

GHISLAIN LAFONT: ¿CÓMO HABLAR DE UN DIOS QUE AMA?

Preámbulo

El año 2000, después de casi veinte años de docencia, Ghislain Lafont, deja de enseñar en el Pontificio ateneo de San Anselmo en Roma. Los profesores Jeremy Driscoll, OSB, y Elmar Salmann, OSB, editan una miscelánea teológica¹ con el fin de recordar este momento. Teólogos sistemáticos como Bruno Forte, Piero Coda y Rino Fisichella; Patrólogos como Basil Studer y especialistas en Teología Monástica como Dom Adalbert de Vogüé, escriben sendos artículos que dan cuenta de la teología nacida después del Vaticano II, de la cual es hijo el monje francés.

Ahora bien, ¿Cuál es su aporte a la investigación teológica? Antes que nada debemos afirmar que su contribución se inserta en muchos campos, pero uno de carácter más definido: la teología trinitaria². Allí intenta establecer puentes entre la revelación y su expresión significativa.

Ahora bien, ¿Cuál es la novedad de su pensamiento? Maximino Arias acotará: “*El ser de Dios se expresa históricamente*”³. Por ello, algunos autores

* Monje de la Abadía de la Santísima Trinidad, de Las Condes, Santiago de Chile.

¹ Cfr. J. DRISCOLL, “Imaginer la théologie catholique: Mélanges offerts à Ghislain Lafont”, en *Studia Anselmiana*, Roma, 2000.

² Cfr. K. HEMMERLE, *Tras la huella de Dios, ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

³ M. ARIAS, *El Dios de nuestra fe: Dios uno y trino*, CELAM, Bogotá, 1991, 408: «Lafont da la impresión de ser un teólogo tradicional y, sin embargo, da un paso sobre la tradición escolástica, para expresar las relaciones entre “economía” y “teología” de una nueva manera. En la tradición tomista el dinamismo trinitario (las procesiones) es el punto de partida para comprender la posibilidad de acción de Dios en el mundo. Esta doctrina queda profundizada [en Lafont], que pone el misterio Pascual como centro de la historia y como el lugar desde donde se va a dar la verdadera teología».

situarán la investigación del monje francés en el ámbito del Dios de la razón⁴. O más precisamente, en una explicación ontológica-salvífica del *acontecimiento Pascual*. Se tiene en el horizonte una posible epistemología analógica⁶. La cual se presenta como un motivo de investigación para algunos teólogos⁷. Por ello, Ghislain Lafont desarrolla una teología “proyectiva” que no pretende una síntesis, sino más bien una enunciación de pistas especulativas.

I. La teología narrativa: una posibilidad de comprensión del misterio trinitario

La publicación, durante la década de los ochenta, del libro: “*Dieu, le temps et l'être*”⁸, eje fundamental de su pensamiento, se inserta en una pregunta teológica fundamental: ¿Podemos hablar de Dios en el mundo actual? O, explicitando aún más esta cuestión: ¿Cómo puede Dios hacerse inteligible al hombre? Estos interrogantes intentan responder al anhelo más radical del hombre: su deseo de Dios. Nos centraremos en el análisis del libro ya menciona-

⁴ X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los Cristianos*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005, 728: «El tema de la Trinidad pertenece básicamente a la teología cristiana y así lo mostrarán los apartados que siguen. Pero a lo largo del *Enchiridion* hemos ido destacando sus relaciones con la filosofía y con la historia (fenomenología) de las religiones y, en general con toda la cultura».

⁵ P. CODA, *Acontecimiento pascual: Trinidad e historia. Génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea. Hacia un proyecto de ontología trinitaria*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, 143-151.

⁶ P. CODA, *op. cit.*, 144: «A nivel epistemológico, Lafont muestra que mantiene con firmeza los dos puntos básicos imprescindibles de la epistemología analógica católica: el misterio de la creación y el misterio trascendente del Dios uno y trino; pero al mismo tiempo no teme focalizar la profundidad del uno y del otro, y su relación, en el misterio pascual». Cfr. M. ARIAS, *op. cit.*, 408: «Hay autores muy importantes que se centran en la Pascua de Jesucristo para explicar cómo es Dios y cómo aquí, precisamente, aparece Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La más alta radicalidad alcanza esta reflexión en el teólogo protestante Jürgen Moltmann, y de manera más pausada y centrada en el benedictino católico Ghislain Lafont».

⁷ Cfr. P. CODA, *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, 219, 231, 260 y 281. Cfr. P. CODA, *La Trinità e il pensare: figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997, 203, 217, 292, 300, 313, 314, 361-363, 378, 381, 392 y 458. Cfr. A. STAGLIANO, *Il mistero del Dio vivente: per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna, 1996, 258, 489 y 612. Cfr. S. FUSTER PERELLÓ, *Misterio trinitario: Dios desde el silencio y la cercanía*, Edibesa, San Esteban, 1997, 184, 189, 202, 205, 207, 209, 212, 228. Cfr. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.

⁸ Cfr. G. LAFONT, *Dios, el Tiempo y el Ser*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, en adelante DTE.

do para exponer las principales intuiciones de este autor respecto de esta temática.

El monje francés plantea una explicación del misterio cristiano desde una narratividad⁹ que se actualiza en la celebración¹⁰ y se comunica mediante signos. Dios se revela al hombre, dándonos a conocer su paternidad en la resurrección. El Hijo en la Cruz, aceptando el abandono, nos muestra el camino de la filiación. Así vemos cómo trascendencia e inmanencia no son dimensiones contrapuestas. La analogía de la fe y la analogía del ser¹¹ pueden caminar juntas. La finitud encuentra su nexo con la infinitud del misterio trinitario.

Para ello, nuestro autor analiza la dinámica del amor de Dios por el hombre desde una teología narrativa.

1.1. ¿Qué es la teología narrativa?

La teología narrativa es una apuesta personal del monje francés por presentar una posibilidad de pensamiento. Inmanencia y trascendencia expresan dos puntos de vista para pensar a Dios. ¿Qué sucedería si ambas trabajasen juntas? Por ello, Ghislain Lafont desea unir los dos elementos desde la teología narrativa. Por una parte, el relato como explicación diacrónica de la actuación divina y por otra, la analogía como explicación sincrónica de la nominación

⁹ Cfr. A. HUNT, "The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology. Recent Continental Theology Historical and Systematic Wainwright", *The Expository Times* en *New Theology Studies* 107 (1995) 14-19.

¹⁰ Cfr. J. DRISCOLL, "Liturgy and fundamental Theology, Frameworks for a Dialogue" en *Ecclesia Orans* 11 (1994) 83: "The identity of human being, both from the personal point of view of his individual birth and from the universal point of view of his belonging to humanity, is founded on a narrative which the human being accepts to hear (...) this narrative owes its existence to witnesses (...) this narrative has to do with the whole of man, and therefore in a very real way with his body, that is say with a spatial-temporal insertion in history (...) the ambiance of his narrative is very naturally feast, or celebration" (La identidad del ser humano, tanto desde el punto de vista personal de su nacimiento individual, como desde el punto universal de vista de su pertenencia a la humanidad, se basa en un relato que el ser humano acepta escuchar (...), esta narrativa debe su existencia a testigos (...), este relato tiene que ver con todo el hombre, y por lo tanto de una manera muy real con su cuerpo, es decir con una inserción espacio-temporal en la historia (...), el ambiente de su narrativa es muy naturalmente fiesta o celebración). El autor aborda a Ghislain Lafont desde la teología sacramental. También intenta incorporar muchas de sus ideas a un planteamiento litúrgico sobre la eucaristía. Para ello se puede confrontar J. DRISCOLL, "The Eucharist and Fundamental Theology" en *Ecclesia Orans* 13 (1996) 408 y 422. Cfr. J. HARRELL BLAYLOCK, "Ghislain Lafont and Contemporary Sacramental Theology", en *Theological Studies* 4 (2005).

