

Presentación

Hominem unius libri timeo
TOMÁS DE AQUINO

POR QUÉ UN MANUAL DE «HISTORIA DE LA TEOLOGÍA»

La constitución apostólica *Sapientia christiana*, de 15 de abril de 1979, dispuso que se revisasen los estatutos de las Facultades de Teología¹ y que se redactasen nuevos planes de estudios². El que elaboró la Universidad de Navarra incluyó la asignatura de «Historia de la Teología», como una especificidad propia³. Se resaltaba así, conforme a la voluntad del Vaticano II (*Optatam totius*, 16), que la transmisión y comprensión de las verdades reveladas está vinculada a la historia general de la cultura. La nueva materia debía abarcar, según el programa que entonces se trazó, los trece siglos que van desde el fin de la era patristica hasta nuestros días⁴.

Tal disciplina, que constituía una novedad en el diseño curricular de los estudios eclesiásticos españoles, fue asignada a mi departamento y comencé a explicarla en 1985. El único manual de historia de teología a la sazón existente en lengua castellana, firmado por Martin Grabmann, estaba ya descatalogado⁵.

1. *Cfr. Sapientia christiana*, art. 7.

2. *Ibid.*, art. 38, § 1.

3. *Ibid.*, art. 41. § 1: «Se determinen las disciplinas que se requieren necesariamente para lograr el fin de la Facultad, como también aquellas que, de diverso modo, ayudan a conseguir tal finalidad, y se indique consiguientemente cómo se distingan entre sí».

4. Con posterioridad, el papa Francisco ha publicado una nueva constitución apostólica, sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas, titulada *Veritatis gaudium*, con fecha 8 de diciembre de 2017, que se sale de los límites temporales de esta *Historia de la teología cristiana*.

5. Martin GRABMANN, *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días, basada en el compendio de M. J. Scheeben*, versión española de David Gutiérrez, Espasa Calpe, Madrid 1940.

Del gran tratado de Evangelista Vilanova sólo se había publicado el primer volumen, de los tres que acabaría teniendo⁶. Sin libro de texto, los alumnos seguían con dificultad las explicaciones. Fue entonces cuando me animé a preparar un manual, ahora finalmente culminado. En el ínterin, sin embargo, pude colaborar con el Prof. José Luis Illanes, en la redacción de una *Historia de la teología*, bastante más breve, en que redacté la parte dedicada al período medieval y renacentista⁷.

MARTIN GRABMANN EN PRIMER TÉRMINO

Por haber sido el manual de Grabmann el primero escrito por un católico, merece alguna atención. Se publicó en 1933 en alemán y fue traducido al español en la inmediata posguerra. Grabmann, catedrático en la Universidad de Múnich, se basó en una sinopsis que Matthias Joseph Scheeben había editado en 1873, obviamente muy ampliada. Aunque no se le ocultaban ni las dificultades de la empresa ni las imperfecciones y defectos del libro, el profesor muniqués juzgó oportuno responder a los ruegos que se le habían hecho, «porque alguno debía ser el primero en poner mano a este trabajo». Pecaba, sin duda, de excesiva modestia, pues algunas novedades del manual llamaron la atención de los especialistas. Entre ellas, la inclusión de una extensa noticia acerca de la teología española del siglo XVI, desconocida casi por completo en el mundo académico trasalpino, y abundantes referencias a la teología americana, anterior y posterior a la emancipación.

Si su *Handbuch*, «ceñido a lo substancial», fue acogido con general simpatía, también recibió alguna crítica, sobre todo por parte de Heinrich Lennerz, que enseñaba en la Gregoriana: «¿Acaso es ya posible escribir una Historia de la Teología tan breve y sintética [como la de Grabmann]? [...] Una Historia de la Teología debería señalar cuáles fueron las principales cuestiones teológicas que en cada período estuvieron en primera línea, cómo y en qué sentido fueron resueltas, qué nuevos puntos de vista provocaron y cómo influyeron éstos en los períodos siguientes. En tal marco debería situarse cada uno de los teólogos»⁸.

6. Evangelista M. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, Ed. Herder - Facultat de Teologia Sant Pacià, Barcelona 1984-1989, 3 vols. (I. «Des dels orígens al segle XV», II. «Pre-reforma, reformes, contrareforma» [amb la col·laboració de Lluís Duch], III. «Segles XVIII, XIX, XX» [amb la col·laboració de Josep Hereu i Bohigas]). Posteriormente se tradujo al castellano y al italiano. La segunda edición, revisada y ampliada, se publicó entre 1999-2001.

