

Annuario Sancti Iacobi, 12 (2026), pp. 245-263.
e-ISSN: 3101-5816

Razón y sentido de la historia. En torno a una teología de la historia

REASON AND SENSE OF HISTORY. ABOUT A
THEOLOGY OF HISTORY

MONS. JULIÁN BARRIO BARRIO
Arzobispo emérito de Santiago de Compostela

Razón y sentido de la historia. En torno a una teología de la historia

Mons. Julián Barrio Barrio

Arzobispo emérito de Santiago de Compostela

Recibido: 14/10/2025

RESUMEN: Para el cristiano la historia es tiempo e historia de salvación. Dios se revela en la historia, no al margen o fuera de ella, en ella y salvándola. El cristiano entiende la historia y el tiempo en comunión, en la Iglesia, desde Dios Trino: el Padre que crea el mundo y el tiempo, la plenitud de la humanidad en el tiempo y la historia que es Cristo, el Espíritu que renueva y continúa la historia pero en la libertad humana. Dios no sólo se muestra en la historia sino que la salva y la redime. Por eso además de hacia atrás, buscando a Dios en la historia, el presente es vivo y nuevo, y la historia no está petrificada en un pasado sino viva en el presente, sigue hablando, hacia el futuro, la escatología, la salvación de la humanidad temporal, de la historia. Desde san Agustín y los autores medievales hasta los concilios vaticanos I y II con la fidelidad a la historia y el dogma, pero también la lectura de los signos de los tiempos y la fidelidad viva y dinámica en el presente: la Iglesia es la salvación de Dios en la historia dinámica y viva.

Palabras clave: agustinismo, Concilio Vaticano II, filosofía de la historia, signos de los tiempos, teología de la Historia

Códigos UNESCO: Historia de la Iglesia (5506.90) Sistemas teológicos-filosóficos (7204.04)

REASON AND SENSE OF HISTORY. ABOUT A THEOLOGY OF HISTORY

ABSTRACT: History is both time and the story of salvation for Christians. God shows himself in history, not apart from it or outside it, but within it and by saving it. Christians understand history and time in communion, in the Church, from the perspective of the Trinitarian God: the Father who creates the world and time, the fullness of humanity in time and history who is Christ, and the Spirit who renews and continues history but with the human freedom. God not only reveals himself in history but also saves and redeems it. Therefore, in addition to looking back, seeking God in history, the present is alive and new, and history is not frozen in the past but alive in the present, continuing to speak, toward the future, of eschatology, the salvation of temporal humanity, of history itself. From Saint Augustine and the medieval authors to the First and Second Vatican Councils, with fidelity to history and dogma, but also with an understanding of the signs of the times and a living and dynamic fidelity in the present: the Church is God's salvation in dynamic and living history.

Keywords: Augustinianism, 2nd. Vatican Council, philosophy of history, signs of the times, theology of history

INTRODUCCIÓN

Agradezco la invitación que se me hizo para participar en el homenaje dedicado al M. I. Sr. D. José María Díaz Fernández, archivero y deán que fue de la catedral compostelana. Escribo estas reflexiones no con la toga de historiador sino con el cayado del Pastor que, metido en el mar Rojo de la historia, intenta hacer la travesía ayudando a descubrir la razón y el sentido de la misma para que las aguas de una visión puramente antropocéntrica no nos ahoguen en el paso a la otra orilla.

Cuando a tenor de asertos apodícticos empezamos a sentir vergüenza por la historia de la Iglesia, nos situamos objetivamente en el grave peligro de perder la fe o no acogerla. Problema pastoral punzante al que no solemos prestar la atención debida. La cultura contemporánea no carece de cuentos, sino de espíritu crítico. El problema más radical a consecuencia de la des cristianización no es la pérdida de la fe, sino del espíritu crítico. En este planteamiento, a la historia podemos acercarnos desde una perspectiva teológica, compartida sólo por quien mira con los ojos de la fe, o desde una perspectiva filosófica, compartida por todos los que disponen de un mínimo de honestidad intelectual¹. La historia debe ser una preocupación importante en la medida en que la religión

¹ Cf. MESSORI, V., *Leyendas negras de la Iglesia*, Barcelona, 1966 (prefacio del Cardenal Giacomo Biffi), pp. 9-14.

representa un intento de vincular a cada individuo con el problema total del destino humano. Por otra parte, la historia de la Iglesia es la más brillante demostración de que la “ciudad de Dios” lucha perpetuamente contra la ciudad del diablo y que la celeste se mezcla con la terrestre: “Sabemos que hay una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos queremos ser con aquella ansia que nos inspira su fundador... Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria [...]. En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en sus potentados, y ésta dice a su Dios: *A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza* (Sal 17,2). Por eso, en aquélla, sus sabios, que viven según el hombre, no han buscado más que o los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos [...]. *Creyéndose sabios*, es decir, engallados en su propia sabiduría a exigencias de su soberbia, *se hicieron necios* [...]. En ésta, en cambio, no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y ángeles, *con el fin de que Dios sea todo en todos* (1 Cor. 15,28)².