¹¹ Cfr. E. SALMANN, "Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums", en *Studia Anselmiana* 94 (1986) 38, 58, 307, 314, 355, 361 y 367.

divina¹². Para lo cual, el monje francés da un paso hacia una teología que incorpore el eje narrativo - soteriológico¹³ como base de toda especulación teológica: “*La teología narrativa es el relato de esta autodeterminación divina: cuenta el acontecimiento de libertad por el cual Dios se determina a la vez hacia sí mismo y hacia el hombre*”¹⁴. La palabra “autodeterminación” es utilizada continuamente por Jüngel en su obra “*Dios como misterio del mundo*”¹⁵. Dios exterioriza su intimidad, se da a conocer por medio de su palabra al hombre. Pero es un movimiento *ad intra* y *ad extra*, según el monje francés. Pues explica la vida interna de la Trinidad: las relaciones entre las personas divinas; y también el *pro nobis* de la salvación humana. De allí su condición *ad extra*. La libertad adquiere una sana interpretación. No es sólo autodeterminación humana ni necesidad divina. Es amor. Por ello, el acto de creación¹⁶ constituye una relación de amor entre el Creador y la criatura. Sólo el amor puede explicar el acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección.

En consecuencia, la teología narrativa implica un relato de esa experiencia de libertad divina. La teología narrativa explicita el “Misterio de Dios”. El cual también es misterio del hombre. Es también autodeterminación humana, ya que el sentido último del hombre sólo se esclarece en esta relación de filiación: “(...) *el camino del conocimiento de Dios no es rectilíneo y regularmente progresivo. Dios se da a conocer y asimila al hombre a sí mismo mediante un proceso de presencia y de ocultamiento, de don y de prohibición, de alianza y de olvido, un juego que es en realidad una pedagogía de la comunión (...). Dios no ha descubierto todavía todo su misterio (...). Ese secreto es el que nos entrega Jesús por la cruz, pronunciando el nombre de Padre y siendo reconocido como hijo*”¹⁷.

La teología narrativa constituye una posibilidad, pues no intenta agotar el decir de Dios; respeta su inefabilidad. De allí que la analogía posibilite

¹² Cfr. DTE, 9: “*Ce livre est un essai pour poser un jalon de plus, sinon un jalon nouveau, sur le chemin contemporain de la théologie vers la connaissance et la nomination de Dieu*” (Este libro es un ensayo para poner un jalón más, sino un jalón nuevo, en el camino contemporáneo de la teología hacia el conocimiento y el nombrar [nomination] a Dios).

¹³ Cfr. J. B. METZ, “Petite apologie du récit”, en *Concilium* 85 (1973) 57-79. Cfr. WEINRICH, HEINRICH, “Théologie narrative”, en *Concilium* 85 (1973) 47-55.

¹⁴ DTE, 289: “*La théologie narrative est le récit de cette autodétermination divine: elle raconte l'événement de liberté para où Dieu se détermine à la fois vers soi-même et vers l'homme*”.

¹⁵ Cfr. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, 234.

¹⁶ Desde un punto de vista metafísico se conoce como *actus essendi*.

¹⁷ DTE, 211: “(...) *le chemin de la connaissance de Dieu n'est pas rectiligne et régulièrement progressif. Dieu se fait connaître et assimile l'homme à soi-même moyennant un jeu de présence et de retrait, de don et d'interdit, d'alliance et d'oubli, je qui est en réalité une pédagogie de la communion (...). Dieu n'a pas encore découvert tout son mystère (...). Ce secret, c'est Jésus qui le délivre par la croix en prononçant le nom de Père et en étant reconnu comme fils*”.

hablar del acontecimiento de la Cruz. Sin embargo, el testimonio humano está sujeto a lo apofático. El hombre habla de Dios, narra su experiencia de la divinidad, nombra a Dios. En definitiva trata de expresar aquella insondabilidad en palabras humanas. Lo anterior es válido, sólo desde esta premisa: Dios ha sacralizado el lenguaje del hombre. Ha querido asumir todas las posibilidades expresivas del hombre. De allí que el lenguaje es un medio privilegiado.

La palabra divina por antonomasia es el Hijo. Éste en la Cruz ha dicho todo lo que se puede decir de Dios. Esta experiencia divina permite al hombre decir “Dios”.

Elemento clave de esta teología es la verbalización de la ausencia divina, la cual refleja la pedagogía divina. Dios prepara al hombre para el misterio. Existe una *adequatio* que se manifiesta en una tensión entre lo misterioso y lo revelado. Existe un proceso de asimilación: “*La ausencia de Dios (...) puede vislumbrarse entonces como una etapa hacia la revelación plena, que no puede tener lugar más que en un proceso efectivo de relación consentida. ¿No será posible comprender que Dios se implica, precisamente porque se ausenta?*”¹⁸.

La teología ha hundido su especulación en la revelación activa de Dios. Dios ha querido darnos a conocer su amor. Es decir, lo relevante ha sido la investigación de la actuación de la divinidad en la historia humana. Sin embargo, ¿Qué sucede con aquellos momentos de intimidad, en los cuales pareciera no involucrarse Dios con el hombre? ¿Dicen algo? El relato de Job con sus desgarradoras frustraciones, ¿expresa algo de Dios?

El Dios ausente no es aquel que después de crear al hombre lo ha dejado solo. Existe una lógica no explorada en el acontecimiento Pascual. Nos encontramos ante el silencio de Dios. Se exige una respuesta humana a Dios y este responde con la Cruz. El hecho tangible expresa la inefabilidad. La Cruz y la Resurrección expresan algo más que la simple muerte de un hombre o su reanimación posterior. Son el eje de un designio salvador. Los Padres Capadocios lo llamarán *theosis* o divinización, Ireneo hablará de recapitulación y Hans Urs von Balthasar se referirá a un drama salvífico.

En definitiva cada experiencia teológica de Dios intentará develar un misterio.

1.2. La teología narrativa y los *Nombres de Dios*

El quehacer teológico ha centrado su labor en los *nomina Dei*, ya que de ellos se desprenden sus atributos divinos. Al conocer el actuar divino inten-

¹⁸ DTE, 215: “*L’absence de Dieu (...) peut alors être pressentie comme une étape vers la révélation plénière, qui ne peut advenir que sans un processus effectif de relation consentie. Ne peut-on comprendre que, parce qu’il s’absente, Dieu s’implique?*”.

tamos descifrar su querer.

El decir divino va unido a su actuar en el mundo y a la vocación humana. La teología narrativa está consciente de su importancia, pero agrega un elemento a su articulación. Las palabras en sí mismas también son hechos, ya que poseen un significado y una manifestación sensible. La teología debe centrar su labor, no tanto en las consecuencias que se desprenden de ellas, sino en su significado vital para el hombre. Además, todo signo manifiesta un hecho humano. De igual forma hay un “no signo” y un “no hecho” en los mismos *nomina Dei*, pues estos remiten a un acontecimiento salvífico no develado por completo. ¿Cuál es?

Ghislain Lafont, al hablar de los nombres divinos, desea potenciar su significado. Pues cada nombre es esencialmente lo que significa. Estos también dan cuenta de una realidad que se escapa a la mera articulación fonética, pues cada *nomina Dei* es más de lo que entendemos analógicamente por ellos. Así, cuando llamamos a Dios “Padre”, entendemos por este vocablo aquella realidad superlativa. No es el padre carnal que engendra hijos. Dios es el Padre por antonomasia, su esencia es paternal, pero es mucho más que eso. Es la condición paterna en toda la amplitud del vocablo y es también lo que no deseamos que signifique esa palabra.