7. José Luis ILLANES - Josep-Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995 (2ª ed., revisada, 1996; 3ª ed., revisada y aumentada, 2002; reimpresión, 2012).

8. Heinrich LENNERZ, «Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Theologie», en *Gregorianum*, 16 (1935) 458.

El dictamen de Heinrich Lennerz, asombrándose de la osadía de Grabmann, me ha recordado, *a sensu contrario*, un hecho que narra Étienne Gilson en sus memorias. Cuando un colega de La Sorbonne le llamó la atención, porque algunos alumnos se habían quejado de que abusaba, supuestamente, claro está, de su enseñanza de la historia de las filosofías medievales para dedicarse a una propaganda católica disfrazada (eran los años del agresivo laicismo de la III República francesa), Gilson contestó: «Yo siempre he concebido la historia de las doctrinas como un esfuerzo para hacerlas comprender, y ¿cómo demostrar que una filosofía es inteligible sin justificarla? En la medida, al menos fragmentaria, en que es inteligible, esta filosofía está en parte justificada. Cierto que no me prohíbo reprobador las doctrinas, pero la crítica ya no es historia, es filosofía»⁹. En otros términos: si la historia de la filosofía es un diálogo con los filósofos estudiados, como defendía Gilson, también la historia de la teología ha de ser un coloquio continuado con los teólogos presentados, como sostenía Lennerz.

Supuesto que dialogar con los filósofos es filosofía, la evaluación de las ideas teológicas ya no es sólo historia, sino teología. Esto vale para los excursos, comentarios y evaluaciones que el lector hallará en el manual, aquí y allá.

Por fidelidad a la historia, se señalan los casos en que la autoridad eclesiástica se ha pronunciado sobre una determinada teología. Esto ha ocurrido sólo cuando una tesis discrepaba con notoriedad de algún artículo de la fe. El magisterio pontificio y episcopal ha sido, de ordinario, muy prudente en tales pronunciamientos. *Meister Eckhart*, por ejemplo, no fue reprendido como teólogo parisino, sino como predicador en Estrasburgo y Colonia. Una cosa es el oficio teológico y otra, el ministerio pastoral; si bien inseparables, son distintos y tienen responsabilidades diferentes. ¿Ha sido siempre acatada esta distinción? Generalmente lo ha sido. Empero, hay que conceder a la crítica que en algunos casos no se ha sido respetada. Nos es difícil encontrar algunos ejemplos. Por citar dos muy conocidos, recordemos la censura oxoniense fulminada por Robert Kilwardby, en 1277, contra algunas proposiciones tomasianas y, en tiempos recientes, la proscripción del folleto *Une école de théologie: Le Saulchoir*, una conferencia pronunciada en 1936, en ámbito estrictamente académico, por Marie-Dominique Chenu. El laberinto de las cinco tesis jansenistas no entra en este capítulo, como se verá cuando se analicen «les clefs du Gran Siècle». Y lo mismo cabría decir del caso «Antonio Rosmini», que salpicó los pontificados de Pío IX y León XIII.

9. Étienne GILSON, *El filósofo y la teología*, trad. cast. de Gonzalo Torrente Ballester, Ediciones Guadarrama, Madrid 1962, p. 47.

LAS TEOLOGÍAS EN SU CONTEXTO

Esta *Historia de la teología cristiana*, que ahora presento, se inscribe en las coordenadas establecidas por Lennerz y Gilson, que acabo de referir. Pretende contextualizar los teólogos estudiados en el marco cultural de su siglo, ofreciendo una exposición según el método histórico-genético, siempre que ha sido posible, es decir, según su biografía y su marco cultural. Me parece que, de ordinario, se puede comprender bastante bien la doctrina de un autor, aunque haya vivido en un tiempo remoto. Quienes se adscriben al círculo hermenéutico, consideran que nunca se podrá averiguar la verdadera intención de un autor antiguo, porque el lector se halla en otro contexto. Si así fuera, Heinrich Schliemann no habría dado crédito a la *Iliada* y no habría descubierto, en 1873, la Troya de Héctor y Ulises, ni habría desenterrado el tesoro de Príamo.

