

HISTORICIDAD  
DE LA TEOLOGIA

KARL RAHNER  
UNIVERSIDAD DE MUNICH

Este artículo reproduce la conferencia pronunciada por el Prof. KARL RAHNER en la I Reunión de los Amigos españoles de la "Paulus Gesellschaft", celebrada en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés del 10 al 13 de marzo de 1966, y que tuvo como tema general: "La historicidad de las Ciencias y de la Teología".

La Asociación "Paulus", tanto en Alemania como en España, quiere ser un lugar de diálogo entre la Teología y la Ciencia moderna. Hay una presuposición a hacer en común por quienes quieren llevar a cabo un diálogo efectivo: la voluntad de aprender recíprocamente unos de otros. Sin esta disposición no puede haber diálogo, sino se dará en todo caso un adoctrinamiento unilateral. Y esta voluntad de aprender en el diálogo presupone que cada interlocutor cuenta con la posibilidad de un error por su parte (al contrario de lo que quizás ocurre cuando se trata de un adoctrinamiento unilateral).

No es preciso que investiguemos aquí la forma concreta y las limitaciones en que podrá ser establecida esta base común a todo diálogo cuando se trate de un diálogo de la Iglesia jerárquica con la licencia actual y el tema del diálogo sea el propio dogma de la Iglesia. Cualquiera que sea la respuesta a esta difícil pregunta (a este respecto tenemos algunas indicaciones significativas en el decreto del Concilio sobre Ecumenismo), en todo caso la Teología sí que puede y debe tomar la actitud descrita al emprender el diálogo con la ciencia moderna. La Teología puede y debe tomar parte en el diálogo, admitiendo su capacidad de error, sintiéndose amenazada por el error y sabiendo que, no raramente, se ha equivocado. Y esto por varias razones.

En primer lugar, porque la Teología debe dialogar con la ciencia actual —con las Ciencias del Espíritu y con las Ciencias de la Naturaleza— sobre muchas cosas que no son dogma definido por la Iglesia; sobre cosas, por tanto, respecto de las cuales la Teología no puede exigir del creyente un asentimiento definitivo y, por esta misma razón, el interlocutor teólogo —al establecer sus temas y proposiciones sobre estas materias— debe suponer por su parte y en principio la posibilidad de un error. En segundo lugar, ya por un motivo más intrínseco: porque aun allí donde propone y defiende el dogma mismo de la Iglesia, es indudable que no puede repetir simplemente las afirmaciones definitivas de los Concilios y los Papas. Precisamente pasa lo contrario: Cuando tales afirmaciones definitivas se convierten en tema de diálogo, el teólogo debe tratar de explicarlas, interpretar los conceptos que en ellas se emplean, integrarlas en un contexto de sentido más amplio, mostrar la compatibilidad o incompatibilidad con otras afirmaciones de la fe o de la razón, traducirlas a un lenguaje que pueda ser entendido desde el horizonte intelectual previo de su interlocutor no teólogo (ya que éste no es nunca simple *tabula rasa*, sino que entiende lo que se le dice desde determinados presupuestos intelectuales que no pueden ser hechos absolutamente reflejos a fin de ser comprobados en su exac-

titud). Es cierto, sin duda, que en la realización de esta difícil tarea el teólogo particular se encuentra apoyado por todo el conjunto de la Teología conducida por la autoridad de la Iglesia y por su Espíritu. Pero como sólo la persona concreta puede ser interlocutor de un diálogo es, en última instancia, el teólogo particular quien ha de tomar sobre sí esta tarea por su propia cuenta y riesgo. Y, por tanto, puede y debe contar con la posibilidad de error por su parte incluso cuando dialoga con el dogma de la Iglesia; debe contar serenamente con la necesidad de tener que cambiar él mismo de posición después de ser enseñado, porque también en el diálogo sobre auténticas verdades de fe tiene que decir él mismo su *propia* palabra; porque él posee el dogma infalible siempre desde su propia comprensión individual, y subjetivamente condicionada, de la fe; y, finalmente, porque al tratar de conceptos dogmáticos no puede dar ninguna definición exhaustiva o absolutamente refleja y unívoca de los mismos (como ocurre tal vez con los axiomas de la matemática y de la geometría).

Esta posibilidad de error en Teología, la disposición para cambiar su actitud espiritual, como sujeto de decisión libre y no solamente como objeto pasivo de una transformación espiritual (cosa que es la transformación y "evolución" más difícil, más amarga y más dichosa a la vez), descansa en último término en la historicidad de la Teología. Una asociación, por tanto, cuya tarea es la promoción del diálogo entre Teología cristiana y Ciencia moderna, hace bien en reflexionar al empezar sus actividades sobre la historicidad de la Teología. De esta manera toma conciencia de uno de los supuestos más importantes de su propio ser. Claro es que esta reflexión sólo la podemos llevar a cabo aquí y ahora de manera apresurada e inevitablemente fragmentaria, pues tras el problema de la *verdad* y la *historia* se esconde, en realidad, el problema entero de la Metafísica del conocimiento desde sus comienzos hasta nuestros días. La compatibilidad entre verdad absoluta e historicidad de la verdad es uno de los temas fundamentales de toda la Filosofía. Es obvio que en el espacio de una corta hora no podremos decir a este respecto nada realmente completo.

Así nuestra tarea va a ser muy sobria: A partir de consideraciones *teológicas* intentaremos mostrar que la Teología ha de contar siempre con su propia historicidad y qué consecuencias prácticas se siguen de ello para el cristiano que es a la vez un científico.

Entre los datos más fundamentales de la Teología y del dogma mismo queda incluida la experiencia de que se da una historia de la *revelación*, una historia por tanto de la verdad de salvación que el Dios libre y personal nos envía y destina en el tiempo. De esta afirmación no puede dudar ningún cristiano, pues se encuentra explícitamente en Hebr. 1, 1. Es una afirmación sorprendente e inquietante. Que no todo hombre sabe ya desde siempre todo lo que se puede saber, que llega a conocer lo nuevo que hasta entonces no sabía, que sólo lentamente llega a descubrir lo que le es útil y que así transforma de manera decisiva su existencia cotidiana, esto lo experimentan cada día el individuo y la humanidad y no nos causa una gran sorpresa. Pero que precisamente también la verdad última — su esencia —, posea carácter análogo y se dé a niveles distintos, que esa verdad decisiva

para la salvación última y que apela al núcleo eterno del hombre — allí donde éste linda con el Dios eterno — tenga también una *Historia*, esto sí que constituye una afirmación inquietante y de ninguna manera obvia.