El tema de la historia ha acompañado al pensamiento cristiano desde sus inicios. La Iglesia cree que “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro..., que es el mismo ayer, hoy y por los siglos”³. Con el nombre de economía salvífica divina el tema de la historia garantizó en el cristianismo primitivo la cohesión de la actualidad cristiana con Israel, pero también con la humanidad precristiana y con el futuro escatológico de la humanidad. De esta forma, el nacimiento de Cristo no es un *punto inicial* determinado, siguiendo una numeración progresiva únicamente hacia el futuro, sino un *punto central*. De este punto parten, en sentidos opuestos, dos numeraciones distintas, una que se dirige hacia el futuro, y otra que se remonta hacia el pasado: “*después de Cristo*” y “*antes de Cristo*”. “Con relación a este acontecimiento central, el tiempo es contado lo mismo hacia delante que hacia atrás. En este esquema cronológico lineal, aunque de doble vertiente, la concepción bíblica de la historia se delinea como una historia de salvación, progresando de promesa a consumación y se enfoca en Jesucristo”⁴.

Este sistema cronológico común a todo el Occidente, que intentó abolir la

² SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, libro XIV, cap. 28.

³ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica “Tertio Millennio Adveniente”*, nº 59.

⁴ LÖWITH, Karl, *El sentido de la historia*, Madrid, 1973, p. 206.

Revolución Francesa en 1792, no es sólo una simple convención externa basada en la tradición cristiana, sino que presupone una serie de declaraciones fundamentales de la *teología del Nuevo Testamento* referentes al tiempo y a la historia. A modo de ejemplo, el esquema agustiniano-isidoriano de las seis épocas del mundo y la doctrina de Daniel de los cuatro reinos, ante todo mediante la relación del cuarto reino con el imperio romano incluyendo la cuestión de su prolongación en el mundo medieval, ayudaron al cristianismo medieval a situar el lugar de su propio presente en el marco de una visión de la historia determinada en su totalidad por conceptos bíblicos. Y es que para Israel la historia es ante todo la historia de la alianza concedida por su Dios. En la filosofía griega el hombre se ve a sí mismo únicamente en cuanto que es miembro del cosmos y permanece como subordinado al cosmos. Consecuentemente el propio devenir del cosmos se convierte en modelo para la comprensión del hombre. Lo que equivale a decir que el devenir del hombre es equiparado al devenir de la naturaleza infrahumana. De ahí que el peculiar devenir que caracteriza al hombre, es decir, la historia, apenas es contemplada y no se clarifica filosóficamente.

Hay que tener en cuenta que el recurrir a la historia comienza en el pueblo de Israel y alcanza su apogeo en el cristianismo. La revelación bíblica nos ha aportado ante todo tres verdades, que conducen a la historia o que le proporcionan el sentido. Se trata de aspectos, que si bien son filosóficos, sin embargo no se deducen fácilmente en su plenitud.

En primer lugar es decisiva la libertad del Dios creador, a través de la cual Dios se muestra simultáneamente en su supra-historicidad y como principio de toda historia. En segundo lugar, hay que mencionar la libertad del hombre que únicamente es justificada en última instancia por la libertad de Dios, en virtud de la cual el devenir humano se convierte en algo superior a todo devenir infrahumano. Finalmente las teorías griegas del eterno retorno, esencialmente a-históricas por volatilizar la libertad, son superadas por una concepción lineal de la historia, según la cual el acontecer tiende hacia un único fin en un proceso irrepetible y sin vuelta atrás.

LA CONCEPCIÓN BÍBLICA DE DIOS COMO PRINCIPIO Y FIN DE LA HISTORIA

Una de las ideas básicas de la Biblia consiste en que si bien Dios no tiene ninguna historia, es sin embargo principio y fin de toda historia (Judit, 9,5 s). En el AT, en lugar de los mitos del origen de los dioses (teogonías) de los pueblos circundantes, aparecen relatos sobre hombres en los que Dios muestra su actuación. De ahí que Dios pueda ser conocido a partir de la historia, teniendo en cuenta los tres aspectos determinantes siguientes:

- Al manifestarse los hechos salvíficos de Dios en el tiempo, el tiempo es *determinado con un contenido* (Ps 104, 27; Ecl 3,1-8). El tiempo es tiempo para algo: “*Los ojos de todos te están aguardando, tú les da la comida a su tiempo*” (Ps 145,15).

- Dado que la actividad salvífica de Dios desde la creación está relacionada con los hechos individuales, el tiempo se convierte en *historia salvífica*. Esto aparece claramente en los sumarios de Dt 26,5-10: “*Mi padre era un arameo errante. Bajó a Egipto y se estableció allí como emigrante con un puñado de gente...*”.

- Porque el actuar salvífico de Dios no está cerrado, sino que incluso se proyecta hacia el futuro, el tiempo adquiere una *dimensión escatológica*. Baste citar como ejemplo los libros proféticos y los apocalípticos.

De esta forma la historia aparece no como el retorno de lo mismo (concepción griega de la historia)⁵, sino como acontecer dirigido desde Dios hacia Dios, que constituye una unidad continua y que, por ello, no se divide en historia salvífica e historia profana, sino que es concebida en contextos más amplios. En este sentido, se puede citar el significado de la sucesión al trono de David (2 Sam 5, 20; 1 Reg 1,1-2,12), la división histórico-periódica de Daniel (Dan 2; 7), etc.

Fueron, pues, los profetas hebreos los que valoraron la historia y superaron la visión tradicional del ciclo, descubriendo un tiempo lineal, que procede en sentido único hacia el futuro: si para las religiones arcaicas las revelaciones se habían realizado en el tiempo mítico, “en el instante extratemporal del comienzo”, para la fe de Israel la revelación acontece en el tiempo histórico. La historia misma es el lugar de la epifanía de Dios y son históricas las formas de su autocomunicación; de manera especial, es historia la palabra en la que Dios se dice, aun sin agotarse en ella, y es historia el conjunto de los gestos de la salvación que realiza. El tiempo histórico adquiere una nueva dignidad: la revelación como historia, la historia como epifanía de la Gloria y al mismo tiempo como su ocultación, tienen como consecuencia inmediata la valoración del tiempo histórico y a la par su permanente apertura a un porvenir que no puede deducirse de ninguna premisa.

