

Dayse Marianela Agretti

**LA PALABRA SE HIZO CARNE
LA HUMANIDAD DE JESÚS, LUGAR NATAL, PARA PENSAR A
DIOS Y AL SER HUMANO EN ADOLPHE GESCHÉ**

Tesis de Doctorado en Teología

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

BELO HORIZONTE

FAJE- Faculdade Jesuítica de Filosofía y Teología

2015

Dayse Marianela Agretti

**LA PALABRA SE HIZO CARNE
LA HUMANIDAD DE JESÚS, LUGAR NATAL, PARA PENSAR A
DIOS Y AL SER HUMANO EN ADOLPHE GESCHÉ**

Tesis presentada al Departamento de Teología de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, como requisito parcial para la obtención del título de Doctora en Teología.

Área de concentración: Teología Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro.

BELO HORIZONTE

FAJE- Faculdade Jesuítica de Filosofía y Teología

2015

Agretti, Dayse

A277p La Palabra se hizo Carne: La humanidad de Jesús, lugar natal, para pensar a Dios y al ser humano en Adolphe Gesché. / Dayse Agretti. - Belo Horizonte, 2015.
255 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Tese (doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Lugar Natal. 2. Kénosis. 3. Encarnación . 4. Carne. 5. Ser humano. 6. Relación. 7. Precario. 8. Dios Trinitario. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 232.542

Dayse Marianela Agretti

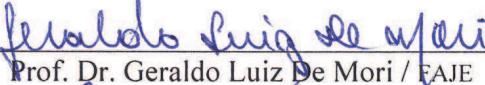
**LA PALABRA SE HIZO CARNE
LA HUMANIDAD DE JESÚS, LUGAR NATAL, PARA PENSAR A
DIOS Y AL SER HUMANO EN ADOLPHE GESCHÉ**

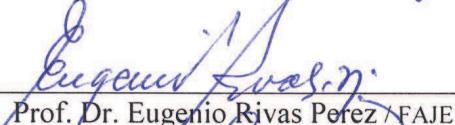
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

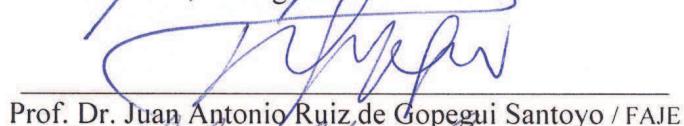
Belo Horizonte, 07 de outubro de 2015.

COMISSÃO EXAMINADORA:

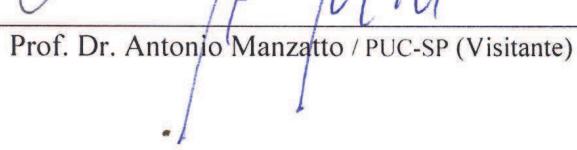
Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE


Prof. Dr. Eugenio Rivas Perez / FAJE


Prof. Dr. Juan Antonio Ruiz de Gopegui Santoyo / FAJE


Prof. Dr. Maria Clara Lucchetti Bingemer / PUC-RJ (Visitante)


Prof. Dr. Antonio Manzatto / PUC-SP (Visitante)

A todas las mujeres y hombres que con su modo de existir y de relacionarse, se convierten en una palabra hecha carne de amor, de vida y de eternidad, abriendo gratuitamente horizontes de sentido, de esperanza y de futuro, para tantos seres humanos que en medio del sufrimiento cotidiano, reciben una Buena Nueva para sus vidas.

RESUMEN

Nos proponemos pensar a Dios y al ser humano a partir de Jesucristo y no a partir de una idea que tenemos o nos hacemos de la divinidad de Dios. En la obra del teólogo belga, Adolphe Gesché, encontramos la inspiración para abordar y repensar esta y otras cuestiones. Una de sus preocupaciones teológicas concretas fue la de comprender a Dios y al ser humano en una relación existencial. Gesché introduce la categoría “lugar natal” con el sentido de espacio originario de revelación. En este concepto ya encontramos parte de su método. Pensar a Dios humaniza. Esto pone a la propia reflexión teológica en el límite. ¿Quién es realmente Dios?. La revelación plena de la antropología cristiana tiene su lugar natal en el Hijo de Dios hecho hombre. Por eso es necesario aproximarnos de lo humano para conocer a Dios. Pero, ¿de qué Dios y de qué humano estamos hablando?. Son algunas de las preguntas que subyacen en esta cuestión. Esta es una de las razones por las que precisamos pensar hasta los límites cuál es el sentido hoy de una de las afirmaciones centrales del misterio cristiano: “La Palabra se hizo Carne” (Jn 1,14) . La humanidad de Jesús es el lugar natal y hermenéutico dónde se revela quién es el Dios cristiano y quién es el ser humano creado por Dios. La comprensión de la humanidad de Jesús es vital para no perder de vista el propio misterio de Dios (teología) y del ser humano (antropología), así como su sentido para la vida cristiana. El objetivo general de esta tesis está contenida en el subtítulo de la misma: fundamentar y resignificar que la humanidad de Jesús es el lugar natal y hermenéutico para pensar a Dios y al ser humano, en la obra de Adolphe Gesché.

PALABRAS CLAVES

Lugar Natal- Kénosis- Encarnación- Carne- Ser humano- Relación- Precario- Dios Trinitario

RÉSUMÉ

Nous proposons de penser Dieu et l'être humain à partir de Jésus Christ et non à partir d'une idée que nous faisons de la divinité de Dieu. L'oeuvre du théologien belge, Adolphe Gesché, nous inspire à aborder et à repenser cette question ainsi que d'autres. Une de ses préoccupations théologiques concrètes a été celle de comprendre Dieu et l'être humain dans leur relation existentielle. Gesché introduit la catégorie de “lieu natal” dans le sens de l'espace originel de la révélation. Ce concept contient déjà une partie de sa méthode. Penser Dieu humanise. Cela pousse la réflexion théologique elle-même jusqu'à ses limites. Qui est vraiment Dieu? La révélation pleine de l'anthropologie chrétienne trouve son lieu natal dans le Fils de Dieu fait homme. C'est pourquoi il faut se rapprocher de l'humain pour connaître Dieu. Mais de quel Dieu et de quel humain parlons-nous au juste? Ce sont quelques-unes des interrogations qui sont sous-jacentes à la question. C'est une des raisons pour lesquelles nous devons penser jusqu'aux limites quel est aujourd'hui le sens d'une des affirmations centrales du mystère chrétien: “Et la Parole s'est faite chair”(Jean, 1,14). L'humanité de Jésus est le lieu natal et herméneutique où se révèle qui est le Dieu chrétien et qui est l'être humain créé par Lui. La compréhension de l'humanité de Jésus est vitale pour ne pas perdre de vue le mystère de Dieu lui-même (théologie) ni celui de l'être humain (anthropologie) ainsi que son sens pour la vie chrétienne. Nous explicitons que l'objectif général de cette thèse est présenté dans son sous-titre: Fonder et resignifier que l'humanité de Jésus est le lieu natal et herméneutique pour penser Dieu et l'être humain dans l'oeuvre d'Adolphe Gesché.

MOTS CLÉS

Lieu natal- Kénose- Incarnation- Chair- Etre humain- Relation- Précaire- Dieu Trinitaire.

ABREVIATURAS

Las abreviaciones de los escritos de Adolphe Gesché fueron formadas a partir de su título original.

| | |
|------|---|
| CCD | Le corps, chemin de Dieu. |
| CH | Dieu pour penser : le Christ |
| D | Dieu pour penser : Dieu |
| DP | Um Dieu précaire |
| DRP | Le Dieu de la révélation et de la philosophie |
| ET | Eloge de la théologie |
| FV | Foi et vérité |
| GNP. | Fichero Temático « <i>Ne pereant</i> » |
| LC | Dieu pour penser : le cosmos |
| LD | Dieu pour penser : la destinée |
| LH | Dieu pour penser: le homme |
| LM | Dieu pour penser: le mal. |
| LS | Dieu pour penser : le sens |
| ML | Les mots et les livres |
| MLL | Le Mal et la Lumière |
| MO | Le manque originaire |
| TD | Topiques de la question de Dieu |

INDICE

| | |
|---|------------|
| RESUMEN | 4 |
| ABREVIATURAS | 5 |
| INDICE | 6 |
| INTRODUCCIÓN..... | 9 |
| CAPÍTULO 1: EL TEÓLOGO Y SU LUGAR NATAL..... | 13 |
| 1. ADOLPHE GESCHÉ: SU CONTEXTO NATAL..... | 13 |
| 1.1. <i>Algunos datos biográficos de Adolphe Gesché (1928-2003)</i> | 15 |
| 1.2. <i>Datos de su itinerario existencial-académico</i> | 16 |
| 1.3. <i>La teología como diaconía</i> | 18 |
| 1.3.1. Algunas claves del conjunto de la serie <i>Dieu pour penser</i> | 20 |
| 1.3.2. El fichero “ne pereant” | 22 |
| 2. MOVIMIENTOS DE LA HISTORIA | 23 |
| 2.1. <i>La Nouvelle Theologie</i> | 24 |
| 2.2. <i>El Concilio Vaticano II</i> | 26 |
| 2.3. <i>El ateísmo ambiental de los años 60</i> | 28 |
| 2.3.1. El Ateísmo humanista | 29 |
| 2.3.2. La inevitable muerte de Dios..... | 35 |
| 3. “SOBRE LA IDOLATRÍA SIEMPRE POSIBLE” | 39 |
| 3.1. <i>La distancia inauguradora</i> | 42 |
| 3.1. <i>La idolatría como error antropológico</i> | 44 |
| 5. A MODO DE CONCLUSIÓN..... | 48 |
| CAPITULO II: DIOS PARA PENSAR..... | 52 |
| 1. “COMPOSICIÓN DE LUGAR”DE LA CUESTIÓN SOBRE DIOS | 55 |
| 1.1. <i>Teo-grafías previas</i> | 55 |
| 1.2. <i>Teologías de la muerte de Dios</i> | 58 |
| 1.3. <i>El Dios de la fe y el Dios de los filósofos</i> | 60 |
| 1.3.1. Relación filosofía-teología | 60 |
| 1.3.2. La perspectiva fenomenológica y lingüística..... | 66 |
| 1.4. <i>Horizonte fenomenológico</i> | 68 |
| 1.4.1. Lenguaje teologal y teológico | 68 |
| 1.4.2. Lugar natal | 71 |
| 2. EN BUSCA DEL VERDADERO DIOS TEOLÓGICO | 73 |
| 2.1. <i>Recuperar una teología de la creación</i> | 74 |
| 2.2. <i>En busca de una nueva alianza</i> | 75 |
| 2.3. <i>Critica a la noción de causa y formulación de una nueva tesis</i> | 78 |
| 2.4. <i>Contemplar la creación por ella misma</i> | 81 |
| 3. UN DIOS CREADOR | 83 |
| 3.1. <i>Un Dios Sujeto</i> | 84 |
| 3.2. <i>Un Dios que se comunica: tiene Palabra</i> | 85 |
| 3.3. <i>Dios y el ser humano: relación de gratuidad</i> | 87 |
| 4. UN DIOS CAPAX HOMINIS | 90 |
| 4.1. <i>Antecedentes teológicos</i> | 92 |
| 4.1.1. Yves Congar | 92 |
| 4.1.2. Karl Rahner | 93 |
| 4.2. <i>Perspectiva neo-testamentaria</i> | 95 |
| 4.3. <i>Deus capax hominis: posibilidades Téo-lógicas</i> | 96 |
| 5. UN DIOS PRECARIO | 98 |
| 5.1. <i>Un camino inverso: reconocer el vacío como posibilidad</i> | 99 |
| 5.2. <i>Una Ausencia que se manifiesta en Presencia</i> | 101 |
| 5.3. <i>Una precariedad de confesión</i> | 102 |
| 5.4. <i>Una kénosis que revela</i> | 104 |
| 6- A MODO DE CONCLUSIÓN | 106 |
| CAPÍTULO III: LA PALABRA SE HIZO CARNE..... | 107 |
| 1. LA PALABRA QUE NARRA A DIOS..... | 108 |

| | |
|---|------------|
| <i>1.1. Un Dios “en salida”</i> | 108 |
| 2. CRISTO: RELATO DE UNA RELACIÓN ENTRE DIOS Y EL SER HUMANO | 113 |
| 2.1. <i>La identidad narrativa</i> | 113 |
| 2.1.1. La ficción como género | 116 |
| 2.1.2. El binomio idem-ipse | 117 |
| 2.2. <i>Los Evangelios como relato.....</i> | 120 |
| 2.2.1. El advenimiento de un Tercero..... | 121 |
| 2.2.2. Importancia del relato..... | 123 |
| 3. CREO EN JESUCRISTO, EL HIJO ÚNICO DE DIOS | 124 |
| 3.1. <i>Breve referencia a los títulos en cristología</i> | 125 |
| 3.2. <i>Jesús, el Hijo de Dios.....</i> | 126 |
| 3.2.1. Considerado como preposición de Fe..... | 127 |
| 4. “VERDADERAMENTE ESTE HOMBRE ERA HIJO DE DIOS” Mc 16,32..... | 130 |
| 4.1. <i>La precariedad del lugar natal de la confesión de Jesús como Hijo de Dios</i> | 130 |
| 4.2. <i>Resurrección: Vive la misma Vida de Dios.....</i> | 133 |
| 4.2.1. Un acontecimiento de revelación..... | 135 |
| 4.2.2. Descenso a los infiernos | 139 |
| 4.3. <i>San Pablo: La salvación que nos es dada</i> | 142 |
| 4.3.1. La filiación de Jesús y nuestra filiación | 142 |
| 5. EL LUGAR DE CRISTO EN LA FE CRISTIANA | 147 |
| 5.1. <i>Le Christ comme texte de Dieu (GNP,LXXV, 21)</i> | 148 |
| 5.2. <i>Aprender quién es Dios en la humanidad de Jesús.....</i> | 150 |
| 6- A MODO DE CONCLUSIÓN | 153 |
| CAPITULO IV: EL SER HUMANO CREADO-CREADOR..... | 155 |
| CONSIDERACIONES PREVIAS | 155 |
| 1. EL SER HUMANO: UN TEXTO A SER INTERPRETADO | 156 |
| 1.1. <i>El enigma como realidad de la existencia humana.....</i> | 156 |
| 2. ITINERARIO GESCHIANO SOBRE LA CUESTIÓN DEL MAL | 159 |
| 2.1. <i>Breve introducción.....</i> | 159 |
| 2.2. <i>Dios en el enigma del mal.....</i> | 161 |
| 2.1.1. El Dios sorprendido y la responsabilidad humana | 162 |
| 2.2.1. Culpabilidad y culpabilismo | 167 |
| 2.2.2. Dios adversario del mal y defensor de las víctimas | 169 |
| 2.2.3. Culpa y responsabilidad | 171 |
| 2.3. <i>Elogio del amor</i> | 172 |
| 3. LA IDENTIDAD DEL SER HUMANO ANTE DIOS | 175 |
| 3.1. <i>La identidad y la alteridad.....</i> | 175 |
| 3.2. <i>El Tercero Transcendente.....</i> | 178 |
| 4.2. <i>La libertad.....</i> | 181 |
| 4.2.1. La invención cristiana de la libertad | 182 |
| 4.2.2. Desvelamiento cristiano de la libertad | 183 |
| 4.3. <i>Una antropología del exceso</i> | 185 |
| 4.3.1. Ser deseado..... | 185 |
| 4.3.2. Ser visitado | 187 |
| 4.3.3. Un ser con destino teológico | 189 |
| 4. “LA INVENCION CRISTIANA DEL CUERPO”..... | 190 |
| 4.1. <i>El cuerpo camino de Dios</i> | 190 |
| 4.2. <i>Elogio de una relación</i> | 194 |
| 5- A MODO DE CONCLUSIÓN | 198 |
| CAPITULO V: DIOS -EN- NOSOTROS | 199 |
| 1. CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA CUESTIÓN DE LA TRINIDAD EN GESCHÉ | 199 |
| 1.1. <i>¿Una ausencia provocativa o una cuestión inacabada?</i> | 199 |
| 2. LA TRINIDAD COMO ESTRUCTURA SEMÁNTICA DE DIOS (GNP. XLI, 4)..... | 203 |
| 2.1. <i>“La teología trinitaria es la historia de la salvación” (GNP. LXVI, 120).....</i> | 203 |
| 2.2. <i>La diferencia significada por la Palabra hecha Carne</i> | 207 |
| 2.2.1. El Bautismo de Jesús y la revelación trinitaria | 211 |
| 2.2.2. Lex orandi-Lex credendi: las confesiones trinitarias | 213 |
| 3. LA TURBULENCIA SEMÁNTICA PROVOCADA POR LA ALTERIDAD..... | 215 |
| 3.1. <i>La crisis del monoteísmo absoluto</i> | 215 |

| | |
|--|------------|
| <i>3.2. La novedad del monoteísmo relativo</i> | 220 |
| 3.2.1. Una confesión..... | 222 |
| 3.2.2. Una concepción | 226 |
| 4. FE: DON DE UNA NUEVA LÓGICA | 228 |
| 4.1. <i>La Fe como confesión</i> | 228 |
| 4.2. <i>Fe y verdad</i> | 230 |
| 4.3. <i>Fe y racionalidad.....</i> | 233 |
| 5. ELOGIO DE LA TRINIDAD | 236 |
| 5.1. <i>Trinidad: “Dios en estado de concilio” (GNP, V. 31).....</i> | 237 |
| 5.2. <i>Un Dios con rostro de Kénosis (LS, p.75)</i> | 239 |
| CONCLUSION..... | 242 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 247 |

INTRODUCCIÓN

El tema que nos proponemos estudiar nace de una confluencia de intuiciones y experiencias existenciales, intelectuales y espirituales, que se fueron gestando en el tiempo. El a-priori de este trabajo estuvo marcado por dos inquietudes que nacieron a partir de esas vivencias concretas. La experiencia dentro de la propia vida religiosa y en diferentes comunidades eclesiales, me llevaron a percibir aquello que Karl Rahner denominó como el monofisismo latente en la cabeza de muchos cristianos¹. Generalmente, en el imaginario religioso colectivo, la divinidad de Jesús, además de constituir un dato a-priori, es absolutizada, permaneciendo su humanidad en desigualdad de condiciones. Esto encierra la dificultad de concebir a Jesús como auténtico hombre y, consecuentemente, de conocer el don de nuestra humanidad. Estos esquemas interpretativos existenciales comportan un gran riesgo: el de generar una concepción ingenua y reduccionista, y por lo tanto desvirtuada de la antropología y teología cristianas. Si el ser de Jesús es deducido de nuestros prejuicios de lo que supone la divinidad, Jesús no revela nada nuevo y ello afecta directamente la manera de entender nuestra relación con Dios. Evidentemente esta afirmación tiene consecuencias en lo cotidiano, tanto en los trabajos pastorales como en la vivencia de la espiritualidad cristiana.

¹ Citado por GONZALEZ FAUS. In *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Santander, Salamanca, 1984, p. 465

Luego, la otra de las inquietud tenía que ver más directamente con la reflexión teología. ¿Es posible una reflexión teológica que abra horizontes de sentido y esperanza a los seres humanos de hoy? ¿Es posible una reflexión teológica, que no se reduzca a un mero ejercicio intelectual, sino que integre la espiritualidad como constitutiva del acto teológico? Preguntas acompañadas de un deseo, expresado con palabras de Jungel, de “que nuestro discurso sobre Dios no silencie a Dios”²

La elección del autor fue fruto de un itinerario, al mejor estilo ignaciano, de discernimiento. ¿Por qué Adolphe Gesché? Al principio, tras leer algunos textos suyos, fue una simpatía espontánea. Luego me dejé guiar más por una fuerte intuición que fue en el proceso, confirmándose en razones. Voy a citar un párrafo de Paulo Rodrigues, estudioso de la obra de Gesché, y con el que me siento identificada en su forma de expresar el porqué de su elección de este autor:

[...] concluido nuestro itinerario, emergen distintos motivos que pueden ratificar la elección realizada. Adolphe Gesché es un teólogo provocador que interpela y desinstala de ‘certezas’ adquiridas y respuestas petrificadas, de cuestiones y claves de comprensión predeterminadas, enseñándonos a pensar con exceso, a buscar los armónicos de lo divino en los ecos de la cultura humana y a abrirnos a la permanente novedad del Dios de las ‘sorpresa’s.³

Agregaría, además, que Gesché es un teólogo que se atreve a pensar las cosas que parecen obvias. En un primer momento parece una ironía que un teólogo se ponga a pensar a Dios, como si fuese algo que nadie ha hecho. En medio de esta ironía aparente descubrimos que Gesché recupera una idea central del cristianismo: que no se puede pensar a Dios separado del ser humano. Propone pensar a Dios no simplemente como idea y pensar al ser humano no simplemente como un animal lógico, sino como un Evento, como una relación que no está tanto en una idea demostrable, sino en la manifestación misma.

Este camino se irá desentrañando en su reflexión teológica con una convicción de fondo: que la fe tiene algo que decir al mundo de hoy, porque pensar a Dios es una gracia para el mundo. Ahora bien, para esto es necesario hacer inteligibles las palabras de la fe.

Nuestro autor también propone leer su obra en el orden que el lector se sienta interpelado, con el objetivo de que cada uno pueda realizar su propio itinerario. No obstante,

² JUNGEL, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984, p.9

³ RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*. Antropología teológica de Adolphe Gesché. Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, p.14.

él sugiere considerar que se tenga “delante de sí un todo” (LM, p. 12). Para nosotros ese todo es el horizonte definido en nuestro estudio por el título y subtítulo de este trabajo: La Palabra se hizo Carne. “La humanidad de Jesús el lugar natal para pensar a Dios y al ser humano en la obra de Adolphe Gesché”.

De esta manera, inspirados por el criterio sugerido por el autor, realizamos a lo largo de este trabajo nuestro propio itinerario. Un itinerario que se fue revelando progresivamente a medida que íbamos entrando en el camino geschiano. La puerta de entrada fue el capítulo I; casi como un proceso de iniciación necesario, fue preguntarnos por el contexto natal del autor. Porque entendíamos que el autor es influenciado, provocado e inspirado por su lugar de origen. Y, en el caso de Gesché, esta aproximación a su “contexto natal”, “los movimientos de la historia” y a “la idolatría siempre posible”, nos parecía fundamental para comprender sus escritos posteriores.

En el capítulo II nos preguntamos de qué Dios habla Gesché. O dicho de otra manera, cuáles son las claves teológicas más importantes que se desprenden de sus escritos a la hora de pensar a Dios. Claves teológicas que se convierten en una especie de códigos hermenéutico-teológicos del pensamiento del teólogo de Lovaina.

En el capítulo III, nos aproximamos del sentido que revela el evento de la Palabra que se hizo carne. El Prólogo de San Juan describe la historia de salvación en forma de himno y nos introduce en el misterio de un Dios que toma rostro humano. La Palabra se hace Carne, se transforma en el lugar natal por excelencia donde el Dios cristiano se comunicará cara a cara con el ser humano. En Jesús aprendemos quién es el Dios cristiano y el ser humano es llamado a compartir la vida divina como hijo adoptivo en el Hijo.

El capítulo IV desarrolla una idea muy presente en los escritos de Gesché, el ser humano ha sido creado-creador. Pero lo característico de su concepción antropológica es que Gesché no parte del ser humano ideal, sino de la persona en su situación real, que convive con sus enigmas, que busca su identidad, que sufre las contingencias de la vida. Pero al mismo tiempo es un ser humano visitado por el Don.

El último capítulo está dedicado a la Trinidad. Este pretende ser como una especie de núcleo integrador de todo el camino realizado: “Dios en nosotros”. Aproximarse de la Trinidad, como la estructura semántica de Dios, sin dejar de reconocer la “turbulencia” teológica y existencial que el encuentro con la Alteridad provoca, invita a considerar la fe como una nueva lógica del don.

Este es el camino que pretendemos transitar a lo largo de esta tesis. Esperemos poder ser fieles al objetivo general de este trabajo, que como ya lo dijimos, al comienzo de esta introducción, está expresado en el título y subtítulo de la misma.

CAPÍTULO 1: EL TEÓLOGO Y SU LUGAR NATAL

1. Adolphe Gesché: su contexto natal

Iniciamos con la siguiente afirmación de Gesché: “toda cuestión sobre Dios es inevitablemente datada y situada” (D, p. 15), que a nuestro modo de ver, expresa un principio importante para toda reflexión teológica. La importancia de esa afirmación radica en que el contexto histórico, y en algunos casos el contexto geográfico, inevitablemente influye en el pensamiento de un autor o al menos lo provoca a pensar. En este caso, la frase de nuestro autor se refiere a toda cuestión sobre Dios. Y, esa cuestión trae las marcas de su época, por eso es datada. Al mismo tiempo, también es situada porque no está aislada de la realidad socio-cultural de la época. Pero no sólo la cuestión sobre Dios es datada y situada, el teólogo en cierto sentido también lo es. El teólogo que trata de cuestiones sobre Dios es un sujeto histórico que vive en un lugar y en un momento específico de la historia.

Después de estudiar los diversos escritos de Adolphe Gesché, estamos convencidos de que el contexto histórico y los desafíos del tiempo en que vivió influyeron en algunos de los temas y cuestiones que consideramos fundamentales en su pensamiento teológico. Una de las grandes preocupaciones que atraviesan sus escritos es la de hacer

inteligible la idea de Dios; él sentía la necesidad de que la reflexión teológica entrara en diálogo con el mundo circundante. Gesché utilizaba una frase, que era expresión de sus deseos teológicos más profundos, “*le monde écoute la foi*”. Esa frase estaba inspirada en el título de la obra de Albert Dondene: “*La foi écoute le monde*”, que fue publicada en 1964¹. Sobre esto Jean Ladrière expresa:

Esta inversión de las funciones gramaticales de los términos “fe” y “mundo” corresponden a una verdadera inversión de perspectiva en la cual se anuncia, sin duda, esto que hace a la vez la fuerza y la originalidad del camino de Gesché. La diferencia que implica no excluye, sin embargo, una convergencia de intenciones²

Otra de las inquietudes, madurada a lo largo de su ministerio teológico, fue la de comprender a Dios y al ser humano en una relación existencial inter-significativa. Él mismo lo expresa en el primer tomo de la colección “*Dieu pour penser*”³: “Al lanzar esta serie de libros, pretendo formular la hipótesis de que Dios o la idea de Dios puede ayudar al ser humano a pensar, sea él creyente o no” (LM, p. 7).

Por lo tanto, pretendemos en este primer capítulo realizar una aproximación a los movimientos o acontecimientos que influyeron en nuestro autor como teólogo y creyente. Como insinuamos anteriormente, un pensamiento no surge de la nada, se va gestando y madurando en medio de los movimientos de la historia. Esta aproximación nos permitirá comprender, a lo largo de este trabajo, la contribución de Gesché para que la reflexión teológica sea un ejercicio fecundo que, al pensar a Dios, revele no sólo su identidad sino también la del ser humano.

¹ Nos referimos al libro de DONDEYNE ALBERT, *La foi écoute le monde*. 3. ed. Paris:Universitaires, 1965

² LADRIERE JEAN, *Théologie et modernité*, in *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, p. 174

³ “*Dios para pensar*” es una colección de 7 volúmenes, en la cual Gesché desde una perspectiva original, reflexiona teológicamente la cuestión sobre Dios, preocupado en enfrentar los problemas centrales de la teología y las cuestiones esenciales de los seres humanos. Una reflexión teológica en diálogo con creyentes y no creyentes.

1.1. Algunos datos biográficos de Adolphe Gesché (1928-2003)

Adolphe Gesché nació en Bruselas el 25 de octubre de 1928. Jean-François Gosselin, autor de la primera tesis doctoral sobre Gesché, considera que el medio familiar fue el primer lugar teológico de Gesché⁴. Estamos de acuerdo con esta perspectiva y optamos por destacar algunos datos de su medio familiar que contribuyeron a la formación y consolidación de su personalidad.

La profesión de su padre, Paul Gesché (1901-1984), de origen alemán, era la de médico ginecólogo; su madre, francesa de origen, se llamó Françoise Duriez (1898-1978). Nos parece que un dato importante a subrayar es en relación a los estudios realizados por su madre. Françoise Duriez concluyó lo que hoy llamaríamos de bachillerato en la enseñanza secundaria. El dato es relevante porque en aquella época estudiar era algo poco común para las mujeres. Y, justamente, será de su madre que nuestro autor recibió una fuerte influencia que desarrolló su interés por la literatura. Tuvo dos hermanos: Paul y Geneviève.

Adolphe Gesché proviene de una familia católica practicante, abierta al pluralismo cultural y con una “cierta independencia de espíritu en sus relaciones con la Iglesia”⁵. En relación al padre de Gesché, Gosselin escribe:

Su padre, de tendencia racionalista, no tenía simpatía por algunas formas de religiosidad, como devociones, peregrinaciones, etc. Su opinión sobre el clero podía, en ocasiones, presentar una tendencia anticlericalista, algo bastante común en los intelectuales de la época⁶

En este contexto familiar irá cotidianamente aprendiendo el diálogo y la apertura ante la diversidad de perspectivas e ideas. Parece que, juntamente con este ejercicio de tolerancia concreta, también fue muy importante la biblioteca familiar. En su libro “*Les mots*

⁴ GOSSELIN, Jean-François. *La vie*, in BOURGNE, RODRIGUES, SCOLAS (dir) *La margelle du Puits. Adolphe Gesché, une introduction*. Cerf, Paris, 2013. Ver también la tesis doctoral de Gosselin: *La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l'idée de Dieu*. Esta tesis fue presentada el 16 de noviembre de 2011, en Ottawa, Canadá, en la Faculté de théologie de l’Université Saint-Paul. También consideramos los datos de su biografía, que aparecen mencionados en SEVRIN, J.M, *Adolphe Gesché, un théologien*, in Revue théologique de Louvain, 27 (1996), p. 153-159. Confrontar además en FOCANT, Camille, *Hommage Professeur Adolphe Gesché*, Revue théologique de Louvain, 35, 2004, p. 155-162. También en RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, p. 22-41

⁵ GOSSELIN, *La vie*, in La margelle du Puits. p. 39

⁶ GOSSELIN, ibid, p. 39

et les livres” (ML), nuestro autor hace una clara referencia a este lugar de la casa, al que visitaba con frecuencia cuando vivía allí. Gesché habla de la biblioteca como de un “lugar milagroso” (ML, p.25), un lugar que, al visitarlo y entrar en contacto con los libros, experimenta “una visitación de otro mundo, al que uno es invitado a entrar”⁷.

Paulo Rodrigues elabora una interesante relación referente a los libros de la biblioteca:

En esta biblioteca familiar, de acervo diversificado [...] coexistían pacíficamente las obras de autores sulfurosos como Anatole France, Renan, Proust, Mauriac, con otros más luminosos como Bernanos, Claudel, Pégy y Columba Marmion; un fondo que garantizaría una formación cristiana inteligente, plural y erudita, de que su itinerario intelectual y escritos posteriores darán cuenta⁸

La biblioteca familiar fue también un espacio de refugio durante la guerra. Él mismo narra que se sentía más seguro de los bombardeos en ese lugar (ML, p. 25)⁹. Es en este “lugar sagrado” donde Gesché, en contacto con diversos autores, temas y pensamientos, valoraba los libros, hasta el punto de considerarlos como capaces de comunión entre sí. Porque así, “como las palabras en el lenguaje hablado, los libros, en el lenguaje escrito, nos abren al compartir” (ML, p. 30). Es en este sentido que Gosselin expresa que la biblioteca fue un lugar de revelación y epifanía y, sin duda, “para Adolphe Gesché, la experiencia de Dios fue indisoluble del encuentro con las palabras y los libros”¹⁰.

1.2. Datos de su itinerario existencial-académico

Su educación infantil fue en el Colegio de Humanidades de Saint-Pierre á Uccle (1940-1946). A los 18 años estudió en la Facultad Saint-Louis á Bruxelles, donde concluyó el curso de Filosofía y Letras. Prosiguió los estudios en la Universidad Católica de Lovaina para obtener la Licenciatura en Filosofía y Letras, con especialización en Filología clásica (1949-1952). En el segundo año de esta licenciatura, Gesché toma una decisión importante para su vida, elige el sacerdocio como modo de vivir su compromiso de vida cristiana. Cabe destacar que uno de los motivos que se encuentra en la génesis de su vocación sacerdotal radica en que

⁷ RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 23

⁸ RODRIGUES, ibid, p. 23

⁹ Se trata de la segunda guerra mundial, que tuvo lugar entre los años 1939 y 1945.

¹⁰ GOSSELIN, *La vie*, in La margelle du Puits, p. 40

él considera una infelicidad que los seres humanos no conozcan a Dios¹¹. En 1951 ingresa en el Seminario de Malines para cursar los tres años de Bachiller en Teología. En 1952, obtiene la Licenciatura en Filosofía y Letras cuando ya estaba estudiando la Teología.

Fue ordenado sacerdote en 1955 y ejerció su ministerio sacerdotal en la Diócesis de Malines en Bruselas. En los años siguientes, completó sus estudios teológicos, obteniendo la licenciatura y el doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina. Su trabajo académico para la licenciatura de teología se basó en la obra de Dídimo de Alejandría, el Ciego.¹² En 1958 defendió su tesis doctoral con un trabajo sobre *Le commentaire sus les Psaumes découvert à Tourà. Étude documentaire et littéraire*. Una investigación minuciosa para descifrar y comentar los escritos originales de un comentario a los salmos, que formaba parte de un conjunto de textos patrísticos descubiertos en Toura en 1941¹³. Cualificado por el FNRS (Fonds national de la recherche scientifique) obtuvo en 1962 el grado de maestría en teología (*magister cooptatus*), que la Universidad confería tras el doctorado¹⁴

Se trata de un trabajo relevante de marcada originalidad que pone de relieve el interés de las cristologías anteriores al Concilio de Calcedonia (451), al analizar y comentar doctrinalmente el modo como se conciben en esta obra la humanidad de Cristo y el misterio de la Encarnación.¹⁵

Fue profesor en el Seminario de Malines entre los años 1962 y 1969. En estos comienzos de su ministerio teológico, ya podemos percibir su preocupación por hacer inteligible la fe al mundo contemporáneo. Es en esta época que ofrece un curso de formación para los seminaristas y sacerdotes de la Diócesis. Curso que fue luego publicado en un pequeño folleto, titulado: *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*.

A partir de 1966, hace parte del cuerpo docente de la Faculté de Théologie de Lovain, enseñando e investigando en el campo de la teología dogmática especial. En 1969 es nombrado profesor ordinario de Lovaina, y un año más tarde, como miembro fundador, empieza a formar parte del Consejo directivo de la Revue Théologique de Louvain¹⁶. Ejercerá

¹¹ SEVRIN, *Adolphe Gesché, un théologien*, p. 157. Sevrin recuerda la frase que Gesché mencionaba cuando se refería a las razones que lo llevaron a elegir el sacerdocio: “je considérais comme un malheur pour les hommes de ne point connaître Dieu ».

¹² Dídimo de Alejandría fue teólogo origenista y maestro de San Jerónimo y Paladio que, por su amplísima erudición en las letras humanas y divinas, había sido colocado por San Atanasio al frente de *didaskaleion*, la Escuela Catequética de Alejandría. Cf. RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 23

¹³ RODRIGUES , *Pensar al hombre*, p. 24

¹⁴ Ibid, p. 24

¹⁵ Ibid, p. 24

¹⁶ GOSSELIN, La vie. In *La margelle du Puits* p. 44.

su actividad de profesor hasta 1994, fecha en que pasa a ser profesor emérito. Consagró 40 años de su vida a la investigación y a la enseñanza de la teología, a través de ellas Adolphe Gesché marcó generaciones de estudiantes de Europa, de América y de África¹⁷.

A partir de 1998, fue achacado por una serie de problemas de salud, que lo llevaron a la muerte el 30 de noviembre de 2003. Sin embargo, a pesar de su vulnerabilidad física, no dejó de escribir. Fue en esta época final de su vida que escribió la colección “Dios para pensar”. Obra que, según su propuesta original, estaría compuesta de 8 volúmenes. Murió justamente cuando estaba organizando el octavo libro que trataría sobre la fe¹⁸.

Su última conferencia fue en los Coloquios de la Universidad Católica de Lovaina, “*Le corps, chemin de Dieu*” (CCD). Estos coloquios, que tuvieron lugar el 27 y 28 de octubre de 2003, justamente 32 días antes de morir, pasaron a llamarse a partir del año 2005 “Coloquios Gesché”. Ya que, con palabras del P. Paul Scolas, “fue Adolphe Gesché el iniciador y el alma de estos coloquios”, cuya “perspectiva es la de contribuir para la elaboración de una propuesta cristiana para nuestro tiempo” (CCD, p.8).

Sobre su lápida, en el cementerio de Blocry, Ottignies, en Bélgica, está escrita una frase que él mismo pronunció cuando completó 75 años de edad. Dicha frase traduce la vida de un hombre creyente, que hizo de la teología un ministerio: “*Ma passion, ce fut Dieu. Je n'ai pas d'autre mot pour la dire*”¹⁹.

1.3. La teología como diakonia

A partir de esta pasión por Dios, podemos decir que Gesché fue un hombre que hizo de la reflexión teológica un ministerio. Su ejercicio teológico estaba atravesado por una convicción y un deseo, que “*la foi écoute le monde*”, pero también que “*le monde écoute la*

¹⁷ Cf. BOURGINE, Le style. In *La margelle du Puits*, p. 151

¹⁸ Adolphe Gesché murió sin acabar el último tomo de *Dieu pour penser*. En su proyecto original este último libro se titularía “*La foi*”. Parte de este escrito inédito fue publicado por Bourgine Benoît, Famerée Joseph e Scolas Paul. *Qu'est-ce que la vérité?*. Paris: Cerf 2009. Los dos primeros volúmenes de esta serie, recibieron en 1993, el premio Cardenal Mercier, otorgados a obras de Filosofía y Teología. En 1997 recibió el premio “*Scriptores christiani*”, por el conjunto de su obra y al año siguiente recibió en París el “*Gran prix*” de filosofía de la Academia Francesa.

¹⁹ «[...] quelques jours avant son décès, il confiait à sa famille le cœur de ses préoccupations: Ma passion, ce fut Dieu. Je n'ai pas d'autre mot pour dire». HAQUIN, André. *Liminaire. Revista théologique de Louvain*, p. 153

foi", porque hay una Buena Nueva, un Sentido Nuevo que todavía la fe puede anunciar y hacer inteligible para nuestro mundo de hoy.

En sus escritos observamos una perspectiva claramente pastoral, con esto queremos decir que hay una preocupación por los aspectos existenciales de la fe y, al mismo tiempo, un esfuerzo de apertura y diálogo en relación a las cuestiones y preocupaciones del ser humano contemporáneo. Nos parece que su reflexión teológica está marcada por una convicción profunda que considera que la teología contiene una verdad antropológica que revela para el ser humano una nueva comprensión de Dios y de sí mismo: "se puede leer lo que es el ser humano mirando a Dios; se puede descifrar lo que es Dios mirando al ser humano. Soy amado (por Dios), luego existo, repetía Muriac" (LH, p.153).

Paulo Rodrigues afirma que Gesché comprendió "el ejercicio de la teología como un servicio de caridad hacia las personas que quieren reflexionar sobre su vida"²⁰. Según su ex-alumno y asistente Paul Scolas, "la relación de Gesché con sus estudiantes era típica de su visión de la teología como ministerio"²¹. Tanto Rodrigues como Scolas coinciden en destacar el compromiso y la creatividad que Gesché demostró como profesor.

Este estilo propio, conjugado con su disponibilidad, generosidad, fina sensibilidad y pedagogía, que llevaba a cada uno a descubrir su propio camino creativo, atraerá a muchos estudiantes e investigadores deseosos de desarrollar con él sus trabajos en la profundización de áreas diversas [...]²²

No podemos dejar de mencionar los coloquios teológicos de la Facultad de Lovaina, organizados por Gesché. Dichos coloquios nacen de esa "preocupación pastoral por dialogar con el mundo, intentando hacer inteligibles y creíbles los contenidos de la fe a través de una nueva pro-posición cristiana"²³. Forma parte de la metodología de Gesché la necesidad de investigar lo ya conocido, porque según él necesita ser repensado y resignificado. La propuesta cristiana necesita también ser reflexionada y confrontada con las grandes investigaciones y preguntas del ser humano contemporáneo. No se trata simplemente de renovar el lenguaje, sino de repensar algunas cuestiones de la fe en su novedad más profunda y contribuir así a la elaboración de una propuesta cristiana para nuestro tiempo, en diálogo con otras discursividades.

²⁰ RODRIGUES , *Pensar al hombre*. p. 25

²¹ SCOLAS,Paul *La théologie*, in La margelle du puits, p. 27

²² RODRIGUES, *Pensar el hombre* p. 26. También cf. SCOLAS, ibid. p. 27.

²³ Ibid. p. 26

Considerando que el ejercicio de la reflexión y docencia teológica fue para nuestro autor un ministerio, es decir, un acto de *diakonia*, queremos destacar la serie que, bajo el título *Dieu pour penser*, publica casi al final de su itinerario existencial y de su trayectoria académica. Una obra que condensa los grandes temas de la dogmática cristiana y que se refieren a cuestiones existenciales profundas de los seres humanos. Cuestiones que tienen que ver con interrogantes existenciales vitales como el mal, el misterio y la grandeza del ser humano, Dios, el cosmos, Jesucristo, la salvación, el sentido.

Podemos hablar que estamos frente a una obra inacabada, ya que nuestro autor en el plan original había concebido la fe como el tema para el último libro de esta serie. Murió antes. Este es un dato significativo que queremos destacar, el hecho que Gesché no acabó su obra, porque murió antes. Inspirados por este mismo autor, podemos afirmar que existe una belleza teológica en las cuestiones inacabadas de la vida humana y también, claro, en una obra teológica inconclusa. Consideramos que esta incompletud abre un espacio real para continuar pensando creativamente el conjunto de la Fe Cristiana.

1.3.1. Algunas claves del conjunto de la serie *Dieu pour penser*

En el estudio de la colección Dios para pensar, pudimos observar su coherencia interna y las continuas relaciones que establece, no solamente entre los diversos volúmenes, sino también de cara a la organicidad de los asuntos tratados. Las cuestiones no tienen un tratamiento aislado o cerrado, al contrario, los temas se desarrollan y se diversifican entre la antropología, la literatura, la filosofía, la poesía, la psicología, la cristología, la teología, etc. Hay un esfuerzo decidido para ofrecer un todo unificado que, según nuestra manera de ver, converge en el método y en la verificación de las preguntas que inspiran y provocan la reflexión²⁴. Pensar desde y con la palabra Dios:

Es en este sentido que mi teología quiso tomar los caminos de una hermeneutica, y que hable de una 'prueba hermenéutica' de Dios: un discurso sobre Dios que no parte del punto cero, sino que busca comprender un dato- pero no para comprenderlo como para sí mismo y en sí mismo y en una simple sobrevivencia interna y de inmanencia, sino para comprenderlo,

²⁴ Cf MORELLO

para hacerlo comprensible [...] a todo ser humano, fuera de los muros de una simple intriga de corte.²⁵

Otra clave importante de aproximación a la obra de nuestro autor consiste en explicitar su propuesta teológica. Podemos decir que para nuestro autor la teología no sólo tiene que ser capaz de establecer diálogos, sino que también debe ser capaz de transmitir la experiencia que la provocó. Una teología que no mostrase su capacidad de trasmitir la salvación, de dar sentido y esperanza a la experiencia humana más allá de su erudición, renunciaría a su propio estatuto científico.

La teología está al servicio del ser humano, sea creyente o no. Olvidar este principio es no considerar el principio de salvación que motivó a la teología desde sus inicios, de hecho, desde sus diversas aéreas está llamada a anunciar y transmitir. Si la teología pierde de vista este horizonte, corre el riesgo de encerrarse en sí misma, “en su propia cofradía”, expresión que Gesché utilizó de diversas maneras. Al encerrarse en sí misma, pierde la validez universal.

Dios para pensar, más que una reformulación de los tratados dogmáticos, es un acto teológico que se manifiesta como una teología fundamental donde se van proponiendo fundamentos racionales desde el propio logos teológico, capaces de credibilidad ante otros ámbitos del pensamiento contemporáneo.

En cierta ocasión Gesché comenta el título de la colección:

[...] podría haberlo titulado- pensé por un instante: “La teología para pensar”. Creo, en efecto, que la teología es una ciencia humana, un discurso que se inserta entre los otros discursos y está al mismo nivel de ellos, y que dice, hablando de Dios, algo sobre el ser humano y al ser humano. Ciencia humana, ciencia del hombre-hablando-de-Dios, la teología no se encierra en un discurso secreto que apenas tendría su valor dentro de una cofradía. Hice la apuesta que la teología puede, con su lenguaje propio y su manera de identificar lo real, hablar a todo ser humano que viene a este mundo, porque ella le ofrece las claves, desconocidas en otras aéreas del pensamiento y, con ellas, al ser humano si quisiese, creyente o increyente, podrá experimentarlas para poder comprenderse.²⁶.

²⁵ GESCHE, *Chroniques de l'Institut Supérieur de Philosophie*. Revue Philosophie de Louvain, N° 92, 1994 p. 324. En relación a la traducción: “fuera de los muros de una simple intriga de corte”, la expresión exacta del francés es “*hors le murs d'une simple intrigue de cour*”. Tiene el sentido que no se reduce a un grupo selecto, sino que es para todo ser humano.

²⁶ GESCHE, in *Chroniques* . p, 322

Es verdad que en la serie *Dieu pour penser* nos encontramos con temas clásicos. En este sentido, la novedad no se concentra en los contenidos, sino en el modo de tratarlos. Gesché propone los temas tradicionales de la fe cristiana desde su logos interno y a partir de una epistemología específica: Escritura, Tradición, Magisterio, estableciendo un diálogo con la filosofía, con la poesía, la psicología y la literatura. En definitiva, para nuestro autor “hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida” (LM, p. 10). Sabemos, que esta manera de hacer teología es una opción:

Preferí ir más allá y atreverme más directamente: “Dios para pensar”, arriesgando ir atrás del velo que, un cierto viernes, para nosotros se rasgó, ir hasta Aquel que, idea o símbolo, realidad o Rosto, es el interrogante del ser humano, persuadido que para pensar bien nada es demás²⁷

1.3.2. El fichero “ne pereant”

El fichero de Adolphe Gesché está compuesto por un conjunto de pensamientos, divididos por temas, que nuestro autor fue seleccionando y escribiendo entre los años 1949 a 1998. Estas anotaciones tienen que ver con diferentes lecturas realizadas por Gesché, que las citaba textualmente o escribía pequeñas reflexiones que le inspiraba la lectura. Recordemos que él consideraba los libros como capaces de revelación. Quizás por eso tenía el hábito de llevar con él un bloc de notas donde iba registrando las revelaciones recibidas.

He tenido la suerte de leer mucho y anotar mis lecturas. Cada vez que recibía la conmoción de un pensamiento bien nítido y pleno de un contenido que decía algo que todavía no había sido enunciado, yo quería conservarlo. Sentí la felicidad de hacer lecturas en diferentes áreas- desde la literatura hasta la ciencia, desde la teología hasta la filosofía, desde la antropología hasta la sicología, etc, me encontré en presencia de reflexiones que, muchas veces, no tenían nada que ver directamente con mi área, que es la de la teología. Pero que yo encontraba adecuada, particularmente aquellas que recogí en literatura (más específicamente los romances), adecuadas para una profundización teológica (MLL, p. 14)

De estos blocs de notas, fue pasando sus anotaciones para cuadernos de espiral, donde les fue dando una organización más sistemática. A cada cuaderno le designaba un número romano y numeraba las páginas con numeración árabe. Cada cuaderno seguía un

²⁷ Ibid, p. 322

orden cronológico²⁸. Gesché tituló sus cuadernos como *Ne pereant*. Este título tiene relación con el capítulo VI del Evangelio de Juan y más concretamente con el versículo 12: “recoged los trozos sobrantes para que nada se pierda”.

En el año 1985 el teólogo belga decide dactilografiar el contenido de sus cuadernos *Ne pereant*. Actualmente el fichero temático “Adolphe Gesché” se encuentra en la Facultad de Teología de la *Université Catholique de Louvain*. El prof. Benoit Bourgin fue responsable por el proyecto, que coordinaron Paulo Rodrigues y Manhal Makhoul, quienes organizaron el fichero temático *Ne pereant*, dándole además un soporte tecnológico que permite el acceso virtual a quienes se interesen en investigar la obra de Gesché. El fichero contiene 1648 temas, organizados alfabéticamente. Son fichas extraídas de sus cuadernos desde el final del año 1949 hasta el año 1998²⁹. A partir de 1998, muchas de sus notas ya son escritas directamente en el ordenador.

Coincidimos con la hipótesis de Paulo Rodrigues, quien sostiene que este fichero temático además de una metodología personal de trabajo constituye también una manera específica de pensar y concebir la tarea teológica.³⁰

2. Movimientos de la historia

Como ya afirmamos, Gesché fue un creyente y un teólogo preocupado por hacer inteligible la fe a los hombres y mujeres del mundo actual, un creyente y un teólogo humildemente convencido de que la fe tiene una palabra de sentido para el mundo en que vivimos (*le monde écoute la foi*), un creyente y un teólogo abierto al diálogo y a la escucha de los movimientos que la historia iba revelando.

Vivió en un momento de muchos cambios políticos, culturales y eclesiales. Formaba parte de una sociedad secular y plural donde la fe cristiana había perdido, aparentemente, su lugar. Por un lado, una variedad de visiones sobre el mundo sumada a una ampliación de los conocimientos en diferentes campos del saber provocaban muchos cuestionamientos de las verdades últimas y fundamentales de toda la teología. Por otro lado, ciertos conceptos teológicos que permanecían inamovibles se quedaban desfasados ante la nueva coyuntura histórica.

²⁸ RODRIGUES, *Le fichier*, in La Margelle du Puits, p. 57

²⁹ Ibid, p. 59-62

Estas afirmaciones previas nos llevan entonces a considerar la importancia que algunos movimientos de la historia tuvieron en el pensamiento de nuestro autor.

Entre esos movimientos y acontecimientos que influyeron en nuestro autor queremos destacar la *Nouvelle Théologie*, el *Concilio Vaticano II* y el ateísmo de los años 60, descrito en sus manifestaciones fundamentales por el propio Vaticano II.

2.1. La Nouvelle Théologie

El movimiento teológico denominado *Nouvelle Théologie* es un trabajo concreto por una renovación de la teología en diálogo con el mundo moderno. Podemos situar la llamada nueva teología entre los años 1946 a 1950. Su lugar de origen fue Francia y su objetivo primordial apuntaba a una renovación profunda en el método teológico³¹.

Un artículo del año 1946 escrito por Danielou expresa de modo claro lo que consideramos ser el espíritu de esa reflexión teológica, asumido creativamente por Adolphe Gesché. En ese artículo, Danielou explicita lo que él denomina la triple exigencia de la reflexión teológica en una época marcada por cambios socio-político- culturales que afectaban profundamente el universo religioso:

En el momento presente, la teología está de cara a una triple exigencia: ella debe tratar a Dios como Dios, no como objeto, sino como el Sujeto por excelencia, que se manifiesta cuando y como quiere [...] ella debe responder a las experiencias del mundo moderno y tener en cuenta las nuevas dimensiones que la ciencia y la historia dan al espacio y al tiempo, que la literatura y la filosofía dan al mundo y la sociedad, ella debe tener una actitud consciente delante de la existencia, una respuesta, que comprometa al hombre todo, la luz interior de una acción donde la vida se juega por completo. La teología no será viva si ella no responde a estas aspiraciones³²

³⁰ Cf., Ibid, p. 63

³¹ No existe un acuerdo común sobre quién utilizó por primera vez el término, *nouvelle théologie*. En general varios autores hacen referencia al dominico Reginal G. Lagrange, en varios artículos publicados por él entre 1946 y 1951. Fundamentalmente se hace referencia al artículo: La *nouvelle théologie où va-t-elle?*. Cf PEDRO PABLO ZAMORA ANDRADE, *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Pontificia Universidad Javeriana, Colección Monografías y tesis N 7. p 76-90.

³² DANIÉLOU, Jean, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, Études, Paris, Avril-Juin, t. 249, 1946, pag. 7

Pues bien, consideramos que el espíritu teológico de la *Nouvelle Théologie* influyó fuertemente en Adolphe Gesché. Continuará siendo una discusión sin final si la *Nouvelle Théologie* fue un movimiento articulado o una escuela de teología. Quizás lo más justo sea no definirla en un modelo, porque podemos correr el riesgo de encasillar su novedad. De todas maneras, el objetivo de este punto es destacar algunas de sus preocupaciones fundamentales que también encontramos en nuestro autor.

Dos ideas inspiradoras caracterizan a este grupo de teólogos: el contacto con las fuentes de la tradición de los Santos Padres y la Sagrada Escritura, así como la valoración de la historia como un tema importante para la reflexión teológica. En esta línea, encontramos la publicación de la colección *Sources Chrétiennes* (1942), que contenía la traducción al francés de escritos de algunos autores antiguos sobre los Padres griegos. Esta colección era dirigida por los jesuitas Jean Danielou y Henri de Lubac y expresaba claramente la convicción que sustentaba los principios de la *Nouvelle Théologie*. También otra gran obra de referencia para la historia de las doctrinas fue *Théologie* (1944), publicada por la Facultad de Lyon de la Compañía de Jesús³³. Estas obras permitieron el contacto con escritos de los Padres griegos y de autores antiguos, aportando nuevos fundamentos en relación a los cuestionamientos críticos que la nueva teología hacía al intelectualismo escolástico. El reencuentro con la Patrística significó “el descubrimiento de una teología plural, de un lenguaje simbólico y de una tradición diferenciada”.³⁴

Para el estudio e interpretación de la Biblia, no dudan en recurrir a los nuevos métodos crítico-históricos. Esta opción tiene como consecuencia una interpretación más teológica y menos jurídica, que focaliza con más claridad la dimensión comunitaria y participativa de la Iglesia.

Otra de las características de este movimiento fue la gran importancia que dieron a la historia de las doctrinas, para un abordaje más renovado de los temas teológicos. Esto significó la búsqueda de una comprensión histórica y procesual de las verdades de la Fe. Esos teólogos consideran que los dogmas no son estáticos, inamovibles. Abordar la doctrina cristiana desde una perspectiva histórica, posibilita – entre otras cosas- puntualizar los condicionamientos que tiene toda reflexión teológica y, por lo tanto, el potencial evolutivo

³³ Además de los jesuitas en Lyon, destacamos también el centro teológico de Le Sauchoir, en Bélgica, en el cual podemos mencionar a teólogos como Marie-Dominique Chenu , Yves Congar.

³⁴ Palácio, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo, Ed. Loyola, 2001, pag. 28.

que las propias teorías conllevan. De ahí la importancia que dan a entrar en contacto con las primeras fuentes de nuestra fe.³⁵

No podemos dejar de mencionar, entre otros, a teólogos como Karl Rahner, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx que apostaron por el diálogo, abiertos a los desafíos que presentaba la cultura moderna, con un deseo claro de escuchar los problemas y esperanzas del hombre y la mujer concretos, fueran creyentes o no. Su esfuerzo era para que la fe fuera comprensible e inteligible. Esta audacia les supuso ser considerados como peligrosos o próximos de la herejía³⁶, sin embargo fueron llamados a colaborar en el Concilio Vaticano II, donde pudieron expresarse.

Resumiendo, lo que queremos destacar del espíritu que animó e inspiró a los teólogos de la *Nouvelle Théologie* en relación al autor que estamos estudiando, es el hecho que este movimiento significó una revitalización de la teología, a partir de un contacto con las Fuentes. Se destacó, además, por una preocupación y sensibilidad especiales para escuchar, analizar y dialogar con los problemas que el momento histórico presentaba.

2.2. El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II fue otro de los acontecimientos que marcó la vida de Gesché. La acogida del movimiento de apertura iniciado por el Concilio se suma a su trabajo en la Facultad de Lovaina, que se caracterizó por una preocupación constante de llevar a serio el diálogo iglesia-mundo.

El Concilio Vaticano II significó un momento sumamente importante en la vida de la Iglesia. Supuso una revisión profunda de la vida interna de la Iglesia y de su relación con el mundo contemporáneo. El Papa Juan XXIII expresó el espíritu que animaba su intuición al convocar un Concilio ante los desafíos que la cultura moderna presentaba a la Iglesia. Palabras portadoras de intuiciones que abrirían caminos insospechados en la vida eclesial se cruzarían con la búsqueda y la preocupación de muchos teólogos que venían trabajando en la

³⁵ Cf. LIBANIO João Batista, *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Bilbao, Ed Mensajero, 2004. pag.27-33

³⁶ Recordemos que la nueva teología fue condenada por el Papa Pío XII por medio de la Encíclica *Humani Generis*, en el año 1950. Varios de esos teólogos fueron prohibidos de enseñar como profesores, algunos de los libros fueron cuestionados o prohibidos.

investigación y reflexión teológica para renovar e interpretar la doctrina cristiana ante los nuevos tiempos socio-culturales-religiosos.

En el discurso de apertura, el Papa Juan XXIII, con el formalismo y la solemnidad que caracteriza el lenguaje eclesial oficial, expresaba la intuición pastoral que deseaba animarse el próximo Concilio: “nuestro deber no es sólo conservar este tesoro precioso, como si nos preocupásemos únicamente de la antigüedad, sino de dedicarnos con voluntad disponible y sin temor a aquel trabajo que nuestra época exige”³⁷. Y explicitaba un modo concreto de aproximación a la realidad del mundo moderno:

“en nuestros días, la Esposa de Cristo prefiere usar más el remedio de la misericordia que el de la severidad, juzga satisfacer mejor las necesidades de hoy mostrando la validez de su doctrina que condenando errores. [...] la Iglesia Católica levantando por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, desea mostrarse madre amorosa de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y bondad con todos los hijos separados. Al género humano oprimido por tantas dificultades, ella dice, como Pedro en otros tiempos al pobre que le pedía limosna: No tengo ni oro ni plata, mas te doy lo que tengo, en nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda (Hech 3,6)”³⁸

El Concilio propuso un claro camino de retorno y una firme decisión de reencuentro con las Fuentes: Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia. Las constituciones dogmáticas *Dei Verbum* y *Lumen Gentium* representan en concreto el esfuerzo de ese reencuentro con la Tradición, a partir de la Palabra de Dios revelada en la historia. Al mismo tiempo, la apertura al mundo como nueva actitud eclesial queda reflejada fundamentalmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, aunque también aparezca en otros documentos del Concilio.

La apertura y el diálogo con el mundo contemporáneo, fue uno de los cambios radicales en la actitud de la Iglesia. Forma parte de la identidad de la Iglesia su relación e inserción en el mundo, como una nota importantísima de su misión fundamental. Los problemas y esperanzas de los pueblos lo son también de la Iglesia, o sea, dicen respecto a su misión evangelizadora. Destacamos que el retorno a las Fuentes iniciada por la *Nouvelle Théologie*, posibilitó abordar los grandes temas teológicos de una manera nueva.

³⁷ *Discurso de apertura del Vaticano II*. In Kloppenburg. Concilio Vaticano II primera sesión. Vol II (sep-dic 1962) Petropolis, Vozes, 1963 pag 310. El discurso de apertura del Concilio Vaticano II, fue pronunciado por el Papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962

³⁸ Ibid, p. 310

La interpretación del Concilio Vaticano II tiene que ser contextualizada dentro de la gran Tradición eclesial, “integrando las afirmaciones de los grandes concilios ecuménicos centrados en la cristología y en el misterio trinitario”³⁹. Sin embargo, esto no significa una repetición sin más de las fórmulas dogmáticas pronunciadas en un tiempo histórico concreto, sino un desafío a volverlas a expresar de una forma nueva que haga inteligible el misterio de Dios en esta etapa de la historia.

Señalamos que la novedad más importante fue el espíritu de diálogo que caracterizó al Concilio como expresión de un nuevo estilo de Iglesia inserta en un mundo en cambio. Esta actitud de diálogo con el mundo contemporáneo fue explicitada por el propio Pablo VI, en el discurso de apertura de la segunda sesión, cuando afirmó que uno de los objetivos del Concilio era el de tender un puente para el entendimiento mutuo con el mundo contemporáneo:

Miramos para nuestro tiempo y para sus variadas y contrastantes manifestaciones con inmensa simpatía y con grande deseo de ofrecer a los hombres de hoy el mensaje de amistad, de salvación y de esperanza, traída al mundo por Cristo. Que el mundo sepa: la Iglesia mira para él con profunda comprensión, con verdadera admiración y con sincero propósito no de conquistarla sino de servirlo, no de despreciarlo sino de valorarlo, no de condenarlo sino de confortarlo y salvarlo⁴⁰

2.3. El ateísmo ambiental de los años 60

“Dios, un peligro para el ser humano”

En los años 60, el ateísmo fue un fenómeno arraigado en la cultura de la época. A lo largo de la obra de nuestro autor, pudimos constatar la influencia que esta realidad sociocultural tuvo en su ministerio teológico y, según nuestro modo de ver, desencadenó un itinerario progresivo de profundización en esta cuestión. Esto nos hace sospechar que las cuestiones planteadas por el fenómeno del ateísmo provocaron en Gesché la necesidad de repensar y revisitar las cuestiones clásicas de la dogmática para hacer inteligible al Dios cristiano.

³⁹ CORDOVILLA PEREZ Angel, *La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo*. Estudios Eclesiásticos, nº 317, vol 81, 2006 p.336

⁴⁰ KLOPPENBURG. *Concilio Vaticano II Segunda Sessão*. Vol III (set-dez 1963) Petropolis, Vozes, 1963 pag 19. El discurso de apertura de la segunda sesión fue pronunciado por el Papa Pablo VI el 29 de septiembre de 1963

De hecho, en varios de sus escritos, pudimos percibir con mucha claridad su determinación en afrontar los problemas centrales de la teología, las cuestiones esenciales del ser humano y el diálogo con los no creyentes. En la celebración de los funerales de Adolphe Gesché, el texto de elogio académico pronunciado por el profesor Camille Focant, expresó de forma sintética lo que estamos intentando decir:

la característica dominante de los escritos de A. Gesché, es el ardor de un pensamiento intensamente apasionado de lo humano y la honradez de su investigación rigorosa para pensar a Dios y al ser humano como intersignificantes⁴¹

2.3.1. El Ateísmo humanista

El filósofo español Julián Marías afirma que “el ateísmo no es rigurosamente unívoco, porque bajo esta palabra se pueden entender diferentes interpretaciones, no se trata siempre de lo mismo”⁴².

De Lubac, en el prólogo de su famoso escrito “El drama del humanismo ateo”, afirmaba:

No hablamos de un ateísmo vulgar, que es propio, más o menos, de todas las épocas y que no ofrece nada significativo, tampoco nos referimos a un ateísmo puramente crítico, cuyos efectos continúan extendiéndose hoy, pero que no constituye una fuerza viva, porque se revela incapaz de remplazar aquello que destruye⁴³.

El Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* destaca la polisemia del término ateísmo, y cómo a partir de él se pueden expresar distintas realidades. Sin querer agotar todas las posibilidades, el Concilio describe dos formas fundamentales: el existencialismo-humanista y el marxista (Cf GS 20). Más que definir al ateísmo, el Concilio lo describe en sus manifestaciones y procura comprender sus causas desde una perspectiva histórica (GS 19).

Podemos decir que el Concilio escucha el grito del ateísmo pronunciado para reivindicar la libertad del ser humano, sólo que fundamenta esta libertad no en la persona

⁴¹ FOCANT, Camille, *Hommage au professeur Adolphe Gesche*, in Revue Théologique de Louvain, 35, 2004, pag 161.

⁴² MARIAS, Julián. *El problema del ateísmo*, in El problema del ateísmo. Catedra Pablo VI, curso 2.Salamanca Sigueme, 1967, p. 99.

⁴³ DE LUBAC, Henri. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, Ed. Spes, 1959, p 7

misma, sino en la dignidad investida al ser humano por su origen (creado por Dios) y su fin (comunión con el Creador).

Queremos destacar que, a partir de la *Gaudium et Spes*, queda claro que no se puede comprender a Dios como rival del ser humano, sino que justamente Dios es el fundamento de su dignidad y libertad. Cristo es Aquel que revela la plenitud del misterio de Dios y del ser humano. Cristo es el nuevo y verdadero humanismo (GS 22).⁴⁴

Estas breves aproximaciones realizadas nos permiten considerar en primer lugar la necesidad de definir a qué tipo de ateísmo se refiere nuestro autor. Teniendo en cuenta este propósito, hemos analizado como aparece tratado este tema, fundamentalmente en su obra “Dios para pensar”, ya que en ella se encuentran recogidos, ordenados y ampliados los más de 130 artículos que Adolphe Gesché escribió durante su vida. Sin embargo, esto no significa, que no tengamos en cuenta otros escritos.

Para mejor definir a qué tipo de ateísmo nuestro autor se refiere, vamos a partir de una afirmación que Gesché realizó en una conferencia, con ocasión de recibir el título de profesor emérito en la Facultad de Lovaina. El título de su conferencia fue *Éloge de la théologie*⁴⁵. Ya en el final de su conferencia nuestro autor expresa una frase, que a nuestro modo de ver, contextualizada en el horizonte de este primer capítulo, resulta profundamente significativa y reveladora.

El teólogo belga, haciendo alusión a Sartre, dice: “Nací teológicamente en un periodo donde Dios fue proclamado como un peligro para el ser humano”(ET, 172). Esta frase fue proclamada siete años antes de su muerte y la expresa en el momento en el que cierra una etapa de su vida: el ejercicio de la docencia. En el momento de expresar su “*encomium theologiae*”, recuerda su nacimiento teológico.

Nos parece muy significativa esta expresión de Gesché, porque el hecho de que Dios fuera proclamado como un peligro para el ser humano lo provocó teológicamente a pensar a Dios. También expresa lo que fue, a lo largo de su vida, uno de sus deseos teológicos

⁴⁴ Cf CORDOVILLA PEREZ Angel, *La fe trinitaria* , p. 339- 345

⁴⁵ En la nota de redacción de la Revue théologique de Louvain encontramos la siguiente referencia : “Le mercredi 17 mai 1995, à l’occasion de l’accession à l’éméritat du professeur Adolphe Gesché, un colloque fut organisé à la Faculté sous le titre « Le monde écoute la foi ». Il fut honoré d’une contribution du cardinal Danneels sur le thème « requêtes des hommes à la théologie » [...]. Le doyen Jean-Marie Sevrin, chargé de retracer la carrière d’Adolphe Gesché, invita celui-ci à un Encomion theologiae. Auparavant la philosophie avait fait entendre sa voix dans le magistral exposé de Jean Ladrière : Théologie et modernité. N’est-ce pas là le défi lancé au dogmaticien et relevé par notre collègue ? » Ver : Revue Théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 27, n 2,1996, p. 153.

más importantes: fundamentar y anunciar que Dios, al contrario de ser un peligro para el ser humano, es “una chance” y además “Dios es una prueba del ser humano” (ET, p. 171)⁴⁶.

Consciente e impulsado por los cuestionamientos que la modernidad colocó en el mundo de la fe, en el primer libro que abre su obra Dios para pensar, expresa “la palabra Dios existe y sería espantoso si no quisiese significar absolutamente nada” (LM, p.9).

Para nuestro autor, la palabra Dios pertenece a la cultura humana. El ser humano para entenderse llamó a la puerta de los dioses. Según la tradición cultural occidental, fue en un templo que encontró escrito el conocido *Gnóthi seauton*. Una exhortación que encierra un arriesgado, trabajoso y fascinante camino de la existencia y revela una importante pista: el ser humano no puede conocerse a sí mismo sino es en relación a Otro, con mayúscula. El templo de Delfos expresa la realidad de una alteridad trascendente (LM, p. 8).

Pues bien, a partir de Descartes – el padre de la modernidad- el ser humano no necesita llamar a la puerta de los dioses, sino a sí mismo. La medida, para cualquier pregunta o respuesta buscadas, es el mismo ser humano: *Cogito ergo sum*. En este contexto, la fe y la religión son fuertemente cuestionadas por aquellos pensadores que son recordados en la historia como los maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx, Freud y Feuerbach:

Para los hombres, desde entonces formados en la razón, y en la confianza construida sobre el valor del individuo y de la subjetividad, las cuestiones antes direccionaladas para las religiones pasan a buscar respuestas en el método científico [...] El adviento de la modernidad no fue un simple momento de la historia humana, fue un horizonte, un modo de civilización, característica homogénea que se irradió desde el occidente, definiéndose por oposición a lo tradicional. Así, esta categoría afectó a todos los dominios de la civilización, estado, sociedad, técnica, costumbres, ideas, valores, arte, moral, religión, etc.⁴⁷

Ser ateo, en aquel contexto, podía ser entendido como la afirmación del primado de la razón en el descubrimiento de la verdad. En este nuevo espíritu, creer se volvería absurdo y peligroso, el ateísmo se transformaría en una nueva forma militante del humanismo. De este modo, la modernidad invierte el sentido del argumento tradicional, no es más el ateísmo que sería peligroso para la moralidad humana sino la religión.

⁴⁶ Ibid, p. 172

⁴⁷ CORDEIRO DE MATTOS, Sérgio . *Ateísmo e psicanálise, necessidade ou contingência?*, pag.4-5 Disponível em:<http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/pdfart03_n10_sergio>. Acceso em: 15 mar.2012.

En el drama del humanismo ateo, De Lubac tiene una afirmación que ilustra parte de las marcas que esta época presenta:

Si seguimos el curso de los siglos para llegar hasta los tiempos modernos, haremos un descubrimiento extraño. He ahí que ahora esta idea cristiana del ser humano, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He ahí que este mismo Dios, en el que el ser humano había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad [...] las causas históricas son numerosas y complejas. Pero el hecho está ahí, simple y real.⁴⁸

Podemos situar el siglo XVI como el momento en el que la pregunta por la existencia de Dios empieza a tomar forma. A partir de esa época, nos encontramos con el ateísmo, bajo la forma de una negación de la existencia de Dios (D, p. 21). El terreno de discusión está definido entre ateos y creyentes. Toda discusión se basa en la cuestión de la existencia o no existencia de Dios. En ese contexto parece que no interesa tanto quién es Dios. Ese cambio de perspectiva, de la cuestión de las pruebas de Dios al problema de la naturaleza y atributos de Dios, traerá desafíos y nuevas problemáticas para ser pensadas. Será importante pensar en qué sentido se hace necesario pensar el Absoluto porque, como expresó Teilhard de Chardin, “por un motivo oscuro de nuestro tiempo, alguna cosa no va más entre el ser humano y Dios tal como Él es presentado al ser humano”⁴⁹.

Con otras palabras, lo expresa Henrique de Lima Vaz:

El drama del humanismo moderno no cristiano o “humanismo ateo”, como prefiere denominarlo Henri de Lubac, se teje en las profundidades de una interrogación dilacerante, al mismo tiempo psicológica, cultural y eminentemente e inminentemente filosófica y teológica: ¿Dios o el hombre? [...] La respuesta que optó por la autonomía absoluta del ser humano, sea simplemente vivida, sea teóricamente pensada, provocó una inmensa sacudida sísmica en el subsuelo de la historia espiritual de Occidente, de la cual emergió el hasta entonces desconocido continente de la primera civilización no religiosa de la historia [...] Se trata de reflexionar sobre esa dimensión simbólica del espíritu moderno en la cual están enfrentadas la idea cristiana de Dios y la reivindicada autonomía del hombre.⁵⁰

⁴⁸ DE LUBAC, op. cit. p. 20

⁴⁹ La frase es citada por Geschè en la página 26 de Dieu. Se trata de “*Le coeur du problème*”, escrito por Teilhard de Chardin en *L’advenir de l’homme*, un texto editado en Paris, en el año 1949.

⁵⁰ LIMA VAZ, Henrique. *Humanismo hoje: tradição e missão*. Síntese; Revista de Filosofia, v.28, n. 91, 2001, pag 163-164

Es una época donde el ser humano ve amenazada su identidad, justamente por creer en Dios, “sobre todo en un Dios del cual tendría necesidad para ser” (LD, 44); la existencia humana es amenazada por una esencia, que es capaz de desenraizarla de ella misma. Esto hace pensar que muchos seres humanos, en realidad, rechazan a Dios no por el hecho de existir o no, sino porque consideran que la idea de Dios es nefasta para el ser humano.

En esa dimensión se sitúan los pensadores e ideólogos de la modernidad “secular”. Ella es caracterizada por la crítica inmanentista de la idea de Dios, sometida a una lectura rigurosamente antropológica. Los siglos XIX y XX asistieron al clímax de esa interpretación intencionalmente anticristiana en los ateísmos de Feuerbach y de Marx, en la “religión de la Humanidad” de Augusto Comte, en la proclamación de la muerte de Dios, por F. Nietzsche, en la denuncia de la ilusión religiosa por S. Freud⁵¹

Por ser la filosofía de Feuerbach “el patrimonio común de varios ateísmos” (D, p. 25), encontramos muchas referencias a este autor en los escritos de Gesché. Para este filósofo, la idea de Dios es alienadora y, por lo tanto, falsa. Que Dios exista o no existe, en realidad poco importa. El problema, para Feuerbach, es que si la Idea de Dios existe y permanece entre los seres humanos, acabará inevitablemente por desarraigárselos de sí mismos y, por consiguiente, les imposibilitará de ser. Por esta razón, para Feuerbach es necesario e importante combatir la idea de Dios, con el objetivo de liberar al ser humano de esa Idea, porque de esta manera él podrá simplemente ser.

Para Feurbach, al afirmar un Dios, el ser humano se despojó de sus propias cualidades (poder, libertad, bondad, saber, conciencia) para prestárselas a Dios. Desapropiado así de sí mismo, ya no es su propio sol. Es, literalmente, alienado, llevado por otro, *alienus*, por lo tanto alejado de si (LS, p.52)

En esa misma línea sigue el pensamiento de Sartre, que también considera que la idea de Dios es funesta para el ser humano, ya que si existe una esencia que precede y gobierna la existencia humana, es imposible que pueda ser sujeto de la propia historia y menos aún autor del propio ser. Otra de las ideas conocidas e influyentes es la de Merleau-Ponty, cuando afirma que la conciencia moral (o sea, el ser humano) muere en contacto con el Absoluto. Según él, delante de la perfección ya realizada, no hay, literalmente, nada más para hacer. Soy ser previamente dictado, lo que me arranca de mi libertad.

⁵¹ Ibid, p. 164

Llegados hasta aquí, no podemos perder de vista que lo que nos interesaba, dentro de la variedad semántica que presenta el concepto de ateísmo, era determinar el significado que nuestro autor daba a esta categoría. El mismo lo explicita cuando afirma:

Ese ateísmo, ya se ve, no es ateísmo metafísico, científico o cosmológico, sino ateísmo existencial, humanista, antropológico. Ya no es la negación de un Dios juzgado inexistente o que está en el campo de la hipótesis inútil (Laplace), sino el rechazo de un Dios juzgado, como contrario al ser humano. En la afirmación de Dios no se ve tanto un error, como antes, sino mucho más una falta, la del ser humano que se aniquila. Se pasó del ateísmo al anti-teísmo. Mi existencia es amenazada por una esencia amenazadora. Debo defenderme de contra esta intrusión que me desenraiza de mí mismo. Es preciso, entonces, que Dios muera para que el ser humano sea (LS, p.52)

En este contexto se entienden varias de las ideas que a este respecto encontramos a lo largo de la serie *Dieu pour penser*, ya que nuestro autor profundiza la idea que la muerte de Dios, o la muerte de la idea de Dios, fue necesaria para que el ser humano pueda ser él mismo. Es en este sentido que la afirmación que Dios muera para que el ser humano viva sintetizaría la cuestión del rechazo de Dios. El humanismo expresaba esta corriente, el ser humano es su propio sol (Feuerbach) y “no le puede advenir ninguna salvación de fuera. El ser humano no puede más soportar a Dios o la idea de Dios” (LD, p. 43)

¿Dios o el ser humano? Esta frase de Pascal manifestaba de alguna manera, como la relación entre Dios y el ser humano fue entendida durante siglos: “miseria del ser humano sin Dios. Grandeza del ser humano con Dios”. Ahora bien, nuestro autor invierte la conocida frase de Pascal para graficar la relación Dios - ser humano en este contexto de sospecha: “grandeza del ser humano sin Dios, miseria del ser humano con Dios”.