A lo largo de la historia de la cristiandad se han dado más que suficientes teorías que intentaron eliminar esta afirmación o quisieron, al menos, debilitarla. Es algo verdaderamente extraño: Lo último, lo que es eterno es, sin embargo, aquello respecto a lo cual el hombre en cuanto existente histórico ha de poder tener una relación de libertad que se decide en un *sí* o un *no*, si es que el hombre mismo ha de *operar* su salvación y no solamente padecerla y ser así retribuido por algo enteramente extraño a lo que él es. Si se dice empero: “El hombre se encuentra y ha de encontrarse siempre y en todas partes con esto que es lo más propio e íntimo suyo, con su trascendencia hacia Dios y con su existencia agraciada. Esta claridad oscura del centro de su existencia se da siempre para salvación o perdición y permanece así exterior a la historia de su verdad como una estrella fija sobre el océano agitado del tiempo y en este caso parece que ya no puede darse ninguna historia de la verdad de salvación, o, lo que es lo mismo, parece que la historia de la revelación, que por otra parte se da, ya no es una historia que precisamente como *historia* de la verdad, decide la salvación.

Y sin embargo, debemos mantener firmemente que hay una historia de la revelación de la verdad salvadora y por esto esta afirmación es sorprendente. Pero si esta historia se da entonces se da tanto más una historia y una historicidad de la Teología, y lo que resulta más bien un problema es por qué y cómo la única historia de la revelación puede encontrar un fin (con la muerte de los apóstoles, como solemos decir), a pesar de que continúa la historia del espíritu y a pesar de la inconmensurabilidad de Dios. Resulta un problema cómo la historia de la revelación puede quedar concluida de una vez por todas y sólo continuarse todavía a través de una historia de la evolución de los dogmas y una historia de la Teología.

Pero sea lo que sea de este problema teológico fundamental respecto de la verdad de salvación, cómo, a saber, puede ésta ser decisiva para la salvación y al mismo tiempo llegada a ser históricamente en el tiempo, hay algo que debe quedar absolutamente en claro (y que es de la mayor importancia para la comprensión de la historicidad de la teología): No se puede degradar la historia de la revelación a una secuencia de afirmaciones singulares que el Dios revelador va comunicando una tras otra de manera simplemente aditiva haciendo crecer así poco a poco el *depositum fidei* hasta que éste alcanza su medida definitiva con la revelación cristiana y de manera que ahora ya sólo le resta a la Iglesia administrar y hacer moneda pequeña de aquel depósito. Un “modelo” cuantitativo de este género es ciertamente insatisfactorio para la historia de la revelación. No solamente porque de esta manera queda propiamente sin entender por qué la encarnación del Logos divino, de la Verdad con mayúscula, en la carne de la historia no es el comienzo y el corazón de esta suma cuantitativa, sino que — visto temporalmente — es el último advenimiento que se añade a la verdad salvadora, la cual empero a través de miles y millares de años fue suficiente sin este último adviento para conseguir el contacto inmediato de salvación en-

tre el hombre y Dios. (No debe maravillarnos que la teología medieval en su solicitud por la historicidad de la revelación postulase la fe explícita en el futuro Redentor como algo ya siempre dado al menos en los "Patriarcas".) Este crecimiento meramente cuantitativo de la revelación, como esquema de su historia, es también insatisfactorio desde otros muchos puntos de vista. Una verdad particular se da solamente dentro de una totalidad de verdad y de sentido. Puede ser que esto no sea muy claro en todos los casos, porque la totalidad ontológica, el horizonte de comprensión, el sistema de coordenadas y relaciones dentro del cual solamente, una verdad particular puede ser entendida, puede permanecer muy irreflejo y al mismo tiempo presentarse como algo enteramente obvio. Pero a pesar de todo es así. El crecimiento aparentemente tan sólo cuantitativo que sobreviene al conjunto de lo entendido hasta ahora imprime un cambio en el conjunto, aporta nuevas perspectivas a los conocimientos ya alcanzados, plantea a éstos nuevas cuestiones, cuyas respuestas modalizan los conocimientos ya dados previamente. Todo esto se puede aclarar con ejemplos de la misma historia de la revelación. La inclusión, por ejemplo, de la fe en los ángeles en el campo de la fe revelada radicaliza la claridad de la trascendencia de Dios (y viceversa), el conocimiento de una posibilidad de vida positivamente realizada en plenitud en el más allá cambia toda la valoración ética de la vida: o también, sólo la doctrina del Nuevo Testamento sobre la participación en la vida divina del Dios santo por medio de su Espíritu trae consigo la doctrina cabal sobre el pecado original. Es posible observar una verdadera Teología en el nuevo Testamento, es decir, se observa que no solamente se añaden "desde fuera" a la sustancia básica de la fe cristiana — Jesús como el Salvador resucitado y escatológico — nuevas afirmaciones del Dios revelante, sino que se va desarrollando paulatinamente el conjunto único del mensaje fundamental cristiano a partir de su interna dialéctica y dinámica y de tal manera que cada momento de este conjunto depende de todo otro y así va creciendo y cambiando juntamente con el todo, manteniendo a la vez en éste su propia individualidad. Igualmente la situación cultural, religiosa y profana significa también para la historia de la revelación un estímulo de crecimiento, un supuesto sin el cual no se puede pensar absolutamente esta historia. Revelación no significa jamás revelación *de* conceptos, no hay creación de nuevos conceptos fundamentales que se introdujesen acabados y fijados en la conciencia humana desde fuera por una causa trascendente a la historia misma. Revelación significa al contrario, revelación *mediante* conceptos que se toman de la historia cultural humana (*siempre* desde luego bajo la luz de la gracia del Dios que se revela), mediante conceptos que precisamente porque ya tienen una prehistoria poseen millares de raíces y están ligados con la totalidad de la auto-comprensión humana crecida históricamente. Hay que preguntarse alguna vez, por ejemplo, qué significan verdadera y exactamente en el Nuevo Testamento términos como *pneuma*, *logos*, carne, sangre, justificación, redentor, pecador, etc., con todos sus aspectos y matices, diferencias en su aplicación, resonancias, su suelo radical de significación, su contorno próximo y lejano, el ámbito dentro del cual tales conceptos se aclaran (por ejemplo

por ayuda del Diccionario Teológico de KIRRO). Entonces se encuentra uno con la historia fluida y ramificada de tales conceptos que no se dejan definir adecuadamente ni fijar por medio de una definición sencilla, ya que precisamente tal definición debería hacerse de nuevo por la mediación de otros conceptos que a su vez tampoco pueden ser fijados por una definición compuesta a partir de elementos sencillos, irresolubles y al mismo tiempo unívocamente "claros". No es éste el lugar de declarar cómo se puede y se debe concebir exactamente el acontecer mismo de la revelación divina bajo estos supuestos. En cualquier caso es imposible hacerlo con la representación supuesta por la teología escolar de manera irrefleja y tácita (y que frecuentemente no se considera ulteriormente) consistente en imaginar que el Dios trascendente indoctrina en la conciencia del sujeto portador de la revelación proposiciones acabadas y fijas (aunque esto se conceda que tiene lugar utilizando un material conceptual humano previamente dado, pero de forma estática y ahistórica). Tal forma de ver significaría prácticamente la supresión de una historia auténtica de la revelación.