En el origen de esta concepción está el acto de fe de Abraham, en el que se expresa la disponibilidad sin condiciones al futuro del Dios vivo que ha entrado en la historia. Abraham es verdaderamente el padre de un nuevo pueblo, que no es ya la humanidad arcaica ligada al eterno retorno, sino el pueblo de Dios entregado a la promesa del Eterno, abandonado a su fidelidad y, por tanto, incondicionalmente abierto a la no deducible novedad del cumplimiento. Gracias al acto de fe el tiempo queda abierto a la posibilidad divina, y la decisión humana

⁵ Cf. ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972.

de fiarse del Eterno, incluso cuando parece quedarse en silencio y escondido, adquiere el sabor de una infinita dignidad, capaz de dar valor a todo el tiempo histórico.

Esta valoración de la historia como lugar en que se revela y se esconde la gloria del Dios vivo alcanza su cima en la revelación cristiana: con la encarnación, el Hijo eterno se hace sujeto de una vida plenamente humana, aun permaneciendo en el plano del ser de Dios; con la pasión y la muerte hace suyo el infinito dolor de lo negativo, la *crux de la historia* en sus formas más atroces, hasta el acto supremo del abandono, en donde el *Dios contra Dios* se revela en su forma más dramática; con la resurrección introduce en el tiempo la inaudita novedad de la victoria del Dios que vence a la muerte y da la vida en plenitud. Por otra parte, el hecho de que Dios se haya hecho sujeto personal de una historia verdaderamente humana hace descubrir el concepto de "persona" y ayuda a recomprender al hombre mismo como sujeto histórico personal.

El NT enseña que con el comienzo del Reino de Dios a través de la palabra, actuación y muerte de Jesucristo el tiempo se ha cumplido y con ello ha comenzado la última y definitiva era. En Cristo el tiempo se ha cumplido y de esta forma es centro, plenitud y principio ordenador del tiempo (Mt 26,18; Jo 7,6, Ef 1,3-14; Col 1,12-23). La irrupción de lo escatológico en el tiempo de los hombres, el ofrecimiento libre y liberador de la gracia, que se nos da en el Señor Jesús, es la plenitud objetiva, el cumplimiento decisivo, respecto al cual sólo cabe aceptar la apertura subjetiva del corazón, la decisión salvífica, la conversión que cambia la vida. A la auto-destinación libre de Dios a la criatura, que es la revelación, debe corresponder la auto-destinación del hombre a su Salvador, que es el acto capaz de cualificar al tiempo histórico, haciendo de él un tiempo de gracia, una "hora" de salvación. La decisión de realizar el acto de la obediencia de la fe hace del hoy del hombre el hoy de Dios.

Por tanto, en contraposición a la teoría del "eterno retorno" griega, no es el simple proceso lineal hacia el futuro lo que caracteriza a la concepción cristiana. Este proceso podría resultar únicamente cuantitativo y caer en la trampa de las ideologías mundanas⁶. El tiempo "cualificado", no meramente "cuantificado", es lo que caracteriza a la historia como "historia salutis". El tiempo como duración se transforma gracias al encuentro con el Dios vivo en tiempo propicio, en acontecimiento de gracia: "*Mirad, éste es el tiempo favorable, éste es el día de la salvación*" (2 Cor 6, 2).

Puesto que con Cristo ha llegado el Reino de Dios y éste no está todavía consumado, la historia adquiere su significado teológico como tiempo intermedio

⁶ Esta es la visión lineal del tiempo, que parece predominar en la caracterización que ofrece CULLMAN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona, 1968.

entre la pascua y la parusía, durante el cual tiene lugar el desarrollo de la nueva creación (Mt 13; 28,20). El tiempo intermedio tiene la característica de que el antiguo y el nuevo permanecen ensamblados entre sí (1Cor 10,11; Gal 1,4; Ef 1,21; 2,7; Heb 6,5) y de que se da continuidad (Mt 1,22; 2,15; 4,14) y discontinuidad (Rom 10,4). Concretamente el tiempo intermedio es el tiempo de la Iglesia (Mt 16,18). Es el último período de la historia, después del cual vendrá la consumación (1Cor 15,20-28).

De esta forma, el mensaje cristiano supera los esquemas del eterno retorno. La concepción cíclica del tiempo y de la historia se ve sustituida por una concepción *abierta, lineal*: la esperanza ocupa el puesto de la nostalgia; el valor del acto, la dignidad de la decisión singular activa y responsable cancelan la primacía de la repetición; la regeneración del tiempo no se hace a costa de su vaciamiento, sino gracias a la irrupción de la novedad de Dios acogido por el hombre en su libertad.

La buena nueva, característica del cristianismo, es la salvación *de* la historia, no la salvación *fuera de* la historia: el humilde *hoy* del hombre queda asumido y redimido por el *hoy* del Hijo del hombre y puede convertirse, en la acogida que se haga, en el *hoy* de Dios. Así pues, no se trata simplemente de una salvación *en* la historia, en la que el tiempo no sería más que el escenario; se trata, mucho más y más intensamente, de una redención del tiempo histórico realizada por la gracia del Dios vivo, que ha entrado en él, y por la libre acogida del hombre, verdadero sujeto y protagonista de la historia. Lo que equivale a decir, que la *historia de la salvación* se construye sobre la posibilidad de una *salvación de la historia*, basada en el misterio del advenimiento con el que el Dios vivo ha hecho suya la historia de los hombres.

LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

En la filosofía griega el hombre se ve a sí mismo únicamente como miembro del cosmos, permaneciendo, por ende, referido al cosmos. Consecuentemente el devenir propio del cosmos se convierte en la pauta para la comprensión del hombre. Lo que equivale a decir que el devenir del hombre es equiparado al devenir de la naturaleza infrahumana y de ahí que su peculiar forma de devenir o historia apenas es tenida en cuenta ni es explicada filosóficamente.

Por lo que acabamos de ver, para el cristianismo la historia es una categoría teológica básica, en cuanto que debe su fundamento a un acontecimiento histórico. Esto tuvo su manifestación en el cómputo cronológico a partir del nacimiento de Cristo, introducido el año 525 por Dionisio el Exiguo, así como en la estructura histórica del credo y en la organización histórico-salvífica de la Dogmática.

Aunque la teorización de la historia y de la historicidad fue fruto de la teología moderna, sin embargo tuvo su principio en los orígenes de su misma historia. En la antigüedad y en el medioevo, partiendo de Cristo como centro, la historia es contemplada como sucesión de épocas, que son relacionadas con la Trinidad. Así aparece la historia de Israel (AT) como un proceso determinado por el Padre hacia el acontecimiento de Cristo (NT). La historia de la Iglesia como el desarrollo de la realidad de la Encarnación, fruto del Espíritu Santo.

En la inmensa pléyade de teólogos de la historia (Hipólito, Ireneo, Orígenes, Beda el Venerable, Ruperto de Deutz, Otto von Freising...), entre los que se cuentan también algunas variantes heréticas (Joaquín de Fiore)⁷, ninguno puede igualar a Agustín de Hipona, especialmente en su "De civitate Dei". Para Agustín, preocupado por refutar la visión pagana del eterno retorno, que excluye la posibilidad del *novum* y por eso es incapaz de abrirse a la irrupción de la novedad impensable de la encarnación de Dios en el tiempo, la historia es la lucha entre la fuerza divina y antidivina, de la que la primera saldrá vencedora en una eterna consumación transcendente a la historia⁸.

El tema y la preocupación central de san Agustín es la historia escatológica de la fe, que es una historia secreta dentro de la secular, subterránea e invisible para aquellos que no tienen los ojos de la fe⁹. La obra "De civitate Dei" de San Agustín es un tratado teológico, profundamente anclado en la historia, en sus potencialidades y en sus fines. Sin embargo, este pensamiento histórico permanece todavía en el ámbito de la pura teología. Al no abordar apenas los problemas filosóficos, no se tiene en cuenta la cuestión de la *historicidad*. Lo mismo hay que decir del intento emprendido en el medioevo por Otto de Freising, influenciado e inspirado en San Agustín.

Sin embargo, la filosofía medieval permaneció más distanciada de la temática histórica que San Agustín y Otto de Freising. Por una parte, situó al hombre frente al cosmos. Por otra, permaneció todavía en el ámbito de una forma de pensar cosmológica intrahistórica, en cuanto que estaba próxima a la herencia espiritual platónica, transmitida por Agustín y Aristóteles. Al mismo

⁷ LUBAC, H. de, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Madrid, 1989; MOLTSMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, 1980, pp. 221-226 (traducción española de esta obra: *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1983, pp. 220-226); FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca, 1988, pp. 82-89; IDEM, *Teología de la historia*, Salamanca, 1995, pp. 26-31.

⁸ La bibliografía sobre san Agustín es abundantísima. Como ejemplo citamos GILSON, E., *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris, 1933; MARROU, H.-I., *Teología de la historia*, Madrid, 1978, que demuestra la perenne vitalidad de la visión de Agustín.

⁹ Cf. LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, 1973, cap. IX.

tiempo, aceptó del cristianismo las tres verdades anteriormente mencionadas, pero persistió en una forma de pensar teológica supra-histórica, en cuanto que contempló al hombre predominantemente desde la perspectiva de su salvación supra-histórica y de un Dios supra-histórico, permaneciendo en segundo plano su desarrollo intrahistórico.

Debido al retroceso del pensamiento histórico se puede decir que la edad media *apenas* reflexionó sobre la esencia de lo histórico o sobre la historicidad. El difícil acceso de la filosofía medieval a la historicidad se puede explicar bajo tres puntos de vista:

- En primer lugar, lo universal o general mantuvo la atención, mientras en el caso de la historicidad se trata de lo concreto e individual.
- En segundo lugar, el pensamiento medieval se ocupó principalmente del ser, mientras que la historicidad está ligada al devenir.
- En tercer lugar, la filosofía medieval atendió ante todo a las necesarias leyes del ser, mientras que en un pensamiento histórico la imprevisibilidad del acto libre juega un papel decisivo.

El humanismo pone en cuestión el conocimiento de las determinaciones históricas por parte de Dios presupuestas en las periodificaciones, al hacer su aparición entre los humanistas el pensamiento histórico-crítico. El siglo de las luces si bien considera cognoscible la actuación de Dios, la considera histórico-inmanente. Para Hegel la historia es la auto-interpretación del espíritu absoluto. Consecuentemente hace su aparición la fe en el progreso en sustitución de la esperanza escatológica. En el historicismo se defiende una concepción del mundo, según la cual todas las manifestaciones culturales tienen que ser comprendidas a partir de sus condicionantes históricos. Tales manifestaciones son, pues, únicas y, por ende, relativas, no susceptibles de ser ordenadas en un contexto intelectual. El marxismo entiende la historia como el lugar de la lucha de clases conforme a las leyes de la naturaleza.