El rechazo, como ya dijimos, no es en relación a la existencia de Dios, sino a lo funesta que la idea de Dios es considerada para el ser humano. La razón estaría en que la idea de Dios impediría al ser humano ser el mismo por sus propias manos.

Resumiendo, el desarrollo de estas cuestiones nos coloca ante un desplazamiento ideológico, de la corriente atea que trata simplemente de la existencia de Dios, se pasó para un anti- teísmo. El anti- teísmo coloca en cuestión el valor de la idea de Dios, idea de la cual es preciso des-hacerse para que el ser humano pueda realizarse a sí mismo (LD, p. 43).

Gesché señala otro desplazamiento importante que tiene que ver con que la pregunta sobre Dios se refiere también al ser humano. Es decir, la pregunta busca determinar

de una manera subjetiva el valor que la idea de Dios tiene para cada persona. Esto significa que del análisis de su existencia se pasó al juicio de su valor:

[...] la contestación actual de Dios es menos una protesta contra Dios de que una protesta a favor del ser humano. Por eso algunas personas piensan que es preciso que Dios muera para que el ser humano sea. ¿Por qué?. Porque Dios (o su idea, o su confesión) impide al ser humano ser el mismo (LS, p. 51)

La reivindicación de la autonomía humana se transformaría en uno de los fundamentos más fuertes de ese rechazo de Dios:

“el fundamento de la posición y de la justificativa del ateísmo o antiteísmo contemporáneo: la autonomía es degradada por la presencia de una heteronomía. La autonomía es la construcción de la persona por ella misma. Delante de Dios, el ser humano pierde su identidad y es obligado a llevar su propio duelo. La existencia de Dios es la muerte del ser humano. Entendamos: como sujeto autónomo y señor de sí. En fin, es preciso, entonces, proclamar la muerte de Dios, ya que es mejor llevar ese duelo antes que el nuestro”(LS, p. 52).

2.3.2. La inevitable muerte de Dios

La cuestión de la muerte de Dios, que supone el conjunto de la filosofía moderna, es un movimiento reconocido como superación de la metafísica. Esta superación puede ser entendida a la luz de la afirmación que postulaba que la metafísica tenía en la onto-teología su esencia más propia.

En su obra “*Dios, la muerte y el tiempo*”, Lévinas recuerda que la

cosa más extraordinaria que Heidegger trae es una nueva sonoridad del verbo ser: su sonoridad verbal precisamente. Ser no es lo que es, sino el verbo, el acto de ser. [...] Tal contribución es inolvidable en la obra de Heidegger⁵²

Lévinas analiza también las consecuencias de la contribución de Heidegger. La primera consecuencia que explicita es la diferencia ontológica, o sea, la distinción entre ser y ente. Esta diferencia fue olvidada y este olvido, para el filósofo judío, forma parte del pensamiento occidental, en el sentido que el pensamiento occidental entiende que el ente es

fundado en el ser. Ahora, este olvido está fundado en el evento del propio ser. El propio ser se veló suscitando el olvido del ser:

Para Heidegger, la comprensión del ser en su verdad fue inmediatamente recubierta por su función de fundación universal de los entes por un ente supremo, por un fundador, por Dios. El pensamiento del ser, el ser en su verdad, se vuelve saber o comprensión de Dios: teo-logía. La filosofía europea se vuelve teología⁵³

En realidad, esta afirmación comporta una cierta comprensión del ser. La relectura que hace Heidegger de la metafísica tiene como objetivo descubrir en ella lo no dicho. Por lo tanto, es necesaria una cierta desconstrucción de la metafísica.

Un tal fin de la metafísica da una chance al pensamiento del ser, que no será más ontología. Heidegger no emplea más la palabra ontología [...] el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es en realidad una prolongación de la onto-teología [...] Hay una nueva época marcada por la muerte de Dios y por el fin de la onto-teología⁵⁴.

Hablar de superación o consumación de la metafísica, tiene que ver, en este contexto, con reconocer que la metafísica se volvió impracticable. Con Hegel, la metafísica ha sido consumada⁵⁵. Dios como lo absoluto es instalado por Hegel: “en el preguntar de la filosofía, la metafísica se consuma cuando de este modo la somete a la forma de un saber absoluto y al requisito del sistema”⁵⁶ Lo absoluto sólo puede ser medido y contenido por el concepto. Para Restrepo, el conjunto de la obra de Hegel, por lo menos en sus momentos esenciales, (Fenomenológica, Lógica y Enciclopedia) responde en su movimiento, o más bien en su despliegue, a esta autorrealización del concepto en sí mismo o de lo absoluto como concepto.

Hegel establece que Dios es lo absoluto y la filosofía en consecuencia necesariamente teología. De esta manera, es inevitable la muerte de Dios, ya que Dios como absoluto ha sido reducido a una forma pura de concepto, “su muerte tiene lugar precisamente cuando es dejado a merced de la especulación”⁵⁷. Podríamos recordar que es en esta

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le Temp.* Grasset, 1993, p. 138

⁵³ Ibid, p. 139

⁵⁴ Ibid, p. 140.

⁵⁵ Cf. RESTREPO Carlos Enrique. *La muerte de Dios y la cuestión teológica*. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion, in Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte, mayo 2008, n 008, Barranquilla, Colombia, p 184

⁵⁶ Ibid, p.184

⁵⁷ Cfr. Ibid, p. 186

perspectiva que Feuerbach puede invertir la identidad de la filosofía con la teología, afirmando que la teología es antropología y Dios, por su parte, la imagen reflejo del pensamiento del hombre:

La esencia del hombre es lo que es el ser supremo. Si la divinidad de la naturaleza es la base de todas las religiones, incluso del cristianismo, la divinidad del hombre es la meta final. La evolución de la historia será el momento en que el hombre tenga conciencia de que el único Dios del hombre es el hombre mismo. *Homo, Homini, Deus*⁵⁸

En un artículo publicado por Adolphe Gesché para una obra colectiva, “*Iniciación a la práctica teológica*”⁵⁹ y contextualizando algunas características del nuevo escenario para la teología dogmática, nuestro autor explicita que la crisis de la metafísica occidental fue un viraje importante para la historia de la teología. Esta crisis posibilitó descubrir con más claridad que durante mucho tiempo “la orientación general de la teología fue una patriótica confianza en los recursos de la razón filosófica, de la que hizo su principal auxiliar”⁶⁰. Por un lado, no menosprecia ni deja de reconocer que la teología no puede prescindir de la filosofía, por otro, considera importante que la reflexión teológica conozca los cambios que “afectan al destino de la metafísica en su propio campo”⁶¹.

En la misma línea que Lévinas, Gesché considera que el cambio decisivo tiene que ver con el viraje que representa la “crítica de la onto-teología, la cual considera a Dios como ser supremo y al ser bajo la forma de ente, sin hacer justicia a Dios ni al ser”⁶². Para nuestro autor, esta crítica de la onto-teología, expuesta por Kant, proseguida por Nietzsche y llevada a término prácticamente con Heidegger, “puede llevarnos a una mejor apreciación de nuestros presupuestos, a un mayor dominio de los derechos propios de la fe y a una nueva aventura del Ser en el espíritu humano”⁶³.

Para Gesché, el drama de la metafísica occidental radica en la cuestión de la representación. Para nuestro autor es problemático:

si el ser se hace presente en un ente, representado en la mirada del sujeto que lo refleja o en un concepto que lo remplaza. En este sentido se puede afirmar

⁵⁸ FEURBACH, Ludwin. *L'essence du christianisme*, Paris, 1968, p. 112

⁵⁹ GESCHE, Adolphe. *Teología Dogmática*, in LAURET Bernard, REFOULÉ François (org) *Iniciación a la práctica de la Teología*. Madrid, Ed. Cristiandad, Tomo 1, 1984 Pag 270-292

⁶⁰ Ibid, p 274

⁶¹ Ibid, p 274

⁶² Ibid, p. 274

⁶³ Ibid, p 274

que la filosofía del ser deberá anular lo óntico (el ente) para encontrar lo ontológico (el ser). Es decir, el ser habla por sí mismo y, por tanto, somos invitados a su manifestación, no a nuestra pre-comprensión⁶⁴.

De esta manera, esta crisis metafísica no significó el fin de la misma. Significa que esta crisis posibilitó la apertura hacia una deconstrucción de la metafísica clásica. Pero también, y consideramos que esto es fundamental, abrió la posibilidad de una reconstrucción en la que el ser vuelve a ser escuchado en su lugar natal y en su auto manifestación.

Está claro entonces que, para Gesché, “no se trata de renunciar al ser, sino de hacerlo surgir de otro modo (Lévinas), en la gloria y en la grandeza de su propia realización”⁶⁵. Esto tiene que ver con una aproximación al ser, no a partir de nuestra pre-comprensión sino respetando su manifestación.

Sin ánimo de desvalorizar la situación, Gesché considera que la teología ha estado muy unida a la metafísica occidental, “desde los Padres hasta nosotros, pasando por la gigantesca empresa escolástica”. Al contrario, reconoce que fue necesario lo que él llama de “alta tarea de racionalidad”, que caracterizó la reflexión teológica en estos siglos. Pero al mismo tiempo considera importante reconducir el ejercicio teológico con un nuevo empeño:

“[...] nos importa desde ahora guiar a la teología fuera de los senderos de lo que yo llamaría la teo-ontología, es decir, una teología en la que Dios es víctima de las prohibiciones (Bruaire) que le infinge el teísmo filosófico, el cual sólo ha conseguido construir un Dios a nuestra imagen y semejanza. Este es el Dios cuya desaparición cultural han denunciado los teólogos de la muerte de Dios”⁶⁶.

El desafío consiste en dejar que Dios sea Dios, tal como es en sí mismo. Para Gesché, la decadencia de la metafísica occidental no será también la de la teología, siempre y cuando la teología descubra caminos que abran espacio para una epifanía de Dios. Caminos que consideren “el advenimiento de un Dios que se manifiesta en los acontecimientos, o sea, en la historia y en el mundo más que en el reino de las ideas”. Una teología que tenga como paradigma la encarnación, por la que Dios se revela “en la alteridad más que en la identidad”, en la distancia y en el exceso más que “en la inmediatez de la mirada”⁶⁷.

⁶⁴ Ibid, p 275

⁶⁵ Ibid, p. 275

⁶⁶ Ibid, p. 275

3. “Sobre la idolatría siempre posible”⁶⁸

El tema de la “muerte de Dios”, consecuencia del ateísmo humanista, provocó la posibilidad de repensar a Dios como cuestión y como una cuestión teológica. En el contexto que venimos analizando fuimos percibiendo que Gesché va perfilando progresivamente en su reflexión hasta expresarlo con claridad que el problema referente a la cuestión de Dios no es el ateísmo sino la *idolatría*.

Primeramente vislumbra que la muerte de Dios encerraba una fecunda oportunidad: la de pensar a Dios como una cuestión. En este itinerario se fue desvelando para él la cuestión de la idolatría. Se trata de una idolatría más bien conceptual: “como la genuina marca de una metafísica que ha encubierto desde siempre, ya en su origen, su esencia onto-teológica”⁶⁹.

En el planteo y abordaje que Gesché hace del tema de la idolatría, reconocemos la influencia del filósofo francés Jean Luc Marion. Marion trabajó fundamentalmente esta perspectiva en dos de sus obras: “*L'idole et la distance*”. *Cinq études* y “*Dieu sans l'être*”. *Hors texte*. En estos escritos, la cuestión de la muerte de Dios es abordada a partir de la posibilidad de reformular a Dios como cuestión: “la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de la pregunta por su manifestación”⁶⁹. Esto es expresado de una forma clara y, a la vez, metafórica por el propio Marion:

[...] la muerte de Dios, lejos de implicar la descalificación de la cuestión de Dios, o de lo divino, restaura la urgencia de aquella cuestión de su afrontamiento pánico, inmediato, a rostro descubierto. La desaparición del ídolo onto-teológico provoca, al mismo tiempo, la búsqueda frenética de un cuerpo a cuerpo con lo divino, esperado a veces como nupcial [...] La tarea inevitable, y de una urgencia velada, consiste en aprender que sólo la separación puede definir el acceso, el retiro, el advenimiento⁷⁰

Esto significa que abordar la cuestión de la muerte de Dios abre un camino posible y necesario de reconstrucción. Al mismo tiempo se convierte en una urgencia evangélica: pensar a Dios para anunciarlo. Sostenemos que la intención fundamental que

⁶⁷ Ibid, p. 276

⁶⁸ Es el título que Gesché da al último capítulo de su libro *L'Dieu*.

⁶⁹ RESTREPO, *La muerte de Dios y la cuestión teológica* , p. 188

⁶⁹ MARION Jean-Luc. *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris, Bernard Grasset, 1977 p. 40-41

⁷⁰ Ibid, p. 42

subyace en nuestro autor es la de escuchar y asumir la crítica que ha realizado el ser humano contemporáneo al cristianismo con la idea de buscar, presentar y fundamentar el rostro del verdadero Dios. La hipótesis es que el Dios que niega el ateísmo en realidad es un ídolo: Para Gesché, el riesgo de la idolatría es, al final, más terrible

Podríamos entonces preguntarnos ¿en qué sentido la idolatría se puede considerar nefasta ? En primer lugar, porque no se trata de una idolatría ingenua, lo que está en juego es una falsificación conceptual y práctica del verdadero Dios (cf. D, p. 17).

Nuevamente recurrimos a Marion, con la intención de comprender más profundamente la perspectiva y razonamiento seguidos por Gesché. El análisis y reinterpretación de la muerte de Dios realizada por Marion en las dos obras mencionadas recupera las categorías griegas ídolo e icono, pero desde una perspectiva teológica.

La distinción de estas categorías que se encuentra dentro de la tradición bíblica y patrística supone que se trata de imágenes que se relacionan con lo divino, pero se experimentan y manifiestan de formas y en espacios diferentes.

Para el filósofo francés, en el caso del ídolo, lo divino toma rostro. Es decir, el rostro efectivo de un dios. Pero la forma, a partir de la cual se configura este dios, surge de los rasgos y características de la idea previa que se tiene de divino. Esa pre-comprensión inspira el modelo del dios. Con esto queremos decir que una de las características más importantes del ídolo consiste en que toma rostro de un dios. Pero la expresión de ese dios adquiere la fisonomía según los rasgos de lo que se experimenta como divino. Estos dioses toman rostro de acuerdo a nuestras diferentes y variadas percepciones de lo divino:

En el ídolo, la experiencia humana de lo divino precede al rostro que este divino toma en él. [...] El ídolo nos devuelve nuestra experiencia de lo divino en el rostro de un dios. El ídolo no se asemeja a nosotros, sino a lo divino que experimentamos y lo reúne en un dios, para que podamos verlo. El ídolo no engaña, sino que garantiza lo divino, e incluso cuando aterroriza, tranquiliza, por cuanto que identifica lo divino en el rostro de un dios.⁷¹

⁷¹ MARION, *L'idole et la distance*, p. 22-23. Marion describe algunas de esas experiencias humanas de lo divino, destacamos la siguiente reflexión: “Dans l’ídole, del divin prend sans aucun doute le visage effectif d’un dieu. Mais ce dieu tient sa forme des traits que nous lui avons façonnés, conformément à ce que nous éprouvons effectivement, en fait, de divin. A l’occasion de la vie et de la mort, de la paix et de la guerre, de l’amour et de l’ivresse, de l’esprit et de la beauté, nous éprouvions indiscutablement le fonds irrépressible et panique du divin, et nous y déchiffrons ou devinons des visages que nous modelons pour que s’y fixent autant de dieux. Ces dieux se conforment donc d’abord à nous, ou, moins sommairement, aux modalités de notre perception multiforme du divin », p 23

Otra consideración importante acerca del ídolo radica en el hecho que no sólo nos aproxima de lo divino, sino que además nos da la posibilidad de apropiarnos de lo divino, al modo de Feuerbach. El ídolo expresa mi idea de divinidad que al mismo tiempo refleja, como en un espejo, mi propia experiencia de lo divino. Esto significa que no existe una distancia posible entre el ídolo y el sujeto. En cierta manera, el ídolo anula esta distancia ya que se expresa materialmente en un lugar donde “lo divino toma el rostro efectivo de un dios”⁷².

Este dios se visibiliza a partir de la proyección que la mirada tiene sobre lo que se ha modelado. De este modo, la mirada se transforma en fascinación y queda atrapada en el embelesamiento, retenido por un divino visible, “hechura de manos humanas” (Sal, 113). Es en este sentido que Marion afirma que el ídolo no engaña, ya que su estatuto se fundamenta en el hecho de ser visto.

Por eso, no podemos perder de vista que el concepto de ídolo proporciona una presencia sin distancia de lo divino, que reduce la extrañeza de lo divino a la familiaridad de un pensamiento, para que dominemos siempre su juego⁷³.

Continuando en esta línea, podemos decir que la metafísica, en cuanto ídolo conceptual, aproxima el pensamiento de lo divino impensable. Pero, es justamente esta impensabilidad de lo divino que coloca en cuestión la pretensión absoluta del concepto:

Al apoderarse excesivamente de Dios por medio de las pruebas, el pensamiento se separa de la separación, pasa por alto la distancia y se descubre un buen día rodeado de ídolos, de conceptos y de pruebas, pero abandonado por parte de lo divino: ateo⁷⁴.

Ahora bien, para Marion “ídolo por contraposición, responde el icono”⁷⁵. Considera que esta categoría permite una aproximación más original de lo divino. El filósofo francés recuerda las palabras de San Pablo cuando se refiere a Cristo como el Icono del Dios invisible (Col 1,15). El icono como figura que no hace a lo divino visible, sino que “la profundidad del rostro visible del Hijo entrega a la mirada la invisibilidad del Padre como tal”⁷⁶.

⁷² Ibid, p. 23

⁷³ Cf, Ibid, p. 27

⁷⁴ Ibid, p. 30

⁷⁵ Ibid, p. 25

⁷⁶ Ibid, p. 25

Icono del Dios invisible, visibilidad de lo invisible que no puede ser aprisionada en conceptos, pensamientos. Visibilidad a partir de la cual lo invisible se da a ver como tal. Existe una separación, una distancia que es necesaria reconocer y no anular, esa distancia es el fondo del icono.

La distancia “que ya no se trata en absoluto de abolir sino de reconocer, se convierte en el motivo de la visión”⁷⁷. Marion cualificará esta distancia como nupcial, en el sentido de ser una relación que no se confunde, en este caso refiriéndose a lo humano y lo divino. Sin embargo, el ídolo intenta suprimir esta distancia al disponer a dios en la fijación de un rostro. En contraposición, “el icono preserva y subraya esta distancia en la profundidad invisible de una figura insuperable y abierta”⁷⁸

3.1. La distancia inauguradora

Considerando lo dicho hasta el momento sobre la idolatría, toman fuerzas las palabras de Gesché que, en la misma línea de Marion, expresa que “la perversión del ídolo es que ella no establece la distancia inauguradora” (D, p. 160).

La distancia inauguradora es una categoría que intenta expresar la separación necesaria en toda relación, incluso con lo divino. En cuanto dis-tancia, evidencia la separación pero como un camino fecundo que cuida la intimidad, mejor dicho la intimidad de la alteridad que aparece ante mí. “Con respecto al otro, sólo podemos acercarnos a él en una comunión atravesada por la separación, pues se trata de distancia”⁷⁹.

Según nuestro modo de ver, esta idea también aparece expresada por nuestro autor en su conferencia *Eloge de la théologie*. En esa ocasión, se refería a una experiencia de inadecuación en el ejercicio intelectual para hablar de Dios. Para Gesché, esta inadecuación significa la imposibilidad de hablar de Dios a no ser con cierta inexactitud. Es una experiencia novedosa, la de “ser felizmente inexacto” (ET, p.165) en cuanto incuantificable, incommensurable. Dicho de una manera poética por el propio Gesché, una experiencia que forma parte de “la ternura del concepto de infinito” (ET, p. 165).

⁷⁷ Ibid, p. 26

⁷⁸ Ibid, p. 26

⁷⁹ En el capítulo titulado “*La distance et son icone*”, Marion hace un análisis muy interesante sobre el tema de la distancia. Ver páginas 255 a la 315.

Esta inexactitud e inadecuación suponen y expresan también una experiencia de distancia, un ejercicio de respeto, en la relación con Dios (ET, p. 165). En esta perspectiva podemos comprender el concepto de distancia inauguradora. Es una distancia que posibilita, abre a una relación de la que no podemos apropiarnos. Dios es Otro, una alteridad que aparece ante mí.

Siempre habrá [...] una separación entre Dios y nosotros, incluso en el cristianismo. En esto reside quizás el campo de inmanencia más misterioso, Cristo nos ha puesto ya en guardia por lo que a él se refiere: El Padre es mayor que yo (Jn 14,28). Así pues en la religión de la encarnación de Dios, Jesús no deja de recordar que es hacia el Padre, no hacia él, hacia donde hemos de volvemos, para encontrar precisamente allí la separación y la mediación que salvan de la inmediatez (LD, 209)

Es pues necesaria la separación, que la estamos llamando de distancia inauguradora para no caer en la idolatría. Porque la idolatría es la anulación de la separación, es también la “búsqueda de un acceso que, para su propia perdición, pretende ser total, absorbente, fusional, absoluto” (LD, p.210). Gesché considera la cuestión de la idolatría más como un tema teológico que filosófico. Para nuestro autor, el tema de la idolatría no es simplemente una preocupación especulativa, sino que tiene que ver también con la cuestión de la salvación. Ya que “la preocupación de la teología no es tanto con la negación de Dios sino con la falsificación de Dios, no con el ateísmo, sino con el politeísmo” (D, p.160).

No podemos perder de vista que la pregunta por el verdadero Dios es una preocupación que atraviesa la historia del Antiguo Testamento. Varios episodios narrados en el Primer Testamento colocan el dilema ante la fascinación de los dioses de los pueblos paganos, que muchas veces eran más seductores y efectivos que Yahvé. La tentación de entregarse al encanto de otros dioses es una constante en la historia del Pueblo de Israel.

El riesgo de la idolatría es una realidad concreta. Los profetas denunciaron constantemente la alineación del ser humano que implica la idolatría. La razón fundamental radica en que cuando una persona sirve a un ídolo, en el fondo está adorando su propia imagen, su propia idea de divinidad. De este modo, los profetas llaman la atención contra los falsos dioses, sobre todo cuando esos falsos dioses no estarían tan sólo representados en las estatuas de oro y plata, sino que se apropián de lo más profundo del corazón humano:

Los profetas, al desenmascarar incansablemente la tentación de la superstición, muestran al ser humano la verdadera importancia de esta cuestión: con el falso dios, el ser humano se ha fabricado un simple espejo (ídolo) de sí mismo y principalmente de sus fantasías [...] Lo que el profeta

denuncia es exactamente aquello mismo que en términos modernos podríamos llamar el rechazo de la alteridad. Cuando sirve a un ídolo, el ser humano no hace más que adorar su propio reflejo. Y esto es una verdadera alienación de sí mismo (LD, 205)

En este sentido, Gesché llama la atención sobre el hecho que en el Evangelio no se combate tanto la idolatría de las otras religiones, sino que en varias ocasiones se nos pide vigilancia y una actitud crítica en nuestra manera de vivir las relaciones con Dios y con los otros, para que el cristianismo no se vuelva una superstición⁸⁰. Vigilancia ante la posibilidad de que una religión verdadera se convierta en idolatría de sí misma (LD, 206).

Un ejemplo de esta posibilidad aparece en aquella famosa frase :el sábado fue hecho para el ser humano y no el ser humano para el sábado (cf. Mc 2,27). Es un ejemplo de como Jesús advierte sobre la tentación que toda religión tiene de pervertir los medios en fines. La lucidez de la confesión cristiana se encontraría precisamente en prestar mucha atención sobre lo que hacemos con Dios, “el Dios de Isaías ya preguntaba, con quién ustedes me hicieron parecer”. La fe puede hacer un ídolo de ella misma cuando se absolutiza:

[...] transformar nuestra propia religión reduciéndola a lo que nos gusta admitir de ella, olvidándonos de los demás y encerrándonos en nuestra suficiencia, supone una falsificación tan grave y peligrosa como la que pudiera venir de fuera. El cristianismo sabe que no está exento de una especie de idolatría interna (LD, p.207)

Para el teólogo de Lovaina, lo “terrible” de la idolatría estaría fundamentalmente en que el verdadero Dios, el Dios de Jesucristo puede ser falsificado por aquellos mismos que se dicen cristianos. Esto supone no sólo un engaño sobre Dios sino también del propio ser humano.

4.1. La idolatría como error antropológico

De fondo lo que Gesché plantea es una cuestión muy existencial, unida a la cuestión por la salvación:

⁸⁰ La superstición para Gesché “est un salut au rabais, à immédiate et courte vue, dépourvu du sens de la destinée” (LD, p. 209)

Equivocarse de Dios o errar sobre Dios, es seguir a un falso dios, es darse un Dios que no salva y, peor todavía, que engaña al ser humano. La cuestión teológica tiene aquí un valor igualmente antropológico”. Quien toma el camino de la idolatría no se engaña apenas de Dios y sobre Dios, se engaña sobre sí mismo y falsea su humanidad (LD, p. 205)

Queda claro entonces que en el pensamiento de nuestro autor, la idolatría es considerada, por un lado, como un error antropológico y, por otro, encierra además una concepción errónea de la salvación:

[...] No estamos pensando en una idolatría ingenua, y sí en una falsificación conceptual y práctica del verdadero Dios, mucho más insidiosa y peligrosa, y que puede en cualquier momento minar la fe. Esa será nuestra tesis principal, la idolatría no constituiría un simple error teológico, sino más bien un error antropológico. Un Dios falso sería un Dios que falsea el ser humano. El desafío de este riesgo va más allá de una simple cuestión teológica. Revela un desafío cultural y un problema de la sociedad (D, p. 17).⁸¹

El tercer libro de la colección Dios para pensar está dedicado a pensar a Dios. El último capítulo de dicho volumen se titula “sobre la idolatría, siempre posible”. Al caracterizar la idolatría como “siempre posible”, Gesché quiere destacar que no se trata ni de un concepto petrificado del pasado, ni de una práctica ya superada. La idolatría es un presente continuo porque ella es siempre posible.

Pues bien, Gesché fundamenta esta hipótesis de la idolatría como error antropológico en las tres grandes prohibiciones, comunes en todas las civilizaciones. Se trata de la prohibición del incesto, del asesinato y de la idolatría⁸². El sentido profundo de estas prohibiciones está en el deseo de salvar al ser humano en sus relaciones fundamentales, es decir, en su relación consigo mismo, con los otros y con Dios. Significa, además, que esta salvación no se encuentra en lo inmediato del presente, o sea, en la necesidad de querer tenerlo todo y en el momento que se quiera.

Gesché analiza esta protección contra el inmediatismo en la búsqueda de afectos, de la sociabilidad y de la divinidad, a partir de la simbólica geográfica inspirada en el libro del

⁸¹ Esta misma idea aparece en otro trecho de su obra: “ Il n'est pire idolâtrie que celle qui mine sa propre foi. Celle-ci a beau être vraie dans son principe, elle peut à tout instant être falsifiée par toutes les déviantions morales ou supersticieuses, piétistes ou pragmatistes, par lesquelles nous nous transformons en idolâtres de notre propre religion. [...] La foi alors s'idolâtre elle-même, en s'absolutisant” (LD, p. 207)

⁸² Las ideas que a continuación presentamos están presentes en Dieu, p. 134 a 162

Génesis. No se trata de elegir a Dios simplemente como representación de nosotros mismos. Hay que buscar a Dios en un país desconocido (Gn12,1), Él es Otro. Se debe buscar a la mujer fuera del círculo familiar, inclusive yendo a lugares extranjeros (Gn 29,1-14). Las relaciones con los otros humanos no se resuelven de forma abrupta, como puede ser el asesinato, sino estableciendo una frontera que posibilite la distancia (Gn 13,7-13). La importancia de esta simbólica geográfica está fundamentada en una “profunda realidad antropológica” dada por la diferencia entre la necesidad y el deseo.

Esta diferencia reconocida y establecida entre la necesidad y el deseo es una cuestión antropológica y teológica sumamente importante en el pensamiento de Gesché. En este caso, contextualizada en la cuestión de la idolatría es considerada por nuestro autor como un error antropológico y soteriológico. La necesidad es siempre inmediata, el deseo precisa de un largo camino de realización. “Hay falsos dioses cuando aceptamos que los deseos se tornen necesidades que nos dominan y nos dispensan de construirnos a nosotros mismos” (D, p.157).

El movimiento que brota del deseo por encontrar al verdadero Dios transforma esta cuestión en algo profundamente existencial. Volvemos a explicitarlo con la misma insistencia que lo descubrimos en los escritos de Gesché, no se trata de una cuestión especulativa sobre Dios, sino de una lucha contra los falsos dioses que aparecen ante el ser humano.

Pues bien, esos falsos dioses son clasificados y definidos por nuestro autor. Por un lado los clasifica como: el falso dios ético, el falso dios filosófico y el falso dios teológico. Por otro, los define describiéndolos. Al falso dios ético, “porque es todo nuestro comportamiento que está en juego”, lo considera un dios instrumentalizado que está para satisfacer de forma mágica las necesidades inmediatas. Esto tiene lugar cada vez que absolutizamos alguna cosa o persona, que acaba convirtiéndose en nuestro señor. Es un dios del cual nos servimos y por lo tanto la relación que se establece con esta divinidad es utilitarista⁸³.

⁸³ Dentro de los diálogos que Gesché establece con otras discursividades, en este caso con la psicología y más específicamente con el psicanalisis, nuestro autor, dentro del análisis del falso dios ético hace referencia a las tres grandes libidos que constituyen nuestro ser. Se refiere a la *libido amandi*, *libido dominandi* y *libido possidendi*. En sí mismas son buenas y necesarias para la construcción de nosotros mismos. El desvío aparece cuando se instrumentaliza alguno de esos impulsos constitutivos del ser. En Latinoamérica, el Documento de Puebla definió esta realidad justamente llamando de ídolo del poder, ídolo del placer y del tener a la absolutización de las libidos de nuestra personalidad. Para Gesché, esto sucede porque la libido no fue protegida por el interdito de la idolatría, esto lleva a la perversión. Porque la perversión se da cuando una realidad buena en sí es utilizada e instrumentalizada para satisfacciones inmediatas. Lo relativo se vuelve absoluto.

Considera al falso dios filosófico como el dios del teísmo. Y se refiere a las filosofías de la representación. El teísmo es una forma intelectual de idolatría. En este sentido expresa que el problema del teísmo es peor que el del ateísmo. La razón es que el ateísmo concentra la cuestión en la existencia de Dios y el teísmo en la naturaleza por la cual propone una idea de Dios. Idea que es hecha a nuestra imagen y semejanza. El ídolo (*eidolon*) es un espejo donde somos remitidos a nosotros mismos sin alteridad, por lo tanto falsifica a Dios. Pues bien, si consideramos al ídolo como un simple espejo de nosotros mismos y de nuestras fantasías, sin duda podemos afirmar que la idolatría pasa por el rechazo de la alteridad. Al adorar un ídolo, el ser humano adora su propio reflejo, lo cual termina siendo una verdadera alineación de sí mismo.

Y por último, describe al falso dios teológico definiéndolo como el peor de los tres. En este caso, la idolatría consistiría en tratar al verdadero Dios como un falso dios, como un ídolo, por eso es la más perversa y, sin embargo, en nuestra civilización occidental quizás sea la más frecuente y engañosa. Dejemos hablar al propio Gesché:

Esta desnaturalización o esa desviación del verdadero Dios se ha producido y se produce cada vez que nosotros hemos puesto a Dios al servicio de nuestros intereses, todas las veces que lo hemos reducido a nuestra medida, todas las veces que atenuamos su palabra por medio de exegesis tranquilizadoras, todas las veces que lo substituimos por una imagen venida de fuera, todas las veces que hacemos con que Dios sea precedido por nuestras definiciones y nuestras expectativas, en vez de dejarlo ser lo que es. Yo soy el que soy".(D, p.158-159)

El verdadero Dios termina siendo un dios con minúsculas, tratado como un dios de la satisfacción inmediata, construido por diferentes proyecciones y fantasías. Lo terrible del falso dios teológico es que Dios deja de ser ese Absoluto, el Otro. Y por lo tanto anula esa diferencia, que supone la instancia crítica que permite al ser humano construirse en esa distancia inauguradora y necesaria que establece la alteridad.

Hay una heteronomía necesaria, aquello que Lévinas llamaba de exterioridad, que es constitutiva y provocadora de autonomía. Porque, cuando el absoluto es colocado en lo relativo, tenemos una absolutización de lo relativo y una relativización de lo absoluto. Hay, por consiguiente, un engaño sobre Dios y al mismo tiempo un engaño sobre el ser humano que sucede cuando se falsifica al Absoluto. Hay un desvío, una *perversio*.

Después de todas las consideraciones realizadas, es bastante evidente que el ídolo no deja libre al ser humano ni tampoco respeta la distancia originaria desde la que el ser humano se constituye como persona. La perspectiva de análisis adoptada por Gesché a partir de la idolatría permite explicitar con mayor claridad que, en las problemáticas suscitadas, no se trata tanto de la cuestión de si Dios existe o no, sino *quién es* Dios, para que el ser humano no vea en Él un enemigo que lo condiciona, sino la realidad que lo funda y lo lleva a su máxima realización.

La dinámica idolátrica rechaza el distanciamiento. El verdadero Dios me salvaguarda por su propio distanciamiento y sólo quiere una relación de deseo.

Esto tiene que ver con otra cuestión importante que aparece como consecuencia de este falso dios teológico y genera la realidad del politeísmo: “¿qué Dios queremos nosotros?, ¿qué Dios elegimos?, ¿quién es mi Dios: el dinero, la ciencia, el poder, mi yo o mi Dios? (LD, p. 166)

Gesché es reiterativo en esta idea cuando afirma que la preocupación de la teología no es con la negación de Dios y si con su falsificación. La preocupación de los teólogos no tendría que ser tanto con el ateísmo y sí con el politeísmo. La falsedad del politeísmo radica en que destruye al ser humano al proponerle confiar en varios absolutos. Por lo tanto, la fe es una elección de un sólo Dios. La formulación del credo cristiano es muy claro ‘Creo en un sólo Dios’. Lo contrario de la fe no es el ateísmo, sino el politeísmo, ya que estamos ante la posibilidad de muchos dioses.

5. A modo de conclusión

Este primer capítulo quiso mostrar los grandes temas y cuestiones que inspiraron el ejercicio y el ministerio teológico de Gesché. Lo hicimos partiendo del contexto natal del creyente y del teólogo. El lugar de origen y el contexto histórico son importantes a la hora de considerar un autor.

Para nuestro autor, la teología está sobre todo al servicio del ser humano. Por eso hablamos de ministerio teológico de Gesché, porque la teología no es simplemente el ejercicio académico o científico de un saber. Es el ministerio al servicio de la fe, para hacer más inteligible la propuesta cristiana.

Él llevó a serio las críticas de los humanistas ateos, de los filósofos modernos y contemporáneos, intentó escuchar los planteos de los maestros de la sospecha, de Nietzsche, Feuerbach, Freud, etc. El ambiente de la Facultad de Lovaina-la nueve le permite desarrollar su trabajo de investigación, docencia, diálogo y debate con las problemáticas, cuestionamientos y desafíos presentados por la realidad del mundo actual.

Su tarea teológica tiene una perspectiva claramente hermenéutica. Esto significa en la perspectiva de Paul Scolas,

una audacia, la audacia de una nueva óptica, de un pensamiento renovado, de una propuesta renovada de aquello que esconden en nuestra vida las antiguas palabras, muchas veces empleadas y desvalorizadas. Palabras como Dios, destinación, predestinación, fe, prueba, sabiduría, esperanza, salvación, fidelidad, cuerpo[...] (CCD, p. 8)

Esta inquietud de renovación teológica, de diálogo con el mundo hace parte del itinerario existencial y creyente de Adolphe Gesché. A lo largo de su obra, podemos percibir la preocupación de nuestro autor ante los desafíos de su tiempo. Que el mundo escuchara la fe, no era sólo una premisa teórica, era un deseo que se traducía en el esfuerzo de su estudio y reflexión teológica por aproximar Dios al ser humano contemporáneo. Inspirado por las intuiciones de renovación de la *Nouvelle Théologie* y animado por el Espíritu del Concilio Vaticano II, intentó conocer y descifrar el latir del corazón humano y del mundo que lo rodeaba. Con una perspectiva claramente pastoral, buscó obstinadamente no perder el diálogo con el mundo moderno, apostando por una teología que desde sus profundos fundamentos antropológicos pudiera aportar una nueva iluminación sobre el ser mismo del ser humano y de Dios.

En su variedad y aparente desorden temático, en su calidad y creatividad literaria, Gesché revela un deseo inquebrantable de abordar los grandes temas de la teología cristiana desde perspectivas nuevas, preguntando a las respuestas, cuestionando las verdades inamovibles y escuchando lo qué revelan los lugares natales de los principios teológicos proclamados por el cristianismo.

Su preocupación era hacer creíble y entendible a Dios y los fundamentos de nuestra fe para el ser humano contemporáneo. Como Rahner, él está convencido que “la

Iglesia deberá reflexionar a fondo y con una sinceridad radical, sobre lo que ella piensa cuando habla de Dios”.⁸⁴

Pero también quisimos situar a nuestro autor dentro de los teólogos que con su reflexión teológica contribuyeron para mantener vivo el espíritu del Concilio Vaticano II. Sabemos que la asimilación del Concilio ha encontrado resistencias a lo largo de estos años, tensiones que lamentablemente todavía continúan. La gran tentación de rescatar los modelos tradicionales, las uniformidades teológicas, las claridades inmutables aún está presente en la Iglesia

Adolphe Gesché, ya lo hemos visto, nació teológicamente en un momento en que Dios era un peligro para el ser humano (ET, p. 172) . La realidad del ateísmo y del llamado ateísmo humanista fue una experiencia importante, no sólo porque atravesó su itinerario existencial y teológico sino porque dejó huellas en su teología. El objetivo de su trabajo fue el de intentar hacer creíble la fe en Dios en diálogo con nuestro tiempo.

Cuatro años antes de morir, escribirá un artículo donde volverá a hablar del ateísmo. Ya en la madurez final de la vida, presentará el ateísmo desde la intersignificación entre Dios y el ser humano, uno de los ejes teológicos más importantes de la identidad cristiana y de la teología geschiana.

[...] no bastará nunca clamar: Señor, Señor, sin preocuparse del hermano, para poder entrar en el reino de Dios y permanecer en la verdad del monoteísmo cristiano. Pues significa ser en cierto modo un ateo, y un ateo de un ateísmo que va más allá que decir simplemente que Dios no existe. Se es verdaderamente ateo y de un ateísmo que desconocen los ateos cuando no se proclama su prójimo al mismo tiempo que se proclama a su Dios. En esto está el verdadero ateísmo, el ateísmo cristiano, si lo podemos llamar así. Aquí se es propiamente ateo, porque al ignorar al hombre se coloca uno ipso-facto fuera de Dios, se separa uno de él (a-théos)⁸⁵.

Sin duda, la cuestión del ateísmo lo llevó a percibir el riesgo latente y real de falsificar a Dios. En una ocasión, refiriéndose a la colección Dios para pensar que estaba escribiendo, reveló: “quise hacer una obra de teología, tornar a Dios legible en el discurso de los seres humanos. Porque esto es posible”⁸⁶. Nietzsche, el profeta de la muerte de Dios, tenía

⁸⁴ Esta frase de Rahner es citada por Gesché en *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui.*, Malines, Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles, 1968, p. 10

⁸⁵ GESCHE, *Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le Et si Deus non daretur*”. Revue Théologique de Louvain, n 33, 2002, p.482

⁸⁶ GESCHE, in *Chroniques* , p 324

razón cuando dijo que mientras Dios siguiera existiendo en el lenguaje de los humanos, no se podría afirmar de verdad que Dios ha muerto y permanece muerto. Dios existe en el lenguaje de los seres humanos como palabra. Una palabra que se nos impone con anterioridad a nuestra decisión personal de afirmación o negación. “La palabra Dios deviene ausente, obsoleta, como si hubiera perdido el sentido y la sonoridad” (ET, p. 161)

Recuperar el sentido y - ‘la sonoridad de la palabra Dios es tarea de la teología y será el esfuerzo del teólogo de Lovaina a lo largo de su vida.

CAPITULO II: DIOS PARA PENSAR

On ne veut et on ne peut plus croire en n'importe quel Dieu (D. p, 28).

La investigación de la cuestión sobre Dios fue una reflexión progresiva y apasionada en la teología de Adolphe Gesché. La cuestión de Dios fue “el tema” para nuestro autor. Como ya comentamos en el capítulo I, Gesché sistematiza lo que fue su pasión existencial-teológica en el título que atraviesa los 7 volúmenes de su obra: DIOS PARA PENSAR.

Dios para pensar. Al inaugurar con este título una serie de libros, intentamos formular la hipótesis de que Dios o la idea de Dios- tanto en el caso del creyente como del no creyente- puede ayudar al ser humano a pensar (LM, p. 11).

Si esto es así, al introducir la palabra Dios para pensar a Dios, ¿no se incuraría en una tautología sin sentido? Creemos que no, que se trata de una inversión metodológica, desde donde adquiere su más teológico sentido. Dios para pensar Dios “resulta al fin comprensible, pues se abandona el camino de buscar a Dios extramuros, para buscarlo en su

lugar natal, aprendiendo de Dios lo que Él es".¹ En este sentido se haría una "verdadera teología cristiana que no es un discurso sobre Dios, sino un discurso de Dios que se revela."

Podemos afirmar entonces que Dios para pensar es una metodología teológica. Para Gesché, la idea de Dios, que es la idea más extrema en la historia del pensamiento, introducida en una cuestión, la ahonda y la dilata hasta su límite. Esto es posible, porque la idea de Dios tiene inteligibilidad propia, la idea de Dios es un exceso que abre posibilidades impensables posibilitando al ser humano pensar. Lo que fundamenta la legitimidad de esta metodología es el hecho de que la palabra Dios pertenece a la cultura humana:

La palabra Dios existe. Esta es, sin duda, la única certeza unánime. Luego habrá que saber si esta palabra tiene o no tiene contenido. Pero la palabra existe, como una vieja medalla, con su relieve hoy casi borrado, casi ilegible, y de la que uno sabe, como de toda inscripción, que al menos una vez- y más de una- fue estrenada y pronunciada como una palabra llena de sentido. Y se llega a adivinar o a presentir que esa palabra, como una efigie con una inscripción indeleble, permite al hombre expresar lo más precioso y misterioso. (D, p. 9)²

Consideramos que, junto a esta metodología, nuestro autor también propone leer su obra en el orden que el lector se sienta interpelado, con el objetivo de que cada uno pueda realizar su propio itinerario. No obstante, él sugiere considerar que se tenga: "delante de sí un todo" (LM, p. 12).

Advertimos también, que su manera de hacer teología no es diacrónica. Es difícil percibir un comienzo, un medio y un fin claramente definido. Por consiguiente, podemos decir que el método geschiano es un método en espiral. Puede parecer que haya ideas fragmentadas o que se repiten sin sentido; sin embargo, en reiteradas ocasiones, nuestro autor vuelve al punto de partida de modos diferentes de como inició su reflexión. Pues bien, quizás este método nos desconcierte un poco, pero sin duda lo que consigue, como decía Henri de Lubac a propósito de Dostoievski, "es obligarnos a replantearnos preguntas, cuyas respuestas

¹ RODRIGUES, Pensar al hombre, p. 48-49

² En el modo de plantear la cuestión, Gesché se inspira en Karl Rahner : " Existe la palabra "Dios". Esto por sí solo es ya digno de meditación. Pero la palabra ya no dice nada sobre la realidad de Dios [...] Así, la palabra "Dios", que ha pasado a ser un vocablo sin "rostro", es decir, que de suyo ya no apela a ninguna experiencia particular y determinada, está en condiciones de hablarnos de Dios, por cuanto es la última palabra antes del silencio en el que, por la desaparición de todo lo particular denominable, tenemos que habérnoslas con el todo fundamento como tal" . RAHNER, Karl. *Curso fundamental de la Fé*. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1998, p. 67-68.

perentorias parecían haber sido descartadas. [...] Nos arranca de nuestra tranquilidad beatá. Por eso es preciso su testimonio”³.

Siguiendo el criterio sugerido por el autor, si realizamos el propio itinerario, nos sentiremos invitados, primeramente, a preguntarnos de qué Dios habla Gesché. O dicho de otra manera, cuáles son las claves teológicas más importantes que se desprenden de sus escritos a la hora de pensar a Dios. Claves teológicas que se convierten en una especie de códigos hermenéutico-teológicos del pensamiento del teólogo de Lovaina. Este abordaje nos posibilitará confirmar algo que, implícita y explícitamente sostenemos al haber elegido este autor como referencia de estudio para esta investigación: Gesché es un pensador original que, como teólogo, renovó la manera de ver las grandes cuestiones de la fe. Él vivió su misión de teólogo como un ministerio, consciente de que la fe deja de ser creíble si ella no es pensada en el interior de una cultura dada⁴.

³ DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*. p. 298. El contexto en el cuál De Lubac expresa esta frase es muy interesante. Se trata del capítulo primero, de la tercera parte de su obra, cuyo título es: “Dostoievski profeta”. Destacamos la referencia que hace a un comentario de André Gide, un autor que contribuyó mucho en la comprensión de la obra de Dostoievski. El comentario dice lo siguiente: “En toda nuestra literatura occidental, la novela, salvo muy raras excepciones, no se ocupa más que de las relaciones entre los hombres, de temas pasionales o intelectuales, asuntos familiares, de sociedad, de las clases sociales, pero nunca, o casi nunca, de las relaciones del individuo consigo mismo o con Dios. Estos son los que dominan en Dostoievski” (p. 284-285). La frase a la que hacemos referencia, está expresada en el capítulo I y trata de una comparación del novelista ruso con Nietzsche. De Lubac, reconoce que: “las novelas de Dostoievski (“Los hermanos Karamazov”, “El idiota”, “Los endemoniados”, “El adolescente”, entre otros) no son tesis y lo que nos ofrece es mucho más que una serie de preguntas y respuestas. Lo que hace es obligarnos a replantearnos preguntas [...]. Permitasenos, entonces, aplicar esa frase de Lubac - expresada en el contexto que acabamos de explicar- al teólogo belga Adolphe Gesché, en su intento por hacer de la reflexión teológica un esfuerzo de dialogo con el mundo moderno, para dar a conocer a Dios como una Buena Nueva para el ser humano, aunque eso provoque muchas veces, una cierta “turbulencia semántica”.

⁴ Ideas que se encuentran contenidas en un artículo de RODRIGUES, Paulo, *Le fichier*. In *La margelle du puits*, p. 63-66

1. “Composición de lugar”⁵de la cuestión sobre Dios

1.1. Teo-grafías previas

La categoría teo-grafía (théographie) la encontramos formulada, a partir del año 1974, en las anotaciones personales de nuestro autor, sistematizadas posteriormente en lo que hoy se conoce como “le fichier thématique Ne pereant”⁷. Aparecerá luego explicitada por él en la introducción de su libro Dieu: “una teografia- me permite inventar esa palabra- iría aquí por delante de la teología para proporcionarle materia y lugar de reflexión” (D, p.14).

La cuestión sobre Dios no es una cuestión separada de la realidad cultural e histórica de cada tiempo. En ese sentido “es inevitablemente coyuntural, datada y situada” Lleva las marcas de su época y la formulación cambia, pero la cuestión permanece (D. p.19):

Cada época, cada civilización conoce su manera de interrogarse sobre Dios. De modo más general, se destacará que esta manera, cada vez diferente, depende de la cultura que prevalece a esta época o en esta civilización (...). La interrogación sobre Dios no es una cuestión aislada, ella hace parte, y en todos sus condicionamientos, de una interrogación más general. Es decir que es imposible comprender cómo se plantea el problema de Dios, si no se plantea primeramente ‘la manera detallada’ en que el ser humano se comprende o se interroga⁶.

En 1974, Gesché escribió un artículo titulado “Tópicos de la cuestión de Dios”⁷. Para Jean-François Gosselin, autor de la primera tesis doctoral sobre la obra del teólogo

⁵ Tomamos de la tradición ignaciana el término “composición de lugar”, a modo de marco previo. El sentido es componer el lugar con algunas informaciones y detalles para luego entrar en la cuestión de cuál es objeto este capítulo: Dios para pensar.

⁷ En el capítulo I explicamos detalladamente la génesis e importancia de este fichero.

⁶ GESCHE, Adolphe. *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*. p, 9. Este escrito sistematiza un curso de formación permanente para los sacerdotes de la Diócesis de Malines-Bruxelles. Se trata de una reflexión teológica y pastoral. En el escrito se percibe un doble desafío: por un lado, el de anunciar a las personas de su tiempo a Dios y por otro lado descubrir los métodos requeridos para proponer el mensaje de Dios. Nuestro autor mantendrá la fuerza de esta idea: el modo de formular la cuestión sobre Dios está en relación directa a cómo en cada generación se entiende al ser humano y al universo. O sea, la cuestión sobre Dios no es atemporal ni aislada de un ámbito cultural concreto.

⁷ GESCHE, Adolphe. Topiques de la question de Dieu. Revue Theologique de Louvain, n 5, p.301-325, 1974

belga⁸, este artículo constituyó un momento importante de su itinerario teológico y serviría luego, de fundamento para la colección “Dios para pensar”. En ese artículo, retomado años más tarde como primer capítulo del tercer tomo de la mencionada colección, Gesché expresa ya la necesidad de colocar la cuestión sobre Dios no a partir del problema de su existencia⁹, sino más bien a partir de otros lugares teológicos. Uno de estos lugares a los que hace referencia dice respecto a la identidad de Dios: ¿quién es Dios? O ¿de qué Dios estamos hablando?¹⁰.

Esa preocupación por la cuestión de Dios lo llevó también a pensar en la relación entre el Dios de la fe (de la revelación) y el Dios de la filosofía. Nuestro autor, desde el inicio, deja claro en sus escritos la importancia y el primado del Dios de la Biblia y la experiencia religiosa. Esto no significa un menosprecio o una negación de la razón. Gesché, de hecho, reconoce a “la razón humana el derecho y el deber de pensar a Dios a la luz de la revelación”. De este modo, él defiende la idea de que la teología especulativa guarda como tarea esencial, no la de establecer la verdad del dato revelado, sino la de manifestar la verdad yendo hasta el extremo de ella misma.¹¹

En el capítulo primero, al contextualizar la persona y la obra de nuestro autor, hacíamos referencia a algunas de esas marcas de la historia que influyeron en su pensamiento. Sin duda, una de esas marcas históricas que cuestionaron y provocaron al teólogo de Lovaina

⁸ La tesis de Gosselin : « *La réponse d'Adolphe Gesché aux défis contemporains à la crédibilité de l'idée de Dieu* », fue presentada en la Université Saint-Paul, Ottawa, Canadá en el año 2011.

⁹ Dentro del ámbito de la cultura cristiana occidental, el cuestionamiento de la doctrina vigente acerca de Dios no aparece hasta el siglo 19 y es provocado por el ateísmo. Se podrá decir que ahí propiamente el cuestionamiento por la existencia de Dios, primero y luego la pregunta de quién es Dios?, constituirán una cuestión. Si nos remitimos a la época medieval, el problema de la existencia de Dios y las cinco vías del conocimiento, del que se ocupa Santo Tomás de Aquino, entra dentro de la esfera de lo puramente académico. En el Medioevo la cuestión de la existencia de Dios es fundamentalmente académica. Nadie cree en la no existencia de Dios, pero como toda preposición debía demostrarse. También es verdad que en los siglos 16 y 17 hay una división entre los europeos en relación al modo de interpretar el cristianismo, pero no se cuestiona la existencia de Dios. En el siglo XVIII la Ilustración pone en crisis las pretensiones del cristianismo de ser una religión positiva y revelada y ante ese cuestionamiento presentó la validez única de una religión natural universal. Pero fue un planteamiento que afectó más la cuestión de la revelación que de la existencia de Dios. Digamos por otra parte, que la Ilustración fue profundamente teísta. Es en el siglo 19 que la cuestión de la existencia de Dios aparece con fuerza. Cf (D, p. 22-24).

¹⁰ Cf. GOSELIN, *L'itinéraire*. In : *La margelle du puits*, p. 81

¹¹ Ibid, p. 81. Esta idea aparece mucho más desarrollada en el artículo de Gesché : *Le Dieu de la Bible et la théologie spéculative*. Ephemerides Théologiques Louvanienses 51 , 1975 p. 401-430,

a pensar la cuestión sobre Dios, fueron las teologías de la muerte de Dios, dentro de un contexto histórico caracterizado por la sospecha.¹²

En un artículo publicado en 1973, Gesché hace referencia a este momento diciendo:

No hay riesgo de forzar la realidad diciendo que nuestra época es la de la era de la sospecha [...] Vivimos en un mundo cultural que ha sido como puesto en alerta, en guardia, en el propio lugar donde nos hallábamos más seguros. Si la cohesión de una civilización, en efecto, se caracteriza por la connivencia de certezas y la comunión de evidencia, se puede decir, seguramente, que nuestra civilización, está en crisis. La sospecha que nos invade, no es la de una duda implacable, una desconfianza sistemática mantenida por placer. Es alguna cosa más secreta, más insinuante: la impresión de una ruptura de evidencias. Una serie de cosas que eran obvias (es eso una evidencia) no son precisamente más obvias. Es el paraíso perdido, la sospecha está en todas partes. Actualmente todo es puesto en cuestión y por todo el mundo [...]¹³.

Esta sospecha llegó hasta la realidad misma de Dios. La ruptura de las evidencias respecto de Dios fue una de las características de la modernidad. La sospecha sistemática suscita dudas y desconfianzas crecientes, lo que inevitablemente condujo a la muerte de un modo de entender a Dios. Es evidente que esta situación provocó una fuerte crisis. Pero, justamente fue a partir de esa crisis, que Gesché vislumbró la posibilidad de una nueva teología y un nuevo decir sobre Dios.¹⁴ Dicho de otro modo, la crisis abrió horizontes para responder a la pregunta por la identidad del Dios cristiano.

¹² Sin dudas, fue una época que atingió diferentes áreas y campos del conocimiento y la cultura. Situamos esta llamada era de la sospecha entre los años 1818-1939. Paul Ricoeur en 1970 catalogó a Freud, Nietzsche y Marx como los “Maestros de la Sospecha”. El criterio utilizado por Ricoeur, para unificar a estos pensadores, fue el tratamiento que recibió la conciencia en sus obras como punto de partida: El materialismo económico –Marx–, la voluntad de poder y el superhombre –Nietzsche– o el inconsciente dinámico, expresado en el deseo sexual, la frustración y la agresividad –Freud–. En las anotaciones de nuestro autor, archivadas en el “Fichier numérisé d’ Adolphe Gesché” encontramos esta original referencia a los maestros de la sospecha: “Notre ‘trinité’, c'est Marx - Freud - Nietzsche.

- Freud = mort du Père (meurtre dans la tribu primitive) - Nietzsche = mort du Fils (Anti-Christ) - Marx = mort de l'Esprit-Saint (Matérialisme). Curieux. Et c'est en tout cas bien la mort de Dieu ». (GNP. XXXIX, 11-12. (30-01-87). También tenemos que decir que en un artículo anterior, publicado en 1973, considera a Kant e Feuerbach dentro de estos maestros. Cf. También GESCHE, *Mutation religieuse et renouvellement Théologique*, in Revue Théologique Louvain, n. 4,1973, p. 276, nota de pie de página, n 4.

¹³ GESCHE, *Mutation religieuse et renouvellement Théologique*, p. 275-276.

¹⁴ GESCHE, *Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant*. In : La Foi et le Temps, n.5, p. 499, sept.-oct.1969.

1.2. Teologías de la muerte de Dios¹⁵

Lo que nos interesa destacar es que el modo cómo Gesché abordó las teologías de la muerte de Dios revela su teo-logia. Y coincidimos con Paul Scolas cuando afirma que Gesché no se limitaba a exponer el pensamiento de los autores que representaban la teología de la muerte de Dios, sino que, “a riesgo de ser acusado de una interpretación muy libre”, él se dejaba estimular y cuestionar por lo que expresaba cada uno de estos teólogos. Concretamente, Gesché se sintió inspirado por estos teólogos a retomar la cuestión, que al igual que Rahner, percibía ausente en la teología del momento¹⁶: “mi intención, aquí, es de mostrar en qué sentido esta teología nos plantea la cuestión y nos impulsa a un redescubrimiento del verdadero Dios”¹⁷ En efecto, para Gesché la ausencia de una reflexión teológica profunda sobre Dios era el problema teológico que merecía ser considerado con urgencia.

Gesché reconoce que “las teologías de la muerte de Dios” tomaron en serio la cuestión de la crisis de la imagen de Dios como un problema pastoral que merecía ser profundamente pensado. En su pretensión humanista, el ateísmo defiende que para que el ser humano pueda ser, Dios tiene que dejar de ser, tiene que morir. Es la famosa idea atribuida a Nietzsche: Dios ha muerto. En ese clima de sospechas, el rostro de Dios se fue deformando hasta volverse prácticamente irreconocible. La imagen de Dios sufrió una especie de crisis de identidad. Es indudable que los maestros de la sospecha desenmascararon una imagen de Dios, y una pregunta se impone, ¿y si ese Dios que fue denunciado por ellos, no fuese el verdadero Dios? Esto es lo que de forma común y espontánea se expresa en preguntas como:

¹⁵ “Teologías de la muerte de Dios”, el empleo del plural expresa la diversidad de concepciones teológicas de la muerte de Dios. Gesché destaca la recensión llevada a cabo por Thomas Altizer y William Hamilton , que en el año 1966 daban cuenta de al menos diez concepciones diferentes. Hecho que expresaba también que, las teologías de la muerte de Dios no significaban un sistema único y coherente. La obra a la que se refiere nuestro autor es “*Radical Theology and the death of God*”. Ahora bien, para nuestro autor lo importante era escuchar lo que este movimiento expresaba. “ Je pense, en effet, qu'au-delà de son éventuel intérêt en soi (d'ailleurs souvent fort discutable, car ces théologiens, il faut le dire, manifestent d'immenses lacunes et sont souvent très superficiels) ce mouvement nous invite, qu'il le veuille ou non, à faire retour sur une ou des situations au contenu plus fondamental, et dont ces théologiens ne seraient qu'un des exponents d'un certain malaise de la pensée contemporaine, et dont il importe de prendre les mesures, fût-ce rapidement, pour mieux prendre ensuite celles du redressement qui s'impose à nous comme un devoir et une exigence de notre foi» *A propos des théologies de la mort de Dieu*. Collectanea Mechliniensia, 54, 1969, p. 285.

¹⁶ Cf. SCOLAS, *L'oeuvre*. In : *La margelle du puits*, p.103

¹⁷ GESCHE, *Des théologies de la mort Dieu*, p. 497-523

¿quién es nuestro Dios?; ¿qué has hecho con tu Dios? Esa cuestión aparece también en el libro de Isaías (40,18) “¿Con quiénes han confundido a nuestro Dios?”

Este movimiento de las teologías de la muerte de Dios procuró sistematizar a lo largo de la década de los sesenta, la experiencia de un fenómeno cultural importante, según la cual Dios o algunas de las imágenes que tenemos sobre Dios parecen haber desaparecido de la conciencia de los seres humanos. Al mismo tiempo, se espera que surja una nueva imagen. Para nuestro autor, los teólogos del movimiento de la muerte de Dios intentaron elaborar una interpretación teológica de este hecho cultural.

Al igual que Ricoeur¹⁸, Gesché consideraba que la sospecha de lo que se dice está motivada por algo que no se dice. O sea, detrás de la sospecha hay algo que determina lo que se dice, se llama inconsciente o resentimiento cultural o ruptura de evidencias, etc. Para Ricoeur, lo que se opone a la filosofía de la sospecha es la “filosofía del olvido”. Es necesario recuperar lo que se ha olvidado. Desde esta perspectiva, Gesché entendió que la crítica de fondo que las teologías de la muerte de Dios realizaron - y que es necesario escuchar-, fue que la manera de considerar la cuestión sobre Dios no había sido lo suficientemente teológica. ¿Qué significa esto? Dicho por nuestro autor de una forma radical, “hay que acabar con un cierto modo natural, metafísico, de concebir a Dios, con el fin de reconstruir una teología, un discurso acerca de Dios que sea conforme a las exigencias mismas de la fe auténticamente cristiana”¹⁹ La crítica se refiere fundamentalmente a la teodicea y la teología natural, las cuáles “nos dieron una falsa imagen de Dios, que no tiene nada que ver con aquella de los cristianos, de la Biblia. (...) Notamos que una parte de las teologías de la muerte de Dios puede ser interpretada como una crítica del teísmo (de ahí su “a-teísmo” en un sentido bien preciso) y que el proceso de secularización debe ser visto, en una gran parte, como una protesta contra un Dios útil y necesario, tapa agujeros de nuestra ignorancia”²⁰

Y, quizás, lo más consistente estaría en el hecho de que el movimiento de las teologías de la muerte de Dios hace una crítica profunda a la propia tradición teológica. Pues, justamente, cuando la teología recurrió a la filosofía y elaboró una teodicea, construyó una imagen de Dios que es la del teísmo, que no tiene nada que ver con el Dios verdadero. No hablamos del Dios de los filósofos, sino del Dios de Jesucristo. Se puede decir que hubo un olvido de Dios en la teología, cuestión que nos plantea la relación entre filosofía y teología.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*. Ensaio de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago editor , 1978, p. 251-252

¹⁹ GESCHE, *Theologie de la mort de Dieu*, p. 279-280

1.3. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos

«Je vous assure que, longtemps, j'ai cherché Dieu comme les rois mages : dans les astres = dans la philosophie. Quand je commence à découvrir un autre Dieu que celui du théisme (et à découvrir, mais moins bien qu'eux, le Dieu de Jésus-Christ), je ne puis plus, désormais, que m'en aller que par un/cet autre chemin (que celui de l'étoile, de la philosophie). (GNP, XIII, 62)

1.3.1. Relación filosofía-teología

Es verdad que tanto la filosofía como la teología tratan la cuestión de Dios. O, como dice Gesché, “hablan de Dios”. Sin embargo, aunque cada una de ellas se refiera a esta realidad última, designada también con la misma palabra (Dios), no podemos perder de vista que tanto la filosofía como la teología hablan a partir de lugares y formalidades diferentes²¹.

Para explicitar más profundamente esta diferencia, dejamos hablar a nuestro autor:

El conocimiento filosófico plantea a propósito de Dios una afirmación de un cierto tipo, la de un juicio de existencia y de predicación de atributos. El conocimiento de fe, compartiendo evidentemente la misma convicción - sea a título espontáneo y pre-filosófico, sea a título reflexionado y pos-filosófico, plantea de hecho una afirmación de otro género, la de una confesión de fe en un Dios, del cual, a cualquier título que sea, se hace la ‘experiencia’ en un vínculo personal de relación. Afirmar que Dios existe es una cosa, y nos movemos en el mismo orden de cosas al decir que el Ser afirmado de este modo debe poseer tal y tal atributo. Decir que se cree en Dios es decir, no ciertamente algo completamente distinto, puesto que la primera afirmación está incluida en ésta, pero sí ciertamente decir otra cosa. Es percibir el mismo objeto según una modalidad, una intencionalidad diferente, a saber, un Dios que, en el punto de partida de una cierta experiencia, reconozco como un Dios que me habla y al cual yo respondo y me siento de esta manera, y puesto que creo en él, ligado a Él a través de ciertos compromisos. En síntesis, por una parte tenemos un lenguaje especulativo; por otro, un lenguaje auto-implicativo(DRP, 257-258)

²⁰ GESCHE, *L'annonce de Dieu*, p. 30-31

²¹Cf. GESCHE, Adolphe. *La médiation philosophique en théologie*, p. 82. In : Miscellanea Albert Dondeyne. Philosophie de la religion, Gembloux (Belgique : Ed J. Duculot, 1975).

Nos parece importante esta distinción. No se trata simplemente de una diferencia en el modo de acceder al conocimiento, ya sea por la razón o por la revelación. Tampoco se trata, sin más, de una diferencia de lenguaje, que es el modo de expresar la realidad conocida. Se trata de percibir la diferencia en el modo de aprehensión de la realidad. Esta realidad llamada Dios, “es percibida en el seno de la experiencia humana, según dos apropiaciones diferentes, la de la confesión y la de la afirmación de la existencia”²². Una cosa es afirmar a Dios (enfoque filosófico) y otra confesarlo (enfoque teológico). Ahora bien, la concepción clásica “se movía de un tipo de conocimiento al otro, sin darse cuenta de que cada vez que atravesaba una frontera en la que el mismo objeto se daba a conocer sobre el telón de fondo de un horizonte distinto, y que lo modificaba ciertamente no en cuanto mirado (*visé*), pero sí en cuanto aprehendido (*saisi*)” (DRP, p. 258). De este modo, se consideraba que en el movimiento de un conocimiento al otro no se cambiaba de objeto y que ambos tipos de abordajes se encontraban y coincidían en la lectura del mismo objeto. Este modo de entender resultaba en “la convicción de proponer al creyente los dos tipos de lenguaje como idénticos en sus resultados; como si estos, a partir de puntos de partida y de caminos distintos, dijeran una sola y misma cosa” (DRP, p. 258). Dicho de otro modo, inspirados por nuestro autor, el Dios confesado por un credo es muy diferente del Dios proclamado por un silogismo, y es el mismo Dios. La relación entre estos dos tipos de conocimiento y lenguaje referentes a Dios ha tenido sus dificultades como, por ejemplo, los fideísmos y racionalismos que encontramos a lo largo de la historia.

Ahora bien, no podemos dejar de considerar que, para nuestro autor, no se trata de anular toda teodicea, teísmo o metafísica de la reflexión acerca de Dios. Es legítima y necesaria la reflexión de una teología natural. Otra cuestión es que su concreción histórica en la tradición cristiana resultó problemática²³.

²² GESCHE, *La médiation philosophique en théologie*, p. 82-83

²³ Como bien lo expresa Martínez de Pisón: “La epistemología griega, dualista y maniquea, ha influenciado enormemente la teología católica, sobre todo la idea de Dios. En realidad, los atributos divinos, como la impasibilidad, la omnipotencia, la inmutabilidad, etc., que la tradición teológica de la escolástica había proyectado en Dios, lo han transformado más en una «divinidad griega» que en el Dios bíblico, sobre todo que en el Dios-Trinidad que Jesucristo nos revela. Dios aparecía así como el fundamento de todo. Esta es la imagen de Dios que ha sido no sólo criticada, sino también negada en la Modernidad. En realidad, el ateísmo de los «maestros de la duda», del estructuralismo y de una parte del existencialismo del siglo pasado es, sobre todo, una negación de la metafísica del Ser supremo, que fundaba el teísmo, pero no tanto una negación del Dios bíblico. Por eso, hoy día estamos invitados a pensar las relaciones «Dios-ser humano-mundo» no a partir de la necesidad, sino de la gratuidad. La gratuidad nos hace entrar en otro tipo de relaciones, estableciendo así la solidaridad, el compromiso, la reciprocidad que transforman las relaciones con nosotros mismos, con los demás, con

De acuerdo a lo analizado hasta ahora, se puede considerar la posibilidad de dotar a la palabra o a la noción de Dios de una base auténticamente filosófica, respetando, al mismo tiempo, su dimensión específicamente religiosa. El lugar propio de la pregunta sobre Dios no es el campo de la reflexión filosófica sino el de la experiencia religiosa. La filosofía, en vez de plantearse la cuestión de Dios en un primer momento, deberá abordarla en un segundo momento, es decir, después de haberla escuchado y recogido en su lugar natal, que no es otro que el de la religión²⁴. Por lo tanto, no se trata de negar la mediación de la filosofía, sino solamente de un cierto tipo de mediación²⁵: la de aquella filosofía que no respeta la idea y el término de Dios en su especificidad y originalidad:

Es un mérito de la teología católica el haber siempre querido hacer a Dios el honor, por así decirlo, de pensar que puede ser dicho y afirmado por la sola razón natural. Si quiere evitarse las trampas del tradicionalismo, nada más sano y más necesario que esta empresa [...], la especificidad del lenguaje revelado no gana nada con desarrollarse a través de un discurso aislado de los otros, como si razón y revelación fueran dos compartimentos estancos. Pues, aunque los dos tipos de discurso se desarrolleen [...] en tratados autónomos, ambos se encuentran en la medida en que se pretende que cada uno venga en ayuda del otro, el primero a fin de asegurar la universalidad del segundo, y éste a fin de perfeccionar el itinerario del primero (DRP, p. 260-262)

Ahora bien, aquí radica la tensión, en el hecho de no poderse negar ni anular la inteligibilidad de la experiencia cristiana ni su carácter racional. Es decir, no se puede oponer el Dios de la fe al Dios de los filósofos, pero tampoco se puede confundirlos acríticamente.

El famoso memorial de Pascal expresa vivamente esta tensión. Podemos expresarla en términos de existencial-intelectual, provocada por el binomio el Dios de la fe-el Dios de los filósofos. Cuenta la historia que después de la muerte de Pascal, se encontró un pergamo cosido al forro de su casaca. Este pergamo se lo conoce como memorial, en el que Blas Pascal narra una profunda y estremecedora experiencia vivida en la noche del 23 al

el mundo y con Dios". Cf. MARTINEZ DE PISON, Ramón. *De la necesidad a la gratuitad de Dios en el cristianismo*. Una nueva comprensión de la relación Dios-ser humano-mundo. Religión y Cultura, LIV, 2008, p. 51. Disponible en <http://www.religionycultura.org>/Acceso en 15 enero.2014.

²⁴ GESCHE, *Topiques de la question de Dieu*, p. 312

²⁵ Nos referimos, por ejemplo a las categorías ontológicas de la filosofía griega. La concepción de un ser estático, pasivo, necesario son inadecuadas para facilitar una aproximación filosófica al concepto específico del Dios cristiano y a sus características más propias y originales, como por ejemplo la categoría de revelación. Cf (DRP p. 267-268).

24 de noviembre de 1654. En 1959, en su clase inaugural de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn, Alemania, refiriéndose a este hecho, Joseph Ratzinger comenta:

Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios. El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado, qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios. Los *Pensées* de Pascal hay que entenderlos desde esta vivencia fundamental: en contraposición con la doctrina metafísica de Dios de aquel tiempo, con su Dios puramente teórico, intentan conducir inmediatamente desde la realidad del concreto ser hombre, con su insoluble implicación de grandeza y miseria, hasta el encuentro con el Dios que es la respuesta viva a la abierta pregunta de ese ser hombre; y éste no es ningún otro que el Dios de gracia en Jesucristo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Si la filosofía del tiempo, de Descartes especialmente, es una filosofía desde el «*esprit de géometrie*», los *Pensées* de Pascal buscan ser una filosofía desde el «*esprit de finesse*», desde la comprensión real de la realidad entera, que penetra más hondamente que la abstracción matemática²⁶.

No podemos perder de vista que uno de los objetivos más importantes de la tradición cristiana, al sistematizar y elaborar una reflexión filosófica sobre la cuestión de Dios, era la de darle un alcance y validez universal. El equívoco del pensamiento tradicional fue el de creer en la imposibilidad de alcanzar un grado universal de racionalidad a partir de un dato o de una situación particular. Desde esta perspectiva, el pensamiento tradicional se desarrolló dentro del ámbito de una filosofía metafísica, que trata acerca de una realidad universal, absoluta y necesaria. Para nuestro autor, esta realidad se manifiesta de forma clara en la filosofía de la Ilustración. Como ejemplo basta citar la famosa y conocida aporía de Lessing²⁷, según la cual verdades históricas y contingentes no pueden constituir la prueba de verdades racionales y necesarias²⁸.

²⁶ RATZINGER, Joseph. *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*. Ed. Encuentro, 2007, p 8-9

²⁷ Cf. LESSING,G. *Escritos Filosóficos y Teológicos*. Madrid: Editora Nacional, 1982, p.397.

²⁸ Encontramos estas ideas más desarrolladas por Gesché en: *Le Dieu de la Bible et la Théologie*, Ephemerides Theologicae Louvanienses, n.51, 1975, p. 422-430. También en referencia a esta cuestión encontramos la siguiente afirmación de nuestro autor: « Lessing, et tout l'esprit des Lumières, s'offusquera un jour de la prétention chrétienne à suspendre la vérité au 'fil d'araignée' de la contingence historique. Mais force est bien de reconnaître, quitte à la devoir justifier, que telle est bien, justement, la prétention chrétienne : en cet événement unique (comme tout événement d'ailleurs) que constitue Jésus-Christ, se trouve révélée, autant que faire se peut mais avec valeur d'universalité, la personne, l'histoire et la nature de Dieu ». (D, p. 58).

El Dios de los filósofos y el Dios de la fe son términos que expresan un encuentro entre la razón y un acontecimiento histórico. Situamos a la filosofía en un nivel de la inteligibilidad de lo real y a la fe cristiana a partir de un acontecimiento histórico que tiene como origen y centro una vida concreta: la vida, muerte y resurrección de Jesús, el hombre de Nazaret. Aquí aparece la primera gran cuestión, el Dios de la fe es una experiencia antes de ser una cuestión de la razón. Lo que ha estado siempre en juego, desde los comienzos del cristianismo, es la inteligibilidad de la fe cristiana. Sabemos que el cristianismo tiene su fundamento en la vida de Jesús de Nazaret. Sin embargo, el gran desafío de los primeros cristianos y de la Iglesia primitiva consistió en el esfuerzo de hacer inteligible esa experiencia. El desafío fue mayor cuando el cristianismo se abrió a la cultura griega.

No podemos olvidar que el cristianismo contiene en sí una dialéctica irrenunciable, y en eso radica su novedad, que puede ser expresada de varias maneras: histórico-trascendente; absoluto-particular; humano-divino. Frente a las interpretaciones absolutistas o reduccionistas que iban apareciendo en la Iglesia, fue necesario definir algunas afirmaciones fundamentales. Esto era imprescindible para explicitar y preservar la experiencia del Dios cristiano revelado en Jesús. Esa fue la misión de los primeros grandes concilios, a partir del siglo IV.

La traducción de la experiencia cristiana en categorías filosóficas significó una dialéctica de continuidad y ruptura, en medio de un camino arriesgado y apasionante. Decimos arriesgado porque, en muchos momentos, la originalidad del Dios cristiano parecía quedar oscurecida bajo abstractos conceptos filosóficos. Y apasionante porque, aunque supuso una ruptura con el judaísmo, la Iglesia se abrió a otra cultura, anunciando la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, dando, de esta manera, continuidad a una experiencia única. En esa dialéctica se fue construyendo el lenguaje teológico, teniendo como punto de referencia constante los escritos neo-testamentarios, que fueron dando forma a una elaboración más sistemática y técnica de la fe, lo que no significa que siempre se consiguiera traducir la novedad cristiana a este “nuevo” lenguaje teológico. A modo de ejemplo, recordemos que en algunos momentos de ese proceso, hubo un abandono de ciertas categorías históricas existenciales que fueron sustituidas por categorías ontológicas.

Siguiendo a Gesché, afirmamos que el Dios de la Biblia no es la conclusión de un raciocinio, sino que se da a conocer en una historia. San Juan lo entendió muy bien al anunciar que “la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros” (Jn 1,14). Por esta razón, ser cristiano supone saber pensar el Absoluto en lo relativo, la Palabra Divina en la

historia, el Universal en el hombre particular Jesús de Nazaret. Desde siempre, el gran desafío para el cristianismo ha consistido en el esfuerzo por pensar la Trascendencia en una humanidad histórica.²⁹ Y como dice González Faus, “en esta contradicción, que parece insoluble, está quizás todo el sentido y toda la dificultad del ser cristiano”³⁰.