La teología narrativa nos encamina al mismo hecho de la paternidad. Podemos afirmar con el texto sagrado que hemos sido generados en el Espíritu para exclamar la palabra “Padre”. Pero la revelación expresa una situación más profunda que las mismas palabras materiales. Es decir, un acontecer; desde él podemos hablar de una experiencia vital y ética de Dios. En definitiva los *nomina Dei* manifiestan una relación entre el Creador y la criatura, pero también una no relación. La relevancia de los *Nomina Dei* no está en el mero hecho vocal de pronunciarlos, sino en su significado: somos hijos en el Hijo. Es así como analogía, doxología y narratividad son aristas de un mismo misterio: Dios, el cual es comprensible e inefable a la vez.

Detengámonos en aquellos elementos constituyentes de esta teología narrativa.

II. Elementos constituyentes de una teología narrativa.

Dos son las variables que la teología narrativa. Una es el componente temporal. Dios se ha hecho hombre y ha asumido nuestra condición caduca. Ha hecho suyo el devenir. Otro componente es la transmisión del hecho histórico. El acontecimiento salvífico es relato de salvación para el hombre. Este posee su propia dinámica de comunicación. El relato refiere al Dios que actúa en relación al hombre. Es un discurso actual que transforma. No corresponde

a un fósil que entregamos devotamente a otro hombre. Es vida, pues remite al destino soteriológico de la humanidad.

2.1. El nexa diacrónico de la teología narrativa: la historicidad.

La historicidad, en el pensamiento de Ghislain Lafont, surge dentro del contexto de una adecuación del lenguaje metafísico al contexto intelectual de su época.

La historia no corresponde a una disciplina de estudio, sino a un *factum*, constituye un desafío. El tiempo es una realidad que interpela al hombre. No nos encontramos ante una narración de hechos, sino ante una realidad operante. De allí que lo histórico no puede dejarse de lado. Dios hace suya la historia: «*No se trata evidentemente de negar las deficiencias y las “condensaciones” de la figura socio-cultural en que vivimos, sino de intentar situar quizás de otra manera su naturaleza y eventualmente su origen. Pues bien, esto no puede hacerse más que valorando, si es posible, la historia efectiva, que se desarrolla en medio de nosotros y que sería entonces algo distinto de una sucesión de déficits en progresión geométrica y, correlativamente, encontrando una perspectiva sobre el ente disponible que no vela ya, sino que por el contrario deja aparecer la luz del ser*»¹⁹. La relación entre la historia y la metafísica es evidente desde una perspectiva de ejes operantes de la realidad humana.

La historia acontece, forma parte del discurso racional. Lo inmanente del discurso ontológico ha asumido lo contingente, pues la mutua compenetración da un panorama del sentido real del hombre y del mundo. Por ello, la historia remite al momento originante. Ese hecho fundador que gatilla el sentido escatológico de la humanidad se realiza en la temporalidad histórica: «*(...) el tema del desgarrón primordial manifestaría el deseo secreto de una heteronomía fundadora en el plano del tiempo y de la historia (...) Sin embargo, es bastante evidente que, si se trata de encontrar una heteronomía en el plano temporal, ésta no puede manifestarse más que en una escucha: el hombre no puede darse sus propios orígenes ni crear su propio fin; tampoco está en disposición de responder por sí mismo a la cuestión que le plantea sin cesar la trabazón entre la finitud y la culpabilidad: hay datos que captar antes de recaptarlos para ponerlos en obra de una forma*

¹⁹ DTE, 122: «*Il ne s'agit évidemment pas de nier les déficiences et les “épaississements” de la figure socio-culturelle où nous vivons, mais de chercher à situer autrement peut-être leur nature et éventuellement leur origine. Or cela ne peut se faire qu'en valorisant, s'il est possible, l'histoire effective, qui se déroule parmi nous et serait alors autre chose qu'une succession de déficits en progression géométrique et, corrélativement, en retrouvant une perspective sur l'étant disponible qui ne voile plus mais au contraire laisse apparaître la lumière de l'être. Ce que la “gnose” traite par mode de successive, il faudrait voir cela n'existe pas par mode de contemporanéité*».

*creadora*²⁰. El monje francés, desde una perspectiva antropológica, agrega un nuevo factor: la heteronomía. Existe una razón de existir fuera del hombre.

La respuesta no está en él, pero además éste se siente ligado a esa incógnita. La historia, el tiempo y el ser constituyen el marco de esa búsqueda humana que no es otra que la del sentido. En definitiva, la historia es posibilidad de encuentro del hombre y de la divinidad. Pero además, ésta abre la puerta a la alteridad y al mundo. Se podría afirmar que la historia es el escenario en el cual se descubre la razón de ser del relato perdido, la nueva oportunidad de amar para el hombre y el anhelo final de encuentro total con el “totalmente distinto”: “(...) *el relato como tal, simplemente para ser narrado, tiene cierta necesidad de la analogía y que, al revés, la analogía no es un proceso cerrado sobre sí mismo, sino que hace posible la mediación teológica entre Dios y la historia de la salvación. Así pues, trataremos primero del Misterio pascual de Jesús, comunicado en el relato fundador apostólico y manifestado como origen y fin del tiempo. El análisis descubrirá los valores de alianza y de filiación como dirigiendo el desarrollo del tiempo, según un ritmo definido por la economía de la palabra de Dios dirigiéndose al hombre sobre el fondo de la creación y pidiendo una respuesta*²¹. Una palabra que ya hemos analizado anteriormente se vuelve recurrente: “analogía”.

Ésta hace posible hablar de Dios, del Dios hecho hombre. Lo trascendente y lo inmanente pueden dialogar desde este vehículo de acción. Pero la historia ya no es mera historia; es historia de “salvación”. Es plenificada mediante un sentido. Dios se auto-manifiesta al hombre en la historia para salvarlo, para comunicarle su vida divina y hacerlo uno con Él. Por esta razón, podemos señalar que el Misterio Pascual constituye el hecho histórico fundamental de nuestra salvación. No porque sucedió en un determinado momento histórico. El hecho de la Cruz y de la Resurrección son el origen de un nuevo actuar divino. Dios se hace hombre en la historia, la asume y le da un sentido último. Desde ese instante la historia y el tiempo comienzan a tener sentido.

²⁰ DTE, 122: “(...) *le thème de la déchirure primordiale manifesterait le désir secret, d’une hétéronomie fondatrice sur le plan du temps et de l’histoire (...). Et pourtant, il est assez évident que, s’il s’agit de retrouver une hétéronomie sur le plan temporel, celle-ci ne peut se manifester qu’à une écoute: l’homme ne peut pas se donner ses origines, ni créer sa fin; il n’est pas non sans cesse l’imbrication de la finitude et de la culpabilité: il y a des données à apprendre avant de les reprendre pour les mettre en œuvre de façon créatrice*”.

²¹ DTE, 11-12: “(...) *le récit comme tel, simplement pour être raconté, a quelque besoin de l’analogie, et que, réciproquement, l’analogie n’est pas un processus fermé sur soi mais rend possible la médiation théologique entre Dieu et l’histoire du salut. On traitera donc d’abord du Mystère pascal de Jésus, communique dans le récit fondateur apostolique et manifesté comme origine et fin du temps. L’analyse découvrira les valeurs d’alliance et de filiation comme gouvernant le développement du temps, selon un rythme défini par l’économie de la Parole de Dieu s’adressant à l’homme sur fond de création et appelant une réponse*”.

Finalmente, Ghislain Lafont da un paso más. La historia de salvación necesita de un contenido. ¿Cuál es?: *“La historia puede decirse como aventura de la filiación (...) En la perspectiva de la aventura de la filiación, el conocimiento de Dios sufre cierto número de transformaciones y mientras el hombre no ha llegado al final del camino (como es el caso de todos nosotros), intervienen diferentes principios que es importante distinguir y cuya importancia hay que esforzarse en percibir”*²². Una historia de la filiación, pero también de la paternidad. Ambas constituyen una relación constante entre el Creador y la criatura. Un nexo profundo hace posible esto. El hombre participa del ser divino, ya que es creado gratuitamente por Él. El componente amoroso es el que puede explicar la mutua compenetración de la criatura con el Creador en Jesucristo. La relación creatural se funda en la mutua donación de las personas divinas, de la cuales el hombre participa por la unión hipostática. Detengámonos brevemente en el otro nexo de esta teología narrativa.

