

GAUDIUM ET SPES: EL FUTURO OLVIDADO DE UN DOCUMENTO REVOLUCIONARIO

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, la *Gadium et spes*, es el documento del concilio Vaticano II. Como primer y, de momento, único ejemplar de un nuevo género de documentos –nadie había oído nunca de una *constitutio pastoralis*– el texto fue un signo del espíritu de renovación que Juan XXIII bautizó como *aggiornamento*. Se podría decir que la Iglesia católica con la *Gaudium et Spes* intentó por primera vez modernizarse realmente. La *Gaudium et Spes* es moderna, pues

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. Casado, padre de dos hijas y laico dominico. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914-1965]*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2001 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura.

Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. Sobre ello ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbiddt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een*

parte del presupuesto de que el género humano actual vive en una época que no se puede entender con la ayuda de formas y modos de pensar tradicionales. La modernidad pide nuevos instrumentos contemporáneos de análisis y criterios de evaluación¹.

Ya el primer apartado de la constitución fue una revolución teológica y religiosa sin precedentes. Esta revolución ha hecho posible –en primer lugar– movimientos renovadores de importancia en la Iglesia y en la Teología de las últimas décadas. Dicha revolución fue –en segundo lugar– el inicio de controversias teológicas fundamentales en estos decenios; aun así tiene –en tercer lugar– más que nunca un significado primordial para el futuro. La revolución de la *Gaudium et Spes* parece estar neutralizada por el curso de la política eclesial durante los últimos cuarenta años. El documento fue reducido al cauce de donde quería salir: la tradición de la doctrina social católica. Pero se puede argumentar a favor de la tesis según la cual la revolución de la *Gaudium et Spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan. En qué medida y cómo esta revolución sabrá conquistar o reclamar su posición en los próximos tiempos depende de muchos factores. En todo caso es esencial reflexionar sobre su importante aportación *religioso-teológica*.

Intentemos primero describir más en detalle la revolución que significa la *Gaudium et Spes*.

La revolución de la unión fundamental

Como hemos dicho, no se contaba con precedente alguno para una “constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”. Esto conllevó el que se añadiera una nota explicativa a pie de página referente a esta designación. En ella se explica que la constitución se llama “pastoral”, “porque, apoyada en los principios doctrinales,

verkenning, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es presidente del International Society for Religion, Literature and Culture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del consejo de dirección de *Concilium*.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correos electrónicos: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

¹ Para esta característica de la modernidad, ver M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en: id., *Dits et écrits*, París 1994, pp. 562-578, aquí sobre todo pp. 568-570.

quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos". Para este fin el documento expone en la primera parte su doctrina "del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos", y en la segunda parte "considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia", a saber, "el matrimonio y la familia", "la cultura humana", "la vida económico-social y política", y "la paz". Se hace hincapié en que al analizar estas cuestiones no sólo entran en juego elementos permanentes, sino también algunos otros contingentes y que al interpretar la segunda parte se han de tener en cuenta "las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordadas".

Así, esta nota sugiere que la novedad de la *Gaudium et Spes* recae en que el documento se ocupa más detenidamente de circunstancias históricas contingentes, y no sólo de principios doctrinales permanentes. Sin embargo, desde que León XIII en 1891, con la encíclica *Rerum novarum*, iniciara la tradición de la doctrina social católica, la Iglesia se ha ido pronunciando con regularidad sobre las circunstancias históricas y sociales. Según la imagen que la Iglesia católica tiene de la doctrina social, tal compromiso se realiza conforme a los principios que se presuponen transtemporales y que Dios ha confiado a la Iglesia en Jesucristo. La nota a pie de página añadida a la *Gaudium et Spes* sugiere que esta constitución va en dicha línea, con muchas disgresiones sobre la situación actual. La interpretación del documento que se iba haciendo cada vez más oficial con el papa Juan Pablo II refleja esto. Marie-Dominique Chenu demostró en un estudio importante de 1979 que la doctrina social de la Iglesia era una "ideología", y que, a pesar de su pretendida transtemporalidad, dependía en gran medida de las corrientes contemporáneas del pensamiento social². Ella leyó y se comprometió con "los signos de los tiempos", con la ayuda de y en polémica con los métodos contemporáneos de análisis y crítica. El famoso adagio de la *Gaudium et Spes* que dice que la Iglesia siempre tiene el deber de investigar y de interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, se puede entender como un intento de legitimar lo que de hecho ya estaba ocurriendo con frecuencia. Sin embargo, la interpretación oficial que se desarrolló durante el pontificado del papa recién fallecido parece haber creado de nuevo la ilusión, desenmascarada por Chenu, de que la Iglesia es capaz de

