DE MEDIO SIGLO DE DEBATE

JOSEP-IGNASI SARANYANA

**PROFESOR ORDINARIO DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA
DIRECTOR DE "ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA"**

Ante todo, deseo expresar nuevamente mi agradecimiento al Centro Teológico y a la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, en especial al Prof. José Lavandera López, por la invitación que me han cursado para tomar parte en estas VI Jornadas de Historia de la Iglesia en Canarias. Esta es mi primera salida, por así decirlo, después de una larga y grave enfermedad, de la que me voy recuperando, gracias a Dios. Todo ello ha rodeado este viaje mío de un aura particularmente entrañable, como Vds. pueden imaginar. Pero también es mi primera visita a las Afortunadas; lo cual me ha permitido comprobar de visu y experimentalmente que no son en absoluto exageradas las alabanzas que se repiten por doquier acerca de las excelencias de estas Islas. Estoy, pues, en deuda con Vds. y por ello, voy a intentar pagarles con una serie de disquisiciones, quizá un tanto provocativas y difíciles, que espero, no obstante, no les aburran demasiado.

Conviene advertir también que ha cambiado una palabra del título de mi ponencia. Antes decía: "Como historiar la vida religiosa de los pueblos", y ahora dice: "Cómo historiar la vida cristiana de los pueblos". Cuando termine mi intervención comprenderán el por qué de este cambio.

1. ESTADO DE LA CUESTION

El nacimiento de la Historia de la Iglesia como disciplina científica suele situarse en la segunda mitad del siglo XVI, con motivo de la polémica entre los centuriadores de Magderburgo y Cesare Baronio. Como se sabe, todo comenzó cuando las divergencias confesionales con los protestantes estimularon la investigación crítica de los historiadores católicos. La diatriba luterana contra la legitimidad de la Iglesia católica se expresó principalmente, en aquel primer momento, en la *Historia ecclesiastica* dirigida por el luterano Matías Flacius (1520-1575), más comúnmente conocida como *Centurias de Magderburgo*, porque la obra se divide en períodos de cien años⁽¹⁾. Frente a los centuriadores, los católicos se empeñaron en probar la continuidad histórica de la Iglesia y su fidelidad a los propios orígenes. En esta tarea apologética destacó, como es conocido, la réplica de César Baronio (1538-1607)⁽²⁾, considerado por ello como el iniciador de la corriente analista, con sus *Annales ecclesiastici*⁽³⁾. Es lógico, pues, que el origen polémico y apologético de la disciplina Historia de la Iglesia marcara su trayectoria posterior, y que esta ciencia se acantonara, durante décadas en una actitud defensiva, apartada de los grandes debates historiográficos provocados por la Ilustración y el historicismo. A lo largo de más de dos siglos se empeñó en una perspectiva de objetividad positivista, confiando en que la verdad se abriría siempre paso al fin, por sí sola. Quizá la actitud de los maurinos —es decir, de la Congregación de San Mauro, establecida en Saint-Germain-des-Près, dedicada durante la segunda mitad del siglo XVII a destacadas empresas hagiográficas, como fue la edición de los *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* y a importantes ediciones críticas— pudo influir en este estilo apologético. Por los mismo años, también los bollandistas de Malinas adoptaban una actitud parecida, al editar los primeros volúmenes de otros *Acta sanctorum*⁽⁴⁾, obra hagiográfica imponente, todavía hoy muy útil, que marcó un hito por su seria selección de las fuentes. Casi contemporáneamente, el meritorio trabajo del sacerdote y teólogo italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), descubridor y escritor del *Fragmento muratoriano*, fuente capital para la historia del canon del Nuevo Testamento, contribuía a afianzar esta trayectoria analítico-positivista de los historiadores eclesiásticos, de la que después participarían tantos eruditos, entre los cuales no podemos olvidar al agustino español Enrique Flórez (1702-1773), promotor de una obra de gran envergadura, titulada *España Sagrada*,

(1) Basilea 1558-1574, 14 vols.

