

9.
TEOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA
15 (1968) 203-208

Ricardo Franco

Se ha acusado a veces a los teólogos de utilizar la teología como pretexto para interferir con la sociología, la política o las ciencias. No sería difícil retorcer el argumento y acusar a los sociólogos, políticos o científicos de interferir con la teología. Ya Jesús fue condenado como agitador político. En nombre de la fidelidad al emperador ardieron los primeros cristianos. El mismo ateísmo marxista procede en parte de una teoría socio-económica sobre el hombre y en parte de un ingenuo optimismo científico.

Una razón de estas interferencias mutuas hay que buscarla en el hecho elemental de que las fronteras entre las diversas disciplinas que se ocupan del hombre no se puede trazar con la nitidez y claridad que algunos desearían. Podemos afirmar que mientras más nos acercamos al núcleo de lo irreductiblemente personal, tanto más difícil se hace el trazado de horizontes precisos. Podemos concebir una red de ferrocarriles o un cálculo integral religiosamente neutros. La filosofía, la política, el arte, la sociología están siempre expuestas a incursiones, más o menos profundas, en el terreno de lo que se ha llamado, con razón, cuestiones fronterizas. Por esta razón la teología no puede desentenderse de estos problemas que preocupan al hombre como tal. Es además precisamente en el encuentro con estos problemas, siempre nuevos, donde la teología descubre las virtualidades que encierra en sí la palabra revelada.

El problema en la Iglesia primitiva

Muchos creen que estas virtualidades se descubren solamente por una lógica interna, en virtud de la cual de unas verdades, reveladas, se deducen conclusiones teológicas y con ellas se edifica el edificio de la teología. La historia de la Iglesia nos enseña, sin embargo, que el progreso del dogma ha tenido generalmente causas muy distintas de las aplicaciones meramente lógicas de las verdades reveladas. Ha sido el choque, a veces violento, con las realidades sociales y culturales, que rodeaban al cristianismo, el que ha hecho posible el descubrimiento de verdades, incluso elementales, incluidas ya desde el principio en la palabra revelada y en las que sin embargo, curiosamente, nadie había reparado¹.

¹ Sugerencias sobre este tema las debo al libro de W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik*. Munich, 1967.

En los mismos Hechos de los apóstoles tenemos ya ejemplos claros de estas situaciones. La pobreza de la Iglesia madre de Jerusalén y las fricciones entre los diversos grupos judíos (palestinoses y helenistas) lleva a los apóstoles a constituir una jerarquía más organizada y mejor estructurada (Hechos 6, 1 ss).

La misma pobreza de la Iglesia de Jerusalén es el motivo que lleva a las iglesias particulares, dispersas por Asia y Europa, a vincularse más estrechamente con la iglesia madre. El hambre y la miseria no dejaron nunca indiferentes a los primeros cristianos y este es el sentido de la recomendación hecha a San Pablo de acordarse de los pobres. Este recuerdo de los pobres de la iglesia de Jerusalén es el que motiva las colectas en las iglesias de los gentiles y los viajes de Pablo a Jerusalén (Gal 2, 10 y Hechos 11,29 s).

Una verdad tan fundamental como es la universalidad de la Redención de Cristo y su independencia de la ley, la descubre lentamente la iglesia en contacto con otro hecho: la repulsa del evangelio por parte de los judíos y su aceptación por los gentiles, y la acción en estos últimos del Espíritu Santo, sin haber sido inscritos en el pueblo judío, es decir, sin haber pasado por el rito de la circuncisión ni por la aceptación de la ley. En este sentido de lenta comprensión y aceptación por parte de la Iglesia se puede decir que la solución del Concilio de Jerusalén con relación a los convertidos del paganismo (Hechos 15, 29) es una solución de compromiso, aunque fundamentalmente se reconocen ya los hechos, cuyas implicaciones teológicas deducirá más tarde San Pablo en su doctrina de la justificación en Cristo.

Poco después de la muerte de los apóstoles se va a encontrar la iglesia, de una manera masiva, con una situación que será decisiva para su historia. Las primeras comunidades cristianas tenían que dar la impresión al mundo circundante de pequeñas sectas entusiastas, difícilmente distinguibles de otras sectas orientales. Este mundo circundante era el mundo complejo, y al mismo tiempo relativamente uniforme, que solemos llamar el mundo de la cultura helenista. Una nota fundamental de esta cultura era su universalidad. Una universalidad relativa, naturalmente, restringida al mundo mediterráneo. Otra nota era también su relativa homogeneidad. A pesar de las enormes diferencias, raciales, culturales y sociales, de esos pueblos, asomados al *mare nostrum*, el idioma griego –leído y entendido desde Roma a Alejandría o Éfeso– era el vehículo natural de una mentalidad común. Un eclecticismo filosófico, en el que entran elementos del platonismo, estoicismo, epicureísmo y aristotelismo, da también por su parte una fisonomía común a la época.