² M.-D. Chenu, *La doctrine sociale de l'Église come idéologie*, Cerf, París 1979.

interpretar sin dificultades la actualidad con la ayuda de principios transtemporales³.

El enfoque de la *Gaudium et Spes* significaba sin embargo una clara ruptura con la doctrina social de la Iglesia. Se fundaba esta ruptura en un cambio revolucionario en la eclesiología, y finalmente en la teología fundamental y en el modo en que se miraba al mundo teológicamente. Poco después del Concilio, Edward Schillebeeckx escribió que su innovación teológica se situaba en la óptica pastoral. Schillebeeckx preveía el peligro real de que la connotación "pastoral", término vinculado con el Concilio y empleado por el papa Juan XXIII, se interpretara sólo relacionado con la aplicación concreta de una doctrina de la fe en sí ya asumida⁴. Pero justamente este punto de vista había sido quebrado por el Concilio. El hecho de que la Iglesia es la luz del mundo (*Lumen gentium*), tal como declaraba el Vaticano II en su constitución dogmática sobre la Iglesia, aún se podía reconciliar con la visión clásica de la Iglesia como guardiana de una revelación perpetua dispensada por Dios para la salvación de la humanidad, una revelación que ella salvaguarda. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual explica sin embargo que la Iglesia nace y se forma en medio del mundo. No se encuentra primero fuera del mundo como guardiana de la revelación de Dios, para luego unirse al mundo, sino que se forma en medio del mundo "integrado por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre". Como tal, es decir, en medio del mundo y sintiéndose "íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia", los discípulos de Cristo que forman la Iglesia "han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos" (GS 1). Por eso la tarea de la Iglesia como Pueblo de Dios, y del Concilio como su testigo, es dar prueba "de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana de la que forma parte", y de "dialogar" con el género humano sobre los distintos problemas con los que se enfrenta.

³ La vuelta a la doctrina social de la Iglesia ya se inicia con la carta apostólica del papa Pablo VI *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971) y se completa en las encíclicas de Juan Pablo II *Laborum exegens* (14 de septiembre de 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987) y *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991). En la instrucción de la Congregación de la Doctrina Católica *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986) se presenta enfáticamente la doctrina social de la Iglesia como alternativa para la teología de la liberación; ésta, como se clarificará más tarde, se ha desarrollado con énfasis desde el impulso de la *Gaudium et Spes*.

⁴ E. Schillebeeckx, *Het tweede Vaticaanse concilie*, II, Lannoo, Tielt-La Haya 1966 (trad. ing.: E. Schillebeeckx, *Vatican II: The Real Achievement*, Londres-Melbourne, Sheed & Ward 1967).

Lo decisivo es que así representado el mundo se convierte en el lugar teológico de los discípulos reunidos por Cristo en su Iglesia. Con esto la *Gaudium et Spes* se une directamente a la constitución dogmática de la *Lumen gentium*. Puesto que durante el Concilio se luchó y se discutió tanto el tema, en la recepción de la *Lumen gentium* siempre se le ha dado gran importancia al hecho de que en la Constitución el capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios anteceda al de la Iglesia como jeraquía. Sin embargo, en cierto sentido es más llamativo aún que se representa a la Iglesia como “un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Dios es ante todo el Creador y el Redentor del mundo que como tal se conoce especialmente dentro de la Iglesia donde está presente (LG 2-4). La Iglesia no existe para sí, sino que es signo e instrumento del envío de Dios, con lo que Él adopta en Su propia vida al mundo y a la humanidad. La *Gaudium et Spes* radicaliza esta concepción calificando al mundo con énfasis como teológico:

“El Concilio tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, el teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (GS 2).