(2) Sobre Baronio, cfr. Hubert JEDIN, *Il Cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, trad. ital., Morcelliana, Brescia 1982.

(3) Roma 1588-1605, 12 vols.

(4) Cfr. Albert De BIL, *Bollandistes*, en DHGE 9 (1937) 618-632; ID., *Bollandus*, en *ibidem*, 633-635.

de la que publicó los primeros treinta volúmenes. Para ello, Flórez tuvo que emprender numerosos viajes, visitar archivos y bibliotecas, publicar inéditos, relacionarse con estudiosos locales, dilucidar sobre la autenticidad de monumentos literarios, investigar depósitos numismáticos, traducir inscripciones epigráficas, etc.⁽⁵⁾.

Como todo esfuerzo apologético presupone siempre una cuestión doctrinal que se pretende proteger, parece lícito preguntarse: ¿Qué pretendían los historiadores católicos defender, primero frente a la presión de la crítica luterana y después, al cabo de los siglos, ante la acometida del llamado protestantismo liberal? En mi opinión, el debate se había centrado en torno a una cuestión dogmática de gran envergadura, implícita o explícita, que suponía una polémica teológica muy seria. En pocas palabras: ¿Cuál era, o dónde estaba la genuina Iglesia de Cristo?

La primera generación protestante, la de los centuriadores, se había limitado a negar que la Iglesia católica romana encarnase el verdadero espíritu cristiano; y a esta Iglesia habían contrapuesto ellos la Iglesia luterana, que habría recobrado el espíritu cristiano perdido por la Iglesia católica en su largo peregrinar más que milenario. Dos siglos más tarde, en el XIX, estos mismo planteamientos se hallan en dos casos paradigmáticos, que les resultarán familiares a Vds.: el del oxionense John Henry Newman, que estudia con atención las controversias arrianas antes de abandonar a la Iglesia anglicana; y en las publicaciones de su contemporáneo católico Johan Adam Möhler, que se interesa por los mismos temas en la Universidad de Tubinga, con afán apologético antiprottestante.

La crítica liberal, que había comenzado a finales del siglo XVIII como una heterodoxia luterana, con una influencia mínima en el campo católico, no adquirió un estatuto doctrinal importante hasta mediados del siglo XIX; y sus efectos comenzaron a sentirse de forma inquietante en la teología católica, a finales del siglo XIX y primeros años del XX. La crítica liberal aceptaba los presupuestos ilustrados, sobre todo de la Ilustración alemana, con su conocida disyunción entre fe y razón. De esta forma, un pietismo exacerbado, como lo podemos constatar, por ejemplo, en el teólogo reformado Friedrich Schleiermacher, era compatible con un agnosticismo beligerante e incluso con un matizado ateísmo. La crítica liberal puso en circulación, de esta forma, las famosas dicotomías —de una brillantez innegable— entre: fe y razón, teología

(5) Sobre Enrique Fernando Flórez puede verse, como primera aproximación: J.J. LOPEZ ORTIZ, en "Diccionario de Historia Eclesiástica de España", 2 (1972) 941-942, *ad vocem*; y Angel Custodio VEGA, en "Gran Enciclopedia Rialp", 10 (1979) 266, *ad vocem*. Ambos artículos con bibliografía. Posteriormente la *España Sagrada* ha sido completada hasta el volumen 54. Faltan los tomos dedicados a Huesca, Jaca, Urgel y a las tres diócesis baleares.

y filosofía, el Jesús histórico y el Cristo de la fe, la Iglesia y el Reino de Cristo, etc. Estas cuestiones son sobradamente conocidas por Vds., que también recordarán cómo provocaron, en el campo católico, la dura polémica en torno al modernismo, que abarca desde finales del XIX hasta los albores del Vaticano II.