Para Gesché, la teología cristiana se dejó invadir por la comprensión racionalista de la Ilustración y, de este modo, se vio incapacitada para emprender una reflexión verdaderamente filosófica acerca de los contenidos cristianos (entre ellos la idea del Dios cristiano) en cuanto realidades concretas, singulares, históricas, contingentes descuidando así sus rasgos específicos y originales³¹. Para sostener la honradez de un abordaje filosófico sobre el Dios bíblico, es necesario justificar la posibilidad de definir una estructura de inteligibilidad universal que contemple también una situación histórica y particular. Esa posibilidad, sin ser exclusiva, nos viene dada según Gesché, por algunos elementos de la filosofía de Hegel, que nos permiten abrir el horizonte estrecho de la Ilustración, sin caer en las sospechas de un antirracionalismo. Con esto, no se trata, de convertirse en hegeliano, sino de aceptar la invitación que nos hace de “leer lo universal en lo singular, lo eterno en la historia, lo ideal en la experiencia, la idea en el hecho, el Absoluto en la relatividad, en síntesis, a valorar el ‘universal concreto’. Hegel nos muestra la legitimidad y posibilidad de un tratamiento especulativo, auténticamente filosófico, del cristianismo en general y del Dios cristiano en particular”.³²

Parece una obviedad pero es necesario explicitar que el Dios cristiano es pensable, y además puede ser pensado desde diferentes perspectivas. No sólo desde una perspectiva bíblica o cristológica. Nos referimos en concreto a la revelación, una de las categorías fundamentales en lo que se refiere a la manera de hablar de Dios en la tradición cristiana. El Dios cristiano y bíblico es el Dios de la Revelación. Aproximarse al concepto de revelación será la manera de acercarnos a la idea misma del Dios cristiano:

Se trataría verdaderamente de comprender desde su interior, a partir de los propios presupuestos que ella pone en acción, el modo en que se comprende la fe que dice Dios. Se trataría (...) de mostrar qué y cómo una revelación es posible, qué y cómo la fe es cosa pensable. Se trataría así de aproximar

²⁹ Cf. GONZALEZ FAUS Ignacio, *La Humanidad Nueva*. Ensayo de Cristología. 8 ed. Santander: Sal Terrae, 1984. p. 332.

³⁰ Ibid, 332

³¹ GESCHE, Le *Dieu de la Bible et la théologie spéculative*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 51 (1975) p.424

³² GESCHE, *Dieu de la Bible*, p. 423-424

filosóficamente al problema de Dios, mostrando que el Dios que en la fe se da es pensable, que hay en la razón presupuestos o requisitos que hacen posible y pensable aquello de lo cual la fe nos hablará. No es por ser trascendente, que el objeto de la fe no tiene su representación en estructuras de inteligibilidad. La filosofía debe poder hacer posible el Dios cristiano” (DRP, p. 282).

Y así un tratamiento especulativo de la idea de Dios a partir de la categoría de revelación nos conducirá también a situar toda la reflexión en torno a la figura de Cristo, Palabra y Revelación definitivas del Dios cristiano. Antes de Dios ser idea, pensamiento o concepto, es lenguaje y experiencia. De ahí que, para Gesché, la fenomenología sea una de las corrientes de la filosofía que ayuda a fundamentar esta concepción de Dios a partir de la experiencia.

1.3.2. La perspectiva fenomenológica y lingüística

De hecho, para Gesché, la fenomenología ofrece muchas y auténticas posibilidades. Considera que uno de los aportes fundamentales de la fenomenología ha sido el de poner de manifiesto que el ser y su aparecer (fenómeno) son indisociables: El ser no se identifica con el fenómeno, con el aparecer, pero no se descubre y no se accede al ser sino en el aparecer.

No es tanto una inteligencia que analiza o explica un objeto, sino una que piensa a partir de lo que aparece, de la manifestación. En una clara referencia a Merleau Ponty, Gesché recuerda que el acceso al ser está en el fenómeno, en “*l'apparaître*”. A partir de aquí sería posible plantearse la existencia de una cierta inteligencia filosófica de la revelación. En la línea de Hegel, y con los matices necesarios, es importante considerar que el aparecer, la manifestación, no es una desgracia o una maldición del ser, sino, en cierto modo, su propiedad consubstancial. En esta perspectiva:

La revelación no aparecería ya, tal como sucede cuando se pasa del teísmo griego al teísmo cristiano, como una situación segunda en Dios, sino como algo que le es ontológicamente contemporáneo. De este modo comprendería mejor que Dios pueda ser el que sobreviene y cuya presencia se hace percibir en una manifestación proveniente de él mismo (DRP, p. 273-274).

Una segunda corriente de pensamiento filosófico que nos permite también conferir un soporte especulativo al concepto de revelación, la constituye según Gesché la filosofía o filosofías del lenguaje. En efecto, la relación intrínseca entre ser y aparecer mostrada por la fenomenología, nos es presentada por estas filosofías a partir de la consideración particular del fenómeno lingüístico. La dimensión ontológica del lenguaje constituye un soporte especulativo para la idea de una recepción y comprensión de la revelación divina, ya que ésta aparece plenamente razonable si tenemos en cuenta el hecho de que el ser humano en su hablar vive ya una revelación, la revelación del ser en la palabra. Y así la estructura que el ser humano emplea para auto-comprenderse y auto-interpretarse, es la misma estructura a través de la cual Dios puede ser acogido, comprendido e interpretado³³.

De esta manera, tanto la fenomenología como la lingüística ofrecen un estatuto epistemológico que permite afirmar que el Dios de la tradición judeo-cristiana no es el Dios de los filósofos. La manera de entender la revelación del Dios de Jesucristo afecta y explicita la concepción que tenemos de Dios.

La tesis de Gesché es que “la teología debe, ocuparse del verdadero Dios, en su lugar natal” (G.N.P. IX, 68-69) juntamente con “una revisión de la concepción de Dios a partir de la experiencia bíblica y despidiéndose de un cierto teísmo” (D. p. 28). Dios se revela en el lenguaje, en una palabra:

[...] la idea bíblica de un Dios-que-habla, y que es y adviene en y por la palabra. La palabra pertenecería al ser de Dios, Dios sería revelación, la revelación sería coextendida de su ser y no un acto segundo, ya que sería el auto-desvelamiento de un ser que, por ser Palabra, apenas puede manifestar su ser desvelándose y diciéndose. De este modo se comprendería también mejor la intuición fundamental del prólogo de San Juan en el que Dios nos es anunciado como Verbo (DRP, p. 275).

La teología tiene la difícil y fascinante tarea de trabajar para que la interpretación de la Palabra de Dios sea significativa para el cristiano y éste pueda apropiarse de su fe en el mundo y para el mundo. En este sentido, podemos decir que la teología no sólo tiene esta tarea de interpretar la revelación cristiana sino también la de interpretar la existencia humana. La teología tiene mucho que decir a los seres humanos del mundo de hoy, pero para eso necesita escuchar, porque ese será uno de los modos que el mundo escuche a la fe.

³³ Cf: ESTRADA GUTIERREZ, Francesc. *Consideraciones teológicos-fundamentales de Adolphe Gesché en torno a la cuestión de Dios*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1977. Disertación

1.4. Horizonte fenomenológico

La teología para nuestro autor está al servicio del ser humano (sea creyente o no). En este sentido, la teología no sólo ha de ser capaz de establecer diálogos sino también, y fundamentalmente, debe ser capaz de transmitir la experiencia que la ha provocado. A partir de la propia lógica de la fe, podemos decir que el cristianismo da sentido pleno a la existencia humana (horizonte salvífico). Consideramos que para nuestro autor, uno de los lugares privilegiados para una pre-comprensión de la fe es el lenguaje (horizonte fenomenológico).

1.4.1. Lenguaje teologal y teológico

En los comienzos de su ministerio teológico, citando a Rahner, Gesché afirma que “La teología deberá reflexionar a fondo, con una sinceridad radical, sobre lo que ella piensa y quiere decir cuando habla de Dios”³⁴. En esta breve afirmación, que en realidad es de Karl Rahner, una vez más, podemos advertir claramente una de las preocupaciones teológicas e inspiraciones fundamentales que provocaron y desafiaron a nuestro autor en su vida.

Gesché, a lo largo de sus escritos, afirma, de diferentes modos, que para pensar correctamente los asuntos importantes de la vida, es necesario volver al sentido original de las palabras, y desde allí, lanzarnos hasta las últimas consecuencias. La “idea final” más radical a la que podemos recurrir es a la palabra: Dios. En consonancia con lo anterior, considera que la mejor manera de ahondar en una cuestión y dilatarla, es llevarla hasta sus límites. Este método es parte de la lógica epistemológica de todo saber y, para Gesché, representa una apuesta mayor si la idea de Dios, idea extrema, puede contribuir de modo singular para esa regla epistemológica. Forma parte de la metodología de Gesché la necesidad de investigar lo ya conocido para repensarlo y re-significarlo.

para acceder a la licenciatura en Teología Fundamental, no publicada, p. 60-61

³⁴ GESCHE, *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, p.10. Apud Rahner Karl, *La situation actuelle de la théologie en Allemagne, dans Recherches et Débats*, n 51, juin 1965, p. 209-227).

En ese sentido, es muy sugestivo el título de su obra: “Dios para pensar”. La pregunta que continúa presente a lo largo de este capítulo es: ¿quién es este Dios, a partir del cual nuestro autor piensa el mal, el destino, el sentido...?. ¿Quién es este Dios a partir del cual se pueden pensar las cuestiones cruciales de la existencia humana? Y, son justamente esas cuestiones existenciales (el mal, el ser humano, Dios, el cosmos, el destino, el sentido, Cristo, la fe) el punto de partida de nuestro autor. Entonces, podríamos decir que el punto de partida es la realidad humana puesta en relación con Dios y con un Dios que se puede pensar. La propuesta cristiana necesita también ser reflexionada y confrontada con las grandes investigaciones y preguntas del ser humano contemporáneo. No se trata simplemente de renovar el lenguaje, sino de repensar algunas cuestiones de la fe en su novedad más profunda y contribuir así para la elaboración de una propuesta cristiana para nuestro tiempo, en diálogo con otras discursividades.

¿Quién es Dios? Una certeza indiscutible es que la palabra Dios existe. Pero, no se trata simplemente de constatar su existencia cultural y lingüística. ¿Qué contenido tiene esa palabra? Karl Rahner, en su conocida meditación sobre la palabra Dios, expresaba que era necesario explicitar su contenido. Porque es una palabra sin rostro y por sí misma no se refiere a una experiencia singular y definida. Es por eso que esa palabra no está en condiciones de hablarnos correctamente de Dios³⁵.

No obstante, la palabra Dios existe y sólo por ese hecho merece reflexión³⁶. Lo que no está tan claro es lo que ella significa. Tal vez un camino posible, para aproximarnos de la cuestión sobre Dios, sea el de un nivel espontáneo del lenguaje: ¿cómo se habla de Dios?, o, ¿qué se dice cuando decimos Dios?. Es la opción por plantear la cuestión de Dios, no a partir de un idealismo a-temporal o a-histórico; sino en el ámbito de la experiencia (lingüística) en la que nace (D. p. 35).

Ese nivel del lenguaje es importante, no podemos dejar de considerar que el lenguaje también es el lugar donde la realidad se nos entrega. En este sentido, podemos afirmar que el lenguaje afecta a lo que constituye el fondo de la experiencia humana: “una cosa es cierta: la palabra Dios existe. Sólo desde este ángulo, el problema de Dios se le plantea a todo el mundo. ¿Qué realidad cabe ver, leer, descifrar en ella?” (D, p 34-35). De este modo, para nuestro autor la “existencia lingüística de Dios” es un fenómeno fundamental e irrecusable, porque no se puede negar la existencia de la palabra Dios.

³⁵ RAHNER. *Curso Fundamental de la Fé*, p. 67

³⁶ Ibid., p. 66

A Gesché le preocupa plantear correctamente la pregunta sobre Dios, al tiempo que intenta escuchar cómo esta pregunta está presente en la cultura contemporánea, ¿qué dicen los seres humanos de Dios? Con respecto a esto hace una distinción entre lenguaje teológico y lenguaje teológico. El primero se refiere a un análisis más espontáneo, en lenguaje fenomenológico sería lo que aparece, es decir cómo las personas hablan de Dios. En cambio, el lenguaje teológico sería “el lenguaje reflexivo y construido, que responde a la pregunta cómo hay que hablar de Dios”.³⁷ Esta distinción no supone una absoluta separación.

El lenguaje teológico es importante. Si la Palabra de Dios se hizo carne, nuestra carne, nuestro lenguaje, tenemos una tarea inherente a la misma experiencia de fe: aprender a escuchar el lenguaje de los hombres y mujeres de nuestro mundo actual. Eso es importante “si queremos que la Encarnación se manifieste, que la lengua en la cual la Palabra de Dios se hizo carne sea siempre el lenguaje del hombre a quien nos dirigimos. Se trata de un deber explícito de la fe”.³⁸

Pero no se trata solamente de escuchar, también se trata de pensar cómo se habla de Dios. No podemos perder de vista que una de las claves para entender la teología geschiana tiene que ver con la convicción de que la fe tiene algo para decir al mundo de hoy: “no se trata solamente que la fe escuche al mundo, se trata también que el mundo escuche a la fe, y el teólogo en esto, como todo creyente, es particularmente responsable”³⁹

En sus escritos, se manifiesta un intento cuidadoso por hacer inteligible el lenguaje de la fe al mundo contemporáneo. En medio de los diversos movimientos propios de nuestra cultura, caracterizada fundamentalmente por la vertiginosidad de los cambios, nuestro autor coloca el problema de Dios dentro de la búsqueda del sentido de hombres y mujeres de nuestro tiempo. Esta perspectiva queda bastante explicitada en su conferencia *Éloge de la Théologie*, que sería algo así como su legado teológico:

¿Qué vemos, en efecto?. ¿Un olvido, una desaparición de Dios?. No tanto como antes, no hay una negación o un rechazo o la muerte de Dios. Sino más bien como un eclipse. Un mundo salido de Dios, dice Emile Poulat. Yo diría de la misma forma un Dios salido del mundo [...] La palabra Dios se torna ausente, obsoleta, como si hubiese perdido el sentido y la sonoridad. Como sin darse cuenta se ha desechado de un saber, se ha des-inventado a Dios.[...] ET, p. 160-161)

³⁷ Cf D, p. 34, nota 33

³⁸ GESCHE, *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*, p. 49

Ahora bien, este olvido o esta desaparición puede tener otra óptica. Es lo que nuestro autor llama de “oportunidad paradójica”, eso significa que este olvido, que esta ignorancia, se vuelve una fuente de saber. Inspirado en la epistemología plotiniana considera que es tarea del teólogo sacar del olvido, des-cubrir lo que está oculto, devolviéndole el sentido. En palabras de Gesché, se trataría de “revisitar el sentido” (ET, p. 161-162).

Porque, también, en medio de esta situación presente se oye un rumor de Dios. Para nuestro autor, este rumor puede ser interpretado como un deseo posible de que nuestro mundo quiere reencontrar la fe. Gesché piensa que ese rumor significa y pide exactamente esto: “que las palabras de la fe tengan una nueva inteligencia. Es lo que revela precisamente la razón profunda del olvido y la desaparición de Dios: las palabras de la fe son ininteligibles. Situación que el ser humano no puede soportar” (ET, p. 162)

Ante esta realidad, ¿cómo hay que hablar de Dios?, ¿de qué Dios vamos a hablar? O simplemente, ¿quién es Dios? La cuestión por el verdadero Dios está planteada. El camino que nuestro autor propone para encontrar a este verdadero Dios teológico, es el de un lugar natal. Ir hasta el lugar originario y dejar que el propio lugar de Dios nos revele quién es Él.

1.4.2. Lugar natal

Un dato evidente de la realidad es que la palabra Dios pertenece a la cultura humana y a la inteligencia que el ser humano puede captar de sí mismo y de las cosas. Es, por lo tanto, necesario buscar la inteligibilidad de la cuestión en el propio lugar donde ella se da y como se da. Una ‘teo-grafía’⁴⁰ precedería a la teología para darle materia y lugar a su reflexión (D, p. 14). De este modo, Gesché introduce la categoría “lugar natal” con el sentido de espacio originario de revelación. En palabras de nuestro autor: ‘lugar natal de Dios, el

³⁹ SCOLAS, Paul, *L'oeuvre*. In , *La margelle du puits*. p. 111.

⁴⁰ Encontramos señalada esta relación entre teo-grafía y lugar natal, en algunas de las fichas de Gesché: “Une phénoménologie de Dieu (une théographie), c'est la seule chose qu'il nous faut, comme en tout domaine. La phénoménologie s'occupe de ce qui existe, sans se demander encore si cela est. Ce sera, alors, après, le rôle de l'ontologie. Preuve de Dieu » GNP XXVIII, 26 (31.12.84). Otra cita, podríamos decir más directa en esta idea de la categoría lugar natal es la siguiente: “ Ma thèse du lieu natal, c'est au fond supposer qu'à l'entrée de la théologie, du discours sur Dieu, il faut une phénoménologie, une théologie phénoménologique (ou une phénoménologie théologique). Théographie » GNP XXXVII, 50 (4.9.86)

lugar, o un lugar dónde Él nace para nosotros”⁴¹. En este concepto ya encontramos parte de su método.

Adentrándonos en sus escritos, es cada vez más evidente que “lugar natal” es un concepto importante en la obra del teólogo de Lovaina. Al analizar el estilo teológico de Gesché, el profesor Benoît Bourgine dice que “El lugar natal es, en el léxico de Gesché, el otro nombre de la revelación, de donde procede toda teología”⁴² El mismo Gesché lo explicita, “la antigua palabra revelación recobraría así su sentido, pues incluye perfectamente la idea de que el otro no me resulta jamás tan bien conocido como cuando dejo que se manifieste él mismo (ex sese)” (D, p. 12).

Buscar a Dios en su lugar natal supone transitar el itinerario que proporciona la hermenéutica de una religión concreta. En este sentido y como ya lo expresamos anteriormente, nuestro autor encuentra muchas posibilidades en la fenomenología. Por ejemplo, destaca que uno de los logros más fecundos de la fenomenología se da en el ámbito de la racionalidad, porque se trata de buscar la inteligibilidad de la cosa en el mismo lugar donde aparece, es decir el lugar donde ella se da y como ella se da (D, p.14). Aquí se trataría de buscar a Dios allí dónde Él se manifiesta e iniciar una atrevida aventura teológica: “aprender de Dios lo que Él es”⁴³. La teología tiene una responsabilidad ineludible en la actualidad, la de hablar del verdadero Dios a partir de su lugar natal.

No podemos perder de vista que se trata de un:

“lugar donde no es el ser humano que toma sólo, ni en primer lugar la palabra, aún a riesgo de hacer un Dios a la imagen de lo que se espera, un Dios precedido por nuestras definiciones (o por nuestras prohibiciones) un Dios que responde a nuestras exigencias y antes nuestras expectativas, que es lo inesperado de lo que debe ser, un Dios que entonces no es más Dios”⁴⁴.

El lugar natal de la cuestión de Dios es el lenguaje religioso, de la fe. El lugar natal de Dios no es la reflexión filosófica, sino la experiencia religiosa. El discurso de Dios nace de la religión, de la fe, no de la filosofía. No es el discurso filosófico el que conduce a la fe. El lugar natal de Dios, de la teo-grafía, es una experiencia religiosa (GNP XIV, 62-63). La filosofía no trata a Dios como Dios. Ella lo trata como Causa Primera, Fundamento, etc, eso

⁴¹ D, p. 12. También lo encontramos en GNP XII, 50.

⁴² BOURGINE, Benoit. *Le style*. In : *La margelle du puits*, p. 132. En el fichero Gesché encontramos contabilizadas 226 fichas con el título *Lieu Natal*.

⁴³ Título del tercer capítulo de Dios para pensar, Dios.

es un aspecto, una parte. Allí está el problema. La fe debe tratar de Dios como Dios, el Dios de los hombres religiosos (GNP XIX, 21-22).

En este sentido Benoit Bourgine, refiriéndose a Gesché, afirma:

La teología, en tanto que *fides quarens intellectum*, no puede suplir su tarea de articulación entre fe y razón sin tomar conciencia, en la escuela de las filosofías del lenguaje, que el lugar natal del discurso sobre Dios, no es otro que el lenguaje religioso, el lenguaje de una fe y no el lenguaje filosófico. La experiencia religiosa es primera, y la experiencia religiosa tal que ella se presenta en el lenguaje del testimonio y la confesión, de manera que la teología del cristianismo es invitada a tomar en serio ante todo al Dios de la Biblia⁴⁵

El lugar natal de Dios nos reenvía a algunos de los testigos que hicieron la experiencia: por ejemplo Jacob y Job. Jesucristo es el lugar natal del conocimiento del verdadero Dios. Sin embargo, el lugar natal del Dios cristiano y la expresión privilegiada y original de la experiencia que mujeres y hombres han hecho de él, es la Biblia. El Dios cristiano es el Dios bíblico:

Yo hice una hipótesis de un nuevo concepto, aquel de lugar natal de Dios, donde Dios viene a nacer en medio de los hombres. Lugar natal que se encontraría, primeramente, dónde se dice que una experiencia de Dios ha sido hecha⁴⁶

2. En busca del verdadero Dios teológico

En el capítulo I, al analizar y considerar la posibilidad siempre presente de la idolatría, hicimos referencia a los falsos dioses, clasificados por nuestro autor como el falso dios ético, el falso dios filosófico y el falso dios teológico. Por esta razón no nos vamos a

⁴⁴ GESCHE, *Chroniques*, p.323.

⁴⁵ BOURGINE, Benoit. *Le style*. In *La margelle du puits*, p. 134

⁴⁶ GESCHE, *Chroniques*, p. 323. Esta frase de Gesché fue pronunciada el año 1993, el día que recibió el premio Prix Cardinal Mercier, por dos de sus libros “*Le mal*” y “*L’homme*”, pertenecientes a la colección Dios para pensar. “El “prix Cardinal Mercier” es destinado al reconocimiento de los trabajos que tratan de la metafísica, de la filosofía en su relación con el mundo contemporáneo y con la teología. El jurado reconoció unánimemente la cualidad de las obras de Gesché y decidió atribuirle integralmente el premio. Cf. *Chroniques*, p. 312-316.

detener ahora en ello, pero sí queremos recordar que Gesché considera al falso dios teológico como el más perjudicial de los tres. Es nocivo, no sólo porque falsifica al verdadero Dios sino sobre todo porque crea una ilusión⁴⁷, que consiste en creer que se está ante el verdadero Dios (idolatría teológica). Y, para nuestro autor, “una verdad falsificada es peor que un error” (D, p.159). Lo que se cuestiona seriamente es el hecho de instrumentalizar a Dios, convirtiéndolo en algo útil y necesario. Un dios que está al servicio de las necesidades e intereses de aquellos que se aproximan de él.

Retomamos, pues, la pregunta por la identidad del Dios cristiano. Una hipótesis a considerar sería que la cuestión sobre Dios no pasa tanto por la dudas sobre su existencia sino por una especie de confusión de su identidad, “inexactitudes sobre lo que Él es” (D, p.82). Nos parece entonces que es pertinente la pregunta por el verdadero Dios teológico y es legítimo también buscar algunas pistas que nos aproximen del verdadero Dios.

Teniendo en cuenta esto, en primer lugar nos preguntaremos si el concepto de creación no es una de las claves de nuestro patrimonio de inteligibilidad, que nos pone en el camino de búsqueda del verdadero Dios teológico. O sea, se trata de recuperar la singularidad del concepto de creación, ya que, en algunas ocasiones, se ha confundido la noción de creación con la de causalidad, identificando al Creador con la Causa (D, p. 17-19) Y, en segundo lugar, considerando el conjunto del capítulo, nos interesa destacar que “gracias a una doctrina única y específica de la creación, el discurso judeo-cristiano sobre Dios es altamente cualificado y al mismo tiempo y quizás por el hecho mismo que habla bien de Dios, lo que dice del ser humano y de su relación con Dios es un discurso que habla bien del ser humano” (D, p.119-120).

2.1. Recuperar una teología de la creación

La creación es el lugar privilegiado de relación entre Dios y el ser humano en el cosmos. Por lo tanto, hablar de la creación supone un mismo movimiento que incluye la relación con Dios, con el ser humano y con el cosmos. Esta es una perspectiva importante en

⁴⁷ Nos referimos a ilusión en el sentido de irreal.

el tratamiento que nuestro autor hace de la teología de la creación. Para él, la creación constituye “una auténtica regla epistemológica del conocimiento de Dios (D, p. 117), considerada en el corazón de una relación en la que Dios se manifiesta. Se trata de una relación reveladora. En este sentido considera la creación como una estructura de manifestación en intrínseca relación con la encarnación donde se comunica el verdadero ser de Dios:

Me atrevería incluso a pensar que la manera como una religión concibe la relación (o no relación) entre Dios , el ser humano y el universo constituye la piedra de toque y el criterio máximo por el que cabe verificar el valor de esa religión en cuanto discurso sobre Dios (D, p. 118-119)

Llevando la cuestión hasta el límite podemos decir que el modo de concebir la doctrina de la creación es decisivo para confesar o rechazar una imagen de Dios (cf. D, p. 119). Al intentar recuperar una teología de la creación como camino hermenéutico del verdadero Dios cristiano, no buscamos dar una explicación del cosmos, sino el sentido que se revela a partir de un mundo creado por Dios.

2.2. En busca de una nueva alianza

La teología cristiana, desafiada por los graves problemas ecológicos surgidos en la actualidad, ha profundizado mucho en la problemática de la creación. Lo que está en juego son las relaciones ser humano-naturaleza-Dios, o sea “el propio concepto de Dios que es central al cristianismo: Dios Padre, autor de la vida, creador y salvador”⁴⁸

Inspirado por la obra de Prigogine y Stenger⁴⁹, Gesché explicitará la necesidad de recuperar esta relación entre Dios, el ser humano y el mundo.⁵⁰ Las teorías de Prigogine se

⁴⁸ BINGEMER Maria Clara, *Deus segredo escondido em sua criação*, p.64. In: DA CRUZ, Eduardo. *Teologia e Ciências Naturais*. Teologia da criação, ciências e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

⁴⁹ Estamos hablando de PRIGOGINE Ilya- STENGERS Isabelle. *A nova Aliança*. Metamorfose da ciência. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 1991. 247 p. Según los propios autores “la historia que este libro narra es, antes de todo, la del triunfo newtoniano: del descubrimiento, hasta nuestros días, de dominios siempre nuevos que prolongan el pensamiento newtoniano. Pero es también la historia de la divulgación de los límites de esa ciencia, de las dificultades y dudas que ella suscitó, y de las tentativas de disminuir esas insuficiencias o de pensar otra ciencia. Se puede decir que hace cerca de ciento cincuenta años andamos buscando una nueva concepción coherente del emprendimiento

sitúan dentro de la búsqueda de un nuevo paradigma, de una nueva concepción de ciencia y de las descripciones que ella hace de la naturaleza. Pues bien, el subtítulo del libro hace referencia a una metamorfosis de la ciencia. Es una imagen clara que representa las diferentes tensiones, luchas y revoluciones conceptuales acontecidas en relación a las ideas sobre el universo y expresa la necesidad de una nueva alianza con el cosmos:

Es, sin dudas, ahí dónde está el símbolo de lo que entendemos por metamorfosis de la ciencia: la abertura de un nuevo espacio teórico en el seno del cual se inscriben algunas oposiciones que, anteriormente, habían definido las fronteras de la ciencia clásica, espacio en el seno del cual se afirman, por el contrario, diferenciaciones intrínsecas entre objetos físicos y, antes de todo, entre sistemas conservativos y sistemas disipativos⁵¹

La ciencia clásica defendía la idea de un universo mecánico. La imagen del reloj expresaba claramente la concepción de un universo manipulable y eficaz. Esta imagen mecanicista creada por Descartes y representada también por Newton significó una verdadera revolución conceptual en la manera de concebir el mundo. Conocida en la historia como Revolución Copernicana, marcó profundamente la historia de la ciencia occidental. Newton se convierte con Laplace en el símbolo de una revolución científica que parece ciertamente irreversible. En conjunto, el cosmos es un mundo caracterizado por el orden y la inmutabilidad.

Antes, el ser humano era parte de la naturaleza en una relación de armonía y de igualdad con las otras criaturas. No había división entre ciencia y filosofía y la tarea de los filósofos era la de comprender el significado de las cosas. A partir de la revolución

científico y de la naturaleza que la ciencia describe. Vamos a decir como esa nueva concepción emana del desarrollo reciente de la ciencia y constituye hoy la promesa, hasta es una realidad, de una metamorfosis de la ciencia". p. 21. Además de la obra en cuestión, consultamos RANADA, Antonio. Introducción a *La Nueva Alianza de Prigogine e Isabelle Stengers*. Barcelona: Círculo de Lectores , 1997, p 9-30. Según Ranada, "La nueva alianza es un alegato contra la dicotomía entre la razón y la vida, a la que considera como una herencia innecesaria de la ciencia clásica, sin ninguna correspondencia con la de hoy. Desde una profunda y razonada convicción, sus autores se declaran antagónicos de todo entendimiento científico que haga al hombre sentirse extraño en el cosmos. Lo hacen buscando un lugar para lo inesperado o la espontaneidad y conciliando los mundos del ser y del devenir — por usar el título de otra obra de Prigogine. Y proponen, como bandera y símbolo, el establecimiento de una alianza nueva entre el hombre y la naturaleza. También conferir NAJMANOVICH, Denise. *Mirar con ojos nuevos: nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, capítulo 2: *La metamorfosis de la ciencia*, p. 34-44.

⁵⁰ Encontramos más de cien fichas relacionadas a estos autores en el fichero Gesché. Además, a excepción de Le Sens y La destinée, estos autores son citados, más de una vez en los libros de la colección Dios para pensar.

copernicana, el ser humano será considerado un observador separado de un universo que le es ajeno. Es evidente que esto provocó una nueva relación del ser humano con la naturaleza. Una naturaleza muerta y pasiva, una naturaleza que se comporta como un autómata, que una vez programada funciona eternamente siguiendo las reglas escritas en su programa. Esta situación cambia en la modernidad según el análisis de Najmanovich:

en la modernidad se rompió la alianza entre el conocimiento científico y el filosófico, entre el alma y el cuerpo, entre el arte y la ciencia (...) La ciencia moderna ha dado grandes cosas a la humanidad, desde los automóviles a las naves espaciales, los antibióticos y los plásticos, pero nos ha separado, escindido en dos culturas que no se yuxtaponen ni intercambian entre sí. No sólo Dios ha sido expulsado del universo newtoniano, sino también la ética y la estética, la metafísica y el alma han quedado fuera de este universo geométrico, regido por leyes matemáticas ajenas a nuestro dolor y nuestro deseo⁵²

El siglo XX cambió radicalmente su forma de ver el mundo, las concepciones estáticas fueron cediendo el paso a las evolutivas. La imagen del Universo sufrió una gran transformación que comenzó a esbozarse en el transcurso del siglo XIX y fue progresivamente tomando una forma más definida. La teoría de la evolución darwiniana se impuso en la biología, una concepción evolucionista que nos hablaba de un Universo en expansión e incluso en otras áreas del conocimiento científico, el enfoque evolutivo también fue considerado fundamental.

La investigación científica que llevó a cabo Prigogine, trabajo por el que recibió el Premio Nobel de Química en 1977, se situó en el campo de la investigación fisicoquímica conocida como termodinámica. Dicho trabajo constituyó un valioso aporte para este nuevo enfoque y concepción evolutiva de la naturaleza. Sus teorías abrieron la posibilidad de un universo abierto, lo que significa que este no está absolutamente determinado. Se trata de un universo abierto, según las palabras de la científica Denise Najmanovich, “en donde el azar y la necesidad se conjugan para darnos estabilidad pero también creatividad. Un mundo totalmente imprevisible sería inhabitable para el ser viviente y un mundo totalmente estable sería insopportable para seres conscientes”.

En este mundo re-encantado se abren nuevas posibilidades de encuentro entre las ciencias y las humanidades. El ser humano deja de ser un espectador pasivo de las leyes

⁵¹ PRIGOGINE-STENGERS, *A nova aliança*, p. 7

⁵² Najmanovich, op cit, p 39

eternas e inmutables y del destino que está escrito en ellas. En esta nueva concepción, el caos no implica sólo desorden sino también creatividad.

Tiempo de una nueva alianza entre Dios, el ser humano y el mundo. Recordemos que para Gesché, no se trata de encontrar en las ciencias una prueba para la reflexión teológica sobre la creación, sino que se trata de “ver cómo esta nueva representación del mundo invita a descubrir el cosmos en su propia grandeza, sustrayéndose por sí mismo a nuestro total dominio, para revelarse a nosotros como lugar de sorpresas” (LC, p. 20).

La idea de creación expresa que Dios quiere algo nuevo y diferente. En este sentido, podemos afirmar que el universo está atravesado por un deseo creador, no por un mandato. Metafóricamente podemos decir que por las venas del mundo corre una fe, no una ley. La misma fe que tuvo Dios cuando se atrevió a crear (LC, p. 127). Gesché intenta, recuperar un concepto de creación que pueda contribuir a restituir esta nueva alianza. Un concepto de creación concebido como una noción inventiva, que comprende la realidad. Este comprender la realidad supone una escucha poética, muy diferente de querer dominar o explotar el universo. Esta escucha respetuosa del cosmos, en su complejidad dinámica, es contraria también a las categorías de causalidad y fabricación. Para Gesché, muchas veces la teología identificó a su Dios Creador con la Causa, y cayó en el peligro de reducir primero a Dios y luego el cosmos a un dictado previamente definido⁵³.

2.3. Critica a la noción de causa y formulación de una nueva tesis

Voilà pourquoi il n'est pas indifférent que ce cosmos, au lieu d'être une horloge déjà réglée, soit un monde où l'invention est la loi de son enfantement" (LC, p. 65).

Al afirmar que el cosmos no es un reloj y que el mundo tiene una capacidad inventiva interna, surge la pregunta de cómo se conjuga esto con lo afirmado en la tradición filosófica y teológica de que Dios es la Causa de todas las cosas. Es necesario retomar la noción de causa, ya que si “la realidad es efecto de una Causa, ¿cómo legitimar que se conceda a esta realidad una capacidad interna de invención, una parte de indeterminación, y

⁵³ Estas ideas aparecen expresadas de diferentes maneras a lo largo de todo el libro “Le Cosmos” de Gesché.

finalmente, en el fondo, una parte de esta causalidad que se creía totalmente divina?” (LC, p.66).

Por una parte, Gesché considera que la noción de causa tiene su razón de ser y que no hace falta prescindir de ella. Por otra parte, es consciente de la objeción que varios pensadores han realizado a esta noción. Entre ellos destaca a Gabriel Marcel y Lévinas⁵⁴.

Las críticas de estos autores se centran fundamentalmente en lo reductivo del concepto. O sea, “la noción de causalidad es estrecha y puede encerrar a Dios en un papel que no le hace justicia”. Lo que se cuestiona es el uso de la categoría de causa para pensar la relación creadora. Para Gabriel Marcel, la cuestión es si esta noción tiene su espacio en teología, ya que con la afirmación de un Creador “se busca en Dios algo totalmente diferente de una explicación del mundo: un sentido, un proyecto, un designio...” Para Lévinas, la idea de causalidad “instituye un régimen de totalidad en el ser, donde la alteridad, el infinito, la diferencia desaparecen. El otro es como tragado en un todo. La causalidad en lugar de respetar la alteridad, que constituye el tejido mismo de la creación, compromete la separación inauguradora, pues restituye una serie, coloca en un sistema” (cf. LC, p. 66-71).

La noción de causa puede continuar teniendo valor dentro de una concepción más amplia como es la de creación. El valor radica en una razón que parece obvia: la noción de causalidad conserva el mérito, a pesar de la reducción de la idea de creación, de decir claramente y sin ambigüedades que todo viene de Dios. Pues eso es una causa: “lo que hace que algo, que no podría existir de otro modo, exista” (LC, p.71). Pero nuestro autor se pregunta si no sería necesario formular una tesis nueva sobre la causalidad divina. La intención de Gesché al hacerse esta pregunta es clara: “corregir lo que en esta noción puede extraviarnos a propósito de Dios” (LC, p. 71). Va a formular esta nueva tesis inspirándose en la idea teológica de la creación, considerando los aprendizajes formulados por la crítica filosófica y desde el diálogo con las ciencias. A partir de este marco general, Gesché formula una nueva tesis sobre la causalidad divina de la siguiente manera:

“Dios, como Causa, hace que las cosas se hagan como ellas se hacen” (LC, p. 71).

⁵⁴ Son dos las obras de Marcel de las que Gesché hace referencia: *L'homme problématique*, Paris, 1965 y *Dieu et la causalité*, in : *De la connaissance de Dieu*, Tournai, 1958. También son dos las obras de Lévinas que cita en relación a la cuestión de la causalidad. Ellas son: *Totalité et infini*, La Haye 1961 y *Quatre leçons talmudiques* Paris, 1968.

Intentaremos, paso a paso, explicitar lo que nuestro autor quiere expresar con esta formulación que, a nuestro modo de ver, es novedosa. Lo primero que se percibe, de una manera muy delicada, en este planteamiento es un rechazo a una concepción mecánica de la obra de Dios o a la ingenuidad de una idea que ve a la creación como fabricación de cosas hechas. “Crear no es dictarlo todo y disponerlo previamente, sino abrir un campo y un espacio de autonomía. Fabricar es hacer una cosa totalmente determinada y para su utilidad; crear es hacer que lo otro sea por sí mismo” (LC, p. 72). Y, al mismo tiempo, este principio reconoce que existe un Creador y que las cosas no se hacen por sí solas: “Dios las hace...”

Otro aspecto importante de este principio geschiano es el que reconoce que en Dios se encuentra el origen, *Arché*, razón de las cosas y, por tanto, su causa. Pero no reduce y no identifica a Dios con una causa: Él es el que hace que las cosas se hagan como ellas se hacen (y en esto es Causa), pero no significa que Él las fabrica sino que las crea. Para Gesché, decir que “la causa está en Dios, es respetar verdaderamente la noción de creador” (LC, p 73). De esta manera, se preserva lo que esta noción tiene de valor: al no identificar a Dios con la noción de causalidad, se supera la semántica estrecha de esta noción con la que se reducía o se aprisionaba la idea de creación. Es decir, se “respetan las causalidades seculares ya autónomas que juegan en la creación (....)” (LC, p. 75)

Analizando esta tesis, Paulo Rodrigues dice:

Con esto se afirma que la creación en sentido estricto no consiste en crear cosas, sino en provocar en el ser una novedad, un proceso inventivo y creador, distinto de Dios, pero en su dependencia. Dios es ‘causa’ en el sentido que colocando las cosas en su devenir, hace que se hagan dotadas de una autonomía interna de procesos inmanentes de creación, de autorregulación, es decir, una realidad animada de invención⁵⁵.

Con otras palabras “un mundo donde la invención es la ley de su alumbramiento. Inspirado en las categorías de Blondel en relación a la “voluntad querida” y a la “voluntad que quiere”, nuestro autor establece una distinción entre creación querida, o sea la creación como acto de Dios y la creación que continúa queriendo, es decir la creación en su acto dinámico propio. Esto significa lo que ya hemos expresado antes, “el mundo recibe el ser y su principio de Dios, pero sus decisiones internas le han sido dejadas y confiadas por Dios”.

⁵⁵ RODRIGUES , *Pensar al hombre*, p. 103.

Dios es creador, no es un relojero, no juega a los dados, no es el motor de una máquina. Es creador, que por medio de un gesto inaugural permite y hace posible el cosmos: “Dios no es el relojero de un reloj, sino el iniciador de una aventura”.

2.4. Contemplar la creación por ella misma

“Avant de nous installer dans l’universalité d’une cause qui rend compte de tout (si tant est qu’il en soit ainsi) installons-nous silencieux dans le frémissement de la contingence” (LC, p. 54)

El concepto de creación es una idea religiosa y la intención de recuperar este concepto no sería tanto desde una perspectiva teocéntrica, es decir, pensar por ejemplo el cosmos a partir de Dios, sino a partir de la separación y la distancia. Dos categorías que ayudan a pensar en el concepto de la creación desde otra perspectiva diferente de comprensión, no como un mundo poseído por Dios.

La idea bíblica de creación revela que Dios quiere algo nuevo y diferente, “que tenga consistencia propia y haya sido querida como tal y por esto mismo, en su diferencia, por el acto divino que la ha presidido”. Pues bien, la “separación” y la “distancia” son un principio de inteligibilidad del cosmos que permite que no se reduzca ni a sí mismo, ni al ser humano ni siquiera a Dios. Aquí podría haber una novedad. Inspirado por Lévinas: “hay más en la noción de creación que en la de ser”, Gesché intenta recuperar el concepto de creación como un concepto inventivo, que descubre la realidad en lugar de dominarla. Esta idea en el fondo quiere distanciarse de las categorías de causalidad, fabricación y explicación con las que por mucho tiempo se explicó la doctrina de la creación. Para nuestro autor, “el concepto de creación posee en sí mismo cierta juventud de reinención” (LC, p.14), y por esta razón se pregunta: “ la Teología, ¿no está llamada a dejar de leer a Dios como el garante de una naturaleza fija, inmutable, con todas las consecuencias que sabemos?. ¿No estamos incitados a reencontrar en nuestro propio fondo temas tradicionales, aunque olvidados, en los que la creación sea vista como juego, deseo, palabra, acto de fe, riesgo, confianza?” (cf. LC, p. 20-21).

Como ya hemos hecho referencia, recupera también de Lévinas la idea de hablar de la creación como de un a-teísmo, considerado el ateísmo no en un sentido filosófico o religioso, sino como separación (a-teísmo), o sea como de una discreción, de un intervalo

entre Dios y el ser humano, lo que da a “la creación toda su grandeza”⁵⁶. Vale la pena citar las palabras de Lévinas cuando en su famosa obra “*Totalité e Infini*” dice: “Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de a-teísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí”.⁵⁷

Cuando afirmamos que Dios es el creador del mundo, no intentamos explicar el mundo, sino encontrar su sentido. Esto es importante para Gesché. Sin embargo, no se trata de hacer de Dios un funcionario del sentido, sino lo estaríamos instrumentalizando, se trata de buscar una inteligibilidad. Lo que intentamos es profundizar, pero sobre todo comprender lo que nos revela el lugar natal de nuestra fe en la creación.

Uno de los caminos posibles dentro del itinerario de reflexión teológica de la creación es practicar la *epoché* de la fenomenología y mirar al mundo en su a-teísmo, según la famosa expresión levinasiana⁵⁸. Forma parte de la reflexión comenzar por la admiración, el asombro, algo totalmente gratuito que posibilite “no hablar demasiado rápido de Dios o de causa o de origen” (LC, p. 51), esto ayudaría también a no dejar escapar el acontecimiento. Quizás se trata de aprender o de reconocer que la vida no comienza o termina desde nuestros parámetros de comprensión y, por lo tanto, de explicación. La capacidad de asombro, que nace de un silencio contemplativo, como parte importante de toda reflexión teológica, es necesaria para reconocer que el conocimiento no acaba en nuestras condiciones de comprensión. Hay un exceso que nos sobrepasa. Parte de este exceso es estremecernos ante lo contingente.

Ante el misterio del comienzo “se impone un instante de silencio a nuestros porqués y contemplar de manera a-tea, sin controlar (sin incluir) inmediatamente a Dios en el debate” (LC, p. 53). El comienzo es inaprehensible, por lo tanto, no se puede hacer más que narrarlo, representarlo por medio de un relato: “En el principio Dios creó el cielo y la tierra”. El comienzo está en primer lugar en el relato que se nos hace, en la revelación que nos es dada. Al principio, no existía nada fuera de Dios (lo que la tradición escolástica llamó de *ex-nihilo*), había un vacío, que hacía posible el relato. Nuestro autor relaciona el vacío a partir de

⁵⁶ Gesché hace referencia al texto de Lévinas, *Totalité et infini*: “El infinito se produce renunciando a la invasión de una totalidad. Un infinito, que se retira para dejar lugar a un ser separado, existe divinamente. Entonces se desvanece el plan del ser necesitado, ávido de sus complementos y se inaugura la posibilidad de una existencia sabática. El intervalo de la discreción es una tercera noción entre el ser y la nada” – *Totalité et infini*, La Haye, 1961, p. 78-79.

⁵⁷ Ibid, p. 30

la fuerza creadora de Dios que da vida a las cosas con algunos de los relatos de la resurrección. Por ejemplo, la tumba vacía que no dice nada hasta que “el ángel hermeneuta comienza el relato” (LC, p. 53). O, también, el silencio en la madrugada (Mc 16,8) y “el asombro y el comienzo del verdadero saber” (Lc 24,31). En un capítulo posterior analizaremos más detenidamente esta relación entre creación y resurrección o de la resurrección como una nueva creación.

3. Un Dios creador

“Dieu crée par plaisir” (LC,p.144)

El conocimiento de Dios no se da analizando los atributos de Dios, sino que, para nuestro autor, se manifiesta en el corazón de una relación (creación, palabra, gracia, etc). Inspirado por las contribuciones de Ricoeur y Marion⁵⁹, nuestro autor define esta relación como “estructura de manifestación”, en consonancia con la lógica de la revelación y de la Encarnación. Es interesante notar que, para Gesché, el tema de la creación es una “auténtica regla epistemológica del conocimiento de Dios” (D, p.117). La novedad cristiana consiste en que se trata de un Dios que se relaciona personalmente con el ser humano. Dios lo trata como una persona, en una relación interpersonal.

¿Relación arriesgada?. En todo caso es una relación abierta, manifiesta, que puede ser de sujeto a sujeto. Es un Dios personal. Y es justamente en la doctrina de la creación donde se puede captar mejor la originalidad de esta novedad.

⁵⁸ Lévinas no se refiere, en este caso, al ateísmo como el rechazo o negación de Dios, sino la posición creadora de Dios, cuya grandeza consiste en haber creado algo diferente, separado, a-teo. (LC, p. 53, nota 2)

⁵⁹ Conferir sobretodo los artículos de RICOEUR,Paul. *Expérience et langage dans le discours religieux* y MARION Jean-Luc, *Le phénomène saturé*, in CHRÉTIEN, Jean-Louis et al. *Phénoménologie et théologie*, Paris : Criterio, 1992.

3.1. Un Dios Sujeto

Como ya lo hemos mencionado antes, para nuestro autor, la doctrina de la creación no pretende explicar el origen del universo, sino el sentido, lo que significa un mundo creado por Dios. En esa perspectiva, un mundo que depende de Dios. Este depender de Dios significa, para la tradición bíblica, que la creación está confiada a un Sujeto, entendiendo por sujeto un ser personal. La creación no está abandonada al azar, a la necesidad. La revelación judeo-cristiana, al definir a Dios como creador del universo, descarta la idea de un mundo sometido al poder anónimo o a una fuerza ciega. En otras concepciones, en relatos cosmogónicos o teogónicos, el universo es fruto de batallas entre divinidades contrarias, poderes anónimos. Por ejemplo, encontramos también en algunos de los filósofos paganos como Platón, que el mundo es la sombra desvirtuada del mundo trascendente de las Ideas. Para Aristóteles, es una autoproducción eterna. Lo que tienen en común estas teorías es que la creación es una obra anónima, que procede de sí misma, repetitiva, fatal y arbitraria y es “continuación inevitable de un proceso no finalizado” (D, p. 90).

En el mundo judeo-cristiano, Dios es un Sujeto que tiene un deseo. El deseo de Dios. Lo que en términos bíblicos se define como los designios del Creador. El mundo no está arrojado absurdamente sobre sí mismo. Decir que el mundo está en manos de un Dios concebido como Sujeto supone reconocer una esperanza de salvación para el ser humano, porque este mundo carga desde su creación un designio de salvación. Dios, por un gesto libre, creó y continúa creando el mundo. Eso significa que el Dios de la libertad desea seres humanos libres. El ser humano no tiene que robar esa libertad de los dioses para poseerla, así como Prometeo robó el fuego de los dioses para ser. Para Gesché, la libertad del ser humano, querida por Dios, “es una libertad autorizada, o sea, una libertad de pleno derecho, una libertad de nacimiento” (D, p. 92).

Afirmar que el universo ha sido creado por Dios es afirmar que su lógica depende de una lógica de Sujeto, o sea, de una lógica de don y de libertad. “Nuestro Dios es ese Sujeto, soberanamente libre, independiente, totalmente diferente del dios pagano, sometido al destino, como el dios mitológico, o a la necesidad, como el dios filosófico”. (D, p.93)

3.2. Un Dios que se comunica: tiene Palabra

Un dato fundamental de nuestra fe es que Dios se ha manifestado. Nuestro autor comenta que ya San Pablo y San Juan, dos testigos del Resucitado, tuvieron que enfrentarse con las diferentes representaciones del pensamiento pagano. Y sus reflexiones teológicas expresaron claramente la diferencia de estas representaciones al presentar al Dios de nuestro Señor Jesucristo como Alguien que acampó entre nosotros. Es, en la tradición judeo-cristiana donde encontramos “rasgos verdaderamente específicos y diferenciadores de este Dios de la fe en comparación con las representaciones comunes” (D, p. 84) ⁶⁰. La aproximación a la tradición judeo-cristiana es un modo concreto para captar lo que es Dios, no a partir de datos abstractos sino a partir de un camino que lleva a descubrir la divinidad de Dios como ella se manifiesta.

Un posible camino, definido por Gesché, es el del intercambio por la palabra. La palabra no sólo es un lugar de posibilidad y de claridad en las relaciones entre los seres humanos, sino que también tiene su importancia en cuanto al logos y su luminosidad. Esto último lo reconocemos como una clara herencia griega. Dios se relaciona con el ser humano por medio de la palabra, este hecho lo diferencia claramente de los dioses paganos. En la tradición judeo-cristiana el tema de la palabra aparece con frecuencia para expresar la relación de Dios con el mundo (relatos de la creación), con el ser humano (relatos de elecciones y llamados) y con Él mismo (“La Palabra se hizo Carne” Jn 1,14).

Muy diferentes son los dioses paganos. El dios pagano tiene sus intermediarios para interpretar sus oráculos o presagios. En general, el oráculo encierra una información misteriosa, enigmática y es muy difícil conocer el significado de dios. El oráculo es una palabra definitiva, sin retorno ni conversación y, en general, una palabra que hay que adivinar. Con el dios pagano, la relación es impersonal, no se habla.

El Dios bíblico es diferente. Nuestro autor coloca a Abrahán como el paradigma del AT. Abrahán entra en dialogo con Dios (Gen 18,16-33). En esa conversación, el propio Abrahán le pide a Dios que revea la situación sobre Sodoma y Gomorra. Estos diálogos también los encontramos con Moisés y con Jonás. También los profetas conversaban con

⁶⁰ Se hace necesario especificar que este contraste Gesché lo realiza con las religiones y las filosofías que marcaron nuestra cultura en el momento en los que la Biblia se constituyó, por ejemplo la antigüedad griega clásica y helenística, civilizaciones mesopotámicas y egipcias. Esto está aclarado por el mismo Gesché en la nota nº 2 del capítulo 3: *Apprendre de Dieu ce qu'il est*, p. 84.

Dios. Este intercambio por medio de la palabra supone que el ser humano puede intervenir, opinar y dialogar con Dios. Para Gesché, “la palabra privilegia lo racional (en sentido amplio) y lo ético y, consiguientemente, respeta al ser humano como tal (*zoon logikon y logon echon*)” (D, p.85). Es justamente aquí, en esta relación establecida por medio de la palabra que podemos afirmar el infinito respeto del Dios bíblico por el ser humano. Es un Dios que habla relacionándose en un intercambio con el ser humano y que, por lo tanto, puede ser comprendido.

El conocimiento al que el ser humano llega en ese proceso provocado por la palabra constituye la alegría de Dios “Bendito seas, Padre, porque has revelado esto a los pequeños” (Mt 11,25; Lc 10,21). Estas expresiones de Jesús provocan a pensar que el ser humano puede participar del conocimiento de Dios, un conocimiento que se realiza en una relación personal con el Dios bíblico. Si nuevamente lo comparamos con el paganismo, veremos que el conocimiento es un riesgo. Prometeo, Tántalo, Sísifo fueron condenados eternamente por ello. Gesché compara la situación de Edipo en las inmediaciones de Tebas con la de Jacob en el vado de Jacob (Gn 32,39). Jacob no tiene que resolver un enigma, sino que lucha a cara descubierta y frente a frente con Dios. Y por esto fue bendecido. El conocimiento de Dios se sitúa en el ámbito de la libertad.

Por medio de la palabra Dios se dirige al ser humano, por otro lado Dios escucha la palabra de las personas y la mirada se vuelve también diálogo. No es la mirada vigilante del dios pagano o del dios que lo espía controladoramente todo y no deja al ser humano en paz, como critica Sartre. No parece ser ese el Dios bíblico que tiene que preguntar a Adán dónde se encuentra porque no lo sabe, además de preguntar a Eva lo qué había hecho. Es el Dios de la palabra. “Soy yo el que está hablando contigo” (Jn 4,-26).

En la literatura antigua podemos percibir que era casi imposible imaginarse una relación con Dios por medio de la palabra. Para el hombre de la antigüedad, hablar o tomar la palabra está en relación directa con asumir un riesgo, según lo expresa Torodov en algunos comentarios que hace de la Odisea⁶¹. Coloca que para hablar con Dios era necesario no tener miedo, ya que eso provocaba la ira de dios. Esto sólo lo lograban algunos héroes como Ulises, Ajax o Eurímaco. La palabra ante los dioses es impía “el hombre debería guardarse de ser impío y disfrutar en silencio de los dones que le envían los dioses” escribe Horacio. Esta

⁶¹ Gesché se refiere a la obra del filósofo búlgaro Tzevetan Todorov. *Poétique de la prose*. Disponible en <http://www.al-lib.org.ua/texts/todorov>, acceso en 5 ene.2014.

especie de respeto temeroso por los dioses, en algunas ocasiones va acompañada por un cierto desprecio del ser humano (D, p. 86-88).

Por la revelación sabemos que Dios y el ser humano asumen el riesgo de la palabra. El ser humano puede hablar, preguntar, cuestionar y hasta negarse ante Dios. Ese riesgo es compartido. Dios también asume el riesgo de no ser escuchado.

3.3. Dios y el ser humano: relación de gratuidad

La relación entre Dios y el ser humano se remonta a los orígenes (creación). No obstante, esta relación que está implicada en la creación, ¿no anula la autonomía del ser humano?. Si consideramos a Dios como fundamento de la antropología, como razón absoluta de la plenitud humana, ¿no estamos negando o reduciendo la libertad humana?. O podríamos agregar una afirmación que inquietó profundamente a Gesché, ¿muere realmente el ser humano en contacto con el Absoluto así como lo definió Merleau-Ponty?⁶².

Para responder estas cuestiones, partimos de un presupuesto que consideramos fundamental y que aparece expresado en la obra de Gesché de muy diferentes maneras. Para el cristiano, la creación y la libertad constituyen el núcleo de su existencia.

Crear es la traducción del verbo hebreo *bará*. El mismo contiene dos nociones: “hacer” y “separar”. Ambas representan dos momentos diferentes y relacionados. Crear implica la idea de constituir algo distinto de Dios. Es decir, Dios crea una realidad autónoma por una opción libre. Crear significa también hacer algo totalmente separado y distinto de todo lo anterior. La creación no tiene un modelo propio. Lo que la teología escolástica llamó de creación *ex-nihilo*⁶³. Además *bará* significa establecer la separación en el interior mismo de la creación. Es decir, poner la alteridad, la diferencia en el interior mismo de lo creado. Esto implica la posibilidad de distintas opciones. En este sentido: “el ser humano será llamado ‘por naturaleza’, no contra su naturaleza, a continuar una creación que es anhelo de diferencias”⁶⁴, inscritas en el mismo ser de la persona. Dios no nos ha creado para que se le

⁶² Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*. Paris :Nagel, 1948, p. 191. « La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l’absolu parce qu’elle est elle-même, par delà le monde plat de la consciencia habituada ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui »

⁶³ GESCHE Adolphe, *El hombre creado creador*, Selecciones de Teología,v.32,nº125,1993, p. 206

⁶⁴ Ibid., p. 207

reconozca, sino para acogerlo en su auto-comunicación, auto-donación. Nos encontramos aquí con la posibilidad de pensar la creación como *kenosis*, “donde Dios no se busca a sí mismo (Fl 2,6) sino que nos busca a nosotros” (LC, p. 56).

Podemos entonces afirmar que la creación es la primera manifestación de esta kénosis. Kénosis que, para nuestro autor, revela y expresa mucho mejor el ser de Dios que tantas especulaciones sobre la omnipotencia y la causalidad. De ahí la importancia del silencio, de la contemplación a-tea, para poder comprender que es la distancia la que inaugura y la separación la que constituye la creación. Si no estamos corriendo el riesgo de un error teológico sobre Dios mismo y la creación, al querer comprender rápidamente cualquier explicación sobre Dios, sin respetar el régimen del don. Gesché lo expresa de una manera más instigadora, al citar una frase de Marion: “lo que la tradición cristiana llama de pecado, quizás sea en primer lugar esta falta de educación: apropiarse la desapropiación (la kénosis) divina” (LC, p.56)⁶⁵.

Colocar a Dios al comienzo de la existencia humana es situarla desde un principio de libertad y no de fatalidad. No se trata de cualquier libertad. Es una libertad creadora que crea. El ser humano no ha sido arrojado al mundo, ha sido creado con un fin infinito. Constitutivamente vive dentro de él una tensión dinámica, entre lo finito y lo infinito. La creación establece un espacio para la creatividad y para la libertad, que también se ejerce en la relación con Dios. Esto significa que la creación es una posibilidad para que pueda existir lo que no es Dios en Dios. Dios crea al ser humano como otro, para que pueda entrar en su experiencia. La creación nos constituye por dentro como seres únicos e irrepetibles. La relación creatural no es relación de dependencia o sumisión; es una relación personal, de tú a tú.

Es en este “clima de gratuidad y confianza que el ser humano está invitado a vivir su relación con Dios, no como relación que lo aliena, sino al contrario, que lo estructura” (D, p. 108). La relación de don y gratuidad que expresa la relación del ser humano con Dios está ausente de la teología pagana. Es muy expresiva una frase a la que Gesché hace alusión⁶⁶: “no en vano se ha podido decir que el dios pagano o filosófico murió por falta de generosidad” (D, p. 107).

⁶⁵ La frase aparece en la obra de Jean –Luc Marion *L'idole et la distance*. Textualmente dice: “ Ce que la tradition chrétienne nomme péché, peut-être est-ce d'abord cette faute de goût – s'approprier la désappropriation divine », p. 199. La kénosis, que aparece entre corchetes en el texto fue acrecentado por Gesché.

Es interesante no perder de vista que por una influencia de la teología natural y sus pruebas de la existencia de Dios, podría parecer que si Dios existe sería inevitable que el ser humano se relacione con Él. Es inevitable pensar la relación como sinónimo de obligación, de un deber-ser pre-establecido. Incluso en el Antiguo Testamento encontramos algunos discursos teológicos que, lejos del chantaje o la obligatoriedad de servir al Señor, presentan la relación en términos de opción y decisión. Por ejemplo, vemos en el final del libro de Josué (24,14-28) y en el Deuteronomio (30,15-19) que el ser humano puede escoger la vida y el bien o la muerte y el mal. El ser humano tiene la “libertad metafísica”. En el fondo, es la cuestión de decidir entre el monoteísmo y el politeísmo que presenta múltiples dioses. No se trata simplemente de afirmar la unicidad de Dios, sino y, fundamentalmente, de optar por el verdadero Dios, aun cuando el “lenguaje sea duro” (Jn 6,60).

El tema de la opción por el Dios vivo y verdadero es un tema que atraviesa el AT. En él se presenta a los dioses paganos como más atrayentes y que dan mucha más seguridad que el Dios judeo-cristiano. Los dioses paganos prometen fertilidad, riqueza, éxitos, etc. El dios pagano responde a unas necesidades y el Dios judeo-cristiano se ofrece en la línea del deseo, que es un aspecto importante de la gratuidad⁶⁷. “En teología, es la palabra gratuidad (gracia) la que expresaría mejor lo que en filosofía se denomina libertad” (D, p. 106).

La afirmación de la relación entre Dios y el ser humano ya contenida en la creación, se plenifica en la Encarnación de Jesucristo. El evento Cristo es auto-revelación de Dios en la historia. Para Rahner, el hecho de que Dios mismo sea hombre es la razón principal

⁶⁶ Es una expresión que es atribuida o a Gabriel Marcel o al filósofo y teólogo francés L. Laberthonnière.

⁶⁷ Encontramos una aclaración, de parte de Gesché, que llama la atención sobre el término deseo : « désir doit être ici entendu dans un sens non péjoratif. Qu'on songe à une expression comme 'baptême de désir' pour bien saisir que ce terme n'a pas toujours eu la connotation défavorable qu'il a encore trop souvent dans la sensibilité chrétienne » (LD, p. 103, nota de pie de página 36). Encontramos también un interesante comentario sobre el deseo en las fichas de Gesché «Construit sur le désir, non sur le besoin, le judéo-christianisme, à la différence des religions païennes axées sur le besoin (cfr rites, Dieux de la fécondité) sublime le besoin, le transcende, l'ouvre, symbolise (cfr Kristeva, Histoires d'amour à propos de la sublimation). Le judéo-christianisme n'ignore donc pas le besoin humain, mais le transforme en désir, en tremplin du désir (sublimisé dit la psychanalyse, transcendentalisé, dirais- je en théologie (transubstantiation) et ainsi fait accéder, grâce à cette sublimation, grâce à cette transcendentalisation, un tout autre univers, humain et personnalisant, grâce à Dieu, l'autre, c'est-à-dire l'objet d'un désir. (L'être humain s'éveille ainsi à l'ombre de Dieu »). In, XXV, 97-98 (6.7.84).

y la causa última de la relación de Dios con la creación. El ser humano es el otro modo de ser de Dios mismo⁶⁸.

A partir de Jesús, la relación Dios-ser humano aparece como relación de gratuidad y libertad. Jesús fue el hombre para los demás. Este ser para los demás se sustenta y se expresa a partir de la noción de humanidad: su sujeto es el hombre. Pero no se confunde con ella. Jesús es el hombre para los demás porque es un hombre de Dios y por ello vive para Dios. Su existencia humana es revelación de que Dios es para los seres humanos y de que el ser humano, en lo más profundo de su ser, es un ser para Dios⁶⁹.

De esta manera, la interpretación absoluta del ser humano pasa por la vida de Jesús, el cual se transforma en criterio normativo de la existencia. Dios y el ser humano se entienden a partir de Jesucristo, que posibilita una relación de comunión y proximidad, no de rivalidad u oposición. El ser humano está llamado a ser más de lo que es. En la unidad y la diferencia de Dios y el ser humano, se da una relación definitiva y original, lo cual podríamos decir es el fundamento de la antropología cristiana.

4. Un Deus capax hominis

La categoría bíblica de creación del ser humano como imagen de Dios (Gn 1,26) implica la capacidad de conocimiento y amor del ser humano a Dios. La doctrina del hombre *capax Dei*, contiene la afirmación que el ser humano ha sido creado como capaz de Dios. Ha sido creado de tal modo que cada ser humano encierra una capacidad⁷⁰ para acoger y compartir la vida divina que le es ofrecida. Esta capacidad está inscrita en su ser más profundo desde la creación. Los padres de la Iglesia Hipólito, Orígenes, Atanasio, Basilio y, muy especialmente, Dionisio lo explicitaron como *théosis* (divinización). Esto significaba la vocación divina a la que el ser humano es llamado. El ser humano es capaz de escuchar la Palabra, acoger el don de la Promesa, participar de la misma vida divina de Dios. El ser humano está hecho para Dios.

⁶⁸ RANHER, Karl. *Por uma teologia da encarnação*, Teologia e Antropologia, São Paulo: Paulinas, 1969, p. 78-79.

⁶⁹ GONZALEZ FAUS, op.cit, p. 465-466

⁷⁰ Capax. C'est toute la différence entre un fait et un droit, une possibilité, une capacité. Et c'est un don d'une toute autre qualité qu'un "don" imposé ou un don arbitraire. GNP, 11.XLIX, 96 Un mot pour unir (dialecticamente ou unir tout court) découvrir-inventer-t», ouver : le mot "capacité" (une capacité d'inventer, découvre, trouve) GNP, 2 XXXII, 108

¿Es posible - se pregunta Gesché - “sin menoscabar la trascendencia y la diferencia, pensar lo mismo, en clave de analogía, a propósito de Dios?. Es Dios *capax hominis*, capaz del hombre?. ¿Entendiendo por ello – y pensando especialmente en la encarnación- que en Dios se da una capacidad de ser hombre, capacidad que no procedería simplemente de su voluntad, sino de su naturaleza, de su mismo ser?” (CH, p. 223) ¿Es posible pensar, a partir de la Encarnación, que en el mismo ser de Dios existe una capacidad de ser humano?. La pregunta es pertinente ya que toca a la propia reflexión teológica en su sentido más profundo. A este respecto, González Cardenal afirma:

La teología como saber específico sobre Dios nace de dos realidades fundamentales: la capacidad y apertura del hombre al Absoluto (*homo capax Dei*) y la encarnación de Dios (*Deus capax hominis*), que en la historia se propone a sí mismo como fin supremo, bien máximo y tarea última del hombre, es decir, como su salvación⁷¹.

Se podría responder, con mucha simplicidad, como para salir al paso de la pregunta, que es posible desde la omnipotencia divina, un Dios que todo lo puede. Pero, al igual que nuestro autor, queremos evitar ese camino que nos lleva a entrar en un inmediatismo teológico que expresa respuestas rápidas y hacen de Dios un funcionario del sentido. Eso sería caer en una concepción nominalista en la que en última instancia Dios puede hacer cualquier cosa. La pregunta está planteada: “¿habría en Dios una *humanitas*, una idoneidad de cara al hombre, una dimensión de humanidad?”. Esa pregunta contiene también una tímida y reverente intuición: “¿no nos encontramos cerca de lo que podría constituir el secreto más hermoso de la divinidad de Dios, de su deidad?” (CH, p. 238).

Pues bien, por medio de la *via interrogationis* y como parte de su método teológico, Gesché va a seguirle la pista a la pregunta, hasta el fin. No obstante, explicita que “este es un camino que sólo se puede avanzar a tientas, con todo lo que ello comporta no sólo de incertidumbre sino también de riesgo”. Parte de ese riesgo estaría en el modo de aproximarnos de la pregunta o el camino que tomáramos en la búsqueda de ciertas respuestas. Por ejemplo, tenemos conciencia que ciertas prácticas pastorales resultan, muchas veces, de qué imagen o idea de Dios esté en el punto de partida.

En relación a la posibilidad de una *humanitas* en Dios, nuestro autor lo plantea de la siguiente manera:

“En definitiva debemos dar la vuelta a las cosas. No hay que decir: Dios es todopoderoso; por tanto, si lo quiere se hará capaz de ser hombre. Sino: Dios es ‘capaz’ de ser hombre en virtud de su naturaleza y ‘es suficiente’ que lo decida para que esto se haga realidad. Añadamos todavía esto. Está claro, en buena teología, que no debiera darse la posibilidad de distinguir en Dios entre voluntad y ser. Pero la misma teología nos enseña que nosotros tenemos derecho a establecer estas distinciones *quoad nos*, porque se trata de condiciones conceptuales para poder entendernos, puesto que tenemos necesidad de distinciones para reflexionar y establecemos distinciones para pensar. Después nos queda re-unir” (CH, p. 234, nota 2)

El primer paso, respetando la delicadeza del tema y sin seguir un trayecto lineal, buscaremos algunos antecedentes de esta cuestión dentro de la tradición teológica.

4.1. Antecedentes teológicos

4.1.1. Yves Congar

En una obra no tan conocida de Yves Congar: *Jésus-Christ*, publicada en 1965, aparece tímidamente planteada la posibilidad de una reflexión en la perspectiva que venimos reflexionando. La primera parte de su libro titulada: Jesucristo – Imagen del Dios invisible, en los puntos: La Encarnación restituye al mundo su sentido y Trascendencia y filantropía divinas⁷², Congar, al tratar el tema del misterio de la encarnación, se pregunta “si el orden de la economía divina (lo que Dios hace para nosotros) no revelaba ya su ontología (lo que Él es en sí mismo) (CH, p. 239).

Desde la fe, confesamos que Dios se ha hecho hombre en Jesucristo, quizás podemos suponer entonces que hay en Dios algo que le permite serlo:

Lo más asombroso no es que Jesucristo sea Dios, es que Dios sea Jesucristo. Hay pues, en Dios alguna cosa que le permite ser. Y no apenas su omnipotencia que, por ella misma, no es sino posibilidad infinita, ni apenas

⁷¹ GONZALEZ CARDEDAL, Olegario, *El quehacer de la teología*. Ed. Sigueme, 2008. Pag 40

⁷² Congar, Yves. *Jésus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur*. Paris : Les Éditions Du Cerf, 1965. p. 14-40

la libertad de su gracia que le permite, estando El tan alto, descender tan bajo (.....)⁷³

Congar considera sorprendente que en el AT Dios se mostrase con perfil humano y lo atribuye a “la posibilidad misma de las relaciones entre Dios y nosotros”. Hace también una referencia al texto de Hechos 17,28: “somos de su raza”. Y plantea la pregunta si no será que “existe en Dios, realizada divinamente, una especie de humanidad”⁷⁴.

Al analizar el texto de Congar, Gesché expresa que “está claro que en estos caminos poco transitados Congar se esfuerza por la búsqueda de expresiones adecuadas”. Es justamente ese esfuerzo por expresar algo tan nuevo, lo que ha llevado a nuestro autor a considerarlo un antecedente teológico. Y Gesché interpreta que la cuestión que Congar plantea es la siguiente: “Dios no es de tal manera que, sin entrar en contradicción con su ser, ¿en Jesucristo puede habitar corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9)? Los actos de la economía suponen y revelan algo de la naturaleza de Dios. Son teofánicos⁷⁵.

Luego, en otro momento de su libro, Congar hablará más de la humanidad de Dios, pero en la línea de comportamiento, cuando se refiere a la filantropía. Pero lo que nos interesaba era subrayar la afirmación de Congar que, en algunos momentos es insinuación, de que hay algo en el ser de Dios que lo hace capaz de ser hombre.

4.1.2. Karl Rahner

Gesché considera que Karl Rahner, “a su manera” también abrió el camino, en la reflexión sobre la encarnación que se prolonga hasta el misterio de la Trinidad. Para nuestro autor, el punto de partida de Rahner “tiene algo de revolucionario”. Gesché lo expresa así:

¿Hemos prestado los cristianos la atención suficiente – pregunta él - al hecho de que es el Verbo sólo del que se dice que se encarnó, y no del Padre o del Espíritu Santo?. No hay ahí una indicación bien precisa que debiera hacernos permanecer atentos? (CH, p. 226)

El comentario que Karl Rahner hace en el artículo “Para la teología de la encarnación”, es referente a la afirmación bíblica presente en el prólogo de San Juan: “La

⁷³ Ibid., p.28

⁷⁴ Ibid, p. 26

Palabra se hizo carne” (Jn. 1,14). Ante las tradiciones teológicas⁷⁶ que podían dar a entender que cualquiera de las tres personas pudo haberse encarnado, Rahner defiende y sostiene que sólo el Logos pudo hacerlo. Una de las razones es por el lugar que el Verbo ocupa en la Trinidad inmanente y la otra razón, por su mediación en la obra de la creación⁷⁷. El Verbo de Dios, hecho hombre, es la expresión y auto comunicación de la vida interna de Dios. Por esta razón, “sólo él puede ser el fundamento de la historia de la auto comunicación de Dios fuera de sí, en la creación, como fundamento interno, y en la encarnación, como sujeto”⁷⁸.

La propuesta de Gesché es pensar más detenidamente lo que estamos afirmando cuando decimos “sin dudar” que el Verbo se hizo carne. ¿Qué significa que Dios mismo sea capaz de llegar a ser hombre: un Deus capax hominis?⁷⁹. Es significativo que sea el Verbo de Dios y sólo Él quien se encarnara. De este modo, la reflexión teológica de Rahner abre la posibilidad para, a partir del Verbo de Dios – la Palabra hecha Carne - aproximarnos más a un Dios *capax hominis*:

hay ‘algo’ de propio y de específico, de modo que ello sería la expresión (la inserción?) en Dios de una proximidad singular con el ser humano; algo que señalaría la presencia, en Dios, de esta ‘*humanitas*’ de la que hablaba Congar; en todo caso, la presencia de una capacidad de humanidad (CH, p.227).

Los primeros cristianos descubrieron en la Encarnación de Jesús a Dios mismo, lo que Dios es. Y esta Buena nueva anunciada, confesada y reflexionada por las comunidades cristianas, narrada y transmitida de generación en generación en las diferentes tradiciones del

⁷⁵ Ibid, p. 34

⁷⁶ Nos referimos en concreto a la tradición agustiniana. “Después de San Agustín, la teología de la Escuela se acostumbró a pensar que sería lógico que cada una de las Tres Personas pudiera hacerse hombre. Pero no quedaría debilitado el famoso adagio patrístico: *Unus de Trinitate passus est?*” (Cf CH, p. 226)

⁷⁷ CORDEVILLA PEREZ, Angel. *Gramática de la encarnación*. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs Von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004, p. 116

⁷⁸ Ibid, p. 116. Cf también Pode o imutável “tornar-se algo?” en: RAHNER, *Curso fundamental da Fé*, p.261-266:

⁷⁹ La humanidad de Jesucristo, el Hombre pleno, es el fundamento de nuestra humanidad. Constitutivamente estamos creados para Dios: *homo capax Dei*, un aspecto particularmente destacado por la cristología trascendental de Rahner. Vincent Holzer, comentando este aspecto de la teología de Karl Rahner, propone también la inversión de la expresión *homo capax Dei*, por la Dios *capax hominis*: “Dieu, capax hominis, fecundité d'une inversion”. Pues esa inversión fecunda la considera en la perspectiva de la revelación de la interioridad trinitaria. Cf. En el capítulo 5, el punto: *L'incompréhensibilité d'un devenir pour Dieu*. Dieux, capax hominis, féconde d'une inversion, p. 351. HOLZER, Vincent. *Le Dieu Trinité dans l'histoire*. Le différend théologique Baltazar-Rahner. Paris,Cerf,1995 p. 351-364.

Nuevo Testamento, es que a Dios lo conocemos en la humanidad de Jesucristo. Esto lo podemos afirmar no a partir de nuestras especulaciones abstractas sobre el ser de Dios o su trascendencia⁸⁰, sino simplemente acogiendo la revelación que sobre esta cuestión central de nuestra fe nos ofrecen algunas de las tradiciones del Nuevo Testamento.

4.2. Perspectiva neo-testamentaria

Toda la vida de Jesús, es revelación del verdadero Dios Cristiano y del camino nuevo que por medio de su cuerpo Él nos abrió (Heb 10,20). La Carta a los Hebreos se refiere a un hombre de nuestra raza que atravesó la barrera que nos separaba del Absoluto (4,14). Este hombre, sentado a la derecha de Dios (1,3; 10,12; 12,2), que alcanzó el rango ontológico de la divinidad, permite el acceso a Dios. Esta acción definitiva sucede en nuestra historia y en uno de nosotros. En este sentido, la Resurrección de Jesús no significa el fin de la historia, sino que ella es garantía y esperanza de plenitud futura, que se convierte en salvación para todo ser humano.

Esta dimensión salvífica de Jesús es expresada por Pablo con la categoría “*aparché*” (1 Cor 15,20-21). Toda la vida de Jesús es introducida en una plenitud sin límites. Es la entrada en la dimensión de Dios, y, por lo tanto, es un hecho que sólo puede ser realizado por Dios mismo. Es un acto divino como la creación. En ese sentido, Pablo identifica al Dios que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean, con el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rm 4,17-24).

En el Nuevo Testamento, sobre todo en las cartas paulinas, se habla de “un misterio escondido desde los orígenes” (Ef 3,1-2; Rom 16,25-27). Es el misterio de Cristo, no sólo en la encarnación y en la redención, sino en la creación. El Hijo es el Primogénito de toda la Creación (Col 1,15-21); que Dios lo estableció desde toda la eternidad como el Salvador y por quien ha hecho todas las cosas. Esta vinculación entre la creación y la redención queda explicitada de forma más evidente en el Himno a los Colosenses (1,12-20). Jesús es el Primogénito de entre los muertos desde la vida nueva del Resucitado. De esta forma, Jesús es preexistente a la creación, lo que significa que “desde toda la eternidad, el

⁸⁰ « Le Dieu d'Aristote, des philosophes, tout puissant, mais incapable (de l'homme), mais in-capax hominis. Dieu/ homme. Incarnation » GNP, LXX,60.