2.2. El nexo sincrónico de la teología narrativa: la transmisión narrativa

La experiencia del hombre junto a Dios es narrativa. Dios se da a conocer por medio de su palabra. El culmen es el mismo Cristo Palabra de las palabras.

La experiencia de la palabra es un acontecimiento salvífico que nos ha llegado en forma de relato. Constituye un hecho basado en signos significativos. Cada uno de ellos revela el sentido profundo de una relación. Esta vinculación, como hemos mencionado anteriormente, es la filiación. Cada vez que pronunciamos el nombre divino, actualizamos nuestra filiación divina y le permitimos a Dios ser Padre.

De forma que la experiencia vital de la palabra “Dios” expresa no sólo una dependencia personal, sino también colectiva. El hombre, al decir “Dios”, lo alaba, le suplica y lo ama; unido a otros hombres que hacen lo mismo. Por ello, la teología narrativa: *“(...) trata de encontrar la distancia justa, que permita decir a Dios en él mismo, sin separarlo de la historia de los hombres, pero sin atarlo tampoco a ella; honrar la plenitud de su ser, pero sin tender por ello a anular el de los hombres, ser e historia que tienen su sentido y su valor atestado”*

²² DTE, 227-228: *“l’histoire et sa modalité; le second se réfère aux processus de la connaissance, de Dieu d’abord, mais simultanément, de l’homme et du monde. 1. L’histoire peut se dire comme aventure de la filiation (...) Dans la perspective de cette aventure de la filiation, la connaissance de Dieu subit certain nombre de transformations et, tant que l’homme n’est pas arrivé au bout du chemin (ce qui est notre cas à tout), relève de différents principes qu’il est important de distinguer et dont il faut s’efforcer de voir le jeu”*.

en el *Resucitado*²³. Esta cita sintetiza la narratividad propia de este tipo de racionalidad. La paternidad de Dios busca al hombre constantemente para otorgarle su gracia; es la oportunidad del hombre de llamarlo “Padre”. La filiación es un eje narrativo relevante. Esto se debe a su implicación en la realidad trinitaria. Las personas divinas se distinguen por estas relaciones subsistentes dentro de una unidad amorosa. El hombre, de algún modo, participa de esa realidad divina, ya que reproduce realmente la filiación del Verbo hacia el Padre. Cada vez que como hijos en el Hijo exclamamos “Padre Nuestro”, damos curso a una narratividad salvífica, la cual es personal, pero eclesial a la vez. La Iglesia cree, ora y celebra esta relación de paternidad y de filiación. Pareciera que el Espíritu se encuentra ausente en el enfoque del monje francés; pero es indudable que quien posibilita lo anterior es el Espíritu Santo.

2.3. La analogía como posibilidad de unión de ambos nexos

La distancia justa entre Dios y el hombre se encuentra dada por una palabra fundamental: analogía²⁴. Cabe señalar que la analogía sólo puede ser entendida a la luz de la revelación. Ya que constituye un medio de posibilidad para poder hablar de Dios, guardando la justa distancia entre el Creador y la criatura. Además, la revelación es comprendida por medio de ella. Pues racionalizar el lenguaje de la revelación significa hacer patente la relación Dios-creatura.

En definitiva, la analogía constituye un medio teológico comprensivo. Pues la acción salvífica de Dios es enunciada en un lenguaje de este tipo. Expresa en parte el misterio y reserva una parte de él. Toda investigación teológica adquiere científicidad en la medida en que la analogía se vincule al acontecimiento soteriológico de forma adecuada y pertinente. Es así como el teólogo francés señala: “*Esta es en todo caso la hipótesis según la cual me gustaría*

²³ DTE, 309: “(...) trouver la juste distance, qui permette de dire Dieu en lui-même, sans le séparer de l’histoire des hommes mais sans l’y assigner non plus, d’honorer la plénitude de son être mais sans tendre pour autant à annuler, même eschatologiquement, la consistance de l’être et de l’histoire des hommes, être et histoire dont le Ressuscité atteste le sens et la valeur”.

²⁴ DTE, 231: “L’analogie ne fonctionne que Dans un comportement d’alliance, et le Dieu de l’alliance n’est Cornu que moyennant l’acte effectif de la Communications, qui devait être obéissance et attente”. DTE, 287: “A partir de là, on peut comprendre que le langage propre à la théologie sera celui qui insiste non pas sur la distance toujours plus grande, mais au contraire sur la ressemblance toujours plus grande”. DTE, 307: “Ainsi, dans les deux cas, l’analogie est récusée en théologie, mais pour des raisons en quelques sorte inversées: ici, elle serait un obstacle concret sur le chemin spirituel par où l’homme va en Dieu; là, elle empêcherait de raconter Dieu qui vient vers l’homme”. DTE, 313: “L’analogie n’est pas autre chose que le statut du langage de l’être, lorsqu’on considère ce dernier comme acte de l’étant, à la fois approprié à ce dernier et le débordant de toutes parts”.

*continuar este trabajo: es necesario tomar en cuenta la analogía para la verdad de la narración (...). Sin duda del hecho de que, para clarificar la analogía del acontecimiento, nos veremos rápidamente remitidos a la analogía del ser*²⁵.

Una teología de la narratividad requiere dos elementos concatenados, del mismo modo que un signo: un contenido y una expresión. El primero se refiere al acontecimiento salvífico formulado como relato. El segundo es la expresión veritativa de dicha narración, mediante un estatuto del ser. Entre ambas existe un nexo. Ésta es la analogía, la cual permite hablar de Dios en su relacionalidad creacional. Hasta ahora nos hemos dedicado a desentrañar una definición de teología narrativa. Pero según el teólogo francés, ¿cuál sería el aporte de este enfoque teológico?: *“Nuestra investigación nos ha llevado a destacar dos puntos principales. El primero concierne al sentido último de la historia y a su modalidad; el segundo se refiere a los procesos del conocimiento, en primer lugar de Dios, pero simultáneamente del hombre y del mundo*²⁶.

Historia y conocimiento. Podríamos hablar de relato y de analogía. Pero ambas a la luz de la filiación. ¿Qué significa ser Hijo? ¿Implica una noción unívoca en el tiempo? ¿Ha sufrido transformaciones? Desde la teología, ser Hijo ¿se refiere a la segunda persona de la Santísima Trinidad, o al ser creatural de todos los hombres? Existe una pedagogía de la filiación y por ende de la paternidad.

Veamos ahora cómo el monje francés despliega metodológicamente la teología narrativa para dar curso a estos interrogantes.

III. Aportes de la teología narrativa al quehacer teológico y a la vida espiritual

Ghislain Lafont, en su formulación conceptual, ofrece un ejemplo de teología trinitaria: la relación Padre-Hijo. Abordada desde la filiación y la paternidad divina. Es así como las clásicas relaciones subsistentes son estudiadas desde la narratividad. Sin embargo, existe un punto que se debe tener presente. Hablar de Dios implica narrar al Dios que se ha comunicado en la historia. Es el Verbo encarnado, vivificado en el Espíritu y resucitado por el Padre.

²⁵ DTE, 270: *“Telle est en tout cas l’hypothèse selon laquelle je voudrais continuer ce travail: la prise en compte de l’analogie est nécessaire à la vérité de la narration (...) Sans doute du fait que, pour clarifier l’analogie de l’être”*.