En una palabra, solamente si hay historia de la revelación, puede haber propiamente historia de la teología que haga de la historicidad real uno de los momentos constitutivos de su esencia. Evidentemente, esta afirmación se puede probar directamente a partir de los datos empíricos históricos. Si no fuera verdadera, no sería necesario que el teólogo escribiera y estudiara historia de los dogmas y de la teología. Y sin embargo lo hace. Desde luego, nuestra afirmación, tal como ha sido enunciada, sólo queda probada si la historia de los dogmas y de la teología, que de hecho se da, no es malentendida por el teólogo mismo. También aquí se da entre los teólogos de manera no refleja ("subcutánea") un modelo de la historia de los dogmas y de la teología que suprime su verdadera historicidad. Se la concibe como un sistema proyectado, sí, sobre la línea del acontecer temporal, pero que permanece sin embargo carente de temporalidad e historicidad, un sistema de relaciones y consecuencias lógicas que se puede construir en cualquier tiempo a partir de los datos básicos de la fe (los *articuli fidei*).

Sin duda cuando "este sistema" está ahí en su facticidad histórica, pueden verse y quedar justificadas las relaciones lógico-objetivas y la génesis de las proposiciones particulares desde una perspectiva de lo que podríamos llamar "teología de las conclusiones" (*Konclusionen Theologie*). Pero precisamente sólo cuando este sistema está ahí en su facticidad histórica, sólo cuando el concepto nuevo o transformal, la nueva formulación dogmática está ahí (lo cual sucede ciertamente mediante tal operación lógica "atemporal", pero no llega a ser real sólo por ella). Habría que proponer al representante (irreflejo) de este modo ahistórico de representarse la historia del espíritu la tarea de anticipar el futuro de la teología en los siglos siguientes valiéndose de su método (se trata desde luego de una persona inteligente y lógica), lo cual debiera serle posible en el caso de tener razón en su manera de ver. Si no puede, entonces resulta claro que tal explicación racionalista de la historia de los dogmas y de la teología no es satisfactoria. La lógica real y operante de esta historia acontece dentro de la historia misma y solamente en ella, y las deducciones lógicas del teólogo que más tarde

deduce un dogma posterior desde los datos originales de la revelación son solamente posibles porque esta deducción ha ocurrido ya en la historia y el teólogo permanece siempre enseñado, durante el ejercicio de su lógica, por la historia ya acontecida. Cuando el "silogismo" (en el sentido amplio de la palabra) está ya dado ahí en su existencia histórica, se puede entender su intrínseca consecuencia. Pero tiene que estar ya ahí. Y su comprensión no lo produce.

Hoy se pueden acelerar los trabajos mentales cuantificables por medio de máquinas calculadoras y de esta manera acelerar también, si se puede decir así, la historia de *estos* trabajos. Pero yo no creo que se puedan construir cerebros electrónicos que sirvan a la teología de manera apreciable, sobre todo porque nadie sabe todavía cómo se podría hacer la programación para este trabajo. La teología debe trabajar fundamentalmente con conceptos análogos y éstos no se adaptan a las operaciones mentales cuantificables. El acontecimiento primero y más propio de la lógica teológica es y permanece precisamente esta misma historia, que tiene desde luego una dinámica y una estructura lógicas, pero que es precisamente tal que sólo acontece realmente en esta historia. La situación histórica dentro de la cual, tan sólo, sucede el acontecimiento lógico es completamente insustituible para el sentido de este acontecimiento. Y precisamente porque la situación histórica global en la que van a ocurrir los hechos lógicos futuros del proceso dogmático no es previsible, tampoco es posible anticipar la historia futura de la teología a pesar de toda la agudeza racional que se quiera emplear. Donde parece ocurrir algo de este género, en realidad está operando ya la historia (*Geschichte*) de los dogmas y de la teología en su sentido propio y original, a partir de una situación histórica global que ya ha sufrido un cambio.

Lo que acabamos de decir sobre la auténtica historicidad de la teología (y por tanto sobre ese su carácter radical de quedar *interrumpida*, abruptamente sin terminar de cara al futuro) se puede todavía aclarar mediante la siguiente sencilla observación: Se tiene la impresión ante muchos teólogos de no poco peso de que conceden que muchos conceptos teológicos importantes se han alcanzado a través del tiempo (¿cómo se podría hoy negar tal cosa?) y que, en definitiva, estos conceptos nuevos no son puras palabras distintas para significar conceptos ya existentes de antemano. Pero estos teólogos sienten a la vez (irreflexivamente): una vez que estos conceptos se han constituido históricamente adquieren una fijeza y validez definitivas, en virtud de la cual escapan fuera de esa historia siempre abierta hacia adelante y siguen brillando como estrellas fijas, inmóvil e incuestionablemente sobre la historia de la teología venidera. Y resulta entonces que estos mismos teólogos declaran de buen grado y sin apurarse que estos conceptos deberán ser siempre ser explicados, hechos inteligibles, que deberán ser nuevamente pensados, etc... Pues también estos teólogos presuponen desde luego y saben que no basta mirar términos tales como persona, naturaleza, hipótesis, *unio hypostatica*, sustancia, accidente, transustanciación, etc., para dar por entendido lo que con ellos se pretende significar y lo que no se pretende significar.

Pero en la historia de la teología se ve con demasiada claridad que estas

explicaciones van siendo muy distintas y no se pueden reducir a una fórmula tal que fuese universalmente aceptada y a la vez fuese tan clara que ya pudiese parecer no necesitar de ninguna aclaración ulterior. Sin embargo, quien escucha estas explicaciones de los teólogos sigue pensando así: La explicación de estos conceptos hechos ya perennes deberá hacerse necesariamente con otras palabras: Estos otros conceptos tienen a su vez asimismo una historia que todavía dura. Y de esta manera el concepto que se había hecho perenne se inmerge otra vez en la historia "abrupta" de la teología. Todavía más: Esta explicación deberá ser siempre (al menos bajo ciertas circunstancias) mejor y más comprensible, más rica en aspectos, más cuidada y más claramente previsor de malentendidos que lo era el concepto que ella intenta explicar. Si no fuera así, la explicación sería un oscurecimiento.