Presencia en el mundo es presencia ante Dios, *presence au monde* es *presence a Dieu*, era el lema en los años 50 del movimiento francés de los curas obreros, tomado de Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861). Doce años después del cese de este movimiento, en 1953 por orden de Roma debido a su excesiva inclinación a dejarse llevar por “las condiciones y las necesidades de hoy día”⁵, al aprobarse la *Gaudium et Spes* el 7 de diciembre de 1965, su punto de vista se hizo oficial en la Iglesia católica.

La realización a medias de la revolución

En la acogida del concilio Vaticano II parece que pocas veces se valora realmente la revolución teológica que significa la *Gaudium et*

⁵ Para la polémica en torno a los curas obreros, ver F. Leprieur, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*, Cerf, París 1989. La expresión citada, con connotación negativa, pertenece a la encíclica de Pío XII *Humani generis* (12 de agosto de 1950), nº 11-12.

Spes. En el terreno práctico la influencia del documento era importante, sobre todo inmediatamente después al Concilio. La conferencia sobre la paz dirigida por el papa Pablo VI a la asamblea general de las Naciones Unidas el 4 de octubre de 1965, junto a los mensajes de clausura del Concilio dirigidos a los gobernantes, los intelectuales y científicos, a los artistas, las mujeres, los obreros, a los pobres, a los enfermos y a todos los que sufren, el Concilio daba testimonio de que se podía considerar a la Iglesia católica como interlocutora creíble sobre los problemas mundiales en la segunda mitad de los años 60. Al intentar formular los resultados del Concilio aplicables a su propio contexto, la Conferencia Episcopal Latinoamericana organizó en 1968 una reunión en Medellín. Partiendo de la palabra de la *Gaudium et Spes*, que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1), se esforzaban por descubrir lo que debería ser el mensaje de palabra y de acción de la Iglesia en su contexto de pobreza, opresión y violencia. El documento resultante de esta reunión marcaba el inicio de la teología de la liberación, que, en palabras de Gustavo Gutiérrez, consideraba la solidaridad con los pobres como una forma de contemplación y obediencia a Dios⁶. Así se unía al propio contexto y se encontraba en él la presencia de Dios y su mensaje⁷.

Sin embargo, los teólogos de fuera del Tercer Mundo veían la teología de la liberación sobre todo como la expresión y la legitimación de un compromiso sociopolítico y social-ético. Por mucho que los teólogos de la liberación como Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Leonardo y Clodovis Boff intentaron demostrar el significado teológico de la teología de la liberación, la mayoría de sus colegas occidentales preferían la legitimidad del método clásico de hacer teología. Según este método, un contenido teológico que se ha descubierto primero analizando la Biblia y la tradición eclesial, acto seguido se relaciona con situaciones concretas. Hasta el día de hoy esta forma de trabajar goza de mucho peso, donde, claro está, se intenta analizar tanto la Biblia y la tradición como la situación actual

⁶ Ver E. L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*, Orbis, Maryknoll 1985, sobre todo el capítulo 2; que se encuentra en internet: <http://www.dominicans.org/~ecleary/crisis/>

⁷ Esto ya se ve claro en G. Gutiérrez, *Theology of Liberation* (1972), pero se desarrolla más en id., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982 (1979); id., *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1998 (1983).

con la ayuda de métodos actuales y creíbles. La pregunta fundamental-teológica que implica la *Gaudium et Spes*, a menudo ni se ve siquiera, y aún menos se plantea de manera productiva: cómo abrir la investigación teológica a la situación actual. ¿Cómo puede la teología, cómo pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad?⁸ Parece que hoy día los teólogos se hacen cada vez más enemigos de esta pregunta, tanto por si supone una amenaza a la ortodoxia, como si les parece incontestable científicamente y bajo la presión de la cultura académica actual prefieren centrarse en estudiar, describir y explicar las prácticas religiosas. Sin embargo, exactamente esta pregunta parece ser una parte importante del futuro olvidado del Vaticano II, de lo que trata este número de *Concilium*.

