

Elogio de la teología*

RESUMEN

Gesché propone, en este texto de madurez, un elogio de la teología, parafraseando a Erasmo. Lo hace sugiriendo un camino: un elogio del olvido (como posibilidad de reencontrar las palabras de la fe); un elogio de la teología (ubicándose en su propio lugar en el concierto de las otras ciencias); un elogio del porvenir (que se construye con audacia y sin miedo); y un elogio de la vida (vivida como aventura teológica).

Palabras clave: *encomion theologiae*, apologética, teología fundamental, teología sistemática, interdisciplina

Praise of Theology

ABSTRACT

Gesché proposes in this text of maturity, a praise of theology, to paraphrase Erasmus. It does suggest one way: praise from oblivion (as a possibility to rediscover the words of faith); praise of theology (placing in their proper place in the concert of other sciences); praise the future (which is built with courage and without fear); and a praise of life (lived as theological adventure).

Key Words: *encomion theologiae*, Apologetics, Fundamental Theology, Systematic Theology, Interdiscipline

*. Nota del Editor: A. Gesché nació en octubre de 1928, en Barcelona, y murió en noviembre de 2003. Este artículo apareció en *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 160-173. Traducción a cargo de Juan Quelas, investigador del Seminario Interdisciplinar Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLLET) de la Universidad Católica Argentina (UCA) y docente de la misma universidad. Doctorado en teología con una tesis sobre González de Cardedal y Gesché.

Encomion theologiae! Retomar para la teología este género literario del elogio, que un día inventa Gorgias para magnificar a Helena y que, antes que Maurice Merleau-Ponty y su *Elogio de la filosofía*, retoma Erasmo en su *Encomion moriae*, “Elogio de la locura”: ¿qué mejores auspicios invocar aquí –el último, sobre todo-, si es verdad que la teología debe mirar alguna cosa un poco alocada para ser razonable? Pero ¿por qué un elogio? Quizás porque la teología pulsaría una tecla donde nuestro tiempo tiene un oscuro deseo. ¿Cómo es esto?

No estoy seguro que el siglo XXI, como lo pedía Malraux, verá fácilmente el retorno de Dios o de los dioses. Creería más bien, con Ernst Jünger, que no podrá ser así sino hasta un poco más tarde o más lentamente. Pero lo que creo es que el siglo XXI será teológico (como será, por otro lado, filosófico, tal como presagian los signos manifiestos), y así preparará el retorno de Dios. Diría con gusto, siempre con el mismo pensador, que “para el teólogo comienza una época que no es buena, pero sí es grande”.² No es buena, porque las evidencias ya no están. Pero es grande, ya que hay una espera y una apuesta que deberían ser suficientes para dar ánimo a quien se cree llamado a este servicio de humanidad. “Todas las condiciones previas están reunidas, incluso el peligro, la soledad” (p. 310). Este peligro, que hace de la vida un bello riesgo (Platón); y esta soledad, relativa, por otro lado, que acompaña inevitablemente a aquellos que se baten por una verdad olvidada, pero que se presenta a su alrededor pidiéndole que hable.

1. Un elogio del olvido

¿Qué es lo que vemos, de hecho? Un olvido, una desaparición de Dios. No tanto, como antaño –o apenas hay-, una negación o un rechazo o la muerte de Dios. Pero sí, más bien, como una desaparición.³ “Un mundo salido de Dios”, dice Émile Poulat.⁴ Yo diría igualmente: “Un Dios salido del mundo”, como salido en puntas de pie, perdido de vista. Pienso en esa imagen del cineasta Tarkowski, de ese

2. E. JÜNGER, *Le mur du temps* (Folio. Essais, 249), Paris, Gallimard, 1994, 310.

3. “El «Dios se retira» de Léon Bloy da mejor cuenta de la gran mutación que el «Dios ha muerto» de Nietzsche”; E. JÜNGER, *Les nombres et les dieux*, Paris, C. Bourgois, 1995, 129.

4. É. POULAT, *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994.

tren que se mete en un largo túnel, y del que vemos las luces desaparecer girando. Como un cometa que hubiera invertido su curso. La misma palabra de Dios se hace ausente, obsoleta, como si hubiera perdido el sentido y la sonoridad. Como sin darnos cuenta nos libramos de un saber, hemos “desinventado” a Dios.