¿Por qué no se podrían construir por tanto conceptos precisos a partir de estas explicaciones según su proceso histórico sucesivo, los cuales rebasaran los conceptos antiguos ya explicados, los sustituyesen sin declarar como falso el sentido que tuvieron, pero en la medida en que estas nuevas explicaciones declaran mejor este sentido, lo hacen más comprensivo, más matizado y más preventivo de malentendidos, por qué no podrían absorber y resumir el sentido antiguo dentro de la significación de los conceptos nuevos?

Así ocurrió de hecho en el pretérito. La cristología antes del Concilio de Calcedonia carecía (por lo menos en el Oriente) de los conceptos que nosotros utilizamos hoy y, con todo, debía también expresar la "unio hypostatica". Nosotros significamos lo mismo que decía esta cristología antigua, pero ya no podemos emplear sus medios y sus modos de expresión: tenemos otros conceptos, no meramente otras palabras distintas de las de CIRILO de Alejandría; y en estos conceptos nuevos nos resultan más claras muchas cosas (y quizá también otras cosas menos claras) de lo que entonces sucedía.

Lo que pasó en el pretérito sucederá también en el futuro. Frenar esta marcha de la historia de la Teología puede estar justificado en este o en otro campo por la naturaleza misma de las cosas, pero en muchas otras ocasiones el frenar o estancar la evolución de la Teología podría ser un síntoma lamentable para la Teología misma.

En principio no se puede esperar — o incluso, desear — una historia futura de la evolución dogmática para unos temas determinados y al mismo tiempo declarar terminado el desarrollo en otros campos y prohibir una historia ulterior. Nos encontramos en la historia y sólo en su continuado caminar poseemos la eterna verdad de Dios que es nuestra salvación. Esta verdad permanece la misma dentro de la historia, pero es aquella misma verdad que tuvo ya una historia y todavía la tiene y esta identidad de la verdad consigo misma se nos da siempre, pero no de tal manera que pudiésemos liberarla adecuadamente de sus figuras históricas. Tanto más que no podemos apearnos, para nuestro conocimiento de la verdad, de la corriente de la historia y hacer pie en la orilla de la eternidad. Lo eterno de esta verdad lo tenemos en la historia y por eso lo alcanzamos solamente cuando nos confia-

mos a su marcha. Si nos apartamos de su corriente se nos hacen incomprensibles las fórmulas dogmáticas falsamente perennizadas y que se convierten entonces en celosías cegadas que no dejan ya pasar la luz de Dios. La Teología no puede pasar por alto que, por una parte, debe emplear incansablemente conceptos que le son dados y que ella no reelabora de manera total; pero además, que estos conceptos que tienen un origen pre-teológico, continúan también haciendo su propia historia fuera del campo teológico, el contenido significativo de los términos usuales se transforma, y esto tanto puede conducir a una profundización como a un malentendido, si estos conceptos y palabras se siguen usando en las fórmulas teológicas.

Hoy entendemos con la palabra "persona" de manera históricamente casi inevitable algo que en su aplicación al dogma trinitario y cristológico estamos muy lejos de poder considerar que nos esté permitido. Incluso en el caso de palabras tan usuales como matrimonio, pan, vino, ocurre esto. El teólogo sutil todavía sabrá manejarse medianamente entre estas dificultades. Pero ¿qué le ocurrirá al consumidor normal de teología? Todos tenemos que llevar la carga de la historia, la cual también ha sido cargada sobre los hombros de la Teología.

Consideremos ya qué significa para la Teología el hacerse consciente de su historicidad:

a) La Teología debe contar con los cambios condicionados por la situación global dentro de la cual vive históricamente. No se puede representar la Historia de la Teología como el proceso de un sistema cerrado que ciertamente se juega en una escenografía temporal, pero que acontece de tal manera que solamente quede condicionado por el sistema mismo y su estructura y pueda ser expresado de antemano como si el sistema se pudiera presuponer panoramizado en todas sus dimensiones desde su posición inicial. No es así, aunque se deba presuponer que aquello que en este caso evoluciona históricamente (el *depositum fidei*) no sufre ningún ulterior crecimiento. También aquí ocurre la historia dentro de una situación global espiritual, real y sociológicamente condicionada, que no se puede hacer adecuadamente refleja y que, por tanto, tampoco puede resultar previsible en todas sus implicaciones y efectos. La fe es precisamente (en cuanto *fides qua* y *fides quae*) la última interpretación global y abaricante de la existencia humana y abarca precisamente lo concreto real de esta existencia, concreto en el cual debe operarse la salvación de toda la existencia.

Aun en el caso, por tanto, en que fuera posible hacer sobre el hombre una abstracta afirmación de esencia que no contuviera ya en sí ninguna referencia histórica, esto sería insuficiente para una afirmación de aquella fe que ha de encontrar al hombre en la carne concreta de su historia.

Precisamente las afirmaciones de la fe — y así también la Teología — sobre el hombre, por su misma esencia han de introducirse en la situación histórica de éste. Esto significa tanto el diálogo con esta situación, en cuanto ha llegado a ser científica y teóricamente refleja, con el ánimo y la esperanza de penetrar en el interior de esa misma situación cuando todavía no es refleja, y hablar desde ella con esperanza cristiana, puesto que la verdad de Dios que debe ser expresada tiene la garantía del Espíritu de

que, aun sin contar con una última (no posible) seguridad refleja acerca de la legitimidad de la situación histórica, no será sustancialmente corrompida (ni objetiva, ni subjetivamente) al ser dicha desde la propia situación histórica.