Me ha guiado también la convicción de que un filósofo o teólogo de primera línea no se contradice en su itinerario intelectual. Desarrolla, a lo largo de su vida, una intuición que viene de primera hora. A veces se queda a medio camino, como Juan Duns Escoto, que murió muy joven; otras, no concluye el proyecto, como Martin Heidegger, porque no acierta a darle forma. Pero, por lo general, se mantiene fiel a sí mismo, aunque en ocasiones se distinguen etapas en su trayectoria, como cuando se habla del «Platón socrático», del «Agustín neoplatónico», del «Aquino innatista», del «primer Locke», del «Kant precrítico» o del «joven Marx», por citar seis casos conocidos.

LA HISTORIA QUE TRASCIENDE LA HISTORIA

Desde mi tesis doctoral en Teología, leída en el ya lejano 1972, me ha perseguido una preocupación. Aquella investigación versó sobre la teología de la historia en san Buenaventura¹⁰. Me pareció entonces que cualquier reflexión teológica reconduce, en definitiva, a las misteriosas relaciones entre el tiempo y la eternidad o, en términos *análogos*, a la armonización de lo natural con lo sobrenatural (sin confusión, pero también sin separación), como antes se decía, o al binomio «orden de lo creado» versus «orden de lo divino», como ahora se prefiere.

Cayó entonces en mis manos el trabajo de habilitación de Joseph Ratzinger, también sobre la teología de la historia según del Doctor Seráfico, y comprobé con sorpresa que el teólogo alemán había llegado a parecidas conclusiones y tenía la misma inquietud, aunque con expresión más acabada y de mayor calidad

10. Publiqué un amplio extracto: *Tiempo y eternidad (Estudio sobre la Teología de la Historia en san Buenaventura)*, Gráficas Egúzquiza, Pamplona 1976, 96 pp.; reeditado en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, Universidad de Navarra, s/f, vol. II, n. 3.

técnica: «¿Cómo puede ocurrir históricamente lo que ya ha ocurrido? ¿Cómo puede tener un significado universal lo que es único e irrepetible?»¹¹ En otros términos, ¿cómo se relaciona la historia de la salvación con la metafísica? o, expresado con toda contundencia, ¿cómo se conjuga la historia humana con la eternidad de Dios?¹²

Tal preocupación ha pasado a esta *Historia de la teología cristiana* y se advierte sobre todo en el capítulo III (al tratar las sistematizaciones de Alejandro de Hales y Juan Duns Escoto), en el capítulo VIII (al exponer la síntesis de Matthias Josef Scheeben), en el capítulo X (al recordar las propuestas de Maurice de la Taille, Pierre Teilhard de Chardin, Raimon Panikkar, Henri de Lubac, Romano Guardini, Odo Casel y Oscar Cullmann), en el capítulo XII (al recoger las tesis de Jürgen Moltmann, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar y Louis Bouyer) y en el capítulo XIV (al resumir las contribuciones de Ignacio Ellacuría).

EL PRINCIPIO DE LA CONTINUIDAD

La evolución de las ideas procede de forma sutil y sigue un curso tranquilo, sin grandes sobresaltos. También la ciencia teológica cuenta con la historia, la incorpora y la bendice, y se vale de ella para su progreso. Ya los medievales entendieron que no inventaban nada. Ahuyentaban su *horror vacui* recordando que edificaban sobre sólidas bases heredadas. Con todo, no comenzó hasta el siglo XIX una seria deliberación sobre el progreso teológico (y dogmático) en la historia y *merced* a la historia. Johann Adam Möhler y John Henry Newman abrieron la vía, seguidos por otros muchos en el siglo XX. Este manual se siente vinculado a tales planteamientos.

No todos, sin embargo, han caminado por la misma senda, defendiendo la bondad del acontecer histórico. Adolf von Harnack (con su concepción de la historia como envoltorio que debe desecharse, aunque haya salvado el origen) y Alfred Loisy (con su noción de la historia que inventa y abandona, por caducos, sus orígenes) representan posiciones extremas que desnaturalizan la idea cristiana de la discontinuidad en la continuidad. En la trastienda de ambos se percibe la difusa silueta de Friedrich Schleiermacher, que se asoma con su crítica de la «razón histórica».