En tal contexto, la disciplina Historia de la Iglesia podía continuar con su actitud apologética, demostrando que Jesús quiso fundar su Iglesia; o bien descalificando la tesis de que los primeros cristianos hubiesen esperado una inmediata parusía ateniéndose a la predicación genuina de Cristo. Otras cuestiones, como el primado petrino, la supuesta helenización del cristianismo al pasar a Europa, el oscurantismo inquisitorial frente al progreso de la razón, etc., también eran atendidas por los historiadores eclesiásticos, con buena técnica y con una argumentación convincente. Los manuales clásicos, desde el que escribió el historiador tubingués Franz Xaver Funk, en la segunda mitad del XIX, tantas veces reeditado y ampliado, mantenían este tinte apologético, centrado, en el caso de Funk, en justificar la actividad sinodal y conciliar de la Iglesia antigua, y en demostrar la ecumenicidad de los primeros concilios orientales.

La trayectoria, por tanto, de la Historia de la Iglesia tuvo durante cuatrocientos años una connotación teológica evidente, de la cual se hacía eco recientemente el historiador alemán Hubert Jedin y su discípulo Walter Brandmüller. Marcel Chappin ha resumido el núcleo del problema, más allá de la polémica administrativa en que el debate se había originado⁽⁶⁾: “El objeto de la Historia de la Iglesia —ha escrito Chappin— es el crecimiento en el tiempo y en el espacio de la Iglesia fundada por Cristo. Recibiendo su objeto de la Teología y profesándolo por la fe, la Historia de la Iglesia es una disciplina teológica y se distingue de la Historia del cristianismo”⁽⁷⁾. Por consiguiente, continúa Chappin, “como disciplina teológica, presupone la fe en el historiador. Esto no influye, evidentemente, sobre el método crítico que habrá de ser adoptado, pero sí sobre las preguntas con que el historiador interrogará las fuentes. Querrá demostrar la identidad de la Iglesia de los orígenes con la Iglesia de su propia experiencia; valorará los desarrollos a lo largo de los siglos como legítimos o ilegítimos; se manifestará, en algún sentido, incluso como apologeta”⁽⁸⁾. Las consideraciones que siguen a esta tesis son de gran interés, y a ellas nos remitimos. Por su parte, Ernst Dasmann ha recapitulado, en un

(6) El debate sobre la adscripción, en la inmediata postguerra mundial, de las cátedras de Historia de la Iglesia, bien a las facultades alemanas de Teología, bien a las Facultades de Historia.

(7) Cfr. Marcel CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Piemme (“Introduzione alle Discipline Teologiche”, 14), Casale Monferrato 1994, págs. 93-94.

(8) *Ibidem*, pág. 94.

breve pero muy importante prólogo a su *Kirchengeschichte*, vol. I, publicado en 1991, la trascendencia que todavía hoy tiene la consideración teológica de la Historia de la Iglesia: la Historia de la Iglesia —dice Dassmann— es el estudio de la salvación de Dios que se opera en la historia; tiene, pues, una vertiente teológica, ya que, si la muerte y resurrección de Cristo han traído la redención y el perdón de los pecados, sus consecuencias deben de tener su expresión y sus consecuencias en la historia⁽⁹⁾.

Este tema, en definitiva, me parece claro, al menos en la intención de los protagonistas del debate sobre la condición teológica o no de la Historia de la Teología, y, por ello, voy a dejarlo momentáneamente de lado, para pasar a otra cuestión que comenzó a gravitar decisivamente, hace medio siglo, sobre la forma de entender la Historia de la Iglesia.

2. LA REVOLUCION DE 1930

Inadvertidamente y de forma silenciosa, el panorama había empezado a cambiar después de la gran Guerra europea de 1914-18. Por citar una fecha paradigmática, podemos situarnos en 1930, cuando Gabriel Le Bras —asociado ya a Marc Bloch y Lucien Febvre en *Les Annales*— reunió en París a un grupo de expertos historiadores para exponerles un ambicioso proyecto: estudiar la situación religiosa de las diversas provincias francesas.