Esta situación, absolutamente nueva, tiene algo de momento histórico. Ella no puede ser negada ni eludida. El teólogo, el pastor, el creyente deben mirarla a la cara. Y sobre todo no precipitarse delante de respuestas apresuradas y falsamente tranquilizadoras. “Hay tiempo para ser sincero, es decir, para saber explicar justamente lo que pensamos y lo que sentimos” (Joubert, a Madame de Vintimille, en 1820). Asumir una situación hasta el extremo que cueste es el precio de una lucidez, pero también de una oportunidad, aquella de la sinceridad o de la honestidad. “Sólo puede ser actual un cristianismo que contemple (es decir, que mire a la cara) la posibilidad presente de su negación”.⁵

Es por esto que, para pensar esta situación nueva, hablo de un *olvido* de Dios. Como Heidegger habla de un olvido del ser en metafísica; Maimónides de un olvido del tiempo en filosofía; Levinas, de un olvido de la creación en teología. Aquí, un olvido de Dios en la antropología. Dios está como perdido de vista en la memoria despierta del hombre, sin que sepamos bien por qué ni cómo. La palabra ya no viene a hacer su morada entre nosotros, ya no se encuentra entre los suyos.

Sin embargo, y al mismo tiempo, este olvido parece dejar intacto un profundo poso, una capa del ser siempre presente, y que se expresa en un deseo de volver a ver claro. Es quizás una de las oportunidades, paradójal, del olvido, su “otro costado”, su otra cara. Puede ser, en efecto, otra cosa que una ignorancia o una ausencia de saber.⁶ Puede ser fuente de saber. ¿No era esta toda la epistemología de Platón, para quien “toda búsqueda debe ser primero un descubrir, sacar del olvido?” (p.38). Sin retorno, por lo tanto, a nostalgias arcaicas que, por otra parte, conducirían inmediatamente a un peor olvido, esta vez definitivo. Lo que pensamos aquí es un olvido que nos invita a buscar lo que oculta en su memoria. Donde se trataría de hacer memoria, de

5. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Gênes, Il melangolo, 1985, 12.

6. Leer J.L. CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 38 (traducción castellana: *Lo inovidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002).

hacer regresar por lo bajo⁷ lo que está disimulado bajo el olvido, por debajo del olvido, y que volvería a visitar el sentido. Lo que hay que entender, descifrar, es “el rumor de lo inexpresable”,⁸ de lo olvidado.

Ya que hay también en la situación presente un profundo deseo de reencontrarse. Hay precisamente rumores, un “rumor de Dios”, como dicen los sociólogos. Como si en ciertos momentos el mundo quisiera reescuchar a la fe. Rumores que, me parece, significan y piden exactamente esto: que las palabras de la fe sean de nuevo inteligibles. Es esto, por otro lado, lo que revela precisamente la razón profunda del olvido y de la desaparición de Dios: las palabras de la fe se han hecho ininteligibles. Situación que el hombre no puede soportar. “El hombre de la calle es como la Pitonisa de Delfos: sus juicios son profundos, pero necesitan ser explicados”.⁹

Esa será, en mi opinión, la tarea de la teología en este albor del siglo XXI. Y en la cual ella hará posible después –y si el hombre lo desea– el redescubrimiento de Dios: cuando la teología haya primero prestado atención a las palabras de la fe. *Intellige ut audiat*. Pero para eso, esta teología deberá hacer un paciente trabajo, de lo contrario esto será la explosión de las sectas o de movimientos de recuperación o de consolidación. “Es el tiempo de la búsqueda. De las grandes migraciones y partidas, de verdaderos y falsos profetas, de campamentos y acampadas, de vigiliadas solitarias”.¹⁰ Evitemos los campamentos improvisados y elijamos las vigiliadas que nada apresuren.