Por todo esto resulta ya absurdo un sistema teológico cerrado que funciona solamente sobre sí mismo. Desde esta perspectiva la Teología es siempre Teología ecléctica y lo fue siempre. La Teología viva, por cierto, se ve siempre libre de la angustia de no ser suficientemente sistemática, y de que no le estuviera permitido adquirir conceptos, planteamientos y puntos de vista un poco de todas partes. Tal preocupación es equivocada porque ya en la única fuente material de la Teología — Escritura y Tradición — se encuentra practicado este eclecticismo si hemos de juzgar desde un punto de vista histórico-cultural. Por eso, en esta fuente material de la Teología jamás se ha intentado una síntesis material y transparente, perfectamente exhaustiva de sus datos múltiples; jamás se intentó decirnos de manera *positiva* y adecuada si todo encaja y cómo.

b) Esta situación, desde la cual y sobre la cual la Teología debe expresarse, se nos presenta hoy con una característica triple (si prescindimos de ese radical cambio de perspectiva que caracteriza a la modernidad en el tránsito del cosmocentrismo antiguo y medieval al moderno antropocentrismo, es decir, si prescindimos del planteamiento moderno explícitamente trascendental):

1. Primeramente esta situación se caracteriza por la imagen del mundo científico racional. Según esta imagen del mundo, cada elemento se explica — *al menos* como presunción metódica — por otro elemento anterior que remite a un tercero posterior. Este mundo es por tanto un sistema dinámico y evolutivo (aunque no podamos traducirlo adecuadamente de manera positivamente material en *nuestro* propio sistema). Desde este punto de vista, la Teología no ha realizado todavía el diálogo franco y crítico a la vez, y hasta las últimas consecuencias, con la situación de hoy.

No lo ha hecho, por ejemplo, con el ateísmo metodológico (y sus repercusiones sobre la conciencia profunda de los hombres), un ateísmo que es inmanente a esta imagen metódica del mundo, para discutir la legitimidad y los límites de tal ateísmo metódico. Tampoco ha considerado la Teología la posibilidad y la esencia del milagro en relación de la imagen moderna del mundo. Tampoco se ha estudiado el sentido que puede tener hablar de una esencia inmutable y permanente del hombre, o de la ley natural moral y jurídica. Tampoco ha considerado qué sentido puede tener una imagen evolutiva del mundo, su alcance y límites en su conjunto y según su posibilidad para insertar en ella la historia de la salvación cristiana.

2. La situación de hoy se caracteriza en segundo lugar por la experiencia reflejamente consciente de la historicidad humana y de la dependencia mutua de todos los momentos particulares y fases de la historia, tanto dentro del ámbito continuo del tiempo como en la interdependencia de las distintas dimensiones del hombre (dimensión biológica, dimensión social, dimensión cultural, etc.). Esta experiencia precisamente porque hoy viene

casi inevitablemente interpretada de una manera científico-natural al modo de las ciencias naturales, se cierra a la experiencia de lo absolutamente nuevo e indeductible de los nuevos fenómenos históricos.

Sea lo que sea de la rectitud o de la equivocación que comporte esta mentalidad, lo cierto es que sólo será posible acercarse a ella de manera eficaz si se comprende expresamente desde la Teología que toda la historia de la humanidad, desde su mismo origen ha sido configurada por la gracia divina, que un existencial sobrenatural es siempre e inevitablemente el co-constituyente de la existencia histórica del hombre y que por tanto no se puede esperar, teológicamente hablando, que la historia de la salvación, en su dimensión explícita y oficial (sociológicamente organizada) ocurra sin continuidad real con la historia *anterior o contemporánea a ella misma*. Porque esta dinámica de la gracia y de la revelación dentro de la historia general no se ha estudiado suficientemente todavía por la Teología resulta tan poco desarrollado también el diálogo de esta Teología con la situación actual bajo el aspecto de la historicidad.

3. La situación del mundo de hoy es, en tercer lugar, la de un mundo devenido dinámico, en el cual el hombre se crea y se planifica a sí mismo y a su contorno de manera refleja y orientándose hacia el futuro. Tampoco este aspecto ha sido suficientemente considerado por la Teología. Ha expresado, desde luego, desde el tiempo de León XIII de una manera más clara, aquellos principios de derecho natural que se refieren al orden social, pero éstos se han visto sobre todo bajo su aspecto permanente y por tanto como factores conservadores del orden y de la estabilidad, sin reflexionar suficientemente sobre los modelos representativos, siempre históricamente condicionados, de esos principios "vagos"; ni pensarlos tampoco *suficientemente* desde la dinámica del tiempo y desde el mensaje cristiano, y sin desarrollarlos como imperativos y modelos directivos para un futuro intramundano que el hombre tiene la responsabilidad de crear activamente.

El diálogo con la situación bajo este aspecto de futuro se ha proclamado como necesario solamente a partir del Vaticano II. Para el porvenir de la Teología todo va a depender de que emprendamos realmente esta tarea. Una escatología cristiana debe también desarrollar una Teología de la relación entre existencia cristiana y utopías intramundanas del futuro. Así como el cristianismo, precisamente partiendo de su propia comprensión, hizo libre fuera de sí un mundo mundano con su propia libertad y sentido, así también debe ahora incorporar como legítima en sí misma una visión intramundana del futuro desde su propia concepción del futuro escatológico.

c) Esta situación, dentro de la cual la Teología lleva a cabo su diálogo con el mundo, está co-determinada por el pecado. Es verdaderamente extraño cuán poco se aplica explícitamente la hamartología cristiana al campo del conocimiento. Ciertamente, el pecado en este campo particular del conocimiento consiste en un error realizado de manera radicalmente personal, pues en este campo el pecado se constituye radicalmente como "actus intellectualis" en cuanto tal. Y sobre verdad y error la Teología cristiana dice muchas cosas. Pero prescindiendo de que esta Teología ha elaborado de manera todavía muy deficiente el carácter moral de la decisión

personal que se incluye en la realización de la verdad y el error, puede también la culpa (en tanto se objetiva de manera concreta en la situación cultural, social, etc. de un tiempo) repercutir en el campo del conocimiento de manera totalmente distinta a como lo pueden hacer nudas proposiciones, que tomadas en sí se han de calificar como erróneas, prejuicios, visiones unilaterales, cerrazón frente a otros aspectos de la realidad, conservadurismo obstinado que se cierra a sí mismo frente a nuevos conocimientos, acentuaciones precipitadas, herejías que se manifiestan en el estilo de vida pero que se evitan de modo consciente o instintivo al pronunciarse teóricamente, deficiencia en el tomar en serio las opiniones ajenas, precipitaciones impacientes o pereza morosa que pueden desgraciadamente fallar la hora del auténtico *kairós* de la verdad en cuanto *kairós* salvador (eso que se llama "incomprensión para la oportunidad de una verdad" en el argot eclesiástico), dosificación equivocada de la fuerza de penetración con la cual una verdad se ve representada por alguien; todas estas y muchas otras culpas existen que van más allá del error de una frase y que sin embargo ocurren también dentro del campo del conocimiento teórico.