Dentro de la teología católica se ha reaccionado ante esta provocación la mayoría de las veces apologeticamente. La historia no es desde la aceptación del aristotelismo categoría científica, en cuanto que no contempla la esencia absoluta, sino seres individuales relativos. Fue la *Escuela católica de Tübinga*, quien por primera vez defendió de una forma programática la historicidad de la revelación y de la fe¹⁰.

En el ámbito del protestantismo, hay que decir que pese a su protesta

¹⁰ La bibliografía respecto a esta temática es muy abundante en alemán. En español creemos que la obra de KASPER, W., *Fe e historia*, Salamanca, 1974, pp. 13-46, puede aportar una visión resumida y completa de la innovación que supuso la *Tübinger Schule* en el siglo XIX.

junto con los humanistas contra el pretencioso saber de la teología medieval sobre las decisiones de Dios mediante la acentuación de la imprevisibilidad de su actuación en la historia, considera, a su vez, la historia como lugar del desarrollo del reino de Dios. El principio de la *sola scriptura* es la fuente del pensamiento histórico-salvífico del protestantismo.

En la controversia con la ilustración, en el siglo XIX, pero sobre todo en el siglo XX, el acento se coloca sobre la distinción cualitativa infinita entre el tiempo y la eternidad, en virtud de la cual la revelación es la crisis de toda historia (cuya figura más representativa es K. Barth¹¹); sobre la historicidad que determina fundamentalmente al hombre (para R. Bultmann, sin embargo, la revelación en Cristo es fin y plenitud de la historia¹²); y sobre la historia como el horizonte envolvente y universal de toda teología (W. Pannenberg).

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO DEL CONCILIO VATICANO II

Creemos que esta rica tradición teológica fue la razón para que por primera vez el magisterio eclesial del Vaticano II utilizase los conceptos de *historia* e *historicidad*. En sus manifestaciones aparece claro que la Iglesia reconoce en la historicidad algo así como una estructura de su ser humano-divino en el mundo. Se puede empezar con la explicación del hecho de que la iglesia hoy ve en su constitución histórica una determinación esencial de sí misma y a la luz de esta determinación comprende también su actual modificación. El concilio repite varias veces que la Iglesia se ha introducido en la historia humana¹³ y que

¹¹ Karl Barth y con él todos los representantes de la "teología de la crisis" o "teologías dialéctica" como reacción al catolicismo y a la teología liberal, negaban toda posibilidad de la revelación divina a través de la historia y de la naturaleza, defendiendo un "positivismo revelacional". El grupo se desintegró pronto y todos sus componentes fueron moderando su postura, a excepción de Karl Barth.

¹² Bultmann habla de la "paradoja de la existencia cristiana" en cuanto, por una parte, el creyente está apartado del mundo y vive como amundano y por otra, permanece en el mundo dentro de su historicidad. Si ser histórico -añade Bultmann- es ser desde el futuro, el creyente vive desde el futuro. Y esto por una doble razón: en primer lugar porque jamás podrá estar en posesión de su fe y de su libertad (como acontecimiento escatológico, no pueden ser hechos del pasado, sino que para que sean realmente tienen que ser acontecimiento). Y en segundo lugar, porque el creyente permanece dentro de la historia. El futuro ofrece al hombre constantemente el don de la libertad y precisamente la fe cristiana es la fuerza para conseguir ese don. La libertad, que es proporcionada por la gracia divina, se realiza constantemente en la libertad de la *decisión histórica*. Cf. BULTMANN, R., *Geschichte und Eschatologie*, 3ª ed., Tübingen, 1979, pp. 181 ss.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nº 9.

pertenece a esa historia. Asimismo valora positivamente no sólo el desarrollo histórico del mundo y de la humanidad en la constitución pastoral sobre "La Iglesia en el mundo de hoy"¹⁴, sino que se aplica a sí misma ese calificativo y declara que "la Iglesia, *entidad social visible y comunidad espiritual*, avanza juntamente con toda la humanidad [y] experimenta la suerte terrena del mundo"¹⁵. Lo que la constitución histórica de la Iglesia en particular dice para la doctrina de la fe se expresa en la "Constitución pastoral": "[La Iglesia], desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje de Cristo por medio de los conceptos y de las lenguas de los distintos pueblos y procuró, además, ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos, todo ello con el fin de adaptar el Evangelio, en cuanto era conveniente, al nivel de comprensión de todos y de las exigencias de los sabios"¹⁶.

Dado que la historia gana siempre en el nuevo presente su significado y su cumplimiento para el hombre, de la historicidad surge también la obligación de actualización y revitalización del Evangelio en cada momento, lo cual constituye especialmente una tarea de la teología. La *Gaudium et spes* habla incluso expresamente "de la adaptación de la predicación de la palabra revelada" como "ley de toda evangelización"¹⁷. Según otras palabras de la misma constitución, "es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente"¹⁸. Con estas palabras la Iglesia declara la acomodación histórica de la verdad salvífica como norma de la doctrina y predicación de una forma tan ilimitada, que en realidad la fe queda afectada. Bajo este aspecto, surge un nuevo enfoque de la Iglesia tanto de su propio *pasado* como de su *presente y futuro*.