En este sentido, la teología deberá tener paciencia de Dios, para que sean primero alistados los conceptos que justamente permitirán su arribo. ¡La renuncia a la inteligencia no es parte de los votos religiosos! Hay que aceptar la paciencia de los conceptos. Cualquier otro ensayo (y los hay excelentes e indiscutibles, y que deben ser proseguidos sin esperar, como aquellos de una ética y de una práctica según el Evangelio) se revelará, de lo contrario, temprano o tarde, insuficiente. El fervor (¿desgraciadamente?) no reemplaza a la inteligencia. En la *metanoia* pedida por el Evangelio no hay solamente el coraje de una conversión moral;

7. Gesché juega con *souvenir* (memoria) y *sous-venir* (venir por debajo), NdT.

8. A. FRENAUD, *Gloses à la sorcière*, Paris, Gallimard, 1995.

9. E. JÜNGER, *Le mur du temps*, 292.

10. *Ibid.*, 295.

hay también un coraje intelectual (*meta-noïa* remite a *noûs*). El coraje, como por otro lado el respeto en consideración a Dios y al hombre, está también en este esfuerzo austero de una teología que quiere hacer frente al verdadero déficit intelectual de su tiempo. Las cosas de la fe tienen necesidad de la previsión racional. Dios tiene necesidad de nuestros conceptos para ser inteligible. El teólogo no juega a los dados.

Contra toda dimisión intelectual –y por otro lado para que no se sofocuen las prácticas sin saber todavía el sentido- necesitamos conquistas teóricas. Sea que se trate de repensar ciertos conceptos (¿podemos, por ejemplo, retomar *sin más* conceptos como omnipotencia, omnisciencia, impassibilidad, causalidad?), sea que se trate de hacer lugar a nuevos conceptos (como, por ejemplo, los de pasibilidad, vulnerabilidad, proximidad, pero a condición de forjarlos en verdaderos conceptos). No alcanza, en efecto, con un efecto fácil y de ocasión, con hablar de un Dios que sufre o de la humildad de Dios o asimismo de esgrimir una palabra mágica como la de *kénosis*.

Hay que *pensar* estas palabras o estas expresiones, no dejarlas en el simple encantamiento o en el resplandor de sus imágenes. Hay que hacerlas verdaderos instrumentos del pensamiento que permitan repensar a Dios. Como lo hizo Orígenes, preguntándose audazmente sobre ciertas maneras de hablar de Dios. Encontrando el sufrimiento de la Cruz, reconocía que esto es “incompatible con la grandeza de la naturaleza de Dios” (*Homélies sur Ézéchiel*, VI, 6).¹¹ Entendámonos: con la manera griega y filosófica de concebir la naturaleza de Dios. Este comentario del gran teólogo del siglo III ¿no nos invita, bajo pena de no comprender la Encarnación de Dios, a corregir o a rever nuestros conceptos? Es así que tendremos una teología que sepa contestar a la situación cultural nueva,¹² y que podremos esperar volver a poner a Dios en el tiempo del hombre.

2. Un elogio de la teología

Ya que si la teología, como la palabra lo sugiere, debe ser un *ad*

11. Sobre esta cuestión, ver las notas de M. Borret en su edición de estas *Homilias sobre Ezequiel* (Sources chrétiennes, 352), Paris, Cerf, 1989, 230-231.

12. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 325.

maiolem Dei gloriam, ella debe ser también, según la feliz expresión de W. Kasper, un *ad maiolem hominis salutem*, un servicio de salvación del hombre. Si la teología quiere ser una ciencia humana, debe ser, entre los discursos humanos, un discurso que tiene su lugar para descifrar al hombre. A este respecto, yo vería a la teología como aportando a los otros discursos un fuera-de-texto, *su* fuera-de-texto. No hay texto sin fuera-de-texto. Quizás sea este el verdadero lugar de la teología entre las otras ciencias humanas: ofrecer y ser este punto negro, ese fondo refractante, esa capa de azogue, que todo texto necesita para ser legible, todo espejo para reflejar, todo ojo para ver claro. La teología, por la naturaleza misma de las cosas que trata, mantendría en la circunferencia y en los confines de los saberes ese entorno inverificable y ese lugar invisible que acompañan y rodean constitutivamente al conocimiento claro. Y fuera de los cuales toda ciencia y todo conocimiento se harían totalitarias por enclaustrarse en sí mismas.