²⁶ DTE, 227-228: *“Notre recherche nous a conduit à mettre en valeur deux principaux points. Le premier concerne le sens ultime de l’histoire et sa modalité; le second se réfère aux processus de la connaissance, de Dieu d’abord, mais simultanément, de l’homme et du monde”*.

3.1 Las relaciones trinitarias de paternidad y de filiación a la luz de la teología narrativa²⁷

La experiencia salvífica del amor de Dios por el hombre se ha codificado en textos narrativos; pero ello no implica olvidar que Dios está más allá de ese mismo encuentro amoroso patentizado en el hecho de la Cruz. La narratividad está supeditada a la acción soteriológica, ya que ésta es fundante: *«Por un lado, está el sentimiento muy fuerte de que el Dios de la fe cristiana se ha revelado como “Dios con nosotros” (...) Dios ha querido implicarse y se revela en esta misma implicación, que lo convierte en el Dios de la historia». (...) “La otra corriente actual de la investigación está animada por un redescubrimiento de la trascendencia” (...) «He hablado de “convergencias” entre estas dos corrientes de la teología contemporánea. Quizás fuera más justo decir que las dos se ven llamadas a situarse en relación con dos nociones clave de la existencia y de la reflexión humana, la muerte y el ser (...). Pues bien, por este camino, una teología de Dios-con-nosotros coincide con el silencio de una teología de Dios-más-allá-de-todo y converge en este punto con ella: en el reconocimiento de “Dios muerto en Jesucristo”»²⁸.*

Tanto la paternidad como la filiación dan cuenta del Dios muerto en Jesucristo. El acontecimiento Pascual es el núcleo de la reflexión de las relaciones divinas. Pero no sólo eso. Éstas no son una fría explicación metodológica, tienen presente al hombre contingente. Pues se articulan en un *pro nobis* soteriológico que no abandona lo misterioso. El hombre participa eficazmente de lo acontecido en Palestina: *“(...) la correspondencia entre la historia pascual de Jesús y el misterio de Dios requiere que exista entre ellos una distancia: si la historia de Jesús (...) es acceso y luego comunión en el misterio de Dios, no puede jamás identificarse con él, ni siquiera escatológicamente; tanto la historia como la comunión suponen una tensión (...). Y al revés, para ofrecer su comunión a una humanidad que vive en un mundo, es preciso que Dios ponga ese mundo, distinto de él, y que luego se abra a él; esos gestos suponen que Dios conserva su originalidad incommunicable en el mismo momento en que se comunica”²⁹.*

²⁷ El análisis teológico que realiza Ghislain Lafont tiene en cuenta tres textos fundamentales de la Sagrada Escritura: Mt 27,57-28,20; Mc 15,24-39 y Lc 23,44-45.

²⁸ DTE, 9-10: *«D’un côté, il y a le sentiment très fort que le Dieu chrétienne s’est révélé comme “Dieu avec nous” (...). Dieu s’implique, et il se révèle par cette implication elle-même qui fait de lui le Dieu de l’histoire (...). L’autre courant actuel de la recherche est animé par une redécouverte de la transcendance (...). J’ai parlé de “convergences” entre ces deux courants de la théologie contemporaine. Il serait peut-être plus juste de dire que l’un et l’autre sont amenés à se situer par rapport à deux notions clés de l’existence et de la réflexion humaines, la mort et l’être (...). Or, par ce biais, une théologie de Dieu-avec nous rejoint le silence d’une théologie de Dieu-au-delà-de-tout et converge ici avec elle: dans la reconnaissance de “Dieu mort en Jésus-Christ”».*

²⁹ DTE, 335: *“La correspondance entre l’histoire pascuale de Jésus et le Mystère de Dieu requiert*

El relato Pascual es el hecho revelativo por excelencia del misterio de Dios. Allí se establece una comunión espeluznante entre el Dios más allá del Ser y el hombre. Pero no existe una identificación. El Misterio Pascual es un atisbo de algo que no podemos dilucidar con certeza y con profundidad. Es la salvación, es el amor, es el Dios que muere por nosotros. Es un interrogante que no cesa de pedir respuesta.

3.1.1 La filiación y la espera confiada

El misterio Pascual es pedagogía concluyente de un camino de filiación. ¿Cómo lo entendemos? ¿Desde nosotros o desde Jesús? La óptica desde la cual parte toda especulación teológica aventura distintas conclusiones. Veamos qué propone el monje francés en relación con la filiación: “(...) *una dinámica infinita; es la reunificación de todo el ser en la invocación del nombre de Padre. De esta forma, este Nombre no podía revelarlo Dios más que de una manera activa, haciendo al hombre hijo suyo y, puesto que se trata de una relación interpersonal en su grado más alto, esta reunificación filial no podía ser, por parte del hombre, más que obra del Espíritu y de su libertad (...) Por eso podría decirse que, lo mismo que la cruz se presentó como espacio de la filiación, también la resurrección se muestra campo de la paternidad*”³⁰.

El misterio Pascual es presentado como un evento capacitador. El hombre es impulsado a exclamar: “Padre”. Pues el Hijo, en nombre de la humanidad, es quien nos descubre esa relación. Pero es también otro hecho, sin el cual no se comprende plenamente la Cruz: La Resurrección. Éste es el ámbito de la paternidad. El Hijo ha dado todo libremente, incluso la vida. Por ello es en el despojo de la tumba, donde se manifiesta la acción del Padre.

La filiación sólo es entendida desde el Espíritu. Él es el único garante de ese acontecimiento revelador.

qu'il existe entre eux une distance: si l'histoire de Jésus (...) est accès puis communion au Mystère de Dieu, elle ne saurait jamais s'identifier à lui, même eschatologiquement, aussi bien l'histoire que la communion supposent une tension (...). Inversement, pour offrir sa communion à une humanité vivant dans un monde, il faut que Dieu pose ce monde, distinct de lui, puis s'ouvre à lui: ces gestes supposent que Dieu retient son originalité incommunicable dans le moment même où il se communique”.

³⁰ DTE, 256-257: «(...) *une dynamique infinie: elle est le rassemblement de tout l'être Dans l'invocation du nom de Père. Ainsi, ce nom, Dieu ne pouvait le révéler que de manière active, en faisant de l'homme son fils et, comme il s'agit d'une relation au plus haut degré interpersonnelle, cette instauration filiale ne pouvait être, de la part de l'homme, qu'œuvre d'Esprit et de liberté (...). C'est pourquoi, on pourrait dire que, de même que la Croix est apparue espace de la filiation, de même la résurrection se manifeste révélation du nom de “Père”*» (p. 256).

Profundicemos en el hecho de la filiación. ¿Qué significa, en este ámbito, ser hijo? Hablar de filiación, ¿significa hablar de muerte?: *“De esta manera la muerte de Jesús adquiere una doble profundidad: el momento de fracaso es real, subrayado por la impotencia del Crucificado para bajar de la cruz, pero ese fracaso es verdaderamente una instauración y una manifestación. Siendo la destrucción del antiguo templo, la muerte de Jesús es el preludio de la instauración de la religión nueva, fundada en su cuerpo y que tiene como principio último la identidad misma de Jesús que se revela en su muerte: la del Hijo”*³¹.

La muerte del Hijo es principio de algo nuevo, pero también es pedagogía de una relación que se ha gestado en la historia. El deceso de Cristo no sólo es un hecho puntual. Es recapitulación de la filiación. Cristo aprende igual que nosotros a ser Hijo, de manera perfecta, pero lo aprende. Por ello, Ghislain Lafont abordará las figuras de Adán³² y de Job como ejemplo de la aventura humana, de la filiación humana. Ambas incompletas. Adán rechaza este regalo, pues no comprende la verdadera implicancia de ser hijo. Adán es figura del niño que balbucea la palabra “Padre”, pero no la entiende. Por su parte, Job cuestiona e impugna el hecho. ¿Cómo es posible que mi Padre me haga esto? En ambas experiencias de filiación hay un desarrollo que concluye en Cristo: *“(…) las figuras de Job y de Adán pueden ayudarnos a comprender la cruz de Cristo (…) la prueba parece estar ordenada a manifestar la desemejanza de Dios, con la finalidad, por otra parte, de que una vez aceptada humildemente, se le concede al hombre verse elevado a la verdadera semejanza”*³³.