Hijo intratrinitario no es sólo el Hijo, sino el plan divino de que haya muchos hijos en el Hijo, que incluye a Jesús como paso primero y fundamental de su realización”⁸¹. Gesché, citando al exequeta francés J. Bonsirven⁸², afirma que San Pablo cuando entrevé una preexistencia, habla siempre de Jesucristo como mediador de la creación.

Esta convicción de la presencia de Cristo en el designio eterno, desde antes de la creación del mundo, está muy presente en el Nuevo Testamento. También “los Padres y Tomás de Aquino vieron al Verbo eterno en una relación esencial con la humanidad de Jesús y por tanto con toda la humanidad, con la nuestra también” (CH, p.236). Justamente aquí está el sentido del término “capacidad” (*capax*) con la que nuestro autor se ha propuesto comprender la esencia de Dios desde la perspectiva de la encarnación

4.3. Deus capax hominis: posibilidades Téo-lógicas

A partir de lo analizado, destacaremos algunas de las perspectivas teológicas que consideramos importantes, teniendo en cuenta el horizonte general de nuestro estudio.

La Trascendencia de Dios se hace próxima del ser humano. La Palabra se hizo Carne, “la humanidad de Dios aguarda la Encarnación de la Palabra para manifestarse” (ICC, p. 49). Podemos afirmar que por el misterio del Verbo hecho Carne, hay “una apertura inmanente en Dios a la alteridad del ser humano” (CH, p. 241). Este es el sentido profundo de la encarnación: la humanización de Dios en su Hijo. En el Evento Cristo (encarnación-muerte y resurrección), Dios se hace Don para el ser humano, abriendo la posibilidad de conocerlo y participar de su misma vida.

Y es a partir de este Evento que se revela, definitivamente, que Dios llega a nosotros, no desde una trascendencia abstracta, sino desde su misteriosa humanidad (CH, p. 242). Por lo tanto, ya no se trata del Dios inaccesible o impasible de algunas filosofías y teologías. Dios, en Jesucristo, tiene rostro⁸³ y, al mismo tiempo, nos revela el auténtico rostro

⁸¹ GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 291. Otros textos del NT que hacen referencia a esta pre-existencia de Cristo. Él es “antes de todas las cosas” (Col 1,17). Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8), “antes que Abraham naciera (Jn 8,58). “ Alfa y Principio (Ap 22,13). “Lo que existía desde el principio (1 Jn 1-3).

⁸² Se refiere a la obra de Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1951.

⁸³ Recordemos los debates cristológicos de los primeros siglos del cristianismo, que podríamos llamarlo – sin querer reducirlo totalmente a ello- como el problema de un Dios con rostro. Por ejemplo, la pretensión de igualar a Jesús con Dios confrontaba directamente contra la inmutabilidad y

de Dios. Un verdadero Dios para los seres humanos. El Evento Cristo nos revela un Dios *capax hominis*:

“Si la manera cristiana de decir a Dios era la de decirlo capaz del hombre, entonces el cristianismo será una religión de encarnación desde el comienzo, desde el principio de su Dios. A principio. Si Dios ha elegido ser así, seremos nosotros capaces de prohibirle ser lo que es?. Estamos nosotros quizás en plena revolución mental respecto al concepto de Dios? No es esta, sin embargo, la revolución cristiana, la que habla de un Dios que parecía loco ateniéndose a la fina sabiduría humana? (Cf Cor 1,18-23; 2,13; 3,19; Hech 17,32-33). Pero dónde está la verdadera sabiduría, dónde la verdadera locura? No se han cambiado los papeles?. Increíble que Dios sea uno de nosotros? (....) Al encarnarse el Verbo no transgrede su trascendencia” (CH, p. 247)

Esta kénosis se refiere a un misterio presente en Dios desde toda la eternidad. Él se presentó en humanidad, en kénosis, en el abajamiento de su Verbo (Fil 2,6-11). Congar lo expresó muy bien cuando escribió: “La kénosis de Jesucristo tiene un valor, no sólo cristológico sino también teológico: en Dios. Nosotros no diremos que el ágape-*cáritas* se haya convertido en *humanitas*: no tenía por qué convertirse en, puesto que lo era”⁸⁴. De este modo, si en Dios se encuentra una capacidad de humanidad, significa que al encarnarse no ha transgredido su divinidad.⁸⁵

el carácter único de Dios. El problema de la divinidad del Hijo fue colocado por Arrio. Si el Dios todopoderoso era único e incognoscible, ¿por qué comparaban a Jesucristo con un ser eterno e igual a Dios?. La crisis del siglo IV presentó un conflicto profundo: estaba latente la posibilidad de una ruptura entre Jesús y Dios. Jesús no puede ser el rostro humano de Dios por una simple razón filosófica: Dios no puede tener rostro humano. El Dios de la razón filosófica es una idea de Absoluto, inmutable, principio sin principio en la unidad del ser. El problema de fondo que inquietaba a Arrio tenía que ver con la encarnación y los testimonios evangélicos sobre la vida de Jesús: nacimiento en carne, sentimientos de debilidad, sed, sufrimiento en la cruz. Estas realidades humanas demuestran que ese Hijo está sometido a cambios incompatibles con la verdadera divinidad. Por lo tanto, Jesús debe de ser un dios inferior. La polémica arriana exigió algunas precisiones sobre el vínculo que une a Jesús con Dios. Precisiones definidas en el Concilio de Nicea (325).

⁸⁴ Congar, *Jésus-Christ*, p. 37

⁸⁵ San León Magno ha expresado esto de una manera magnífica: “Asumió la condición de esclavo sin la mancha del pecado, robusteciendo lo humano, sin disminuir lo divino, porque aquel vaciamiento por el que el Invisible se mostró visible y el Creador y Señor de todas las cosas quiso ser uno de los mortales fue inclinación de misericordia, no una falta de poder”. Cf. LEON MAGNO, *Cartas cristológicas*. Introducción, traducción y notas de GONZALEZ MATEOS, Juan. Biblioteca patrística. Ed. Ciudad Nueva. Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá. p. 119

5. Un Dios precario

El 3 y 4 de noviembre de 1999, tuvieron lugar en la facultad de Lovaina, los coloquios lovanistas⁸⁶, posteriormente llamados “Coloquios Gesché”, porque él había sido el fundador de dicho evento. En ese coloquio, el tema tratado fue “Et si Dieu n'existe pas”?⁸⁷

La novedosa afirmación de nuestro autor: “Un Dios precario” será considerada aquí como otra de las claves teológicas del verdadero Dios cristiano. Nos parece importante analizarla y fundamentarla.

La idea de un Dios precario fue presentada en el citado coloquio a través de dos conferencias⁸⁸. Destacamos como un hecho importante, que estas conferencias fueron pronunciadas por Gesché cuatro años antes de morir. Y, por eso, para nosotros, expresan un pensamiento maduro, una síntesis de su “deseo y pasión hermenéutica por la palabra Dios que le acompañará hasta el fin de su vida”⁸⁹.

Consideramos que más allá de la “pequeña y moderna Suma teológica”⁹⁰ escrita por Gesché, su obra continúa en estos coloquios. Dichos coloquios representan, a nuestro modo de ver, un ejercicio práctico de una reflexión teológica en diálogo con otras discursividades. Un diálogo que puede ser expresado por medio de la imagen de una mesa común, en la cual se piensa, se discute y se “saborean” algunos de los temas que preocupan a la existencia humana. Un lugar, por lo tanto, en el que el teólogo no puede estar ausente. La teología no sólo ha de ser capaz de establecer diálogos, sino que también ella tiene la responsabilidad de manifestar, en el orden de la inteligencia, la salvación y el sentido que tiene para el ser humano la figura de Dios que la tradición cristiana propone. La teología tiene que ser capaz de transmitir la experiencia que la ha provocado.

⁸⁶Los “coloquios Gesché”, llamados así por la Universidad de Louvain en homenaje a Adolphe Gesché fueron pensados por él mismo, de modo a establecer un dialogo de la teología con otras áreas disciplinarias. El objetivo de estos coloquios es contribuir en la reflexión y elaboración de una propuesta cristiana para los tiempos que vivimos. Hasta el momento se han realizado 12 coloquios, once de ellos han sido publicados por las ediciones Cerf.

⁸⁷Este coloquio fue publicado en el 2001. *Et si Dieu n'existe pas ?*. Sous la direction de Adolphe Gesché et Paul Scolas. Cerf. Université catholique de Louvain. Faculté de théologie.

⁸⁸Nos referimos a *Le manque originaire* y *Un Dieu précaire*.

⁸⁹RODRIGUES, Pensar al hombre, p. 33.

⁹⁰Así fue llamada la obra *Dios para pensar* por Olegario González Cardenal, en el prólogo del libro “*El Sentido*”, traducido al español por la editorial Sigueme, p. 15

5.1. Un camino inverso: reconocer el vacío como posibilidad

Gesché considera que las categorías de vacío y de falta ocupan un lugar importante en el pensamiento contemporáneo⁹¹. Sin embargo, la novedad estaría en considerar a estas categorías de modo positivo, es decir, como punto de partida de nuevos conocimientos y descubrimientos. Esta perspectiva provocó en nuestro autor esta pregunta: ¿es posible interrogarse sobre la existencia de Dios a partir de este nuevo sitio epistemológico?:

en vez de partir de una interrogación sobre lo Pleno (que llamamos de Absoluto, Causa Primera, Origen Absoluto, Plenitud, Presencia, Todo, Infinito, Ser necesario, etc.)(....), en lugar de esto, nos interrogamos sobre Dios a partir de una Falta (*manque*), de una Falta originaria, donde encontramos espacio para pensar menos apresuradamente y respetando más nuestra experiencia de las cosas. Para aproximarnos así, de lo que podría ser un nuevo abordaje de la cuestión de la existencia de Dios (MO, p. 11-12).

Se trata, por tanto, de la propuesta de un camino inverso que parte de un vacío y no de un Pleno. Es importante considerar que el vacío del que habla Gesché no es “un vacío de nada y de nadificación, sino un vacío que deja entender un advenimiento y la posibilidad de un nacimiento a la existencia y a la vida” (MO, p.21). Siguiendo la lógica fenomenológica, la realidad debe aparecer, eso implica que la dejemos manifestarse. Al mismo tiempo, supone que no conocemos previamente esa realidad y, por consiguiente, no podemos definirla a priori. En esta perspectiva, el vacío se constituye en lugar de racionalidad y también en lugar de inauguración de lo real. El vacío, podríamos decir, es un lugar que supone un cierto tipo de trabajo:

El vacío es un lugar en que se trabaja. En un doble sentido, el de un trabajo de duelo (la prueba inicial de una falta, de una ausencia) y el de un trabajo de parto. Lugar de nacimiento de lo real, lugar donde se puede decidir la existencia. Donde se va a poder dar nombre (MO, p.22).

Desde aquí la pregunta que surge es si es posible que el vacío posibilite plantear la cuestión de la existencia de Dios. En realidad, lo que nuestro autor pretende es colocar el tema de la existencia de Dios en otros términos. De este modo, la cuestión del vacío constituiría

⁹¹ En su artículo, *Le manque originaire*, Gesché analiza detenidamente la aproximación que desde diferentes áreas se hace de la categoría vacío. Cf. p. 10-22.

una nueva perspectiva epistemológica, una propuesta válida para el conocimiento de Dios que podríamos ofrecer hoy como un posible camino hacia un Dios creíble. Gesché parte de la noción de Vacío⁹² para llegar más tarde a la afirmación de la precariedad de Dios.

Siguiendo la lógica de esta propuesta, trabajaremos con la hipótesis que maneja nuestro autor. Para él, el existir (*eksistire*) no es lo primero que aparece. Lo primero es el silencio, el vacío que puede ser nombrado, lo que simplemente está ahí (*sistit*)⁹³: El análisis que hace Gesché de la *existence* como *ek-sistence* (MO, p. 22- 37) posibilita distinguir una existencia ontológica (ser, estar, ahí) de una existencia relativa o relacional de una realidad. Existencia ‘relativa’ porque está supeditada a la voluntad de decisión del otro, que decide reconocer esta realidad cuando se manifiesta. La idea defendida por nuestro autor es que se existe cuando se es llamado, reconocido, confesado: “podríamos decir que somos existidos, antes que decir que existimos” (M.O, p.23).

Teniendo como telón de fondo la contraposición entre lo Pleno y lo Vacío, la existencia – para Gesché- no sería una cosa sustancial (un pleno), sino que sería algo ‘relativo’, relacional (una falta que es llamada a la existencia por un otro) (cf. MO, p.24).

Esto quiere decir que “una existencia relacional supone precisamente que haya en el inicio una falta y por lo tanto un lugar de deseo” (MO, p. 24).

Se hace inevitable explicitar la siguiente pregunta: ¿podemos dar ek-sistencia a Dios? Gesché va a justificar su tesis partiendo de lo que él llama la no existencia de Dios. Esta no existencia se refiere al au-sentamiento de Dios. Se trata de una Ausencia Real, diferente del ídolo que es todo presencia, pero una presencia irreal. “Es en este sentido que podríamos esforzarnos de pensar a Dios no a partir del ser, que es una forma de Pleno, sino a partir de la ausencia (*ab-esse*), de la ausencia de Dios como momento fundamental de su presencia” (MO, p.26-27)

Para Gesché, esta perspectiva, que supone un arduo trabajo de desconstrucción de lo pleno, puede ser encontrada en varios textos bíblicos. En muchas ocasiones, el

⁹² Queremos destacar que cuando Gesché habla del Vacío como un punto de partida, sea de conocimiento, sea de interrogación, lo coloca con mayúscula.

⁹³ “La hypothèse faite ici à partir des considérations précédentes est que l’existence (avec un x) n’est un donné premier, mais que, pour apparaître, elle doit sortir (ek) à partir d’ un vide, d’où nous allons l’ek-sister, l’appeler, la laisser venir dans son ‘apparoiître’ dans sa phénoménalité et sa manifestation à elle. Dans son automanifestation donc, mais que nous avons cependant tâche de laisser advenir. L’existence ne serait pas donnée d’abord dans un plein, qu’il nous reviendrait de prouver, mais dans un vide, dans un vide plein de-, qu’il nous revidrait de lui permettre d’apparaître. En

descubrimiento de Dios se hace a partir de una experiencia de luto o de pérdida. Podemos afirmar que el conocimiento del Dios verdadero comienza por el reconocimiento de un Dios que no existe todavía. Se trata de un trabajo de abandono de los ídolos, pues ese duelo tiene mucho que ver con las ideas falsas que nos hacemos de Dios. A modo de ejemplo, el combate de Jacob con Dios (Gn 32,23-33) o la historia de Job (Jb 42,1-16) son paradigmáticos porque presentan una ruptura. Porque no se trata sólo de luchar contra los ídolos, sino y sobre todo con el ídolo que nos hacemos del verdadero Dios “cada vez que le imponemos ser lo que queremos que sea, esto es propiamente fabricar un ídolo” (MO, p. 25). Una vez más nos fundamentamos en una afirmación importante de nuestro autor, Dios no es precedido por nuestras definiciones. Tal vez por eso es necesario valorar el silencio, como parte de una “verdadera ascesis epistemológica” (MO,p.25). El silencio precede al duelo de una cierta ausencia de Dios, una Ausencia Real, al contrario del ídolo que es una presencia que satura y acaba siendo una presencia ilusoria. La ausencia de Dios es posibilidad de una nueva presencia, porque no se trata de reducir a Dios a nuestra comprensión. Dios excede cualquier representación que nos hagamos de Él (cf. MO,p.26).

5.2. Una Ausencia que se manifiesta en Presencia

La hipótesis anteriormente formulada de nuestro autor, que piensa el Vacío como posibilidad de conocimiento y relación con Dios, se abre como un camino que nos conduce al tema de la precariedad de Dios. Se trata, en este caso, de considerar como la tradición cristiana ofrece varios paradigmas de la presencia paradójica de Dios en la ausencia y el silencio, más que en el esplendor y la gloria (cf. DP, p.148).

Varios textos de la Escritura manifiestan esta realidad, por ejemplo, en la experiencia del profeta Elías (Re 19,11-13), Dios no se encuentra en la evidencia de una tempestad sino en el murmullo de una brisa. Otro ejemplo es la experiencia de Samuel (1Sam 3, 1-21). Otro, la experiencia del exilio en Babilonia: “después del exilio, es decir, después de la distancia que tomaron en relación al Templo, que representa un Pleno, el pueblo de Judá acaba con la idolatría” (DP, p.151). La historia de Jonás y la experiencia de los discípulos de

somme, l'ek-sistence précéderait l'existence et, en ce sens, celle-ci dépendrait de nous» MO,. P. 22-23.

Emaús son también ejemplos, entre otros, de que en la ausencia, en los momentos en que Dios parece desaparecer, se lo reconoce.

Sin duda, para nuestro autor, el gran paradigma de este Vacío es la Tumba vacía. Para él, este texto representa la propia experiencia del ser humano: la frustración de una ausencia, pues, en un primer momento, no encuentran al Señor (Jn 20,2). La presencia resucitada aparece cuando el vacío se convierte en lugar de una invocación, de una búsqueda: “¿Dónde está mi Señor? (Jn 20,13), que conduce a una confesión: ‘Rabbuní’” (Jn 20,16).

5.3. Una precariedad de confesión

No podemos olvidar que el “pensamiento en exceso” es la hipótesis epistemológica de nuestro autor (LC, p. 19). Esta noción de exceso, analiza Paulo Rodrigues, se desarrolla, en primer lugar, como cuestionamiento hasta el límite⁹⁴. Desde este presupuesto, consideramos que Gesché piensa de un modo atrevido, en sentido teológico, la relación de Dios con el ser humano. Nos preguntamos, entonces, si podemos afirmar que la ek-sistencia de Dios depende del creyente. Porque, aquí radica otro de los sentidos de la expresión “Dios precario”: “la existencia de Dios es precaria porque ella está suspensa a nuestra confesión” (DP, p. 141).

Este modo de aproximarnos de la ek-sistencia posibilita, entonces, afirmar una existencia relacional de Dios, que depende del ser humano, no en su ser sino en la salida de sí (*ek-sistere*). Esto se da cuando el ser humano confiesa y reconoce a Dios. Al confesar a Dios, el ser humano lo hace *ek-sistir* relationalmente.⁹⁵ Coincidimos con el análisis que hace Paulo Rodrigues cuando expresa que:

Según Gesché se establece una equiparación de la confesión del Nombre al término filosófico-teológico *ek-sistere*, por lo que el ser humano confesando a Dios lo hace *ek-sistir*, relationalmente (*ad-extra*) constituyendo para Dios una alteridad⁹⁶

⁹⁴ RODRIGUES, Pensar al hombre, p. 42

⁹⁵ Cf. Ibid. p. 123.

⁹⁶ Ibid, p. 123

Podemos decir que la alteridad posibilita el paso del ser a la existencia. Dios existe, pero se vuelve Alteridad cuando es reconocido por nosotros. Dios entra en el horizonte humano cuando es confesado por el ser humano. En este contexto situamos la afirmación de nuestro autor cuando dice que “la existencia de Dios nos es confiada. Somos nosotros quienes, en tanto que alteridad- somos propiamente y ontológicamente la alteridad de Dios- lo colocamos en la existencia”. (MO, p. 29).

De lo que se trata, entonces, es de *ek-sistir a Dios no de crearlo*⁹⁷. En cierto sentido, el ser humano constituye también una alteridad para Dios. Y la alteridad es lo que abre el espacio a una existencia relacional (MO, p. 36). Podemos decir que el ser de Dios llega a ser plenamente lo que es cuando *ek-siste*, cuando sale al encuentro.

El gesto gratuito y amoroso de Dios crea al ser humano comunicando el amor creador de sí. Comentando a San Agustín, en relación a la distinción entre *Principium* e *Initium*⁹⁸, Hanna Arendt⁹⁹ expresa que si Agustín hubiese sacado todas las consecuencias, habría podido describir a las personas no como mortales como hicieron los griegos, sino como nacientes¹⁰⁰. El ser humano da nacimiento (*ek-sistencia*) a las cosas. Ellas son por Dios (*Principium*), ellas existen por el ser humano (*initium*). Aquí el ser humano cumple un acto casi creador. Dios crea un ser que tiene la capacidad de confesarlo por la palabra. Esto significa que Dios crea una criatura que confesará su existencia y que *Le ek-sistirá*,

⁹⁷ Destacamos la frase, ya que nos parece que una afirmación fundamental para comprender la lógica que plantea nuestro autor.

⁹⁸ Cf. DP, p. 141-142: “San Agustín hace aquí una distinción esclarecedora a propósito del comienzo de las cosas (...). San Agustín diferencia dos conceptos al comienzo, aquel de “*Principium*” (comienzo principio del Cosmos) e “*Initium*” (comienzo-inicio del hombre). Para que pueda haber novedad, argumenta, precisa que exista un comienzo; el cual, antes de la creación del hombre, no existe, porque Dios es sin comienzo. A fin de que un comienzo del cosmos fuese posible (*Principium*), un hombre fue creado para eso (*Initium*): *Hoc ergo ut esset, creatus est homo*, para que el comienzo-principio fuese y que haya por tanto comienzo-inicio, precisó que fuese creado un hombre. El comienzo de todas las cosas (*Principium*, in Principio) necesitó del comienzo (*Initium*) del hombre. Como si la creación del hombre fuese necesaria para que exista el comienzo del cielo y la tierra, como si la creación del hombre fuese necesaria para que el Comienzo (Principio) comience (Inicio). Sin el hombre, sin la confesión del hombre, el ser que habla, que habla al Universo, este no existe verdaderamente. En el límite, la palabra creadora de Dios es (en el comienzo-principio), pero para que ella exista, necesita del sí del hombre (comienzo-inicio)”.

⁹⁹ Gesché hace referencia a la obra de Hanna Arendt, *La vie de l'espirit*, t.II, *Le vouloir*.

¹⁰⁰ El neologismo usado por Hanna Arendt y luego retomado por Gesché es *naissanciers*. Considerando el contexto y desarrollo del pensamiento de nuestro autor, optamos por traducir nacientes. Para Hanna Arendt, el ser humano, por medio de su experiencia de nacimiento, se presenta a nuestro planeta como un ser recién llegado. Eso quiere decir que cada recién llegado a este mundo es capaz de inaugurar una situación que se abre como novedad. Es debido al nacimiento que los seres humanos se presentan como dotados con la capacidad de comenzar.”. Cf. OLIVEIRA, Jose Luis. *A*

introduciéndolo en la historia. “Aquí El que es *Principium* establece libremente una criatura que tiene la vocación de ser Su *Initium* consentido” (DP, p. 145). En cierto sentido, podemos decir que Dios concede al ser humano, su imagen y semejanza, reproducir un acto inicial y donador. (DP, p. 145). Esta existencia de Dios es precaria en la medida que depende de un acto de confesión de un ser humano, acto que Dios confía a su libertad.

Sin la confesión del ser humano, Dios permanece precario (DP, p.144):

Y la Palabra se hizo hace Carne (....) La Palabra existió por la carne (....) Para nacer, para existir, para entrar en el tiempo y en la historia, precisa del sí del otro. La Trascendencia *es* por ella misma, pero ella apenas *existe* por la Inmanencia, la acogida, la hospitalidad, la alteridad. En la Encarnación, Dios encuentra el lugar de su existencia (DP, p.145)

5.4. Una kénosis que revela

Et que, depuis la kénose du Fils en notre faveur (cfr Ph 2,6-11) la théologie n'est plus la manière dont Dieu jalousement se possède, mais celle dont l'homme se découvre devant Dieu et Dieu même devant l'homme (ET, p.168).

Decíamos que uno de los sentidos de la precariedad de Dios se funda en el hecho de que Dios fue “suspendido a la fragilidad de nuestra confesión”. A partir de la kénosis, otro de los sentidos posibles es que Dios mismo “se suspende a sí mismo y a su propia flaqueza. Dios hace de su kénosis, su condición de existencia entre nosotros” (DP, p. 147). San Pablo dice que es locura a los ojos de los seres humanos, pero es una locura que revela la verdad de Dios (Co 1,18-23/2,14/3,19).

La locura consiste en que el Dios que anuncia Jesucristo no es el Dios que nosotros esperamos, dios de nuestras ilusiones o infantilismos¹⁰¹. “Tampoco es el Dios adecuado de nuestras dignas filosofías” (D, p. 141). Cuando se expresa que Dios es Todo, Absoluto, Infinito, son afirmaciones precisas dentro de un lenguaje filosófico, no obstante son afirmaciones que comportan sus grandes riesgos en el lenguaje ordinario que inspira una

categoría da natalidade e da fundação no pensamento político de Hannah Arendt. Revista Argumentos, ano 5, n 9- Fortaleza, jan-jun. 2013, p. 154.

¹⁰¹ Un análisis muy interesante sobre esta cuestión lo encontramos en el libro DOMINGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid, 1992, particularmente los capítulos V y VI.

praxis de fe. Gesché se pregunta, y nos preguntamos con él, ¿por qué es necesario asignar a Dios un lugar desmesurado? Esta desmesura, ¿constituye la enfermedad de la religión”? (cf. D p. 149-150) De hecho:

Dios puede ocupar el primer lugar en nuestra vida, pero no todo el lugar, sino acabaría ese campo de autonomía que El nos confió y que quiere que nosotros nunca nos sintamos obligados, como eso podría acontecer con una presencia obsesiva, con un Pleno que nos sobrecargaría (DP, p. 161).

Para explicar mejor estas afirmaciones, retomemos la kénosis de la creación. Dios al crear se retira, dejando un espacio para que aquello que no es Dios pueda ser. Es la idea de la tradición judeo-cristiana, “Para darle lugar a su criatura, Dios se ha contraído, como disminuido. Lo que luego la tradición patrística expresará con el término *contractio*, en relación al acto creador (kénosis de la creación)” (LH, p. 86)¹⁰². Dicho de otro modo, se trata de la necesaria distancia inauguradora que posibilita establecer una relación entre alteridades. Si una de las partes es absoluta, termina ocupando todo el espacio y, por lo tanto, se transforma en un ídolo.

Dios es primeramente despojamiento y humildad, antes que poder y gloria. Los paganos imaginaban que el faraón en su esplendor y majestad era la encarnación del dios en la tierra. Ninguna religión ha inventado una encarnación de abajamiento, de vaciamiento. De esta manera podemos afirmar: “que de la Kénosis sólo Dios es capaz” (DP, p 146).

Dice San Pablo que: “el que era de condición (*morphé*) divina se despojó (*ekenôsen*, literalmente se vació), tomó la condición de servidor (Fil 2,6-7). La kénosis, término propio del cristianismo, traduce la verdadera condición en la cual el Verbo se encarna. La kénosis expresa en términos cristianos el Vacío del cual venimos reflexionando. “El Vacío de la kénosis toma el lugar de un Pleno (.....) y es la kénosis y no lo pleno, que se vuelve el lugar primero de Dios” (DP, p.147).

El Verbo ha hecho *époque*, paréntesis sobre su forma divina, para poder ek-sistir estar allí para nosotros (DP, p. 146). Por lo tanto la kénosis es una verdadera epistemología del conocimiento que podemos tener de Dios¹⁰³:

¹⁰² Idea que también se encuentra esbozada en GNP, XVIII, 36.

¹⁰³ GNP, XX, 120 : «Dieu est toujours en kénose. Le Père à la création ; le Fils dans l'Incarnation ; le Saint Esprit dans notre autonomie/grâce (anthropologie, liberté, grâce)».

Un Dios precario. Se comprenderá que la expresión no tiene nada de insolente ni atrevido. Un Dios ante el cual no somos sabios sino buscadores. Un Dios cuya existencia se suspende a nuestra confesión. Un Dios que no quiere ser decisivo, sino que se abre a nuestra decisión. Que apenas quiere ser un Dios si nosotros lo deseamos (.....). Que nos dio una tal libertad delante de Él, hasta el punto de poder decirle que no y hasta el punto de poder decirle sí. Un Dios que a veces desaparece, se despide o duerme. (DP, p. 160)

6- A modo de conclusión

En este capítulo pretendimos analizar quién es ese Dios para pensar. Antes de entrar directamente en los caminos de comprensión que esta pregunta abre, vimos la necesidad de explicitar algunos presupuestos que ayudasen a contextualizar el abordaje sobre la cuestión de Dios en nuestro autor. Establecido ese contexto más general, definimos y desarrollamos tres claves hermenéuticas: la primera, un Dios Creador; la segunda, un Dios *capax hominis* y, la tercera, un Dios precario.

Sin agotar el pensamiento de nuestro autor, consideramos que esas tres claves nos abrieron posibilidades concretas para explicitar quién es ese Dios para pensar. Consideramos que esa tríada geschiana nos posibilitó encontrar y explicitar fundamentos teológico-antropológicos necesarios, no sólo para “tomar en serio al Dios de Jesucristo”¹⁰⁴, sino también para repensar las relaciones Dios-ser humano a partir de la humanidad de Jesús, objeto de nuestra tesis.

Es preciso entender la trascendencia de Dios y leerla de la misma manera en que la comprende y entiende nuestro Dios, por medio de Jesucristo. Trascendencia que se sitúa en las profundidades donde Dios encuentra al ser humano (LS, p. 113)

¹⁰⁴ Es un subtítulo del capítulo 2, del libro Dieu: “*La prise au sérieux du Dieu de Jésus-Christ*”, D. p. 68.

CAPÍTULO III: LA PALABRA SE HIZO CARNE

Ce n'est pas à partir d'une idée de Dieu, mais à partir de ce concret qu'est Jésus, de cet historique qu'est l'Incarnation, qu'il nous faut apprendre ce qu'est Dieu (D. p, 69)

La Palabra se hizo Carne es el título que hemos escogido para nuestro trabajo de tesis. Es a partir de esta frase joanina que explicitamos lo que consideramos el alma de la teología geschiana. El Prólogo de San Juan nos introduce en el misterio de un Dios que toma rostro humano. “Si hay que contemplar el rostro de Dios, hay que contemplar también el rostro del hombre; *Ecce homo*: aquí está el hombre [...]”¹

Nuestro autor considera que el Prólogo de San Juan, unido al relato del Génesis, nos abre la posibilidad de afirmar que el ser humano es llamado a comprenderse como Imagen de Aquel que es la imagen de Dios por excelencia. Así, Cristo se convierte en espejo de la relación entre Dios y el ser humano (cf. CH, p. 12). El cristianismo se presenta entonces como una propuesta de relación entre Dios y el ser humano. Con palabras de nuestro autor: “El cristianismo no puede disociar la suerte de Dios y el ser humano. Es lo que inscribió la Encarnación en la historia” (CH, p.44).

1. La palabra que narra a Dios

La humanidad de Jesús, la Palabra que se hizo Carne, es el lugar natal que nos revela la originalidad siempre nueva y desconcertante de una relación de amor y gratuidad entre Dios y el ser humano. La Palabra hecha Carne es el lugar natal que nos posibilita acceder al Dios vivo y verdadero; así como también al ser humano creado a su imagen y semejanza.

1.1. Un Dios “en salida”²

Dice Gesché que la afirmación de San Juan en el Prólogo: “que Jesús es la Palabra de Dios que se hizo carne” además de ser un pensamiento osado, “nunca nos dejará de impresionar” (CCD, p. 33).

Es la interpretación más inaudita de lo que es Jesús, más aún y principalmente es la interpretación más inaudita del recorrido que la Palabra de Dios puede hacer. ¡Tornarse carne! (CCD, p. 35).

Raymond Brown, un reconocido estudioso del Evangelio de San Juan, expresa que “el prólogo es una especie de descripción de la propia historia de la salvación en forma de himno”³. Considera que en el Prólogo se destacan especialmente las relaciones de Dios con los seres humanos, significa esto que no se pone tanto el acento en Dios tal como es en sí mismo⁴.

¹ GESCHE, *Le christianisme comme monothéisme relatif*, p. 475-476

² Este subtítulo tiene que ver con un comentario de Gesché que tiene como telón de fondo el Prólogo de San Juan. Colocamos textualmente el contexto que inspiró este subtítulo: “En s’incarnant, le Verbe de Dieu s’est donné le poids de la chair, comme on parle du poids de l’histoire, le poids d’une vérité sensible. C’est par le corps qu’on devient historique (Paul Auster), c’est par le corps que le Verbe de Dieu sort vers nous. Dieu est toujours sortie de soi, pro-nobis, exodos, quittant si l’on peut dire son propre chemin (ex-odos) pour prendre le nôtre. Pronobis, exodos, exode de soi-même, sortie de soi, c’est presque tout cela définition de Dieu. Ceci depuis la création, qui est sortie de soi par la grâce de son Verbe, par qui tout a été fait, jusqu’à l’Incarnation, qui est kénose de ce Verbe dans notre chair. Et jusqu’à la Résurrection qui est montée vers Dieu, mais qui n’a pu se faire que parce qu’il y eut descente dans la chair (voir Ep 4,9). (CCD, p. 38)

³ BROWN Raymond. *El Evangelio según Juan. I-XII*. Introducción, traducción y notas. Madrid, Ed. Cristiandad, 1999. P. 221

⁴ Un criterio importante que subrayan algunos de los autores consultados, es que para aproximarnos del Prólogo no podemos perder de vista que fue un texto trabajado, una vez que el Evangelio ya estaba redactado. Esa sería una de las razones que explicaría que el Prólogo contenga acentos que le son propios y que no son tan destacados a lo largo del Evangelio de Juan. Tal es el caso, por ejemplo, del

Logos en griego significa palabra. Nos aproximamos del sentido joanico del título Logos siguiendo el criterio de León Dufour⁵. Es decir, lo contextualizamos dentro de una mirada de conjunto al Primer y Nuevo Testamento llevando en cuenta el judaísmo de la época. Aunque el título Logos ocupa un lugar importante en la cristología clásica, es interesante constatar que este título, personalizado en Jesús, se encuentra solamente en el Prólogo de San Juan⁶. Y es a partir de este título que Juan muestra la relación entre el Dios que se revela en la vida de Jesús y la preexistencia de Jesús.

En la Palabra hecha Carne, o sea, en el Cristo encarnado, el evangelista reconoce el centro en torno al cual se ordenan todos los acontecimientos. En los Evangelios, por ejemplo, Dios actúa por la Palabra revelando su salvación. Tal es el sentido de la parábola del sembrador. Y Dufour afirma: “si el término sirve a veces para designar brevemente la predicación de Cristo, nunca se identifica con Jesús. El mismo Juan, fuera del prólogo, no utiliza nunca esta palabra como equivalente de Jesús en persona”⁷. El Prólogo nos conduce hasta el origen de la historia de la revelación, hasta el lugar donde, desde antes de la creación del mundo, el Logos estaba con Dios. Para Oscar Cullman, la cristología del Logos en el Nuevo Testamento expresa:

(....) la certeza de que la vida de Jesús es el centro de toda la revelación de Dios. Esto significa que Jesús es, en su propia persona, aquello que predica y ensena. En esta certeza se apoya una reflexión teológica sobre el origen de toda revelación, a partir del relato del Génesis que narra la creación por la Palabra⁸

tema de la carne en un contexto gnostizante y doceta. Ver el exhaustivo comentario de SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*. Tomo primero. Introducción y capítulos 1-4. Barcelona. Ed. Herder, 1980, p. 241-252.

⁵ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4*. Vol 1. Salamanca: Sigueme, 1997, 3 ed. Lectura, p. 44

⁶ “Debemos decir que en los otros escritos joanicos, aparece dos veces, pero va acompañado de un genitivo. Por ejemplo en Apocalipsis 19,13: “el Logos de Dios” es la palabra divina que actúa en la historia de la salvación. En general los críticos están de acuerdo en negarse a dar un carácter personal al logos de la vida que menciona la primera carta de San Juan (1,1) [...] En cuanto al resto del Nuevo Testamento, la palabra logos que se emplea en algunas ocasiones sin acompañamiento significa ordinariamente el mensaje evangélico: es la palabra digna de fe, que corre y se extiende, a cuyo servicio uno se pone o en la que cree” Cf. LEON-DUFOUR. *Lectura del Evangelio de Juan* , p. 44.

⁷ Ibid, p. 45

⁸CULLMAN, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1998, p. 348

Nos interesa, sobre todo, referirnos a la designación de Jesús como la Palabra⁹, ya que constituye una síntesis de la práctica y actuación de Jesús que expresa que Dios viene para hablar. El término “palabra” contiene en sí mismo la idea de revelación. No se trata por tanto de una idea divina, sino de una comunicación¹⁰. En el Prólogo se afirma que la Palabra existía:

Lo que va a ser contado no es la historia de Dios en sí mismo, sino la historia de la manifestación de su voluntad salvífica, expresada en sus “palabras” (término que en hebreo, incluye los hechos, *debarim*), desde la creación, la Ley y los Profetas hasta las palabras/hechos de Jesús. Jesús se identifica a tal punto con “las palabras” – de la creación y de los profetas- que él puede ser llamado “la Palabra”.¹¹

Podemos percibir en las primeras palabras del Prólogo (Jn 1,1-2) una referencia al Antiguo Testamento, en concreto al texto de la creación del universo: Génesis 1,1. En el principio era (existía) la Palabra. La Palabra es un acto de comunicación de Dios. Por eso la historia que va a ser relatada en el inicio del Evangelio de Juan debe ser comprendida y contextualizada a partir del deseo de Dios de comunicarse. Pero, además, esta Palabra, participa del ser y actuar de Dios, esto tiene relación directa con lo que va a ser narrado respecto a Jesús.

La creación está unida estrechamente a la Palabra. El Himno a los Colosenses expresa: “porque por él fueron creadas todas las cosas” (1,16). En el Prólogo se expresa que la Palabra desarrolla una actividad creadora, lo que pone de relieve que la creación es un acto de revelación. Esto es importante, porque cuando San Juan expresa que “todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Jn 1,3), quiere decir que todo comenzó a existir por la Palabra:

⁹ Optamos por la traducción de la Biblia de Jerusalén que traduce Logos por Palabra. En su libro sobre el Evangelio de Juan, Johan Koning se pregunta: ¿Palabra o Verbo?: “traduzimos o termo grego logos por “Palabra”, de preferencia a “Verbo” utilizado em outras traduções. “Verbo” lembra as especulações filosóficas gregas sobre o Verbo divino, mas o pano de fundo do pensamento joanino não é a filosofia grega do Logos, nem a teologia patrística dos séculos IV-V, desenvolvida em diálogo com o pensamento grego, mas a palavra de Deus criadora, profética e sapiencial evocada no AT. Deus criou por sua palavra e dirigiu sua palavra, não seu “verbo”, aos profetas e a nós. A Lei, especialmente os Dez Mandamentos, eram palavras (*debarim*) de Deus. Jesus é a Palavra única.” KONNINGS, Johan, *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo. Ed. Loyola, 2005, p. 76.

¹⁰ BROWN, op. cit, p. 221

¹¹ KONNINGS, op.cit, p. 76

El Prólogo se distancia mucho del pensamiento gnóstico, para el que es un demiurgo y no Dios el responsable de la creación material, que se considera mala. Puesto que la Palabra está en relación con el Padre y la Palabra es creadora, puede decirse que el Padre es creador a través de la Palabra. El mundo material, por consiguiente, ha sido creado por Dios, y es bueno¹².

El título de nuestra tesis está tomado del versículo 14 a del prólogo del Evangelio de Juan: “La Palabra se hizo carne” (Juan 1,14). En efecto, cuando el Prólogo anuncia que la Palabra “puso su morada entre nosotros” expresa categóricamente que la carne de Jesucristo es la nueva localización de la presencia de Dios en la tierra y que Jesús ha venido a substituir el antiguo tabernáculo¹³:

La encarnación del Logos aparece como la concentración final de todo el pensamiento creador y revelador de Dios, que es también el sentido del universo, en un individuo que es lo que la humanidad estaba destinada a ser en el designio de Dios y, por tanto, es llamado con justicia Hijo de Hombre, es decir, el hombre verdadero¹³.

Es importante destacar que el prólogo no trata sobre un tratado dogmático donde presenta una idea sobre el Logos y Dios, el universo, los creyentes, etc. sino que pertenece a la teología narrativa. Se trata de un relato que habla sobre el acontecimiento de la Encarnación.¹⁴

Cuando Juan afirma en el versículo 14 “se hizo carne”, significa que la carne no es una simple apariencia (anti doceta). También afirma que: “*se hizo*”, una afirmación que es mucho más profunda que asumir: La Palabra *se hace* carne pero sigue siendo plenamente la Palabra. Carne significa todo el hombre. En Juan el término carne nunca tiene un sentido peyorativo¹⁵.

¹² BROWN, op. cit, p. 224

¹³ Cf. BROWN, op.cit p. 210

¹³ DODD, Charles Harold. *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 1978, p. 284

¹⁴ Cf. Leon Dufour subraya en su comentario a estos versículos del Evangelio de Juan lo siguiente: “en un momento determinado del tiempo, el Logos no se contentó con venir al mundo (1,9), con venir a su posesión (1,11), sino que tomó una figura humana (1,14). Esto significa que no siempre había sido hombre. De ahí la distinción entre el Logos *ásarkos* (Palabra no encarnada) y el Logos *énsarkos* (Palabra encarnada), que autoriza el aoristo *egéneto* (se hizo) de 1,14, opuesto al imperfecto del principio en (era)”, ver p. 53

¹⁵ LEON DUFOUR, op.cit, p. 91. En este sentido SCHNACKENBURG, afirma “Cristo en la carne no es para Juan representante de la comunidad adamítica, como para Pablo (cf. Rom 8,3), sino el que conduce a los seres humanos ligados a la tierra al mundo celestial de la vida y de la gloria”, p. 284

La encarnación de la Palabra comporta una novedad, podríamos decir casi radical. Como ya analizamos en el capítulo anterior, en la creación el Dios judeo-cristiano es un Dios que tiene palabra, se comunica con el ser humano. Ahora bien, la encarnación de la Palabra es la revelación profunda de la comunicación de Dios¹⁶.

La Palabra se hace Carne, se transforma en el lugar natal por excelencia, donde el Dios cristiano se comunicará cara a cara con el ser humano.

Con esta expresión, Juan conjunta el mundo griego y el mundo hebreo. La carne para los griegos, la historia humana, no puede ser el lugar de salvación; es una sombra de la realidad que se esconde en el mundo de las ideas; hay que salir del círculo del tiempo, donde se produce el eterno retorno; el logos puede entrar en la carne para rescatarla, pero jamás hacerse carne, que implicaría una grosera contradicción. Juan afirma expresamente que la idea, el logos, se hace carne. La dicotomía va a desaparecer para siempre; Dios se va hacer creación, criatura, hombre. Jamás pudo imaginarse el autor del salmo octavo que Dios llegara a tanto¹⁷.

Gesché considera que San Juan en el prólogo presenta una novedad. La misma consiste en lo que nuestro autor llamó de proceso de divinización. En el fichero temático encontramos la siguiente afirmación:

Juan en su Prologo revierte completamente el proceso de divinización. No es un hombre que se hace Dios, es Dios que se hace hombre. Verdadero gesto teológico. Jesús hijo de Dios. (GNP, LXXIII, 77).

Gesché piensa primeramente la encarnación como un acontecimiento cristológico por antonomasia, como un suceso teo-lógico y antropológico. En el pensamiento de nuestro autor, encontramos con mucha claridad la idea de que Cristo habla de Dios y del ser humano, pero habla fundamentalmente de la relación entre ambos. De este modo la encarnación propone una lectura inaudita de la relación entre Dios y el ser humano. La Encarnación constituye uno de esos conceptos originales del cristianismo y, según Gesché, se podría denominarla como “la excepción cristiana” (CH. p 11) que ha provocado mucho impacto en

¹⁶ Cf. Este tema fue tratado con más profundidad en el anterior capítulo que titulamos : Dios para pensar, concretamente en las páginas . 31-33.

¹⁷ CASTRO SANCHEZ Secundino, *Evangelio de Juan*. Comprensión exegético-existencial. 3.ed. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p.44

la historia. La humanidad de Jesús es revelación y hermenéutica de Dios y del ser humano. La Carne de Cristo es el lugar natal para descubrir al verdadero Dios cristiano.

2. Cristo: relato de una relación entre Dios y el ser humano

El cristianismo es presentado como la propuesta de una relación entre Dios y el ser humano. Mirar a Cristo es una manera concreta de acoger el relato de una relación entre Dios y el ser humano (CH, p.13). Para nuestro autor, es preciso entender correctamente esta relación, ya que es a partir de ella que los seres humanos han intentado comprenderse o rechazarse. Bajo esta perspectiva nos preguntaremos con Gesché si la figura de Cristo, en la que la fe cristiana reconoce unidas existencia humana y presencia divina, no se presenta como una oportunidad real para comprender más profundamente esta relación, que en ciertas ocasiones pudo ser considerada más como un problema que como una revelación. Cristo nos habla de Dios y nos habla del ser humano. Y, al mismo tiempo, nos habla de su mutua relación. (cf. CH, p. 10).

2.1. La identidad narrativa

Nuestro autor concede mucha importancia a la narración del texto evangélico. Considera que la perspectiva narrativa de los evangelios va revelando poco a poco la identidad de Jesucristo. Narrar supone un dinamismo interesante de revelación, ya que, de manera progresiva, se va dando a conocer la identidad a través del relato de una narración.

La pregunta por la identidad: ¿quién es Dios?, que atravesó todo el capítulo II, también está presente al abordar la figura de Cristo: la Palabra hecha Carne. Para acceder a la identidad de Jesús, nuestro autor recurre a la categoría ricoeriana de identidad narrativa¹⁸. Destacamos que Gesché utilizó dicha categoría con el objetivo de integrar o articular el Jesús de la historia y el Cristo de la Fe, dos movimientos o perspectivas, objeto de disputas y análisis, en los que se ha movido la cristología desde el siglo XVIII. Para Gesché, la

¹⁸ Aunque el mismo Gesché reconoce que dicha categoría se remonta a Hanna Arendt, dice que él va a tomar la noción de identidad narrativa de Paul Ricoeur. Una categoría que Ricoeur desarrollará en el ámbito de la hermenéutica de la identidad personal, sobre todo en su libro '*Soi-même comme un autre*' (Cf. CH, p 77). La obra de Arendt a la que nuestro autor hace referencia es *La condition de l'homme moderne*, Paris, 1988.

perspectiva narrativa del texto evangélico integra los dos extremos surgidos en la reflexión cristológica, fundamentado uno en la historia y el otro en el dogma.

Para Benoit Bourgine, Gesché, en el seno de la famosa cuestión entre el Jesús de la historia y el Cristo de la Fe, se posiciona de una manera acertada por medio de la identidad narrativa. Esta función de nexo atribuida al Jesús narrado constituye una aportación específica de Gesché a la reflexión cristológica¹⁹. En otras palabras, no hay un sólo Jesús histórico ni sólo un Cristo de la Fe, sino un Jesús narrado.

La narratividad se convierte en un fundamento ternario entre dos términos comparados. Esto significa considerar a la narratividad como una mediación necesaria. Sería como una especie de “*inter medias res*” (es el término medio) o mejor aún el “*tertium comparationis* del relato”²⁰, para abordar la cuestión del famoso binomio Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

“El ser humano sólo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado” (CH, p. 79). Citando a Paul Ricoeur, Gesché afirma:

¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando son interpretadas en función de las historias que las personas cuentan a propósito de ellas mismas? (CH, p. 78)

Sin embargo esta afirmación nada tiene que ver con el yo cartesiano, al contrario. Recordemos que el yo cartesiano es un sujeto afirmado por sí mismo y desde él mismo, dentro del dominio de su Cogito que no sólo asegura su identidad sino que además la fundamenta. En este caso es importante destacar que el sujeto accede a sí mismo sin ninguna mediación. Estas ideas cartesianas despiertan preguntas en nuestro autor:

Antes de poder decir yo existo o yo pienso, ¿no se da previamente nuestra identidad en situación de lenguaje y de alteridad, cuando nosotros no estamos solos para decírnos e identificarnos?. El elemento definidor de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro. ¿No se atestigua la identidad y no toma conciencia de sí misma en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante? (CH, p.78-79).

¹⁹ BOURGINE, Benoît, Le Christ, in *La margelle du puits*, p. 379).

²⁰ Gesche. *Pour une identité narrative de Jesus*, in Revue Theologie de Louvain, 30 (1999) 153-179. En concreto, pag. 155

Para Gesché, Ricoeur en su obra “*Soi-même comme autre*” intentó otro camino diferente para pensar la identidad. Es decir, pensar una identidad no a partir del Cogito. Para eso se propuso aplicar la teoría narrativa, que ya había trabajado antes en “*Temps et récit*”, en “la constitución del sí-mismo” (CH 79). Es en el ejercicio de la narración donde se abre un espacio para que surja no sólo la identidad del tiempo sino también la del ser humano. Esta identidad narrativa posibilita abrir el ser humano a la alteridad donde irá descubriendo y construyendo su identidad. Este movimiento es totalmente contrario de la teoría de Descartes donde el ser humano descubría su identidad en su propia subjetividad, la que fue llamada subjetividad exaltada. El sujeto sería “un sí mismo, o sea, un sujeto afirmado, un sujeto narrado, re-flexionado” (CH 80):

El pensamiento no se concibe fuera del lenguaje, pensamiento y palabra, dos conceptos que se apoyan el uno en el otro. Ambos se sustituyen continuamente el uno por el otro. Cada uno cuenta con la existencia del otro²¹.

Es necesario un tercero para poder narrar. Por lo tanto aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizás mejor aún, en la apertura hacia las otras dos (CH p. 81).

Como recuerda Gesché, la hipótesis de Ricoeur es: “la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de ese cruzamiento entre historia y ficción (*toujours la ternarité*)” (CH. p, 79)²².

Es necesario advertir que Ricoeur no considera el relato histórico y el relato de ficción como dos géneros totalmente heterogéneos y por eso mismo sugiere no contraponerlos de manera radical. En efecto, Ricoeur da valor al punto de encuentro de estos dos relatos e intenta acortar las distancias que podrían existir entre historia y ficción para “dar cabida a la referencia cruzada que las vincula”. (CH, p.82). ¿Qué se entiende por referencia cruzada?:

[...] por una parte, que el relato histórico no es, sin más, una pura representación del pasado, entra ahí una parte de reconstrucción, por otra parte, que el relato de ficción no es una pura y simple imaginación, pues siempre se incorporan elementos de revelación y de manifestación de aspectos completamente reales de la experiencia humana.[...] Historia y

²¹ ARENDT, Hanna. *La vie de l'esprit*, , p. 47. Gesché aclara que la frase citada por Hanna Arendt es en realidad de Merleau-Ponty.

²² Nuestro autor explicita un párrafo, extraído del libro de Ricoeur *Soi-même comme un autre*: “ Le rejeton fragile issu de l’union de l’histoire et de la fiction, c’est l’assignation à un individu ou à une communauté d’une identité spécifique, qu’on peut appeler leur identité narrative », p. 138

ficción son dos aspectos de un mismo proceso, de un mismo proceso de identificación. Se puede entender la identidad narrativa como el producto de la convergencia entre la historia y la ficción. (CH, p. 82).

Apropiándose de palabras textuales de Ricoeur, nuestro autor define la identidad narrativa como “el producto de la convergencia de la historia y la ficción” (CH, p. 82). Pues bien, de ese fecundo intercambio nace el tiempo humano, es decir el tiempo narrado.

2.1.1. La ficción como género

Ricoeur, al expresar en qué consiste el ejercicio de narrar, recurre a los términos de refiguración, de intriga y de ficción (CH, p. 97). Para este autor, la ficción es un género importante para poder aproximarse y comprender más profundamente el tiempo, el ser humano y la historia.

Etimológicamente, el concepto de ficción hace referencia al acto de dar forma - *fingere* (*fictus*), moldear y a la cosa formada. Lo que se destaca es una manera de presentar o realizar aquello que se desea expresar. Sin esa forma, no sería posible expresar nada:

La ficción se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad, no con el fin de representarla (ilusión positiva) sino para presentarla, para exponerla (proceso fenomenológico). No es, en el proceso narrativo al menos, una mentira, producto de magia o imaginación. Narrar no es contar cuentos²³. La ficción articula la realidad al narrarla. Narrar es discernir por el espíritu (Ricoeur) (CH, p. 97).

Gesché, con el fin de no caer en mal entendidos, ya que en el imaginario colectivo el término ficción hace más bien referencia a algo ilusorio y poco real, propone hablar de fe narrativa (CH, p. 98). Por ejemplo, dice Gesché, que lo que la fe aporta al Jesús de la historia no es una leyenda sino una visión. O, en todo caso, se podría sí hablar de una leyenda, pero en el sentido más etimológico de la palabra: un *legendum*, algo para ser leído” (CH, p. 99).

Otro concepto relacionado a la categoría de identidad narrativa entra en juego. Se trata del concepto de trama (intrigue), que para Ricoeur da sentido a los hechos. La intriga “como estructura dinámica y no estática es la que abre caminos para ir más allá de una comprensión primaria. Supera la acumulación de mera información y no permite conformarse

²³ La frase en francés es: “Raconter n'est pas conter ».

con lo superficial de la letra²⁴. Escribir la historia, según él, depende de una capacidad narrativa, no solamente de una pretensión explicativa. La intriga es, por lo tanto, un elemento importante para poder dar vida al acto de narrar. (CH, p.83). En este sentido Gesché afirma:

No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un drama, que permite trabajar y des-cubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la superficie de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles (CH, p.84).

Paul Ricoeur en su libro: “*Temps et récit*” demostró que el relato forma parte de la identidad del sujeto, por lo tanto no es algo irracional o sin sentido. Al contrario, este sujeto necesita poner en una trama los acontecimientos de su vida para darles sentido²⁵. Podemos entonces afirmar que la trama conduce el proceso narrativo y la lectura que se hace del texto. El lector, a través de un pacto de lectura, entra en el movimiento de revelación provocado por el propio texto. El ejercicio que supone el acto de narrar encierra en sí una *poiesis*, es decir, el arte de construir. A través de la categoría *poieticas* se expresa lo que acontece, lo que adviene al sujeto que entra en contacto con esa lectura. En este sentido, la obra literaria es una “verdadera manifestación de la realidad y del pensamiento, no un simple decoro con función estética” (CH, p. 86).

2.2.2. El binomio idem-ipse

Forma parte de la hermenéutica ricoeuriana, afirmar la identidad relatada²⁶. Dicha identidad es construida por un texto como camino de conocimiento, en la que un sujeto alcanza, mediante la función narrativa.

²⁴FENUELE, Pablo Hernan. *El tertium de los evangelios. Paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché*. Buenos Aires. Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), 2013, p. 51

²⁵Gesché, tomando una cita de Hannah Arendt, quien a su vez se sirve de una observación de Píndaro, dice que: “«solamente al relatar [su] historia es cuando [Ulises] llega a comprender de verdad su significado». Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado —en el sentido más pleno de la palabra—, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado”. (CH, p. 85). El texto citado se encontrar en : *La vie de l'esprit* , p. 153.

²⁶ En la Hermenéutica del sí-mismo (*Herméneutique du soi*), Paul Ricoeur se aboca a señalar que, cuando una subjetividad (personal o colectiva) se cuestiona por su identidad, lo hace integrando dos realidades diferentes: una corresponde a “eso que él/ella/ellos es/son”, como algo exterior a sí, o algo

En Ricoeur, aparece con frecuencia la cuestión de los binomios, entre los cuales adquiere mucha importancia el binomio *idem e ipse*. El *idem* tiene que ver con lo que no cambia, lo que es inmutable. Se refiere a lo idéntico. Ya con el término *ipse* se hace referencia a aquello que se resuelve por medio de diversas situaciones. Este sentido es el que será asumido por Ricoeur ya que constituye “el tema de estudio la propia identidad como *ipseidad*”²⁷.

La identidad narrativa consiste en interpretar la historia de una vida, y esta historia contiene elementos que son continuos pero no idénticos. Por lo tanto la *ipseidad* será la cuna de la identidad narrativa porque concibe la posibilidad de pensar lo cambiante de una persona en la línea de una historia, a lo largo de la coherencia de un tiempo. Crisis, problemas, luchas, crecimientos, contingencias, todo lo que puede catalogarse de discontinuo también aparecerá y será tenido en cuenta como elemento indispensable²⁸

De esta forma también Ricoeur considera que en la construcción de un relato es importante incluir las cuestiones permanentes de la propia realidad cambiante, (él lo llamará síntesis de lo heterogéneo). Es decir, los elementos permanentes dentro del dinamismo discontinuo de la realidad. Ello posibilitaría tener en cuenta, por ejemplo, el crecimiento de las personas en sus diversas etapas existenciales. La cuestión que de fondo se presenta es

que está más allá de sí mismo, correspondiente a la meta-categoría del OTRO, y la segunda corresponde al sustrato subjetivo que permanece, al núcleo identitario auto referenciado como “yo”, y que todos suponemos como punto de partida y llegada al hablar de nuestra identidad. Este segundo aspecto es estudiado por Ricoeur a partir de dos diferentes tipos de aspectos relativos a la constitución interna del mismo (*même*) oculta bajo la figura de la identidad personal, y que el filósofo francés distingue bajo los conceptos de MISMIDAD e IPSEIDAD. Cf. STAUBER, Juan Carlos. *La identidad narrativa en Paul Ricoeur*, trabajo no publicado. Universidad Católica de Córdoba.

²⁷ “Ricoeur, en el Prólogo, manifiesta que en el título -Sí mismo como otro- se designa “el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen esta obra”. Ellas son: 1) Con la expresión Sí-mismo –Soi même- señala la “primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto”; y expresa el infinitivo reflexivo: «designarse a sí mismo». 2) Con el término mismo –même-quiere disociar dos significaciones importantes de identidad: la identidad en el sentido del *idem*—ser el mismo que permanece en el tiempo- y la identidad en el sentido del *ipse* —ser uno mismo, él mismo. Al respecto, expresa Ricoeur: “nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad... En sus variadas acepciones, «mismo» es empleado en el contexto de una comparación, y tiene como contrarios: otro, distinto, diverso, desigual, inverso.” 3) En la expresión como otro –comme un autre-asociada a la anterior, Sí-mismo, pone en juego la dialéctica complementaria entre el Sí-mismo (Soi) y el otro que uno mismo; la dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí. “Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación – sí mismo semejante a otro- sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro.” Cf. CASTELLO, Santiago. *Sí mismo como otro*. Hacia una recuperación del sujeto. Pontificia Católica de Córdoba. Trabajo no publicado, presentado en 2002.

como ser uno mismo a través del cambio. Es de esta manera que, para la constitución de una personalidad, también se tienen en cuenta estos postulados, porque el individuo sigue siendo uno mismo a pesar de las transformaciones.

La función narrativa abre la posibilidad de conocer la identidad de alguien a través de los acontecimientos de la historia narrada. Esta historia narrada, como vimos, significa mucho más que una simple historiografía²⁹.

Como bien expresa Gesché, “la narración será ese meridiano de la identidad” (CH 118). En este sentido es muy interesante el comentario que realiza Pablo Fenuele:

La narración de la historia de una vida aleja de las certezas tajantes de una crónica o de la definición taxativa, propia de la dogmatización de ciertas cristologías. Por ello, la narración permite esa “nueva epistemología de la identidad de Jesús”³⁰.

De hecho, Gesché sostiene que “la narración es el lugar primero donde se asume y se comprende la identidad que buscamos”, esa identidad superadora que permite “remontar el duelo impaciente y demasiado breve del Jesús histórico y del Cristo de la fe” (CH, p.118).

En efecto, la teoría de la identidad narrativa puede integrar el binomio Jesús de la historia-Cristo de la fe. La narración es el lugar primero donde se asume y comprende la identidad que buscamos (CH, p.118). De esta forma, la identidad histórica y la identidad dogmática se integran³¹, se reencuentran en la identidad narrativa y, para Gesché, es de este modo “que el binomio queda disuelto” (CH, p.124). Por una parte mantiene “su sentido y su verdad” y por otra se “hace dialéctico y no reductivo” (CH, p.124).

²⁸ FENUELE, *El tertium de los evangelios* , p. 43

²⁹ Cf, Ibid, p. 43

³⁰ FENUELE, *El tertium de los evangelios* , p. 44

³¹ “Tout comme l’histoire, le dogme ne peut enjamber l’Évangile et son caractère narratif. Même le Credo nicéen, si plein de formules abstraites, est plus plein encore de récits [...] On ne peut entendre le dogme que si l’on entre dans la narration. Elle le précède et doit continuer de l’accompagner » (CH, p. 124). «Repassée par sa source première (narrative), la figure dogmatique du Christ, qui mourra toujours d’être répétitive et déliée de son invention première, retrouve sa sonorité (le dogma doit redevenir doxa: gloire, louange, confession) et redévient un lisible possible. ‘Denken ist danken’ (Heidegger). Penser, c’est faire l’éloge de la réalité para la gloire de l’intelligence et la clarté de l’esprit. Penser Jésus, c’est le confesser Christ” (CH, p.123)

2.2. Los Evangelios como relato

No podemos perder de vista que en los Evangelios, el itinerario es teológico, no anecdótico. El teólogo español González Cardedeal lo plantea de una manera muy clara y delicada a la vez: “a la dimensión histórica de la encarnación corresponden no la abstracción y la definición sino la narración biográfica y la contemplación amorosa. Esto son los evangelios. Relato, acción, confesión, proposición³².

Siguiendo en esta misma línea y con palabras utilizadas por nuestro autor: “el Evangelio es un ícono teológico, una teología icónica de Jesús” (CH, p.92) De algún modo la intriga evangélica nos hace adivinar quién es Jesús (CH, p.93). La intriga evangélica tiene como objetivo dar a conocer a Jesús. La pregunta de Jesús en Cesárea de Filipo (Mc 8) ¿quién dicen ustedes que soy yo?, abre la posibilidad de relatar Jesús, los acontecimientos de su vida, y darnos a conocer quién es Él.

Es, entonces, a partir de estos planteamientos de Ricoeur que Gesché va a pensar la identidad narrativa de Jesús, destacando que la Palabra de Dios es principalmente relato. De este modo, Gesché concede relevancia a la dimensión narrada del evangelio como un lugar fundamental para comprender la persona y la identidad de Jesucristo: “Si bien es cierto que Dios es inefable (in-decible), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios” (CH, p. 91).

Con este criterio de fondo podemos pensar que el relato se constituye en un paradigma que configura la identidad del que narra y del que lee. Hay una relación intrínseca entre texto, sujeto narrador y lector. Destacamos una afirmación muy interesante en la reflexión de nuestro autor: hay una identidad que se desarrolla en el ejercicio de la narración, considerando que lo que se narra es fruto de un encuentro. Como ya expresamos, con el concepto de identidad narrativa aplicado a la persona de Jesús, Gesché recupera la dimensión narrativa del relato evangélico como posibilidad superadora de las dos perspectivas surgidas en la tradición cristológica (Jesús de la historia y Cristo de la fe).

Pues bien, “en Cristo se encuentran Dios y el ser humano reunidos” (CH, p. 12). Jesucristo, el Hijo, la Palabra hecha Carne se hizo presencia real en nuestra historia y abrió un camino nuevo, posibilitó espacios de encuentros con el ser humano. Para el teólogo de Lovaina esto significa que:

³² GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario. Cristología, BAC, Madrid, 2001, p. 481)

Anunciar este vínculo entre Dios y el ser humano es darle a éste el fundamento más absoluto y más definitivo para que pueda respetar y hacer que se resalte su absoluta dignidad. *Res sacra homo*, el ser humano es una cosa santa. Esa es la profecía divina (CH. p 41).

2.2.1. El advenimiento de un Tercero

Gesché coloca el advenimiento de un tercero para resolver la cuestión provocada por lo que él llama de “ahogo de encierros narcisistas”. Para nuestro autor, “que dos términos formen solos una hermosa composición, no es posible sin un tercero”³³ (Platón, Timeo, 31c) (GNP, LIX, 9 (19.6.90). El encuentro, entonces, se establece como un ternario narrativo de identidad.

La categoría de *tertium* permite a nuestro autor abordar y reconocer la identidad que existe en cada una de las partes. Ahora bien, se trata de una relación diferenciada, esto es el encuentro que permite un intercambio desde la originalidad de cada sujeto y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la identidad supone la apertura a lo diverso.

El ser humano recibe su identidad por la mediación de la alteridad. Para Gesché, la alteridad “se halla en el centro del debate sobre la identidad” específicamente sobre la cuestión inherente a la construcción de la identidad. A diferencia de la existencia, la identidad no viene “ya hecha del todo”, sino que se va haciendo.

La pregunta que se hace Gesché, y que consideramos importante, tiene que ver, en un contexto más general, con la relación del ser humano con Dios. La pregunta que surge es si esta mediación de la alteridad “¿yo la puedo recibir sólo de otros o también del Otro, de Aquel que nosotros llamamos Dios? ¿Dónde está el secreto de mi identidad, de lo que soy y de lo que estoy llamado a ser? (LS, p.49).

³³ Expresa Pablo Fenuelle: “[...] cuando se refiere al Tercero-Trascendente, se está refiriendo a Dios como aquel Otro frente al cual su interlocutor se ve invitado no solamente al desvelamiento de las identidades sino, también, a un más allá de sí mismo hasta ese momento desconocido. Agregará Gesché al respecto en una Ficha: “La trascendencia, la superioridad de Dios, no para aplastarnos, sino para llamarnos, suscitar a más” (GNP, XI, 65)” Cf. Fenuelle, p. 22. Este Tercero tendrá como fuente principal a Emmanuel Lévinas, quien, ciertamente, empleó el término en un espacio más bien ético. “La conciencia nace como presencia del tercero”, cf. LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sigueme, 2003, p 240. Gesché considera a Lévinas, como uno de sus grandes interlocutores, particularmente en sus párrafos donde lo nuclear sea la alteridad.

Esta pregunta se agudiza más cuando nuestro autor se interroga “esta relación con Dios ¿es constitutiva de mi ser o es destructora? (LS, p.50). La alteridad es una parte constitutiva de la identidad. El otro (*alter, heteros*) es aquel que por su misma alteridad me llama, me visita y me hace salir del encierro en mí mismo. Para los filósofos de la alteridad, el otro no es agresor, es fundador y la identidad se construye por el ministerio del otro. El otro se presenta como Rostro (Lévinas) ante el cual yo me vuelvo sujeto (LS, p.53).

Cuando la alteridad se llama Dios, “cuando la heteronomía se vuelve teonomía” (LS, p. 60), Gesché se pregunta “¿no viene a ser el proceso de identidad más verdaderamente aquello que es y que de hecho debe ser?” (LS, p. 60). Lejos del ser humano morir en contacto con el Absoluto, encuentra su identidad en contacto con el Otro, diferente de nosotros mismos. Ese Otro es “Aquel que es más alto que nuestra propia altura, siendo más íntimo que nuestra intimidad” (LS, p. 61). Resumiendo, es justamente en contacto con el Absoluto que el ser humano descubre su identidad más profunda.

Es en este contexto que Gesché perfila la idea de Dios como Tercero Trascendente: “pero Tercero Trascendente no para la destrucción sino para la comunión. No un Tercero exclusivo, sino un Tercero inclusivo” (LS, p. 61).

Conocida es la tendencia que el ser humano tiene de replegarse sobre sí mismo, “pero el Tercero hace que se rompa la tautología, la ilusión de un sí sólo por sí (Narciso)” (LS, p. 63).

Dios es aquel cuyo nombre es salvador sólo porque él es el Otro de los seres humanos, porque él es esta Alteridad, este Otro que nos permite liberarnos, salvarnos de nuestra soledad individual, pero también de la soledad de los Narcisos comunitarios³⁴ [...]” (LS, p. 63)

De esta manera podemos considerar que “el *tertium* es el sello de la divinidad” (LS, p. 64). Por una parte, el *tertium* acontece porque hay una capacidad inherente en el ser humano para poder relacionarse con lo diferente. En línea ricoeuriana sería algo así como esa capacidad de decirse desde sí y decirse desde el otro. Por otra parte, el *tertium* se ejerce al ser provocado por algún acontecimiento externo y no anula la identidad, al contrario, la dice, la reconoce. La condición de posibilidad para que esto suceda es que el *tertium* se construye desde la donación: “es la inserción de ese tercer término, de esa ternariedad” (CH, p.118).

³⁴ Nos parece interesante mencionar que Gesché define a los Narcisos comunitarios con una frase del historiador francés Alexis de Tocqueville, diciendo que son “une foule innombrable d’hommes semblables et égaux tournat sans cesse sur eux-mêmes” (LS, p. 64).

Por todo ello, podemos referirnos al evento de la encarnación como la realización de un encuentro. Cada interlocutor, en cierto sentido, también es un *tertium*, al relacionarse con otro, sale de sí mismo, visita y es visitado, es un ejercicio de donación gratuita. Para nuestro autor, todo esto “aparece más claro cuando el testigo es Dios, ese tercero trascendente, gracias al cual no nos confundimos los unos con los otros y podemos reconocernos con relación a él” (CH, p. 41)

2.2.2. Importancia del relato

A modo de resumen de lo analizado hasta aquí podríamos decir que la teología narrativa no hace más que recordar y recuperar un dato fundamental de la fe cristiana, que la Biblia está constituida principalmente por relatos. Al mismo tiempo, no podemos olvidar que la propia Tradición eclesial posee una dimensión narrativa evidente, por ejemplo el Credo niceno-constantinopolitano que sitúa a Jesús en un tiempo e historia concretos.

La importancia de los relatos radica en que ellos nos recuerdan que para la reflexión teológica, la experiencia humana es materia de profundización para que la teología no se pierda en la especulación abstracta y tampoco se distancie de la vida real y concreta de los seres humanos.

El peligro de olvidar el relato es hacer de las formulaciones teológicas principios dogmáticos fanáticos. En este sentido, la categoría de fe narrativa que nuestro autor acuña para reemplazar la palabra ficción dentro del relato y que la usa con el sentido de “puesta de intriga, redisposición, de refiguración de Jesús” (CH p. 105), se convierte en un modo de buscar una estrategia de comunicación, podríamos decir que son modos de anunciar hoy la Buena Nueva. Sin embargo, para esto es necesario recuperar la “capacidad de transgresión” que tiene la fe:

La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real) de las cosas inauditas o no perceptibles (*audemus dicere*), hace posible atravesar un límite (*trans-gredi*). Ella no destruye lo real, aunque descubre en ello una dimensión escondida. La fe no es tanto la revelación de un invisible oculto detrás de lo visible (y, que en cierto sentido se encontraría ausente), cuanto de un invisible escondido en lo visible (y que por tanto se encuentra presente). Ella permite la posibilidad de ver, en el sentido joánico del término: Nosotros hemos visto su gloria en la carne: cf. Jn, 1,14 (CH, p. 99).

Como ya expresamos, Gesché se basó en la teoría de la narración de Paul Ricoeur para aproximarse de los evangelios como relato de un Evento. Desde esta perspectiva, el Evangelio en su narratividad abre las puertas para profundizar en la identidad de Jesús, el Hijo de Dios, y al mismo tiempo, al entrar en esa historia de acontecimientos relatada, poder identificarse con Él. “Precisamente el evangelio en su integridad confía a la narración la identidad de Jesús. Como si de repente Jesús nos lo confiara” (CH, p.91):

Dios no se anuncia desde la soledad sino desde la relación [...] Es aquí por tanto donde se puede desarrollar lo que seguramente constituye, en el punto de partida, lo más específico de la identidad narrativa, al menos tal como se encuentra en los evangelios [...] (CH, p. 104).

Pues bien, una de las afirmaciones fundamentales proclamada en los cuatro Evangelios es que Jesús, el hombre de Nazaret, es el Hijo de Dios. Gesché se pregunta: si el título Hijo de Dios “¿no tendrá su lugar de origen en el marco de una experiencia propia y específicamente cristiana?” (CH, p.196).

3. Creo en Jesucristo, el Hijo único de Dios

La afirmación que Jesús es Dios corresponde propiamente a una proposición de fe. No se trata de una proposición filosófica, ni tampoco es una afirmación a la que podemos simplemente acceder con la carne y la sangre (cf. Jn 1,13) . Lo que Gesché trata de remarcar es que el lugar natal de esta proposición es el de la fe. Esta verdad, esta revelación la encontramos, la acogemos y la confesamos en la fe³⁵

Esta confesión, que con toda seguridad no se impuso de repente, ¿no habrá tenido su origen – y ésta será nuestra hipótesis- en un ambiente propiamente cristiano, que fue aquel lugar de descubrimiento, es decir, de la experiencia de nuestra incorporación en Cristo a la increíble grandeza de hijos adoptivos de Dios? (CH, p. 19).

Siguiendo las marcas de la reflexión teológica de Gesché intentaremos en este punto profundizar en las claves de comprensión de la filiación divina de Jesús, es decir, “de

Aquel que nos introdujo en la nuestra. De donde se deduce una capacidad completamente nueva entre Dios y el ser humano” (CH, p. 19).

3.1. Breve referencia a los títulos en cristología

Antes de analizar directamente la pregunta de Gesché, se hace necesario explicar algunas ideas referentes a los llamados títulos cristológicos y específicamente al título Hijo de Dios. Buscamos de este modo un horizonte mayor de comprensión que nos posibilite contextualizar la cuestión de la confesión de Hijo de Dios dentro del capítulo que estamos trabajando y que hemos titulado: La Palabra se hizo Carne.

Los escritos del Nuevo Testamento, sobre todo los Evangelios, son fruto de un largo proceso de reflexión para encontrar respuestas a una pregunta que dinamizó la vida de las primeras comunidades cristianas: “¿Quién es Jesús?”. Una pregunta existencial y atravesada por la, dolorosa y desconcertante, experiencia del aparente fracaso de la cruz y de la Resurrección. En este intento de aproximarse a la persona y de dar respuestas sobre su identidad y misión, aparecen diferentes elaboraciones. Jesús es considerado el Cristo, el Señor, el Mesías, el Hijo del Hombre, el Salvador, el Siervo. Son los llamados títulos cristológicos³⁵.

³⁵ GESCHE, Adolphe . *La confession christologique Jésus, Fils de Dieu. Etude de théologie spéculative.* in DONDEYNE, MOUSON, VERGOTE, *Jésus Christ, Fils de Dieu*. Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis, 1981, p. 176-177

³⁶ Al considerar el tema de los títulos en la cristología es importante ponderar algunos criterios de interpretación de los mismos. En primer lugar, la regla de interpretación de los títulos no ha de buscarse en un análisis semántico o en el contexto cultural, sino en su relación con el camino que recorrió Jesús. El sentido de las expresiones titulares deberá definirse siempre a partir de la predicación de Jesús, de sus opciones y de la experiencia pascual de la comunidad. El valor de las interpretaciones teológicas por medio de los títulos tiene una base primordial: la vida de Jesús de Nazaret. Los títulos califican la originalidad de una acción histórica a la luz de la Pascua. Con su práctica, Jesús modifica el contenido de los títulos. En este sentido, es importante tener en cuenta que el Nuevo Testamento utiliza los títulos con un claro interés hermenéutico. Los autores neotestamentarios no se han preocupado tanto por enunciar el hecho de la trascendencia y divinidad de Jesús como por declarar el contenido y significado de esa divinidad. Al ser aplicados a Jesús adquieren un significado nuevo. Los esquemas pre-establecidos fueron superados al ser confrontados con la totalidad de la vida de Jesús. Resulta evidente que después de la experiencia pascual, los discípulos confesaron a Jesús como Hijo de Dios, Mesías, Hijo del Hombre, etc. Si el título es desligado de la Pasión resulta ambiguo. Esta ambigüedad es superada al considerar la unidad profunda e inseparable que existe entre Muerte-Resurrección. Unidad presente a lo largo de todo el Nuevo Testamento. Antes del Misterio Pascual, todos los títulos gloriosos aplicados a Jesús resultarían ambiguos y peligrosos. Mesías podría significar poder terreno. El título de Señor, en el mundo judío, se aplicaba a Dios. En el mundo greco-romano designaba el emperador y otras personas de poder (*Kyrios*). Por lo tanto, la

Los títulos, situados dentro de este marco teórico y existencial, constituyen una de las primeras formas de interpretación y explicitación de esta cuestión fundamental. Representan un esfuerzo de relectura de todo el sentido de la vida pre-pascual de Jesús, a la luz del acontecimiento pos-pascual. Responder a esa pregunta supuso para los primeros cristianos un esfuerzo de reflexión sobre lo acontecido con Jesús de Nazaret, llamado el Cristo. La memoria *iesus* (“actos y palabras”) precisaba no sólo ser confesada y anunciada (*kerigma*) sino también articulada.

Encontramos muchos títulos en el Nuevo Testamento. Pero, la cristología del Nuevo Testamento no se agota con los títulos. Ningún título puede abarcar toda la experiencia de Jesús. Cada uno de ellos revela un aspecto de esa vida. Es así que los títulos se relacionan y se influyen mutuamente.