La teología sería una lamparilla de noche o luz del santuario que siempre debería recordar la nebulosa de desconocimiento que impregna a todo conocimiento. El fuera-de-texto es ese reflejo, esa llamada, esa nota al pie de página que permite a un texto no pretender llenar toda la página; que le dice al texto su *in-finitud* que por sí mismo no puede alcanzar, pero que justamente por eso lo sitúa y lo hace legible y aceptable, porque lo mantiene abierto. Por otra parte, es esto lo que ocurre con el propio hombre, que no se conoce de veras sino sobre el fondo de una parte desconocida y de un enigma que, sin embargo, lo constituyen.

Me gustaría hablar aquí, para este lugar de la teología entre los otros saberes, de «turbulencia semántica»: de esta turbulencia de significaciones que introduce la teología en el saber humano. “*Ecce somniator venir*” (Gn 37, 19). Turbulencia que viene a sembrar cierto pánico, recordando los derechos de lo improbable, de lo no-cerrado, del exceso; el misterio de un no-dicho; el plural de significaciones que prohíbe las significaciones únicas; el plural de significaciones que prohíbe las significaciones saturantes. “La absurdidad no consiste en el no-sentido, sino en el aislamiento de significaciones innumerables” (Levinas). Pero esta turbulencia o esta inquietud semántica que la teología introduce en el concierto de los saberes supone que la teología se muestre muy sensible, a su vez, a la indecisión semántica que debe ser

también la suya propia y que la atraviesa de lado a lado. Su «objeto» la obliga a ello más que a las otras ciencias, como lo testimonia toda la tradición de la teología negativa.

Pero esta inadecuación al hablar de Dios es su manera de hablar adecuadamente del hombre, de ese ser afortunadamente inexacto (no ponderable, ni cuantificable, ni mensurable) del que no se puede hablar exactamente más que con inexactitud. Con esto que osaría llamar aquí la ternura del concepto de infinito. Esta inexactitud que exige un desvío, un retroceso, un respeto, una no-inmediatez. Teología, aquí, que sería esto que Ricoeur, inspirado por Platón, dice de la filosofía: “Intervalo crítico entre dos immediateces, entre una ingenuidad primordial (que puede ser alucinatoria) y una intuición final que queda en el límite del pensamiento racionante”.¹³ Hay, en efecto, immediateces peligrosas: la nostálgica de un contacto con el origen; la utópica de un logro saturante. No se es teólogo o filósofo sin este “intervalo crítico y metodológico entre una visión inicial muda y una visión final instruida” (p.162). Es el “intervalo de la discreción”, del que habla Levinas a propósito de la Creación, entre Dios y el hombre.

Esta feliz discreción, esta indecisión semántica propia de la teología es quizás la que Pascal entreveía cuando, en su conversación con M. de Sacy, se excusaba –falsamente ingenuo– “de conducirnos a la teología en lugar de permanecer en la filosofía”.¹⁴ Una teología que estaría así al servicio del hombre, quizás porque sabe que Dios y el hombre se intersignifican, se hacen signo para identificarse mutuamente. Ya que el “¿Quién soy yo, Señor? responde a un no menos turbador “¿Y ustedes, quién dicen que soy?”.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, ya que es un intento sorprendente de aclarar lo visible por lo invisible. *Per invisibilia ad visibilia*. Intento totalmente inverso que otros intentos pero que, una vez más, sería la especificidad del discurso teológico entre los discursos humanos. *Oriens ex alto*, despegando desde arriba.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, porque es atreverse a decir el discurso revelado porque y cuando él sea revelante,

13. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 161-162.

14. B. PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, P. MENGOTTI-THOUVENIN (éd), Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 126-127.

“engrandeciente”, *in altum*. Es lanzar el *argumentum Dei* en el corazón del argumento humano, como Pedro invitado un día a lanzar una improbable red *para* descubrir la riqueza misma de esta tierra.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, porque es buscar acorralar la violencia osando ir hasta el extremo de sus guaridas. Ya que esto es desenmascarar toda violencia que puede efectivamente –violencia de la violencia– ocultarse hasta en la idea de Dios, cuando ella es dejada al fanatismo y al entusiasmo, abandonada al integristismo y a la compulsión teocrática.