Por tanto, si se acepta que la situación concreta del hombre está también co-determinada por el pecado como un existencial universal de la existencia humana (prescindiendo que el hombre concreto peque o no) entonces se debe aceptar igualmente que esto vale para la situación en que se encuentra el conocimiento humano, sea bajo las formas mencionadas o bajo otras cualesquiera.

La situación del hombre respecto del conocimiento no es meramente una situación histórica y finita (perspectivística y ligada a la contingencia) sino que además se encuentra codeterminada ya desde siempre por la culpa de la humanidad en sus objetivaciones. De tal manera que no le es posible a la reflexión humana en manera alguna "des-empeccar" adecuadamente esta su situación de manera previa al ejercicio de su propio pensar desde esta situación en que se encuentra comprometido (o lo que es lo mismo, se ve precisado a pensar siempre desde la situación). La historicidad de la Teología es por tanto una historicidad codeterminada por el pecado. Se podría decir: la situación bajo la cual el hombre debe encontrarse con la verdad está codeterminada por la "concupiscencia" y esta característica no se puede jamás eliminar adecuadamente. De ahí resulta que incluso la adquisición concreta de la verdad, la cual es siempre algo más que la mera posesión de la verdad de una frase verdadera, se encuentra también bajo el interrogante de si se ha obrado bien o se ha pecado al adquirirla; una pregunta que, en última instancia, sólo se puede contestar por el juicio de Dios.

Todo lo dicho tiene para la Teología y su historicidad una consecuencia doble:

1. El diálogo de la Teología con y dentro de la situación actual ni puede, ni es necesario ocurra en la conciencia de que el interlocutor aporta conocimientos cuya verdad y oportunidad están desde luego garantizados (tal conciencia no es necesaria). La Teología, a pesar de su propia historicidad y aun contando con ella, tiene ciertamente una función crítica frente

al espíritu del tiempo. La Teología transforma los conceptos que asume y utiliza para su propia expresión, y ha de tener la valentía necesaria para contradecir y combatir absolutizaciones ideológicas de conocimientos en sí legítimos. La Teología debe desde luego, en este caso, proceder siempre de manera autocrítica, ya que no resulta tan evidente su juicio cuando descubre de manera fácil la pecaminosidad del espíritu del tiempo, por todas partes y en el punto exacto.

La Teología debe pensar que también ella está siempre en peligro de protestar contra una situación futura sin darse cuenta de que su protesta se levanta quizás en nombre de una situación históricamente pasada. Debe saber, cuando procede así, que al contradecir una ideología temporalmente condicionada se manifiesta también la historicidad de la teología, la cual no puede elegir sus enemigos y, de manera bien extraña a veces, al contradecir, cae bajo la ley del adversario.

2. Pero la Teología tiene que saber también acerca de la pecaminosidad de su propia historicidad, y no sólo acerca de la de su situación. Prescindiendo de momento del error que se le pega a la Teología también y siempre, se puede mostrar en la misma Teología aquella pecaminosidad en la que se concretiza la pecaminosidad del hombre precisamente en el ámbito particular del conocimiento. La Teología misma puede ser aburrida, satisfecha de sí y obstinada en no tomar en serio los interrogantes del tiempo, no dejarse tocar el corazón de tal manera que se ponga realmente en presencia del Espíritu. Puede creer que una solución formal y esquemática reemplaza la respuesta *concreta* a un problema auténtico. Puede creer que posee ya la respuesta antes de alcanzar el conocimiento del planteo de la pregunta. Puede imaginar que la prueba es válida precisamente porque es correcta la conclusión (que posee quizás a partir de otro origen); puede creer demasiado fácilmente descubrir una contradicción cuando en realidad es impotente, por debilidad o comodidad para hallar una síntesis; puede estar tentada de tomar la ortodoxia eclesial por una prueba científica; puede creer que los grandes interrogantes de Dios y del mundo ya se han tratado suficientemente y ahora sólo queda el trabajo de transmitir al futuro las fórmulas sagradas como nobles joyas antiguas; puede con corazón duro pasar por alto la dolorosa necesidad del hermano que se esconde detrás de la sentencia falsa del adversario; puede olvidar que no todo hablar de la verdad implica un operar del amor, aunque así debería ser en efecto. La Teología puede profesarse de manera pecadora. Y que ella misma devenga pecadora porque los teólogos lo son. El diálogo de la Teología con el espíritu del tiempo sólo se puede llevar a cabo correctamente, si los teólogos incluyen tácitamente en sus cálculos aquella historicidad de su teología en la cual se objetiva su propia pecaminosidad.

d) La historicidad de la Teología implica también posibilidad y realidad del error. Esto resulta por sí mismo de lo que acabamos de decir. Error que puede ocurrir y ocurre aun en aquella Teología "oficiosa" aunque no haya sido autorizadamente desaprobada por ello, por lo menos en un concreto momento histórico. Con todo esto debe también contar la Teología al dialogar.

Es verdaderamente lástima que este hecho no se discuta en principio, que se constate ciertamente como un hecho histórico, pero que sin embargo no se haga de ello un tema de la Teología como tal. Así por ejemplo sucede que al hablarse del error en la Teología se especifica respecto de su posibilidad en determinadas afirmaciones teológicas por lo que se suele llamar "cualificación teológica", pero no es determinado en su ser intrínseco. Así por ejemplo no es fácil decir cuándo se da un error y en qué consiste, y cuándo se da solamente una falta de saber; dónde empieza y dónde acaba un prescindir que no es todavía un mentir; cómo una perspectiva particular desde la que se tematiza una realidad teológica, se fija a veces de manera tan absoluta que de hecho se convierte en un error; no se estudia cuándo esto ocurre meramente de hecho y cuándo llega a hacerse teoría de esta absolutización ilegítima. Apenas nos preguntamos qué puede significar que en una misma conciencia, quizás a distintos niveles de claridad y asentimiento, se den a veces distintas afirmaciones que objetivamente se suprimen recíprocamente. Cuándo una posible distinción con que se matiza una afirmación, aclara meramente ésta y cuándo en realidad pone al descubierto que tal afirmación venía entendiéndose mal y se descubre por tanto que se trataba de un error.

Al mismo tiempo no se puede pasar por alto que incluso una afirmación teológica que hay que calificar como absolutamente verdadera (por ejemplo una definición), tal y como nosotros llegamos a pensarla de hecho se plantea dentro de un campo de sentido, en un contexto de significación que, porque él mismo no se halla configurado de manera cierta sin error, convierte la pregunta por la verdad de la afirmación de que se trata en algo bastante más difícil de lo que primeramente parecía. Y si es cierto que aun la proposición más verdadera acerca de una realidad determinada no lo dice todo acerca de esta realidad, sino que siempre selecciona algo de ella, puede ocurrir con demasiada facilidad que se saquen consecuencias de esta verdad que dependen, de hecho de la suposición marginada y tácita de que aquella proposición encierra la realidad completa.