Luego de una larga maduración, y después de haber logrado su traslado desde la Universidad de Estrasburgo a La Sorbona, Le Bras había decidido comunicar sus planes de investigación a una serie de colegas, y lo hacía invitándoles —no podía ser de otro modo en Francia— a un banquete, que tuvo lugar el jueves 8 de mayo de 1930⁽¹⁰⁾. Durante la comida, que comenzó a las doce y media y terminó a las cinco de la tarde “autour d’une tasse de café encore tiède” (en torno a la taza de café tibio todavía), Le Bras presentó finalmente su plan de encuesta sobre las causas históricas de la situación religiosa

(9) “Gleichwohl wurde diese Kirchengeschichte nicht voraussetzungslos geschrieben. Sie ist als eine theologische Abhandlung zu verstehen, die Gottes Heil sich in der Geschichte verwirklichen sieht. Wenn Jesu Tod und Auferstehung Erlösung und Sündenvergebung gebracht haben, müssen sich ihre Folgen auch in der Geschichte aufweisen lassen. Selbstverständlich ist dieser Aufweis nicht objektivierbar; er ist auch nicht leicht. Aber wenn mit der Geschichte gegen die Kirche und mit dem real existierenden Christentum gegen die christliche Botschaft argumentiert wird, hat eine theologische verstandene Kirchengeschichte mehr zu leisten als die Befriedigung historischer Neugier. Sie bekommt es mit dem Glauben selbst zu tun, weil dieser —zumindest subjektiv un für den einzelden— von der Geschichte verunsichert oder gestärkt, keinesfalls aber in Ruhe gelassen wird” (Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte*, I: *Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Kohlhammer (“Studienbücher Theologie” 10), Stuttgart-Berlin-Köln, pág. 5.

(10) Cfr. la crónica de la reunión en “Revue d’histoire de l’Église en France”, 16 (1930) 335.

en las diversas provincias francesas. El proyecto se publicó íntegramente al año siguiente⁽¹¹⁾. Se trataba de recoger, en primer lugar, la bibliografía existente; después, establecer las estadísticas (población, católicos de menos de dieciséis años, profesiones, nacimientos legítimos e ilegítimos, bautismos, matrimonios religiosos y civiles, cumplimiento dominical, cumplimiento pascual, confesiones, personas inscritas en asociaciones de fieles, asistencia a las clases de catecismo, primeras comuniones, confirmaciones, vocaciones, etc.); entrar en los archivos y rescatar los datos estadísticos del pasado, para compararlos a los obtenidos por medios de las encuestas; trazar gráficas, confeccionar planos, etc.

La gran novedad metodológica consistía, pues, en verificar la observancia religiosa; en descubrir cómo se comportaba religiosamente la población francesa, e intentar explicarlo a partir de sus causas históricas. La orientación lebrasiana exigía la colaboración de especialistas en otras disciplinas, no solamente sociólogos, sino también, y sobre todo, de expertos en las llamadas “nuevas humanidades” (antropología social, psicología social, psicoanalítica, etc.). De esta forma, Le Bras iniciaba una nueva metodología, extensible al análisis de cualquier creencia religiosa. Pero no sólo eso, su metodología implicaba una profunda revolución epistemológica, pues ponía las bases de una nueva disciplina cuyo nombre es “Historia religiosa”. Esta nueva disciplina, la Historia religiosa, se ha desarrollado tanto en los últimos lustros, que hoy rivaliza con la Historia de la Iglesia. Vale la pena, por ello, que le prestemos alguna atención.

La “Historia total”, preconizada por Le Bras y, en general, por el grupo de la revista *Annales*, se inscribe en el contexto de las corrientes historicistas. Como se sabe, Wilhelm Dilthey (1833-1911), fundador del historicismo, se había planteado un problema de enorme trascendencia: la fundamentación científica de las ciencias del espíritu, según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Dilthey se había preguntado, en efecto, si puede afirmarse que las ciencias del espíritu son ciencias en el mismo sentido que lo son las ciencias de la naturaleza. (No olvidemos el ascendiente de Kant sobre Dilthey en general y, particularmente, en este tema)⁽¹²⁾. Es evidente, continuaba Dilthey, que ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza no son ciencias en el mismo

(11) G. LE BRAS, *Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France*, en “Revue d'histoire de l'Eglise en France”, 17 (1931) 425-449. Agradezco a la Prof. Elisa Luque Alcaide estas referencias bibliográficas.