Ya que el problema del hombre es el de la violencia. La que conocemos: violencia económica, política, social, física, cultural; pero también, y más violenta en un sentido y que se sitúa aguas arriba de todas las otras: la violencia en las ideas, en el pensamiento, en la inteligencia, en la razón, en el discurso, en los conceptos y en las palabras. Ella siempre se sitúa ahí, fuente primera de todas las violencias. Y, desde siempre, ¿la tarea primera y específica del intelectual no es tratar con ella? Ahora bien, esta violencia puede encontrarse en las palabras religiosas, en los conceptos teológicos, hasta en la idea de Dios. El teólogo debe permanecer crítico delante de Dios. Hay en cada uno de nosotros un dios oscuro del abismo que oculta una violencia arcaica, prehistórica y que hay que vencer como al antiguo dragón.

Es lo que Pasolini, con sus palabras y sus imágenes ensangrentadas, llama el Mal en su trágica y cotidiana normalización: “Todos estamos en peligro”, dice. Y precisa: “Lo sé porque soy un intelectual”. Este trabajo austero de largo plazo al servicio del hombre es el del intelectual; aquí, del teólogo. Sí, tal es nuestro oficio: ir hasta el extremo, hasta el fondo, ahí donde el miedo se agazapa, para librar al hombre de sus miedos, fuentes de todas las violencias: miedo de los otros, miedo de Dios, miedo de sí mismo (el peor de los miedos, este miedo de sus sentimientos, de sus deseos, de sus pasiones). Este miedo que vuelve loco, violento e injusto.

Devolver al hombre esta verdad antigua y universal que es el amor del hombre, la piedad, la compasión. Esto que llamaría aquí “el orgullo teológico de la compasión” (*miser cordia motus*). Los medievales, hablando del acto filosófico, recurrían al verbo pasivo *philosophari*, como si hubieran percibido que hay en la filosofía este hecho de

ser afectado (*pati*) incluso antes de enseñar o reflexionar. Querría que pudiéramos decir con la misma humildad *theologari*: ser afectado primero, saberse y quererse visitado antes de hablar, de atreverse a hablar. Orgullo de la compasión, que es trabajo intelectual contra la violencia.

Ya que la religión puede sembrar el espanto en el inconsciente de los hombres, y es hacer trabajo teológico de liberación exorcizar este miedo y hacer, como Job, la guerra a un Dios que él ve indigno no solamente de él, Job, sino también de sí mismo, Dios. Hay en el acto de la inteligencia una obra de salvación. “Esta parte del alma, dice Platón hablando de la inteligencia, parece divina y mirándola descubrimos todo lo divino que hay en ella: *un dios y un pensamiento, théos kai phronèsis* (*Alcibíades I*, 133b-c). La teología puede muy bien, hablando de Dios, ser al mismo tiempo inteligencia. Porque ella no consiente en hablar siguiendo las violencias que salen de la boca de los amigos de Job, teólogos demasiado solícitos para salvar a Dios, demasiado poco para salvar al hombre.

Proponer la teología no es aplastar al hombre, ya que es proponerle a Dios no tanto para encontrar su explicación o su fundamento, sino su testimonio y su confirmación. Un Dios prueba del hombre, un Dios que busca menos ser probado que ser nuestra prueba. Este Dios es testimonio verdadero, “testimonio fiel y verídico” (Ap 1, 5), porque él es testimonio de la grandeza del hombre pero también y para asegurar que él lo va a salvar de las desgracias que lo golpean. “He escuchado el clamor de mi pueblo” (Ex 3, 7). Sobre estas caras torturadas de los genocidios de ayer y de hoy, vemos un grito espantoso y alucinado por pan; y los ojos lanzados hacia nosotros y las manos vacías tendidas hacia nosotros por un vaso de agua. Pero este grito ¿no explica también y al mismo tiempo un grito sofocado e infinito, que pregunta dónde está el sentido, porque el sentido les ha sido arrancado? “¿Por qué yo?”. La teología es amor de Dios, pero ella es también amor deferente del hombre.