Los títulos no tienen un significado unívoco y van evolucionando en sus significados de acuerdo con los ambientes donde son utilizados. Por lo tanto, es importante considerar su sentido teológico y el desarrollo semántico que los mismos fueron sufriendo. Aunque no se pueda reducir el significado del título a su génesis semántica o histórica. En definitiva, no se puede sistematizar la cristología del Nuevo Testamento por títulos, sin embargo esto no reduce la importancia que los títulos tienen ya que son modelos teóricos a partir de los cuales se expresa la realidad de Jesús.

3.2. Jesús, el Hijo de Dios

Considerando lo dicho hasta el momento, nos detenemos ahora en dos consideraciones puntuadas por nuestro autor. Una tiene que ver con lo que para Gesché podría aparecer como una dificultad concreta al atribuir a Jesús el título Hijo de Dios. Él lo expresa de esta manera:

Aquí entramos, o parece que entramos en metafísica [...] A diferencia de los otros, este título no se presenta como el resultado de una experiencia vivida. ¿No parece más bien la expresión de una tendencia a sobreestimar gratuitamente la figura de Jesús con un objetivo que parece responder, esta

referencia siempre es el modo como Jesús vivió. Es la totalidad de la vida de Jesús, el criterio de interpretación del título.

vez, a un intento de engrandecer la persona de Jesús en sí mismo, olvidando o pasando por alto lo que él ha sido para nosotros?. El título es percibido precisamente como algo honorífico, como un reconocimiento, resultado de una especulación, no de una experiencia. (CH, p. 195)

La segunda consideración tiene que ver con una idea que para Gesché es muy importante. Él quiere también destacar que esta confesión no se refiere simplemente a la divinidad de Jesús sino que realmente expresa en Dios una diferencia. Y es justamente a esa diferencia que nuestro autor quiere aproximarse. Porque intuye que hay en ella una experiencia específicamente cristiana, que a veces puede quedar obscurecida en la grandiosidad aparente de ese título aplicado a Jesús.

Para Gesché, la confesión de Jesús como Hijo de Dios aparece como centro articulador de una fe que aglutina también a la Trinidad, el ser humano- en cuanto que introducido por la gracia de la filiación divina-, y a la creación como realizada en el Verbo.

Tal como lo explicitamos al comienzo del punto 3: El lugar natal de la confesión de Jesús como Hijo de Dios es la experiencia de fe. Es lo que profundizaremos a continuación.

3.2.1. Considerado como preposición de Fe

En una obra colectiva dedicada al tema Jesucristo, Hijo de Dios, publicada por la Universidad de Saint-Louis, Bruxelles³⁷, Gesché considera en un primer momento que la afirmación Jesús es Dios constituye propiamente una proposición de fe. Advertimos que a nuestro autor le preocupa dejar claro que el lugar natal de esta proposición es el de la fe:

³⁷ Nos referimos a la obra ya citada, DONDEYNE, MOUSON, VERGOTE (org.), *Jésus Christ, Fils de Dieu*. En la presentación de dicha obra, Daniel Coppieters de Gibson expresa lo siguiente: « Commencement de la Bonne Nouvelle concernant Jésus Christ, Fils de Dieu. Telle est la formule à laquelle Marc recourt pour inaugurer et résumer à la fois son Evangèle, au terme duquel le centurion lui fera écho en confessant devant la croix : 'oui, cet homen était vraiment le Fils de Dieu'. Cette même formule, privilégiée par la tradition, mais non exclusive d'autres titres, pour tenter d'exprimer indissolublement l'identité singulière et le rôle salvifique de Jésus de Nazareth, a été choisie ici pour intituler et polariser un effort de réflexion christologique qui tienne compte en toute loyauté des modalités actuelles de la question.[...] Il a fait, en 1979, l'objett d'une session théologique organisée par l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses des Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles. L'intérêt qu'il a suscité nous a incité à le publier tel quel en y joignant les éléments principaux de la discussion publique qui a suivi exposé», p. 7-8.

En efecto, la afirmación que Jesús es Hijo de Dios es una cualificación de Jesús de Nazaret, que no sólo no aparece y no podría aparecer a los ojos ‘de la carne y de la sangre’, sino que no aparece y no puede aparecer más que ante los ojos de la fe³⁸.

A lo que Gesché está llamando la atención es que tanto el teólogo como el creyente se encuentran no en presencia de una experiencia inmediata, sino ante una proposición de fe que expresa una experiencia mediada por el lenguaje. La teología se encuentra primeramente delante de las proposiciones de fe, y la reflexión teológica tendrá que hacer siempre el esfuerzo para que la figura dogmática Cristo no se separe de su raíz primera (figura narrativa). El esfuerzo, en concreto, se debe a la responsabilidad que tiene la teología de que “el dogma no pierda su dimensión de *doxa*: gloria, alabanza, confesión y se convierta así en una lectura posible” (CH, p. 131).³⁹

Retomando la cuestión, estas proposiciones de fe fueron profundizadas y confesadas en la tradición de la Iglesia. En el símbolo Niceno-constantinopolitano: “Yo creo en un solo Dios, el Padre todopoderoso (...) y en Jesucristo, el Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos”. En el credo apostólico: “creo en Jesucristo, su Hijo único, nuestro Señor, que está sentado a la derecha de Dios Padre....”. En el Concilio de Calcedonia, tal como se expresó el dogma, “enseñamos a confesar un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo (...) verdadero Dios y verdadero hombre (...) un solo y mismo Hijo único, Dios Verbo, Señor Jesús Cristo”.

Siguiendo a Gesché podemos considerar que nos encontramos ante tres tipos de proposiciones⁴⁰:

Yo creo en nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios: Desde un punto de vista gramatical podemos percibir la ausencia de un verbo entre las palabras que explicitan la filiación, no se dice Jesús es Hijo de Dios, simplemente se dice “yo creo en Jesús, Hijo de Dios”. Aquí lo importante es que el verbo antecede a la afirmación de la filiación para destacar el acto de fe del sujeto: “yo creo en”. Nos encontramos ante un tipo de proposición que resalta la confesión de fe. “Ella manifiesta en su forma original (o la más original) la fe en

³⁸GESCHE, *La confession*, p. 177

³⁹ Es también el sentido que da Grillmeier al dogma: “El proceso que lleva de la experiencia vivida al kerigma prosigue desde el kerigma al dogma, sin implicar posiciones antitéticas. El dogma no es al fin y al cabo sino el kerigma reflejo, clarificado por la teología y sostenido por una conciencia eclesial profunda”, in *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca, Sigueme, 1997, p. 31.

⁴⁰ Los tres puntos siguientes están inspirados en GESCHE, *La confession*, p. 182-186

su expresión primera, en su grito de descubrimiento o de reconocimiento”⁴¹. Esta confesión de fe expresa no sólo la experiencia inicial “en su natalidad de proclamación”, sino también aquellas experiencias que significan volver a retomar el camino.

Jesús, nuestro Señor, es verdadero Dios y verdadero hombre; él es Hijo de Dios. A diferencia de la anterior proposición, aquí aparece el verbo ser en el medio de la proposición. Dicho verbo expresa una identidad: Jesús es Hijo de Dios. Estamos propiamente ante un dogma, que supone la confesión de fe pero en el modo de expresar la proposición resalta la enseñanza. El dogma precisa, define, preserva el contenido de la experiencia.

El Hijo de Dios se hizo hombre en Jesús. Aquí también aparece un verbo, “es un verbo de acción, de narración: el Verbo se hizo carne: hay una narración de esta acción”⁴². Esencialmente en esta proposición estamos ante una estructura narrativa. Aquí no hay verbos: creo, confieso, defino, etc., sin embargo el verbo se expresa en directo: se encarnó.

Pues bien, estas tres proposiciones expresan el movimiento propio del acto de fe. Movimiento que implica también la revelación progresiva de lo que se confiesa. Cabe destacar que ante esta confesión es necesario detenerse, ya que en la reflexión teológica es importante no pensar las cosas demasiado deprisa, tal es uno de los principios que nuestro autor sostiene. Esta actitud es necesaria para posibilitar el “reconocimiento confesante” (CH, p. 219).

Hay que dar tiempo al tiempo, pues esta es una condición epistemológica de todo acto de fe, el cual es siempre acogida, camino, descubrimiento. Para ello hay que saber demorarse en la confesión de fe, permanecer cuestionándola sin cesar, crecer en ella (CH, p. 220).

Recordemos el silencio contemplativo y a-teo descrito y analizado en el capítulo dos de esta tesis. Junto al intervalo de tiempo necesario para considerar las proposiciones de fe, aparece otro criterio importante que Gesché evoca citando a Gregorio Naciancenio, quien pedía que “no se exagerasen los conceptos, si se quería comprender a Jesús, Hijo de Dios (CH, p. 216). En este sentido nuestro autor afirma:

Los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos y, sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden (CH 216).

⁴¹ibid, p. 185

⁴²GESCHE, *La confession*, p. 186

Podemos afirmar claramente que la confesión cristológica de la filiación divina de Jesús no nace de una especulación. Por eso para no perder de vista la buena nueva que encierra este anuncio de la fe y aproximarnos de su sentido original, nos preguntamos por el lugar natal de la misma. Ese retorno retrospectivo se transforma en una instancia crítica de todo lo que no es fundamental y que, por no serlo, puede desvirtuar el espíritu vital en el que nació. Desde esta perspectiva miramos al pasado y nos situamos en un lugar geográfico, religiosa y políticamente paradójicos: El Gólgota, lugar donde murió Jesús.

4. “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” Mc 16,32⁴⁴

Una de las novedades más impactantes de la experiencia cristiana, consiste en que “ésta ha visto a Dios en un crucificado” (CH, p. 218) y este hecho, para Gesché, se transforma “en un desafío para cualquier descubrimiento normal de Dios” (CH, p. 218).

4.1. La precariedad del lugar natal de la confesión de Jesús como Hijo de Dios⁴⁵

No podemos perder de vista que la categoría lugar natal es un concepto muy importante en la teología de nuestro autor. “El lenguaje es como el lugar natal de la experiencia” (CH, p.131). Aquello que se dice de algo o de alguien llega primero en forma de palabra, en este sentido es como si la palabra “constituyera para nosotros su primer acto de nacimiento” (CH 131). Por eso es importante conocer el contexto en el cual se dio ese nacimiento, porque separar la palabra que expresa el hecho y al mismo tiempo define su significado puede ser, en palabras de Gesché, muy arriesgado:

Es al pie de la cruz que el Evangelio hará brotar la primera y formal confesión de la divinidad de Jesús: dando un fuerte gritó, Jesús expiró y el velo del Santuario se rasgó en dos de arriba para abajo. Y el centurión que

⁴⁴ « Si Luc fait dire au centurion au pied de la Croix: “Sûrement, cet homme était juste” (Lc 23,47), et non pas: “il était Fils de Dieu” c'est précisément, nous dit l'exégèse, parce que, s'adressant à un public grec, il veut éviter le sens équivoque que prendrait aussitôt, dans l'oreille d'un païen, le terme de Fils de Dieu que Matthieu et Marc peuvent employer, eux, sans ce risque de malentendu» (CH, p. 207-208).

⁴⁵ « La Croix du Christ devrait avoir crucifié tous nos fantasmes sur Dieu ». (GNP, LXVII, 96)

estaba delante de Él, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios (CH, 207).

En la confesión del centurión se expresa una intuición, la misma que la comunidad primitiva narró luego en los Evangelios: es posible afirmar la filiación divina de Jesús a partir de la forma como se manifestó humanamente. “Nacido en un contexto soteriológico, el descubrimiento de Jesús como Hijo de Dios encuentra aquí todo su sentido y su único sentido” (CH, p. 208).

Por eso es importante no separar las palabras del contexto donde fueron pronunciadas. Sólo ese contexto otorga ese contenido “a esa invención, a esa revelación de Jesús como Hijo de Dios” (CH, p. 208). Fue precisamente en ese momento, según nos cuenta Marcos, que un pagano reconoce que la manera cómo vivió ese hombre llamado Jesús (Jn 9, 11), revelaba a Dios. Por eso, al asistir a la muerte de Jesús, confesará sorprendido que *este hombre era Hijo de Dios*. El lugar natal de esta confesión tiene una gran importancia teológica. Las palabras del centurión expresan la experiencia de la propia comunidad primitiva que después de haber convivido con Jesús y verlo morir concluye que esa manera de vivir y morir sólo podía ser de Dios. Al analizar este versículo, Gnilka afirma:

La revelación del Hijo de Dios tiene su punto culminante en la cruz. Puesto que a la vista de la cruz no hay espacio para interpretaciones equivocadas se puede proclamar públicamente la dignidad de Hijo de Dios propia de Jesús⁴⁶.

Esta reflexión de Gnilka resume el sentido del título Hijo de Dios que la comunidad aplicó a Jesús. Pero, sobre todo, condensa el sentido de lo que fue toda la vida de Jesús. Toda ella está marcada por un proceso kenótico. Jesús, el Hijo de Dios, se encarna asumiendo todas las consecuencias de una vida en obediencia, en comunión profunda con el Padre, hasta la muerte en la cruz.

Este Dios oculto es anunciado de forma contraria a lo que se esperaba o suponía de la divinidad. Se manifiesta en la vida humana de Jesús, que termina en una muerte maldita y violenta. El escándalo y la ambigüedad no estarían en el hecho de haber atribuido títulos de grandeza a un hombre común sin apariencia divina, sino en legitimar la práctica y la vida de Jesús como siendo de Dios, afirmando de este modo un comportamiento mesiánico opuesto a

⁴⁶ GNILKA, J. *El evangelio según San Marcos*. Mc 8,27- 16,20, v.2, Salamanca, Sigueme, 1986, 380.

la ideología - política y religiosa - dominante de la época. Este “Hijo de Dios no es aquel que los seres humanos elegirían, sino aquel que el Padre reveló: ‘Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos’” (CH, p.208).

A partir de la relación filial de Jesús con Dios, los creyentes expresan su dignidad divina llamándolo Hijo de Dios. Este título hace referencia a la identidad de Jesús y nos propone un modelo en nuestra propia relación con Dios. Lo que regula esta relación filial con Dios es la manera como Jesús la vivió históricamente.

Un criterio epistemológico para aproximarnos de la identidad de Jesús lo encontramos en el himno a los Filipenses de San Pablo. Para Gesché, San Pablo nos quiere decir que:

“Para comprender a Jesús no hay por qué reflexionar en el sentido de una divinidad ávida de sí misma, sino en el sentido de una divinidad que se despoja, hasta el punto de que solamente allí descubrimos su grandeza por encima de todo nombre (Fil, 2,6-11) (CH, p. 219).

Precisamente por esto Jesús es descubierto como Hijo de Dios no a partir de una expresión de honor que se le rinde, sino a partir de su vida en servicio.

Desde el comienzo, el Nuevo testamento nos pone en guardia ante la propuesta de una filiación divina que hiciera pensar en formas gloriosas o de ostentación. En el relato de las tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), el título Hijo de Dios es puesto en boca del demonio, “precisamente porque éste hace brillar ese título engañoso como emblema de una omnipotencia mágica” (CH, p. 207). El Hijo de Dios (Mc 1,1) rechazó convertir las piedras en pan y adorar otros dioses (cf. Mt 4,3; Lc 4,3); y reiteradamente rechazó los diferentes modelos de filiación divina propuestos por el tentador a lo largo de toda su vida (cf. Mc 8,32; Lc 9,22; Mc 15,29-32) porque no eran fieles al estilo de un mesianismo de servicio y abajamiento:

Los títulos de Hijo de Dios, cuando se presentan pronunciados por demonios, es decir, por tentadores y seductores que rechazan la cruz de Cristo, son denunciados inmediatamente (Mc 3,11; 5,7). Inducen a una falsa concepción de la misión de Jesús (CH, p.207).

Desde esta perspectiva podemos decir que el título de Siervo no se puede separar del título de Hijo, juntos nos revelan a Dios. Dios se revela en una vida sin apariencia divina, como fue la vida terrena de Jesús. Es el tema central de la Carta a los Hebreos: Jesús fue un hombre de “nuestra raza” que se ha sentado a la derecha de Dios (cf. 1,3; 10,12; 12,2). La

visión de Hebreos sobre la muerte y resurrección de Jesús está en continuidad con los Evangelios de Marcos y Juan: la expresión del máximo y aterrador silencio de Dios en la condición humana, que era para Marcos la muerte de Jesús, se convertirá en el medio por el que ese silencio queda desvelado y Dios habla⁴³:

Jesús revela su filiación dentro de su humanidad. Él no es Hijo a pesar de su condición humana, sino que lo es verdaderamente por no haber rechazado la finitud de nuestra existencia (cf. Heb 2,11; 2,17; 5,7). La filiación se manifiesta en la verdad de la encarnación⁴⁴.

De diferentes maneras Gesché expresa la importancia de la dimensión kenótica de la vida de Jesús como el modo como Dios se da a conocer. La gloria de Dios se revela en lo que los seres humanos consideraban no divino. La encarnación, muerte y resurrección de Jesús representan un círculo hermenéutico paradójico y nuevo. Es la gloria crucificada (cf. Jn 12,23-28), el humillado exaltado (cf. Mc 8,31), el Hijo Siervo (cf. Lc 4,16-19), el Mesías servidor (cf. Mt 12, 15-21).

La revelación de Dios no puede separarse de la vida humana de Jesús. Jesús es la Palabra hecha carne. En esta manera humana de existir se manifiesta la salvación para los seres humanos: La comunidad pascual dice muy vivamente que la Resurrección de Jesús le ha conducido a ver y comprender que Jesús era Dios (GNP, XLVI, 96).

4.2. Resurrección: Vive la misma Vida de Dios

Fue después de esa muerte violenta que Jesús de Nazaret fue reconocido como una persona que vive para siempre la misma vida de Dios. Esa Vida Nueva fue expresada con el término de Resurrección. El acontecimiento de la Resurrección supuso una nueva comprensión, existencial y teórica, de Dios y el ser humano. El final aparente de la vida de aquel hombre que pasó haciendo el bien (Hech. 10,38) y la experiencia convincente de su

⁴³ Cf. GONZÁLEZ FAUS, La Humanidad Nueva, p. 152-153.

⁴⁴ «De la même manière qu'on ne peut connaître l'humanité de Jésus à partir de l'idée d'humanité (comme quand, partant du "vrai homme", de "homme parfait", on décrétait qu'il ne connaissait la soif que par pédagogie), mais seulement à partir de ce que fut réellement Jésus de Nazareth (qui n'était pas l'homme, mais tel homme), de même on ne peut connaître sa divinité (et qu'il est fils de Dieu) à partir de l'idée qu'on se fait de la divinité (et de ce qu'est être fils de Dieu), mais seulement à partir de ce que fut réellement cet homme découvert fils de Dieu» (GNP, XIII,102).

nueva manera de vivir abren un espacio hermenéutico nuevo. Es así que la vida histórica de Jesús es interpretada con otros ojos, tal como lo narra la experiencia de los discípulos de Emáus.

Sin embargo, es imposible olvidar que fue una vida pasada por la cruz. Esto significa que el acontecimiento pascual no borra la cruz, le da un sentido original. Hay pues una relación inseparable entre la historia de Jesús y su exaltación pascual. Insistimos en esta idea: fue a partir de la totalidad de esa experiencia que los primeros cristianos elaboraron reflexiva y sistemáticamente la confesión de fe en Jesús como Hijo de Dios.

¿De qué manera aborda Gesché la cuestión de la Resurrección como camino de reconocimiento de la filiación divina de Jesús?.

Encontramos dos trabajos monográficos de nuestro autor que tratan puntualmente del tema de la Resurrección. El primero fue escrito en el año 1971, publicado por la *Revue Théologique de Louvain* y el segundo conforma el tercer capítulo del libro *Le Christ* de la colección Dios para pensar, publicado en 2001. Aunque existen treinta años de diferencia entre uno y otro, hay una continuidad en los núcleos y perspectivas de abordaje del tema y se observan algunos desplazamientos dentro de la propuesta general.⁴⁵

Una de las afirmaciones que Gesché hace en relación a la cuestión de la resurrección es la de considerar que una cierta “insistencia sobre la divinidad de Cristo pudo haber contribuido a eclipsar el alcance de este misterio”⁴⁶. En el análisis que hace sobre esta perspectiva, Benoît Bourgine opina que Gesché considera que tanto latinos como griegos han reducido la resurrección al rol de una especie de confirmación a posteriori. Los primeros porque en la soteriología han privilegiado la muerte de Cristo sobre la cruz y los segundos al acentuar la asunción divina de la naturaleza humana en la encarnación.⁴⁷

En este contexto, la hipótesis que sigue nuestro autor es preguntarse si no habría ciertos lugares de inteligibilidad, desconocidos u olvidados, que ayuden a la reflexión teológica a pensar sobre el misterio de la Resurrección, a partir de su lugar natal y no desde ideas a-priori que tenemos o nos hacemos sobre esta realidad de fe.

⁴⁵ Cf. BOURGINE, Benoît, *Le Christ*, in La margelle du puits, p. 367

⁴⁶ Ibid, p. 365

⁴⁷ Ibid, p. 365

En continuidad con la categoría hermenéutica de lugar natal, nuestro autor aborda la fe en la resurrección a partir de tres lugares⁴⁸: lugar lingüístico de la resurrección, lugar histórico y lugar teológico. Teniendo estos lugares como telón de fondo, optamos por explicitar dos puntos que, dentro de este marco, nos parecen más originales en el pensamiento de Gesché en relación a la cuestión de la resurrección. Para luego sí abordar su relación con el tema de la filiación de Jesús.

4.2.1. Un acontecimiento de revelación

Advertimos que Gesché aborda el texto de la Resurrección considerando que la narración bíblica se abre, primeramente, a la relación de una palabra, no de un hecho. Es por eso que el teólogo de Lovaina recuerda que cuando las mujeres se aproximan de la tumba con la intención de ungir el cuerpo de Jesús (cf. Lc 24,1-8) “no se produce ningún acontecimiento sino un puro anuncio: “Ha resucitado” (CH, p. 132)⁴⁹. Al mismo tiempo las mujeres son invitadas a anunciar a los discípulos que Jesús había resucitado, reciben de parte del Ángel una “misión de la palabra” (CH, p. 132), que no consiste en comunicar el descubrimiento de una tumba vacía sino de proclamar el anuncio desconcertante de la resurrección.

Para destacar el sentido de revelación que encierra el relato bíblico, podemos decir que Gesché recupera la figura del “joven vestido de blanco” que aparece en el relato del evangelio de Marcos (16,5). Este joven que hace el anuncio, no es presentado como un ser humano común, sino como un personaje celeste. Esto significa para Gesché que la Escritura “indica de manera formal y técnica, en el lenguaje de la Escritura en circunstancias de este tipo, que aquí se trata de una revelación, no de una constatación empírica” (CH, p. 133). Este joven les dice “Resucitó, no está aquí”. Nuevamente las palabras toman un espacio importante

⁴⁸ Esos tres lugares son definidos por Gesché como: la investigación histórica, el análisis del lenguaje y la instancia teológica. En ese orden fueron desarrollados en el artículo del año 1971. Nuestro autor mantiene los mismos tres lugares que encontramos muchos años después en el libro *Le Christ*, pero invierte el orden: primero aparece el lugar lingüístico de la resurrección, luego el lugar histórico y, por último, el lugar teológico. Seguimos la segunda opción por considerar que al ser posterior la reflexión de nuestro autor, por un lado está más madurada y por otro, incorpora los datos más actuales de la exégesis.

⁴⁹ “L'événement qui arrive aux femmes, et qui les tient en suspens (effroi, doute, émerveillement, tout et tout à la fois), tient dans la seule énonciation d'un message. Car s'il est vrai que celui qui fait l'annonce (l'ange) leur montre ensuite le tombeau vide, tous les exégètes s'accordent à ne pas y voir un geste de preuve, mais une vive et expresse invitation à quitter ce lieu qui distrait de la recherche de

en el relato de la resurrección. En efecto, para nuestro autor la resurrección es “un acontecimiento de la palabra” (CH, p. 133). Esas palabras convierten en testigos a las diferentes personas narradas en los cuatro evangelios que las reciben. Testigos invitados a comunicar el mensaje recibido, a proclamarlo por medio de la palabra. Para Gesché, la resurrección del Señor se da a conocer “en la historia cuando es comunicada en el testimonio y la responsabilidad de la palabra” (CH, p. 134). Gesché recuerda un escrito de Claude Geffré que va en esta misma línea:

Un acontecimiento que no está recogido en una tradición de lenguaje y, por lo tanto, en una sucesión de testimonios, se convierte rápidamente en un acontecimiento insignificante e incluso deja de ser un evento histórico⁵⁰.

Reconocida la importancia de la resurrección como un evento de la palabra se hace necesario dar otro paso. Según Gesché, el nuevo paso es “corresponder a la invitación que se nos hace en Jn 20,31” (CH, p 135). Es decir, entrar en el interior de ese lenguaje, ya que fueron escritos para “creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengas vida en su nombre”.

Es una realidad que se utilizaron vocablos distintos para hablar del acontecimiento de la resurrección⁵¹. Nuestro autor destaca la libertad y flexibilidad que tuvieron las primeras comunidades para no excluir otras expresiones o relacionar exclusivamente a una única palabra, un acontecimiento tan significativo como el de la resurrección.

Vemos como el vocabulario es plural [.....] Ningún término está en condiciones de expresar adecuadamente lo que queda más allá de las palabras. No hay ninguna palabra especial que se baste a sí misma, una palabra mágica y luminosa, para expresar la resurrección. La lección que podemos extraer de aquí es la de una incontestable flexibilidad y libertad en la expresión [.....] Todo ello nos invita a estar menos obsesionados por una palabra y a saber apreciar el margen y la flexibilidad de expresión que la Escritura requiere y nos ha confiado como herencia (CH, p 138).

Jésus, à ne pas perdre son temps dans l'inutile recherche de Jésus là où, justement il ne faut pas le chercher (voir Lc 24,5-6) (CH, p. 132).

⁵⁰ GEFFRÉ, Claude, *Le témoignage comme expérience et comme langage* (À propos de la résurrection du Christ), in. CASTELLI Enrico (org). *Lé témoignage*. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 5-11 Javier, 1972. Ed. Montaigne. P. Ver todo el artículo de Claude Geffré, p. 291- 307.

⁵¹ Ver el análisis que en relación a esta cuestión realiza Gesché en el punto La resurrección en una multiplicidad de expresiones.(CH, p. 135-143)

Considerando, entonces, que ninguna palabra se basta a sí misma, ya que ninguna es capaz de agotar el sentido de la experiencia que se está queriendo transmitir, queremos destacar lo que Gesché llama de lenguaje de testimonio, utilizado en las narraciones evangélicas sobre la resurrección. Se refiere al testimonio en un doble sentido, por un lado el de Jesús y, por otro el de los que han sido testigos:

Junto a un evento cristológico (lo acaecido a Jesús: se ha convertido en Señor de vivos y muertos) tenemos un evento apostólico (lo acaecido a los apóstoles: Hemos visto al Señor) (CH, p. 152)

Lo que el Nuevo Testamento narra es, en palabras de Gesché, un acontecimiento de revelación: “a los testigos les ha ocurrido un acontecimiento de revelación” (CH, p. 152). Para explicar el sentido que da a esta afirmación, Gesché se inspira en un estudio de Julia Kristeva titulado: *Acontecimiento y revelación*. Es a partir de una metáfora⁵² que nuestro autor va a desarrollar la idea de lo que significa un acontecimiento de revelación. La imagen tiene que ver con el nacimiento de un niño. El niño cuando nace, no sólo se abre a una novedad insospechada, sino que desde el primer momento de su existencia está sujeto a una gran encrucijada. De repente se rompe para el niño un enclaustramiento que se transforma en apertura. Es importante llamar la atención que este movimiento se produce de dentro hacia afuera.

Gesché, al considerar el movimiento que se realiza en el proceso del nacimiento, recuerda las palabras de Julia Kristeva, quien en este contexto expresa que “el trauma se convierte así en don de una nueva lógica” (CH, p. 154). Esta perspectiva nos aproxima a las ideas de sorpresa y aparición que se encuentran, sobre todo, en los textos de resurrección.

De este modo, la palabra revelación recupera la idea de un principio de irrupción⁵³. Esta idea de irrupción posibilita descubrir a la revelación como un

⁵²“ Comme le dira un jour Suarez, le grand théologien jésuite espagnol du XVI siècle, c'est parce qu'un mot est toujours trop étroit pour exprimer les choses de Dieu, qu'on doit recourir à la metaphorica locutio. Nous ne disposons pas de mots immédiats pour parler des choses de Dieu. La métaphore n'est pas un abandon de la réalité visée, mais la tentative d'en souligner le sens et de donner direction à notre regard. Comme le dit saint Augustin, l'Écriture, dans ses métaphores, veut signifier : « ce qui n'est pas ainsi, mais qui a besoin d'être exprimé ainsi » (De Trinitate, I, 1,2). La métaphore, jugeait Aristote, est nécessaire et indispensable dans notre effort de compréhension du réel. Elle est un véritable moyen de connaissance”. (CH, p. 139-140)

⁵³ Para Gesché es importante recuperar el sentido de “esa vieja palabra de revelación, de tanta carga teológica, que parece haber perdido toda credibilidad” (CH, p.155). En este sentido, recordamos la categoría “lugar natal” introducida por nuestro autor, como una alternativa concreta ante el desgaste

acontecimiento. Es decir, no se trata de una simple inspiración interior, sino que también incluye una exterioridad (acontecimiento). “Nosotros no comenzamos en nosotros mismos, somos seres-nacidos y recibimos revelación incesantemente. El ser humano es un ser que puede ser transformado” (CH, p. 156). En este sentido Gesché se aproxima de la idea de Lévinas cuando dice que “lejos de toda totalidad cerrada, existe la posibilidad de una brecha, de una visitación de lo in-finito” (CH, p. 155).

Subrayamos entonces la idea que la revelación es un acontecimiento: “yo descubro eso que, al mismo tiempo, se me ofrece” (CH, p. 155.). Y retomamos la metáfora del nacimiento:

“Que la imagen del niño sea una revelación hay que entenderlo en el sentido metafísico y etimológico de la palabra *revelatio*; que se puede traducir por *apokalypsis*, que significa descubrimiento, poner al desnudo de una verdad” (CH, p. 153).

La palabra *apokalypsis* es, para Gesché, una categoría pertinente para expresar el sentido que quiere dar a revelación, ya que significa desvelar algo que está escondido. Se necesita estar atento para oír, des-cubrir lo que aparece: “El Señor estaba ahí y yo no lo sabía” (Gn 28,16). Desde esta perspectiva, la palabra revelación tiene que ver con lo que está escondido en lo visible, en eso que lo visible oculta de forma invisible. (CH, p. 156).

Dijimos al comienzo de este punto que, para Gesché, la resurrección es un acontecimiento de revelación. Considerando todo lo dicho hasta aquí, nos preguntamos: ¿Cómo define Gesché un acontecimiento de revelación?.

Yo llamaría ‘acontecimiento de revelación’ a la apertura de un espacio y el brote de un tiempo en el que se descubre una realidad invisible escondida en lo visible (CH, p.156).

De esta forma podemos ver, que en coherencia con su opción filosófica, la palabra revelación hace referencia a un lenguaje fenomenológico. Los discípulos de Jesús experimentaron hechos y palabras de Él (lo visible) y su muerte en cruz era algo que escondía un sentido que ellos descubrirían posteriormente. “Cada acontecimiento oculta en sí algo revelable que aspira sólo a ser revelado” (CH, p. 157).

sufrido por el término revelación. “Et s'il faut, parce qu'il est trop grevé encore de malentendus, laisser cependant pour l'instant ce mot de révélation, j'aimerais alors ici introduire le concept de lieu natal» (D, p. 12). El deseo de Gesché es no perder de vista la novedad, la dinámica, la epifanía que encierra la categoría revelación: “toute réalité est d'abord épiphanie d'elle-même, se manifestant dans son buisson ardent. Elle se montre plus qu'elle n'est démontrée, et il n'y a là aucun cercle vicieux. La

Para nuestro autor “todo acceso a una revelación es como una peregrinación” (CH, p. 158)⁵⁴. Desde esta óptica podemos afirmar que “la cruz se convierte en algo revelable y la resurrección en su revelación” (CH, 157). El sentido, entonces, se manifiesta. La revelación no surge de la nada. La vida de Jesús, sus palabras y sus gestos, fueron ese lugar primero de una comprensión previa de Jesús: “entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron” (Lc 24,31).

4.2.2. Descenso a los infiernos

Para Gesché es importante que el lenguaje teológico pueda recurrir a medios conceptuales o simbólicos, cuando se trata de hablar de lo indecible. A lo largo de nuestro estudio percibimos claramente que Gesché es un teólogo que, sin desconocer la seriedad y necesidad del lenguaje conceptual, se atreve a apostar por el lenguaje simbólico, poético o literario, sobre todo cuando se trata de hacer inteligible las cuestiones de fe para el ser humano contemporáneo.

Gesché va a proponer la hipótesis de que el esquema del descenso a los infiernos, que rezamos casi sin darnos cuenta en el Símbolo Apostólico, “puede reservarnos sorpresas” (CH, p. 164), intentando de este modo comprender desde otra orilla teológica el acontecimiento central de nuestra fe: la muerte y resurrección de Jesucristo. Para ello propone considerar y abordar la cuestión con “el espíritu de una lectura hermenéutica de un relato” (CH, p. 165), teniendo en cuenta las representaciones culturales que fueron utilizadas, y el hecho que para la cultura actual dichas representaciones carecen de sentido.

Gesché hace referencia a que la cuestión del descenso a los infiernos, que implica además la permanencia y salida de los infiernos, está presente en la tradición. Destaca algunos credos antiguos, así como los discursos paulinos y petrinos⁵⁵. En realidad no se habla de una salida de los infiernos que culmina en la tierra sino de una salida del infierno hacia el cielo.

puissance de l'amour et la magie de l'art et la naissance de l'enfant et l'aurore du soleil sont là pour l'attester. Index sui» (D, p. 12).

⁵⁴ Gesché llama la atención de que tanto en la Escritura como en la Tradición hayan utilizado mucho la imagen de la peregrinación: peregrinación de las mujeres al sepulcro, peregrinación de las primeras comunidades litúrgicas al sepulcro, peregrinos de Emaús. Cf (CH, p. 158).

⁵⁵ Nuestro autor se refiere en relación a Pedro: Hech 2,15-36; 1 Pe 3,18-20; 4,6. En relación a Pablo: Hech 17,31; Rom 6,9; 8,11; 10,10; Gal 1,1; Col 1,18; 2 Tim 2,8, que habla del descenso a los infiernos (Pedro) y de la resurrección de entre los muertos (Pablo). Cf (CH, p. 164, nota pie de página nº 3)

Gesché llama la atención sobre el hecho que la resurrección al tercer día no es representada como una salida del sepulcro, sino de los infiernos (CH, p.167). Los infiernos es un lugar teológico, es el verdadero lugar del enterramiento. Cristo ha conocido realmente la muerte en toda su crudeza durante tres días. Jesús ha conocido la muerte sin ser dispensado de ella (CH, p. 169). En este contexto nuestro autor afirma:

Es la lógica de su encarnación que Jesús sigue al descender a ese lugar de desolación, de alejamiento de los seres humanos (ya no está en la tierra) y de Dios (tampoco está en el cielo). ‘*In loco vastae solitudinis*’, en un lugar de inmensa soledad. Jesús vivió así hasta el final (*egonomem nekros: Ap 1,18; egeneto nekros, el que llegó a estar muerto: Ap 2,8*), sin eludir nada de lo que significa ser hombre (*hominem verum*), llevando hasta el final la kénosis de la encarnación, abajándose en la encarnación, la cual sólo es tal si se llega hasta allí. Jesús vivió esta agonía del sentido y de la evidencia que es la muerte para todo ser humano (CH, p. 170’).

Lo que Gesché quiere destacar es la importancia de comprender la “realidad y el realismo de la muerte de Jesús” (CH, p. 171). Pero también es importante considerar que los textos afirman que Jesús resucitó de entre los muertos (Mt 17,9; Mt 20,7; Jn 20,9, Hech 17,31; Rom 1,4; 8,11; Gal 1,1;2 Tim 2,8, etc), “no dicen que resucitó de la tumba” (CH, p. 172). Cristo resucitado es Aquel que sale de la mansión de los muertos, “del estado asignado a los muertos, es decir, de la verdadera muerte” (CH, p. 173). Podemos decir entonces que la salida victoriosa de los infiernos es propiamente su resurrección. Venció la muerte en su realidad más profunda, no en el sepulcro, no simplemente en la cruz, sino en las profundidades de los infiernos.

Cristo resucitado es el Cristo que sale del reino de los muertos. Jesús sale victorioso de los infiernos. Jesús vence al resucitar de los infiernos. Para Gesché esto es de suma importancia porque evitaría considerar la resurrección como un acto milagroso, como a veces sucede cuando se acentúa la resurrección en relación al sepulcro. También evita otro riesgo: el de considerar la resurrección como una simple reanimación o reviviscencia.

La resurrección es resurrección de los infiernos, no es el paso de la tumba a la tierra. “La resurrección es un acto de Dios que arranca a Cristo de la muerte total (...) El Padre arranca a Cristo de la muerte para desde allí hacerle pasar a la (...) verdadera vida (*zoe* y no simplemente *bios*)” (CH, p. 174).

En este sentido la victoria sobre la muerte es fundamentalmente sobre la muerte que hace perder la vida (*zoe*). Es el discurso de Pedro el día de Pentecostés: “Nosotros les

anunciamos la buena noticia (...) Dios lo resucitó de entre los muertos para no volver ya más a la corrupción” (cf. Hech 13,32-34).

La salida de los infiernos es una victoria contra el mal. En los orígenes, la triple inmersión bautismal estaba referida a los tres días de sepultura en la muerte. El Bautismo cristiano es una inmersión en la muerte de Cristo y una salida victoriosa con Él de esa morada. Recordemos que la tragedia de los infiernos consiste en estar separado de Dios. La buena nueva de la resurrección consiste en decir que el ser humano ha sido salvado de esta situación, que ya no vivirá separado de Dios. (CH, p. 176).

La muerte de Jesús tiene sentido, reflexionada y pensada a partir del amor. Jesús está vivo por no entrar en el movimiento del odio. En su muerte se revela, por medio del amor y la libertad vividas humanamente por Jesús, el amor incondicional de Dios. Ese amor es vida nueva, vida que la muerte no puede destruir (Resurrección).

La resurrección tiene una dimensión universal, todos los textos coinciden en afirmar que Jesús resucitó para nuestra salvación (Rom 4,25; 1 Tes 4,14):

Una reflexión que aborda el tema del descenso a los infiernos, asociando íntimamente muerte y resurrección en el seno de una misma agonía victoriosa, ¿no ofrece una visión más apropiada de la salvación?. El tema del descenso a los infiernos, que no reduce la muerte al momento de la cruz, sino que lo extiende a todo el desarrollo de un drama en el tiempo y en la eternidad, ¿no nos permite comprender mejor toda la significación y el destino del acto salvador de Cristo? (CH, p. 191).

Por lo tanto, Resurrección significa que el amor es vida plena. De esta manera, vida, muerte y Resurrección de Jesús se transforman en una epifanía del misterio de Dios en la condición humana. Esto significa que la resurrección pertenece a la capacidad teologal del ser humano creado: *Homo capax Dei*. La salvación consiste en que el ser humano es restituido a su fin, “propuesta en la creación y restaurada en la resurrección” (CH, p. 192).

Como ya lo hemos expresado, la hipótesis que desarrolla Gesché, es la de interpretar que la cristología del Nuevo Testamento acerca de la divinidad de Jesús es también una narración que refleja la identidad de la comunidad primitiva y que, por lo tanto, expresa una novedad de vida para los discípulos. La expresión clave del Nuevo Testamento es la que afirma que esta buena nueva se encuentra en la filiación divina de los cristianos: “*Mirad que amor tan grande nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios. Pues lo somos*” (1Jn 3,1).

En efecto, Gesché está convencido que “es en ese tema de la filiación divina de los cristianos donde Pablo ha encontrado la expresión mayor y la más positiva de la novedad cristiana” (CH, p.193). A lo largo de todas sus cartas, San Pablo afirma que filiación divina de Jesús está intrínsecamente unida a la salvación.

4.3. San Pablo: La salvación que nos es dada

4.3.1. La filiación de Jesús y nuestra filiación

Está claro para nuestro autor que las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la filiación divina de Jesús no son especulaciones abstractas de orden teórico. Son confesiones de fe y proclamaciones de orden soteriológico que expresan el carácter definitivo y universal de la salvación. Esta salvación afecta la vida de los seres humanos haciéndola más humana. Esto lo irán explicitando de diversos modos los autores del Nuevo Testamento, entre los cuales se destaca San Pablo.

Para Pablo, una experiencia fundante para los cristianos es la posibilidad de participar de la misma vida de Dios, que se expresa como el acceso a la filiación divina. Es justamente en este tema de la filiación donde Pablo encuentra una novedad absoluta que merece ser proclamada y anunciada. Esta realidad la encontramos reflejada en varios de sus escritos: “vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos, sino que habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos” (Rom 8,15). “Y si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo” (Rom 8,16-17). “Todos vosotros sois hijos por la fe en Jesucristo” (Gal 3,25). Podemos además ver esto expresado en Ef 1,3-5/ Gal 4,4-6 / 2 Cor 6,18.

Es evidente que San Pablo ve en esta adopción y filiación el cumplimiento, el advenimiento de la antigua promesa de Dios de hacer de nosotros hijos. Porque esa es la finalidad misma de la idea que Dios tiene respecto al ser humano, y su designio desde la creación y alianza. Si sois de Cristo, sois también descendientes de Abraham, herederos según la promesa (Gal 3,29) (CH, p. 197).

Percibimos que en las cartas de San Pablo, el título Hijo de Dios⁵⁶ destaca el envío y misión que el Hijo recibió del Padre (cf. Gal 4,4; Rm 8,3); Dios envió a su Hijo (cf. Gal 4,4; Rm 8,3) para que fuéramos salvos por su muerte (cf. Rm 5,10). Es, también, expresión del amor salvífico del Padre a todas las personas (cf. Rm 8,29). El título se refiere, sobre todo, a la íntima relación de Jesús con Dios. Relación expresada también con las categorías de Primogénito, Imagen de Dios invisible o mediador de la creación (cf. Col 1,15-20). La filiación de Jesús tiene relación con nuestra filiación (cf. Rm 8,29; Gal 4,5-7).

Para Gesché constituye una “verdadera antropología teologal” el llamado al ser humano a compartir la misma vida de Dios (CH, p. 198). Dios no nos hace hijos por decreto, si llegamos a ser hijos de Dios es porque Jesús, reconocido como el Hijo de Dios, nos hace capaces de alcanzar esa dignidad. Este tema de la filiación lo desarrolla también Pablo al hablar de Jesús como el Primogénito entre los hermanos, es decir el que incorpora a sus hermanos menores a la filiación divina:

“A los que conoció de antemano los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos” (Rom 8,29). Pablo afirma que Dios predestinó a los que había conocido desde el principio a reproducir la imagen del Hijo, para que éste sea el Primogénito entre muchos hermanos. Esto es, la intención del plan creador es reproducir la imagen del Hijo. Jesús es también primogénito de la creación (Col 1,15; Heb 1,6) y como primogénito de entre los muertos (Col 1,18) conduce como hijo y hermano mayor a todos hacia Dios (CH, p. 199).

El título Primogénito significa que Jesús es el primero en quien se ha superado la contradicción humana y se ha terminado la creación. Lo característico del Primogénito consiste, por un lado, en abrir el seno, la matriz del Absoluto desde la que nace el

⁵⁶ Pablo conoce el título Hijo de Dios, aunque lo emplee pocas veces si lo comparamos con el uso que él hace del título Señor. En Gal 1,16 se refiere a su conversión como Revelación del Hijo (cf. 2 Cor 1,19). El título aparece también en los Hechos de los Apóstoles, precisamente en boca de Pablo como resumen de su predicación (cf. Hch. 9,20; 13,33). Para Pablo, la filiación divina constituye, pues, un tema central en sus cartas, por ejemplo, en la de Romanos que él denomina como Evangelio del Hijo (cf. Rm 1,3). Con la palabra HIJO expone su propia idea de Cristo: Jesucristo es para él simplemente el Hijo de Dios (cf. 2 Cor 1,19), el propio Hijo de Dios (cf. Rm 8,32). Cuando habla de la venida de este Hijo, Pablo anticipa toda su trayectoria desde la encarnación a la crucifixión, que prosigue hasta la Resurrección, la elevación y el retorno (cf. 2 Cor 8,9; Gal 4,4-6; 1 Cor 1,17-20). Ver el análisis que Grillmeier realiza sobre la cristología paulina y en concreto lo que se refiere al tema de Jesús como Hijo. Cf. GRILLMEIER, Alois, *Cristo en la tradición cristiana*, p. 100- 146. Cf. También DUFOUR LEON, art. “Hijo” in *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1967, p. 340.

Resucitado⁵⁷. Por otro lado, revelar la existencia de otros hermanos que son llamados a participar de la imagen del Primogénito.

Pablo relaciona el carácter de Primogénito a la idea de imagen: “Cristo es imagen de Dios invisible” (Rm 8,29). Todos los hermanos son llamados a ser conforme a la imagen del Hijo (*Fili in Filio*). Es decir, tornarse hijos de Dios, reproducir la imagen del Hijo, significa recibir la filiación divina por medio del Espíritu Santo.

Esto nos da pie para afirmar que el punto a partir del cual Jesús es llamado Primogénito es el de nuestra filiación. Somos hermanos porque somos todos hijos. La filiación de Jesús funda una nueva relación de fraternidad entre las personas. Ser hermanos es participar de la misma vida divina del Hijo. La primogenitura, más que cronología, implica plenitud, porque de esta manera nos vamos asimilando al Hijo.

Por consiguiente, el ser humano fue creado con un destino salvífico. El ser humano está impregnado de la gracia de Dios y tiene como finalidad última la visión de Dios. Hay, por tanto, una relación inseparable entre creación (protología) y salvación (escatología). La creación es salvífica, ya que Dios comunica su propia vida divina. Al crear al ser humano, Dios lo llama a la plenitud de su humanidad (divinización) y eso es salvación.

Esta vinculación entre la creación y la redención queda explicada de forma más clara en el Himno a los Colosenses. Jesús es primogénito de entre los muertos desde la vida nueva del resucitado. En este sentido, Jesús es preexistente a la creación, sólo en cuanto imagen, no en cuanto principio, lo que significa que “desde toda la eternidad, el Hijo intratrinitario no es sólo el Hijo, sino el plan divino de que haya muchos ‘hijos en el Hijo’, que incluye a Jesús como paso primero y fundamental de su realización”⁵⁸.

Esta relación creación-salvación implica la realidad de la reconciliación. Es decir, en Cristo fueron creadas y reconciliadas todas las cosas. La redención no es entendida por el Nuevo Testamento como una simple restauración del ser de la creación, sino que comprende la plenitud de lo creado (*plerôma*). Plenitud presente en el Cristo resucitado y de la cual todos recibimos (Jn 1,16; Col 2,10). “Todo parece indicar que Pablo ha hecho aquí un descubrimiento particular y decisivo de la salvación” (CH, p. 199)

Sin embargo, Pablo no ignora que una de las realidades existentes en el ser humano radica en lo que González Faus denomina “la huella del *pleroma* ausente”. Esto es, una contradicción constitutiva del ser humano, personal y comunitaria, que lo lleva a

⁵⁷ Cf. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, p. 155

experimentar una especie de desgarramiento interior, de búsqueda inquieta de Dios. Es lo que San Pablo entiende muchas veces por esclavitud, es decir, aquello que nos impide ser hijos. Es necesario salir de la esclavitud, porque hemos sido liberados por el Hijo (Gal 4,5-7).

En este sentido San Pablo habla en varias oportunidades de la salvación como redención, como perdón, como remisión o liberación del pecado (cf. Rom 3,23; Ef 1,7; Col 1,14, etc). La muerte y resurrección de Jesús son interpretadas como salvación, reconciliación o rescate (Rom 4,25; 1 Cor 15,3-4; 2 Cor 5,18-19; Gal 1,4). Como en Cristo reside la Plenitud del ser, Él puede ser causa de reconciliación y paz (cf. 2 Cor 5,19).

Sin embargo, no se trata de una reconciliación psicológica o jurídica moralista, extrínseca al ser humano. Para la mentalidad bíblica, Dios nunca es objeto de reconciliación sino sujeto de ella. Es Dios el que reconcilia al ser humano. Por eso es posible la superación de la contradicción constitutiva del ser humano. Podemos decir que la reconciliación está vinculada al concepto de recapitulación que designa la totalidad de la obra de Cristo (cf. Ef 1,10-11).

El prólogo de la Carta a los Efesios es el lugar donde más explícitamente se habla de recapitulación. Destacaremos sus contenidos teológicos fundamentales de acuerdo al interés de nuestro trabajo.

La recapitulación es el concepto central del himno. Con amor nos predestinó a ser hijos tuyos por medio de Cristo. “Con sabiduría nos manifestó el misterio de su voluntad, recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1,9-10). Si la recapitulación realiza esa predestinación, entonces se puede concluir que incluye nuestra filiación. Lo que aquí está planteado es, ni más ni menos, la extraordinaria dignidad del ser humano, llamado a compartir como hijo la gloria de Dios. (CH, p. 201). En el anuncio de la obra que Dios lleva a cabo por medio de Cristo, se describe el proceso de nuestra filiación. Gesché destaca que, en la óptica de San Pablo, está claro que “llegar a ser hijos de Dios es la meta de la verdadera salvación” (CH, p. 201).

En este proceso, todas las cosas se van llenando de Cristo. La Resurrección afecta a toda la creación y ella está destinada a recibir la Plenitud. La divinidad de Jesús es la divinización del mundo. Esto quiere decir que, dentro del plan creador de Dios, se incluye a la historia en la participación de la Humanidad Nueva del Resucitado. La doctrina paulina de la

⁵⁸ Ibid, p. 291.

recapitulación de todo en Cristo coloca la humanidad nueva como fin de la historia. La humanidad recapitulada en Cristo es la humanidad introducida en la vida trinitaria:

Esto es lo que los Padres han reconocido y conservado perfectamente. Han comprendido de manera adecuada la teología paulina de nuestra filiación divina, que han hecho consistir en ella la salvación. Ésta será designada por los Padres con una expresión constante, muy querida por ellos y preferida a todas las demás, la *théosis* (deificación) o la *theopoesis* (deificación), en la cual consiste para ellos, como para la Iglesia de Oriente, la principal, si no la única, respuesta al Cur Deus homo (CH, 208).

“¿No es éste precisamente el sentido de la dignidad reconquistada del ser humano, que Pablo y sus comunidades han experimentado y que luego nos han contado?” (CH, p.202) se pregunta efusivamente nuestro autor. En este proceso de libertad (Rom 8,21) vamos descubriendo nuestra identidad ante Dios, manifestada de forma poética por San Juan en sus cartas: “a cuantos le recibieron, a todos aquellos que creen en su nombre, les dio el poder para ser hijos de Dios (Jn 1,12) y “considerad que amor tan grande nos ha mostrado el Padre. Somos llamados hijos de Dios y así es en verdad (1 Jn 3,1; 1 Jn 3,2), Dios nos ha manifestado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único para que vivamos por él (1 Jn 4,9). (cf. CH, p.202).

La plenitud será la inclusión de todo en Dios (cf. 1 Cor 15,28). El fundamento de la Salvación-recapitulación es la filiación divina que recibimos a través de la incorporación a Cristo. La salvación ofrecida en Cristo y por Cristo significa la culminación y la plenitud definitiva de la creación, hecha desde el principio por medio de Cristo. Con otras palabras, Cristo es principio de realidad nueva y la salvación es consumación de la creación.

Así, para Gesché, San Pablo es “esencialmente y ante todo el apóstol y el teólogo de la salvación cristiana” (CH, p. 203). El título Hijo de Dios nace del seno de una reflexión sobre la salvación:

Es en el seno de una experiencia soteriológica, no una especulación cualquiera de tipo helenístico, donde la comunidad hablará de Jesús como Hijo de Dios. Esta cristología no nació por el deseo de dar a Jesús un título honorífico, sino que surgió de una experiencia singular de salvación, la experiencia filial (CH, p. 203).

Gesché destaca además que para San Pablo, la relación entre Jesús y nuestra filiación es un misterio escondido desde toda la eternidad que fue revelado a través de la

totalidad de la vida de Jesús. Jesús es la comunicación viva de Dios, es por eso que podemos decir que la salvación consiste en una relación personal (CH, p. 204). “Y lo que Dios nos da de esta manera no es el ser hijos por decisión, sino por participación de persona a persona” (CH, p. 204).

Para finalizar, digamos que cuando Pablo afirma que el Hijo nace de la semilla de David “según la carne”, y es constituido plenamente Hijo de Dios “según el Espíritu” al ser exaltado (cf. Rom 1,3), no está contraponiendo humanidad y divinidad en Jesús, sino que pone de relieve dos acontecimientos históricos que se realizan en Cristo como portador de la salvación: encarnación y resurrección. A este Hijo de Dios en poder se contrapone el Hijo de Dios en debilidad. Describe, de este modo, el camino histórico del Hijo de Dios con los mismos rasgos de Fil 2,5-11. De esta manera, Pablo presenta una vinculación del título con la historia de Jesús, resaltando la dimensión kenótica. La kénosis no es la ausencia de gloria sino la revelación de la verdadera gloria de Dios. Gesché se pregunta:

Pero ese Jesús, de quien se dice que es Hijo de Dios, se manifiesta fundamentalmente en la figura humilde de la kenósis y de la cruz. ¿Hubiera sido imaginable en la antigüedad divinizar a alguien muerto en la cruz? (CH, p. 206).

“Predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos” (1Cor 1,23). Sin dudas, Cristo está en el centro del mensaje cristiano. Sin embargo para nuestro autor, aunque a primera vista pueda parecer algo superfluo, es importante reflexionar sobre el lugar de Cristo en la fe cristiana. ¿En qué sentido esta cuestión es importante?. La razón es muy sencilla. Es el motivo por el cual Jesús “ha venido: hablarnos de Dios y hablarnos del ser humano. *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Jn 18,37)” (CH, p. 17). La simpleza de la cuestión no anula la profundidad de la misma. ¿Cómo entender el lugar central que Cristo tiene en la fe cristiana?

5. El lugar de Cristo en la fe cristiana

Adolphe Gesché abordó la cuestión acerca del lugar original en que nació el título Hijo de Dios, demostrando de este modo la centralidad de la persona de Cristo para la fe cristiana. Sin embargo esto puede dar lugar a malos entendidos si no se explica lo qué

entendemos por esa centralidad. Esta argumentación está muy clara en los escritos del teólogo belga. Benoît Bourgine comentando sobre la cristología de Adolphe Gesché la define como “*au centre, mais pas le centre*». Bourgine llega a esa conclusión conociendo la trayectoria de nuestro autor en esta área: “cinco décadas de reflexión teológica que se pueden encontrar en sus artículos, cursos y en el fichero”⁵⁹.

¿Qué significa, entonces, que la cristología en la obra de Gesché está en el centro pero no es el centro? El sentido lo encontramos en los escritos del propio autor y tiene que ver con la pregunta que él se hace por el lugar de Cristo en la fe cristiana, considerando que “*Él es la piedra angular*” (Hech 4,11) en torno del cual se articula la fe.

Lo primero que tenemos que decir es que “*au centre, mais pas le centre*” es un principio hermenéutico en su reflexión cristológica, porque como dice el mismo Gesché: “Él se hizo presente entre nosotros no para hablar primero de sí mismo, sino ante todo para hablarnos de Dios y para hablarnos del ser humano” (CH, p.21). Gesché no desconoce que esta cuestión ya fue advertida por otros pensadores, entre los cuales recoge una cita de Yves Congar. Congar en varias oportunidades habló del peligro del cristo-centrismo de la teología cristiana, ya que no se puede perder de vista que “Cristo, el Verbo hecho hombre, fue primero (para los apóstoles) la revelación de Dios”⁶⁰.

5.1. Le Christ comme texte de Dieu (GNP,LXXV, 21) 61

Pues bien, el Nuevo Testamento recuerda en varias ocasiones que Jesús no vino para anunciarse a sí mismo: (Jn 6,38; Jn 4,34; Mc 14,36; Jn 10,29; Jn 10,32; Mc 10,40; Jn 14, 24; Jn 15, 15; Mt 11,27). El propio San Pablo reconoce que la cabeza de Cristo es Dios (1 Cor 11,3). Para el Nuevo Testamento, Cristo es centro en cuanto que abre el camino de acceso al Padre (Jn 14,6; Ef, 2,18):

⁵⁹ BOURGINE, Benoît, *Le Christ*, in La margelle du puits, p, 359-365

⁶⁰ CONGAR, Yves. *Jésus-Christ*, Paris, 1965, p. 12. También cita a Paul Ricoeur « No dudo en decir, que yo me opongo con todas mis fuerzas a ese desplazamiento de acento de Dios a Jesucristo”, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 298. De forma metafórica el propio Gesché dice: “La christologie qui ne tourne que sur elle-même et pour elle-même, risque de devenir comme un disque rayé, marqué par une usure qui assourdit son primitif écho» (CH, p. 27).

⁶¹ Le Verbe, le divin, theos, se comprend pros ton theon (Prologue), non pros to on (l'Etre). Dieu, le Christ, se comprend à partir de Dieu. Dieu/ divinité. La divinité (notamment du Christ) (et même la divinité tout court) se comprend par rapport à Dieu (proston theon), non par rapport à l'être (pros to on). Peut-être aussi: pros ton anthrōpon (GNP LXXIV, 117).

Es como si en los momentos de mayor revelación de su divinidad, apareciera también más claramente su dependencia del Padre. 'Al hablar así, muchos creyeron en él' (Jn 8,30). Es como si en el momento en que él no se presenta como el centro, Jesús se hiciera realmente creíble (CH, p. 23).

Esta especie de desplazamiento también aparece en relación al Espíritu Santo: (Jn 16,7; Jn 16,3). Jesús es el que dona el Espíritu Santo enviado por el Padre. Esta dinámica de donación supone también que Jesús se "oculte en un segundo plano" (CH, p. 24). Jesucristo nos conduce al Padre, que lo envía y que nos concede el don del mismo Espíritu que Él ha recibido. Jesús es camino (Jn 14,6).

Lo que se trata de cuidar es que Cristo no termine por ocultar a Dios, esto acontece cuando la cristología gira en torno de sí misma. La cristología tiene sentido en cuanto teología (discurso sobre Dios) y antropología (discurso sobre el ser humano). En este sentido expresa Gesché:

La primera tarea de una cristología no es, por tanto, reflexionar sobre Cristo, sino reflexionar sobre lo que Cristo ha pensado, dicho y hecho; no se trata de anunciar a Jesús, sino de proclamar lo que él anuncia. El resto aparecerá después. Jesús ha muerto y ha resucitado en función de una determinada idea de Dios y del ser humano [...] (CH, p. 28)

Podemos decir entonces, que la perspectiva cristológica está muy presente en los escritos de nuestro autor, pero en función del mensaje que Jesús vino a anunciar sobre Dios y el ser humano. Bourgine dirá que el lugar que ocupa la cristología en el pensamiento de Gesché tiene que ver con la forma como él considera la tarea teológica en diálogo con la cultura de su tiempo⁶².

Los textos neo-testamentarios expresaron de muchas maneras como, a partir de la Encarnación de Jesús, la experiencia de una relación de libertad entre el ser humano y Dios es real. Esto es posible por la mediación del Hijo, que nos abrió a través de su cuerpo (Heb 10,) un camino nuevo: el de ser hijos de Dios. Esto significa "una capacidad completamente nueva entre Dios y el ser humano" (CH, p. 19). Capacidad de relación cercana con Dios. La relación entre Dios y el ser humano es uno de los temas que más ocupan a nuestro autor:

⁶² BOURGINE, Benoît, *Le Christ*, in *La margelle du puits*, p. 361

Nos encontramos aquí exactamente ante el contenido esencial de la fe cristiana, es decir, la encarnación que representa la realización paradigmática de la relación entre Dios y el ser humano. En Jesús, el creyente descubre, lee y descifra precisamente la más estrecha relación que existe, la relación por excelencia entre Dios y el ser humano (CH, p.42).

5.2. Aprender quién es Dios en la humanidad de Jesús⁶³

Jesús, la Palabra hecha Carne, es la visibilidad de Dios: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). Para Gesché es importante no perder de vista que, aprendemos quién es Dios, no porque Jesús diese clases magistrales sobre el ser de Dios, sencillamente porque Él fue Dios entre nosotros. “Y así una nueva imagen de Dios nos ha sido revelada”⁶⁴.

Es un Dios que ha conocido el destino humano en su propia persona. Dios ya no es un Dios impasible e inmutable. El Dios cristiano tiene rostro humano en Jesús de Nazaret. La humanidad de Jesús revela definitivamente el rostro de Dios.

La tradición de la Iglesia reconoce que esta revelación, Jesús la puede hacer no sólo por su íntima y familiar relación con el Padre (Abbá), sino por el hecho de que “esta capacidad reveladora [...] se debe al ser y al origen intra-trinitario de la Palabra (preexistencia) que se encarna y se hace carne de nuestra carne en la persona de Jesús (Jn 1,1-

⁶³ En un artículo, el teólogo chileno Jorge Costadoat escribe sobre la humanidad de Jesús. Nos parecen muy pertinentes algunas de sus ideas, que expresan como este tema de la humanidad de Jesús provoca cierta perturbación en los creyentes: “Jesús, en síntesis, quiere decir que Dios es humano. Humano por compartir nuestra vida y destino. Humano por amar y sufrir por la humanidad hasta el extremo. Jesús ha sido hombre mucho más que nosotros. Tan hombre como sólo Dios puede serlo. Pero a unos cuesta entender que su divinidad no menoscabe su humanidad y a otros, que un hombre como él pueda ser divino. Jesús es tan divino, se piensa, que no ha podido ser muy humano. Sigue también lo contrario. Hoy hay tal certeza de su humanidad que resulta difícil creer que ha podido ser Dios. La Encarnación del Hijo de Dios es un auténtico misterio. Es arduo para el pensamiento hacerse a la idea de reunir en una sola persona dos magnitudes -la divinidad y la humanidad- que parecen competir entre sí. Pero en Jesús, Dios no compite contra la humanidad, compite contra el pecado para salvar a la humanidad del sufrimiento y de la muerte. La divinidad no menoscaba la humanidad de Jesús. La perfecciona. El hombre del corazón apasionado y traspasado, Jesús, más que cualquier otra revelación, devela cómo es verdaderamente Dios y cómo se llega a ser hombre en plenitud”. *La humanidad de Jesus*, disponible en <http://www.jorgecostadoat.cl/> Acceso en 10 de julio de 2014. Ver también CASTILLO, José M. *La humanización de Dios*, p. 191-203. En el capítulo 7, cuyo título es La humanidad de Dios, trata de manera sencilla y clara, el tema de la humanidad de Jesús como revelación del Dios cristiano.

⁶⁴ Cf. GESCHÉ, *La confession*, p. 211

18”).⁶⁵ Por lo tanto, en la humanidad de Jesús habita corporalmente la plenitud de la divinidad tal como queda expresado en el himno a los Colosenses (1,19; 2,9).

Citemos una vez más el Prólogo de San Juan. Antes de narrar la historia de Jesús, se remonta a la Palabra que existía desde el principio junto a Dios (Jn 1,1-1). Esto quiere decir que no se puede separar la persona y la historia de Jesús de la Palabra creadora que ha venido a vivir en medio nuestro (Jn 1,11.14). El Plan de Dios considera desde siempre a nuestra humanidad y su salvación. De esta manera, la Encarnación pertenece al plan original de Dios, que nos desea participando de su misma Vida por medio de la filiación.

Los llamados himnos cristológicos de la carta a los Efesios (1,3-14) y Colosenses (1,15-20) destacan la unicidad de la economía de la salvación vinculada a la humanidad de Cristo, fuente de donde brota la gratuitud de Dios en la singularidad del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, la gracia no es algo que está fuera del ser humano, por eso la salvación tiene una dimensión universal, más allá “del reconocimiento expreso y reflejo de cual sea la fuente de donde procede el don de Dios”⁶⁶

Para Gesché, no se puede comprender la humanidad de Jesús sin su divinidad, sin su filiación y sin su relación con el Padre. Al mismo tiempo, la divinidad de Jesús no se puede comprender sin su humanidad⁶⁷. En este sentido Gesché afirma:

Tal como la resurrección de Jesús confirma su cruz, y ella misma confirma su ministerio, así la divinidad de Jesús confirma su humanidad. Esta relación mutua e indeleble de la divinidad y de la humanidad se confirma la una a la otra, revelándose la una por la otra, esto es el corazón mismo de la fe cristológica⁶⁸.

Queda claro que según la lógica cristiana la confesión de la divinidad de Jesús es inseparable de la confesión de su humanidad. Confesar la humanidad de Jesús no es, dice

⁶⁵ URIBARRI Gabino, *La singular humanidad de Jesucristo*, p. 395. Recordemos que esto es lo que los concilios de Calcedonia y luego Constantinopla I y II expresaron con la terminología de unión hipostática.

⁶⁶ Ibid, p. 408-409

⁶⁷ «Loin de diminuer son humanité, la divinité de Jésus garantit au contraire, confirme son humanité, l’humanité de cette humanité (et aussi l’humanité de Dieu). Il n’est pas vrai que l’affirmation de la divinité de Jésus déprime la réalité de son humanité. Cela se peut dans les faits culturels, mais cela est faux théologiquement. La divinité de Jésus n’est pas là pour diminuer son humanité, mais pour la confirmer, j’allais dire pour la solenniser (malgré le risque monophysite de cette expression)». GESCHE, *La confession*, p. 212

⁶⁸ Ibid, p. 212.

Gesché, “afirmar una banalidad histórica, sino confesar alguna cosa sobre Dios”⁶⁹. Esto quiere decir que la humanidad de Jesús no es una cuestión periférica o secundaria, al contrario, su humanidad es la clave para descubrir los trazos de Dios⁷⁰.

Uno de esos trazos originales del Dios cristiano es “aquel que San Pablo ha reconocido y anunciado como el Dios de la Kénosis (del despojamiento)” (LS, 71). Es un Dios que deja espacio, lugar para otro, porque reconoce la alteridad en la relación. Al encarnarse, Dios deja lugar en sí mismo para el ser humano (LS p. 71). Es un Dios que abre caminos para la existencia del ser humano.

Emmanuel Lévinas lo expresa bellamente cuando dice que :

Referirse al Absoluto como ateo, es acoger un Absoluto depurado de la violencia de lo sagrado. En la dimesión de altura en la cuál se presenta su santidad - es decir su separación- lo infinito no quema los ojos de aquellos que le miran. Él habla, no tiene el formato mítico imposible de enfrentar y que mantendría mi yo preso en sus redes invisibles. El no es numinoso: el yo que se aproxima del infinito, no es aniquilado en su contacto, ni transportado fuera de sí [...] ⁷¹.

La grandeza de Dios se encuentra justamente en su “ministerio y su sacramento de la kénosis” (LS, p. 72). Dios es una Trascendencia que abre lugar y acoge la diferencia. Hablar de Dios es hablar de una realidad de relación. No obstante, si el Hijo de Dios se ha hecho hombre, esto también tiene una consecuencia en el modo de tratar a los otros seres humanos. Hay toda una antropología que se esconde dentro de esta cristología.

Es importante destacar algo muy presente en el pensamiento de Gesché, que tiene que ver con la importancia que él da a la cuestión sobre Dios. Para nuestro autor, la idea que nos hagamos de Dios influye decisivamente en la idea que tengamos del ser humano y también de la sociedad:

En efecto la idea de Dios no es nunca, querámoslo o no, una idea totalmente inocente. Toda imagen de Dios implica y conlleva parcialmente una cierta idea de sociedad y del ser humano. Así pues, preguntarse por Dios no es plantear una cuestión gratuita; es ante todo y sobre todo plantear la cuestión tan actual y urgente de las relaciones que queremos que existan entre los seres humanos. ¿Unas relaciones entorpecidas o salvadas por la idea de Dios? [...] (LD, p. 156)

⁶⁹ Ibid, p. 213

⁷⁰ Ibid, p. 211

⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*, p. 49

Mientras la idea de Dios siga siendo lo que siempre ha sido no la cuestionemos ni modifiquemos, si es que hay que modificarla, nunca llegaremos a la raíz última de una situación que eventualmente deseamos cambiar (LD, p.157).

La filiación divina de Jesús no es una consideración metafísica abstracta, es una realidad existencial que nos afecta profundamente, porque el Hijo nos revela que las relaciones humanas entraron en un dinamismo de comunión con la divinidad. Esto implica que Dios y el ser humano no se contraponen. En esa unidad irreductible se funda la novedad cristiana: el ser humano es hijo porque es creado en el Amor. La creación es una auto-comunicación, una auto-exteriorización, donde Dios abre espacio para lo que no es Dios y crea libremente.

Dios nos destinó a reproducir la imagen de su Hijo (cf. Rom.8,29) La filiación es el distintivo del cristiano. Por eso la experiencia de la filiación abre el ser humano al respeto y al reconocimiento del otro como hermano. De esta manera, el seguimiento de Jesús como memoria y actualización de su Vida, se transforma en una hermenéutica dinámica de la filiación divina de Jesús; posibilitando renovar en cada tiempo histórico la vitalidad y el sentido de la fe en el Hijo de Dios.

Jesús ilumina el dinamismo humano al revelarnos que es un dinamismo hacia la filiación. Esto significa que nuestra filiación es una constante posibilidad de plenitud, amenazada por la ambigüedad existente en la realidad histórica. Por consiguiente, seguir a Jesús implica un compromiso de fraternidad. La identificación con el Hijo de Dios significa, por una parte, asumir la lucha contra todo lo que denigra, atenta y mata la vida de las personas. Por otra, supone reconocer y asumir el origen y destino común de todos los seres humanos: llegar a ser todos hijos en el Hijo (hijos de Dios y hermanos).

6- A modo de conclusión

A lo largo de este capítulo tratamos de aproximarnos de la “escandalosa” afirmación que hace San Juan en su Evangelio: “La Palabra se hizo Carne y vino a habitar entre nosotros”. Con la ayuda de algunos datos exegéticos, pretendimos desentrañar más profundamente este versículo catorce del Prólogo del Evangelio de San Juan. Vimos que no se trataba de una apariencia externa, tal como entendían los docetas, sino que la Palabra, que es el mismo Jesús, se hizo carne de verdad. Jesús tiene un cuerpo.

Posteriormente, la categoría de la identidad narrativa, nos posibilitó aproximarnos de la realidad humano (Carne) divina (Palabra) como parte de un único sujeto. Jesucristo fue reconocido como la Palabra que se hizo Carne y al mismo tiempo fue confesado como el Hijo de Dios. La encarnación-muerte y resurrección forman un círculo hermenéutico que nos abre al misterio de Dios en la paradoja, a primera vista irreconciliable, entre inmanente-trascedente, cruz-exaltación, kénosis-gloria, etc.

Entendemos que este itinerario ayudaría a desarrollar la intuición de Gesché, quien afirmaba que el título Hijo de Dios revela una diferencia en Dios. Es justamente esa diferencia que quisimos explicitar a modo de cierre del capítulo 3 y que continúa elucidando el lugar de Cristo en la fe cristiana. Se trata de una diferencia de la que podemos aprender de Jesús, la Palabra hecha Carne y confesado como el Hijo de Dios.

La Palabra se hizo Carne y en ella reconocimos al Emmanuel, el Hijo Único de Dios. Escuchar esa Palabra nos abre a un horizonte antropológico original. Dios no tiene miedo del ser humano (encarnación) y el ser humano no es indigno de Dios (filiación divina). Existe la posibilidad real de “descubrir que es en Dios donde nosotros conocemos lo que somos, y que es en nosotros donde aprendemos lo que él es” (CH, p. 222)

CAPITULO IV: EL SER HUMANO CREADO-CREADOR

L'homme n'est pas seulement créature, il est Fils (GNP, LIX, 105)

Consideraciones previas

El criterio de validación de un discurso teológico es de acuerdo al modo como este discurso incluye la cuestión del ser humano. La obra de Gesché tiene la intención de desentrañar la huella de Dios en las preguntas y deseos del ser humano moderno, expresadas en la literatura, el arte, etc. Su esfuerzo y preocupación teológica es que la teología hablando de Dios, hable del ser humano y de su relación (teología antropológica).

Gesché sostiene que el ser humano puede ser también pensado a partir del enigma que lo habita, esto significa que no puede comprenderse únicamente a partir de sus propios recursos o de la pura inmanencia. El enigma del que habla Gesché abre un horizonte amplio de preguntas que ponen al ser humano en un movimiento de permanente construcción y crecimiento. Esto manifiesta que: “el ser humano nace a su humanidad progresivamente aceptando su propio misterio e interrogando las respuestas frágiles que le vienen [...] así

como las grandes cuestiones que le visitan periódicamente”¹. Parte de ese enigma es el misterio de la trascendencia que lo habita:

En nosotros se encuentra una dimensión oculta, que me gustaría denominar mapa del cielo, como el que se dice que tienen las aves migratorias que trazan en el cielo su camino. [...] Si esto es así, no cabe duda de que es importante que volvamos a aprender a descifrar este mapa [...] como si se tratara quizás de nuestro más profundo secreto (LD, p. 55).

1. El ser humano: un texto a ser interpretado

Gesché en su reflexión teológica está muy atento a lo que ocurre en su tiempo y considera importantes los interrogantes, esperanzas, deseos y dolores del ser humano. De este modo inicia su camino:

por la inmersión en la experiencia del ser humano contemporáneo, tal como ella se expresa en el arte, las letras y las ciencias humanas, de manera que la cuestión sobre el ser humano no se desarrolla pensando al ser humano teóricamente, sino pensándolo a partir de su situación real, es decir, planteando las cuestiones sobre los obstáculos que se encuentra en el camino de su realización: el mal, la muerte y el destino².

Gesché emprende un itinerario que parte de las interrogaciones fundamentales del ser humano sobre sí mismo. Parece escucharse, desde el fondo de este itinerario, aquella experiencia de San Agustín, cuando en sus confesiones dice: “*me convertí en una gran pregunta para mí mismo*”³.

1.1. El enigma como realidad de la existencia humana

Homo absconditus, énigme. Personne, perdu dans le labyrinthe de lui-même, inconnu de lui-même (GNP, LX, 31)

¹ RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 287.

² RODRIGUES, *L'homme*, in *La margelle du puits* p. 287.

³ AGUSTIN DE HIPONA, Confesiones, X, 13

Ante una rápida lectura de la introducción del libro *Le homme*, puede sorprender una definición del ser humano tan metafórica, porque parecería que nuestro autor reduce el horizonte antropológico a tres metáforas inconclusas. Sin embargo, tratándose de Gesché, se impone necesariamente una segunda y tercera lectura, con un espíritu hermenéutico y sin perder de vista el horizonte mayor de su obra. En ese intervalo de lectura, que supone necesariamente tiempos concretos de escucha de las palabras, tejidas poéticamente por nuestro autor, comienza a brotar un murmullo teológico detrás de tres simples metáforas. Entonces sí, podemos iniciar un itinerario declaradamente teológico, que consiste en comprender la propuesta antropológica que se abre a partir de haber pensado a Dios (capítulo II) y su único Hijo Jesucristo (capítulo III).

Las metáforas que abren la puerta de este itinerario antropológico son las expresadas literalmente por nuestro autor:

Me gustaría proponer aquí que el ser humano es como un texto. Primero un manuscrito, porque él ya es en parte hecho de una escritura que lo antecede y que debe aprender a leer para descifrarse [...]. Los filósofos, pero también algunos de esos hombres, que como Moisés, han golpeado la roca. Luego un pergamino, porque el propio ser humano, ser felizmente inacabado, debe, pastor de su ser, escribir una página todavía en blanco, el texto de su propio destino. Finalmente, un jeroglífico, porque él también es escrito y debe seguir escribiéndose con letras sagradas. *Res sacra homo.* (LH, p. 8).