Frente a esa cultura, indiferente u hostil, y, a primera vista, irreductible al mensaje evangélico por sus categorías de valores, el cristianismo tiene que realizar una doble tarea:

1. Mantener la irreductible originalidad del mensaje evangélico.
2. Hacerlo inteligible a una mentalidad completamente distinta.

Esta doble tarea estaba siempre amenazada de un doble peligro:

1. Disolución de lo auténticamente cristiano en la cultura ambiente, perdiendo su calidad de fermento.
2. Encapsulamiento en sí mismo, convirtiéndose en un ghetto, que renuncia a la universalidad.

Curiosamente nos encontramos hoy, tal vez por primera vez desde entonces, con una cultura totalmente nueva, con nuevas categorías de valores, aparentemente al menos irreconciliables con las categorías evangélicas. Frente a esta cultura que irrumpe con fuerza en el mundo la Iglesia tiene el doble cometido y el doble peligro que tuvo la iglesia naciente frente al helenismo.

Historicidad y pluralismo de la nueva cultura

Vamos a examinar más de cerca esta nueva cultura. Las características de esta nueva cultura son muy complejas y no pretendo resumirlas en un artículo breve, pero sí creo que se puede dar una idea de su nueva orientación, con relación a la que ha sido hasta ahora la cultura occidental. Esta cultura occidental ha sido hasta ahora heredera del mundo helénico. Los valores propios de esta cultura son todos aquellos que pueden ser incluidos bajo la categoría del "orden" (la jerarquía, la solidez, el equilibrio, la moderación, lo permanente, etc., etc.). El fundamento de esta valoración corresponde a una determinada concepción del universo como "kosmos", es decir, como orden, en oposición al caos. La claridad del pensamiento y la precisión de las ideas son una expresión de esta concepción, en la que todo tiene su lugar definido.

Frente a esta valoración nos encontramos hoy con una auténtica revolución en la escala de los valores. El movimiento, el cambio, la historia, el devenir en una palabra, se convierte en los valores decisivos, frente a los inmutables y eternos. Una frase de A. Camus resume con claridad esta situación: "Puesto en la alternativa de escoger entre la eternidad y la historia, me quedo con la historia".

Las causas de este cambio de valoración son muy complejas. Algunas sin embargo son discernibles. En primer lugar, el mundo no es concebido ya como un "kosmos" acabado y perfecto, sino como un movimiento inacabado. En segundo lugar, precisamente porque el mundo está inacabado, adquiere el hombre la conciencia de la posibilidad de intervenir en el curso del mundo. Adquiere la conciencia de su poder creador. Durante mucho tiempo el hombre sólo ha tenido tiempo de admirarse del mundo. De pronto ha caído en la cuenta de que

lo puede transformar. El campo en el cual se puede ejercer esta actividad creadora es naturalmente el de lo mudable, efímero, evolutivo. Nada tiene de particular que sea este aspecto del mundo el que ahora le atrae de una manera particular. Una atracción que podemos ver reflejada incluso en los detalles más nimios de nuestra vida cotidiana. No hace aún tanto tiempo que los hombres preferían productos "eternos" (un reloj, un coche, etc.). Hoy se prefiere tener el último adelanto de la técnica, dispuestos siempre a cambiarlo por el siguiente. No ignoro el influjo que tienen en la creación de esta actitud los modernos métodos de propagación, dirigidos a su vez por una economía de producción, pero esto no es más que un síntoma más de la complejidad de elementos que confluyen en la creación de una cultura.

Otra de las características de esta nueva cultura creo que la podemos caracterizar como universalidad y pluralismo, al mismo tiempo. La gran cultura helenista tuvo una universalidad restringida –el mundo mediterráneo– y una lengua común –el griego o el latín–. La nueva cultura en cambio se hace universal gracias a las facilidades actuales de comunicación, pero al mismo tiempo mantiene la enorme pluralidad de los diversos idiomas en los que tiene que ser traducida.

Finalmente una nota que no podemos omitir de la cultura actual es el olvido del aspecto contemplativo del hombre y la facultad de admirarse, que para los griegos era el principio de la filosofía. Con la novedad del descubrimiento del aspecto creador, con el que el hombre se encuentra de momento como un niño con un juguete, el hombre se olvida de contemplar y de admirar.