3. Un elogio del porvenir

El teólogo de mañana –y pienso particularmente en los estudiantes de hoy–, deberá tener la audacia de su ser y de su discurso. Lo decía a menudo a mis estudiantes: “No tengan miedo de pensar aso-

mados sobre el brocal de su propio pozo”. No retengan solamente como verdadero aquello que les ha sido enseñado o aquello que se hayan enterado después (pero que viene todavía de los otros), como si ustedes no fueran más que comentadores, desprovistos de todo derecho a la inspiración y a la invención. Hay en ustedes, como en todo hombre, una fuente particular, única y singular, totalmente personal, no dada a los otros, y que hace de cada uno de nosotros alguien indispensable. No tengan miedo de ustedes, no tengan miedo de creer esto que viene al pensamiento propio de ustedes mismos («cuando Dios viene a la idea», como dice soberanamente Descartes). No tengan miedo de creer que esto que viene, los sorprende y los visita en el pensamiento propio, puede contribuir a la riqueza del saber y del conocimiento. “Bebe el agua de tu propia cisterna y la que surge en el medio de tu pozo” (Pr 5, 15); esto que Angelus Silesius comenta así: “Insensato es el hombre que bebe en el mar / y olvida la fuente que brota en su morada” (*El peregrino querubínico*, I, 300).

“En Aristóteles no hay más que un solo teólogo: Dios. Y la teología es la manera en la que Dios se posee él mismo (*noesis noèseôs*). En la Edad Media la gracia abre a todos los hombres la teología que sólo Dios poseía en Aristóteles”.¹⁵ Desde la Encarnación hemos aprendido que somos nosotros los teólogos de Dios. Y que desde la kénosis del Hijo en favor nuestro (cf. Fil 2, 6-11) la teología no es más la manera en la que Dios celosamente se posee, sino aquella en la que el hombre se descubre delante de Dios y Dios mismo delante del hombre.

No deberíamos, pues, tener miedo de esta gracia que ha sido en adelante dada al hombre, de ser el teólogo de su Dios. Sobre todo si, a diferencia del Dios de Aristóteles que no se conoce más que para conocerse, el resto de nosotros buscamos a Dios para permitir a los hombres conocerse. Desde esta mirada, la teología como ciencia humana, toda ella al servicio del hombre, se encuentra aquí en una posición particular. Los otros conocimientos (aunque quizás esto no es verdadero más que de las ciencias de la naturaleza, no de las ciencias humanas) parten generalmente de preguntas para encontrar respuestas. La teología parte más bien de respuestas (tradicón, kerygma) y las

15. E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, 155. Leer P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966, 330.

interroga para encontrar o reencontrar la pregunta que ellas ocultan y que las habita. Ya que si la respuesta tiene un sentido es porque la pregunta que la habita y la ha suscitado –y siempre la suscita– permanece para darle sentido y vida. Si no, la respuesta no es más una respuesta sino una proposición muerta, porque ha olvidado la pregunta que le daba sentido y vida.

El teólogo es un interrogador de respuestas, de estas respuestas que vienen de la noche de los tiempos, de los mitos y las revelaciones, y que las interroga para encontrar en ellas lo que las hace ricas. En este sentido, el teólogo es menos un buscador (nos son atribuidos pocos “descubrimientos”) que un interrogador; él interroga por más que no cuestione. Ciertamente, hacer teología es sin ninguna duda también saber instalar preguntas. O, más exactamente, ser capaz de recibir las preguntas que se instalan. Pero, incluso, no es tanto instalar las preguntas *para* instalar preguntas, sino más bien para hacer saber que las preguntas son buenas, y que el hombre puede reencontrarse de manera más profunda con sus preguntas que con sus solas respuestas (de las que sin embargo tiene necesidad).

Ser teólogo no es acosar al hombre con respuestas hechas, es hacerle vivir de estas respuestas y de estas preguntas, decirle que ellas lo habitan y que él las debe habitar. El teólogo tiene por otro lado aquí su lugar particular entre los creyentes. Hay cristianos que están ahí sobre todo para rezar a Dios; otros para gritar a Dios; otros para imitarlo y seguirlo. El teólogo está ahí para interrogar y sedimentar en sí mismo las preguntas de los hombres (en lo cual se acerca al sacerdote).

Por esto el teólogo tiene derecho, como el filósofo y el investigador, al tiempo libre, a la *scholé*; quiero decir a este lujo que es un deber, de no ser incesantemente implicado en los ruidos, sin embargo legítimos, de la ciudad y de la acción, incluso del compromiso.¹⁶ El compromiso propio del intelectual, y entonces aquí del teólogo, es el de “salvaguardar puras todas las fuentes del saber”.¹⁷ Si es verdad que tenemos que estar preparados, como todos, a sacrificar nuestro bienestar al hombre que está en peligro, “esto no implica que estemos dispuestos a sacri-

16. Todos los intelectuales concuerdan hoy (Serres, Derrida, Deleuze, etc.) en que toman su distancia con respecto al intelectual comprometido (Sartre, Aron).