En lo relativo al *pasado* queda despejado el horizonte para contemplar libremente los condicionantes históricos de algunas formas antiguas de la vida eclesial, la dependencia de constelaciones externas así como las decisiones y evoluciones fallidas de la historia de la fe y de la Iglesia. Así, por ejemplo, de este nuevo enfoque resulta la confesión en el "Decreto sobre ecumenismo" de que la separación de las Iglesias cristianas se efectuó "no sin culpa de los hombres de

¹⁴ IDEM, *Gaudium et spes*, Exposición preliminar, nº 5 y nº 9.

¹⁵ *Ibidem*, nº 40.

¹⁶ *Ibidem*, nº 44.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

una y otra parte”¹⁹. También se emite un juicio positivo para el significado y el peso de los elementos de verdad que se mantienen y conservan en las *iglesias separadas*.

Tal visión del *pasado* tiene que tener de inmediato como consecuencia un compromiso más fuerte de la Iglesia con la situación histórica del *presente*. Dado que la Iglesia piensa históricamente, tiene que contemplar cada nuevo presente como una llamada especial a sí misma, reconocer el momento histórico y posicionarse en él tanto con su ser como con su actuar. En este contexto surge el concepto de *aggiornamento*, que considera que la Iglesia ha de tener en cuenta las necesidades concretas de la situación histórica y estar a la altura de los tiempos. La consideración de la historia lleva consigo también una especial valoración del *futuro*. Para la visión histórica aparece el *futuro* como una posibilidad llena de esperanza en una autorealización cada vez más perfecta de la Iglesia hacia una meta, que si bien le es terrenalmente inalcanzable, como meta lejana escatológica muestra ya ahora su fuerza irradiante y sus impulsos.

De esta forma, la Iglesia recibe un carácter dinámico, se convierte en una existencia movida en la historia, pero que también mueve esta historia. Esta nueva estructura conceptual histórica aparece claramente en el concepto central del “Pueblo de Dios” aplicado a la Iglesia, al que se le dedicó su propio capítulo en la “Constitución dogmática sobre la Iglesia”²⁰. En la aplicación a la Iglesia del título “Pueblo de Dios” se contiene ante todo que la Iglesia está concebida como continuación del pueblo de Dios vetero-testamentario en el *camino* y en la *peregrinación* hacia una meta determinada por Dios. No es esa meta ni tampoco ningún auto-fin, sino algo determinado a un fin más elevado, hacia el que debe evolucionar. La Iglesia no tiene, pues, el carácter de lo absolutamente consumado en el mundo y no existe en el mundo en una forma gloriosa de ser, sino en la figura de siervo.

Con todos estos conceptos, que podrían ser desarrollados más ampliamente, se toca también la verdad de que la Iglesia no debe ser contemplada como una institución salvífica constituida *estáticamente*, que al mismo tiempo se encuentra al lado del camino de la historia como un albergue, junto al cual fluye la corriente de los caminantes y del tiempo, sino que ella participa en el movimiento. Esto la sitúa también en las *tensiones*, *acontecimientos* y *oscuridades* de esta historia, como las que vivió el pueblo escogido en su peregrinaje por el desierto. Según el Vaticano II, esta concepción de la Iglesia es más beneficiosa al mundo y a su salvación que la visión estático-jurídica, que priva a la Iglesia de la historia. Así la historia es contemplada como

¹⁹ IDEM, *Unitatis redintegratio*, nº 3.

²⁰ IDEM, *Lumen gentium*, nº 9-nº 17.

historia salvífica, determinada trinitariamente, en la cual se fundamenta y consolida la autonomía de la creación. Dentro de ella la Iglesia tiene la función de ser el fermento que debe llevar la humanidad a su plenitud desde el inicio hasta el fin del mundo. Esta doctrina tiene también su influencia en la determinación de los estudios de teología, cuya principal tarea se debe centrar en “explicar el misterio de Cristo, el cual debe traspasar toda la historia de la humanidad”²¹. Creemos que lo dicho es suficiente para la fundamentación de la tesis de que la Iglesia actual ha asumido el pensamiento de la historicidad de su propia existencia y que expresa su autocomprensión en ese pensamiento.

PRESUPUESTOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Recapitulando todo lo anterior, podemos decir que la teología, en distintas manifestaciones a través de su historia, afirma que toda la historia en su conjunto debe ser comprendida y juzgada a la luz del acontecimiento central de la aparición de Jesús de Nazaret.

Hay que tener en cuenta que el cristianismo primitivo no establece entre *todos* los acontecimientos que la historia relata y la obra de Jesús, una relación histórica *inmediata*, e incluso manifiesta por la historia general un interés más bien escaso. No obstante, a partir de la historia particular de Cristo, tal como aparece en la historia bíblica, los primeros cristianos pretenden emitir un *juicio inapelable* sobre los datos de la historia general y sobre la totalidad de los acontecimientos del presente. La historia particular de Cristo se convierte en la medida de la historia general, llamada *profana*. A decir verdad, el historiador profano considerará que ese *juicio inapelable*, basado en una norma estimada absoluta, no es de su incumbencia, a la vez que no dejará de reconocer el carácter extremadamente singular de esta historia bíblica *normativa*.