³¹ DTE, 174: *“La mort de Jésus prend ainsi une double profondeur: le moment d’échec est réel, souligné par l’impuissance du Crucifié à descendre de la Croix, mais cet échec est en réalité instauración et manifestation. Destruction de l’ancien Temple, la mort de Jésus est prélude à l’instauración de la religion nouvelle fondée sur son corps et donc le principe ultime est l’identité même de Jésus qui se révèle dans sa mort: celle du Fils”*.

³² Cfr. DTE, 134-136: *“Pour essayer de mieux préciser la nature de ce témoignage original, je voudrais le comparer d’une part au récit scientifique des origines (...). On essaiera de dire tout d’abord les apports positifs de cette discipline multiforme, avant d’en indiquer les limites du point de vue qui nous occupe ici. Positivement, une telle discipline rend témoignage à l’importance du corps ou, en général de la matérialité pour l’existence humaine ce qui devrait permettre, corrélativement, une évaluation renouvelée du temps (...). Un second bénéfice de l’investigation scientifique des origines est qu’elle opère, au moins en principe, la dissociation jusque-là impossible entre la naissance et la chute, la matière et le mal, la finitude et la culpabilité. Quel que soit le terme, cette histoire du corps n’est pas une histoire du mal (...) l’histoire scientifique des origines ne peut aboutir au récit il doit nous dire d’où nous venons et il doit nous être fait de telle manière que nous puissions ajouter foi à celui qui nous parle et à ce qu’il nous dit (...). La science reconstitue l’avènement de l’homme comme si personne ne s’était trouvé là pour lui donner un nom”*.

³³ DTE, 184: *“Les figures de Job et d’Adam peuvent nous aider à comprendre la Croix du Christ (...). L’épreuve semble en effet ordonnée à manifester la dissemblance de Dieu, afin d’ailleurs que, une fois celle-ci humblement acceptée, il soit donné à l’homme d’être élevé à la vraie ressemblance”*.

Ambos personajes se vieron enfrentados a la prueba de la filiación. Es decir, al momento de la elección. Ya sea en la obediencia filial en el caso de Adán o en el sufrimiento injustificable en el proceso de Job³⁴. Ambos se vieron sumidos en el abandono. La aparente retirada de Dios. Ya conocemos el desenlace de cada una de estas historias. También conocemos la muerte del Hijo completamente solo en el Calvario: “(...) *la desfiguración es el nombre, a nivel humano, de lo que podemos llamar retirada a nivel de Dios. La retirada/desfiguración define el espacio en donde resulta posible un intercambio simbólico: al retirarse, Dios se propone; renunciando a sí mismo, el hombre se da. La aventura de Jesús nos revela finalmente el sentido de todo el proceso: que la relación entre Dios y su creación transfigurada es una relación de Padre a Hijo (...); el abandono por parte de Dios puede convertirse en abandono en manos de Dios*”³⁵. La filiación implica un aprendizaje del amor. Pero de qué amor, sin duda del que acompaña, pero también del que se retira. Siempre existe alguien que te enseña a ser Hijo. En la ausencia del Padre también se aprende a ser Hijo. Tal vez con desgarró, pero se aprende. La aventura de la filiación no estaría completa sin el abandono del Padre en la Cruz. Ambas situaciones son descritas en un lenguaje distinto. El *Padre Nuestro* y el “*por qué me has abandonado*” que reza la Iglesia en la liturgia son las dos caras de una misma moneda: ser hijos.

La nominación divina se sustenta en un lenguaje analógico, el cual permite exclamar “Padre”, a modo de doxología. Pero es sólo en el momento de la muerte del Hijo, cuando se vislumbra algo de ese *nomina Dei*³⁶. Por ello, el clamor “*¡Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado!*”, tiene sentido como último ejemplo de un aprendizaje de filiación, aparentemente fracasado; pero complementado con “*En tus manos encomiendo mi espíritu*”.

³⁴ Cfr. DTE, 183-226. Estas páginas condensan una exégesis teológica del dilema de Adán y de Job. Para ello, Lafont analiza los siguientes tópicos: El Edén, lugar dramático. La prueba de Job, la resolución de la prueba y un juego de muerte y de vida entre la imagen y el símbolo.

³⁵ DTE, 262-263: “(...) *la défiguration est le nom, au niveau de l'homme, de ce que nous pouvons appeler retrait a un niveau de Dieu. Le retrait/défiguration définit l'espace où devient possible un échange symbolique: en se retirant, Dieu se propose, en se renonçant, l'homme se donne. L'aventure de Jésus nous dévoile en fin le sens ultime de tout le processus: que le rapport entre Dieu et sa création transfigurée soit une relation de Père à Fils (...). L'abandon par Dieu peut devenir abandon à Dieu*”.

³⁶ Cfr. DTE 86, 128, 159, 167, 180, 212, 301 y 315.

3.1.2. La paternidad y el abandono

El momento de la Cruz³⁷ refleja el instante de la prueba. Ante la aparente indiferencia del Padre; el Hijo experimenta el abandono. Pero ello no es reflejo de un momento o de una circunstancia. Responde a la misión del Hijo. ¿Cuál es ésta? ¿Podemos separar el ministerio público de Cristo de su muerte?: «*Jesús se manifestó como el profeta del reino de Dios inminente; se esforzó en reunir al pueblo de Israel para prepararlo a la irrupción esperada de lo que había sido desde siempre su esperanza (...). Esta predicación comprendía esencialmente, a los ojos de Jesús, el cumplimiento de la revelación de Dios, mediante la manifestación de un nombre, si no desconocido, al menos poco utilizado por Israel en su fe y en su invocación: el nombre de Padre (...). ¿Cómo, en el caso de Jesús, el nombre de Dios puede seguir siendo “el que abandona”?*»³⁸. Toda la vida de Cristo es un ejemplo de ese aparente abandono. Ya desde el hecho del anonadamiento divino hasta la misma Crucifixión. Pero la vida de Jesucristo está en plena concordancia con la intimidad hipostática. El Padre dona eternamente su mismo ser al Hijo, pero también permite que el Hijo desarrolle por completo su misión salvífica con total libertad e independencia. La Paternidad divina implica obediencia a su mismo querer y a su misma esencia. El Padre no puede dar aquello que Él mismo “no es” a su Hijo; y lo hace por entero. Por ello, el Hijo no puede menos que implicarse eternamente en la dinámica divina que es puro amor.

El abandono constituye algo más. No nos encontramos ante un mero sentimiento de soledad ante el mundo, sino ante una experiencia divina y humana. ¿Qué significa realmente ser Hijo? La afectividad que reviste esta relación da paso a lo subsistente que se encuentra más allá de la simple lógica. Nos encontramos ante la paradoja del Padre que deja aparentemente su

³⁷ Cfr. G. LAFONT, Le philosophe et la promesse sur “Le Sens et le Mal” d’Yves Labbé en *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 357-371. Cfr. G. LAFONT, “Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una remozione”, en *Il sacrificio: evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, 53-67. Cfr. G. LAFONT, “Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia, Gesù Riveleratore”, Casalmoferrato, Piemme, 1988, 120-139. Cfr. G. LAFONT, “Père, pardonne”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 189 (1971) 3-12. Cfr. G. LAFONT, “L’Évangile de Marc” en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères*, N°229, 1 juillet 1976, 6-16. Cfr. G. LAFONT, “L’esprit et le corps” en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères*, N°230, 15 Août 1976, 3-16.