17. H. HESSE, *Le jeu des perles de verre*, trad. J. Martin, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 359.

ficar el espíritu mismo [...]. Cobarde el que se libra de los actos, de los sacrificios y de los peligros que su pueblo afronta [...]. ¡Pero no menos cobarde, ni menos traidor, el que traiciona el principio de la vida espiritual (de la vida del espíritu), el que está listo a confiar en los poderosos de turno para decidir cuánto es dos por dos! Sacrificar el espíritu de verdad, la probidad intelectual, la fidelidad a las leyes y a los métodos del espíritu al interés que sea [...] es una traición” (p. 360).

De este modo, no sean, futuros teólogos, los guardabarreras de vías en desuso. Ni este caballero del Ariosto que se bate todavía cuando ya está muerto. Ni delante de esta “lamparilla mágica de las arañas del cerebro”, como dijo Kant de nuestra corporación. Porque las respuestas y las preguntas cristianas, a condición de ser interrogadas, revisitadas, constituyen “asombrosos recursos” (Lacan), tenemos el derecho de tener la audacia y la confianza de nuestra tarea.

Audacia y confianza a causa de nuestros propios recursos. También le decía a menudo a mis estudiantes: el más grande error que un estudiante puede cometer (¡y por el cual estoy dispuesto a uno de mis raros ceros en un examen!) es el de creer que no puede tener una idea original. Mientras que todo pensamiento nace de una “emoción significativa”.¹⁸ Así el oficio del teólogo, que será el de ustedes: no tengan miedo de sus emociones significantes. Tanto más que la teología misma viene de una Palabra significativa, de una Palabra que la ha impresionado. “Yo soy teólogo porque un día alguien en alguna parte ha sido crucificado” (Karl Barth). Yo diría: porque en el origen hubo una compasión, una Pasión en todos los sentidos de la palabra. Precisamente: una emoción significativa. “El Salvador ha descendido sobre la tierra por piedad con el género humano. Él ha padecido nuestras pasiones antes de sufrir la cruz. ¿Qué es entonces esta pasión que él ha padecido primero por nosotros? Es la pasión del amor. Pero el Padre mismo, Dios del universo, ¿es que no sufre de algún modo? ¿O ignoras que cuando se ocupa de las cosas humanas sufre una pasión humana? ¡*El Padre mismo no es impasible!*” (Orígenes, *Homélie sur Ézéchiél*, VI, 6).

Audacia y confianza a causa del hombre por el que ustedes hacen

18. P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 164.

esta teología. El teólogo debe amar al hombre; este hombre de una miniatura del siglo XII donde Dios, para crearlo, se ha molestado y lo ha honrado instalándose en un trono de oro; luego tiernamente le da forma con arena rubia, primer reflejo del oro divino; luego he aquí que se hace tierra roja, dice la glosa, *Adam rubeus*, rojo del color de su realeza. El teólogo debe amar al hombre. El teólogo debe, como todo hombre, respetar todas las prohibiciones, pero sobre todo una prohibición propia de su oficio, la prohibición de... Alceste, ¡la prohibición de la misantropía! El teólogo debe saber, como el poeta en el *Orlando* de Virginia Wolff, que una transacción secreta lo ha unido al hombre, que “su voz responde a otra voz”.

La teología puede ser crítica, ella puede ser una curiosidad (*curiosus*: “que tiene preocupación de”, “que busca conocer”), pero no “sacrílego, por una curiosidad sin amor”.¹⁹ Interroguen sin cesar pero si es para ayudar. Sean audaces y críticos, pero por amor. Sean, como dice Bianciotti de Pasolini, heresiarcas apasionados de ortodoxia. Lo entiendo así: desbordantes de preguntas y de audacias, de estas preguntas y de estas audacias que a veces sorprenden y desarman, pero por pasión de verdad, de salvación, de liberación. «Heresiarcas apasionados de ortodoxia», lo entiendo también así: Sean librepensadores con respecto a su propia disciplina: no hagan una teología repetitiva, que no se alimenta más que de ella misma. Pero no sean librepensadores con respecto al “objeto” de su disciplina: Dios y el hombre.