En la huella de la encarnación

En 1985 se publicó en Sudáfrica, después de una profunda deliberación teológica y eclesial y en medio de la crisis en la que se encontraba el país en aquel entonces, el “documento ‘Kairos’ de los cristianos sudafricanos”, como un comentario teológico sobre la situación política. Dos años más tarde el teólogo católico sudafricano blanco Albert Nolan reflexionó sobre el tipo de teología necesario para llegar a un documento así. En su *God in South Africa*, Nolan de forma decidida dio la vuelta a la idea conocida de que con el paso del tiempo el contenido de la fe se debe mantener igual, mientras la forma cambia y debe adaptarse a la época. Según Nolan la forma de la fe era la que debía mantenerse igual: la buena nueva siempre tenía que ser la que en las situaciones concretas de las personas abriera la esperanza a la liberación de lo que les mantenía prisioneras y oprimidas. El contenido de la fe debería adaptarse a esto, y Nolan demostraba con la ayuda de ejemplos bíblicos que la historia de la fe se mantiene unida no por una convicción de contenido invariable, sino por tender a creer siempre dentro de un contexto concreto en la liberación del sufrimiento, de la opresión y de la desesperanza⁹.

⁸ Ver mi *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990, y mi “Theology as the Art of Liberation: Edward Schillebeeckx’s Response to the Theologies of the EATWOT”, en *Exchange* 32 (2003) 98-108, donde demuestro que Schillebeeckx suponía una excepción importante en el mundo de la teología occidental y académica.

El planteamiento de Nolan, como por ejemplo también el de Gustavo Gutiérrez, se origina en el fondo en *Une école de théologie: Le Saulchoir* del teólogo francés dominico Marie-Dominique Chenu. Es un indicio del extraño curso de la historia de la teología católica del siglo XX que este libro importante y renovador estuviera casi 50 años sin imprimirse. En 1937 Chenu distribuía y fotocopiaba el texto en una tirada muy limitada. En 1942 el autor y el libro fueron condenados y hasta 1985 no se publicó el original¹⁰. La importancia teológica del libro y su controversia eclesial radica en la visión de la teología que Chenu expone en él. La Teología para él era, en último término, la reflexión sobre la situación humana actual y el compromiso de Dios en ella. Según Chenu mismo, ésta era su interpretación de la idea de Tomas de Aquino de que la fe es experiencia de la vida y la teología estudia el mundo *sub ratione Dei*, bajo la supervisión de Dios. Además de teólogo, Chenu también era historiador y demostraba que las grandes visiones teológicas del pasado no eran sistemas cerrados en sí. Eran formas de reflexión sobre la situación presente, desde una espiritualidad específica y dentro de una cultura determinada. La Revelación de Dios no se encuentra así sin más en la Biblia y en la tradición eclesial, sino en la fe de las personas que perdura y reacciona ante situaciones siempre nuevas, y en las reflexiones intelectuales de la teología sobre esto. Éstas forman en su conjunto la tradición. Por eso lo que en el aquí y ahora se debe hacer como creyentes y decir desde la teología, para Chenu sólo se puede descubrir leyendo los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. En su óptica, la Iglesia se debe ir encarnando en la historia de forma liberadora¹¹.

Esta visión de Chenu también subyace en el planteamiento de la *Gaudium et Spes*. Sin embargo, este punto de vista hace hincapié en la pregunta por la identidad de la fe y de la Iglesia. Si el mensaje cristiano no se deja fijar sustancialmente y tiene que nacer cada vez de nuevo en respuesta a los signos de los tiempos, ¿cuál es entonces la base de la continuidad de esta fe? La *Gaudium et Spes* evita esta pregunta mientras suscita la sugerencia de que sólo aplica la doctrina permanente de la Iglesia a la situación actual. Al final tanto Chenu como Nolan, y también por ejemplo Schillebeeckx, localizan la presencia continuada y liberadora de Dios en la Creación. Desde el prin-

⁹ A. Nolan, *Dios en Sudáfrica*, Sal Terrae, Santander 1989 (1987).

¹⁰ M.-D. Chenu, *École de théologie: Le Saulchoir*, Cerf, París 1985.