³⁸ DTE, 167-168: «*Jésus s’est manifesté comme le Prophète du Royaume de Dieu imminent; il s’est efforcé de rassembler le Peuple d’Israël afin de le préparer à l’irruption attendue de ce qui était depuis toujours son espérance (...). Cette prédication du Royaume comprenait essentiellement, aux yeux de Jésus, l’accomplissement de la Révélation de Dieu, par le dévoilement d’un Nom, sinon inconnu, du moins peu utilisé para Israël dans sa foi et son invocation: le nom de Père (...). Cette question, relative au sort de Jésus, met surtout Dieu en cause, comme le fait presque automatiquement toute histoire d’innocent soumis à la souffrance. Comment, dans le cas de Jésus, le nom de Dieu Peut-il être encore: “celui qui abandonne”?*».

paternidad. La exclamación de la Cruz: “Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado”, no es sólo un grito de desesperación; es más bien la duda ante un aparente rechazo paterno. ¿Qué sucede con el nexo amoroso entre las personas divinas? ¿Se rompió en la Cruz? Nos encontramos ante una relación que es puesta a prueba. No sólo el Hijo duda, sino también el Padre en la lógica humana, pero no en la divina.

Cristo no sólo revela la relación que Dios quiere para cada hombre: El ser Hijo. Sino la radicalidad de esa nueva condición. Exclamar “Padre”, es algo que no sólo hace el hombre que confía en Dios. Lo hace también el desesperado. El que exclama: “¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?”, lo hace bajo el alero de una profunda confianza. La nominación del vocablo “Padre” patentiza no sólo el abandono sino también una doxología. La aclamación se transforma en sinónimo de una nueva relación. Pues Cristo asume el pecado de Adán y la confusión de Job; pero también la gratuidad del Hijo abandonado. Lafont, mediante la teología narrativa, profundiza en la paternidad divina. Que no sólo implica un significado, sino un anhelo vital: podemos decir “Padre” desde la felicidad y desde el abandono.

Pero a lo anterior le falta un componente. Éste es la resurrección³⁹. Esta es la acción del Padre. La Cruz y su filiación divina sólo encuentran su realización en la tumba vacía y en la paternidad divina: “*La resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección permite el descubrimiento del sentido fundador de la cruz, mientras que el realismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret cualifica a su vez a la resurrección. En definitiva, no hay más que un solo relato, el de la resurrección del crucificado y el de su significación global, fundadora de una historia y de un mundo*”⁴⁰.

³⁹ Cfr. G. LAFONT, Le philosophe et la promesse sur “Le Sens et le Mal” d’Yves Labbé en *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 357-371. Cfr. G. LAFONT, “Sacrificio e rito: background antropologico e teologico di una remozione”. en *Il sacrificio: evento e rito*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1998, 53-67. Cfr. G. LAFONT, “Breve Saggio sui fondamenti della Cristologia, Gesù Rivelatore”, Casalmoferrato, Piemme, 1988, 120-139. Cfr. G. LAFONT, “Père, pardonne”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 189 (1971) 3-12. Cfr. G. LAFONT, “L’évangile de Marc”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 229 (1 Juillet 1976) 6-16. Cfr. G. LAFONT, “L’esprit et le corps”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 230 (1976) 3-16. Cfr. G. LAFONT, “Mystique de la Croix et question de l’Être, A propos d’un livre récent de Jean-Luc Marion”, en *Revue théologique de Louvain* 10 (1979) 259-304. Cfr. G. LAFONT, “L’Herméneutique de la Résurrection, Réaction à une tentative de Xavier Leon-Dufour”, en *Scripta theologica* 3 (1971) 253-300. Cfr. G. LAFONT, “De gloire”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 240 (1977) 3-11. Cfr. G. LAFONT, “Folie et sagesse”, en *Revue Écoute aux oblats et amis de nos monastères* 241 (1978), 7-16.

⁴⁰ DTE, 144: “*La résurrection est celle du crucifié: aussi bien l’ampleur fondatrice de la résurrection permet-elle le dévoilement du sens fondateur de la croix, tandis que le réalisme de la crucifixion de Jésus de Nazaret qualifie à son tour sa résurrection. En définitive, il n’y a qu’un*

Nuevamente se presenta el tema del relato fundador, pues tanto la Crucifixión como la Resurrección dan cuenta de esa originalidad. No sólo ya como el inicio de una historia, sino como proyecto escatológico. La Crucifixión y la Resurrección son condiciones necesarias de significación para la narratividad. Pues el relato nace de las misiones divinas, se nutre de ellas y vuelve en todo a ellas. De allí que la acción del Padre y la paradoja de la tumba vacía sean: “(...) *acto total de Dios, que abría tras las huellas y dentro del movimiento de Jesucristo una historia para todos los hombres, liberada del pecado pasado y que liberaba un camino de porvenir. Finalmente, la resurrección manifestaba un nombre fundamental de Dios: “El que resucitó a Jesús de entre los muertos”*⁴¹».

La Resurrección constituye un nuevo paso en la filiación, ya que incorpora la actuación de la primera persona de la Santísima Trinidad en la nominación divina. Por ello, tanto la Crucifixión como la Resurrección son elementos concatenados e imposibles de ser separados. Existe una comprensión circular. Pues uno explica al otro: “*La resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección es la del crucificado; por eso la amplitud fundadora de la resurrección permite el descubrimiento del sentido fundador de la cruz, mientras que el realismo de la crucifixión de Jesús de Nazaret cualifica a su vez a la resurrección. En definitiva, no hay más que un solo relato, el de la resurrección del crucificado y el de su significación global, fundadora de una historia y de un mundo*”⁴².

La apelación “Padre”, no sólo es doxología *stauroológica*, sino confesión de fe: “*El que resucitó a Jesús de entre los muertos*”. Sin embargo, ¿qué significa que Dios sea Padre en esta dinámica? Este interrogante es sistematizado por Ghislain Lafont en las siguientes consideraciones: «(...) *se podría proponer reducir a tres principales los lenguajes por los que se ha intentado decir la paternidad de Dios respecto de Jesús, manifestada en la resurrección: el histórico, el tipológico y el teológico. Por lenguaje histórico habría que entender aquel que, en diversos niveles de significación, utiliza el registro entronización/generación/nominación/*

seul récit, celui de la résurrection du crucifié et de sa signification globale. Fondatrice d'une histoire et d'un monde”.

⁴¹ DTE, 256: «(...) *un acte total de Dieu, ouvrant su la trace et dans la mouvance de Jésus. Christ une histoire pour tout les hommes, libérée du pèche passé et libérant un chemin d'avenir. La résurrection en fin dévoilait un nom fondamental de Dieu: “Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts”*».

⁴² DTE, 144: “*La résurrection est celle du crucifié: aussi bien l'ampleur fondatrice de la résurrection permet-elle le dévoilement du sens fondateur de la croix, tandis que le réalisme de la crucifixion de Jésus de Nazaret qualifie à son tour sa résurrection. En définitive, il n'y a qu'un seul récit, celui de la résurrection du crucifié et de sa signification globale. Fondatrice d'une histoire et d'un monde*”.

misión (...). El segundo lenguaje disponible es el tipológico; aludimos con este nombre a ciertas figuras humanas, afectadas ya de cierta percepción teológica, como las de Adán/el Siervo/ el Hijo del hombre (...). Llamo teológico al lenguaje con que se designan las “hipóstasis” celestiales, como la Palabra o la Sabiduría: procedentes de Dios o creadas por él o también proferidas e identificadas de todas formas con el Resucitado, que también en este nivel había conocido una relación preexistente con Dios»⁴³. Es indudable que el monje francés, más que señalar una semántica de la paternidad, busca establecer nexos ascendentes. Un primer paso lo constituye la aventura de la filiación como intento fracasado: Adán y Job. El segundo escalón lo presenta Jesús como el Hijo perfecto que nos revela la condición paterna de Dios. Nominación siempre incompleta y deficiente para el hombre, pero total para el Verbo. Finalmente, el hecho de la Resurrección completa la filiación con la dimensión soteriológica del Padre. No sólo el Hijo resucita, sino toda la humanidad.