Apertura y creación

El Concilio Vaticano II ha sentido hondamente los problemas planteados por la aparición de esta nueva cultura. En primer lugar admite que las "condiciones de la vida del hombre moderno han cambiado tan radicalmente, en sus aspectos social y cultural, que hoy se puede hablar de una nueva era de la historia humana" (*Gaudium et Spes* 54). Esta cultura se caracteriza por "el paso de una concepción más bien estática del orden cósmico, a otra más bien dinámica y evolutiva: de donde surge una tan grande complejidad de problemas, que están exigiendo la búsqueda de nuevos análisis y de nuevas síntesis". El Concilio no nos presenta aquí una síntesis ya hecha, sino que nos anima a hacerla. Esto supone tiempo y supone también, ¿por qué negarlo?, un cierto desconcierto. De ahí que se anime a los teólogos a que "manteniendo el método y exigencias propias de la ciencia teológica, busquen siempre el modo más adecuado para comunicar la doctrina con los hombres de su tiempo". Y a los fieles en general no les pide que abandonen el mundo en el que viven, alarmados por los peligros de la nueva cultura, sino que "vivan en estrechísima unión con los hombres de su

tiempo y se esfuercen por penetrar sus maneras de pensar y de sentir, de las que la cultura es la expresión" (Gaudium et Spes 62). La unidad y la pluralidad de la actual cultura son también acentuadas por el Concilio, que habla de una cultura "más universal, capaz de promover y expresar tanto mejor la unidad del género humano, cuanto más respeta las peculiaridades de las diversas culturas" (Gaudium et Spes 54) frente a la cual el hombre siente su papel de creador y el correlativo sentimiento de corresponsabilidad por los hombres y la historia (cf. Gaudium et Spes 55).

Naturalmente en ningún momento se trata de la disolución del cristianismo en el mundo, aunque la Iglesia no deja de percibir que este peligro amenaza siempre que el mensaje cristiano tiene que ser integrado en otra cultura o traducido a otro lenguaje. En la traducción, lo mismo que en el encuentro con otra cultura (toda traducción es un encuentro) tiene que haber influjos mutuos y mutuas interacciones. ¿Puede perderse en ella la esencia misma de lo cristiano? Nadie negará que el peligro es real, pero podemos preguntarnos –y esa es en el fondo la cuestión radical de este artículo– si el peligro viene a la Iglesia de donde muchos creen que viene: del paso de la estabilidad al movimiento, del ser al devenir, de la naturaleza a la historia y del orden a la evolución.

¿Inseguros o firmes en la promesa?

Precisamente para ver si este paso supone una auténtica amenaza a la esencia misma de lo cristiano es por lo que en la última parte de este artículo voy a hacer unas consideraciones elementales sobre el sentido de "verdad" en la mentalidad griega –que es la que espontáneamente hemos heredado– y la bíblica². Esto nos puede iluminar para ver los puntos de coincidencia entre la fe cristiana y la nueva cultura que surge y preguntarnos si los valores que echamos de menos, por muy entrañables que nos parezcan, son valores específicamente cristianos o simplemente pertenecen a la cultura occidental que hemos heredado de los griegos. La palabra hebrea para designar la verdad es *Emet*. El verbo que está a la raíz de esta palabra tiene el sentido de "ser seguro, sostener, apoyar". En definitiva algo de lo que uno se puede fiar y a lo que se puede entregar sin miedo. Las palabras de un hombre son verdad si son dignas de confianza. En este aspecto no se trata de un contenido objetivo, universalmente válido. El *Emet* acontece a cada momento. En su forma más pura aparece como actuación de persona a persona. Es una conducta que viene a cumplir una determinada expectación. En este sentido se puede decir que la verdad para los hebreos no es aquello que está detrás o debajo de las apariencias y que puede ser descubierto

² Sobre el tema de la noción bíblica de verdad es sugestivo el artículo de W. PANNENBERG: *Was ist Wahrheit?* en: *Grundfragen Systematischer Theologie* (Göttingen 1967), p. 202 ss.

por la razón (el *Logos*); sino que verdad es algo que será puesto de manifiesto por el futuro, cuando se cumpla lo que se ha prometido y se demuestre que aquellas palabras eran realmente *Emet*. En este sentido la verdad es la realidad vista como historia.