¹¹ Ver Ch. F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2001, pp. 156-163; 166-180. Ver M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, Cerf, París 1964; id., *Peuple de Dieu dans le monde*, Cerf, París 1966.

cipio el mundo ha sido creado por Dios en vista de la salvación y de la redención, y Jesús saca a la luz esta intención y este fin de la Creación¹². La tarea de la Iglesia es hacer lo mismo siguiendo las huellas de Jesús. Esto lleva a Schillebeeckx a una conclusión de envergadura, que no son las palabras y los actos de Jesús, sino que es la relación entre los mismos con su contexto, lo que supone la norma vista desde la fe. Los creyentes aquí y ahora no tienen que repetir lo que Jesús dijo o hizo, sino que tienen que relacionarse con su contexto tal como lo hizo Jesús con el suyo. En la terminología de Schillebeeckx no se trata de la identidad, sino de la identidad *proporcional*¹³. Esto puede sugerir que se pide un continuo encarnarse de la Iglesia, un hacerse carne cada vez de nuevo en los contextos siempre distintos de la historia humana, donde ‘los sentimientos propios de quienes pertenecen a Cristo Jesús’ (cf. Flp 2, 5) se avivan. La idea de que Dios tiene que tomar una y otra vez una iniciativa nueva para lograr que la fe sea una respuesta adecuada a una situación socava la unicidad de la encarnación de Dios en Jesúscristo y su valor permanente para la historia posterior a él. Sin embargo, el hecho de pedir una iniciativa creadora a las personas que dan forma a la Iglesia en un lugar y época determinados sacrifica el criterio de que la fe en sentido cristiano siempre es una *respuesta* a una iniciativa de Dios.

La pregunta abierta por una epistemología teológica

Con esto hemos llegado a lo que a mi entender verdaderamente es “el futuro olvidado” de la *Gaudium et Spes*. Es la pregunta por una epistemología teológica actual: ¿cómo leemos los signos de los tiempos “a la luz del Evangelio”? Y con esto ¿cuál es el papel de estos signos y cuál el del Evangelio? A estas preguntas no podemos contestar en lo poco que resta de este artículo. También piden más reflexión en profundidad y una investigación continuada. En todo caso, sí parece estar claro que debe de *haber* signos que pueden ser leídos. Esto significa que la presencia de Dios en la creación y la encarnación en medio de la historia ambigua de la humanidad preceden a la fe y a la

¹² Ver sobre todo E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jesusboeken*, Nelissen, Bloemendaal 1978, pp. 121-140: “Rijk van God: Schepping en heil”.

¹³ Ver antes la conferencia de despedida como catedrático de Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Nelissen, Baarn 1983, más tarde recogida en parte en *Mensen als verhaal van God*, Nelissen, Baarn 1989. Por cierto Schillebeeckx toma esta idea de Cl. Boff, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980 (1979).

teología. La presencia redentora de Dios tiene que ser un hecho teológicamente hablando y no puede ser producto de la visión teológica o del proyecto de la fe. Lo mismo cuenta para la dinámica del mundo en dirección al Reino de Dios: la teología sólo tiene sentido si en efecto, tal como anunciaba Jesús, el Reino de Dios ya está irrumpiendo. A la vez se precisa “la luz del Evangelio” para contemplar verdaderamente los signos de los tiempos como designios de la presencia salvadora de Dios y hacerlos visibles para otros como tal. Sin la luz que parte del testimonio del Crucificado vivo, se aprecia lo que cristianamente hablando es un signo del principio de la salvación de Dios en medio del sufrimiento y de la muerte, como una de las muchas peripecias arbitrarias del destino humano, a lo que está sujeta nuestra existencia. Allí donde las personas realmente hacen visibles los signos de los tiempos siendo Iglesia, como signos del surgimiento del Reino de Dios, allí aparece la Iglesia efectivamente “como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1).

En medio de toda la presión ejercida sobre la teología para que se transforme en el estudio de la religión, debería aferrarse a que su contribución a la Iglesia en este sentido forma parte indisoluble de su tarea. La teología no está al servicio de la Iglesia tal como es, ni tampoco debe adquirir más conocimiento de lo que desea la sociedad, ni más control de la religión. En último lugar la teología está al servicio de Dios, que según la convicción cristiana es Liberador y Redentor, y como tal a la vez y desde siempre Creador. Por más que la tierra parece negarlo, al fin y al cabo es de Dios, que regala y da al ser humano la vida en plenitud. La tarea teológica por excelencia es profundizar en cómo hacer creíble *esta* paradoja.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)