Por ello, la teología narrativa hace suyo este acontecimiento, el cual constituye un relato salvífico, no al modo de un simple narratividad, sino como eje fundante; pues detrás de él se encuentra la experiencia del Resucitado. Es el encuentro entre el hombre y Dios en la Iglesia. La búsqueda de los orígenes descrita por Ghislain Lafont se traslada de un tiempo mítico a un hecho concreto. El Misterio Pascual dará inicio a otro espacio fundante. Éste es la Iglesia, desde ella el hecho de Cristo Muerto y Resucitado se irradiará en todo espacio y tiempo: “Hay, por tanto, un testimonio situado, ya que unos hombres identificados, los apóstoles, hablaron del Jesús que conocían, pero ese testimonio es fundador, ya que su relato a propósito de ese Jesús supera los límites del lenguaje histórico para convertirlo en un lenguaje sobre el origen”⁴⁴.

Eje fundante de esta nueva etapa es la tradición, como testimonio que se entrega constantemente. Es la vida del hecho fundante la que se da al hombre, en vista a la plena consumación escatológica. Allí el relato, la analogía y la racionalidad metafísica darán paso al rostro de Dios que viene

⁴³ DTE, 258-259: «(...) on pourrait proposer de ramener à trois principaux les langages par lesquels on a tenté de dire la paternité de Dieu para rapport à Jésus manifestée Dans la résurrection: historique, typologique, théologique. Par langage historique, il faudrait entendre celui qui, à divers niveaux de signification, utilise le registre intronisation/génération/nomination/mission (...). Le second langage disponible était typologique: on vise par là des figures humaines, déjà affectées d'une certaine perception théologique, comme Adam/le Serviteur/ le Fils de l'homme (...). J'appelle théologique le langage qui désigne des “hypostases” célestes, comme la Parole ou la Sagesse: procédant de Dieu ou créés par lui ou encore proférées, identifiées, quoi qu'il en soit, au ressuscité qui, à ce niveau encore, avait connu une relation préexistante à Dieu».

⁴⁴ DTE, 147: «Il y a donc témoignage situé puisque des hommes identifiés, les apôtres, ont parlé du Jésus qu'ils connaissaient, mais ce témoignage est fondateur puisque leur récit au sujet de ce Jésus dépasse les limites du langage historique pour en faire un langage de l'origine».

al encuentro del hombre.

IV. Conclusión

Ghislain Lafont es un exponente de su época, nace en una Francia que sin saberlo se prepara para el Concilio Vaticano II y despliega su labor teológica como monje benedictino. El monasterio es una escuela del servicio divino, donde se busca a Dios, se ama a los hermanos y a la creación. Esta búsqueda monástica se remonta al *An sit Deus?* anselmiano, del cual es heredero este teólogo, pues su pensamiento constituye una manera de comprender el *intellectus fidei*. Por una parte, es un movimiento que se aventura, ofrece alternativas y traza nuevos rumbos y por otro lado, constituye una forma de pensar que combina armoniosamente la tradición teológica, las ciencias humanas y la realidad contingente. Sin embargo, nos topamos ante todo con una teología que habla de la palabra de Dios desde una dimensión benedictina-sapiencial. No rehúye la especulación teológica anterior, por el contrario la asume y la vivifica desde una pregunta concreta: ¿Es posible todavía hablar de Dios?

La respuesta constituye un desafío para este teólogo en la época que publica *“Dieu, le temps et l’être”*, pues la exploración teológica vuelve sus ojos a la Escritura. La relación entre la revelación y la razón vuelve a estar en el punto focal de discusión. Dos formas de pensar al Dios que viene al encuentro del hombre. Una racionalidad filosófica y una narración bíblica. ¿Tienen algo en común? O ¿son caminos separados y antagónicos? La primera expresa la verdad de la fe. La segunda constituye el contenido material de la auto-manifestación divina. Sin embargo, no es el lenguaje utilizado por cada una el motivo de discusión sino su relación formal: ¿La Escritura necesita de una lógica expresiva, o el discurso filosófico se basta así mismo para hablar de Dios?

La teología narrativa desplegada por Ghislain Lafont presenta un *factum histórico* que trasciende el mismo hecho tangible. Pues es un hecho cosmológico. Es la total obediencia del Hijo al querer del Padre. Es el Padre que por nosotros deja al Hijo solo en la Cruz, para enseñarnos a ser hijos. La narratividad dentro de lo posible expone lo novedoso del dilema de la Cruz y de la Resurrección. Éste trata de darle contenido al Misterio Pascual, pero sólo es capaz de afirmar: «(...) *las notas específicas del lenguaje de la resurrección no tienen por qué sorprendernos. En efecto, sea cual sea, el lenguaje fundador no puede ser producido (...).* Ciertamente, se trata de un relato que trasciende a la narratividad homogénea de una historia natural o social; pero no lo hace a la manera del “érase una vez”, desconectado de nuestra realidad; trasciende fundando y dando a la historia una discreción y un valor (...). De esta manera, nos vemos llevados a entrar en la meditación de lo que podría llamarse el tiempo de Jesús: ¿qué interpretación dar de su muerte y de su vida, a la luz de la proclamación

fundadora de su resurrección?”⁴⁵.

El misterio de Dios no es una idea abstracta, es irrupción temporal y espacial del Logos divino. Por ello, desaparece el “érase una vez” por el “se encarnó de María”. Jesucristo concentra lo sincrónico y lo diacrónico. Lo eterno y lo finito. Lo natural y lo sobrenatural. Pues su Encarnación nos revela el deseo más profundo de Dios, ser llamado Padre. Lo cual se configura en una pedagogía de la filiación. Punto culminante es el Misterio Pascual. Allí se revela la verdadera paternidad del Padre. Este hecho que configura a la comunidad cristiana refleja en su aspecto más profundo el misterio de la relación Dios-hombre, entendida como misterio de amor. El hombre ha recibido todo de Dios, incluso la misma vida divina, de allí que en cada acto humano brilla la misma esencia divina y su capacidad de exclamar: “*Abba, Padre*”.

Nos encontramos ante una dinámica amorosa. Un encuentro misterioso, pero a la vez significativo. Dios nos enseña a ser hijos desde su propia experiencia de Padre.

El Padre engendra desde la eternidad al Hijo. Por su parte, el Hijo se entrega a Éste por medio de Espíritu. Allí se encuentra el arquetipo de una relación divino-humana, la cual distingue las personas, pero las une. De acuerdo a lo anterior, Ghislain Lafont plantea que la vocación de todo hombre no es una mera búsqueda intelectual de Dios, sino que es un desafío vital. Debemos aprender a ser hijos en Jesucristo, modelo de toda filiación; en Él experimentamos la paternidad del Padre.

*Monasterio Benedictino de Las Condes
Casilla 27021, Santiago 27
CHILE*

⁴⁵ DTE, 165-167: «(...) *les notes spécifiques du langage de la résurrection n’ont rien pour surprendre. Quel qu’il soit en effet, le langage fondateur ne peut pas être produit (...). Certes, il s’agit d’un récit qui transcende la narrativité homogène d’une histoire naturelle ou sociale: mais il ne le fait pas à la manière du “il était une fois” déconnecté de notre réalité; il transcende en fondant et en donnant à l’histoire direction et valeur (...). Nous sommes ainsi conduits à entrer dans la méditation de ce qu’on pourrait appeler le temps de Jésus: quelle interprétation donner à sa mort et à sa vie, à la lumière de la proclamation fondatrice de sa résurrection*».