Este sentido histórico de verdad falta en los griegos. La palabra griega correspondiente a "verdad" (*aletheia, aletheuein*) significa originariamente: dejar ver algo tal cual es, no ocultarlo. La locución verdadera tiene que mantener alejado todo lo que oculta la auténtica realidad, tanto el engaño humano, como la apariencia de realidad, que se manifiesta a los sentidos. Ya desde Anaxágoras los griegos han sostenido que los sentidos nos estorban para conocer la verdadera realidad, que sólo es asequible a la razón, al *Logos*. Por esto de la "verdad" griega no se puede decir que acontece, sino que es. La intemporalidad de la verdad es característica del pensamiento griego.

A pesar de las diferencias entre el pensamiento griego y el hebreo sobre la noción de la verdad, tienen rasgos comunes. Para ambos la verdad es algo que es firme y que comunica firmeza y por eso mismo libra de la inseguridad en la que vive el hombre. Otro rasgo común es que la verdad es "experimentable". Sería falso creer que en el pensamiento hebreo la verdad es irracional. La fidelidad de una persona, su verdad, es comprobable por sus obras, y la de Dios naturalmente lo es (Salmo 91, 7). Pero de todos modos, y esto es fundamental la experiencia de la verdad es muy distinta entre los griegos y los hebreos. La verdad del Dios de Israel no se manifiesta en su plenitud simplemente a la razón deductiva como una ley de la naturaleza, sino que se manifiesta a la confianza en la fidelidad de Dios, que es la que da firmeza (Isaías 7,9: si no creéis no subsistiréis).

La diferencia fundamental entre ambas concepciones está pues la distinta correlación en la que se apoya la seguridad del griego y la del hebreo. En el griego la correlación es: realidad auténtica descubierta por el *logos*, por la razón detrás de las apariencias mudables. Es algo que siempre está ahí, aun que esté más allá de lo que descubren los sentidos (metafísica). Lo inmutable, detrás de lo cambiante es lo que da firmeza y seguridad

Para el hebreo, en cambio, la correlación es: promesa y esperanza. Lo que da seguridad no es ni la inmutabilidad del mecanismo del universo, ni el aspecto del mundo, que por estar más allá de los cambios percibidos por los sentidos, está libre de las limitaciones del tiempo y del espacio, sino una promesa hecha por quien puede y quiere mantenerla. Algo que se nos hace en el presente o en el pasado, pero que nos remite al futuro. Algo por consiguiente que de ninguna manera suprime la tensión de la historia. Lutero tuvo ya la intuición de la novedad de estas categorías bíblicas, al comentar el versículo 19 del capítulo

8 de la epístola a los Romanos: “De una manera filosofa y piensa el Apóstol sobre las cosas y de otra los filósofos y metafísicos. Pues los filósofos dirigen su mirada a la realidad presente de las cosas y reflexionan solamente sobre sus esencias y propiedades. El Apóstol sin embargo separa nuestra vista del presente de las cosas, de sus esencias y propiedades y la dirige hacia su futuro. No habla de esencia o de acciones de las criaturas, de acciones, pasiones o movimientos, sino que con un término teológico nuevo y singular habla de la “espera” de la creación” (*expectatio creaturae*)³. No lo que el universo es, sino lo que puede llegar a ser en virtud de la promesa divina, sus enormes posibilidades, su futuro, en una palabra, es lo que caracteriza la visión bíblica del universo.

El cambio, pues, en las categorías de valores, del que hemos hablado al principio de este artículo y que puede resumirse en el cambio de valoración del ser al devenir, de la inmutabilidad a la historia, no tiene que asustarnos como una amenaza de lo específicamente cristiano. La seguridad no le viene a la Iglesia de la solidez de la roca de Pedro –algo que recuerda más bien la mentalidad griega y que se puede calificar de “ontocracia”– sino de la firmeza de la promesa divina. En este sentido tan firme, o tan segura, es la roca de Pedro como la pobre barquilla del pescador o las turbulentas aguas del mar de Tiberíades, que, si parecen inseguras, es solamente por la falta de fe (Mateo 14, 30 y 31).

No nos hacemos, sin embargo, demasiadas ilusiones. La búsqueda de “nuevos análisis y nuevas síntesis” de que habla el Vaticano II frente a la nueva situación, nos obliga a un trabajo semejante al de los primeros apologistas del cristianismo y que como el de ellos puede durar siglos y llevarnos también a caminos sin salida. Pero en medio de todo tenemos que tener esperanza porque las palabras de Dios son verdad (*Emet*) y ellas solas son la garantía del futuro de la Iglesia.

³ Citado por J. MOLTSMANN, en: *Theologie der Hoffnung* (5 edic. Munich 1966), p. 30.