11. Cito ahora por la versión italiana: Joseph RATZINGER, *San Buenaventura. La teología della storia*, Nardini, Firenze 1991, pp. 11-12. El original alemán fue publicado por Verlag Schnell und Steiner, München - Zürich 1959. Ratzinger ha añadido prólogos a cada una de las ediciones: inglesa, española e italiana.

12. Sobre las reflexiones de Ratzinger al respecto, *cfr.* Pablo BLANCO, *Benedicto XVI. La biografía*, Ed. San Pablo, Madrid 2019, p. 145.

Por lo dicho hasta ahora, está claro que la Iglesia no abomina de la historia. Muy al contrario, cree que el Espíritu divino cuenta con ella para descubrir el misterio que estuvo escondido en Cristo durante siglos (Col. 1:26). Sin embargo, el «desvelo», para que sea auténtico, exige la *continuidad*, como observó Vicente de Lerins. Y tal presupuesto sólo se cumple cuando la teología se edifica sobre Cristo, Dios y hombre verdadero, el mismo «heri, hodie et in sæcula» (Hebr. 13:8). El que dice de sí mismo: «Yo soy el Alfa y la Omega, aquel que es, que era y que va a venir [...] Yo soy el primero y el último, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del hades» (Apoc., 1:8-18). Esto implica afirmar que Cristo es el *medio*, porque todo medio reclama los extremos, y los extremos presuponen el medio.

Pocos, como san Buenaventura, han expresado tan bellamente que Cristo es el *medio*. Cristo, en efecto, ocupa el medio en la Trinidad (*genitus, non factus*); es medio *de* la creación (*per quem omnia facta sunt*); es medio *en* la creación, entre lo inmóvil y lo móvil (*qui descendit de calis*); y es medio de todas las ciencias (por cuanto hace entender a la inteligencia creada cuanto entiende con certeza): «ipse Christus est medium omnium scientiarum»¹³. En definitiva, sólo si hay una relación bicondicional¹⁴ entre la teología y Cristo, la historia conjuga la continuidad con la discontinuidad. Y si se va al fondo de la cuestión, el presupuesto fundamental de la continuidad es la identidad esencial (identidad sustancial y radical) entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

DOS FLEXIONES EN LA CONTINUIDAD

A pesar de la continuidad postulada y de hecho mantenida, el quehacer teológico ha padecido dos flexiones importantes, desde la era patristica hasta hoy. Una ha sido muy beneficiosa y, *de facto*, no sólo no ha supuesto quiebra alguna, sino ventaja y progreso: ha sido una verdadera discontinuidad *en* la continuidad; la otra ha tenido un alcance muy negativo y ha significado una verdadera fractura, es decir, una discontinuidad *sin* continuidad. Dos sacudidas históricas, en mi opinión, provocadas no tanto por la teología misma, sino por la filosofía. En concreto, y en el primer caso, el descubrimiento de la trascendencia del *esse*, por Tomás de Aquino, tan mal comprendido en este punto, hasta tiempos recientes; y, en el segundo caso, la duda instituida por David Hume, acerca de la correlación entre nuestras representaciones de la mente y la realidad

13. SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 11 (Q. V, 331a).

14. Relación bicondicional: la primera expresión será verdadera cuando y exclusivamente la segunda expresión también lo sea, así como también la primera expresión será falsa cuando la segunda lo sea. La continuidad en la verdad de la Iglesia *in Patria* (en la historia) depende de la verdad de Cristo. San Pablo aludió a este tema en I Cor. 15:12-18.

extramental¹⁵. La famosa ley de Hume («del ser al deber ser no vale consecuencia») es como un corolario de la duda humeana. Hume, que era consciente de su revolución¹⁶, despertó a Immanuel Kant de su «sueño dogmático» y provocó el «giro copernicano». Y la sombra de Kant es muy alargada... Con todo, incluso estas dos discontinuidades tienen remotos precedentes: el *De Hebdomadibus* de Boecio, para Aquino; y el derrumbe de la metafísica, en el supuesto de Hume (por el deslizamiento del plano ontológico al psicológico, que se había iniciado con Descartes)¹⁷.