Inspiradas por nuestro propio autor podemos decir, en un primer momento, que el ser humano es un texto a ser descifrado, en una búsqueda constante de su propia identidad. Además de muchas de las mediaciones conocidas, como la familia, la Iglesia, la sociedad, la cultura, etc., nuestro autor coloca un medio muy interesante para ayudar al ser humano en esta “búsqueda de su humanidad y del secreto que ella lleva” (LH, p. 15). Se trata de una mediación que se encuentra en el fondo de todas las otras mediaciones, denominada por Gesché como “el reino de los signos”: “esa iniciación que nos hace nacer verdaderamente al mundo y que nos permite descifrarnos” (LH, p. 15). Esto supone aprender a convivir con el enigma que habita a todo ser humano. Enigma que además está presente en el mundo y en Dios.

El proceso de reconocimiento del enigma es una parte constitutiva de lo humano, y resulta importante para no transformar a Dios en un ídolo, no convertir al otro en un objeto de fusión y no mirar al mundo creado como un objeto de manipulación. La no aceptación de ese algo sin “límite ni comprensión posible”, presente en todo ser humano, conduce a un

camino de omnipotencia total. En el fondo, conduce a buscar dioses que resuelvan mágica y rápidamente todos nuestros enigmas. Aceptar el enigma supone “soportar lutos y cargar con ellos” (LH, p.22):

El ser humano debe construirse con lo insoportable, con lo indecible que existe en él [...]. No podemos ahorrarnos esa marcha lenta y larga, lejos de respuestas apresadas e inmediatas, en el fondo mágicas (LH, p. 22-23).

Los dioses falsos son aquellos de los cuales nos podemos apropiar, hacerlos a nuestra imagen y según nuestras necesidades; un dios servidor de nuestros intereses. Es el dios que tiene respuesta para todo.

En los capítulos anteriores vimos que el Dios cristiano no es un dios seductor, ni un Dios que tenga respuesta para todo. Su Hijo Jesús asumió hasta el final el enigma: Rechazó convertir las piedras en pan porque renunció a la magia de la omnipotencia y del milagro barato (Mt, 4, 3-4). El Hijo de Dios vivió en profundidad el enigma presente en la vida: el Hijo del Hombre no conoce ni el día ni la hora (Mt, 24,36), ni siquiera tiene lugar donde reclinar su cabeza (Mt, 8,20). Expresó con un grito en la cruz el enigma del abandono (Mt, 27,39). Descendió al infierno, y solamente luego de haber entrado en él y no haber rechazado el enigma, fue resucitado por el Padre. De esta manera, su vida fue una Palabra que enseña que el enigma salva (Cf. LH, p. 22).

Hay un enigma también en la afectividad, que nos posibilita considerar que no se puede disponer de los otros con una relación inmediata, que no respete la diferencia. La diferencia, muchas veces, es una oscuridad a ser acogida en la relación. El enigma del otro queda muy bien expresado en el texto del Génesis cuando narra el asesinato de Abel. Dice Gesché que Caín, “por medio de un gesto brusco e impaciente quiere suprimir este misterio ‘insoportable’, y que siempre des-borda del otro” (LH, 24).

También podemos hablar del enigma del saber, ya sea por la racionalidad o la magia en la que cayeron Adán y Eva al querer conocerlo todo en el acto. Existe también el enigma de lo sagrado, que nos recuerda que sustituir al Dios diferente por el dios fácil y tranquilizador de los propios intereses, es idolatría.

Consideramos, pues que el concepto de enigma es importante en Gesché. Dicho concepto se convierte en una instancia crítica ante la siempre posible y peligrosa tentación de idolatría divina o ante una concepción ingenua del ser humano.

Replantear las grandes preguntas que el ser humano tiene sobre el destino, por ejemplo, o sobre Dios mismo, no es buscar respuestas definitivas que cierren todos los interrogantes. “Las verdaderas respuestas no deshacen el enigma” (LH, p. 26). Los enigmas precisan ser descifrados sin dogmatismos ni escepticismos. Un camino posible es la de saber preguntar a las respuestas, porque eso supone reconocer la existencia de esos fragmentos desconocidos que no podemos abarcar ni anular, “pero que nos hacen vivir” (LH, p.27). Paradójicamente “la parte del ser humano es esa parte de lo desconocido, esa ‘noche talismánica’⁴, que él necesita asumir e integrar como parte de sí mismo y del mundo” (LH, p.27).

Justamente este será el criterio para aproximarnos de la cuestión del mal, el gran enigma presente en la historia humana: “No cabe duda de que el mal es lo más irritante que hay en el mundo. Perturba a la vez el corazón y la razón, poniéndolos frente a los últimos interrogantes” (LM, p. 15).

La cuestión del mal es abordada por Gesché en su dimensión más irracional y escandalosa, pero al mismo tiempo como una cuestión en la que el ser humano se descubre en su enigma más grande.

2. Itinerario geschiano sobre la cuestión del mal

2.1. Breve introducción

Propondremos, a partir de los escritos de Gesché, un itinerario que nos permita mostrar los elementos que entran en juego en la consideración del mal, como una cuestión inaugural y teológica, que afecta desde el inicio la relación de Dios con el ser humano. Esto es importante porque estamos en un tiempo en que:

“el sentido extremo de la responsabilidad y de la culpabilidad corre el riesgo de convertir el mal, no ya en una objeción contra Dios sino en una objeción contra el ser humano. El mal aunque pueda ser abordado filosóficamente, es

⁴ “La noche talismánica”, es un libro del poeta francés René Char. Fue publicado en 1972. En dicho libro, la pregunta que se hace el poeta podría resumir la reflexión que Gesché hace sobre el ser humano y su enigma: ¿cómo vivir sin lo desconocido ante sí?

un problema específicamente teológico, porque sólo ahí una respuesta se hace posible”⁵.

En el primer volumen de su obra teológica, *Dieu pour penser*, Gesché empieza por afrontar la cuestión del mal, como una cuestión inevitable a ser abordada en la reflexión filosófica y teológica sobre el ser humano. Ahora bien, este abordaje se hace recurriendo a Dios o la idea de Dios para pensar el escándalo y el desconcierto que la cuestión del mal presenta. Puede parecer una obviedad, pero la propuesta de nuestro autor es justamente esta, pensar teológicamente sobre la cuestión del mal. Y, pensarla como una cuestión inaugural. Es decir, considerar la cuestión del mal como inaugural supone “proponer una forma nueva de antropología, donde Dios no aparece más como rival del ser humano, sino como garantía de su libertad”⁶.

Con otras palabras la cuestión del mal se presenta como un tema inevitable a ser considerado en el itinerario de reflexión teológica sobre el ser humano, recurriendo a la idea de Dios para pensar el enigma del mal. Es re-pensar cómo esta cuestión afecta desde el inicio (inaugural) el discurso sobre el ser humano y Dios y, por lo tanto, las consecuencias para la relación entre ambos:

La fe cristiana, al luchar contra el maniqueísmo y al afirmar la unidad del Dios Creador y del Dios salvador, asume el riesgo de comprometer a Dios. [...] Al negarse a disociar a Dios del mal, [...] el cristianismo, introduciendo a Dios en la cuestión, no coloca al mal fuera de su alcance. Y de esta forma salva al ser humano: éste no se encuentra solo y ante una fuerza que tiene todos sus derechos contra él. La afirmación de Dios se presenta, en esta tremenda cuestión, como la salvación del ser humano. Y ello equivale hoy a decir que quizás sea menester que Dios viva para que el ser humano no muera (LM, p. 41-42).

Lo que nuestro autor quiere subrayar es la importancia de recuperar la cuestión soteriológica como movimiento interno de la teología. Es decir, la doctrina de Dios Salvador tiene que ser más significativa al tratar la cuestión del mal. El reclamo de Gesché es porque él considera que, a veces en la teología natural, “la cuestión de la relación de Dios con el mal no perteneciera de hecho a la metafísica de Dios y no debiera aparecer más que como un gesto

⁵ RODRIGUES, *Pensar al hombre* p. 63

⁶ Estas palabras fueron pronunciadas por el presidente del Instituto superior de Filosofía, el día que Adolphe Gesché recibió el premio Prix Cardinal Mercier, justamente por su libro *Le mal*. Cf.

histórico y contingente de Dios” (LM, 43). Sin embargo, hay que situar la relación de Dios con el mal desde el principio, “ya que es en su naturaleza como Dios se presenta en oposición al mal” (LM, p. 43).

Dios es el adversario del mal, esta cuestión, en algunos momentos, pudo haber quedado en un segundo plano por el modo de como una cierta teodicea planteaba la relación de Dios con el mal, por ejemplo, sólo en la cristología. Gesché intenta este abordaje considerando la hipótesis que el estudio pasado sobre la cuestión del mal se focalizó en las cuestiones más bien seculares: (las típicas preguntas *¿under malum?*, *¿cur?*, *¿quomodo?*).

Quizás se podría haber intentado otro camino, por ejemplo, presentarlo como un problema específico del creyente. De esta manera, la hipótesis y el intento de Gesché es que al introducir a Dios en la objeción del mal se encuentra algo original: abre la posibilidad de elaborar una antro-podicea.

2.2. Dios en el enigma del mal

Partiendo de la premisa que el mal es el mayor escándalo que existe en el mundo y fiel a su método teológico, Gesché se pregunta si “Dios o la idea de Dios ¿pueden ayudarnos a pensar esta realidad tan desconcertante?” (LM, p.11). Al introducir al Dios de Jesucristo en el problema del mal, ya no se lo trata en el terreno de un Dios conceptual o en el campo del Dios de los filósofos⁷.

Para Paulo Rodrigues, este modo de abordar la cuestión, significa un “giro metodológico en la cuestión del mal”⁸:

La inclusión de Dios en la cuestión del mal se hace de un modo: Ad Deum. El creyente no se detiene en el mal, ni conserva en sí esta pregunta, sino que habla a Dios, se dirige a Dios pasando de la tercera persona, ‘él’(del contra y del pro) al ‘tú; de la discusión del monólogo interior (discuto sobre Dios) a la discusión del diálogo (hablo del mal a Dios). Al romper la actitud de silencio y al hablar en segunda persona (tú) afirma una Presencia y la posibilidad de una respuesta. El Ad Deum descubre una Alteridad y la posibilidad del creyente de interpelar a su Dios. Interpelación que culmina

TROISFONTAINES, Claude. Chronique de L’Institut Supérieur de Philosophie, in Revue Philosophique de Louvain, Nº 92, 1994, p. 313.

⁷ Recordemos que la cuestión del Dios de los filósofos fue un tema ampliamente analizado en el capítulo segundo.

⁸ RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 66

en la oración que, apelando a Dios, permite al ser humano romper la soledad el solipsismo en que la cuestión del mal le había encerrado. Dios se presenta como el único suficientemente fuerte para acoger su grito de indignación⁹.

2.1.1. El Dios sorprendido y la responsabilidad humana

Recurriendo a la teología narrativa, nuestro autor va a colocar el problema del mal como un imprevisto, algo que surge como una sorpresa para el mismo Dios. Gesché va a trabajar esta cuestión de la sorpresa a partir de los grandes relatos del Génesis, o sea, recurriendo a una lectura hermenéutica del texto, sin preocupación por encontrar tan rápidamente soluciones o respuestas cerradas. De esta manera, inspirado y provocado por la propia narrativa del texto, al aproximarse de un primer sentido percibe que: “para el Génesis, si nos atenemos a una lectura hermenéutica del texto, el mal es lo que no estaba previsto” (LM, p. 47). Al acentuar la sorpresa de Dios ante el mal, Gesché está desvinculándolo de la idea de creación, es decir no hace parte del plan de Dios.

Aquí encontramos un desplazamiento importante en el modo de abordar la cuestión del mal: el mal no está ni del lado de Dios ni del lado del ser humano. Sin embargo, el mal existe, el relato bíblico constata la aparición del mal, después de la creación. Este mal es identificado como proveniente de un principio desconocido, representado por la figura del demonio-serpiente. En este primer momento, el mal se sitúa de ese lado.

El hecho de considerar el mal fuera de la creación es importante en la reflexión de nuestro autor. El mal representado en la figura desconcertante de la serpiente provoca la sorpresa también del ser humano. El mal parece no formar parte de ninguna lógica:

[...] el problema del mal, en este nivel primario y radical, no es el de una culpabilidad (salvo la de la serpiente), ni tampoco (por ahora) el de una responsabilidad, sino el de un accidente. El mal, por así decirlo, no pertenece a Dios ni al ser humano, sino al Demonio-serpiente-enigma. El mal no se plantea ni se percibe en términos de responsabilidad, sino de accidente y de desgracia (LM, p. 49)

Dos consecuencias derivan de esta afirmación:

⁹ Ibid. p 66

a) La dimensión de irracionalidad del mal

La primera tiene que ver con el hecho que, al ser el mal considerado fuera de la creación, empuja a Dios y al ser humano a buscar una salida, es decir a enfrentar esta cuestión. En este primer abordaje, en un nivel primario y radical, no hay una culpa directa de, sino una responsabilidad de hacer algo contra el mal. Lo que Gesché llamará de responsabilidad activa.

También nuestro autor llama la atención que el no condenar y culpar al ser humano por algo que está fuera de él posibilitaría comprender de fondo la cuestión de la salvación dentro del plan de Dios. En este caso, la culpa fue un recurso que intentó explicar una situación inexplicable (dimensión irracional), porque, según Gesché, era más difícil aceptar que la sorpresa formase parte de la reflexión teológica. Si el mal es reconocido como una sorpresa, la teología va a tener que abordarlo en el campo de la irracionalidad.

O sea, y en coherencia con lo ya expresado por Gesché, se trata de una idea, una fuerza, un movimiento que no viene de Dios, que está fuera de su plan, por eso se torna muy difícil fundamentarlo racionalmente: “el mal es lo irracional por excelencia, es injustificable en todos los sentidos de la palabra” (LM, p. 45). Con otro agravante importante, ese mal desvía al ser humano del fin para (antropología del destino) el cual fue creado. El movimiento de desviar al ser humano de su fin, nuestro autor lo identifica en relación a una realidad demoníaca, en el sentido que afecta directamente el sentido del ser humano en su camino a la salvación.

b) El mal como pecado

Ahora bien, nuestro autor reconoce el mal como un hecho objetivo que no está ni del lado de Dios ni del lado del ser humano. No obstante, dentro de la cuestión del mal, Gesché no deja de considerar la realidad del pecado, es decir, el consentimiento del ser humano a la acción efectiva del mal. El pecado nace del consentimiento del ser humano, de la tentación que caracteriza la vulnerabilidad humana. En este caso la entrada del ser humano al mal estaría situada en el orden del consentimiento, por tanto, en un segundo momento.

El mal es reconocido como un hecho objetivo, que no hace parte de la creación y no es parte inmanente del ser humano. Pero, a partir del mal se reconoce el pecado. La entrada del ser humano en el mal se realiza por medio del consentimiento:

Leyendo el Génesis, la entrada del ser humano en el mal no fue sino un acto de consentimiento. [...] Hay, pues, dice el texto, un simple consentimiento; o sea hay ciertamente una culpabilidad, pero no una proto-culpabilidad (esta pertenece a la serpiente). Hay una deutero-culpabilidad que consiste en el hecho de que el ser humano fue sorprendido, víctima (de la tentación) en el hecho de haber consentido el mal, en haber aceptado que esa orden demoníaca sustituyera el orden divino. Esto ciertamente es grave (sobre todo en sus resultados), pero indica que el pecado no es una perversidad verdaderamente inmanente del ser humano (LM, p. 56).

Insistimos con esta idea, para Gesché está claro que el ser humano no creó el mal, pero sí lo consintió. Al consentirlo permitió el pecado. El ser humano puede ser responsable de eso, asumir la culpa pero no como algo absoluto, sino como una responsabilidad consentida que puede ser enfrentada luchando contra el mal. El mal se encuentra en frente de él y no dentro de él. Eso es lo que abre espacio para luchar contra el mal y abrirse al perdón por el mal consentido.

2.2. El pecado original como doctrina salvífica

Al abordar la doctrina del pecado, que culmina con el dogma del pecado original, Gesché tiene en cuenta un principio teológico importante, que en su visión , el teólogo debe considerar. Para nuestro autor, está claro que en la cuestión del mal y en el reconocimiento de la culpabilidad existe una perspectiva de verdad liberadora.

Esta verdad tiene que ver con el hecho que el anuncio cristiano de la salvación no está fundamentado en un culpabilismo, ni en la invención gratuita de la idea de pecado, sino que se fundamenta en un combate contra el mal precisamente para buscar una liberación del ser humano y, en concreto, de las falsas culpabilidades que lo encadenan (Cf. LM, p. 102).

El enfoque que Gesché da al tratamiento del pecado original se basa en mostrar cómo la doctrina del pecado original es una doctrina de verdad salvadora. Esta afirmación no está en contradicción con el hecho de reconocer la realidad del mal en el mundo.

Reconocer que el mal es una realidad irrecusable no significa ver el mal en todas las cosas y por todas partes, tal como fue la postura de un cierto cristianismo “demasiado moralizador y excesivamente obsesionado por el mal y por el pecado” (LM, p. 103). Tampoco cabe la postura de negar o de no desenmascarar esta realidad tan compleja y conflictiva como es la cuestión del mal. En la visión de la tradición judeo-cristiana, reconocer y confesar el mal es una “lección de verdad que es al mismo tiempo salvadora (“La verdad los hará libres” Jn 8,32)” (LM p. 103).

Es un hecho que el mal atraviesa la realidad: “el mundo está roto, es decir, no es como podría ser, como debería ser, como nos gustaría que fuese” (LM, p.103).

Para nuestro autor la figura de la serpiente, presente en las narrativas del Génesis, adquiere un sentido paradigmático: “figura extraña pero reveladora” (LM, 104). Previamente, es decir sin entrar todavía en la cuestión de la responsabilidad divina o humana sobre el mal, Gesché destaca que con la figura de la serpiente se reconoce la existencia de un enigma que de una manera simbólica muestra con toda su crudeza la realidad tal como es, frente a la tentación siempre presente de la ceguera. Una ceguera que se vuelve autodestructiva cuando niega la realidad. “Cerrar los ojos ante el mal que está ahí, es caer en un mal peor” (LM, 104).

El enigma expresa el carácter inexplicable del mal y está de alguna manera señalado por el origen anterior de la serpiente. La Biblia judeo-cristiana sitúa el mal en su realidad enigmática, sin pretender explicar ni justificar ese mal. Se constata que algo aconteció.

Para la tradición cristiana, el mal es incomprendible pero es real. En esta afirmación encuentra Gesché “la aportación específica e inalienable” del cristianismo al debate sobre el mal. En primer lugar, porque hay una denuncia radical en contra del mal, en relación a la tendencia de muchas filosofías de “minusvalorar el mal o hasta negarlo”¹⁰. La Biblia llama al mal de pecado y lo considera injustificable desde el punto de vista moral (no se justifica un acto malo) y racional (no tiene ninguna razón de ser). Claramente, el mal queda radicalmente condenado en la figura de la serpiente: “por haber hecho eso, serás maldita” (Gn 3,14).

Ahora bien, la tradición bíblica representa la cuestión del mal en la figura de la serpiente, pero no la coloca como parte de la naturaleza misma de las cosas, sino que la presenta de una manera particular. La tradición bíblica se separa de algunos de los antiguos

relatos cosmogónicos o de esquemas míticos sobre los orígenes del mundo, porque en algunas de estas concepciones el mundo es ontológicamente malo, es decir, el mal está arraigado en la misma naturaleza de las cosas. De esta manera, hasta el ser humano es malo y por lo tanto su horizonte es trágicamente desesperanzador.

La Biblia, al afirmar que la creación es buena, rechaza claramente este tipo de interpretaciones. Es decir, no considera el mal inherente a la realidad. El mal no pertenece a la naturaleza de las cosas. La serpiente representa el mal porque destruye y envenena. Pero Dios no es su cómplice sino su Adversario.

En las representaciones míticas, si el ser humano cometía una falta desmesurada contra los dioses, este ser humano quedaba hundido por el peso de la culpa por haber introducido el mal en el mundo. Pero si Dios no es la causa del mal, tampoco lo es el ser humano. Ahora bien:

Existe un mal que nos precede y nos rodea, y que el ser humano, a veces, recoge y pone en marcha de nuevo. Este es el sentido de la tentación en el tema del pecado original. Significa que nunca somos iniciadores absolutos del mal, lo cual sería realmente espantoso. En la doctrina del pecado original nos encontramos con una característica sumamente liberadora” (LM, p. 108).

En este sentido se puede decir que la idea de herencia y transmisión expresa, de alguna manera, la fragilidad de nuestra humanidad desde que nacemos “en este mundo averiado, antes de haber cometido una falta de la que pudiéramos ser culpables” (LM, p.108)¹⁰. Sin embargo, al mismo tiempo la tradición judeo cristiana no deja de hablar de la responsabilidad del ser humano. Una responsabilidad de solidaridad.

La doctrina del pecado original expresa de qué se trata la falta. Se presenta como una transgresión, como un consentimiento del mal que provoca una desviación del destino, del fin del ser humano. En el libro del Génesis ese fin del ser humano aparece representado por el árbol de la Vida y simboliza la invitación de Dios de participar de su vida.

Ahora bien, el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn, 2,9), “que constituye a su vez, una invitación del ser humano a construirse como ser ético en su relación

¹⁰ En concreto, Gesché se refiere a la tradición platónica que entiende el mal como simple ausencia del bien o en la teoría de Leibniz sobre el mejor de los mundos posibles.

¹¹ En ese contexto Gesché recuerda la expresión de Paul Ricoeur: « nous ne naissions pas avec une liberté «sans bagages» ; nous ne naissions pas déletés de tout poids, de tout un passé, de toute une histoire ». Ver el capítulo 5, dedicado al tema del pecado original, del libro de Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, p. 275.

con los otros, no da la vida eterna”¹². Gesché entiende que el pecado original consiste en una confusión de finalidades, es decir, se toma el árbol del conocimiento por el árbol de la vida. El malentendido consistiría entonces en:

haber considerado como fruto del primer árbol lo que es fruto del segundo, ya que Dios es el que nos abre a su divinidad, y no nosotros los que se la arrancamos. Falsedad sobre la vida, engaño sobre el destino, debido a una verdadera inversión de las finalidades (LD, p. 80).

2.2.1. Culpabilidad y culpabilismo

La doctrina del pecado original expresa su dimensión salvífica al liberar el ser humano de una culpabilidad morbosa, también llamada por nuestro autor de culpabilismo. Se trata de una falsa culpabilidad, más bien se podría graficar como un sentimiento de culpabilidad llevado a la deriva:

En efecto, existe en nuestras conciencias infelices una forma solapada de culpabilidad general y vaga, confusa y difusa, y que quizás sea el peor de los males y el mayor insulto a la salvación de Dios: yo la llamo de culpabilismo (LM, p. 114).

El culpabilismo es una culpabilidad difusa, que no está unida a ninguna falta en concreto. El culpabilismo deja el horizonte sin futuro, convirtiéndose en una culpabilidad malsana. La culpabilidad tiene que ver más con una responsabilidad y una libertad maduras, con el ejercicio de un sano reconocimiento de la culpa. Cuando la culpabilidad tiene características morbosas, cierra las posibilidades de conversión y acaba en un círculo cerrado, donde parece que el mal tiene la última palabra.

El término, acuñado por Gesché, *culpabilismo* expresa de forma contundente uno de los condicionamientos más serios y tortuosos que viven muchos cristianos en su vida cotidiana, en la relación con Dios, con los otros y en la relación consigo mismo. La siguiente afirmación de Gesché sobre el *culpabilismo* evidencia lo que acabamos de expresar:

Yo la presentaría como una culpabilidad anterior a todo acto, flotante y desligada de toda falta concreta, aquella que hace con que nos consideremos siempre y a priori culpables, tomando entonces la solución más dura, más

¹² RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 78

mortificante, más destructiva. Es verdad que obrando así, se actúa quizás muy moralmente a primera vista, pero esta acción moral está marcada por el miedo. Entonces se actúa sin libertad (LM, p. 115).

El *culpabilismo* provoca mucha confusión interna en las personas, viven muy apagados a la moral y en general les resulta muy difícil decidir con libertad, porque en el fondo siempre existe un gran miedo a obrar mal.

Se podría decir que la culpabilidad no tiene un carácter absoluto y permanente, porque en realidad se es culpable pero de un acto determinado. Cuando a la culpabilidad se la generaliza, sin referencia a lo concreto, se corre el riesgo de perder de vista la culpabilidad por ese acto concreto y, por lo tanto, se va perdiendo también la responsabilidad, el hacerse cargo por esa falta cometida. En este sentido, la doctrina del pecado original ubica la culpabilidad en referencia a un acto concreto, impidiendo de este modo una concepción de culpabilidad generalizada y mórbida:

La doctrina del pecado original establece en qué consiste la falta, al hacerla consistir en una transgresión, en una adhesión al mal que se traduce en una desviación de destino (*destinée*). Originariamente llamado a un destino teologal, el ser humano se desvía hacia un fin cuyo cumplimiento le aparta de su verdadero destino, con consecuencias incalculables¹³.

La doctrina del pecado original es salvadora porque anuncia el perdón y la remisión. En la tradición cristiana, la idea de salvación abre horizontes insospechados para el ser humano. El pecado no rompe definitivamente la relación con Dios, siempre hay nuevas oportunidades. La idea de salvación cristiana nos dice que “nunca hay nada definitivamente perdido”. Aquí entramos en el tema paulino de la sobreabundancia de la gracia.

Nuestro autor insiste en que la doctrina del pecado original es una doctrina de salvación porque “anuncia que el bien se da en exceso” (LM, p 113). La gracia no es sólo abundante, es desbordante. Es en este contexto donde Gesché sitúa lo que denomina la tensión escatológica de la fe como un aspecto significativo en la tradición judeo cristiana. ¿En qué sentido?. Pues que en esta tradición se habla de pecado original y nunca se habla de pecado escatológico o mal escatológico. Esto es importante porque si el pecado o el mal alcanzaran ese horizonte escatológico, no habría posibilidades para el ser humano, no habría esperanza y estaríamos trágicamente sometidos a él. Cuando se habla de un origen del pecado, se está

¹³ RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 78

afirmando que es posible una transformación. O sea, ni el mal, ni el pecado tienen la última palabra (LM, p. 113-114).

2.2.2. Dios adversario del mal y defensor de las víctimas

Retomamos ahora el tema de la sorpresa de Dios ante el mal. Consideramos que es una perspectiva importante, ya que se trata de otro paradigma a la hora de pensar esta cuestión. El ser humano no está solo, el mal pasa a ser también una cuestión de Dios, “que asumirá el papel de sujeto situándose como Adversario Absoluto del mal: *Deus contra malum*”¹⁴

Es importante tener en cuenta que el objetivo de nuestro autor no es dar una solución definitiva al complejo y siempre difícil tema del mal. Lo que él pretende es cambiar el enfoque en la oposición de Dios al mal. Aquí estaría parte del giro metodológico de esta cuestión, “Adolphe Gesché opera una inversión de la apologética tradicional transformando la objeción en razón”¹⁵. Esto significa que de los fundamentos del mal como objeción contra Dios se desplazan a la afirmación de Dios como la única objeción contra el mal. “En la revelación judeo-cristiana Dios es Alguien que se manifiesta como el Adversario radical del mal” (LM, p.77).

¿Por qué es tan importante este modo de plantear la cuestión?. Porque, por un lado, no se coloca a Dios al margen del problema. Al situar el tema del mal como una cuestión que le interesa a Dios, Gesché refuerza la unidad intrínseca entre Dios creador y Dios salvador. Dios es Alguien en quien es posible esperar. Por otro lado, este planteamiento salva al ser humano, porque sin Dios el ser humano “tendría que soportar que la objeción contra Dios en la cuestión del mal se convirtiese en objeción contra el ser humano”¹⁶. De esta manera, el ser humano sería la víctima, el acusado y el acusador.

Para Gesché, en la cultura occidental se le dio más importancia al hecho de encontrar culpables que el de atender a las propias víctimas. Sin embargo, el Evangelio da prioridad a la víctima antes que al culpable. Parecería que esta preocupación excesiva por el culpable que encontramos en el Occidente, se debería al hecho de una racionalización

¹⁴ RODRIGUES, *Pensar al hombre*, p. 67

¹⁵ TROISFONTAINES, *Chroniques* p. 313

apresurada por encontrar respuestas ante la cuestión del mal y vincularlo rápidamente a una explicación. Quizá el poner el acento en el culpable ayudara a pensar que esa era una manera de enfrentar el mal, ya que la propia irracionalidad del mal desconcierta mucho. Es por eso que Gesché se pregunta:

¿En qué medida la búsqueda casi exclusiva de responsabilidades, acompañada muchas veces de un olvido de la situación objetiva del mal en la cual se encuentran las víctimas, no nos lleva a desviar nuestra atención del verdadero lugar del mal irracional y trágico, donde la salvación debe ser prioritariamente llevada? (LM, p. 55).

Víctima es la persona que se encuentra en una situación de precariedad e irracionalidad absoluta, provocada por el mal. Gesché propone varios ejemplos de narraciones evangélicas donde la prioridad es la víctima. En la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37), la persona que Jesús resalta es la de aquella que se preocupa por la víctima que sufrió un mal inmerecido. En el relato del encuentro de Jesús con la mujer sorprendida en adulterio narrado en el Evangelio de Juan, Jesús devuelve a la mujer su dignidad más profunda de vida, que había sido afectada por el mal, comprometiendo su destino. Para Jesús, “la verdadera cuestión no es la culpabilidad” (LM, p. 55), sino ofrecer la salvación como posibilidad de vida para todos. De igual modo, en el conflicto que Jesús tiene con los fariseos por causa del ciego de nacimiento, el acento no lo pone en saber quién es el culpable. La cuestión es preguntarse si:

No habrá en la persecución del culpable y en el olvido de la víctima una especie de secreta connivencia con unas estructuras que queremos justificar?. En este caso, ¿con una auto-justificación de buena conciencia? [...] ¿será que condenar no es olvidar que lo más importante es derrotar el mal, en el mismo lugar en que ese mal ha causado los desastres de su victoria? (LM, p. 55).

Lógicamente no se trata de desconocer la culpabilidad, ni de renunciar a la denuncia y a determinar las responsabilidades del culpable. La cuestión que nuestro autor critica es cuando, en la obsesión por encontrar culpables se olvida de la víctima.

Para nuestro autor, está claro que la cuestión del mal no se puede abordar a partir de un discurso justificativo y explicativo. Esto se debe a que Gesché presenta el mal en una radical irracionalidad, por lo que resulta imposible abordarlo en un discurso de justificación

¹⁶ RODRIGUES. *Pensar al hombre*, p. 68

moral o racional. Gesché califica este mal como de demoníaco, o sea, algo que es “injustificable, absoluto, radical, despiadado, en exceso”. Para Paulo Rodrigues, la figura de lo demoníaco “constituye una hermenéutica del mal, al permitir comprender el mal como alienación y al pensarlo más allá de la moral, como error de destino, ubicándolo así en su propio sitio”¹⁷.

2.2.3. Culpa y responsabilidad

Queda claro entonces que en el itinerario geschiano, el ser humano no creó el mal, sí consintió la realización del mal y así posibilitó la realidad del pecado.

Esa culpa, el ser humano sí puede asumirla, al reconocer su responsabilidad en la hora de su consentimiento. Con todo, esa culpa no puede volverse absoluta. Cuando se relaciona la culpa con la responsabilidad existe la posibilidad de transformación. Ese movimiento antropológico positivo crea estructuras de posibilidades para colocar el mal en su verdadero lugar. Aunque en la mirada de Gesché la perspectiva moral del mal es importante, no deja de considerar el riesgo que supone cuando la moral se convierte en moralismos que llevan a culpabilidades sin salida y que no colaboran para la superación del mal. El sentido de un abordaje moral del mal radica en considerar que el ser humano es un sujeto en proceso de conversión, que va construyendo su identidad por medio de decisiones existenciales.

Si el ser humano no creó el mal, significa que el mal no está dentro de él sino enfrente, lo que permite el combate contra el mismo. Por otro lado, para Gesché es en la fragilidad humana donde se sitúa el tema del mal. Algo que “viene de afuera y se presenta bajo apariencia de bien, no manifestando sus consecuencias trágicas [...] no se pretende restar importancia a la seriedad del pecado en el nivel de la subjetividad, sino que se quiere poner en evidencia que el ser humano culpable no es un culpable absoluto”¹⁸. O sea, una excesiva culpa ante el mal podría inmovilizar la lucha contra él y desviar la atención a las víctimas. Lo que nuestro autor quiere es llamar la atención sobre el peso esclavo y destructor de la culpa absoluta en la vida del ser humano. Gesché propone una desmoralización del mal que no contempla una anulación de la culpabilidad, sino proponer tratarla de otro modo. Dicho de un

¹⁷Ibid, p. 69

¹⁸Ibid, p. 70

modo simple, la propuesta es la de desmoralizar el mal para integrarlo en la dogmática. Tratar el mal insertándolo en la teología dogmática, dentro de esta nueva relación Dios-ser humano.

Esta propuesta permite un desplazamiento en la reflexión del tema de la ofensa a Dios en la justificación del mal, al colocar a Dios mismo dentro de la lucha contra el mal. Dios es el adversario radical del mal y asume el combate contra el mal ya que el mal seduce y desvía al ser humano de su destino. Es necesaria la lucha de Dios contra el mal, debido a que el mal “afecta la vida del ser humano en su vida y en su destino, de un modo que no bastaría el simple esfuerzo humano para solucionarlo”¹⁹.

Todo mal que desvíe al ser humano de su destino precisa ser enfrentado, porque no se trata de algo moral, eso se transforma – según nuestro autor- en un error de destinación. Este es el sentido de la palabra perdición que muchas veces se utiliza para expresar cuando alguien pierde el rumbo. Al perder el rumbo, el ser humano cae en las trampas de una existencia aislada y cerrada en sí misma. Es el lugar propicio para que el mal contamine no solamente individuos concretos sino también una estructura social.

De la culpabilidad asumida a partir de la responsabilidad se abre un espacio para la acción. “Frente al mal no cabe la culpabilidad o el discurso de justificación, sino la acción”²⁰.

La justicia y el amor son dos mediaciones concretas para luchar contra el mal. Queremos detenernos en el amor, pues es la acción que se destaca ante el mal porque, “a lo irracional que es el mal sólo puede responder otro irracional: la salvación, añadiendo que el amor constituye su mediación por excelencia puesto que es pasión, exceso, ausencia de cálculo” (LM, p. 94).

2.3. Elogio del amor

Para Gesché, se hace necesario reinventar el amor, devolverle todo su sentido. El amor es el camino que Dios eligió para combatir el mal. “Concretamente el amor es irracionalidad de creación, mientras que el mal es irracionalidad de destrucción, de aniquilación” (LM, p.95). El amor fue el camino asumido por Jesús en la salvación,

¹⁹Ibid, p. 71

²⁰Ibid, p. 72

Jesús anuncia el Reino como misericordia, como tiempo de gracia (cf. Lc 4,14), como una realidad aconteciendo. El Reino está presente en la historia y, al mismo tiempo, es mayor que ella. Esa dimensión de futuro (dimensión escatológica) se transforma en esperanza para el presente (dimensión histórica). Esta relación con el Reino invita a una decisión, a un cambio de mentalidad: “Conviértanse porque el Reino está cerca” (Mc 1,15).

El Reino de Dios es una propuesta nueva de relación entre Dios y el ser humano. Se refiere al tiempo de salvación, cuyo fin es la comunión de vida entre Dios y el ser humano, y aparece en la persona de Jesús que sale al encuentro de las necesidades de los seres humanos. El modo concreto de la irrupción del Reino se realiza a través de los signos y palabras de Jesús (cf. Mt 11,2-6).

Ese camino elegido lo llevó a la cruz. Su muerte es consecuencia de una trama humana, fruto del mal y del pecado inmanente en la historia. Fruto de una conjugación de intereses mezquinos y egoístas, que van desde el rechazo de la persona de Jesús hasta el deseo de su destrucción. Jesús es víctima de la condición pecaminosa y conflictiva de nuestra sociedad, es víctima de una condenación oficial que, envuelta en la lógica del pecado, acabará con su vida. En definitiva, el odio (dimensión irracional del mal), conduce a la muerte.

Sin embargo, el odio puede matar pero no puede determinar el sentido que Jesús da a su muerte. El sentido más profundo de su muerte está dado por la entrega y abandono en las manos del Padre (cf. Jn 19,30; Lc 23,46). Es probable que Jesús le diera a su muerte el sentido de servicio al Reino, como había sido toda su vida (*dimensión irracional del amor*). Esto no significa que hiciera de la muerte la meta de su vida. No fue querida, fue asumida como un camino de fidelidad radical. Esta inquebrantable fidelidad a Dios, desde el seno del abandono, supone que Jesús no se desdiga de su vida anterior. Esa confianza en Dios Padre es expresión de la solidaridad radical con el ser humano. En la crudeza del dolor y la muerte injustamente sufrida es donde Jesús mantuvo su identificación personal con el Reino de Dios. Jesús sufre y muere viviendo hasta el fondo la condición humana en pertenencia y comunión absoluta con Dios.

Enfrentarse a la muerte por la libertad y el amor a la justicia es algo que escapa del poder destructor del odio. Jesús entrega libremente su vida, nadie se la quita. En ese sentido, es dueño de su propia muerte. Desde esta libertad, entregará gratuitamente el perdón. El amor al enemigo expresa el movimiento del amor de Dios. Ese amor incondicional de Dios supera toda capacidad de comprensión legalista. La relación del ser humano con Dios,

separada muchas veces por una comprensión legalista de las situaciones, se une en comunión profunda a través de la persona de Jesús.

En efecto, Dios es capaz de vencer al mal porque en su Hijo, hecho Carne, pudo enfrentar el enigma del mal presente en la historia humana. En este sentido, Jesús ya está vivo por no entrar en el movimiento del odio. Su muerte está cargada de sentido en el amor. En su muerte se revela, por medio del amor y la libertad vividas humanamente por Jesús, el amor incondicional de Dios. Ese amor es vida nueva, vida que la muerte no puede destruir (Resurrección).

“El mal se halla en una situación de puro vacío hermenéutico” (LM, p. 83)

Porque Cristo, como salvación, lo ha despojado, en todos los sentidos de la palabra. Porque le ha quitado todo poder, en el cielo, en la tierra y en los infiernos [...] toda la lógica cristiana de la salvación, toda la teo-lógica cristiana del mal alcanza aquí su verdad más plena” (LM, p. 87-88).

Gesché no separa su pensamiento teológico sobre Dios y el ser humano como existencias separadas. Jesús es el Hijo de Dios en su humanidad y no a pesar de ella. Su vida entregada por amor, su acogida a pobres y pecadores, su libertad comprometida revelan que “la vida del ser humano está envuelta en esa incomprensible bondad de Dios”²¹, que hace posible la esperanza en medio de una realidad que, muchas veces, amenaza la vida. Por Él fuimos aprendiendo que la presencia de Dios se realiza con más plenitud allí donde se realiza nuestra humanidad. Esta plenitud antropológica lleva lo humano hasta las últimas consecuencias, revela un exceso de vida, inserta, gratuita y constitutivamente en cada ser humano. La vida nueva y plena que está en Jesús es posibilidad real para cada ser humano.

Para Gesché es una urgencia reinventar esa caridad que es el acto de Dios en la salvación y que Él nos ha confiado, ya que sabemos que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rom 5,5). En este sentido el amor no es un tema exclusivo de Dios. El amor de Dios se ha hecho tarea nuestra, una tarea que nos permite ir mucho más allá de la pura justicia. “Se nos exige aquí un exceso” (cf. LM, p. 91).

²¹ GONZALEZ FAUS, *La filosofía de vida de Jesús de Nazaret*, in Revista Latinoamericana de Teología, centro de Reflexión teologica, Universidad Centroamericana José Simeón Canas, San Salvador, El Salvador, nº 13, 1988, p. 37

3. La identidad del ser humano ante Dios

El ser humano es un ser que busca comprenderse, busca saber quién es. El ser humano busca “el secreto de su identidad” (LS, p. 49). El libro del Éxodo presenta un interesante diálogo entre Moisés y Dios. En dicho encuentro, Moisés le pregunta: “si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’, cuando me pregunten ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?” (3,13). Para Gesché, en este diálogo Moisés está expresando una pregunta fundamental:

La pregunta de la identidad, que es la única que en definitiva importa verdaderamente. Cuál es tu nombre, para que yo sepa no simplemente que tú eres, sino quién eres. Para que ellos sepan quién eres tú. Para que nosotros sepamos quién es el Dios en quién confiamos. Pero el ser humano, haciendo esa pregunta se interroga tanto sobre Dios como sobre el futuro de su propia identidad. Porque para él no es indiferente el saber a quién va confiar su fe (LS, p 49).

3.1. La identidad y la alteridad

La idea de creación encierra en sí misma una “racionalidad de ruptura, de alteridad, de diferenciación” (LH, p.67). Como ya analizáramos en el capítulo II, la traducción del verbo hebreo bará es crear y expresa dos momentos diferentes: uno se refiere al hacer y otro al separar (bará: hacer separando).

Dios no sólo crea algo distinto de Él, no sólo crea una realidad autónoma, sino que por la creación “Dios funda mi autonomía y hace de ella un derecho” (LS, p. 68). La creación es Dios mismo dándose auto-comunicando su vida misma, pero lo hace retrayéndose, o sea, abriendo un espacio para que el ser humano pueda ek-sistir fuera de Él.

El ser humano es querido como diferente. A través del acto creador, Dios manifiesta expresamente que ha querido regalar al ser humano una identidad, una autonomía y una libertad (cf. LS, p.6). Nuestro autor recuerda que el ser humano no tiene que robar estas cosas de Dios, como Prometeo robó el fuego de los dioses, sino que el Dios cristiano las da Él mismo “como derecho de nacimiento” (LS, p. 68). Por lo tanto:

Ser creado significa tener lo que soy por don de Dios (Alteridad constituyente) y tenerlo por mí mismo (alteridad constituida). Yo soy, por tanto tú eres. Esta teo-nomía funda nuestra autonomía, es decir, la fundamenta en nuestra misma creación como definición querida de nuestro ser (LS, p. 69).

Cada ser humano es creado como otro. Aquí encuentra toda su profundidad y novedad la palabra hebrea *bara*. El sentido que tiene es hacer una cosa “totalmente diferente y absolutamente nueva” (LS, p.69). Y aquí también aparece una idea de creación que tiene que ver con la idea de un Dios que “suscita a otro, pro-vocando (*provocare*, creación por la palabra que llama, hacer nacer por la llamada, per-sonare) de esa forma a una persona, un ser para sí mismo y con rostro de alteridad” (LS, p. 69).²²

Ahora bien, desde una clara influencia levinasiana, para Gesché esta autonomía con la que Dios crea al ser humano está intrínsecamente unida a la ética del “heme aquí”. Para Lévinas, el sentido del “heme aquí” que responde el ser humano ante Dios es el sentido de una ética de la alteridad y de la responsabilidad. El ser humano es interpelado por el rostro del otro al cual debe responder. “Esta ética del “heme aquí” supone una llamada que se me ha dirigido y por la que soy convocado en mi ser” (LS, p. 69):

Tanto en nuestra identidad como en nuestra responsabilidad hacia los otros, nosotros estamos constituidos por una llamada. Más aún, es como si nosotros no escucháramos la llamada más que en la respuesta (Heme aquí) (LS, p. 69).

Las palabras del propio Emanuel Lévinas refuerzan de un modo elocuente el abordaje del autor que estamos estudiando en el tema de la ética de la alteridad:

La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro de otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: ‘No matarás’, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incessante para con el otro – ser único –, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocerme único, irremplazable, de poder decir: ‘Yo’²³.

²² En esta misma línea Gesché cita a Lévinas cuando dice “C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pieds un être capable d'athéisme, un être qui sans avoir causa sui, a le regard et la parole indépendants et est chez soi. Ver, LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 30

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sigueme, 2006a, p. 194. Esta cita corresponde a una conversación de Lévinas con Bernard Révillon.

La relación con Dios es posible concretamente en el encuentro con el otro ser humano (hermano). Dios se hace epifanía en el rostro humano que, estando delante de mí, me interpela. Pues bien, percibimos que también para Gesché la ética se presenta primeramente como un principio antropológico. El heme aquí es la respuesta que el ser humano pronuncia cuando acoge la vida del otro como la de un don. Es la responsabilidad ética de cuidar la vida del otro que se me presenta en cada rostro humano. Esta relación ética fundamenta las relaciones entre humanos. ¿En qué consiste esta ética? En una actitud de reconocimiento y de apertura al otro. Esa alteridad que se manifiesta en el rostro y me invita a abrirme para un enigma insondable, porque cada ser humano lleva dentro las marcas del infinito.

Nuevamente en estas consideraciones de Gesché encontramos marcas de Emanuel Levinas:

Cuando hablo del otro empleo el término “rostro”(*visage*). El rostro es lo que se halla detrás de la fachada, bajo el semblante que cada uno se da: es la mortalidad del prójimo (*prochain*). Para ver, para conocer el “rostro”, hace falta ver insistente y (*dévisager*) al otro. El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios²⁴.

Podemos decir que en este encuentro cara a cara con Dios, las relaciones humanas son significadas. Como ya explicitamos, la relación con Dios se hace visible en la relación con el otro. Estar delante de otro ser humano, hablando en un sentido ético, supone sacarme las sandalias porque el lugar con el que me estoy relacionando es sagrado, es inviolable. Mi identidad está en juego cuando aparece el otro.

Pues bien, Gesché hace referencia al famoso texto de Mateo 25,31-46. En dicho relato, aparecen descritos varios rostros que nos interpelan. Del mismo modo, a lo largo de la Sagrada Escritura encontramos explicitado claramente que el “otro” se nos revela en el rostro de la viuda, del extranjero, del pobre, de los pecadores, de quienes tienen hambre y sed de justicia, de quienes están presos, desnudos o tristes. La manifestación del rostro del otro es anterior a cualquier discurso teológico o filosófico. Y, la apertura al misterio infinito en la acogida de esos rostros va provocando un movimiento de humanización que revela mi propia

²⁴ Ibid, p. 194

identidad. “La clave de nuestra identidad está en aquello que nos pone en relación con el otro” (LS, p. 75).

3.2. El Tercero Transcendente

La idea de Dios implica la idea de alteridad. Aquí situamos una expresión que Gesché utiliza en diferentes momentos, la de el “Tercer Trascendente”. En este caso el “Tercer Trascendente es aquí el testigo del ser humano:

El ser humano es un ser de alteridad, ‘alterados’. No somos Narciso, que sólo busca mirarse en el espejo, sino Nicodemo que busca comprenderse. Y para no perderse en el espejo, hace falta alteridad de un segundo (el prójimo) y la alteridad de un Tercero (Dios). Sin referente, yo no sería más que repetición de mí mismo, auto-similaridad, pleonasmo retórico y entonces, justamente, ser inidentificable (LH, p. 121).

La idea de Dios que supone la idea de Trascendencia, implica también la idea de la diferencia. La diferencia que supone la alteridad es un elemento constitutivo de la identidad. Y cuanto mayor sea la alteridad, más se afianza la propia identidad. El otro (alter, heteros) no es un enemigo, ni alguien que me aliena, el otro es el que me hace salir del encerramiento en mí mismo. O sea, el movimiento que implica el llamado del otro, otro que me interpela, es un movimiento que abre un espacio para “saber qué es lo que nosotros somos (existencia) y también quiénes somos (identidad)” (LS, p. 53). Es a partir de este movimiento de salida que se construye una verdadera autonomía, que tiene como característica importante la de ser dialogal:

Antes de apoyarnos sobre la alteridad de Dios (teología) es importante que tomemos conciencia de la importancia fundamental que la alteridad humana tiene para nuestra identidad (antropología) [...] Haber surgido por otro o ante otro fundamenta mejor la autonomía que una auto-posesión (LS, p. 54).

La auto-posesión encierra al ser humano en un círculo sin abertura, se vuelve solipsista y, lejos de construir la identidad, no posibilita su crecimiento. “La identidad supone y llama a una alteridad que la haga emerger, ek-sistir, saliendo de la indiferencia y de la no identidad” (LS, p. 55). Esto quiere decir que las referencias nos vienen de fuera de nosotros mismos. “El lugar natal de la identidad se encuentra en eso que Lévinas llama la exterioridad²⁵” (LS, p. 55).

No obstante, se hace necesario, llegados a este punto, establecer la diferencia entre alteridad y alienación. Para nuestro autor, cuando el ser humano se depara ante el “alienus” se vuelve como un extranjero, desconocido para él mismo. Gesché afirma que la consecuencia provocada por el alienus es una fractura en la que el otro me domina y totaliza. En la narración del Génesis encontramos un claro ejemplo de alienación, es decir, de una relación que no considera la identidad del otro. La serpiente, símbolo del mal, inclina a Eva para un deseo que no es de ella:

En esto consiste quizá toda la esencia del pecado: instalar en otro un deseo ajeno, que no le constituye sino que lo aliena, le saca de sí mismo. Un deseo contrario a su identidad, y que de esa forma le impide llegar a ser él mismo. Es entonces cuando llego a ser extranjero (alienus) para mí mismo, pues carezco de una alteridad de llamada y comunión” (LS, p. 56).

El pecado consiste en impedir al otro ser, o a uno mismo, ser lo que podría ser. Es cuando uno se vuelve desconocido, extranjero para sí mismo (alienus). Como describe el relato del Génesis, Adán se da cuenta que está desnudo, solo, confuso. La relación alienada es un camino que conduce a la pérdida de la identidad.

Sin embargo, cuando una relación se presenta como alter es totalmente diferente. El alter es alguien que se relaciona conmigo rostro a rostro, me llama por el nombre, me identifica. “Este no aparece como un adversario, sino cara a cara, como un tercero, como un testigo” (LS, p.56). El “otro que se hace huésped - y ésta es quizá la definición de alteridad a diferencia de la alienación- es aquel que, al recibirme, me permite que yo me reciba a mí mismo” (LS, p. 57).

La narración que San Lucas hace de los peregrinos de Emaús. Un desconocido se encuentra con dos personas en el camino a Emaús. Por medio de la hospitalidad brindada, lo

²⁵ En concreto Gesché llama la atención sobre el subtítulo de *Totalité et Infini* de Emmanuel Lévinas: *Essai sur l'exteriorité*.

acogen en su casa, lo invitan a quedarse y a compartir el pan y la palabra, el desconocido se convierte en huésped. Es el huésped que recibe y es recibido en su identidad (“Se les abrieron los ojos y lo reconocieron” Lc 24,31), al mismo tiempo les abre una puerta para que los otros se reconozcan en su identidad (“¿no ardía nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino?”). Aparece aquí el tema del reconocimiento y el movimiento de relación que él mismo supone. Yo me reconozco porque soy conocido y soy conocido si soy reconocido. Esto significa que el ser humano construye su identidad por medio de la relación alter, el ser humano aislado no existe.

Pues bien este proceso nos abre a una pregunta, ¿qué significa para el ser humano “la alteridad más grande, *in excelsis*”? (LS, p. 60)

cuando la alteridad, cuando el otro lleva el nombre de Dios, cuando la heteronomía se vuelve teonomía, el proceso de identidad ¿no se vuelve verdaderamente lo que él es y simplemente lo que debe ser?. Vayamos a buscar lo que es nuestro tan lejos como sea posible (Holderlin) (LS, p. 60).

Situada en el pensamiento de Adolphe Gesché, esta pregunta se vuelve interesante, Recordemos como él mismo define al tiempo teológico de sus inicios: “nací teológicamente en un período donde Dios fue proclamado como un peligro para el ser humano” (ET, p. 172). Un hecho que lo marcó profundamente, que aparece reflejado en los núcleos teológicos que atraviesan sus escritos. Su gran preocupación es la de fundamentar y anunciar que Dios en realidad es una “oportunidad para el ser humano, una prueba del ser humano” (ET, p. 172). Dios no es rival del ser humano, el ser humano no muere al relacionarse con Él, no es necesario que Dios muera para que el ser humano pueda ser. La relación de Dios con el ser humano puede ser la máxima posible desde el punto de vista antropológico y teológico, con consecuencias de buena noticia para la existencia de los seres humanos.

Considerando todo lo dicho hasta aquí, entendemos mejor la expresión de Tercer-Trascendente que significa: “el Testigo del ser humano. Acaso sea ésta la expresión más bella sobre Dios” (LS, p. 62).

Como el mismo concepto lo dice el Tercero Trascendente no es alguien que me anula sino que me *tra-as-cendente*. Como buen filólogo, Gesché recurre una vez más al origen latino de la palabra trascendente. El término *trascendens* es un participio activo y encierra los dos sentidos. Significa que además de ser trascendente por sí mismo y para sí

mismo, es aquel que también hace trascender. O sea, el trascendente es el *trascendedor*, “aquel que me eleva, que me hace *trans-gredir* (*trans-gredi*, trascender, trans-ascendere) desde el estado en que yo me encuentro para ir más allá”(LS, p. 62). A la luz del sentido de la raíz latina trascendente, Gesché fundamenta la idea que es necesaria para el ser humano una “alteridad más grande, *in excelsis*” (LS, p. 60).

De esta manera, la Alteridad del Tercero Trascendente posibilita que el ser humano salga de la alienación de sí mismo, que como ya comentamos es la peor de las alienaciones. Entonces, Dios es el Otro con el que el ser humano se puede relacionar sin morir al entrar en contacto con Él. El Tercero (el *tertium divino*) arranca al ser humano de la siempre latente tentación de narcisista de replegarse sobre sí mismo:

En esta perspectiva puede comprenderse que la afirmación de la teonomía constituye el fundamento más radical posible de la autonomía y, por tanto, de una verdadera confirmación del ser humano y no su destrucción (LS, p.63).

4.2. La libertad

Como anteriormente afirmamos, la tradición judeo-cristiana concibe un Dios que crea estableciendo la separación y por lo tanto la alteridad en el interior de la propia creación. Esto significa reconocer que son posibles distintas opciones, que la creación no es una realidad acabada o completa, sino una realidad donde también es posible el arte, la invención, el juego. Es decir, Dios crea abriendo un espacio para la novedad, la libertad y la creatividad inventiva:

En el paradigma judeo-cristiano, la diferenciación y la alteridad, y por consiguiente el juego de la libertad, son iniciales y, podemos decir, iniciantes. El ser humano será llamado ‘por naturaleza’ y no contra la naturaleza, a continuar una creación que es promesa de diferencias, no repliegue en la perpetuación de una ley de necesidad y de fatalidad (LH, p.71).

En la teología de Adolphe Gesché es muy importante la consideración de la creación como invención. Para nuestro autor, la lógica de la creación queda totalmente

invertida al considerar que la libertad y la invención preceden a la fatalidad y a la repetición de la naturaleza (cf. LH, p. 71).

En el análisis del teólogo de Lovaina, esta lógica de la creación está fundamentada previamente en una teo-lógica de la creación:

“toda la realidad, incluso antes del ser humano, está permeada del mismo movimiento propio de Aquel (Dios) que la inspira. Es en Él que tenemos la vida, el movimiento y el ser’ (Hech 17,28) (LH, p. 72).

Esta teo-lógica y lógica de la creación abre y prepara a la consideración de una antropológica de la creación: el ser humano es creado creador.

[...] tiene la misión de llevar hasta el fin el anhelo de toda la creación. [...] el ser humano va a ejercer ese derecho y ese deber de una libertad de invención en una triple dirección: con respecto al cosmos, a sí mismo y a Dios (LH, p. 76).

De esta manera, la inversión lógica en la concepción sobre la creación nos lleva a comprender la realidad como un lugar de libertad. Una libertad presente desde los comienzos de la creación. ¿A qué libertad se refiere nuestro autor?

4.2.1. La invención cristiana de la libertad

Siguiendo la tradición judeo-cristiana Gesché parte del principio que el ser humano es un ser creado libre. Es una libertad que pertenece al ser y a la vocación del ser humano: “habéis sido llamados a la libertad” (Gal 5,13).

En diferentes momentos encontramos en Gesché la referencia a Prometeo, como aquél que necesitó arrebatar algo de los dioses, en este caso, robó el fuego “y se encontró luego y por siempre culpable de haber robado o querido robar a los dioses una realidad a la que él no tenía ningún derecho” (LS, p. 21). No es este el caso del ser humano creado-creador. Podemos decir que el ser humano no precisa robar la libertad de Dios porque ésta le pertenece por creación, en ese sentido es una “libertad originaria”, dada por Dios desde el principio (LS, p. 21). Para Gesché, “la libertad atesora un deseo de Dios, responde a una vocación” (LS, p.21).

El cristianismo reconoce que en su origen existe la gratuitad, que en un acto de amor se quiere comunicar al ser humano. Dios es amor y comunicación y quiere expandir ese amor y esa comunicación para fuera de sí mismo.

Dios crea al ser humano invitándolo a escucharlo y a relacionarse con Él. Pero no lo hace de una manera que hace del ser humano un ser obligado a responderle, sino que hace del ser humano un ser libremente creado por Él. Eso significa que lo hace libre para responder o no a Dios, con toda la libertad. Por lo tanto, la libertad entra en la lógica del don, que abre un espacio dinámico para la invención y la creatividad: “el ser humano ha sido creado como creador. La idea de creación alcanza todo su significado en el ser humano. En él la libertad se vuelve creadora” (LS, p. 22).

Ahora bien, la consecuencia de esta libertad creadora radica en el hecho que el ser humano no tiene predeterminado su destino, no es una marioneta en manos de Dios que le dicta lo que debe hacer. “La libertad le ha sido dada para inventar algo nuevo [...] confiadas a su elección, a sus iniciativas” (LS, p. 22).

También tenemos que decir que el don de la libertad no es incompatible con la invitación que Dios le hace al ser humano para participar de un proyecto divino. Se trata de lo que Gesché llama de una libertad de trascendencia, por la que el ser humano crece en su libertad al relacionarse con Dios. “Dios no es destrucción o negación del ser humano, sino su fundamento y garantía” (LS, 22).

4.2.2. Desvelamiento cristiano de la libertad

Nos parece interesante que al colocar la idea de creación como punto de partida, se contextualiza la libertad en su dimensión creadora e inventiva. Justamente en la concepción cristiana el fundamento último de la libertad se encuentra en Dios, “principio sin principio”. Dios crea al ser humano creador y es importante tener en cuenta que la libertad del ser humano “no es simplemente la de elegir entre dos cosas ya existentes, sino también la del poder de la creación e invención de cosas nuevas e inéditas, que ella hace que surjan” (LS, 45).

Pues bien, el primer “desvelamiento cristiano de la libertad” (LS 24) tiene que ver con el reconocer que libertad y Dios no son realidades opuestas o excluyentes. A partir de la

propuesta cristiana de la libertad, se desconstruye la idea que el ser humano necesita conquistar su libertad ante un dios amenazador que nos controla con su mirada.

La oposición que se establece entre Dios y la libertad humana deriva esencialmente de un ‘error teológico’. Al proponer la imagen de un dios cuya presencia constituye un obstáculo y resistencia a la realización del ser humano, o cuyos atributos están sobre-determinados y constituyen prerrogativas exclusivas, se establece un dilema que se resuelve por la anulación de uno de los polos: ‘Dios’ o ‘libertad humana’. Error teológico y suprema idolatría que acaba en un error antropológico, pues los falsos dioses o una falsa imagen de Dios niegan y falsean al ser humano²⁶.

Gesché no ahorrará palabras para recordar, afirmar y explicitar todas las veces que sean necesarias que Dios no es una amenaza, ni un obstáculo para la vida del ser humano. La presencia de Dios tampoco es irreconciliable con la condición libre del ser humano, “la verdadera presencia de Dios consiste en abrirnos hacia el futuro de nosotros mismos” (LS, p. 29). *La contractio* divina y la kénosis que forman parte del momento creador de Dios, fundamentan el espacio de decisión, creatividad y libertad que el ser humano recibe al ser creado.

Cuando Dios crea, se retira (*contractio*) y se vacía (*kénosis de la creación*) para dar lugar a un ser humano creador, es decir, con capacidad de libertad y creatividad para continuar su obra. Y aún, la lógica cristiana de la creación, lleva a una teo-lógica del deseo de Dios. El ser humano es querido y deseado por Dios, significa que no es arrojado sin sentido “al anonimato de un mundo sin rostro” (LD, p.120), sino que cada ser humano es único e irrepetible, imagen y semejanza de Dios creador (Gn 1,26).

La singularidad de cada persona, repetimos, querida y deseada, “es establecida en el intercambio con una libertad y un amor en el que el sentido y la vida prevalecen sobre los cálculos y las cuentas” (D, p. 121). Dios crea libremente al ser humano y el modo de relacionarse de Dios con él lo afirma como ser autónomo, creador, no lo concibe como siervo sino como hijo. Es justamente ese espacio de separación, propio del acto creador, “querido por Dios para que el ser humano disponga siempre de esa distancia de libertad” (LD, p. 123), la que posibilita la acogida y el encuentro en la relación entre ambos.

Esa distancia, también llamada por nuestro autor de intervalo de discreción es la que impide una relación de fusión o de alineación del ser humano con Dios. Es una distancia que “se encuentra en la misma lógica de la creación de un ser libre y diferente” (LS, 26). “La

²⁶ RODRIGUES,. *Pensar al hombre*, p. 115

grandeza de Dios se expresa por este don y esta garantía de libertad que él nos asegura” (LS, p. 26).

Ahora bien, esta libertad recibida como don, no se entiende solamente como un valor individual. Para nuestro autor, la libertad ética es el segundo desvelamiento de la libertad cristiana. Es decir, la libertad individual siempre remite a una alteridad y supone una responsabilidad que es intrínseca al ser de cada persona.

Es justamente la doctrina del pecado original que abre a lo que en la perspectiva de nuestro autor sería el tercer desvelamiento de la libertad como una libertad reconquistada. Recordemos que el pecado original muestra por un lado que al “ser humano le ha sucedido alguna cosa”, según la frase de Sartre, pero esa herida no es insalvable. La libertad es frágil, pero puede ser reconquistada.

Para Gesché, “la libertad del ser humano se encuentra misteriosamente accidentada, debido a un error que no se encuentra al principio de la creación de la libertad, sino que constituye un accidente que adviene históricamente”²⁷. O sea no se puede entender ese error como una anterioridad que definiría la naturaleza y la esencia misma de las cosas:

La liberación del mal vivida bajo este ángulo constituye sin duda una reconquista, pero una reconquista de aquello que nos pertenece como propio, no como una conquista de aquello que no nos pertenecería (LS, p. 23).

Se trata entonces, de una libertad que se conquista contra condicionamientos, contra lo que fragmenta y divide al ser humano por dentro, contra lo que Gesché llama de “esclavitud diabólica” (LS, p 23). Esto significa que la libertad del ser humano no es absoluta, sino que es una libertad en situación. Y por lo tanto se trata de una libertad que precisa ser liberada constantemente “para mantenerse en su derecho y estado verdadero” (LS, p. 23).

4.3. Una antropología del exceso

4.3.1. Ser deseado

Quizás una de las consideraciones más profundas de la creación en la tradición cristiana es la idea de que Dios desea crear al ser humano a su imagen y semejanza (Gn 1,26).

Esta es la “felicidad de Dios” (LH, p. 135). Intentaremos, a la luz de la teología geschiana, desentrañar estas afirmaciones.

Dios crea por deseo y no por necesidad. Es conocida la afirmación en la escolástica que defendía que Dios se basta a sí mismo y se ama con un amor que lo llena, esto no significa que este amor excluyese a la criatura. Lo que la teología escolástica afirmaba era que “Dios, siendo perfecto, encuentra en el amor de sí la suficiencia que le es propia” (LH, p.135). En otras palabras, Dios no tiene necesidad de nosotros. Lo que de fondo los escolásticos argumentaban era que Dios no crea para llenar un vacío suyo. Es muy interesante esta fundamentación. Significa que si Dios crease desde la carencia, el ser humano sería creado como una necesidad divina. Lo importante es destacar que el ser humano no responde a una necesidad divina, sino que “Dios me desea por mí mismo” (LH, p. 136).

Para la tradición judeo-cristiana la creación es algo deseado y querido por Dios, y considerada como buena (Gn 1,10). Dios crea libremente, sin ninguna necesidad. Gesché, en su teología de la creación, destaca la importancia de la gratuitud del acto creador, porque es lo que constituye la creación en auténticamente libre.

Como ya analizamos en el capítulo II, el ser humano se relaciona con Dios a partir del don. Esto significa, lo explicitamos nuevamente, que no es una relación que aliena. Este es uno de los aspectos fundamentales de la gratuitud, el Dios cristiano se ofrece en la línea del deseo, no de la necesidad. El deseo, por lo tanto, expresa la relación entre Dios y el ser humano. Dios me deseó, así yo puedo desearlo como una oferta que me es dada. Esto significa sencillamente que el ser humano es un ser amado y querido por él mismo, “fuera de todo circuito de carencia y necesidad” (LH, p. 136). Es decir, “Dios deseándonos y creándonos, encuentra su propia dicha, pues la creación responde a su propio deseo” (LH, p. 135).

Ahora bien, se hace necesario elucidar el sentido del término deseo. En primer lugar queremos decir que Gesché evita cierta tradición que desvaloriza el deseo identificándolo monolíticamente con la sexualidad. Una identificación casi fisional. El término deseo ha tenido a lo largo de la historia una connotación negativa, sobre todo en la sensibilidad cristiana. Puede ayudar a comprender mejor el aproximarnos de la categoría deseo, en comparación con la categoría necesidad. La necesidad se presenta como imperativa y exige una respuesta inmediata y gratificante. Al contrario del deseo, que se presenta bajo

²⁷ RODRIGUES, *Pensar el hombre*, p. 117

varios aspectos desconocidos. El deseo es menos evidente y la respuesta resulta menos inmediata. Gesché reconoce que este tema es muy importante para expresar las relaciones de Dios con el ser humano y que habría que relacionarlo con otras palabras como aspiración, sed, anhelo. A la necesidad no hay que eliminarla, pero puede ser integrada en el deseo. Para Gesché:

el deseo se transforma en plegaria, mientras que la necesidad se traduce en exigencia. El deseo invoca el don (gratuidad) allí donde la necesidad convoca la satisfacción necesaria. El deseo lleva al amor que destierra todo temor (1 Jn 4,18), [...] mientras que la necesidad conduce rápido al miedo y al pánico (D, p. 105).

Es, entonces, en el ámbito del deseo donde el Dios judeo-cristiano se comunica y relaciona con el ser humano. “En el fondo el ser humano es un ser visitado” (LH, 122).

4.3.2. Ser visitado

El ser humano es un sujeto creado, tiene libertad, autonomía y conciencia de sí. Pero además es un ser que se recibe, o sea es un ser visitado. La idea del ser humano visitado hunde sus raíces en la propia simbología cristiana, en la que se subraya una dimensión profunda de la existencia humana, la dimensión de la recepción, es decir el ser humano como ser al que le adviene algo: ser visitado.

En esta misma línea encontramos una referencia a Lévinas, citada por Gesché,

Por su parte Lévinas habla de ‘la conciencia que recibe lo que le impresiona’, donde el pensamiento ‘ya no es ni punto de mira ni visión, ni voluntad, ni intención’, y donde en la idea del Infinito [...] se produce precisamente la afección del finito por el Infinito (LH, p. 122).

Esta experiencia de visitación no es ajena al ser humano, aunque venga de lo alto. Al mismo tiempo este movimiento antropológico de recibir y ser visitado “no pertenece a una antropología o teología que amenace al sujeto” (LH, p. 122).

Para nuestro autor, contemplar al ser humano como un ser visitado es consecuencia de la lógica de la Encarnación. La Encarnación es el lugar natal de una visitación, es la epifanía del Dios con nosotros. Asimismo, que el ser humano sea un ser

visitado es también consecuencia de la lógica de la creación: Dios se comunica libre y gratuitamente, entra en relación con el ser humano.

Existe en el ser humano “una receptividad que lo construye” (LH, p. 123), que hace posible las decisiones y también las relaciones. Porque esa receptividad se experimenta también como fundamento del ser: “yo soy visitado” (LH, p.123).

En este sentido afirma Gesché: “entonces las palabras revelación, encarnación visitación e in-habitación de Dios entre nosotros quizá no sean ya de entrada palabras míticas y destructivas” (LH, p. 123). Este es, en el fondo, el significado profundo del don: “el verdadero don no aniquila” (LH, p. 124).

Para nuestro autor, el don nos fue dado, la decisión de aceptarlo es de cada ser humano. El don es dado en una relación gratuita, Dios no lo da para chantajear o manipular. Es de esta forma que podemos afirmar que el “verdadero don rompe el círculo cerrado y mecánico” (LH, p.124), porque el don es el punto de partida de todo intercambio y también de toda comunión.

Este intercambio, o sea, esta relación entre los seres humanos y entre Dios y las personas lleva a un descubrimiento y afianzamiento de la propia identidad. Lo contrario, o sea el encerramiento, el rechazo a la relación lleva a una pérdida de la identidad: “El ser humano descubre la maravilla que es (su identidad) por el hecho de que su Dios no sólo existe, no sólo le ha creado, sino que también le visita” (LH, p. 125).

Provocados por el pensamiento de Gesché podemos afirmar que el ser humano es visitado por un exceso que le abre un horizonte de salvación y, por eso, puede atreverse siempre a más. En cierto sentido, el ser humano “vive una pasividad que le permite recibir, gozar tanto como sufrir, descubrirse como un ser no solamente abierto sobre los otros, sino también a los otros” (LS, p. 99). Esto le abre las puertas del exceso.

El ser humano no es puro pensamiento (*zoon logikon*), ni pura acción (*zoon politikon*). También es importante la dimensión afectiva ya que el ser humano es un ser que se emociona (*zoon pathètikon*), “un ser de coraje (*thymikon*) , un ser de sensibilidad (*zōon aisthètikon*)” (LS, p. 99):

El ser humano es un ser que tiene la capacidad de dejarse emocionar y transformar por una belleza que le excede, por unos proyectos que le encantan, por unas impresiones que vienen a visitarle, de más allá de sí mismo, de fuera (LS, p. 99).

Pues bien esta semántica del exceso (LS, p. 105), aparece “anunciada y prometida en el Evangelio como una antropología de destino teológico. (cf. LS, p. 106).

4.3.3. Un ser con destino teológico

¿Qué queremos decir con la expresión destino teológico? Significa que el ser humano “descubre que le ofrecen una cosa distinta de aquello que él puede darse a sí mismo” (LS, p. 111). Los términos con los que la teología ha expresado esta realidad que excede al ser humano y que al mismo tiempo le es ofrecida son: salvación, gracia, don, gratuitidad, etc. Dios se sitúa a nivel de destino, ofreciéndonos participar de su misma vida.

Ahora bien, ofrecimiento significa que hay una “donación originante que nos precede” (LS, 111), o sea, tiene el sello de la gratuitidad, nos visita y nos sorprende. De todas maneras, para Gesché este destino teológico es “proporcionado a nuestra libertad” (LS, p.112).

Pues bien al proponerle una antropología teológica, la fe presenta al ser humano una antropología de destino, una antropología abierta al exceso. [...] y sólo las palabras abiertas en exceso son capaces de hacer al ser humano un deseante, un ser resueltamente deseante (LS, p. 115).

Otra de las características de la gratuitidad es el hecho que así como el don de Dios es gratuito también es gratuito el movimiento de acogida o rechazo de parte del ser humano. Porque, afirma Gesché, “de lo contrario la palabra Dios y la palabra del ser humano no tendrían ya nada para decir” (LS, p. 112).

En el pensamiento de Gesché queda clara la dimensión ética que se desprende de esta antropología teológica. La ética es una exigencia que tiene sus raíces en la Encarnación. Dios es el Emanuel, no es un Dios perdido en la gloria celeste o una trascendencia distante. “En el cristianismo la gloria implica la cruz y el destino teológico (que es lo que afecta al ser humano) implica que se tome en cuenta la ética” (LS, 113). La espiritualidad cristiana es una espiritualidad de encarnación y la mediación del sacramento del hermano es importantísima en la relación con Dios. Es la ética del “Heme aquí” levinasiano.

Esta espiritualidad encarnada, característica del cristianismo, tiene que ver con lo que nuestro autor a largo de sus escritos y de formas diferentes dice que “a Dios se lo practica” y a eso lo llama teo-práxis (D, p. 39).

Aquí queda clara la cuestión del ubi, ¿dónde encontrar a Dios? (D, p. 36). En la carta de San Juan es dicho de una manera impactante: “si alguno dice: ‘amo a Dios’ y aborrece a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn, 4,20). Esto no significa confundir a Dios con el hermano, con el prójimo (D, p.38).

Ya fue explicado anteriormente, la relación con el otro, el encuentro con otro “es al mismo tiempo la experiencia común de un Tercer Trascendente, de otro, del Otro por excelencia [...] De este modo la relación no se cierra en un círculo cerrado. La relación y el reconocimiento del otro como alteridad, conduce a experimentar y a descubrir la presencia de una Alteridad que nos excede.

4. “La invención cristiana del cuerpo”²⁸

4.1. El cuerpo camino de Dios

Para nuestro autor es evidente que el cristianismo es la religión de la encarnación y está convencido que nos presenta una manera original de concebir el cuerpo y situarlo también en la búsqueda de Dios. Profundizar en esta originalidad puede abrir llaves de comprensión del ser humano como un ser corpóreo.²⁹

²⁸ « L'invention chrétienne du corps » es el título de la última conferencia que Gesché pronunció en Lovaina antes de su muerte en 2003. Cf. GESCHÉ, SCOLAS, *Le corps chemin de Dieu*, Cerf, Université Catholique de Louvain, 2003, p. 33-75

²⁹ En el año 2003 se llevó a cabo el séptimo coloquio de la Universidad de Lovaina. Coloquios que a partir de ese año fueron bautizados como Coloquios Gesché, en homenaje a quién fuera uno de los mentores de dicho evento. Joseph Famerée, en relación a la génesis de este coloquio, cuyo tema general fue definido como “Le corps chemin de Dieu”, dice: “ la question ‘comment arriver à Dieu par le corps?’ fut l'idée de départ. Comme Thomas d'Aquin établit cinq preuves ou plus exactement cinq voies de l'existence de Dieu, ne serait-il pas possible de développer une (é)preuve de Dieu (ou mieux de sa plénitude) par le corps ?). Comment sommes-nous en relation avec Dieu par notre corps? Le corps ne serait-il pas un lieu de visitation de Dieu, et surtout un lieu où nous pourrions faire vibrer en nous sa rencontre ? Si Dieu est venu à nous par le Verbe se faisant chair, ne pouvons-nous aller à Dieu par notre corps ?. L'incarnation n'est-elle pas la structure même d'une nouvelle et spécifique approche de Dieu ? Tout en restant conscient que Dieu lui-même est venu à nous dans la chair, dans un corps, l'intuition à explorer serait plutôt que l'être humanin, d'une manière spécifique (chrétienne), puisse accéder à Dieu par son corps. En quelque sorte, le corps acquerrait un nouveau statut en christianisme qui nous permette de rencontrer : le corps, lieu de Dieu » (CCD, p. 13-14). Los diferentes trabajos de pesquisa presentados en dicho coloquio dieron posteriormente origen al libro titulado “*Le corps, chemin de Dieu*”. Dicho libro fue publicado dos años más tarde por *Les Editions du Cerf*.

Para Gesché, en el prólogo de San Juan se encuentra la invención cristiana del cuerpo. Justamente el último trabajo que Adolphe Gesché presentó en los coloquios Lovanista un mes antes de morir, fue una conferencia titulada: “La invención cristiana del cuerpo”. No se trata simplemente de un dato curioso, nos parece importante lo que al respecto afirma Paul Scolas:

Fue Adolphe Gesché, iniciador y alma de esos coloquios, que sugirió ese tema de investigación en la hora en que, en su propio cuerpo, vivía la prueba de la enfermedad. [...] Fue entonces que verdaderamente él conoció a Dios en su carne, en todo su sufrimiento, pero también en todo su afecto y ternura que pueden tener como lugar la carne de un ser humano. La exposición que hizo en el primer día del coloquio tiene la marca profunda de aquello que entonces se cumplía en él. Fue su último pronunciamiento en público un mes antes de morir (CCD, p. 8).

Si bien es cierto que Gesché no presenta una obra sistemática sobre el cuerpo, es un tema que lo encontramos a lo largo de sus escritos. Lo que sí nos parece importante destacar que este fue el último tema sobre el que escribió y habló antes de morir. Es por ese contexto existencial que “la invención cristiana del cuerpo” se transforma también en una clave de interpretación antropológica de la obra de Gesché. No podemos separarlo de la totalidad de sus escritos.