Deberíamos mostrar todo esto por medio de ejemplos más expresos de lo que aquí podemos hacer, a fin de dar a entender el peso de los interrogantes que nos hemos planteado. No es tan fácil distinguir en Teología entre error e ignorancia. Cuando, al menos a partir del Tridentino, la función especial del sacerdote ministerial en la misa adquirió una primacía tan unilateral en la conciencia corriente de los teólogos y de los creyentes, de manera que concretamente bastaba al cristiano con la asistencia a la misa, ¿se trataba de un no-saber o de un error? Cuando alguno mantiene el dogma del pecado original, pero al mismo tiempo no sabe nada en absoluto de que este pecado y el pecado personal habitual sólo convienen en un concepto análogo y no unívoco, ¿posee él junto con una afirmación verdadera sólo una segunda que no sabe, o ha transformado equivocadamente en error un dogma? ¿Por qué el dogma de la transubstanciación es verdadero (lo cual no duda nadie) aunque la *substantia panis* no existe como se concebía cuando el dogma se formuló? En estos casos cabe ahora

la distinción, pero esto era imposible en situaciones históricas ya pasadas. ¿Por qué y en qué casos una imposibilidad tal de distinguir no significa un error en la manera pretérita de entender la proposición?

Sea cual fuere la respuesta a estas preguntas, lo cierto es que también en la Teología se dan errores y precisamente en aquella que no ha sido desaprobada autoritativamente. Esto lo prueba la historia de la Teología y no solamente la de los tiempos muy lejanos, en los cuales por ejemplo no fue desaprobada oficialmente la mera ignorancia acerca de la Inmaculada Concepción sino que incluso se permitió combatirla. Errores los ha habido también en nuestro pretérito inmediato. Las transformaciones que han ocurrido a lo largo del último siglo hasta el presente más reciente no se pueden todas interpretar como paso de lo implícito a lo explícito, de lo menos a lo más exacto, o como la adquisición de nuevos conocimientos cuantitativamente añadidos a los anteriores. Hubo también paso de errores a conocimientos verdaderos, cosa que no ocurrió sin lucha, sin dolor y sin sacrificios amargos de personas concretas.

Muchas cosas que hoy se enseñan y deben seguirse enseñando (algunas han penetrado incluso dentro del Concilio Vaticano II) fueron antes combatidas; cosas que se refieren a los problemas bíblico-científicos, cuestiones sobre el matrimonio, sobre libertad de conciencia, sobre problemas sociológicos, sobre temas limítrofes entre ciencias naturales y teología, problemas de la historia de los dogmas... todo eso fue combatido, fue tenido por sospechoso y su contrario fue *sententia communis*, la cual era incluso protegida y propagada por la autoridad doctrinal, aunque no lo fue, naturalmente, de forma definitiva y definitivamente obligatoria. La teoría escolástica evidente de que en Teología, y también en la enseñanza del Magisterio eclesiástico, existen doctrinas *per se reformabiles* no es una pura teoría sino que es también, si queremos ser sinceros, una teoría que viene corroborada por los hechos a través de la historia de la teología hasta nuestros días.

No es cosa de poca monta que el Vaticano II declarara que el magisterio ordinario enseña infaliblemente, no cuando meramente pronuncia una doctrina de manera general, sino *cuando* la enseña como algo que debe precisamente sostenerse con un asentimiento de fe *absoluto* (cosa que declaró el Concilio con la oposición no despreciable de teólogos conservadores de la Comisión teológica).

Claro es que esto no significa que se pueda enseñar y pensar lo que uno quiere siempre que no se dé este caso extremo de lo establecido por el magisterio oficial; como si no existiera también un consenso teológico obligatorio aunque en sí sea reformable. Pero los actos y la enseñanza de la Iglesia obligan al teólogo a contar modestamente y con autocrítica, con una posibilidad de error también en el caso de que se pronuncie una doctrina tradicional que posea el favor del magisterio. Porque la Teología hoy, no solamente *vive* su propia historicidad como ha ocurrido casi siempre, sino que la sabe de una manera refleja, debería saber hoy decirselo a sí misma, y debe contar con ello siempre, de nuevo y con seriedad, en su propio obrar. La Teología se moverá por esto en cierto sentido más lenta y cautelosamente

(que en el Vaticano II no se pronunciase ninguna definición nueva, podría ser un síntoma) pero por otro lado podrá encontrar en no pocos casos más fácilmente la valentía para abandonar una posición anticuada sin tener que ejercitar demasiado, cada vez que esto ocurra, el arte de la interpretación de las fórmulas tradicionales. En esta situación nueva, al tomar conciencia refleja de la historicidad de la Teología, resulta ciertamente difícil empezar a practicar una auténtica síntesis de obligación bien entendida respecto del pretérito y de la necesaria valentía para establecerse en el presente y en el futuro.

Esto es difícil, pero también evidentemente necesario, y no dispensa del deber de renunciar a posiciones teológicas que ya no se pueden sostener. Esta valentía es un acto de fe mejor que un conservadurismo angustiado que abandona una posición solamente cuando la evolución de la mentalidad ambiente está ya muy lejos de la mentalidad expresada en aquella posición. Obstinar en otorgar todavía a aquella sentencia una existencia fantasmal dentro de los libros de texto puede causar estragos, entre los intelectuales y también en el pueblo, respecto de su disposición a creer y en la confianza que se debe al magisterio.

Tanto teórica como prácticamente la figura más importante bajo la cual se presenta en Teología un error posible consiste en lo siguiente (piénselo quiera o no llamar error): una afirmación verdaderamente importante e irrenunciable, y a veces definida, da señales de acarrear una cierta cantidad de "impurezas", se encuentra situada dentro de un ámbito problemático de significaciones que no pueden tener las mismas pretensiones que la afirmación misma, viene declarada a partir de un esquema representativo que no es atemporal sino que está él mismo sujeto al cambio histórico. Es decisivo en este caso que esta impureza no se pueda descubrir en cualquier tiempo o en cualquier época cultural, de tal forma que en una época posterior no es fácil decidir si estas impurezas, el esquema representativo, etc. — dicho brevemente, si lo irreflexivamente malentendido de esta afirmación teológica verdadera — fue afirmado conjuntamente, en el tiempo pretérito, con la misma absolutez que la afirmación misma y, por tanto, si participa o no de su misma obligatoriedad teológica. En algunos casos se puede probar históricamente que la fórmula de la afirmación teológica irrenunciable iba acompañada de algún elemento que hoy se nos presenta justificadamente como problemático, y que ahora separamos de la comprensión de la afirmación irrenunciable.