(12) C. BASEVI ha destacado las raíces kantianas de todo el sistema en su estudio: *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, en “Scripta theologica”, 17 (1985) 827-843, concretamente en pág. 832. Cfr. también E. IMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, México 1946; y A. CRUZ PRADOS, *Historia de la Filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1987, *ad vocem*.

sentido: “La naturaleza la explicamos; la vida anímica la comprendemos”. Las ciencias de la naturaleza se las ven con los fenómenos, que nos vienen de fuera; las ciencias del espíritu se presentan desde dentro y tienen que ver con la vida, con lo psíquico, en definitiva, con la conciencia⁽¹³⁾.

A partir de este momento Dilthey va a buscar un estatuto científico y objetivo al *comprender*. Dicho en otros términos, pretenderá asentar científicamente los saberes históricos, homologando las ciencias históricas a las ciencias experimentales. En una primera etapa, Dilthey pondrá el fundamento de la condición científica de las ciencias del espíritu en el yo, pues el yo es el portador de la vida y el testigo de la historia. Sin embargo, una posterior evolución le llevará de una posición básicamente psicologista, en la que el yo era el fundamento del comprender, hacia una especie de positivismo de la vida. En tal contexto, comprender será revivir. Pasó, por tanto, del yo como fundamento de las ciencias del espíritu, a la vivencia o *Erlebnis*⁽¹⁴⁾ como su fundamento. El fundamento de la condición científica de las ciencias del espíritu sería, pues, el yo entendido como portador de la vida o de la historia, o bien la vida entendida como un revivir.

Es indiscutible que, a pesar de su complejidad y de su círculo hermenéutico —porque el yo es a la vez sujeto de la historia y su fundamento—, la influencia de Wilhelm Dilthey ha sido notable. Ha sido decisiva, porque ha situado el acontecimiento histórico dentro del género de los fenómenos, entendidos éstos a la manera kantiana, es decir, como objetos del pensamiento. (Como se sabe, Kant había establecido la distinción entre *objectum* o *Gegenstand* y cosa en sí). La categorización del acontecer histórico habría de tener, es obvio decirlo, unas consecuencias trascendentales para la comprensión de la Historia de la Iglesia como disciplina científica.

En efecto, y como se sabe, fenómeno y nómeno guardan entre sí, en el orden trascendental kantiano, como una oposición dialéctica, si se me permite

(13) “Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque las de la naturaleza tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y originariamente como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece una conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originariamente dado” (W. DILTHEY, *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. cast., FCE, México 1951, VI, pág. 197). Comentando este célebre pasaje, cfr. J. VICENTE ARREGUI, *Comprensión histórica*, en “Themata”, 5 (1988) 181-197; ID., *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, en “Anuario Filosófico”, 21/2 (1988) 97-119; y Vicente BALAGUER, *La oposición historia / ficción en Paul Ricoeur. Teoría y análisis de un texto fronterizo: el relato de Marcos*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, págs. 19-20, pro manuscrito.

(14) Cfr. J. VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo...*, cit., pp. 98 ss.; y C. BASEVI, *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, cit., pág. 834.