En definitiva hemos de reconocer que el problema de la historia bíblica se plantea como problema teológico. Es decir, esta historia no puede cobrar sentido más que si se reconoce a Jesús de Nazaret como *la revelación absoluta de Dios a los hombres*. Sin ese acto de fe, no sólo no se puede otorgar valor normativo a la historia bíblica, sino que ésta tiene que aparecer necesariamente desprovista de sentido. Mientras que, por el contrario, si se da ese acto de fe, no puede existir otra norma que no sea la historia bíblica, designada en tal caso como historia de la revelación y de la salvación. Aquí es donde se pone de manifiesto la íntima relación existente *entre la revelación cristiana y la historia*; aquí reside, en último término, el “carácter escandaloso” que entraña la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo; escandaloso no sólo para el historiador, sino para todo el pensamiento *moderno*, del que no se libra el pensamiento teológico:

²¹ IDEM, *Optatam totius*, nº 14 y nº 16.

Dios se revela de una forma muy particular en el seno de una historia muy limitada, aunque continua, y opera en ella, de modo definitivo, la *salvación*.

RAZÓN Y SENTIDO DE LA HISTORIA EN TEOLOGÍA

Para considerar lo que significa el hecho de asumir la *razón histórica* en la metodología del discurso cristológico, es necesario esclarecer lo que se entiende por “historia”. No se toma aquí en sentido positivista, que reduce la historia a la sucesión de los hechos, al devenir sin sentido de los hechos “como realmente sucedieron”. La historia es siempre condición de la existencia, por la cual el sujeto, arraigado en su pasado, toma posición frente a él y se proyecta con libertad hacia el porvenir. “Historia” es el “situarse” del espíritu en la conciencia y la libertad, su ponerse en el hoy frente al ayer y su pro-ponerse frente al mañana. En este sentido no hay historia más que donde hay espíritu, o sea, capacidad de situarse de un modo consciente y libre en el devenir. Consiguientemente, “historia” es conocimiento y juicio del pasado y a la vez libre construcción del futuro. El método histórico implica por un lado el acercamiento respetuoso al dato y, por otro, no prescindir jamás del presente. La comprensión histórica del pasado está siempre cargada de un significado existencial; interpela al hoy y, por tanto, crea el futuro.

Esto no significa que sólo pueda conocerse del pasado lo que tiene analogía con el presente; si la *razón histórica* es verdaderamente *razón abierta*, también conoce lo radicalmente nuevo, aunque sea en forma de estupor o de despedazamiento dialéctico. Con su capacidad de conocimiento dialéctico, la razón histórica se abre también a lo radicalmente nuevo que, según la “pretensión” cristiana, se da en la resurrección de Jesucristo. Todas estas indicaciones tienen su repercusión en la reflexión teológica. La historia en teología exige que la reflexión crítica de la fe cristiana sobre Jesucristo se sitúe precisamente, o sea, que se relacione, de acuerdo con la forma propia del método histórico, con el pasado, el presente y el futuro, o, de otra forma, que asuma en el presente el pasado para orientar el futuro²².

Por lo que se refiere al *presente*, una teología históricamente situada exige partir del hoy y ser significativa para él. Es decir, partir de la fe contemporánea en Jesucristo, tal como se profesa en la predicación, en la liturgia y en las praxis de las iglesias cristianas. Sin embargo, la asunción del presente no se limita a la comunión eclesial; exige ser históricamente responsable de la situación más amplia en que la palabra cristiana está llamada a resonar. Ello requiere, por una parte, atención a las preguntas de los contextos humanos y a

²² Cf. FORTE, B., *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, 2ª. ed., Madrid, 1989.

las estructuras lingüísticas actuales a fin de que el mensaje pueda llegar verdaderamente al hombre; por otra parte, exige el discernimiento de los datos evangélicos en la historia mundana actual -los *signa temporum*-, que están presentes en ella en virtud de la dimensión crítica de todo lo creado.

En otros términos, el presente del mundo es lugar de la teología; por ello, si hay que leer la historia en el evangelio, es preciso también leer el evangelio en la historia. Una teología pensada históricamente no puede descuidar la atención al presente, en sus expresiones reflejas y en sus relaciones de dependencia social, económica y política características. Pero además de contenido, una teología pensada históricamente debe poseer una valencia práctica. La unidad de saber histórico y de vivir histórico, o sea, de historia como pensamiento y como acción, la circularidad teoría-praxis, postulan para la teología un carácter narrativo-dinámico, en virtud del cual ella no solo narra y expone el acontecimiento, sino que lo provoca, o sea, es contagiosa en su efecto práctico²³.

Con relación al *pasado*, la teología ha de comprender, indagando lo concreto, el objeto individual de la fe cristiana. Ello implica el problema del acceso histórico a él, que se articula en el sentido entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Frente a una teología bajo el signo de la metafísica, esto significa prestar la máxima atención a lo más concreto -Cristo- de la acción reveladora y salvífica, críticamente abordada de acuerdo con las exigencias del método histórico. Así como la comunidad naciente comenzó a pensar sobre Jesucristo leyendo retrospectivamente a la luz de pascua la historia del Nazareno y la de Israel y prospectivamente el tiempo de la Iglesia, de la misma forma la teología pensada históricamente ha de partir de la resurrección para releer la historia del hombre Jesús como revelación de la historia trinitaria de Dios y la historia de la humanidad entera en su relación a Cristo, Dios de la historia.