Las dos flexiones citadas muestran hasta qué punto la filosofía es un momento interior de la teología y descalifican, a mi entender, las propuestas que han querido reducir la teología a mero *kérigma*, es decir, a un escueto anuncio del Evangelio. Aludo, en el campo católico, a la «teología kerigmática» austriaca, de los años de entreguerras; y en el ámbito protestante y por los mismos años, a la «teología dialéctica». Registrando la generosidad y la rectitud de ambos movimientos, es preciso reconocer que supusieron un empobrecimiento especulativo considerable.

Algún lector quizá objete que ha habido otros acontecimientos que se ofrecen como verdaderas revoluciones. Sin embargo, si las cosas se analizan con mayor detalle, se observa que sólo en apariencia fueron auténticas innovaciones. Juan Duns Escoto fue un inteligente continuador de la tradición agustiniana y de la venerable corriente franciscana. Guillermo de Ockham, tan influyente en la posteridad renacentista, se reconduce a su maestro Duns y a las ideas políticas que emergían en esos años. La reforma teológica luterana, presentada por Wilhelm Dilthey como un cambio radical en la intelección de la verdad cristiana, maduraba de tiempo atrás, de modo que el Reformador sólo puso acentos; y lo mismo cabría decir de Juan Calvino en teología, o de René Descartes en filosofía y teología.

15. Un texto clásico es: «¿Por qué argumento puede demostrarse que las percepciones de la mente han de ser causadas por objetos externos, totalmente distintos de ellas, aunque pareciéndose a ellas (si esto es posible), y no pueden surgir ni por la energía de la mente misma ni por la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o por alguna otra causa que nos sea aún más desconocida?» (David HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Greenbooks Editore, edición digital, julio de 2016 [edición *mobi* para Kindle], Sección 12, parte 1: «De la filosofía académica o escéptica»). De aquí deriva la negación del principio de causalidad.

16. «Al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos, en efecto, un sistema completo de las ciencias construido sobre un fundamento enteramente nuevo y el único sobre el que éstas pueden descansar con alguna seguridad» (David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de V. Viqueira, FV Éditions, 2014 [edición *mobi* para Kindle], introducción).

17. «Es importante advertir que Descartes, por más que intentó hacer metafísica, pasó del plano ontológico al psicológico: es la conciencia no sólo la que nos hace saber que existimos, sino la que define al yo. En esta misma línea, pero intensificada, se moverán los filósofos empiristas» (Rafael CORAZÓN, «Persona», en Ángel Luis GONZÁLEZ [ed.], *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, p. 862a).

ESTRUCTURA DE ESTE MANUAL

El libro se inicia en el 750, con la entronización en Francia de la dinastía carolingia, y alcanza a los umbrales del siglo XXI (a veces traspasándolos, aunque por muy poco). Acoge, pues, en los últimos capítulos, las consecuencias inmediatas del Concilio Vaticano II. Más allá no se puede ir, si se pretende hacer historia y no una simple crónica.

Cada capítulo lleva, al final, una selección bibliográfica. En el período medieval y renacentista (también al tratar el barroco americano), la bibliografía aducida es menor, porque el autor de estas líneas se remite a lo que ya tiene publicado en dos manuales anteriores, que abarcan esos siglos¹⁸.

En cuanto al contenido, si bien este *Handbuch* depara una panorámica bastante completa de la teología cristiana desde Pipino el Breve y el papa Zacarías hasta nuestros días, sólo da cuenta puntualmente de la teología ortodoxa. Aunque muy rica, en alguna de sus épocas, la Ortodoxia ha tenido una influencia menor en el ámbito geográfico latino u occidental, al que va dirigido principalmente el manual.

*Da [Domine] omnibus, qui veritatem investigant,
ut eam quærendo inveniant,
et inveniendò semper requirant*¹⁹.

Barcelona, 23 de abril de 2020
Solemnidad de san Jorge

Una observación final: el apartado de los agradecimientos es tan amplio, que se ha transformado en una sección propia, que viene a continuación.

18. Josep-Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca*, EUNSA, Pamplona, 2003 (2ª edición, revisada y aumentada, 2007; 3ª edición, corregida y nuevamente ampliada, 2011); e ID., *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid 2009 (2ª ed. revisada, BAC, Madrid 2018).

19. «Concede [Señor] a todos los que investigan la verdad, que, buscándola, la encuentren, y que, habiéndola encontrado, la contemplen» (*Breviarium Romanum*, 25 februius 2019, Tempus «per annum», hebd. VII / Hebdomada III, feria II, Ad vespas, Preces).