expresarme en estos términos. El fenómeno, aunque objetualiza a la cosa, y permite conocerla, opaca el noúmeno; la manifestación de la esencia oculta la esencia misma. Esto nos resulta ahora muy familiar, después de que la filosofía alemana haya cumplido un recorrido de más de doscientos años desde las cavilaciones kantianas hasta Habermas, pasando por Edmundo Husserl y Martin Heidegger. Con todo, y por muy familiar que nos resulte, no permitamos que tal oposición dialéctica nos domine; procuremos más bien contemplarla críticamente. No renunciemos, pues, a la comprensión de la esencia o substancia de la historia, porque ello implicaría abandonar toda intelección del ser mismo de la Iglesia. En el supuesto de tal renuncia, el misterio de la Revelación quedaría reducido a una serie de prácticas de los hombres con relación a su particular concepción de lo divino, fuese esto algo real, o simplemente un producto de la conciencia, individual o colectiva. La Historia de la Iglesia pasaría a ser simplemente un momento de la Historia del fenómeno religioso; o, a lo más, la Historia de ese fenómeno religioso particular, que es el cristianismo.

No cabe duda de que una reducción del misterio de Cristo en la historia a lo puramente fenoménico reúne, en cuanto a su análisis, una serie de ventajas desde el punto de vista metodológico. Las manifestaciones del espíritu cristiano pueden ser analizadas con todo lujo de detalle por la sociología y las “nuevas humanidades”, cumpliendo a la perfección el programa lebrasio. He aquí, quizá, una de las causas, posiblemente la más decisiva, de la sustitución, en tantos centros universitarios europeos y norteamericanos, de la investigación sobre Historia de la Iglesia por la investigación de Historia religiosa. Pero, a mi entender, estas ventajas metodológicas no son las únicas responsables del declive de la Historia de la Iglesia o, por lo menos, de su confinamiento en los centros de estudios institucionales eclesiásticos. Es preciso apuntar a otras causas, de las que me propongo hablar seguidamente.

3. LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACION UNIVERSITARIA

La Historia comparada de las religiones, que tanto ha progresado en los dos últimos siglos, de la mano de importantes descubrimientos arqueológicos de todo tipo y de sugerentes investigaciones crítico-literarias, ha constatado la presencia del fenómeno religioso en todas las culturas antiguas. Se han comprobado, además, ciertas formas religiosas comunes a las más diversas religiones, sin excluir de tales coincidencias al judaísmo y a la iglesia católica. Por ejemplo: necesidad de una redención o de una superación de determinadas culpas originales; ciertos elementos esenciales de los ritos

sacrificiales, que se repiten en todas las formas religiosas antiguas; existencia de un sacerdocio reservado a un estamento determinado y privilegiado; algunos signos o acciones, muy parecidos a las formas sacramentales cristianas; formas de orar, que reúnen elementos comunes en las distintas tradiciones; aprecio por determinadas formas de vida ascética; complejos calendarios litúrgicos; etc.

Hegel ya fue consciente de cuanto acabo de decirles, aun siendo sólo testigo de los comienzos de tales debates; y, por ello, procuró integrar el fenómeno religioso en su vasto modelo dialéctico del espíritu objetivo, bien que privilegiando todavía el cristianismo frente a otras manifestaciones religiosas. De todas formas, el paso de la dialéctica del espíritu objetivo a una dialéctica del yo trascendental era sólo cuestión de tiempo. La fenomenología de las religiones ha optado, finalmente, por esta última solución, mucho más cómoda y menos exigente para el investigador. Al fin y a la postre, resulta más fácil —y más kantiano también— considerar lo religioso como un haz de relaciones que se categorizan según modos a priori de la sensibilidad, que postular la existencia de una divinidad trascendente. Así entendido, y cualquiera que haya sido la cultura en donde se haya reflejado, lo religioso sería sólo la expresión de los temores del hombre, la manifestación de sus ansias frente al futuro, la vivencia de su contingencia y finitud, una forma satisfactoria de resolver los problemas del dolor y la muerte, etc. Este modo de entender lo religioso habría sumido en perplejidad a los hombres religiosos de todas las épocas, y no sólo a los judíos y cristianos. No olvidemos que el ateísmo-religioso generalizado —valga la expresión— constituye un acontecimiento nuevo y reciente, desde el punto de vista histórico. Las culturas antiguas tuvieron siempre la pretensión de adorar a un ser supremo y trascendente. Pero la influencia de la Ilustración alemana ha marcado decisivamente la forma de entender el fenómeno religioso, incluso entre muchos católicos...