Gesché entendió que la aproximación a este misterio y su interpretación teológica, ayudarían a hacer más inteligible al Dios cristiano, preocupación recurrente en sus diversos escritos.

Desde que la Palabra se hizo carne, el cuerpo es un lugar teológico de la manifestación de Dios. Jesús de Nazaret es el rostro humano de Dios. El infinito se hace Palabra, tiempo, Carne en un cuerpo concreto. ¿Cómo llegar a Dios por el cuerpo?, se pregunta nuestro autor. Constata que a lo largo de la historia se han desarrollado diferentes pruebas de Dios o acceso a Dios, sólo que el camino escogido para llegar a Dios fueron las “ideas, conceptos, interioridad, racionalidad, etc.” (CCD, p.9). Llama la atención que el cuerpo fue prácticamente olvidado en estas consideraciones como posibilidad de acceder a Dios, cuando es un tema tan importante en la Biblia.

¿No es por nuestro cuerpo (considerando siempre la carne) que vivimos y mantenemos armonía con las cosas y con los otros? Nuestro cuerpo de placer, como nuestro cuerpo de sufrimiento. ¿No podríamos aclarar toda esa cuestión en una perspectiva teológica: cómo nos relacionamos con Dios por

nuestro cuerpo? El cuerpo ¿no sería un lugar de visita de Dios, y sobre todo, el lugar en que pudiésemos hacer vibrar en nosotros el encuentro con Dios? (CCD, p. 9).

La pregunta se vuelve provocadora y problemática a la vez: ¿es el cuerpo un camino para Dios? ¿Se podría pensar que el cuerpo es en sí mismo una prueba de Dios? La fenomenología considera el cuerpo como un lugar de relaciones y la intuición teológica de nuestro autor afirma que el cuerpo es el lugar de encuentro con Dios. No obstante es imposible dejar de considerar la importancia que para la tradición cristiana tiene el cuerpo, sobre todo a partir de una teología de la encarnación. Pero, al mismo tiempo no podemos dejar de reconocer que dentro de esa misma tradición encontramos muchas sospechas sobre el cuerpo. Y cuando hay una cierta valorización del cuerpo, se resalta el sufrimiento. En este sentido Joseph Famerée dice: “existió en el cristianismo una tendencia que daba más valor al cuerpo del sufrimiento que al cuerpo de los sentimientos de amor, fuente de placer” (CCD, p. 14).

Podríamos agregar que pensar el cuerpo como camino de Dios, supone recuperar el cuerpo como lugar de revelación, como lugar del encuentro entre Dios y el ser humano. Quizás, a lo largo de la historia, prevaleció la sospecha, la desconfianza y la negación del cuerpo como un lugar ‘ posible de la revelación de Dios. Esa tendencia fue provocando un olvido. Para Paul Scolas tiene que ver con el olvido sobre el hecho que “el cristianismo encierra en sí mismo una manera original de situar el cuerpo en la búsqueda y en la revelación de Dios, originalidad fecunda para una comprensión de nosotros mismos como seres corpóreos” (CCD, p.7).

Ahora bien, para Gesché el olvido no es un problema sin retorno, ya que puede transformarse en una fuente de re-visitación (cf. GNP, N. LXIV, 64) o un punto de partida para un nuevo conocimiento²⁸.

Es en este sentido que Gesché propone revisitar una de las afirmaciones centrales del cristianismo, aquella que nos dice que Dios viene a nosotros por la carne. Una de las consecuencias más importantes de esta afirmación es que “la salvación no ocurre en el cielo o entre el cielo y la tierra [...] sino donde Dios y el ser humano se intersignifican” (CCD, p. 36).

Dios se expresa en la carne, porque es en nuestra carne que Cristo ha sido enviado. Es con este cuerpo, y no de otro modo, que él ha elegido venir a nosotros. “El cuerpo

²⁸ "Oubli, départ d'une connaissance", cfr Banquet 208a. Je dirais aussi : "au commencement, était l'oubli" (GNP, LXXV, 69).

es su camino, el camino que él eligió” (CCD, p. 37). Por lo tanto, el cuerpo nos dice alguna cosa sobre Dios, sobre su capacidad de entendernos, de escucharnos. A la vez significa también que el cuerpo humano no es indigno e incapaz de Dios.

El cuerpo humano es mediación entre Dios y el ser humano, esta afirmación tiene su fundamento en el hecho que el Verbo Encarnado tuvo un cuerpo. Juan no duda en decir que este Verbo se ha hecho carne, o sea “dice crudamente que él ha tomado carne (*sarx egneto, caro factum est*)” (CCD, p. 34).

En Jesús de Nazaret, Dios muestra su rostro. El infinito se hace tiempo en un cuerpo determinado. Es en este sentido que nuestro autor retoma el Prólogo de Juan el Logos-Dabar se hace sarx: carne, humanidad. Gesché reconoce que la palabra sarx es polisémica en el Nuevo Testamento, designa tanto el ser humano en su sentido más general como el cuerpo de pecado. Aun así, Gesché prefiere la palabra sarx, reconociendo y manifestando sus posibilidades así también como sus límites.

Para Gesché:

El recurso a la palabra carne, dice a la vez menos y más que el recurso a la palabra cuerpo. Menos, ya que la carne sin cuerpo está sin animación, como tal ella no tiene sistema, organización. En contrapartida, más, porque la palabra carne indica la realidad íntima del cuerpo, su sensibilidad, su maravillosa fragilidad, su profundidad y su superficie más carnal precisamente, la más agradable y la más dolorosa (CCD, p. 34-35).

Pero sin lugar a dudas la palabra que expresa el escándalo del misterio cristiano: “la Palabra se hizo Carne” es la Encarnación. Él no vino a un cuerpo ya hecho sino que encarnándose asumió la tarea de hacerse un cuerpo. Eso es el proceso encarnatorio. El deseo universal de Dios se particulariza en el deseo de un ser humano que abriéndose a Él en la libertad, lo deja nacer de modo que se crea un espacio de eternidad en la temporalidad de la corporeidad. Desde la Encarnación, Dios y el ser humano están profundamente vinculados. La relación con Dios no se dice sólo en el cuerpo propio, sino también en el cuerpo que es nuestro. El cuerpo es el lugar, el espacio donde las relaciones entre alteridades acontecen. “La Palabra de Dios toma nuestro cuerpo para encontrarnos” (CCD, p. 39).

Para nuestro autor, la invención cristiana del cuerpo tiene su punto de partida en el Prólogo de San Juan. “Es notable que, para Juan, el cristianismo no divinizó a Jesús, sino que la Palabra de Dios es que se humanizó” (CCD, p. 43). Gesché llama la atención para un hecho sorprendente, destacado por el cuarto evangelista, el prólogo de Juan presenta el evento de la

Encarnación, como una “teofanía, una manifestación de Dios que actúa por medio de la carne y de un cuerpo real” (CCD, p.39).

De tal manera que si Dios vino a nosotros en nuestro cuerpo, eso quiere decir que el ser humano puede llegar a Dios a través de su cuerpo. Dios no viene al ser humano en cualquier carne, sino por nuestra humanidad, el cuerpo es el camino que Dios escogió para llegar hasta nosotros.

Se trata de una carne verdadera, “de un cuerpo que puede sufrir y morir, emocionarse y llorar, ser sensible al cariño de una mujer (la unción en Betania)” (CCD, p. 37). El cuerpo es el camino que Él eligió para venir hasta nosotros. Dice Gesché que “la Palabra descubrió la carne para nunca más dejarla” (CCD, p. 37). Con esto nos recuerda que el cuerpo glorioso de Cristo, de Aquel que está sentado a la derecha del Padre, mantiene las marcas de la cruz. Ese cuerpo traspasado y herido es también un cuerpo resucitado, por eso podemos decir que “el cuerpo es patrimonio común de Dios y de los seres humanos” (CCD p. 38).

4.2. Elogio de una relación

Las Sagradas Escrituras hablan del ser humano por medio de una gramática muy especial. Hablan del ser humano a partir de su relación con Dios. “Porque la Escritura, en su totalidad, no es ni un discurso sobre Dios, ni un discurso sobre el ser humano, sino un discurso sobre la relación entre ambos (creación, alianza, encarnación)” (CH, p. 42).

De muchas maneras la Biblia relata como acontece esta relación entre Dios y el ser humano. Lo interesante de esta epistemología escriturística es que tanto Dios como el ser humano no son abordados o definidos a partir de lo que son en sí mismos, sino a partir de una relación, es decir a partir “de lo que son el uno para el otro” (CH, p. 42).

El don y la gratuidad cualifican y definen esta relación. La doctrina de la creación, como ya hemos visto anteriormente, revela un auténtico y original don. Dios se da a sí mismo, se autocomunica, en un claro gesto de donación y gratuidad de su Amor. “Aquí el don se da para que a partir de ahí, el que es imagen y semejanza pueda, a su vez, ser creador” (D, p.107):

El ser humano es creado-creador, porque el principio mismo que preside su instauración en el ser lo quiere así y se lo pone como en su vocación y definición (El hombre, p. 102).

Es lo que Gesché destacará en más de una ocasión, llamando a esta autocomunicación de Dios, de la “sorprendente lógica del don”, e incansablemente se encargará de subrayar que el don es muy característico del cristianismo y es algo muy ajeno a la mentalidad pagana.

Es en este clima de confianza y de don que el ser humano vive su relación con Dios, “no como una relación que lo aliena, sino al contrario, que lo estructura” (D, p. 108). En la creación, la encarnación, la redención, la revelación: “los mayores *kairoi* de nuestro Dios” (D, p.109), se manifiesta claramente una relación entre Dios y el ser humano, en la cual es Dios quien abre el camino del encuentro.

La encarnación por la cual la Palabra se hizo Carne es el lugar natal por excelencia que revela esa relación entre Dios y el ser humano. En Jesucristo, podemos descubrir, leer y descifrar precisamente el misterio siempre nuevo de esa relación querida por Dios. Es el Dios de Jesús, “que desconcierta a los sabios e se revela a los pequeños (Mt 11,25), que va a darnos las claves de interpretación del propio ser humano. Pues bien, es en este contexto que, para nuestro autor, la frase de San Juan: “Dios es amor” (1Jn, 4.8.16) se vuelve revolucionaria. Es una frase, que lejos de constituir un sentimentalismo efusivo, expresa la realidad más profunda del ser del Dios cristiano.

Lo más importante de la expresión joanina es que ella es fruto de la experiencia, no de la deducción lógica. “Lo que nuestros ojos han visto. (1 Jn, 1,1). Por otro lado también es importante porque la simple expresión de que Dios es amor se transforma “en una definición vigorosa y metafísica de Dios como contestación y transgresión de la concepción pagana” (D, p. 110). El amor de Dios es pura gracia, así como lo es la creación, la encarnación, etc.

“Cristo introduce la incomprensibilidad de Dios como clave para la comprensión del ser humano” (CH, p.43). Esta incomprensibilidad tiene que ver con un amor que, en cierto sentido, es irracional. Esta irracionalidad del amor lo vuelve incomprensible y, a veces, hasta indescifrable. Para Gesché, será justamente “esta dimensión indescifrable del Amor la que nos permitirá descifrar al ser humano. Aquí se encuentra la vía cristiana para llegar al conocimiento del ser humano” (CH, p. 43).

Esta locura del Amor de Dios, revelado definitivamente en la persona de Jesucristo, es la que se ha transformado en una Buena Nueva de Salvación, narrada vivamente en los Evangelios. El amor no es algo abstracto y desencarnado. Se concreta, se hace carne ante el rostro del otro, que a partir del Dios de Jesucristo será llamado de hermano. Un vaso de agua dado al más pequeño (Mt,25,35), la visita que se expresa por medio del perdón (Lc 19,1-10), del abrazo (Mc 10, 16) o del consuelo (Jn 11,1-43), la comida compartida (Mt 9, 10-13), la compasión ante quien está sufriendo (Mc 1, 40- 42), el reconocimiento de la dignidad humana de las prostitutas o pecadores públicos (Lc 7,36-49). En cada encuentro se trata, para Jesús, de un ser humano concreto: el paralítico que sufre, los discípulos que tienen hambre (cf. Mt 12,1), la pagana que confía (cf. Mc 7,24-30), una persona con el oído atrofiado (cf. Mc 7,31-37) .

Aquí podemos situar el sentido y la relevancia que San Juan le da al nuevo mandamiento del amor (Jn 13,34). La novedad radica en el hecho de que el amor no es legalizable, considerado como Ley no llega a ser amor. La propuesta cristiana propone un paso más: el amor gratuito es lo decisivo. En los sinópticos este amor es presentado en la descripción concreta del servicio al prójimo (cf. Lc 7,36-50; Lc 10,29-37; Mc 6,53-56). “El cristianismo no puede separar la suerte de Dios y la del ser humano. Eso es lo que ha fijado la encarnación en la historia” (CH, p. 44).

No podemos dejar de considerar que esta relación entre Dios y el ser humano corre el riesgo de ser vulnerable. Esta fragilidad tiene que ver con ese espacio de separación querida por el mismo Dios para que el ser humano tenga ese intervalo de libertad que le posibilita el ejercicio de la decisión y hace también posible el encuentro. Lévinas reconoce audazmente la grandeza de este Dios: “es ciertamente una gran gloria para el Creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que, sin haber sido causa sui, tiene la mirada y la palabra independiente y es en sí”.²⁹ El a-teísmo que de aquí se trata es para indicar esa separación establecida en el mismo acto creador. Es un espacio de libertad y de opción para el ser humano, esto le posibilita vivir la relación con Dios desde el amor y no desde el temor. “La grandeza de Dios consiste en haberse atrevido a crear un ser que pueda decirle sí o decirle no [...]” (D, p. 130).

²⁹ LEVINAS, *Totalité et Infini*, p. 30. Aunque esta frase ya fuera citada en la nota 22 del capítulo II, nos parece importante la repetición ya que destaca esa idea de distancia o separación tan importante en la relación con el Absoluto. Idea que fue profundizada también en el capítulo I de este trabajo a propósito de la cuestión de la idolatría siempre posible.

El amor es el otro nombre de Dios. La omnipotencia de Dios es la omnipotencia de un amor kenótico. Y justamente desde la paradoja de ese despojamiento (Flp, 2,7) sin pérdida de su divinidad, sino al contrario, manifestándola como amor y comunión, el Dios cristiano se da sin calcular. Ese amor de Dios recibe, en la Escritura adjetivos superlativos, San Pablo habla de superabundancia, plenitud, de un Espíritu derramado copiosamente (Tito, 3,6).

En efecto, cuando San Juan define a Dios como Amor, “de lo que se trata es de una verdadera transgresión de todas las ideas comunes sobre Dios. Dios deja de ser un Dios amenazador [...] el ser humano ya no es un ser amenazado” (CH, p 49) La revelación de Dios en Jesús abre las puertas para la participación en la misma vida de Dios. Jesús y el Espíritu pertenecen al mismo ser de Dios; es la novedad cristiana radical.

La vida de Jesús revela que el ser de Dios no es cerrado en sí mismo, sino que es abierto. El ser abierto de Dios nos reveló al Hijo. Porque Dios sale de sí puede llegar a hacer propio aquello que no es Dios. La Trinidad es la condición de posibilidad para que podamos hablar de Dios como cercano a nosotros. El reconocimiento de la filiación divina de Jesús al final de su vida confirma esta proximidad inaudita de Dios. Proximidad confirmada en la Resurrección, cuando Dios definitivamente hace intrínsecamente suyos la vida, el ser humano y la historia.

El Dios de los cristianos es un Dios Trinidad que se reveló plenamente en el Hijo. El sentido más profundo de la Encarnación del Hijo fue hacernos hijos suyos participando de este modo de la propia vida divina de Dios. A partir de la encarnación toda la creación fue introducida en el Misterio Trinitario. En este sentido, la fe veterotestamentaria -que hunde sus raíces en la creación- es plenificada, ya que los cristianos son nueva creación en Cristo.

A partir de todo lo analizado, podemos decir que una de las mejores definiciones sobre el Dios cristiano, la encontramos en el prólogo de Juan (cf. 1,1-18). La Palabra de Dios se hizo carne, comunicándonos la plenitud de vida que consiste en hacernos hijos en Él; revelándonos de esta manera que Dios es Amor. Desde entonces el Dios cristiano es el *Emmanuel* (Mt 1,23). Una Trinidad con-nosotros.

5- A modo de conclusión

Como hemos visto, el deseo de conocerse (¿quién soy?) parece ser una inquietud siempre latente a lo largo de la existencia humana. “Desde siempre, para comprenderse, el ser humano llamó a la puerta de los dioses. Después de todo ¿no era en el frontispicio de un templo, en Delfos, donde se hallaba grabado el famoso: conócete a ti mismo?” (LH, p. 7). De la mano de Gesché, intentamos hasta aquí recorrer este camino teológico, de conocer al ser humano “golpeando a la puerta” del Dios cristiano (capítulo II) y de su Hijo Jesucristo (capítulo III).

En este capítulo cuarto, nos pareció interesante considerar la manera que nuestro autor tiene de plantear la teología antropológica. Teología que hemos ido desenterrando a lo largo de este capítulo. Percibimos claramente como este modo es una puerta abierta para conocer su pensamiento teológico. De esta manera, queremos recordar que el pensamiento de nuestro autor, aunque en apariencia puede parecer disperso, tiene una coherencia teológica que encontramos a lo largo de sus escritos y que se evidencia a través de las claves teológicas utilizadas por él para abordar los diferentes temas teológicos.

El ser humano del que hablamos es el ser humano que Dios creó y Jesucristo salvó. Algo obvio que aparentemente no tiene ninguna novedad. Sin embargo, para Gesché lo más obvio necesita ser pensado con urgencia, porque se ha vuelto ininteligible para nuestros contemporáneos. Nos parece que la reflexión de las cuestiones obvias y ya sabidas de nuestra fe, presentan una novedad en el modo en que este autor aborda los diferentes temas teológicos. Temas que perdieron credibilidad, sonoridad y vitalidad. La reflexión teológica puede contribuir para que el anuncio del Evangelio sea, de verdad, una buena noticia para el ser humano que habita este mundo.

Aunque cada capítulo de esta tesis pueda ser leído independientemente, como cada capítulo de los libros de la colección Dios para pensar (LM, p. 12) no se puede perder de vista el itinerario que siguen en su conjunto. Así como nos preguntamos ¿quién es Dios?, ¿quién es Jesús, la Palabra hecha Carne?, nos hemos preguntado por la identidad del ser humano. Sin perder de vista que la humanidad de Jesús es el lugar natal para interpretar la relación que se da entre Dios y el ser humano.

CAPITULO V: DIOS –EN- NOSOTROS

1. Consideraciones previas sobre la cuestión de la Trinidad en Gesché.

1.1. ¿Una ausencia provocativa o una cuestión inacabada?

La doctrina trinitaria pertenece a lo que hay de más específico en la concepción cristiana de Dios, Absoluto en relación. En la misteriosa conjunción de la relación Trinitaria: unidad en la diferencia, es donde se revela la verdad y el sentido de esa búsqueda inacabable que es el enigma del ser humano.

Una pregunta, casi en tono de objeción, se nos plantea al comenzar a escribir el último capítulo de este trabajo. ¿Por qué un capítulo dedicado a la Trinidad si esta cuestión no parece ser central en la obra del teólogo de Lovaina?. Ni central, ni sistematizada. Parecería ser, a primera vista, una ausencia bastante llamativa.

Pues bien, en relación a esta objeción, tenemos algunas cuestiones que necesitan ser pensadas en relación a la obra de Adolphe Gesché. Encontramos, aparentemente, lagunas en su obra “*Dios para pensar*” en relación a la Trinidad. Esto es un dato objetivo. En relación a esto, Martin Leiner comenta:

Durante el periodo en el que Gesché compuso los artículos que entraron en la serie *Dios para pensar*, se ha conocido un renacimiento de la doctrina trinitaria y un enorme desarrollo internacional de estudios sobre el Espíritu Santo. [...] Que Gesché no haga parte de este renacimiento trinitario y pneumatológico es todavía más sorprendente porque los padres de la Iglesia y sobre todo San Agustín son los interlocutores constantes en “*Dios para*

pensar". Para investigaciones futuras sería útil comprender esta falta relativa de reflexiones trinitarias y pneumatológicas en la obra publicada por Gesché¹.

La observación es real. Pero nos gustaría colocar otros elementos que nos hacen pensar si la ausencia, a la luz de la metodología de Gesché, no se convierte en una provocación para pensar o si fue una cuestión inacabada en la serie *Dios para pensar*. Recordemos que el último libro de la serie iba a ser dedicado a la cuestión de la fe, sólo que nuestro autor murió antes de terminarlo².

En la página 57 del libro "Le Sens", que acabó siendo el último libro de la serie, en el capítulo II dedicado al tema de la "*Identidad como confrontación con Dios*", más concretamente en el punto "*Antropología de la identidad*", encontramos las siguientes palabras de nuestro autor:

Este otro que se hace huésped- y esta es quizá la definición de la alteridad a diferencia de la alienación- es aquel que, al recibirme, me permite que yo me reciba a mí mismo. Así **hablaremos más tarde cuando trataremos de la Trinidad**³, de la *philoxenia* divina, de la Hospitalidad divina (LS, p. 57).

Este tema no se vuelve a encontrar en este libro. Lo que nos abre el interrogante si no sería posible que el tema de la Trinidad apareciese en el próximo volumen que él tenía en mente, cuyo tema iba a ser dedicado a la Fe.

Luego, la inquietud también se mantiene en la cierta dificultad que presenta la serie *Dios para pensar* en relación al orden de las cuestiones. En otras palabras, la serie se llama *Dios para pensar* porque esa es la cuestión central de toda la obra. Pero el primer tomo trata sobre el mal, el segundo sobre el ser humano y sólo el tercero trata la cuestión sobre Dios propiamente. Y aún, ¿por qué el libro dedicado a Jesucristo está sólo en sexto lugar?⁴

¹ LEINER, Martin, *Dieu*. In *La margelle du puits*, .p. 315-316

²"Dieu pour penser représente sans contredit son opus magnum. Il y propose une réflexion sur sept thèmes à partir de l'idée de Dieu : Le mal, L'homme, Dieu, Le cosmos, La destinée, Le Christ et Le sens. On avait annoncé la parution d'un huitième tome intitulé *La foi*. Mais avec le décès de l'auteur ce projet inachevé fut abandonné[...]" GOSSELIN, L'Itinéraire. *La margelle du puits*. p. 94-95

³ El subrayado es nuestro.

⁴ Un gran conocedor de su obra como es el P. Paul Scolas, en relación a ella afirma: " N'empêche que le Christ tient une place décisive dans la réponse de Gesché à la question Qui donc est Dieu?. Et cette place du Christ structure son oeuvre en profondeur davantage que cela ne peut apparaître au premier regard » SCOLAS, L'œuvre. In *La margelle du puits*, p. 125

Este orden da que pensar. Así como nos podemos preguntar ¿Por qué en el proyecto original del autor, que fue inacabado en la práctica, la fe constituía el último libro de la serie?. Esta selección, este orden no es casual. Es también un lenguaje.

Un ejemplo concreto lo encontramos en relación a la cuestión sobre Dios. El tomo tercero es el dedicado para pensar a Dios. Pero nuestro autor presenta esta cuestión en todos los tomos de la serie *Dios para pensar*. De tal modo que, sobre todo en los tomos que no habla directamente de Dios, “Gesché anticipa y presupone ideas sobre Dios. Todo lo que es fundamentado sobre Dios no es repetido en el tomo III”⁵. Por lo tanto, el estudio sobre Dios no se puede concentrar solamente en el tomo III, sino a lo largo de toda la serie, si se quiere tener una visión más completa de esta cuestión en Gesché.

Considerando entonces el orden de la serie *Dios para pensar*, nos parece que es muy importante tener en cuenta el siguiente criterio hermenéutico:

[...]fundamentamos nuestro estudio sobre una unidad hermenéuticamente sólida: no es la unidad de una vida, sino la unidad de una obra constituida por el autor. La unidad de una obra, sobre-todo cuando ella es creada por el autor, es más frecuentemente coherente que la unidad de una vida con todas sus contingencias y rupturas. Ella es también más fácil de entender⁶.

Nunca sabremos si la Trinidad aparecería explícitamente en el último libro de la serie. La obra de Gesché es una obra inacabada que se va ampliando y profundizando, pero nunca cerrando, debido a la fecundidad teológica que sus escritos han provocado en todas las personas que nos hemos aproximado y hemos hecho de ellos el punto de partida para muchos trabajos de investigación teológica. Su estilo original provoca, sin dudas, una “turbulencia semántica”.⁷

No podemos negar que nuestro autor explicita pocas veces el término Trinidad y sin embargo está muy preocupado con la idolatría, con la falsificación del Dios cristiano. En

⁵LEINER, op. cit, p. 316

⁶ LEINER, op.cit, p. 316

⁷Esta idea fue acunada por el mismo Gesché en la conferencia de la Universidad de Lovaina, el día que fue homenajeado como profesor emérito. Su conferencia la tituló *Éloge de la Théologie*. Hablando de la teología dice: J'aimerais alors parler ici, pour cette place de la théologie parmi les autres savoirs, de turbulence sémantique, de cette turbulence des significations qui introduit la théologie dans le savoir humain.»Ecce somniorum venit (Gn 37,19). Turbulence qui vient semer quelque panique en rappelant les droits de l'improbable, du non clos, de l'excès. Le mystère d'un non-dit ; le pluriel des dignifications inachevées qui interdit les significations saturantes » GESCHE, Adolphe. *Éloge de la théologie*. Revue Théologique de Louvain, n 27, 1996, p 164

su reflexión teológica, le da mucha importancia a la Creación, a la Encarnación y a la Salvación, que no hace falta explicitar son obras de la Santísima Trinidad. Sin embargo, el concepto de Trinidad, aparentemente poco utilizado, traspasa la teología geschiana⁸. Está en su génesis y lo encontramos explícita e implícitamente a lo largo de sus escritos. Porque el Dios del que nuestro autor habla es precisamente el Dios Trino.

Este último capítulo, podríamos decir entonces que es fruto de un atrevimiento, convertir la ausencia explícita en sus libros sobre la Trinidad para hablar de ella. Consideramos que el Dios sobre quien Gesché reflexiona a lo largo de las páginas de los siete volúmenes de la serie *Dios para pensar*, de las 788 fichas dedicadas a la Trinidad que encontramos en su fichero temático, así como en otros escritos, nos inspira ese atrevimiento. Porque, en definitiva, en sus escritos encontramos a la vez, “un secreto y una manifestación” sobre la Trinidad:

Eckhart y los místicos hablan de una deidad en Dios, por una parte escondida a todo conocimiento humano y al mismo tiempo revelada por parte de Dios. Es en el Padre que debemos encontrar lo que hay de invisible, de secreto en Dios, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios revelado, manifestado, glorificado. Es la Trinidad que permite a la vez de mantener un secreto y una manifestación (GNP, XXIX, 12).

Sostenemos que en su reflexión teológica, el ser humano sólo puede ser pensado a partir del Dios Trino y ese ser humano es tal como Dios lo pensó en Jesucristo. “Los padres de la iglesia preguntaban: Dime cuál es tu hombre (la forma con que tú concibes al ser humano) y yo te diré cuál es tu Dios (la forma con que tú concibes a Dios)” (LD, p. 167).

Esta idea que fue no sólo insinuada, sino también desarrollada en los capítulos precedentes, quedará mucho más evidente en este último capítulo, en que nos aproximaremos de la Trinidad, para explicitar ese modo de relación original y única con la que el Dios cristiano se relaciona con el ser humano. La Trinidad es Dios en nosotros (GNP V 26).

⁸ Nos llamó la atención que en el fichero temático, Gesché dedicase 788 fichas solamente al tema de la Trinidad. Al estudiar las fichas comprendimos la importancia de la cuestión para Gesché y pudimos vislumbrar esta cuestión presente en sus escritos.

2. La trinidad como estructura semántica de Dios (GNP. XLI, 4)

Cuando Gesché se refiere a la Trinidad como la “estructura semántica de Dios”, está diciendo que esta estructura es capaz de revelar y significar quién es Dios. Al estudiar sus escritos, podemos deducir que rescata la convicción y la fuerza teológica de la Iglesia de los primeros siglos. Para nuestro autor, la fe en Dios trino es original del cristianismo y revela una novedad casi revolucionaria de la imagen de Dios. La Trinidad es también una clave para la fe cristiana, que permite, como ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, un modo nuevo de entender el ser humano y el mundo creado. “La idea que nos hacemos de Dios, así como la fidelidad o la infidelidad a lo que hemos sabido de él por Jesucristo, influye decisivamente en la idea que nos hagamos del ser humano y de la sociedad [...] (LD, p 155).

2.1. “La teología trinitaria es la historia de la salvación” (GNP. LXVI, 120)

Cuando Gesché, en sintonía con la fórmula clásica, afirma que la Trinidad es un misterio de salvación, reconoce que la fe en el Dios Trinitario no es consecuencia de una especulación. No se trata de una fórmula dogmática, tampoco de una ideología.

La Trinidad es un acontecimiento revelado gratuitamente por Dios. ¿De qué trata esa experiencia? Dicho en un lenguaje kerigmático: es la experiencia de que Dios Padre, por su Hijo Jesucristo, mediante la acción del Espíritu Santo, quiso relacionarse con el ser humano, comunicándose y ofreciéndole la participación en su propia vida divina. Es en palabras de Gesché: “la historia de Dios con el ser humano”, es una historia de salvación. “La Trinidad es una teología que verdaderamente es una antropología para nosotros, pues nos muestra que la vida humana, *vestigia Dei*, es o debería ser compartir, comunicación personal , intercambio, identidas” (GNP. XXX, 109).

De fondo podemos reconocer la tesis de Urs von Balthasar:

No existe otro acceso al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base neo-testamentaria,

si no quiere caer en el vacío de frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico⁹.

La base neo-testamentaria¹⁰ es el acontecimiento Cristo, que por su encarnación-muerte y resurrección trajo la salvación para todo el género humano. El núcleo del mensaje cristiano es que Dios amó tanto al mundo que envió a su Hijo para salvar, no para condenar, y por medio del Espíritu Santo sigue haciendo nuevas todas las cosas.

Gesché destaca que la “encarnación comienza con la creación. Por la creación, Dios rompe el silencio de la Trinidad” (GNP. LXXIII, 51). En esta misma lógica considera que “el Padre es origen de la creación. El Hijo salva, humaniza, es mediador de esta comunicación del amor y de la vida de Dios, y el Espíritu Santo, transfigura, diviniza y finaliza la creación (cf. GNP XXX. 72-73). Siguiendo esta idea, la lógica que descubrimos en el pensamiento de Gesché a través de sus fichas es que en la experiencia del encuentro con Jesús y del Espíritu Santo, los cristianos descubren que Dios se da al ser humano de la misma manera de la que es en sí mismo:

La gran intuición de la trinidad es lo que Dios es para nosotros Padre , por ejemplo [...] él lo es en sí mismo (compartir) y que lo que él es en sí mismo (Padre, etc) él lo es para nosotros (GNP XXX, 83).

La creación del hombre y la mujer no es primeramente un cuestión biológica, sino la afirmación que toda inauguración es una diferenciación. Alteridad [...] (GNP, XL, 64).

“El ‘intimior intimo meo’ de san Agustín dice admirablemente que la afirmación de Dios es confirmación del ser humano [...] Exteriordad e interioridad. Alteridad e identidad. Del mismo modo, también en la Trinidad.

⁹La referencia aparece citada por GRESHAKE, Gisbert. *El Dios uno y Trino*. Una teología de la Trinidad. Traduc. De Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder, 2001, p. 71 TL 2,125 (II, 117)

¹⁰ Comentando la tesis de Von Balthasar, Gisbert Greshake se pregunta: “¿cuál es, empero, el núcleo de ese acontecimiento histórico?, ¿cuál es precisamente la base neo-testamentaria de la cual no hay que apartarse ni un ápice, sino se quiere terminar en proyecciones y especulaciones de fabricación propia y carentes de fundamentos?. En última instancia la respuesta a esta pregunta no puede encontrarse a través de una exégesis de textos del Nuevo Testamento tomados aisladamente, más aún si se pretende encontrar por esta vía la teología de la Trinidad tal como fue explicitada más tarde.[...] No obstante es preciso advertir con énfasis acerca de la “experiencia básica” del Nuevo Testamento: en el centro de la experiencia originaria del cristianismo se encuentra el reconocimiento de que Jesús de Nazaret regala a Dios a los hombres en virtud de su propia autoridad y competencia, o, dicho de otro modo, que a través suyo como el Hijo y en el Espíritu Santo, Dios Padre se ha acercado a la humanidad y se ha comunicado totalmente a ella, comunicación en el sentido de apertura y don de sí, de creación de comunicación y de don de participación en la propia vida divina”. In GRESHAKE, *El Dios uno y Trino*, p. 72.

Lo que Dios crea, según el Verbo es a la vez exterioridad e interioridad (GNP, XXXVII, 59).

Pues bien, Dios se ha revelado a sí mismo en su Hijo Jesús como un misterio de amor y de comunicación, como un Dios con nosotros. De esta manera Jesús es “*vestigium trinitatis*”, en expresión de Eberhard Jungel¹¹.

Jesucristo es la puerta de entrada a la confesión de un Dios uno y Trino. El Nuevo Testamento confiesa que Jesús es iniciativa del amor gratuito de Dios. Por medio de Él, Dios nos salva. En ese sentido, toda la vida de Jesús es la expresión real y verdadera del amor de Dios por los seres humanos. “ [...] La Trinidad es el eje para pensar la salvación” (GNP, XX 83-84).

El Dios de Jesucristo es muy distinto, es imprevisible, porque él se presenta al regalarse, ofreciéndose a nosotros, desbordando siempre aquello que esperamos. Nosotros no conocemos de antemano la sorpresa de su don. [...] Hay una donación originaria que nos precede. Así queremos entender, en su primer sentido, [...] ofrecimiento. Aquello que nos viene y nos sorprende (LS, p. 111).

Nuestro autor expresa que la idea de salvación contiene esta esperanza vital; “no hay nada inexorable, no hay nada irremediable, todo puede recuperarse, es decir, todo puede salvarse” (LD, p. 164). De esta manera, la salvación es un don que Dios, por medio de su Hijo Jesucristo y por fuerza del Espíritu Santo, da al ser humano e este lo recibe como promesa.

Al mismo tiempo, la salvación es una tarea que lo compromete, desde la ética del “Heme aquí”. Esto significa “practicar a Dios” (LD, p. 175). La fe no es simplemente un saber o una confesión sobre la existencia de Dios, supone también comprometerse en su nombre, actuar para que la salvación llegue a todos (LD, p. 175). Al escribir sobre eso, Gesché evoca el pensamiento de Agustín:

Así pensaba Agustín, cuando le preguntaban por qué Dios no renovaba el milagro del maná: nos toca ahora a nosotros hacer que descienda el maná, compartiendo nuestro pan en el milagro de la caridad (LD, p. 174).

Gesché destaca el compromiso histórico de la salvación, justamente cuando la teología occidental se olvidó de la dimensión trinitaria de la salvación y perdió de vista el

¹¹ Citado por GRESHAKE, p. 52

sentido de la dimensión histórica de la salvación. Recordemos que se concentró en una teología de la satisfacción, focalizándose excesivamente en una cristología desligada de la teo-logía, es decir del mensaje que Jesús anunció sobre Dios¹². La salvación que Dios nos ofrece, por medio de su Hijo, es capaz de transformar la vida del ser humano y de la historia. En este sentido, la salvación no se reduce a una satisfacción vicaria a favor de las personas, sino que Dios envía el Espíritu de forma permanente para recrear todas las cosas.

En su aproximación fenomenológica de la salvación, nuestro autor reconoce una tensión, siempre latente e inacabada, entre plenitud y relatividad, muerte y vida, definitivo y provisorio. Es la dialéctica existencial presente en el ser humano que se concreta en la historia. La salvación está contenida en el presente histórico de manera parcial y condicionada por las formas históricas en las cuales se encarna.

A esta tensión inevitable entre presente y futuro, la Trinidad, por medio de la resurrección de Jesús, convirtió en esperanza. La inseparabilidad de la historia de Jesús y el kerigma de la comunidad nos llevan a percibir que Jesús anunció para el presente de la historia algo último y definitivo (Reino de Dios), de esa manera, el Dios de Jesús es un Dios que se relaciona con la historia. Presente y futuro, origen y fin están íntimamente unidos por la promesa y la esperanza. (Ef. 1,1-14 / Heb 11,1 / Jn 14, 1-4). A partir de esta experiencia novedosa, es posible encontrar gestos salvíficos. Esto, de algún modo, se transforma también en un anticipo de la experiencia plena de salvación definitiva.

Así, la originalidad de la salvación no consiste meramente en una exigencia ética. Ella es ofrecida en la “gratuidad escandalosa” de la decisión trinitaria manifestada en la

¹² La teología patrística se caracteriza por un marcado interés soteriológico. La encarnación - comunicación de Dios con el hombre; relación humanidad-divinidad- se aborda a partir de la experiencia de Salud. Dios se reveló al hombre salvándolo. Es decir, la reflexión sobre la salvación (Salud) era realizada a partir de la cristología. En la reflexión teológica posterior se va produciendo un alejamiento de la dimensión soteriológica. Se va a insistir más en una perspectiva ontológica que, progresivamente, se va separando del enfoque patrístico. Es sobre todo, en la edad media que acontece la separación entre cristología y soteriología, produciéndose una ontologización de la cristología. El tratado de soteriología de Anselmo de Canterbury (S XI) *Cur Deus Homo*, “ha marcado durante casi 10 siglos a la teología”. Se trata de una explicación satifaccionista de la redención. Esta separación entre cristología y soteriología tiene como consecuencia la ruptura entre la vida y la muerte de Cristo; y una concepción jurídica-moralista de la salvación. La cristología es pensada a partir del dogma. En la reflexión sobre la “obra de la redención” se acentúa el aspecto negativo de la muerte de Jesús. Concepción que todavía subsiste en las prácticas religiosas del pueblo, que desvirtúa el sentido profundo de la cruz de Jesús. A partir de la muerte de Jesús se acentúa el dolor como necesario (como voluntad de Dios) para conseguir la salvación; produciendo, en muchos casos, resignación pasiva frente a lo que sucede en la realidad. La imagen de Dios que subyace en estas concepciones es terriblemente pagana. Un Dios que precisa de sacrificios para después otorgar su favor.

Creación, Encarnación, Salvación. Ella es también una afirmación antropológica absoluta: plenitud del ser humano como hijo de Dios. En el ser humano se hace patente la imagen de Dios.

En el acontecimiento Cristo, Dios ha ex puesto su realidad más íntima y su deseo de comunión con el ser humano. Es decir, no sólo ha manifestado su vida sino que “ha visitado a su pueblo”, entablando una relación con el ser humano al que le abre las puertas a una participación de su vida divina. Podemos decir entonces que es necesaria que la fe en la Trinidad sea narrada como acontecimiento de la revelación de Dios. En este sentido se entiende la insistencia que nuestro autor hace a “prestar una atención especial al discurso de Jesús sobre Dios (cf. CH, p.30).

2.2. La diferencia significada por la Palabra hecha Carne

Dios se ha manifestado a sí mismo por medio de Jesucristo. Aunque ya fue explicitado, vale la pena volver a recordar que la filiación constituye y expresa la originalidad de esa relación íntima de Jesús con Dios. Para la comunidad primitiva, “Hijo” no es un título honorífico, sino que expresa un evento de revelación. Dicho reconocimiento nace para la comunidad cristiana en el marco de una experiencia soteriológica, y no como fruto de un ejercicio de abstracción especulativa. El hecho de haber aplicado este título a Jesús, lo convierte en un elemento diferencial en comparación con otros creyentes en su relación con Dios. “Esta cristología no nació del deseo de dar a Jesús un título honorífico, sino que surgió de una experiencia singular de salvación, la experiencia filial” (CH, p.203). Hay, pues, una diferencia que la comunidad quiso destacar al anunciar a Jesús como Hijo de Dios.

Para Gesché, es importante considerar la teo-logía que aparece expresada en el mensaje de Jesús. La confesión “Hijo de Dios” fue elaborada e interpretada a la luz de la “*memoria iesu*”. La misma adquirió un sentido tan original que llegó a cuestionar la representación común de Dios. La comunidad, al recordar la relación especial de Jesús con Dios, descubre que su Dios no es en primer lugar el Dios de la creación o del universo, sino que Dios es “su Padre”. Las tradiciones a partir de las cuales fueron redactados los Evangelios

coinciden en destacar que Jesús se dirigía a Dios con esta expresión¹³. Esta original relación con Dios, epifanía de una nueva vida, fue narrada como “Evangelio” (Mc 1,1). Ahora bien, “siempre hemos sido conscientes de que Jesús hablaba de su Padre. Pero, ¿todo eso ha sido pensado hasta el fondo como una teología nueva que revierte, en cierto sentido, el discurso común? (CH, p. 28)

La pregunta que Gesché se hace tiene que ver con su modo de concebir la cristología. Para él, la cristología no tiene que abordar primeramente la figura de Cristo en sí misma, sino pensar teológicamente lo que Cristo anunció. El Dios cristiano es el Dios de Jesucristo, y para nuestro autor “Jesús ha muerto y ha resucitado en función de una determinada idea de Dios y del ser humano” (CH, p. 28). La pregunta también tiene que ver con su crítica a la teología que basa su discurso sobre Dios a partir “de un sistema puramente filosófico (el famoso De Deo), construido casi por entero sobre la base del pensamiento griego” que se consolidó sobre todo en la Edad Media (CH, p.29). De esta manera, no se pensó profundamente en la “transformación de la idea de Dios que Cristo aportaba” (CH, p. 29). Gesché constata dos cosas importantes: primero que no se tuvo casi en cuenta el enfoque de la *metanoia* teológica, es decir, que el Dios que Jesús anunciaba era un Dios diferente. Y segundo, que en las diferentes disputas sobre la divinidad de Jesús, sobre todo en los siglos IV y V, el interés se focalizó en defender y fundamentar la divinidad de Jesús, afirmando que Jesús es verdaderamente Dios. No se puede negar la importancia de estos debates y el pronunciamiento de la joven Iglesia ya que lo que estaba en juego era el hecho y el sentido de la salvación cristiana:

- Si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en Él ninguna salvación.

¹³El judaísmo antiguo cuenta con diferentes modos de dirigirse a Dios. Según la expresión de Joaquim Jeremías si quisiéramos catalogar todas las invocaciones de la antigua literatura devocional judía la lista sería enorme. Significa entonces que la designación de Dios como Padre no es desconocida en el judaísmo, aunque se trate en muchos de los casos de sentencias afirmativas: “Tú eres nuestro Padre” (Is 63,16); “Soy para Israel un Padre” (Jer 31,9). Es difícil encontrar la existencia de una invocación individual a Dios como mi Padre. Es por eso que no sólo llamará la atención que Jesús se dirija a Dios llamándolo de “mi Padre” sino sobre todo, por la utilización de la forma aramaica “ABBA”. La singularidad está representada por lo que esta expresión implica de cercanía y de familiaridad en su relación con Dios. Jesús aplicó la designación de Dios como “vuestro padre”, solamente a los discípulos,(cf. Mc 11,25; Mt 5,48; Mt 6,32). Esta designación trata de expresar algo nuevo indicando con ello que tal clase de paternidad de Dios sólo existe cuando se ha entrado en la esfera del Reino” Si Dios es Padre, los discípulos son sus hijos. Esta filiación es participación de la filiación divina de Jesús. Cf. JEREMIAS, Joaquim. *Teología del Nuevo Testamento*. La predicación de Jesús. Salamanca: Sigueme, 1977 p. 81-85.

- Si la humanidad de Jesús no es de Dios, la divinización del ser humano no está plenamente realizada, ni Jesús es verdaderamente Dios.

Ahora bien, cuando Gesché habla en varias ocasiones del olvido de Dios en la teología, se refiere a que, a lo largo de la historia, fue tanta la preocupación por mantener a salvo la divinidad de Jesús “frente a las consecuencias de la encarnación” (CH, p. 30) que se perdió de vista “la imagen inédita de Dios” que Jesús nos reveló. Dejemos hablar a nuestro autor:

Hay que reconocer que, a propósito de este aspecto central del mensaje cristiano, hubo planteamientos insostenibles. En efecto, se daba por supuesto que, de acuerdo con el dogma filosófico griego, Dios es impasible e inmutable. La cruz, si era realmente manifestación del amor de Dios para con nosotros, no podía revelar nada de su naturaleza. Hay que reconocer, por tanto, que la revelación de Dios transmitida por Cristo a través de todo su comportamiento y mediante la profundización de la teología del Antiguo Testamento, no constituyía la base del nuevo discurso sobre Dios. Se volvía siempre a un Dios más filosófico que cristiano. [...] nos referimos, por decirlo de una vez, a ese Dios en relación con el cual hoy se comprende perfectamente que uno se convierta en ateo¹⁴ (CH, 30-31).

En estas reflexiones podemos percibir que Gesché se hace eco y comparte las críticas que el gran teólogo alemán Karl Rahner explicitaba en la década del 70 en relación a la teología dogmática. En concreto Rahner cuestionaba el hecho que el lenguaje especulativo-abstracto de la teología en relación a la Trinidad lo distanciaba significativamente de la experiencia de vida cristiana y convertía a la Trinidad en algo irrelevante para los cristianos. Justamente, a lo que el teólogo alemán llamaba la atención era que, la confesión en el Dios uno y trino es el núcleo de la fe cristiana. “Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente monoteístas”¹⁵. O sea, prácticamente parecía no significar nada en la vida cotidiana de los cristianos. Es verdad que la reflexión teológica tampoco era una mediación inteligible de dicho misterio, ya que se mantenía en un “glorioso aislamiento” en relación a la vida de los

¹⁴ Aquí hay una relación clara al sentido de las teologías de la muerte de Dios, tema abordado en el capítulo I y sobre todo en el capítulo II de este trabajo. Lo explicitamos una vez más, en el pensamiento de Gesché no se trata de eliminar la filosofía de la reflexión teológica, sino de prescindir “de esa filosofía que ha demostrado ser tan inadecuada que, a juicio de Heidegger, llegó a des-divinizar a Dios” (LC, p. 32). .

¹⁵ RANHER, Karl. *O Deus Trino, fundamento trascendente da história da salvação*, in Mysterium Salutis II/I, Petrópolis, Vozes, 1972, p. 285

cristianos. En este contexto se entienden las duras pero realistas palabras de Karl Rahner, que a nuestro modo de ver, tienen todavía hoy una cierta vigencia¹⁶:

Cabe la sospecha de que, si no hubiera Trinidad, en el catecismo de la cabeza y el corazón (a diferencia del catecismo impreso), la idea que tienen los cristianos de la encarnación no necesitaría cambiar en absoluto. En ese caso, Dios como (la única) persona se habría hecho hombre, y de hecho, el cristiano ordinario no piensa explícitamente en nada más cuando confiesa su fe en la encarnación.¹⁷

A partir del axioma fundamental trinitario: “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la Trinidad económica”¹⁸, se avanzó hacia un lenguaje más económico, es decir, más próximo de la Palabra de Dios, por lo tanto menos abstracto y más narrativo. La Trinidad no es una idea sobre Dios. Es el acontecimiento de su venida a este mundo por la encarnación de Jesús. Es en el evento Cristo que el Padre Creador revela a su Hijo como salvador del mundo. Y este Hijo, con su modo de vivir y de actuar, va revelando que Dios es su Padre y nuestro Padre y el Espíritu Santo hace realidad la Promesa de vida nueva para todos, hace realidad lo que había prometido a nuestros padres en el desierto. Por eso es tan importante recordar en este momento el principio geschiano, que no podemos acercarnos a Dios a partir de nuestras definiciones previas, sino dejar que Él se revele a partir de su lugar natal: la humanidad de Jesús.

Resumiendo: el Nuevo Testamento reconoció en Jesús a la misma Palabra de Dios hecha Carne, comunicando la realidad de un Dios Creador que nos hace hijos en el Hijo. La propia vida de Jesús es una hermenéutica crítica de las representaciones culturales de Dios y las consideraciones apriorísticas de su divinidad. Dios es un Absoluto que se relaciona y se

¹⁶No nos referimos a la cuestión de la productividad teológica sobre el tema que ha sido abundante tras el Concilio Vaticano II. Nos referimos a la inteligibilidad de la reflexión teológica para la experiencia de vida cristiana. Para Gesché, la fe se volvió ininteligible para la cultura actual y en concreto para muchos cristianos.

¹⁷RANHER, *Mysterium Salutis* II/1, p. 36

¹⁸Karl Rahner fue el teólogo que llamó la atención sobre el hecho de que la teología católica sólo hablaba de la trinidad inmanente. O sea, se hablaba de la Trinidad en cuanto existe en Dios mismo. Rahner demostró la unidad de los conceptos inmanente-económico. La Trinidad inmanente expresa las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto inmanente en Dios. La Trinidad económica considera las relaciones entre las tres personas divinas en la economía de la salvación. La Trinidad inmanente se realiza a sí misma, en las procesiones del Hijo y del Espíritu respecto del Padre (o sea, que el Hijo y el Espíritu proceden del Padre); la Trinidad económica, en el envío del Hijo y del Espíritu al mundo. Para Jungel, “la tesis de que la trinidad económica sea la inmanente y viceversa abre una nueva fundamentación de la doctrina trinitaria al posibilitar la constitución del concepto trinitario de Dios a través de una teología del crucificado. Con ello hace mayor justicia al campo exegético de la que podía hacer la doctrina clásica”. Ver. JUNGEL, Eberhard. *Trinidad Inmanente-Trinidad revelada*, in Selecciones de Teología, N°62, 1977, p. 140-146.

comunica: es un Dios personal. En Jesús aprendemos quién es el Hijo de Dios y, por medio del Espíritu Santo, quién es el Dios de los cristianos¹⁹.

La formulación de un Dios Trino nació primero como experiencia de fe en el Hijo de Dios. Dicha experiencia abrió un camino de comprensión del misterio de Dios:

Nadie conoce el Padre sino el Hijo, nadie conoce el Hijo, sino el Padre y el Espíritu Santo nos da este conocimiento de lo que es Dios (GNP, 772).

2.2.1. El Bautismo de Jesús y la revelación trinitaria

El anuncio central del Nuevo Testamento radica en reconocer a Jesús, el Hijo, como el Revelador del Padre. La fe en Dios y en Jesucristo se da por la acción del Espíritu Santo (cf. Hch 2,32-36)²⁰. Gesché destaca el Bautismo de Jesús como un momento claro en el que el misterio de la Trinidad se revela (cf. GNP, I, 32).

El relato del Bautismo en el Jordán, que fue definido por Joaquim Jeremias como la hora de la vocación de Jesús²¹, contiene una clara estructura trinitaria:

El Espíritu desciende sobre Jesús al salir del agua, mientras que la voz del Padre proclama con las palabras del profeta Isaías (Is 42,1) “tú eres mi Hijo predilecto, en quien tengo mi complacencia” (Mc 1,11, Mt 3,13-17, Lc 3,21)[...] Así pues la historia del Nazareno se afirma, incluso en la hora de su giro decisivo, como historia trinitaria, en la que llega a cumplirse la

¹⁹ “La teología trinitaria no es, pues, ninguna solución mágica para aclarar el problema de Dios. Ella misma presenta siempre problemas. Se mueve siempre en el terreno estrecho que se da entre el hablar doxológico-narrativo, y las distinciones conceptuales formales. Por eso, o bien se pierde en abstractas consideraciones sobre las condiciones de posibilidad del actuar divino, o bien se reduce a narración de este actuar, pero la presencia de este actuar en Jesús y en el Espíritu hacen la tarea de la teología trinitaria a la vez tan difícil como necesaria para la fe”. RUH, Ulrich *Teología trinitaria y especificidad del Dios cristiano*. In Selecciones de Teología, nº 87, Julio-Septiembre 1983, p. 226-230.

²⁰ C DUQUOC, *Dios Diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, Sigueme, 1978, p.76. Los primeros cristianos confesando la filiación divina de Jesús, por medio de la acción del Espíritu, invocaron a Dios como Padre. Es así que nos encontramos, desde los inicios de la Iglesia, con el hecho de que la oración cristiana se ha construido a partir de unas imágenes que definen una actitud ante Dios. La vida del Hijo Jesús y la presencia del Espíritu Santo son las mediaciones concretas a través de las cuales los cristianos se atreven a llamar a Dios de Padre.

²¹ JEREMIAS, Joaquim. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*. Sigueme, Salamanca, 1985, p. 67.

promesa divina de efusión del Espíritu que marca el comienzo de la nueva creación (Gn 1,2)²².

En el episodio del Bautismo aparece proclamada solemnemente la filiación divina. Pero el título viene del Padre: “Este es mi Hijo Amado” (Mt 3,17; Mc 1,9-11). La frase hace referencia a Is 42. Para la tradición más antigua, “amado” tiene relación con el Siervo de Is 42,1. Ese Hijo, Siervo de Dios, es el Mesías, pero con un contenido nuevo. Así, la teofanía bautismal remite a la vez al Siervo y al Hijo.

Jesús es el Hijo Amado. Su misión mesiánica será la figura del siervo sufriente. Su Bautismo no es para la conversión de sus pecados. Es la opción radical de estar en el lugar de otros cargando el pecado del mundo. El Siervo no está separado de los seres humanos, camina con ellos. El Hijo de Dios entra en el dinamismo de nuestra historia haciéndose solidario de nuestra humanidad. Esto podría provocar una cierta ambigüedad, ¿de qué filiación se trata?, ¿de una filiación como dignidad o una filiación como servicio? Esta ambigüedad será superada en las dos primeras tentaciones que implican una determinada manera de concebir la filiación divina.

Las tentaciones agrupan y caracterizan diversos pasajes de la vida de Jesús. El título aparece en la boca de Satanás. El tentador reconoce la realidad de la filiación divina: “Si eres Hijo de Dios...” (Mt.4,6), y va a proponer otros modos de entender la filiación. Para el tentador, la filiación divina supone utilizar a Dios para provecho propio, evitando el duro aprendizaje de la libertad humana. Para Jesús, la filiación consiste en hacer la voluntad del Padre (obediencia). La obediencia es una categoría totalizante en la vida de Jesús. No considerada en un sentido ascético, sino como escucha en la línea kenótica (cf. Heb 5,9).

Aquí aparece la diferencia del Dios cristiano, un Dios precario, kenótico, que se relaciona con el ser humano. La historia de Jesús no se puede entender sin la acción del Espíritu, como tampoco se puede entender sin el Dios al que él llamó mi Padre, ni sin su acción desde su condición de Hijo²³:

Después de nuestro bautismo, la Trinidad no vive solamente ‘en el cielo’, sino en nosotros. Vivimos el misterio de la vida misma de Dios en nosotros. Pero, también, Dios vive en nosotros en el misterio de nuestra vida. Gracia. Dios/Ser humano (GNP XXXVI, 74) ficha 287.

²²FORTE, Bruno. *La Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*. Sigueme, Salamanca, 1988. p. 46-47

²³Cf. MOLTMANN, J. *Trinidad y Reino de Dios*. Sigueme, Salamanca, 1988, p. 90

2.2.2. Lex orandi-Lex credendi: las confesiones trinitarias

Vemos que el pensamiento cristiano relacionaba al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en la obra de la salvación. Por medio de las diferentes fórmulas surgidas en contextos variados se explicitaba esta acción a favor de los seres humanos. De esta manera, podemos decir que la fe en Jesucristo adquiere relevancia y sentido en el interior de la fe en Dios Padre, de quien es el Hijo y por quien fue resucitado.

Encontramos en el Nuevo Testamento las llamadas fórmulas triádicas, que se dan sobre todo en el espacio litúrgico y definen su contenido y estructura: bautismo, plegarias eucarísticas, catequesis, doxologías. En esos diferentes ambientes y circunstancias de vivencia y socialización de la vida cristiana, acontece el ejercicio de fe en Dios que se reveló en la humanidad de Jesús. Es en la oración litúrgica de los primeros cristianos donde la teología encuentra la inspiración original para luego desarrollar lo que conoceremos como la doctrina trinitaria. En la confesión de fe trinitaria de una comunidad cristiana, podemos reconocer aquel antiguo y siempre nuevo principio integrador: *Lex orandi, lex credendi*. Oración litúrgica celebrada en comunidad: la doxología puede ser una fuente de inspiración de una reflexión integrada para que el deseo de San Pablo a los cristianos: “que la Gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo” (2 Cor 13,13)²⁴, no sea una idea abstracta y distante de la vida de la Iglesia, sino que sea una experiencia posible en la vida concreta de los cristianos.

La simbólica trinitaria²⁵ evidentemente está implicada en el evento Cristo. Los esquemas trinitarios eran principalmente confesiones de fe y fueron, al mismo tiempo, un medio para transmitir el acontecimiento Cristo dentro del plan salvador de Dios. Estas fórmulas ponen en evidencia lo que constituye el núcleo de la revelación: El Padre se revela en la humanidad de Jesús y nos concede el don del Espíritu.

²⁴ Siempre que Pablo quiere expresar la totalidad del acontecimiento y de la realidad soteriológica, recurre a las formulaciones trinitarias. Cf. KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*. Sígueme. Salamanca, (7 ed), 2005, p. 281

²⁵ Entendemos por simbólica trinitaria la utilización de algunas imágenes para designar a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En estas triadas trinitarias, en general el Padre es destacado en el origen, el Hijo es aquél por quien se lleva a cabo la acción del Padre y el Espíritu, aquél que continúa actualizando la obra del Padre por el Hijo. El Hijo es llamado Hijo de Dios y el Espíritu es también designado como de Dios. De esta manera, las fórmulas confiesan y anuncian la participación de Dios en la salvación de los seres humanos. En este sentido, podemos afirmar que las fórmulas van intentando esbozar una reinterpretación de Dios, que tiene su raíz en la figura del Hijo.

Para nuestro autor, lo importante en la confesión cristiana de Dios radica en que ella corresponde a una experiencia diferenciada de Dios (cf. GNP VI, 66). Queremos destacar que en las fórmulas encontramos un principio de diferenciación. El Hijo es diferente del Padre y del Espíritu en una misma realidad (cf. 2 Cor 13,13; Mt 28,19). El Hijo de Dios es diferente del Padre, no sólo en que él es el Hijo y recibe la divinidad filialmente (*ad intra*), sino en que la revela, manifiesta a Dios (*ad extra*) cuando el Padre es invisible (“a Dios nunca nadie lo ha visto, el Hijo único nos lo dio a conocer”). El Espíritu Santo remite a lo invisible para que no se pierda en lo visible (GNP, ficha 154). Esta diferencia es lo que realiza la unidad en la Trinidad. “La diferencia no es fuente de dificultad para construir la unidad. Ella es semántica. La Trinidad es semántica de Dios [...]” (GNP XLIV, 8).

En resumen podemos decir que los esquemas trinitarios, aunque sean frecuentes no presentan el estereotipado doctrinal de un símbolo de fe, ya que surgen de una estructura espontánea del pensamiento.

Pues bien, las fórmulas destacaban la originalidad filial de Jesús, así como también intentaban articular esta novedad con la imagen veterotestamentaria de Dios. Un Dios que actuaba a favor de los seres humanos, salvándolos en la historia concreta de su pueblo. Así, a partir de la persona de Jesús se fue descubriendo una nueva imagen de Dios. Tal imagen tendría que ser explicitada en la medida que las circunstancias así lo exigiesen. Los cristianos se enfrentaron a verdaderas encrucijadas teológicas, las cuales se convirtieron en un camino de comprensión del Dios cristiano.

¿En qué consistía esta nueva imagen de Dios? La novedad no consistía únicamente en el modo de actuar de Dios – manifestado en Jesús - para con los seres humanos y la historia, sino que se trataba de un Dios en el cual se reconocía un principio de alteridad en su realidad eterna. Esto resultaba tan inaudito que la Iglesia primitiva comenzó a tomar real conciencia de esta situación con la aparición de algunas herejías, sobre todo a partir de Arrio, en el siglo IV.

Esta toma de conciencia tiene que ver con el momento eclesial. Se produce un giro importante en la reflexión doctrinal. De una teología que tenía más en cuenta la economía de la salvación, se empieza a considerar el misterio de Dios en sí mismo. Esto sin olvidar la perspectiva soteriológica, que continúa siendo el interés principal. Esta convicción chocaría con el principio fundamental de la revelación bíblica: la unicidad de Dios.

3. La turbulencia semántica provocada por la alteridad

3.1. La crisis del monoteísmo absoluto

La fe en Dios que actúa en la historia, la fe en la Trinidad histórico-salvífica o, en palabras de Rahner, en la Trinidad económica, estuvo lejos de ser interpretada por los primeros cristianos como un rechazo o un menoscabo del monoteísmo. Se reconoció al Dios uno como Trinidad, percibieron que el Dios uno es un ser relacional. Pero la pregunta era inevitable, ¿cómo entender la fe en la unicidad de Dios y la afirmación de su trinidad?

La originalidad de la figura filial de Jesús, en conexión con la imagen veterotestamentaria de Dios - según la cual Dios actuaba en este mundo por su Palabra y Espíritu -, fueron punto de partida para la percepción de una novedad más radical. Esta representación de Dios implicaba algo inaudito: se reconocía un principio de alteridad en la realidad divina. La “inserción” de un Hijo en Dios constituía un escándalo para la fe en el Dios único de Israel y una locura para la idea común de divinidad que el pensamiento helenista ofrecía. Surge, pues, el problema de cómo conciliar a Jesús con el monoteísmo bíblico y filosófico. Implícita a esta cuestión, los cristianos tendrán que fundamentar la afirmación simultánea de la divinidad y la humanidad de Jesucristo.

En el judaísmo del tiempo de Jesús, la unidad de Dios es fuertemente afirmada con la profesión del *Shemá Israel* (cf. Dt 6,4-6). El Dios Uno es el fundamento de la unidad de la historia, en el orden de la creación y la redención. Monoteísmo que también constituye el único sistema sensato para los griegos. La unidad de la sustancia es principio de sentido y armonía; presupuesto que sustenta los trascendentales del ser: la unidad, la verdad, la bondad, la belleza. Ahora bien, el monoteísmo filosófico afirmará que si Dios es infinito no puede

haber simultáneamente dos seres perfectos e infinitos. La idea griega del Absoluto no sólo supone el carácter impersonal de lo divino, sino que lleva a considerar a Dios como inmutabilidad, impasibilidad y poder distante. No es extraño, entonces, que la manera cristiana de confesar a Dios atentara contra las ideas filosóficas del Absoluto, en relación con el monoteísmo judío:

Las mismas preguntas, solamente que de modo incomparablemente más polémico, planteaban también las invectivas del judaísmo y de la filosofía ilustrada del paganismo: no era acaso la fe cristiana un regreso a la religión politeísta y, teniendo en cuenta la fe en la encarnación del Hijo de Dios, también una mitología superada e imposible de ser tomada en serio²⁶.

Recordemos que en relación al monoteísmo bíblico, la Iglesia será radical. Rechaza todo intento de contraponer la divinidad de Jesús con el Dios del Antiguo Testamento. La divinidad de Jesús se confiesa manteniendo la confesión judía en la unicidad de Dios. La evolución de la reflexión cristológica se producirá de manera progresiva, teniendo de fondo una considerable presión cultural procedente de dos mundos diferentes: el mundo judío y el mundo griego en el que el cristianismo está entrando. “Hay más audacia intelectual en proclamar Dios-trinidad en un clima estrictamente monoteísta, que en uno que se dice ateo” (GNP, XVII, 96- ficha 115).

Pues bien, para los judíos y paganos, si los cristianos reconocían a Cristo como Dios, adoraban a dos dioses. Los judíos reaccionaron ante la aparente negación de la unicidad absoluta de Dios y los griegos consideraban intolerable la afirmación de la mutabilidad de Dios²⁷.

Provocados por los cuestionamientos suscitados durante el siglo III y luego el IV, podemos situar el tiempo en que se formalizó la pregunta por el ser de Dios en sí. Es en ese momento, donde se “accedió a un nuevo nivel en la fe trinitaria”²⁸. Algunos textos de las escrituras, entre las que se destaca el Evangelio de San Juan, se refieren en varias ocasiones a la realidad del Hijo junto al Padre antes de todo tiempo. Las cartas paulinas, por ejemplo,

²⁶GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, p. 75

²⁷“Los errores contra los que habrá que luchar la fe de la Iglesia provienen de una negación de la verdadera divinidad o de la verdadera humanidad de Cristo, o de una mala comprensión de la unión de estas dos maneras de ser. Históricamente hablando, las herejías oscilan entre dos polos opuestos: la negación de la divinidad (adopcionismo) o de la humanidad (docetismo)”. DUQUOC, Christian. *Cristología*, Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías. 6 ed. Salamanca: Sigueme, 1981. p. 250

²⁸GRESHAKE, op. cit, p. 76.

hacen un aporte al tema de la pre-existencia del Hijo, al envío del Hijo y del Espíritu. Nuevamente la Sagrada Escritura proporciona el marco referencial para el abordaje teológico en este nuevo nivel de profundización sobre el misterio trinitario.

Además, debemos recordar que esta búsqueda de cómo relacionar Trinidad y unidad, se realizó condicionada por un horizonte cultural concreto, dentro de una manera de concebir el mundo, el lenguaje, etc. Precisamente en estos siglos la filosofía que más se destacaba era el platonismo medio y el neo platonismo:

Se encontraban aquí convicciones que, por un lado, defendían la absoluta trascendencia y separación de la divinidad una, suprema, incomprensible e inmutable respecto del mundo múltiple y cambiante de lo material, pero que, por el otro concebían una serie de mediaciones descendentes escalonadas, de esa unidad divina hacia el mundo y el mundo hacia lo divino²⁹.

A partir de este contexto descrito de manera general, podemos reconocer en este tiempo diferentes intentos de explicación. Se entendía que el Hijo y el Espíritu Santo, confesados por la fe cristiana, eran intermediarios subordinados de Dios-Padre, es decir, de un nivel inferior. Con esta explicación se salvaba la unidad absoluta y la inmutabilidad de Dios e incluso se podía sostener la pluralidad de sujetos divinos. El problema era que al precio de salvaguardar la unidad se reducía al Hijo y al Espíritu a meros intermediarios subordinados y así no eran considerados en su condición divina.

Tenemos, luego, la explicación modalista. El Hijo y el Espíritu no están subordinados sino que son tres sujetos de acción, tres modalidades de aparición, del Uno:

Si en el subordinacionismo la unidad de Dios estaba por encima de la pluralidad divina, en los intentos del pensamiento modalista (también llamado sabelianista) la pluralidad quedaba disuelta en la unidad como una mera realidad de epifanía (y por lo tanto ficticia)³⁰.

El dilema era que el monoteísmo quedaba a salvo pero se perdía la novedad de la experiencia cristiana de encontrar en el Hijo y el Espíritu Santo a Dios mismo. De esta manera, se pone en cuestión la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. La pretensión de igualar a Jesús con Dios confrontaba directamente contra la inmutabilidad y el carácter único de Dios.

²⁹ GRESHAKE, ibid p. 78

³⁰ GRESHAKE, ibid. p. 78

Pues bien, el Concilio de Nicea en el año 325 y el de Constantinopla en 381 afrontan estos peligrosos intentos de interpretar, dentro del pensamiento de la filosofía griega, la unidad de Dios y su revelación una y trina en la historia de salvación. En ese sentido, estos concilios significaron un cambio importantísimo de los fundamentos vigentes.

El problema de la divinidad del Hijo fue colocado por Arrio. Es así que el Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, optó por una identidad de ser entre el Padre y el Hijo: “Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron creadas”³¹. La definición de Nicea constituye el nacimiento del lenguaje propiamente dogmático en la Iglesia. Por primera vez aparecen en un texto oficial palabras de la filosofía griega y no de la Escritura. Así, el dogma eclesial es una interpretación de la Palabra de Dios revelada en la Escritura. Su objetivo es traducir la experiencia cristiana a lenguajes culturales nuevos. Porque lo que hace el concilio es no tomar como punto de partida una determinada figura del monoteísmo filosófico, sino más bien parte de la experiencia de fe suscitada por la misma revelación. El Concilio declara, entonces, que el Hijo es de la misma sustancia del Padre (*homoousios*):

El concepto de Dios fue puesto en movimiento [...] particularmente a través de la afirmación [...] del concilio de Nicea, de que el Hijo es *homooúsios tō patrí*, de la misma naturaleza que el Padre. Ya no es una monada trascendente el último punto de la realidad, sino un Dios que es vida, que guarda en sí mismo diferenciación y unificación, un Dios que es él mismo comunicación³².

Este “consustancial” al Padre será la palabra clave del Concilio. Pero es importante no perder de vista que no se trata de una especulación abstracta sobre el ser inmutable del Absoluto, aunque dicha afirmación derive de un lenguaje filosófico. Significa que Cristo revela a Dios. Jesús pertenece intrínsecamente al ser de Dios y pertenece al ser de

³¹ Además, Nicea proclama que Jesús se “encarnó en el seno de María Virgen y se hizo hombre; bajo el poder de Poncio Pilato fue crucificado, muerto y sepultado; resucitando al tercer día”. Esto es, reconoce en continuidad con el Nuevo Testamento las raíces históricas de la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. De esta manera, el símbolo niceno constituye un estatuto hermenéutico fundamental para comprender al Dios cristiano. Significa que Jesús es el Revelador de Dios, porque Él es el rostro humano de Dios. No sabemos nada del Hijo y del Padre si no es a través de Jesús. Nicea confiesa que Dios es reconocido en el ser de Jesús de Nazaret y no en la idea de Absoluto de un pensamiento filosófico. El Concilio de Constantinopla (381) proclama la divinidad del Espíritu Santo. En continuidad con Nicea se procura un lenguaje equivalente entre lo que se afirma del Hijo y del Espíritu. Es consustancial con el Padre y el Hijo, procede del Padre, no es criatura. El Espíritu es vivificante: “Señor y dador de vida”. Comunica la vida divina.

³² GRESHAKE, ibid p. 79

Dios como aquello en lo que Dios mismo se expresa: Quién me ve a mí, ve al Padre (cf. Jn 14,9). Por lo tanto, el cristianismo no separó del rostro histórico de Jesús el vínculo de Cristo con Dios. No existe ruptura entre Jesús y Dios, Él es verdaderamente su rostro humano³¹.

Afirma Peter Hunermann en relación al dogma niceno:

Se corrige el concepto griego de Dios como *arkhé*, como principio intocado, incontaminado por el mundo, siempre idéntico e inmutable en sí. Se afirma la comunicación en Dios, porque ésa es la única manera de concebir a Dios como aquél que puede comunicar su propio logos a este mundo³³.

De esta manera, sólo si Jesús es Dios puede salvar a los seres humanos, sólo si el Espíritu santo es Dios puede santificar a los seres humanos. Así todas las personas pueden ser santificadas y participar de la misma vida divina de Dios. Si Jesús y el Espíritu no son un Dios verdadero, sino simplemente subordinados o dioses inferiores, Dios sería inaccesible para el ser humano y la relación y proximidad con el Dios vivo y verdadero sería imposible.

Por lo tanto, cuando Nicea explicita que la relación y comunión entre el Padre y el Hijo es sustancial, pertenece al ser mismo, se puede entender que Dios ha hecho su tienda entre los seres humanos, es un Dios que se relaciona con la historia. Dios se revela él mismo en los acontecimientos de la historia de la salvación.

La pluralidad trinitaria es reconocida en Dios, conservando su unidad. Dios en esencia, trino en persona. La acentuación de la esencia sirve para rechazar la acusación de tritheísmo y la definición de tres personas, niega el subordinacionismo y el modalismo.

La figura cristiana de Dios es trinitaria y rompe el círculo de la relación Padre Hijo mediante otra imagen, la del Soplo o Espíritu. Es así que la “inserción” del Hijo en la realidad de Dios encuentra su consumación en la figura trinitaria de Dios. La relación del Padre y del Hijo es presentada en el horizonte de un tercero, el Espíritu. La confesión trinitaria es la singularidad cristiana del lenguaje sobre Dios. En la misma se afirma la unidad de esencia en la trinidad de personas. La idea de una divinidad en tres personas no se encuentra fuera del cristianismo, es específica de él³⁴.

³³ HUNERMANN, Peter. Cristología, Herder 1997, p. 183

³⁴ “Confesar a Jesús como Hijo de Dios es afirmar que Dios es Padre e Hijo y este Hijo se encarnó. La revelación neotestamentaria del Espíritu Santo, Espíritu del Padre y del Hijo, transforma el monoteísmo cristiano en monoteísmo trinitario, Jesucristo es la gran revelación de la vida divina y el

3.2. La novedad del monoteísmo relativo

“ Mais notre monothéisme est allé jusqu'à découvrir en ce Dieu son intimité logique » GNP LI, 69.

¿Cuál es la novedad del monoteísmo cristiano? La clave de aproximación a la propuesta cristiana es precisamente la propia Trinidad en cuanto semántica de Dios. Recordemos que el sentido dado por Gesché a esta expresión es que la semántica manifiesta lo más peculiar de la concepción cristiana de Dios.

Siguiendo en esta línea, Gesché considera que la Trinidad es un monoteísmo que tiene la inquietud de lo plural (GNP, XLVIII, 31). ¿Qué significa esta idea?. Gesché llama la atención sobre el hecho de que la concepción del Dios cristiano es un monoteísmo que integra la diferencia: “Siendo una unidad de relaciones, él no es ni el Uno del monoteísmo estricto, de tipo plotiniano, ni el Muchos del politeísmo”³⁵. Al mismo tiempo, la doctrina trinitaria “descarta cualquier concepción monolítica y cerrada de Dios que pudiera favorecer un discurso monológico. En Dios existe, si se puede hablar en estos términos, el plural”³⁶.

La realidad de Dios integra ciertas diferencias³⁷ evocadas en las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De esta manera, la simbólica trinitaria revela que las diferencias son la mediación por las que se concibe la vida de Dios.

Las imágenes utilizadas para referirse a las personas divinas, junto a las diferencias, evocan un carácter relacional. La diferencia es la condición de comunión o de comunicación. Esta diferenciación supone, además, el carácter irreductible de las Personas Divinas. El Hijo no es el Espíritu, el Padre no es el Hijo. Ahora bien, las diferencias no son

camino para el Padre” D. LEÓN MUÑOZ, *Jesus Cristo*, in PIXAZA, SILANES(org) Dicionário de Teologia. O Deus Cristão, São Paulo: Paulus,(1998) p. 487.

³⁵ GESCHÉ, Adolphe. *El cristianismo y las otras religiones*, in La paradoja del cristianismo. Salamanca, Sigueme, 2011, p. 107

³⁶ Ibid, p. 107

³⁷ “ Es preciso considerar que la diferencia de las personas en Dios no significa limitación individual, tal como corresponde a nuestra experiencia en el ámbito de lo creado, donde una persona no es aquello que es la otra porque le falta algo, sino que cada una de las personas representa propiedades específicas, propiedades que regala a las otras personas, de tal manera que a ninguna le falta algo. Cada una de las personas está en las otras como ella misma totalmente en sí y en las otras. La diferencia de las personas es justamente la condición de posibilidad de que pueda existir el amor, intercambio, ser uno-con-el-otro y uno-para-el-otro. [...] Aquí habrá que tomar la diferenciación de las personas más bien a partir de la realización recíproca de la communio tal como se da en la historia de salvación, es decir a partir del amor mismo [...]” GRESHAKE, Gisbert. *El Dios uno y trino*, p. 255.

repetición de lo mismo, ya que en este caso estaríamos ante una pluralidad de dioses. Las diferencias significan una manera propia de existir en el único Dios.

Dios no existe más que en relación y es esa relación que constituye a las Personas diferentes. Esta relación de comunión en la diferencia fue descrita con el concepto de pericóresis. La pericoresis impide toda subordinación de una persona a otra, al tiempo que destaca la interrelación de las personas divinas. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están siempre juntos, volcados uno para el otro:

Si la esencia de Dios es el intercambio inter-personal pericorético de vida y de amor, entonces cada una de las personas [...] aporta lo propio (en lenguaje tradicional su *proprium* distintivo), pero de tal manera que este *proprium*, en virtud del radical y pericorético estar una en-la-otra, para-la-otra y con-la-otra, les pertenece a todas. Este *proprium essentiale* en Dios está mediado por los *propria* de las otras personas y se torna con ello y en relación a ello en propiedad de la *communio* divina una. [...] Y, por eso cada una de las tres personas posee todas las propiedades y dimensiones operativas a su manera específica, es decir, diferente, pues tales propiedades y dimensiones se inter-comunican [...] en el seno del acontecer interpersonal de comunión³⁸.