La precaución metodológica del *Etsi Deus non daretur*, que nos viene de la ciencia del derecho (Grotius) y que pasó a las ciencias de la naturaleza (Laplace) y de la historia (Michelet), no tiene su lugar en teología. No solamente por definición, sino por respeto por el hombre. Ya que la teología solemniza al hombre. Y el deber *secular* de la teología, es decir, su deber en el mundo, en este *saeculum*, no es el de secularizar la fe haciéndola solamente una hipótesis simbólica; ni de reconducir la teología a una antropología donde Dios es reducido a una simple mayúscula. El deber secular de la teología, su deber antropológico, es el de aportar Dios al hombre. Y así de aportarle o de proponerle alguna cosa propia. Tal es su antropología, y tal su aporte al mundo. “El deseo arrebatado, desatinado, enceguecido, es que la existencia tiene acceso a los derechos de lo divino” (Y. Bonnefoy).

19. G. BERNANOS, *L imposture*, Paris, Plon, 1927, 36.

4. Un elogio de la vida

He tratado, en el curso de mi existencia de teólogo, de buscar la piedra teologal (como hablamos de la piedra filosofal). La piedra que, diciendo Dios al hombre, diría al hombre a sí mismo. He nacido teológicamente en un período donde Dios fue proclamado como un peligro para el hombre (Sartre). He querido mostrar que era, al contrario, una posibilidad para el hombre: una prueba del hombre. No sé en qué medida lo he logrado, evidentemente nunca de modo perfecto, sino solamente balbuceando como mejor lo he podido decir. Pero que la aventura teológica sea al menos la de una convicción que no desampare, a sabiendas que ella merece que nos pongamos en este servicio.

Siempre he creído que la intuición cristiana, más allá de su parte histórica de desviaciones y de defectos, dice verdad. Y que si a veces ha fallado al denunciar los fallos de esta historia, fallaría mucho más demorándose en discutir la grandeza de esta intuición. No me explico de otro modo mi recorrido teológico. El porvenir de la teología no es el de una ilusión, sino el de una alusión. De una alusión a alguna cosa de la cual no percibimos a veces el eco, eco que debemos hacer audible, este eco paradójico del que habla Todorov, que a veces (o siempre) precede y anuncia el sonido.²⁰ “Si un hombre no marcha al mismo paso que sus compañeros, ¿es quizás porque escucha los sonidos de otra marcha?”²¹

Somos los *Champollions* de una escritura del hombre. Escritura que no está trazada solamente con letras profanas, sino también con letras sagradas, con jeroglíficos. La vida de un hombre ¿no le es dada como la página de un papiro que a él le corresponde escribir? Pero, como con ciertos pergaminos, él debe también regresar para descifrar, bajo el palimpsesto, algunas líneas de una página ya escrita antes que la suya. Pero que le permiten escribir la suya propia.

Entonces la palabra de Dios que nos encontramos delante puede no ser palabra de mito o de ilusión. Se hace palabra de gloria: “adoración y deslumbramiento”, de la que habla Descartes en el último párrafo de la tercer *Meditación metafísica*. Adoración y deslumbramiento.

20. Tz. TODOROV, *Poétique de la prose* (Points), Paris, Seuil, 1978.

21. H. THORNEAU, *Walden*, Boston, 1854.

miento para la más grande gloria del hombre. Y más bien que de un elogio de la teología, ¿no podríamos ahora hablar de una teología hecha elogio del hombre? “Quizás esta teología se anuncia ya en el despertar como en el insomnio, en la vigilia y la inquieta vigilancia del psiquismo antes que la finitud del ser, herido por el infinito, sea alcanzada para recogerse en un Yo”.²²

“¿Qué es el hombre? Su origen es oscuro y su destino más desconocido todavía que la causa de su venida. (Pero) hay que hacerse una hipótesis sobre su propio destino, y atenerse a ella”.²³

ADOLPHE GESCHÉ

(Traducción de JUAN QUELAS – UCA)

20.11.2013 / 25.03.2014

22. E. LEVINAS, *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et fides, 1984, 29.

23. A. TARKOWSKI, *Journal. 1970-1986*, Paris, Cahiers du cinema, 1993, 279.