Volvamos ahora nuestra mirada al cristianismo. Es obvio que también la religión cristiana puede ser estudiada fenomenológicamente. Tiene sus manifestaciones culturales, asociativas, estructurales y tradicionales, que admiten sin problemas, como pretendía *Le Bras*, un balance estadístico y un tratamiento sociológico. Qué duda cabe que tal análisis enriquece la comprensión de la vida cristiana, acarreando muchos datos precisos e útiles. No se puede hablar de una crisis religiosa de una región o país, sin aportar estadísticas sobre disminución de vocaciones, decrecimiento de la práctica sacramental, aumento de divorcios y abortos, desinterés por la catequesis familiar y parroquial, alejamiento del cumplimiento pascual y dominical, etc. Tales informaciones deben obtenerse en los archivos, por medio de encuestas, cotejando diferentes momentos históricos, etc. Todo esto es, evidentemente, muy verda-

dero y ha abierto el mundo universitario “laico” a la investigación sobre temas religiosos⁽¹⁵⁾.

Ahora bien, y aquí viene la pregunta que no se puede orillar ¿es suficiente, para una adecuada comprensión de la Iglesia, la Historia religiosa? En mi opinión, no es suficiente. Aquí se podrían traer a colación aquellas palabras de San Mateo (23:33): “oportet haec facere, et illud non omittere”, conviene hacer esto, es decir, acoger las nuevas técnicas de la Historia religiosa y aplicarlas con sumo cuidado, pero no abandonar la genuina Historia de la Iglesia. De lo contrario, podríamos equiparar la vida cristiana, que es una oferta de salvación que Dios brinda al hombre, con la vida religiosa de las culturas no cristianas, que sólo son formas naturales de buscar la trascendencia, inscritas en la naturaleza humana como invariantes.

Cuanto acabo de decirles plantea serios problemas técnico-administrativos, porque exige la colaboración de dos metodologías de investigación diversas: por una parte, una eminentemente teológica, que presupone una determinada concepción trascendente de la Iglesia; por otra parte, otra metodología que, sin negar la anterior perspectiva sobrenatural, se centra más bien en los problemas puramente fenomenológicos. Estamos, en definitiva, en presencia de un problema de interdisciplinariedad, que constituye, hoy por hoy, uno de los retos más interesantes de la vida universitaria.

No obstante, y dado los aires que soplan en el mundo universitario, me pregunto si, en la actual coyuntura, muchos centros académicos —incluso eclesiásticos— estarían dispuestos a acoger en su seno, como buenas hermanas, las dos metodologías o, mejor, a cultivar las dos ciencias. La experiencia de los últimos lustros más bien me hace contemplar con cierto pesimismo una cooperación de la Historia de la Iglesia con la Historia religiosa. Los datos que poseo muestran que cuando se emprende el camino de la Historia religiosa, ésta tiende a fagocitar la Historia de la Iglesia. Todo lo cual sugiere que la cuestión que acabo de presentarles no es un tema puramente metodológico, sino que incluye opciones ideológicas de mucha envergadura y muy arraigadas en los hombres de nuestro tiempo.

Josep-Ignasi Saranyana

(15) Cfr., por ejemplo, los comentarios al respecto de E. MARTINEZ RUIZ, *Realidades y tendencias de los estudios sobre la Iglesia española en el siglo XVII*, “Almogaren”, 13 (1994) 29-64, relativos a las investigaciones que se llevan a cabo en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense (Madrid). Cfr. también *La Historia religiosa en Europa (1980-1993)*, en “Anuario de Historia de la Iglesia”, 4 (1995) 249-372, con colaboraciones de José Andrés-Gallego (España), Carlos Moreira Azavedo (Portugal), Alfredo Canavero (Italia), Sheridan Gilley (Reino Unido), Heinrich Hürten (Alemania) y Jean-Marie Majeur (Francia).