Tan pronto como esta distinción queda hecha, tan pronto como aparece como evidente y se acepta generalmente, el problema queda resuelto. El teólogo conservador acepta lo dicho y explica que la afirmación en cuestión fue siempre entendida en realidad con aquella distinción, lo cual en muchos casos significa una declaración ahistórica de la historia de la Teología. Pero hasta que tal distinción existe de hecho, es preciso luchar mucho y al comienzo de la lucha se tiene la impresión de que la distinción destruye incluso la afirmación cierta, o que es superflua. Puede también suceder que el adversario progresista de la "impureza" crea que su "no" a esta impureza es también un "no" contra la afirmación misma de que se trata, y el caso

es que se comporta de esta manera porque él mismo todavía es incapaz de pensar verdaderamente la distinción.

Al rechazar un esquema representativo determinado, no precisamente a favor de una afirmación metafísica pura que se convirtiese así en absoluta, sino para pasar a un esquema representativo nuevo, que a su vez tampoco puede hacerse reflejo de manera adecuada (todo concepto necesita una *conversio ad phantasma*), se muestra con toda claridad la historicidad que alcanza también a la verdad teológica.

Habría bastantes ejemplos de lo dicho. Podemos aportar algunos. La afirmación que dice: "debe haber propiedad privada", es verdadera. Pero ¿qué se entendió realmente, aunque de manera vaga, con esta afirmación a partir de la mitad del siglo XIX? ¿No se entendía algo que no debía ser y que sin embargo se tenía por justo en virtud de esta afirmación? San Agustín decía con razón: "el pecado original se transmite por generación". Pero él no podía todavía distinguir este concepto de generación de la *libido generandi*. Y en esto se equivocaba. ¿Hemos de concluir entonces, juzgando históricamente, que con esta afirmación pronunciaba algo erróneo? "Dios inspira la Biblia" es una afirmación irrenunciable. ¡Pero cuántas cosas se entendieron juntamente con esta afirmación que deben abandonarse! "Los Evangelios son relatos históricos"; he aquí otra afirmación verdadera. Pero ¿qué significa exactamente y qué cosa no significa, aunque antes se creyese que también significaba eso? "El pecado original como tal es causa de condenación", otra afirmación verdadera. ¿Pero cómo debo pensar exactamente esta condenación? ¿Me es lícito, debo pensarla igual que la condenación que es consecuencia del pecado personal? — cosa que hizo San Agustín —. ¿Me obliga a pensar esta afirmación que la condenación resultante del mero pecado original existe realmente, o se trata solamente de una afirmación hipotética? "El matrimonio es una institución que se ordena a la procreación", otra afirmación verdadera. Pero ¿agota esta definición la esencia del matrimonio? ¿No es verdad que frecuentemente se ha entendido irrefleja, pero falsamente, esta afirmación como una definición adecuada? "En una sociedad no tienen todos la misma función"; otra afirmación verdadera. Pero ¿no ha sido entendida de manera irrefleja como una consagración de la sociedad paternalista y ademocrática? "El error no tiene derechos"; otra afirmación verdadera. ¿Pero no se han sacado de ella, durante mucho tiempo, consecuencias falsas? ¿No muestra quien saca estas consecuencias falsas que la entendía mal y, por tanto, al pronunciar la verdad expresaba propiamente un error?

Por tanto, existe el error en Teología. No es tan fácil separarlo del dogma definido en algunas ocasiones. La posibilidad de error en Teología es la muestra más radical de su historicidad en tanto que ésta se relaciona con el conocimiento de la verdad como tal.

La aceptación y el cumplimiento de esta historicidad constituye el diálogo que debe mantenerse continuamente con el espíritu de una época concreta, espíritu que se manifiesta en sus ciencias. La Teología debe tratar a su interlocutor en este diálogo como a un no-igual, porque ella representa en este diálogo a la revelación de Dios y a la fe de la Iglesia. Cuestión

no fácil tampoco, porque del lado del mundo y por parte de los que no pertenecen a la Iglesia jerárquica no funciona tampoco, objetivamente hablando, un entendimiento puramente *humano* y una experiencia meramente terrena. También ahí, quizá de manera escondida y anónima, pueden operar a sus anchas la luz sobrenatural de la gracia y de la fe y el impulso del Espíritu Santo. Pero en cualquier caso y sea de esto lo que sea, la Iglesia habla como representante histórica de una verdad, de la cual, en virtud de la promesa escatológica de Dios y de su gracia, no puede decaer.

Y esto es así aunque esta afirmación se deba matizar cuando la Iglesia habla por boca de su Teología. Esta promesa no la tiene el mundo (entendámonos, el mundo la tiene a través de la Iglesia).

Pero aunque el diálogo entre Teología de la Iglesia y mundo no sea un diálogo corriente entre dos interlocutores que buscan la verdad en pie de igualdad, con todo nuestro diálogo es un diálogo franco y auténtico. Esto es así por la sencilla razón de que la Iglesia, por causa de la historicidad de la Teología, es también una Iglesia viscente, porque su peregrinación a través de la historia avanza todavía por el camino de la verdad. Ella se ve conducida al interior de toda verdad por el Espíritu de Dios que la asiste. Pero también es cierto que este Espíritu la conduce siempre de nuevo hacia la verdad que ya posee precisamente a través del encuentro con la nueva situación histórica. Y puesto que esta *Mystagogía* del Espíritu en el interior de la verdad de la Iglesia invoca la acción humana y la decisión libre y responsable, por esto la Iglesia está hoy obligada a llevar a cabo su diálogo con el mundo como modo concreto de realizar el encuentro de su verdad consigo mismo. Pues nunca en la historia hubo tal cantidad de "materia" con la cual la Iglesia debiera confrontar su fe, nunca hubo tanta materia por elaborar para poder llevar a cabo la confrontación. La Iglesia se encuentra ante una tarea ineludible. La marcha de la historia, sobre todo de las ciencias, se acelera de manera antes inconcebible. Y por eso se acelera también la historia de la Teología.

La *Paulusgesellschaft* puede y debe colaborar para que la verdad eterna de Dios se encarne siempre de nuevo en la carne de nuestra historia cultural y para que el hombre encuentre esta verdad encarnada, y encontrándola se salve.