Pues bien, la vida y la comunión representan las características fundamentales de Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu se entregan unos a otros; cada una de las Personas Divinas participa de la vida de las otras y en esa auto-donación se vivifican unas a otras. Es una vida entregada y recibida en una profunda relación de alteridad y comunión.

Es interesante destacar que este movimiento que expresa la relación de alteridad interna en el seno de la misma Trinidad, Gesché lo tiene como horizonte de comprensión a la hora de pensar la diferencia y alteridad que representa el ser humano en relación a Dios. El cristianismo, para Gesché, en su esencia más profunda contiene “una estructura de reserva frente a una afirmación aislada de Dios”. Este es el sentido de la fórmula acuñada por nuestro autor como “monoteísmo relativo”.

El cristianismo es un monoteísmo relativo, no en un sentido politeísta, sino en el hondo significado que tiene la palabra relación. Se trata de un monoteísmo que abre un espacio para dejar lugar a otro diferente de Dios. Ese otro es el ser humano. Aquí nos encontramos con la génesis del acto creador. Dios se contrae, se separa y crea un otro que no es Dios. Esa distancia creadora, que inaugura, posibilita un encuentro de alteridades: la de Dios y la del ser humano. Es decir, y esta idea es recurrente en Gesché, Dios no ocupa todo el

³⁸ GRESHAKE, . *El Dios uno y Trino*, p. 265

espacio hasta el punto de no dejar ningún lugar para el ser humano. Dios no es un Absoluto cerrado, sino un Absoluto en relación.

Quizás, tal como lo dice el mismo Gesché, la idea de un monoteísmo relativo es una fórmula osada, pero:

Equivale a decir que en el monoteísmo cristiano hay [...] una abertura donde cabe el ser humano y que condiciona la **confesión** y quizás incluso la **concepción de Dios** que es efectivamente el único Dios³⁹.

Pues bien, para Gesché el cristianismo introduce una concepción más flexible de la unidad. O sea, para él introduce en su mismo lenguaje una abertura que impide un razonamiento excluyente. Introducir la noción de relatividad en Dios, no en el sentido que la palabra tiene de escéptica, sino en su referencia a la relación entre Personas, posibilita anunciar a un Dios que integre la diferencia. Dicho de una manera explícita por el teólogo de Lovaina: “yo creeré siempre que la unidad que soporte la alteridad es más rica que cualquier otra forma de unidad”⁴⁰

3.2 1. Una confesión

El evento de la Encarnación es el eje primordial para describir y fundamentar lo que Gesché llama de monoteísmo relativo. Al mismo tiempo completará dicha fundamentación analizando por una parte una frase de Jesús recogida en los Evangelios: “Dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios”; y por otra, el anuncio del kerigma, en su dimensión de confesión. Aunque varias cosas ya han sido dichas sobre el monoteísmo relativo, la perspectiva en conjunto de estos tres puntos ayudará a establecer una comprensión hermenéutica más profunda de la intuición de nuestro autor.

La idea de la Encarnación supone que Dios eligió y asumió la condición humana, por lo tanto esto “excluye y prohíbe afirmar un Dios que pueda poner en peligro al ser humano”. Pues bien, la alteridad divina es un don, ofrecida libremente. El ser humano recibe el don de Dios, lo que le posibilita encontrarse “en el mismo corazón de la gracia de su humanidad” (LS, p.75). Ahora bien, subrayamos lo de la alteridad gratuitamente ofrecida en

³⁹ GESCHE, *Le christianisme comme monothéisme relatif*. p. 55.

⁴⁰ GESCHE, *El cristianismo y las otras religiones*, p. 109.

la libertad de una decisión, muy diferente de la propuesta seductora que a su manera realizan, por ejemplo, los baales. El Dios cristiano es el Dios con nosotros, es el Dios en nosotros, es el “Exceso divino, totalmente alejado de los dioses que se repliegan sobre sí mismos” (LS, p. 114).

Entonces es a partir del paradigma de la Encarnación que tenemos base para pensar en una antropología teologal. Antropología teologal en el sentido que descubre la grandeza del ser humano a partir de la grandeza de Dios. La idea del destino teologal significa que el ser humano percibe que le es ofrecido un horizonte distinto de aquello que él mismo puede darse. Este horizonte, nuestro autor lo expresa como salvación, gracia, don, gratuitidad, etc. Es lo que nos ha sido revelado en la Creación, en la Encarnación, en la Santificación. Por tanto, nuestro Dios no es una divinidad, sino un Dios de los humanos. La gloria de este Dios no se encuentra en el cielo, sino en su proceso de descenso encarnatorio. Cristo vivió su condición humana hasta la muerte y muerte de cruz. Cuando confesamos que un crucificado se encuentra a la derecha de Dios Padre estamos también reconociendo esa lógica interna a la misma Trinidad (cf. LS, p. 113). Gesché propone comprender la transcendencia del Dios cristiano del mismo modo que la entendió nuestro Dios, es decir, por mediación de su Hijo Jesucristo. El punto clave de comprensión se sitúa “en las profundidades donde Dios se une al ser humano” (LS, p. 113). Por consiguiente, en el cristianismo hay lugar para Dios y para el ser humano; lo que para Gesché se convierte también en un horizonte de comprensión del monoteísmo relativo:

Es en este sentido que hablo de un monoteísmo relativo, en cuanto que se trata claramente de un monoteísmo: frente a Dios no hay otros dioses, pero un monoteísmo que, sin embargo, deja lugar a un otro: frente a Dios hay un otro, aquel que se puede llamar el otro de Dios, o sea, el ser humano⁴¹.

La expresión monoteísmo relativo adquiere sentido entonces si consideramos que no se trata de un monoteísmo estricto que no considera para nada al ser humano. Si hablamos de un monoteísmo relativo es porque esta expresión quiere recalcar que no hay respeto por Dios sin respeto por las personas. Ahora bien, queda claro que sí “hay que separar a Dios de los otros dioses (monoteísmo contra politeísmo), pero no hay que separarlo del ser humano.

En este contexto se puede considerar la frase de Jesús: “*dar al Cesar lo que es del Cesar*” como otra huella de este monoteísmo relativo.

⁴¹ GESCHE, . *Le christianisme comme monothéisme relatif*, p. 475.

El cristiano está invitado a dar a Dios lo que es de Dios, pero también y con la misma responsabilidad al ser humano lo que es del ser humano. Esto no significa que el cristianismo instrumentaliza el monoteísmo con fines teocráticos. Si el monoteísmo fuera el modelo de la teocracia, que pretende el dominio absoluto de la sociedad, sería sí un monoteísmo absoluto, cerrado en sí mismo, por lo tanto no relativo.

Gesché destaca la dimensión kerigmática del monoteísmo. Esta dimensión la considera desde la perspectiva que la afirmación de Dios nace, no de una idea filosófica, sino de una confesión de fe. El anuncio de Dios cobra todo su sentido cuando es Evangelio para el ser humano. Esta confesión en Dios consiste en proclamar, pensar y creer que hay un solo Dios⁴². La confesión judeocristiana de un solo y único Dios no es simplemente para preservar a Dios del politeísmo, sino también para liberar al ser humano de los falsos dioses. Es interesante subrayar que el respeto por el ser humano, no surge de una afirmación moral de la fe en Dios. Esto significa que, porque se cree en Dios, se debe tratar bien al ser humano. El respeto por la persona humana nace directamente de una confesión auténtica del mismo Dios.

Otra de las consecuencias importantes al abordar el monoteísmo desde su dimensión kerigmática radica en el hecho de explicitar que se trata de un anuncio y no del resultado de un silogismo. “El monoteísmo judeocristiano no nos pone en presencia de una divinidad sino de un Dios”. Por lo tanto se trata de un monoteísmo que confiesa un verdadero Dios como único Dios. Y, al mismo tiempo, es un monoteísmo relativo ya que la verdad de este verdadero Dios consiste en su relación con el ser humano. Reconocer confesando a este Dios como el único que no falsea al propio ser humano y que le posibilita ser. El único que merece ser Dios, esto es el monoteísmo cristiano.

Ahora bien, todo lo que estamos diciendo supone pensar a Dios en las categorías de la relación y de la alteridad. Si las pensamos con las categorías del Ser y el Uno, siguiendo la tradición aristotélica-plotiniana, sería muy difícil pensar el monoteísmo relativo. Gesché recuerda que cuando Santo Tomás de Aquino piensa teológicamente y no filosóficamente habla de las personas en la Trinidad como siendo cada una *ens relationis*, alguien que tiene su propio ser en relación. “La verdad de Dios se contempla en lo relacional”.

⁴² Al abordar la pregunta por el sentido del monoteísmo, Gesché llama la atención sobre el hecho que el término griego “monos” puede ser ambiguo al tener más de un significado. Por un lado, monos tiene el sentido de sólo (único). Por otro lado, en el griego clásico también expresaba el sentido de soledad. Por eso la preferencia cristiana, que está explicitada en el Credo, es por el heis (*eis hena*), que propiamente significa único. Por eso es fundamental percibir que *heis theos*, “un sólo Dios” no significa *monos theos*, “un Dios solo” o solitario.

El Dios cristiano se define como Dios del ser humano y “esta definición lo recubre y le concierne de un extremo a otro de estas tres palabras, sin que se pueda prescindir de ninguna de ellas”⁴³

Es evidente entonces que un monoteísmo que separa la afirmación de Dios de la del ser humano, no es el monoteísmo cristiano. Esta es, pues, la originalidad del monoteísmo cristiano, que tiene sus raíces más profundas en la Encarnación. “El Verbo estaba junto a Dios”. Este Verbo que estaba junto a, al mismo tiempo “se hizo carne”, o sea, se hizo hombre. Esto significa que el ser humano está realmente junto a Dios. “El monoteísmo cristiano tiene la fuerza de incluir lo plural en la coherencia, acaso el verdadero nombre para designar la unicidad de Dios. Nuestro Dios es un Dios en el cual nosotros oímos nuestro propio rumor”⁴⁴.

Para Gesché, el cristianismo en su identidad más profunda tiene una capacidad intrínseca de salir de un encierro en sí mismo, de trascender “una soledad identitaria y de una crispación autorreferencial que serían mortíferas para ella al faltarle una alteridad regeneradora, un cara a cara interrogativo...”⁴⁵ Insistimos en esta idea porque nos parece importante para entender la lógica de nuestro autor. Lo expresamos, pues de otro modo, esta vez recurriendo al estilo poético que encontramos en algunos de sus párrafos escritos, con el deseo de hacer más inteligible su intuición:

en el cristianismo se da una cierta reserva con relación a Dios, que toma la forma de un eclipse voluntario de una referencia a Dios demasiado rápida, demasiado frecuente y demasiado inmediata⁴⁶.

Esto nos pone delante de la identidad del cristianismo. La idea fundamental que está en juego tiene que ver con el hecho que, para no perder su originalidad más profunda, la fe cristiana no tiene que encerrarse en sí misma. La Fe cristiana al confesar y afirmar de un Dios que se hace hombre y que “se hace hombre por el hombre” da al ser humano una importancia fundamental.

⁴³ GESCHE . *Le christianisme comme monothéisme relatif*, p. 483

⁴⁴ Ibid, p. 481. La idea que subyace es de Tertuliano, que a propósito de la Trinidad se atrevió a pensar el plural en Dios, un Dios que de alguna manera tiene un junto-a-sí

⁴⁵ Ibid, p. 473

⁴⁶ Ibid, p. 473-474

3.2.2. Una concepción

No separar la afirmación de Dios de la afirmación del ser humano es, tal como hemos visto, un primer significado que Gesché da a la fórmula del monoteísmo relativo. Avanzando un poco más en la cuestión, nuestro autor colocará otra cuestión. La pregunta que se hace es: “¿se puede llegar hasta la definición misma de Dios, hasta su deidad (que es lo que es ser Dios)? ¿Tenemos que quedarnos en el recinto del lenguaje (confesión) o podemos ir más allá, hasta Dios mismo (concepción)?”⁴⁷. Es pertinente, por lo tanto, volvernos a preguntar qué significa el monoteísmo:

Si sabemos que es sólo a partir de la definición que damos de antemano, abstractamente y a priori (todo lo contrario del procedimiento fenomenológico), no avanzamos nada y seguimos prisioneros de nuestra lógica, sin prestar atención a las posibles señales que, siempre que sean de garantía, podrían venir a trastornar nuestras ideas ya formadas. ¿No sería mejor preguntarnos si es posible abordar de otra manera la noción de monoteísmo? Porque, en último término, ¿qué es eso del monoteísmo? ¿Es simplemente la afirmación de la existencia de un solo Dios? ¿O es más bien la afirmación de la existencia de un solo Dios? ¿O es más bien la afirmación del verdadero Dios, cuya verdad estaría intrínsecamente- o sea, constitutivamente- en su relación con el ser humano?. Hablo, pues, de un monoteísmo donde está en juego no sólo la cuestión de Dios, como en el caso del politeísmo, sino también la causa del ser humano.⁴⁸

El monoteísmo cristiano, por lo tanto, contempla y anuncia a un Dios-del-ser humano. Si además, como ya vimos, la definición del ser humano está unida a su Creador, no es irrelevante sostener que la definición de Dios está también unida a la del ser humano. El anuncio cristiano que la Palabra se hizo Carne y habitó entre nosotros nos permite afirmar que el ser humano “pertenece a la epistemología de Dios, a su semántica y a su fonética”⁴⁹.

Sin disimular sus raíces rahnerianas, nuestro autor también sostiene estas afirmaciones de una antigua tradición teológica, que encontramos muy presente en la teología de Karl Rahner. Se trata de la distinción entre el orden de la teología y el de la oikonomía. Esta distinción explicita que es imposible conocer el ser de Dios de forma directa porque es inaccesible.

⁴⁷ Ibid, p. 484

⁴⁸ Ibid. p. 485-486

⁴⁹ Ibid. p. 488

Podemos conocer el ser de Dios a través de lo que él ha manifestado en la oikonomia. Esto sería también un conocimiento fenomenológico, Dios manifiesta su ser a través de su manifestación. Es lo que Ranher formuló como la auto-comunicación de Dios, expresando de esta manera que Dios no revela conocimientos sino que se manifiesta Él mismo.

Aquí situamos la importancia que Gesché da a la teología hermenéutica, la que interpreta, descubre, escucha la realidad de Dios a partir de la experiencia que de ella han hecho los seres humanos y del modo como ellos la han expresado en su confesión (lenguaje teologal). En este sentido, “la confesión de Dios se convierte en el lugar donde se descifra e interpreta la noción de Dios”⁵⁰.

Como hemos visto, podríamos resumir que el monoteísmo relativo es una confesión y al mismo tiempo encierra una concepción del Dios cristiano: “El nombre de Dios y del ser humano son inseparables”⁵¹. Esta concepción del Dios cristiano, el Dios Trinidad, supone sin duda, comprender a Dios desde la lógica del amor como acontecimiento de comunión (*koinonia*) y de relación interpersonal. “Se dice que del amor del Padre y del Hijo en la Trinidad procede el Espíritu Santo. Es decir, teológicamente, que el amor no es fusional” (GNP, XXIII, 100).

A partir de esta lógica del amor trinitario es posible superar la imagen de un Dios como un absoluto o un super-padre que conduce a los seres humanos a una permanente minoría de edad que, o bien responden con la petición de un dios que colme su permanente inmadurez (idolatría) o bien los suplante colocándose él como absoluto (ateísmo)⁵².

Para nuestro autor, “el monoteísmo trinitario tiene a Dios en una posición de fragilidad”. La razón de esta afirmación radica en el hecho que el monoteísmo cristiano no es cerrado, no es un “monoteísmo feroz y en-murallado”. Dios se presenta sobre todo en la fragilidad de la kénosis. “Dios tiene un costado traspasado” (GNP L, 80):

Esta fe, que nos ha sido dado por un Dios que no tiene miedo de tener el costado herido, y que mantiene siempre sus llagas a la derecha del Padre [...] El ser humano de fe, de buena fe, ¿no se impresiona más con una

⁵⁰ Ibid. p. 490

⁵¹ Ibid. p. 495

⁵² CORDOVILLA Angel. *La fe trinitaria como respuesta al ateísmo*. p. 345-346. Para profundizar en esta cuestión de la fe en la Trinidad como posibilidad real y concreta para enfrentar y superar la crítica de la religión, ver el estudio de Greshake, en la tercera parte, en el capítulo tercero de la obra de GRESHAKE, *El Dios uno y Trino*. Confrontar las páginas 585-650.

verdad divina que parece recorrer los mismos caminos que los de las demás personas, cuando ve su vida tan vulnerable, tan temblorosa? Vulnerable y temblorosa como todo lo que es verdaderamente hermoso, amable y creyente³²⁵³

Por eso, siendo fieles al pensamiento de Gesché, podemos decir que en el Evento Cristo (Creación, Encarnación, Santificación), Dios rompe el silencio de la Trinidad. Se hace necesaria la fe para escuchar este lenguaje.

La fe nos introduce en una nueva lógica, ya que la fe es respuesta a una Palabra escuchada, confianza en un Dios que se revela, confesión de una experiencia vivida.

4. Fe: don de una nueva lógica

4.1. La Fe como confesión

El lugar natal de la Fe se encuentra en la Sagrada Escritura⁵⁴. Es necesario advertir que el lenguaje de la fe es el lenguaje de un anuncio y no el de una prueba ya verificada. Es decir, así como en las ciencias u otras ramas del saber, se comienza por observaciones, experimentos, evidencias, pruebas, la fe comienza a la inversa:

La fe comienza por una afirmación (convertíos y haced penitencia), por un kerigma (“id y decidles que él ha resucitado”) por una notificación (“un Salvador nos ha sido dado”), por un anuncio (“he aquí que hago todas las cosas nuevas”). Y la prueba, la observación sólo se da (o no se da) después (“si tú crees, verás”, cf Jn 11,40). La Resurrección ha sido anunciada por los ángeles hermeneutas antes de la tumba encontrada vacía y antes de las apariciones (LS, p.108).

El Evangelio anuncia, ofrece un testimonio. La prueba, la verificación puede ser luego otro paso posterior (“venid y ved”). Aquí situamos la dimensión de confianza y escucha que supone la fe. La fe es un ejercicio “ex auditu”, se presenta no como una imposición, sino

⁵³ GESCHE, El cristianismo y las otras religiones, p. 134.

⁵⁴ GESCHE, *Pour une théologie du risque*, in GESCHÉ, Adolphe, SCOLAS, Paul (dir.) *La Foi dans le temps du risque*. Paris: Cerf, 1997, p. 126.

como una invitación. Al mismo tiempo, la fe, como decíamos, no se expresa en evidencias inmediatas, sino en promesas y signos.

Ante la afirmación que la fe es una certeza, cabe preguntarse ¿cuál es la certeza y la seguridad de la fe? Para Gesché la peculiaridad de esta certeza está profundamente expresada en el capítulo once de la Carta a los Hebreos donde se encuentra el elogio de los grandes creyentes. Partiendo del hecho que la fe supone un riesgo, la analogía que encuentra Gesché para aproximarla de este camino es la del amor:

Se sabe en manos de quien se confia la suerte encantadora de un silencio amoroso convertido en palabra (declaración, anuncio), pero no se quiere saber nada más; también se sabe que sólo el futuro podrá dar algún día las alegrías de la prueba y de la certeza. Y que, para alcanzar esa alegría es preciso haberse arriesgado (LD, p. 130).

El autor de la Carta a los Hebreos confiesa que: “la fe es una manera de poseer ya lo que se espera, un modo de conocer las realidades que no se ven” (Heb. 11,1). Ahora bien, la afirmación que las cuestiones de la fe no tienen que ver con evidencias no significa que no dejen de interesar a la razón. No obstante, es importante considerar que “no hay que confundir la racionalidad de la fe con la racionalidad filosófica” (LD, p. 130)

Como gran conocedor del pensamiento geschiano, Paulo Rodrigues, al hablar del tema de la fe, teniendo como fondo al teólogo belga, dice:

El discurso de la fe instituye así el derecho al misterio, a lo simbólico, a la pluralidad de significaciones, a lo no-cerrado, a la duda, a la perplejidad frente a la tentación siempre presente de la objetivación total de lo que se manifiesta o de la constitución de una subjetividad desligada de toda referencia. En este sentido, hay que intentar entender y esforzarse por aceptar que la lógica de la fe no es de este mundo, ya que propone al ser humano un logos muy distinto, el de un amor que se dice finalmente en una cruz⁵⁵.

Tal como lo plantea Gesché “la fe señala la existencia (o la posibilidad de la existencia) de una alteridad” (D.p,145). Se trata de una alteridad radical: el Otro. En contraposición a Freud, la fe no es una ilusión, sino una alusión. Una alusión a Alguien mayor, no siempre visible y que la fe lo des-cubre.

⁵⁵ RODRIGUES, in: GESCHE, Adolphe. *La paradoja de la fe*. Salamanca, Ed. Sigueme, 2013. p. 10

4.2. Fe y verdad

Una pregunta nos ha acompañado a lo largo de este trabajo, a veces de manera más explícita que otras: ¿quién es ese Dios que da para pensar cuestiones importantes para el ser humano, inmerso en la historia de cada día?

Casi en el final de este itinerario, que ha nacido de una intuición para luego convertirse en convicción, la humanidad de Jesús, su nacimiento en carne, su vida, su muerte, su resurrección y la confesión de fe en Él como el Hijo único de Dios es el lugar originario, natal para pensar al Dios cristiano y al ser humano. Ante esta premisa, que fuimos describiendo y analizando en cada uno de los capítulos, nos hacemos nuevamente la pregunta, desde otra perspectiva: ¿“qué es lo que el cristianismo aporta como su propia verdad, sobre las cosas: Dios, el ser humano y el mundo?” (FV. p, 143).

Desde un abordaje fenomenológico, que entendemos ser también el de nuestro autor, decimos “la verdad debe encontrarse en aquello que esa realidad en cuestión manifiesta por sí misma, en el lugar que le es propio, en su auto-manifestación”(FV. p,143).

Al abordar el tema de la fe en su relación con la verdad, nuestro autor se aleja conscientemente de los “viejos esquemas que se podrían calificar como metafísicos u ontológicos” (FV. p, 142). Por eso Gesché opta por una “reorientación epistemológica”, a partir de presupuestos hermenéuticos-fenomenológicos aportados tanto en la filosofía como en la teología. Esto significa que se escoge un camino diferente para abordar la cuestión de la relación entre fe y verdad. Se abandona:

“una esfera universal, a-priori y unívoca, exterior, por tanto, a la realidad en cuestión, este camino se recorre en el interior de dicha realidad: donde la verdad aparece (o no aparece) en la manifestación misma de la cosa de la que se trata; donde hay (o no) donación de la verdad (FV.p, 142).

Como dice claramente la carta a los Hebreos, a propósito de la fe, “son realidades que se esperan pero que no se ven” (Heb 1,1). Considerando que el enigma forma parte de la vida humana, parecería que la relación entre fe y verdad no es tan simples como podría parecer. La verdad es importante pero no puede tornarse una obsesión o un ídolo. En este sentido nuestro autor recuerda las palabras de Pascal que dice “que se puede hacer un ídolo

de la misma verdad; porque la verdad fuera de la caridad no es Dios". Es necesario plantearla en su lugar⁵⁶.

Dentro de esa perspectiva a la que hacíamos referencia, Gesché entiende la verdad como un adjetivo, antes que un sustantivo. Por esta razón, él prefiere hablar de lo que es verdadero: "decir la verdad no es invocar una hipóstasis que tenga consistencia propia y en sí. Decir la verdad es calificar de verdadera (adjetivo) alguna cosa (sustantivo)". Lo que es verdadero es algo o alguien.

Es por eso que, para Gesché, la primera verdad de la fe tiene que ver con lo que ella hace verdadero. Es decir, fundamentalmente ella hace verdadera la vida y a los seres humanos. A partir de este presupuesto, nos preguntamos entonces: ¿Cuál sería el plus, el aporte que la fe hace para que el ser humano sea verdadero? Se trata de un horizonte teológico. La fe nos coloca en relación con un futuro, con un infinito, con una visita: "El creyente es alguien que tiene la convicción íntima de que las cosas tienen futuro, [...] tienen como soporte algo que viene de la distancia, de un infinito" (FV. p, 144).

También la fe nos abre a una verdad visitada, la cual nos coloca en un nivel diferente de la pura racionalidad. Nuevamente nos encontramos ante la importancia que nuestro autor da a la antropología de la visita. El ser humano es un ser visitado y es en esa conciencia y experiencia de visitación que él se descubre verdadero, porque ha percibido que "es portador de una verdad que pide ser llevada hasta el final, con un amor infinito, con una confianza viva" (FV. p, 144). Se trata nada más ni nada menos que de "toda la belleza y la verdad infinita del ser humano" (FV. p, 144).

Ahora bien, esta experiencia de visitación está íntimamente asociada a una experiencia de revelación. La fe revela, pero no se trata de verdades extrínsecas o puramente objetivas, se trata de la verdad del ser humano. En este sentido, "por la fe nos convertimos en seres revelados" (FV. p, 145). La verdad, por lo tanto, se sitúa más en un ámbito de promesa y de visita que en el ámbito de lo que se puede demostrar.

La fe es entonces "un modo de acceder a la verdad, a lo que hace verdadero" (FV. p, 145), que abre un horizonte de infinito. Es decir, un horizonte a partir del cual se puede

⁵⁶ Algunas preguntas que nuestro autor se hace en relación a situarla en su lugar. ¿Es unívoco el sentido de la verdad?. ¿Se aplica de la misma manera en todas partes? ¿De dónde se toma la verdad: de un en sí, que substituiría como una hipóstasis fijada de antemano, anterior a la cosa que se quiere determinar y calificar?. ¿No se toma más bien de la realidad en cuestión, que manifiesta (o no) su verdad?. ¿Cuándo se habla de verdad, se pretende medir todo con una vara ya definida y existente previamente?. ¿O se busca descubrir algo que está en la cosa y que no conocemos de antemano ni mucho menos por completo? (FV. p, 141).

comprender de otra forma la realidad. Por eso, el lenguaje de la inmanencia no basta. “El creyente es aquel que cree que la vida humana está conducida y atravesada por una gramática interior. Por la presencia invisible, pero no insensible al corazón, de una verdad que da sentido” (FV. p, 148).

De esta manera, podemos afirmar que por el acto de fe se da una salida de nosotros mismos que, paradójicamente, nos devuelve a nosotros mismos. Es justamente, “esa instancia de trascendencia que nos salvará del peligro del autismo” (FV. p, 146) y también del bloqueo del individualismo. Ese ejercicio de la fe de salir de uno mismo supone relacionarse y comprenderse frente a Otro y a otros, Dios y el sacramento del hermano. No es a partir de sí mismo, al modo del cogito cartesiano, que el ser humano encuentra su identidad.

Queremos rescatar también la dimensión de profecía (*prophetia*) y memorial (memoria) de la fe. Profecía y memoria de Aquel que hace vivir eternamente al ser humano.

Fiel a su opción fenomenológica Gesché vuelve a insistir, se trata de “una verdad que se manifiesta en su propia manifestación y no a partir de un postulado anterior que le imponga su medida. La verdad no es un registro, sino una apertura” (FV. p, 150).

Desde su pasión filológica, Gesché recurre a la etimología de la palabra griega *alétheia*, que se traduce como verdad. Para nuestro autor, la palabra *alethéia* presenta tres posibles significados. El primero tiene el sentido de salida del olvido (*a-lhethē-ia*); otro significado posible que nos propone la etimología de la palabra *alétheia* es entenderla como un trabajo de des-olvido “en cuanto desvela algo que está o se mantiene oculto, escondido (*a-lanthanō*). Y la tercera acepción de la palabra, que es explicitada por Gesché a partir de Platón⁵⁷, nos posibilita pensar la verdad “como anáfora divina, donde por la fe en Dios nos ofrece una verdad inimaginable” (FV. p, 154).

Pues bien, la fe como *aletheia*, tiene el sentido de “salvar del olvido”. Por lo tanto, la fe también tiene que ver con re-velare, quitar el velo de algo que está oculto. Este acontecimiento de revelación conduce al “don de una nueva lógica” (FV. p, 153).

⁵⁷ [...] Platon définit ainsi superbement et souverainement la vérité: “*theia tou ontos phora*”, divine translation de l’être. Deux étymons sont mis ici en évidence dans le mot alé-theia, lequel ne se décompose plus en “*a-léthē-ia* » ou en « *a-lanthanō* » , mais en « *alé-theia* ». Le second étymon (-theia) introduit l’idée de Dieu dans celle de vérité ; le premier (alé), celui de course. Le tout impliquant alors pour la notion de vérité celle de « course divine » [...]. Vertié qui nous accourt de la part de Dieu et par laquelle nous courons vers Dieu. Peut-on rêver mieux! [...] Même si cette étymologie platonicienne est fantaisiste (aux jeux des philologues), elle a le mérite de dire le caractère divin du Logos et de nous rapprocher ainsi du chemin de la vérité propre à la foi. On remarquera, en outre, que Platon parle en même temps de *phora* (mot tout proche de alé-transport) » (FV. P, 154).

Esta nueva lógica tiene que ver con un modo de conocimiento verdadero. Gesché toma esta idea de Julia Kristeva, quien, en su libro *Evénement e Révélation*, introduce la idea de “que todo conocimiento no es tan sólo fruto de la simple razón, sino de un acontecimiento” (FV. p, 153). Este acontecimiento es una revelación que nos abre a una fe verdadera, que puesta en relación con Dios nos ofrece una verdad inimaginable.

San Juan en su prólogo “instaura una noción de verdad que deriva no simplemente de la exactitud, sino de un orden de finalidad, de destino” (FV. p, 155), lo que nos lleva a pensar en una manera propia de concebir la racionalidad.

4.3. Fe y racionalidad

Para buscar una mejor ligación entre inteligibilidad y resonancia de la fe, nuestro autor recupera la teoría de Jean-Luc Marion⁵⁸, volver la mirada para la racionalidad del logos como una racionalidad propia de la fe.

Antes de meternos de lleno en esta cuestión se hace necesaria una distinción en el modo de concebir las racionalidades. Gesché diferencia la racionalidad del *noûs*, la que reconoce como “una potencia racional inmanente por la que aprehendemos la medida (*metron*) y el dominio de las cosas y de la vida” (FV. p, 156). Situamos claramente esta racionalidad en el mundo de la ciencia y de la filosofía. El ser humano a partir de sus capacidades interiores, fruto de ser un animal *rationale*, desenvuelve el ejercicio de la razón: “partiendo de la magnitud-medida de las cosas, la razón-*noûs* quiere captar la realidad procurando descubrirla con toda naturalidad, en la adecuación e inmanencia” (FV. p, 156).

La racionalidad del *noûs* aunque se distingue de la racionalidad del Logos no se suprime. Hay, para nuestro autor, un desplazamiento de la mirada. Para aproximarnos de la racionalidad del Logos, el punto de partida es “la intuición de la doctrina trinitaria” (FV. p, 157).

Siguiendo la doctrina trinitaria, el Padre no está solo. El Padre contempla constantemente no sólo el misterio de su propia persona sino que admira “una alteridad que él respeta en cuanto tal y de la que hace el modelo” (FV. p, 157) : por el Verbo todo fue

⁵⁸ Jean Luc Marion concibe la racionalidad del Logos como una cuestión decisiva para la racionalidad de la fe. Este tema aparece fundamentalmente en su obra «*Sur la théologie blanche de Descartes, Analogie, création des vérités éternelles et fondement*», Presses universitaires de France, Paris, 1981.

hecho. Como anuncia San Juan en el prólogo: la Palabra estaba junto a Dios (*pros ton Theon*) y era Dios (*kai theos èn*) (Jn 1,1). El misterio de Dios está habitado por la presencia eterna de un Logos.

Un Logos que según la doctrina trinitaria es *endiáthetos* (interior) y *prophoricós* (exterior). El Logos es una “exterioridad interna”. Aquí encuentra nuestro autor fundamento para poder abordar otra comprensión de la racionalidad. Una comprensión que, sin cerrarnos en la inmanencia, nos pone en relación con la Trascendencia. Se trata de una racionalidad que no se sitúa fuera de las cosas, sino en el corazón de las cosas: “logos como manifestación – en el sentido fenomenológico del término (dejar-ser, dejar-ver)- de la verdad” (FV. p, 158).

Podríamos decir entonces que la racionalidad de la fe se sitúa en una fenomenología de la fe: dejar manifestar las cosas en su propia condición. Esto es, una racionalidad que posibilita la revelación y la visitación (FV. p, 158).

El Logos es también reconocido como luz (Jn 1,9). El Logos, por lo tanto, “señala un advenimiento, una luz, una epifanía” (FV. p, 159):

Con el Logos la fe puede ser pensada tal como ella se ofrece a sí misma y se propone en el seno de la racionalidad. Esta racionalidad ha sido reconocida siempre. No es solamente cristiana, aun cuando haya sido el prólogo de san Juan el que la ha consagrado como lugar de manifestación de la fe (FV. p, 159).

Sin embargo, no podemos olvidar otra característica original del Logos. El Logos ya no está solamente en Dios, sino también en la carne (*sark egéneto*). Por lo tanto, el ser humano no es sólo *nósos*, sino también logos: “de su plenitud todos hemos recibido” (Jn 1,16)”:

Es aquí, en esta idea de un Logos divino que se encarna y del que nosotros mismos somos portadores como de algo que se ha hecho nuestro, donde está eso que podríamos llamar la invención cristiana del logos (FV. p, 164) .

El estatuto del Logos radica en que es divino y humano. Está en Dios, viene de Dios, pero también está en lo humano. Por esta razón se abre en el ser humano “la capacidad para la fe: *homo capax fidei*”. La fe supone la escucha a Otro, la fe es *ex auditu*. Podemos decir que por medio de esta escucha, el logos nos abre a una novedad absoluta. “Gracias al

logos somos capaces de acceder al infinito. Al infinito de Dios y al infinito del ser humano, y de esta manera poder llegar al acto de la fe” (FV. p, 164).

En este sentido, Gesché recuerda las palabras de Marion : “el recurso al logos tiene algo de salvífico, pues nos salva de una fatal tautología” (FV. p, 162)⁵⁹. La racionalidad del logos se diferencia claramente de un pensamiento del cogito, que es demasiado cerrado sobre sí mismo. En esta línea Lévinas “critica el pensamiento totalitario de la metafísica de la pura inmanencia” (FV. p, 162):

El tiempo de la fe no es el *chronos*, que corresponde a la pura razón (nós, nous) sino más bien el *kairós*, el de la visitación (el logos del prólogo de san Juan). Ahí donde la teología debe romper con la pura razón. Fiel al logos divino, la teología no será nunca, no lo es encierro, sino apertura (FV. p, 166).

Por la Encarnación el tiempo se abre a la eternidad. Y todavía más, podemos afirmar que si el Verbo de Dios es desde la eternidad, desde su en-sí divino, la eternidad también se abre al tiempo. Dios posee el tiempo en plenitud y por su comunicación de amor y vida el ser humano posee algo de la eternidad, lo que le abre a la posibilidad de vivir el tiempo con sentido de infinito. “La eternidad solemniza el tiempo, lo marca con una señal irrefutable” (LD. P, 112).

Para Gesché, el cristianismo introdujo “tres revoluciones cristianas” (LD. p, 108) en el modo de concebir el tiempo.

“El tiempo-*chronos*, el tiempo de esta tierra, no es un tiempo devaluado” (LD, p. 108). El ser humano ha sido creado-creador, es en esta tierra y en esta historia donde él desarrolla su vocación y continua siendo creador en este mundo. El tiempo en esta historia es una bendición divina.

“El tiempo-*aión*, el tiempo de la eternidad, no está reservado para Dios, sino que resulta accesible al ser humano” (LD. P, 108). Como ya señalamos, la eternidad forma parte de la vida del ser humano. Al contrario de la concepción griega, donde los dioses se reservaban este privilegio, el Dios cristiano comparte su vida divina. Gesché nos recuerda una vez más el sentido de la kénosis, donde Dios se despoja de su condición divina para compartirla con los seres humanos. Pero sin perder de vista que este compartir la vida divina

⁵⁹ Dicha idea la encontramos expresadas por Marion en *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 42.

no “tiene nada que ver con una fusión con lo divino” (LD. P, 109). Este compartir es a partir de la relación.

La tercera revolución cristiana sobre la noción de tiempo tiene que ver con una idea que encontramos frecuentemente en la teología de nuestro autor. Se trata de que “la eternidad (*aiôn*) viene a visitar el tiempo (*chronos*). Es aquí donde interviene la noción de Kairos. “El kairos entonces es el tiempo de la visitación del tiempo por la eternidad” (LD. p, 109). En las Sagradas Escrituras, en la celebración litúrgica e incluso en los escritos de los padres de la iglesia latina, se llama al kairos de tiempo favorable, tiempo oportuno, tiempo de gracia.

El kairos se utiliza fundamentalmente para hablar del momento de la encarnación (*Ecce nunc tempus acceptabile*). Se designa como “la venida de la gracia (2 Cor 6,2), el tiempo de salvación (Ef 1,10), etc. La humanidad de Jesús nos recuerda que el tiempo de Dios está entre nosotros, que hace parte entre nosotros. La eternidad se hizo visible en Jesús, la Palabra hecha Carne, la Encarnación, la Resurrección, Pentecostés son los grandes *kairós* de la historia. No obstante, la eternidad también se teje inéditamente en medio de nuestro tiempo, en los pequeños gestos cotidianos de caridad, de justicia, de solidaridad. Se teje en el cariño y la compasión gratuita que no espera nada a cambio, la eternidad está presente entre nosotros (Mc 1,15).

Es importante no contraponer el tiempo *chronos* al tiempo *kairós*. Porque la eternidad no saca al ser humano de su tiempo, de sus compromisos, de su manera de comprender el tiempo. Del mismo modo que Dios y el ser humano se relacionan inter-significándose, también el tiempo con la eternidad se relacionan.

5. Elogio de la Trinidad

A modo de síntesis de este último capítulo de nuestro trabajo, partimos del género literario elogio para aproximarnos de la Trinidad. Consideramos pertinente para este momento retomar la pregunta y parte de la respuesta de Gesché en su conferencia de final de actividad académica en la facultad de Lovaina⁶⁰: ¿Por qué un elogio? Porque consideramos

⁶⁰ “ Reprendre pour la théologie ce genre littéraire de l'éloge, qu'un jour inventa Georgias pour magnifier Hélène et que, avant Maurice Merleau-Ponty et son Eloge de la philosophie, reprit Erasme en son *Encomion mariae*, éloge de la folie : quels meilleurs aupices ici invoquer – le dernier surtout-

que la confesión en Dios Trinidad “tendría alguna clave” importante para ofrecer a nuestra historia presente.

Un elogio, además, porque la confesión en el Dios Trinidad es el resumen y la suma de todo el misterio cristiano y de ella depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana.⁶¹

5.1. Trinidad: “Dios en estado de concilio” (GNP, V. 31)

El fundamento de la revelación trinitaria es la Encarnación de Jesús, el Hijo de Dios, en la historia. Esto significa que la reflexión sobre la Trinidad no puede obviar el evento Cristo, ya que sólo partiendo de Jesús podemos entender de algún modo la plenitud de vida. Sólo desde su experiencia del “*Abba*” – fuente de sus actos y palabras - podemos decir algo sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Porque toda la vida de Jesús estaba profundamente precedida y sostenida por la donación del Padre a Jesús⁶².

El Hijo es la imagen visible del Padre (Col 1,15). El sentido más profundo de la Encarnación del Hijo, comunicación del amor de Dios Trino, fue hacernos hijos suyos; participando de este modo de la propia vida divina de Dios. A partir de la Encarnación, toda la creación fue introducida en el seno mismo del Misterio Trinitario.

El Misterio Pascual representa el momento más profundo de la revelación trinitaria. El Hijo se entrega por amor y en libertad al Padre, quien lo resucita de entre los muertos dándole la plenitud de vida en el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios continúa siendo la memoria de Jesús y su misión consiste en reconducir todo lo creado para la plenitud escatológica, cuando Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28). Aparece así la esencia de la Trinidad como la comunicación de un amor que es fundamentalmente comunión:

El acontecimiento y la memoria pascual se vinculan entonces estrechamente entre sí: la memoria da nombre al acontecimiento trinitario, mientras que el acontecimiento pascual ilumina la memoria de la historia salutis. La

s'il est vrai que la théologie doit garder quelque chose d'un peu fou être raissonnable... » Gesché, Adolph (ET, p. 160).

⁶¹ Cf. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, p. 267.

⁶² “Sólo por la vida, muerte y resurrección de Jesús sabemos que la Trinidad es el modo divino de la absoluta unidad del ser de Dios”. Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús: Historia de un viviente*. Madrid. Cristiandad, 1981, p. 617.

relectura del pasado salvífico alimenta la conciencia trinitaria del presente de la Iglesia primitiva, mientras que a su vez dicha relectura es alimentada por esta conciencia: también el hoy de la salvación es un hoy trinitario. La comunidad naciente se auto-comprende como el nuevo pueblo de Dios⁶³.

Pues bien, en la experiencia de la Iglesia primitiva ser cristiano es vivir en la Trinidad, vivir en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Desde sus inicios, la vida cristiana está unida estrechamente por medio del Bautismo a la confesión trinitaria.

El Bautismo está íntimamente asociado a la Pascua de Cristo: “Así pues por medio del bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, también nosotros podamos caminar en una vida nueva” (Rom 6,4; Col 2,12). El bautismo es un acontecimiento trinitario y eclesial. La unidad trinitaria también se expresa en la vida y en la comunión de la iglesia: “hay diversidad de carismas, pero uno solo es el Señor, hay diversidad de operaciones, pero uno solo es Dios, que realiza todo en todos (1 Cor, 12,4-6).

Pues bien, la existencia cristiana es una existencia trinitaria⁶⁴: “En Él también sois edificados vosotros junto con los demás para haceros morada de Dios por medio del Espíritu” (cf Ef. 2,22; 1 Cor 3,16; 1 Pe 2,5). Por lo tanto, se hace necesario recuperar en la práctica los efectos de la experiencia trinitaria de nuestra fe. Un efecto concreto y significativo sería el de pasar de una fe individual a una fe más comunitaria. La novedad de la práctica cristiana sólo se manifiesta hasta las últimas consecuencias en la revelación del amor trinitario de Dios en Jesucristo, que por medio del Espíritu inspira a muchos seres humanos a ser epifanías de comunión y unidad para la comunidad humana universal.

En resumen, el Dios cristiano es un Dios Trinidad. El Padre no existe sin el Hijo y el Padre hace que el Hijo exista. En su relación mutua, Padre e Hijo no existen sin el Espíritu: ellos hacen que el Espíritu exista como el que les permite ser Padre e Hijo sin separación y confusión. Esto significa que la esencia del Dios cristiano es comunión y relación. La *koinonia* relacional es otra dimensión importante para interpretar la novedad teológica contenida en la confesión trinitaria de nuestra fe.

⁶³ FORTE, *La Trinidad como historia*, p. 55

⁶⁴ Cf. FORTE, *La Trinidad como historia*, p. 56

5.2. Un Dios con rostro de Kénosis (LS, p.75)

A lo largo de los escritos de Gesché hemos encontrado esta idea, explicitada de manera contundente en una de sus fichas: “No se puede comprender a Dios, ni su encarnación, ni su creación, ni su Trinidad, sin la doctrina de la kénosis” (GNP, LUI 23). Dice Olegario González de Cardedal en el prólogo de la edición española del libro El sentido: “la teología pronuncia con humildad y confianza la palabra Dios”. Y nuestro autor dirá que es “porque este Dios no es justamente aquel de la ab-soluticidad, de ese replegarse en una grandeza incandescente y que nos quema” (LS, p.70).

El Dios cristiano es el Dios del despojamiento, un Dios que deja espacio. Podemos hablar de una triple kénosis:

La Kénosis de la **Trinidad**: Dios abre espacio, deja lugar para el otro en una alteridad de relación que lo define. También podemos hablar de una kénosis de la **creación**: Dios toma distancia, se separa para abrir un espacio donde crea otro diferente de él. Y, finalmente, de la kénosis de la **encarnación**: “Dios deja lugar en sí mismo para el ser humano”, de manera que él se hace hombre. (Ls, p. 71). Comenta Gesché que “Dios es capaz de todos los actos del lenguaje a excepción del monólogo” (LS, p. 72) .

Retomamos nuevamente la idea eje de este capítulo, lo más nuclear del cristianismo es la Trinidad y ella pertenece a lo que hay de más específico en la concepción cristiana de Dios. Para nuestro autor, esta concepción de Dios “descarta toda concepción monolítica y cerrada de Dios”. Hay en Dios una pluralidad. Podemos añadir que Dios no es auto-referencial o retención en sí mismo, sino que es comunicación y relación de alteridades.

Justamente la fe en la Trinidad supone el reconocimiento de una concepción diferenciada de Dios:

El Dios cristiano no es indiferenciado, como el Absoluto de la percepción común. Rico en una unidad de relaciones, no es ni el Uno del monoteísmo estricto, de tipo plotiniano, ni el Muchos del politeísmo. Se trata de un monoteísmo que integra lo plural, la diferencia. Podríamos decir que ese monoteísmo integra la inquietud, el rumor y la riqueza por lo plural. Una especie de respuesta plural a la identidad divina. Y esto, sin que se trate de un sincretismo cualquiera: lo que se niega es un monoteísmo de donde la concepción del Uno es pobre y cerrada (LD, p. 192).

La unidad soporta la alteridad en la Trinidad. Dios no está cerrado en relación consigo mismo. Gesché llama la atención al hecho de que el discurso cristiano integra desde los comienzos un discurso no cerrado sobre Dios, donde tiene lugar lo plural, la alteridad y la diferencia (cf. LD, p 194). Citando a Rahner, dice “que la diferencia es una modalidad interna de la unidad”. Lo que en el fondo está en juego es también una concepción diferenciada y diferenciante de la unidad⁶⁵.

De ese modo le da un movimiento de novedad a una reflexión teológica desgastada por tanta teoría densa y abstracta que muchas veces hace ininteligible las cuestiones de fe para el creyente común. A nuestro juicio, esto se debe a que Dios parece tan pensado, tan definido, tan perfectamente explicado que resulta hasta irreverente imaginar que se pueda pensar a Dios, no a partir de ideas pre-concebidas sobre la divinidad, sino como Él se manifiesta, en la fragilidad de una carne, en la precariedad de una confesión, en la locura de una cruz. Esa carne es lugar natal para pensar a Dios y al ser humano en relación.

Lo que el teólogo belga intentó, de una manera amorosamente obstinada, fue fundamentar que la fe cristiana nos abre la posibilidad de pensar a Dios en relación al ser humano como siendo una relación inseparable, una relación que supone una distancia creadora; una relación que posibilita que el ser humano **viva**⁶⁶ en contacto con el Absoluto.

Permítasenos acabar con una extensa cita de nuestro autor, que quizás sí o quizás no, tenga que ver con este capítulo que hemos titulado: Dios-en-nosotros:

“El Padre es mayor que yo” (Jn 14,28). Así pues, incluso en la religión de la encarnación de Dios, Jesús no deja de recordar que es hacia el Padre, no hacia él, hacia donde hemos de volvemos, para encontrar precisamente allí la separación y la mediación que salvan de la inmediatez [...] La idolatría es justamente el rechazo de la separación, de la búsqueda de un acceso que, para su propia perdición, pretende ser total, absorbente, fusional, absoluto. El cristianismo se niega a llegar en la tierra a un mágico cara a cara. [...] Oportunidad de (re)descubrir una de las grandeza de nuestra fe cristiana, una fe que se nos ha dado como regalo de un Dios que no tiene miedo de mostrar su costado herido y que sigue llevando hoy, a la derecha del Padre, las llagas de su pasión. ¿Nos parece acaso esta fe menos accesible, y sobre todo menos salvadora que las seguridades aplastantes de otros tiempos? ¿No se siente así

⁶⁵ “La mística de la unidad entre Dios y el hombre, y entre los hombres y Cristo, es en el cristianismo una mística del encuentro, de la amistad, y la comunión humana y redunda a su vez en amistad y comunión humana y se deja sentir en ellas. Así se constata también en este aspecto que el misterio trinitario es el fundamento más profundo y el sentido último del misterio de la persona humana y de su perfección en el amor” KASPER, *El Dios de Jesucristo*, p. 324

⁶⁶ Destacamos la palabra viva en contraposición a la famosa frase de Merleau-Ponty: El hombre muere en contacto con el Absoluto.

el ser humano, cuando vive su vida tan vulnerable y oscilante? Vulnerable y oscilante, como todo lo que es realmente verdadero, bello, amoroso, creyente tanto en la tierra de nuestros amores como en el cielo de Tomás (Jn 20, 24-28). En su confesión ante unas manos, unos pies y un corazón para siempre traspasados y vulnerables, supera a todos los demás testigos.[...] se postra ante Cristo y pronuncia [...] ¡Señor mío y Dios! ¿Quién podrá decir tanto como este “incrédulo”? (LD, p.210-211).

CONCLUSION

“Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do que em primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?” João Guimarães Rosa¹.

Estas palabras del gran escritor y poeta minero João Guimarães Rosa pueden expresar, en parte, el itinerario de este trabajo que estamos acabando. Siguiendo con la metáfora, entrar en el río de la propuesta teológica de Adolphe Gesché ha resultado, por momentos, peligroso. Si por peligroso se entiende lo desconcertante y lo turbulenta que ha sido, en cierto modo, esa travesía. Ha suscitado sistemáticamente el movimiento de provocarnos y cuestionarnos a pensar lo obvio desde un principio hermenéutico del exceso.

Destacamos la originalidad del estilo teológico de Gesché en esa búsqueda obstinada por hacer inteligible la fe para el ser humano contemporáneo. En ese sentido podemos decir que la obra *Dieu pour penser*, escrita al final de su vida, más que una reformulación de los tratados dogmáticos, es un acto teológico. Este acto teológico presenta unas características propias del estilo elegido por nuestro autor.

El estilo no es simplemente una especie de retórica nueva. Nos referimos, por ejemplo al diálogo que establece con otras discursividades, como la filosofía, la psicología y la literatura. Creemos que esa originalidad es más profunda y fundamental. Se trata de un modo de pensar a Dios, es decir, se trata de un método teológico. En ese modo de pensar a Dios, conjuntamente con el principio hermenéutico del exceso, podemos reconocer también el principio de la *relacionalidad*, tan presente en el pensamiento geschiano,. Concluimos que este principio de relationalidad forma parte del ejercicio de reflexión teológica geschiana.

¹ GUIMARAES ROSA, João, Grande sertão veredas. José Olympio Editora, 1976, 10 ed. p, 30

Este principio contempla una reflexión teológica que sea capaz de abrir espacios para el diálogo y que esté convencida de la importancia de la interlocución.

Diálogo donde no sólo se escucha, sino que se expresa una palabra, porque no sólo es importante que la fe escuche al mundo, sino también que el mundo escuche la palabra que la fe humildemente tiene para ofrecer. Para Gesché es importante integrar el lenguaje teológico y el teológico. Si Jesucristo se hizo Carne, eso implica nuestra carne, nuestro lenguaje, significa – entre otras cosas- que el escuchar el lenguaje de los hombres y mujeres de nuestro planeta es una tarea inherente a la misma experiencia de fe y, por tanto, a la reflexión teológica. Al mismo tiempo es necesario pensar cómo se habla de Dios. Esto último tiene que ver con el lenguaje teológico, es decir, “el lenguaje reflexivo y construido, que responde a la pregunta ¿cómo hay que hablar de Dios?”

La idea que subyace de fondo es muy clara para Gesché. La teología está al servicio del ser humano, sea éste creyente o no. Para nuestro autor es muy importante no olvidar esta cuestión. Si la olvidamos, estamos perdiendo de vista el principio soteriológico que motivó a la teología desde sus inicios, y que la teología está llamada a comunicar. Este horizonte salvífico se transforma en una instancia crítica concreta cuando la teología sufre la tentación de encerrarse en su propia cofradía, comprometiendo de este modo su validez universal.

La *relacionalidad* también aparece expresada con fuerza cuando se trata de la relación Dios-ser humano. ¿Es Dios *capax hominis*? ¿Es el ser humano *capax Dei*? La aproximación a estas cuestiones está en la humanidad de Jesús. Jesús es la Palabra hecha Carne, el lugar natal para pensar esta relación con todas sus consecuencias. La encarnación de Jesús, el Hijo de Dios, es la revelación que Dios se humaniza, se precariza, se relativiza (en el sentido de relación). Para el teólogo de Lovaina está claro que el cristianismo es la afirmación que Dios y el ser humano se inter-significan. Gesché llega a afirmar que Dios es la semántica del ser humano y el ser humano la semántica de Dios: “se puede leer lo que es el ser humano mirando a Dios, se puede descifrar lo que es Dios mirando al ser humano” (LH, p. 153).

En el capítulo I hemos contextualizado las marcas de la historia, sea familiar, eclesial o social, que entendimos inspiraron al hombre-creyente y teólogo.

“*Naci teológicamente en una época en que Dios era peligroso para el ser humano*”, esta frase de Gesché expresa una marca profunda en su itinerario existencial-teológico. Nos llamó la atención el hecho que Gesché invierte la negatividad en interrogante de ese principio negativo y pesimista que considera a Dios como enemigo del ser humano: ¿es

posible la relación entre Dios y el ser humano? ¿Es deseable? ¿Será nociva o beneficiosa? Son interrogantes que entendió valía la pena plantearse. De este modo, percibimos su esfuerzo intelectual para demostrar que esta relación no sólo es posible sino que es beneficiosa y real. Apostó más fuerte, llegó incluso a afirmar que era imposible pensar al Dios cristiano a no ser en relación con el ser humano. Muy próximo de la teología patrística y de una cierta teología medieval, recuperó conceptos claves que lo ayudasen a fundamentar esta intuición. En su teología podemos ver claramente que la relación de Dios y el ser humano, pensada como capacidad y también como cualidad, es una relación que revela la realidad de uno y de otro. Para nuestro autor es importante comprender correctamente esta relación ya que es a partir de ella que los seres humanos han intentado comprenderse o rechazarse. ¿Cómo pensar esta relación? A partir de Jesucristo, en quien la fe cristiana reconoce unidas la existencia humana y divina. Cristo habla de Dios y del ser humano. Pero, sobre todo, nos habla de su mutua relación. La categoría de lugar natal se transformó en una categoría clave para comprender esta cuestión. Gesché introduce la categoría “lugar natal” con el sentido de espacio originario de revelación. En palabras de nuestro autor: *“lugar natal de Dios, el lugar, o un lugar donde Él nace para nosotros”* (D, p. 12).

Por este motivo, hemos dedicado el capítulo III a profundizar en el sentido teológico de una de las verdades máspreciadas y escandalosas del cristianismo: la humanidad de Jesús es el lugar natal y hermenéutico donde se revela quién es el Dios cristiano y quién es el ser humano creado por Dios. Hemos visto como para Gesché replantear y resignificar la figura teológica de Cristo reviste una importancia fundamental, ya que permite presentarse como una contribución de sentido existencial, que pueda ser interpretada y comprendida por aquéllos que creen y también por aquéllos que no creen.

El título de la tesis “La Palabra se hizo Carne” (Jn 1,14) pretende expresar que la revelación plena de la antropología cristiana tiene su lugar natal en el Hijo de Dios hecho hombre. En este sentido es importante aproximarnos de lo humano para conocer a Dios. Pero, ¿de qué Dios y de qué humano estamos hablando? Son algunas de las preguntas que nos han acompañado en los capítulos II y IV.

Contemplar a Cristo es acoger el relato de una relación entre Dios y el ser humano. Gesché sitúa esta relación dentro de la lógica del Prólogo unida al relato del Génesis, y considera que el ser humano ha sido llamado a comprenderse como imagen de aquél que es la Imagen por excelencia de Dios. De esta forma, Cristo es como un espejo de la relación

entre Dios y el ser humano. Al mismo tiempo contempla al ser humano dentro de un proyecto filial.

El criterio de validación de un discurso teológico es de acuerdo al modo como este discurso incluye la cuestión del ser humano. A través de los diversos capítulos, hemos visto que la propuesta de Gesché tiene la intención de desentrañar la huella de Dios en las preguntas y deseos del ser humano moderno, expresadas en la literatura, el arte, la sicología, etc. Su esfuerzo y preocupación teológica es que la teología hablando de Dios, hable del ser humano y de su relación (teología antropológica).

El capítulo V ha integrado, de alguna manera, lo analizado en los tres capítulos anteriores. Aunque no hay en la obra de Gesché una reflexión sistemática sobre la Trinidad, a lo largo de sus escritos pudimos reconocer que la doctrina trinitaria pertenece a lo que hay de más específico en la concepción cristiana de Dios: Absoluto en la relación. Dios no es aislamiento en sí mismo sino comunicación personal con el otro.

En la misteriosa conjunción de la relación Trinitaria: unidad en la diferencia, es donde se revela la verdad y el sentido de esa búsqueda inacabada que es el enigma del ser humano. Al ir desentrañando esta cuestión podemos finalizar nuestro trabajo explicitando que el ser humano sólo puede ser pensado a partir de Dios Trino y ese ser humano es tal como Dios lo pensó en Jesucristo: la Palabra hecha Carne y lugar natal donde se revela a Dios y al ser humano.

Al final de este itinerario por el río de las aguas geschianas, nos surgen algunas consideraciones y preguntas que podrían llegar a ser límites o dificultades en relación a esta obra.

La primera tiene que ver con el hecho que Gesché es un autor cuyo modo de hacer teología no es diacrónica, es más bien una reflexión en espiral. En ciertos momentos resulta difícil reconocer un comienzo, un medio y un fin claramente definido. Da la impresión, sobre todo cuando se tiene contacto por primera vez con este autor, que los textos son un conjunto de ideas fragmentadas o que se repiten sin mucha lógica; sin embargo, en reiteradas ocasiones, nuestro autor vuelve al punto de partida de modos diferentes de como inició su reflexión. Esto parecería a primera vista una desorganización sistemática. Sin embargo existe una coherencia interna en la teología geschiana, aunque no sea sistemática. Pero esto no siempre es advertido en una primera lectura. Gesché es un buen escritor que conoce en profundidad la lengua francesa, lo que le permite escribir con mucha libertad. En sus escritos también encontramos muchos neologismos. Estos datos nos parecen importantes de tenerlos

en cuenta ya que a veces pueden ofrecer cierta dificultad a la hora de leer a este autor y, por lo tanto, de comprenderlo.

Advertimos sobre una laguna que percibimos a lo largo del estudio de los escritos de Gesché. Nos ha llamado la atención el hecho de una casi ausencia del tema eclesiológico². Lo cierto es que no podemos dejar de mencionarlo. Sin dudas nos parece una laguna importante y al mismo tiempo la sorpresa nos provoca algunas preguntas ante este hecho. ¿Tiene que ver con lo que apuntábamos en el capítulo V sobre el que se trata del límite propio de una obra inacabada?. ¿Qué significa, ante esta laguna eclesiológica, el hecho de la importancia que este autor atribuye a la relación inseparable entre fe y comunidad?. Una relación que ha aparecido expresada de diversas maneras a lo largo de este trabajo. Preguntas, que por no ser objeto de nuestro trabajo, quedan como punto de partida para futuros estudios.

Para terminar, queremos decir que fuimos amasando los cinco capítulos a partir de un ejercicio paciente, que supone el movimiento de ir integrando los diversos elementos que nuestro autor proponía, norteados por el título y subtítulo elegidos para este estudio. Los mismos fueron el hilo conductor que atravesaron los cinco capítulos y además posibilitaron ir uniendo e integrando en un todo la singularidad de cada capítulo.

En ese sentido, podemos decir que la afirmación contenida en el subtítulo: la humanidad de Jesús es el lugar natal y hermenéutico para pensar a Dios y al ser humano, apareció de manera implícita o explícita a lo largo de este trabajo.

“La Palabra se hizo Carne” (Jn 1,14): Desde la encarnación, hemos aprendido que nosotros somos los teólogos de Dios. Y que desde la kénosis del Hijo en nuestro favor, (Fil 2,6-11), la teología no es más la manera por la cual se posee celosamente a Dios , sino [aquella por la cual] el ser humano se descubre ante Dios y Dios mismo ante el ser humano "(ET, 168).

² En el fichero temático encontramos 73 fichas relacionadas concretamente al tema Iglesia. Es una cantidad pequeña en relación a otros temas tratados por él.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

BIBLIA *de Jerusalen*. Ed. revisada y actualizada. Bilbao : Desclée de Brouwer, 1975.

BOURGINE Benoît, , RODRIGUES, Paulo, SCOLAS, Paul (org). *La margelle du Puits*. Adolphe Gesché, une introduction. Paris,Cerf, 2013.

GESCHE, Adolphe. *Le mal*. Paris: Cerf, 2002. (Colección Dieu pour penser, I).

_____. *L'homme*. Paris: Cerf, 2001. (Colección Dieu pour penser, II).

_____. *Dieu*. 2. ed. Paris: Cerf, 2001. (Colección Dieu pour penser, III).

_____. *Le cosmos*. Paris: Cerf, 1994. (Colección Dieu pour penser, IV).

_____. *La destinee*. Paris: Cerf, 1995. (Colección Dieu pour penser, V).

_____. *Le Christ*. Paris: Cerf, 2001. (Colección Dieu pour penser, VI).

_____. *Le sens*. Paris: Cerf, 2003. (Colección Dieu pour penser, VII).

_____. *Le mal et la lumière* (I). Paris: Cerf, 2003. (Parte I).

_____. *Les mots et les livres* (II). Paris: Cerf, 2005. (Parte II).

_____. *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert a Toura*.Gembloix: J. Duculot, 1962.

_____. Teología Dogmática. In: LAURET Bernard, REFOULÉ François (org.). *Iniciación a la práctica de la Teología*. Madrid: Cristiandad, Tomo 1, 1984.

_____. El cristianismo y las otras religiones. In: *La paradoja del cristianismo*. Salamanca: Sigueme, 2011.

_____. *La paradoja de la Fe*. Salamanca: Sigueme, 2013.

- _____. La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. *Revue théologique de Louvain*, n. 2, p. 257-306, 1971.
- _____. Mutation religieuse et renouvellement théologique. *Revue Théologique de Louvain*, n. 4, p. 273-307, 1973.
- _____. *Des theologies de la mort de Dieu à la redécouverte du Dieu vivant*. In : La Foi et le Temps, n.5, sept./oct.1969.
- _____. *La médiation philosophique en théologie*. In : Miscellanea Albert Dondoyne. Philosophie de la religion. Gembloux Belgique: J. Duculot, 1975.
- _____. Chroniques de l'Institut Supérieur de Philosophie. *Revue Philosophie de Louvain*, n. 92, 1994.
- _____. *L'annonce de Dieu au monde d'aujourd'hui*. Malines. Centre de formation théologique et pastorale du Diocèse de Malines-Bruxelles, 1966.
- _____. Le Dieu de la Bible et la théologie speculative. *Ephemerides Theologique de Louvainnienses*, n.51, p. 5-34, 1975.
- _____. Le Dieu de la révélation et de la philosophie, dans. *Revue théologique de Louvain*, n.3, p. 249-283, 1972.
- _____. Le manque originaire, dans. GESCHÉ Adolphe ; SCOLAS, Paul. (dir.). *Et si Dieu n'existe pas ?*, Paris -Louvain-la-Neuve, p. 11-37,2001.
- _____. Un Dieu précaire, dans. GESCHÉ, Adolphe ; SCOLAS, Paul. (dir.). *Et si Dieu n'existe pas ?*, Paris - Louvain-la-Neuve, 2001. p. 139-161.
- _____. Topiques de la question de Dieu. *Revue Théologique de Louvain*, n. 5, p. 301-325 1974.
- _____. Dieu et société. *Revue Théologique de Louvain*, n. 7, p. 274-295, 1976.
- _____. La création: cosmologie et anthropologie. *Revue Théologique de Louvain*, n. 14, p. 147-166, 1983.
- _____. Topiques de la question du mal. *Revue Théologique de Louvain*, n. 17, p. 393-418,1986.
- _____. Théologie de la vérité. *Revue Théologique de Louvain*, n. 18, p. 187-211,1987.
- _____. Le christianisme et les autres religions. *Revue Théologique de Louvain*, n. 19, p.315-341,1988.
- _____. Du dogme, comme exégèse. *Revue Théologique de Louvain*,n. 21, p. 163-198,1990.
- _____. L'homme créé créateur. *Revue Théologique de Louvain*, n. 22, p.153-184,1991.

- _____. Dieu est-il “capax hominis”. *Revue Théologique de Louvain*, n 24, p.3-37,1993.
- _____. L’agonie de la Réssurrection ou la Descente aux enfers. *Revue Théologique de Louvain*, n. 25, p.5-29,1994.
- _____. Éloge de la théologie. *Revue Théologique de Louvain*, n. 27, p.160-173,1996.
- _____. L’invention chrétienne de la liberté. *Revue Théologique de Louvain*, n 28, p.3-27,1997.
- _____. L’identité de l’homme devant Dieu. *Revue Théologique de Louvain*, n 29, p. 3-28,1998.
- _____. Pour une identité narrative de Jésus. *Revue Théologique de Louvain*, n. 30, p.153-179,1999.
- _____. Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non sardaretur”. *Revue Théologique de Louvain*, n. 33, p. 187-210,2002.
- _____. Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”. *Revue Théologique de Louvain*, n. 33, p.473-496,2002.
- _____. L’invention chrétienne du corps. *Revue Théologique de Louvain*, n. 35, p. 166-202,2004.
- GESCHE, Adolphe; DONDEYNE, Albert. Jesus Christ, fils de Dieu.* Bruxelles: Facultes Universitaires Saint-Louis, 1981.
- GESCHÉ, Adolphe, SCOLAS, Paul (org.). *Destin, prédestinatio, destinée.* Paris: Cerf, 1995.
- _____. *La Foi dans le temps du risque.* Paris: Cerf, 1997.
- _____. *La sagesse, une chance pour l’espérance.* Paris:Cerf, 1998.
- _____. *Dieu à l’épreuve de notre cri.* Paris: Cerf, 1999.
- _____. *Et si Dieu n’existait pas.* Paris: Cerf, 2001.
- _____. *Sauver le bonheur.* Paris: Cerf, 2003.
- _____. *Le corps, chemin de Dieu.* Paris: Cerf, 2005.

Otras fuentes

ARENKT, Hanna. *A vida do espirito,* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1975

BINGEMER Maria Clara. *Deus segredo escondido em sua criação*, p.64. In: DA CRUZ, Eduardo. *Teologia e Ciências Naturais*. Teologia da criação, ciências e tecnologia em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOURGINE, Benoit, *Gesche, Adolphe*, in Académie Royale des Sciences, des letters et des beaux-arts de Belgique, Nouvelle Biographie nationale, vol. XI, Bruxelles, 2012, p. 151-153.

BOURGINE, Benoît, FAMEREE, Joseph, SCOLAS, Paul. *L'invention chrétienne du péché*. Paris: Cerf 2008.

BOURGINE, Benoît, FAMEREE, Joseph, SCOLAS, Paul *Qu'est-ce que la vérité*. Paris: Cerf, 2009.

BROWN Raymond. *El Evangelio según Juan. I-XII*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Cristiandad, 1999.

CASTELLO, Santiago. *Sí mismo como otro: Hacia una recuperación del sujeto*. Pontificia Católica de Córdoba. Trabajo no publicado, presentado en 2002.

CASTILLO, José María. *La humanización de Dios*: Ensayo de Cristología. Madrid: Trotta, 2010.

CASTRO SANCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*: comprensión exegético-existencial. 3. ed. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

CONGAR, Yves. *Jésus-Christ : Notre médiateur, notre seigneur*. Cerf : Paris, 1965.

CORDOVILLA PEREZ, Ángel. La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo. *Estudios Eclesiásticos*, n. 317, v. 81, p. 339- 345,2006.

_____. *Gramática de la encarnación*: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs Von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

CORDEIRO DE MATTOS, Sérgio Eduardo. *Ateísmo e psicanálise, necessidade ou contingência?*, p.4-5. Disponible en: <<http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/>> Acceso en: 15 mar.2012.

COSTADOAT, Jorge. *La humanidad de Jesús*. Disponible en: <http://www.jorgecostadoat.cl>. Acceso en 10 de julio de 2014

CULLMAN, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Salamanca :Sigueme, 1998.

DANIÉLOU, Jean. *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, Études, Paris, Avril-Juin, t. 249, 1946.

DE LUBAC, Henri. *Le drame de l'humanisme athée*. Spes : Paris, 1959.

D. LEÓN MUÑOZ, *Jesus Cristo*, in PIXAZA, SILANES(org.). Dicionário de Teologia. O Deus Cristão, São Paulo: Paulus,1998.

- DODD, Charles Harold. *Interpretación del Cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- DOMINGUEZ MORANO, Carlos. *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo, 1992.
- ESTRADA GUTIERREZ, Francesc. *Consideraciones teológicos-fundamentales de Adolphe Gesché en torno a la cuestión de Dios*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1977. Disertación para acceder a la licenciatura en Teología Fundamental, no publicada.
- DONDEYNE, Albert. *La foi ecoute le monde*. 3. ed. Paris: Universitaires, 1965.
- DUFOUR LEON, art. "Hijo" in *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, p. 340, 1967.
- DUQUOC, Christian. *Dios Diferent*: ensayo sobre la simbólica trinitaria. Salamanca: Sígueme, 1978.
- _____. *Cristología*: ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías. 6 ed. Salamanca: Sígueme, 1981.
- FEURBACH, Ludwin. *L'essence du christianisme*. François Maspero : Paris, 1968.
- FENUELE, Pablo Hernan. *El tertium de los evangelios. Paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché*. Buenos Aires. Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), 2013. Disertación para acceder a la licenciatura en Teología Dogmática, no publicada. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/tertium-narrativo-evangelios>.
- FOCANT, Camille, Hommage au Professeur Adolphe Gesché. *Revue théologique de Louvain*, 35, 2004, p. 155-162.
- FORTE, Bruno. *La Trinidad como historia*: ensayo sobre el Dios cristiano. Salamanca: Sígueme, 1988.
- GEFFRÉ, Claude, *Le témoignage comme expérience et comme langage* (À propos de la résurrection du Christ), in. CASTELLI Enrico (org). *Lé témoignage*. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome. Montaigne, 1972.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*, Sapientia Fidei, v. 24, BAC, Madrid, 2001.
- GONZALEZ FAUS, Ignacio. La filosofía de vida de Jesús de Nazaret. In *Revista Latinoamericana de Teología*, centro de Reflexión teológica, Universidad Centroamericana José Simeón Canas, San Salvador, El Salvador, n. 13, 1988.
- GONZALEZ FAUS, Ignacio. *La Humanidad Nueva*: ensayo de Cristología. 8 ed. Santander: Sal Terrae, 1984.
- GONZALEZ MATEOS, Juan. *Biblioteca patrística*. Madrid-Buenos Aires-Santa fé de Bogotá: Ciudad Nueva.

- GUIMARAES ROSA, João, Grande sertão veredas. José Olympio Editora, 10 ed, 1976.
- GRESHAKE, Gisbert. *El Dios uno y Trino*: una teología de la Trinidad, Barcelona: Herder, 2001.
- GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición Cristiana*: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451). Salamanca: Sigueme, 1997.
- GNILKA, Joaquim. *El evangelio según San Marcos*. Mc 8,27- 16,20, v.2, Salamanca: Sigueme, 1986.
- HAQUIN, André. Liminaire. *Revue théologique de Louvain*, n.35, p. 153,2004.
- HUNERMANN, Peter. *Cristología*. Barcelona : Herder, 1997.
- HOLZER, Vincent. *Le Dieu Trinité dans l'histoire* : le différent théologique Baltasar-Rahner. Paris: Cerf, 1995.
- JEREMIAS, Joaquim. *Teología del Nuevo Testamento I*: la predicación de Jesús. Salamanca: Sigueme, 1985.
- JUNGEL, Eberhard. Trinidad Inmanente-Trinidad revelada. *In Selecciones de Teología*, n.62, 1977.
- KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sigueme,7 ed. p. 281,2005.
- KONNING, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo : Loyola, 2005.
- LADRIERE, Jean. Théologie et modernité. *In Reveu théologique de Louvain*, n.27, p. 174,1996.
- _____ Chroniques de l’Institut Supérieur de Philosophie. *Revue Philosophie de Louvain*, n. 92, p. 324,1994.
- LEON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Jn 1-4. Salamanca: Sigueme, v. 1. 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le Temp*.Grasset, 1993.
- _____. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sigueme, 2006
- _____. *Totalité et Infinit* : essai sur l’extériorité. Deuxiemeedition: La Haye, 1965.
- LIBANIO, João Batista, *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Mensajero, 2004.
- LIMA VAZ, Henrique. Humanismo hoje. Tradição e missão. Síntese. *Revista de Filosofia*, v.28, n. 91, p. 163-164,2001.

MARION Jean-Luc, *Le phénomène saturé*, in CHRÉTIEN, Jean-Louis et al. Phénoménologie et théologie, Paris: Criterio, 1992.

_____. *L'idole et la distance*: cinq études. Paris : Bernard Grasset, p. 40-41, 1977.

MARTINES DE PISON, Ramón. *De la necesidad a la gratuidad de Dios en el cristianismo*: una nueva comprensión de la relación Dios-ser humano-mundo. Religión y Cultura, LIV, p. 51,2008. Disponible en <http://www.religionycultura.org> Acceso en 15 enero 2014

MARIAS, Julián. *El problema del ateísmo*: in El problema del ateísmo. Catedra Pablo VI, curso 2.Salamanca:Sigueme, p. 99,1967.

MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*. Paris: Nagel, 1948.

MOLTMANN, Jurgen. *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca: Sigueme, p. 90, 1988.

MOURELO GARCIA, Santiago. *La Fe como Patria del Logos*. La tarea y el método en la teología de Adolphe Gesché. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Tesina para la obtención del grado de Licenciatura en Teología, no publicada, 2009.

NAJMANOVICH, Denise. *Mirar con ojos nuevos*: nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejos. Buenos Aires: Biblos, 2008.

OLIVEIRA, Jose Luis. A categoria da natalidade e da fundação no pensamento político de Hannah Arendt. *Revista Argumentos*, Fortaleza: año 5, n. 9, jan-jun. 2013.

PALACIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.

PRIGOGINE Ilya- STENGERS, Isabelle. *A nova Aliança*: metamorfose da ciência. Brasilia: Universidade de Brasilia, 1991.

RANHER, Karl. *O Deus Trino*: fundamento trascendente da história da salvação, in MysteriumSalutis II/I, Petrópolis: Vozes, p. 285, 1972.

_____. *Por uma teologia da encarnação*: teologia e Antropologia. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Curso fundamental de la Fé*: introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1998.

RANADA, Antonio. *Introducción a La Nueva Alianza de Prigogine e IsabelleStengers*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.

RATZINGER, Joseph. *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*. Encuentro, 2007.

RESTREPO, Carlos Enrique. La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion, in Eidos: *Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, mayo, nº. 008, Barranquilla, Colombia, p 184, 2011

- RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago , 1978.
- _____. *Soi-même comme un outre*. Paris, 1990.
- _____. *Le conflit des interprétations* : essais d'herméneutique. Paris, 1969.
- _____. *Expérience et langage dans le discours religieux* in CHRÉTIEN, Jean-Louis et al. Phénoménologie et théologie, Paris: Criterio, 1992.
- RODRIGUES, Paulo. *Pensar al hombre*: La antropología teológica de Adolphe Gesché. Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.
- RUH, Ulrico. *Teología trinitaria y especificidad del Dios cristiano*. In *Selecciones de Teología*, n. 87, Jul/Sep. 1983, p. 226-230
- SEVRIN, Jean Adolphe Gesché, un théologien. In *Revue théologique de Louvain*, n.27 p. 153-159,1996.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*: versión y comentario. Tomo I. Introducción y capítulos 1-4. Barcelona: Herder, 1980.
- URIBARRI, Gabino. *La singular humanidad de Jesucristo*: El tema mayor de la cristología contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- STAUBER, Juan Carlos. *La identidad narrativa en Paul Ricoeur*. Universidad Católica de Córdoba, trabajo no publicado.
- ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Pontificia Universidad Javeriana, Colección Monografías y tesis n. 7, 2011.