Por otra parte, la referencia primaria y normativa al pasado fontal del testimonio bíblico no implica un ensombrecimiento de la reflexión creyente en el tiempo, y en particular del dogma. Asumir el pasado, propio de la metodología histórica, además de la fe en el Espíritu que actúa en cada momento de la vida eclesial, exige una rigurosa atención a la historia de la fe cristiana y de sus expresiones reflejas. En palabras del concilio Vaticano I, "hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y

²³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, 1981, pp. 71 ss.

nombre de una más alta inteligencia"²⁴. Con esto no se quiere decir que el dogma hay que conservarlo como algo petrificado y que no permite ninguna evolución. Al hablar del perenne *sentido* del dogma queda también abierta la posibilidad de un desarrollo, profundización y aplicación de este mismo sentido en un proceso histórico.

En relación al *futuro*, la teología tiene que subrayar el carácter escatológico de la fe cristiana. Reflexionando sobre la *historia salutis*, está llamada a captar en el "ya" la fuerza oculta del "todavía no". Tiene que ser una teología que contemple el presente para abrirlo por la fuerza del Espíritu al futuro, fermentando el hoy hacia el futuro prometido en Cristo. La verdad de la fe cristiana, de la cual la teología es conciencia críticamente estructurada, por fundarse en el acontecimiento de la resurrección, no puede reducirse a la adecuación del entendimiento con lo real [concepto aristotélico de verdad]. Es sobre todo esfuerzo para adecuar lo real con el futuro que viene. Esta apertura al futuro, este sentido ulterior esperado siempre, impide hacer un *ghetto* del mensaje, forzándolo a matices de esta o aquella teología, y sitúa en la única norma verdadera, la palabra en la historia y en la Iglesia, para llamar a conversión no de una ideología a otra, no de una iglesia a otra, no de una teología a otra, sino de todas ellas al Cristo que vive por virtud de su Espíritu.

De esta forma se recobra el concepto bíblico de *verdad*, cuya mejor traducción es *fidelidad*, pero que también expresa la relación profunda y total entre Dios y el hombre y asimismo aparece íntimamente ligada con conceptos como *gracia* y *paz*.

CONCLUSIÓN

Desde la perspectiva teológica, historia es el marco del encuentro entre la revelación y la fe, en el que la revelación tiene origen y efectos históricos, dado que se dirige a personas en la historia. Por otra parte, la fe sólo puede ser interpretada en la historia y en la comunidad de fe histórica.

Ello tiene como consecuencia, que sólo determinados aspectos y dimensiones del mensaje de la revelación pueden ser vistos y aceptados desde la perspectiva de la fe. La epistemología teológica tiene como objeto explicar el comienzo, evolución, meta y estructura de la historia y de la historicidad como categorías transcendentales del actuar intramundano de Dios. De todo ello se obtienen en resumen los siguientes resultados:

- La historia es verdaderamente *historia de la libertad* del hombre y al

²⁴ Constitución dogmática "Dei Filius" sobre la fe católica. Cf. DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, 1999, p. 3020.

mismo tiempo historia de la decisión de Dios que prevalece. Porque Dios es el Señor de la historia, la historia es fundamentalmente *historia salvífica*.

- De ahí que esté por principio plena de sentido. Está constituida en un doble sentido: como el marco en el que se ejecuta el juicio de Dios y en cuanto está dirigida a la consumación en la comunión con Él.

- El sentido de la historia se manifiesta y culmina en Jesucristo. Desde su acto redentor su determinación salvífica es irreversible.

- El actuar de Dios en la historia está estructurado trinitariamente. El Padre es el principio de la salvación histórica, Cristo es su centro y el Espíritu Santo convierte la historia en el lugar de la presencia de Dios en Cristo. Sin embargo, la tesis de la correspondencia entre la Trinidad económica (Dios en su actuar salvífico) y Trinidad inmanente (Dios en sí) no está exenta de limitaciones y riesgos. El axioma de K. Rahner de que "la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa" necesita una precisión: la economía no puede agotar la profundidad de Dios; la historia no puede ni debe capturar la gloria. Un Dios resuelto en la historia, una Trinidad divina inmanente adecuada por completo a su revelación económica, no sería ya el Dios cristiano, sino una entre tantas fuerzas de este mundo, quizás la más alta y necesaria.

- La historia se desarrolla como historia salvífica no de forma individual, sino en la comunión eclesial.

Debemos decir que el concepto de historia desde la fe tiene su esencia en la *esperanza* en el futuro, que el Dios de gracia crea, porque el hombre pecador ha hecho históricamente todo lo contrario (cf. Rom 8, 24). En este sentido la historia es un proceso entre pecado y gracia (cf. Rom 5, 12-21). Ello equivale para san Pablo a que historia es historia de la *ley* de Dios y sólo y precisamente por esto *historia salvífica* (Gal 3, 23-25). Su verdadero objeto es en todas las obras aquel *yo*, que en Rom 7, 24 clama desde lo profundo al Dios que se le oculta y que en Gal 2, 20 encontró su Salvador. Es, por tanto, posible hablar de "la" historia en una *única* persona, Jesucristo. Con esta persona dialoga la fe, en cuanto que lo sirve como a su señor. El misterio de toda historia es, pues, la comunión de la fe con Jesucristo. Esto incluye en sí el *escándalo* de la cruz, del que habla san Pablo en Gal 5,11 y 1 Cor, 23. Quien rechaza este escándalo histórico del fin de la historia en Cristo, convierte en una idea vacía y sin contenido la salvación, la resurrección de los muertos (1 Cor 15, 12-19), es decir, el futuro, al que históricamente *todos* estamos referidos. En una palabra, priva a nuestra existencia de su verdadera historicidad, porque ignora objetivamente la *ley* de Dios y su *fin* en la cruz (Rom 10, 2-4).