

SANTIAGO GARCÍA MOURELO, SDB*

LA *MONSTRATIO THEOLOGICA* DE ADOLPHE GESCHÉ. INSPIRACIÓN TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL DE SU OBRA

Fecha de recepción: junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: octubre de 2016

RESUMEN: Al mismo tiempo que diversos estudios sobre el teólogo de Lovaina, Adolphe Gesché, dan a conocer los puntos nucleares de su teología: su sistematicidad, su hondura y su intuición, nuevos caminos se van abriendo en la reflexión teológica impulsados por sus intuiciones. El presente artículo quiere mostrar las relaciones, –explícitas e implícitas–, del autor con la Teología Fundamental. Esto, en cuestiones epistemológicas –principios, tareas y funciones– y en el despliegue concreto de esta epistemología mostrando, de esta manera, el carácter integrador –entre Teología Fundamental y Teología Dogmática– de su obra. Una auténtica *monstratio theologica*.

PALABRAS CLAVE: Adolphe Gesché; Teología Fundamental; epistemología teológica; cuerpo; carne; corporalidad.

* Profesor en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Miembro de la *Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG)* de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica): sgmorelo@comillas.edu.

The monstratio theologica of Adolphe Gesché. Fundamental-theological inspiration of his life's works

ABSTRACT: At the same time several studies about the theologian of Leuven, Adolphe Gesché, disclose nuclear points of his theology: his systematic, depth and intuition, new roads are opened in theological reflection driven by his intuitions. This article aims to show the relationships, –implicit and explicit–, of the author with the Fundamental Theology. This, in epistemological questions – values, issues, and functions– and in the specific deployment of this epistemology showing, thus, inclusiveness –among Fundamental Theology and Dogmatic Theology– of his life's work. An authentic *monstratio theologica*.

KEY WORDS: Adolphe Gesché; Fundamental Theology; theological epistemology; body; flesh; corporeality.

Amortiguada la prolífica recepción de la obra de Adolphe Gesché, después de las periódicas publicaciones de su peculiar dogmática –*Dios para pensar*¹– y de su sentido fallecimiento, se van consolidando algunos pasos en el quehacer teológico contemporáneo en torno a su pensamiento.

El *Institut de recherche religions, spiritualités, cultures, sociétés* (RSCS), de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), del que depende la *Réseau de recherche Adolphe Gesché* (RRAG), está haciendo un esfuerzo encomiable para facilitar el estudio sobre el pensamiento de su emérito profesor. Es de alabar la accesibilidad a sus fichas personales y escritos inéditos, así como la actualizada información sobre artículos, estudios y publicaciones sobre él². Del mismo modo, se constata la cadencia bianual de los famosos *Colloques Gesché*, así como de tesis y tesinas recién defendidas o en curso.

Si como decía P. Valéry «un poema nunca está acabado, solamente se le abandona»³, podemos decir que la obra inacabada del emérito de Lovaina, por no olvidada, sigue destilando versos en el pensar teológico hodierno. Aceptando la irremediable fractura del proyecto inicial *Dieu pour penser* que quiso, y no pudo, ser culminado con tres volúmenes más –VIII. *La foi*; IX. *La théologie*; X. *Diversa*–, hemos de conformarnos con

¹ Colección editada por la editorial Sígueme, Salamanca: *El mal-El hombre* (1995); *El hombre* (2002); *Dios-El cosmos* (1997); *El destino* (2001); *Jesucristo* (2002); *El sentido* (2004). En adelante se citarán únicamente por el título.

² Cf. <https://www.uclouvain.be/355397.html>

³ P. VALÉRY, *Cármenes*, Visor Libros, Madrid 2016, 10.

eventuales recopilaciones temáticas que, al estilo del resto de sus libros, lejos de los grandes tratados, quieren ser señales para que la teología indague nuevas rutas⁴.

Recogiendo el testigo que lleva por nuevos caminos, me propongo encuadrar la obra de A. Gesché dentro de la Teología Fundamental. Él mismo, en una de sus notas personales, indica esta línea de trabajo que, hasta el momento, está poco explorada:

«Es (particularmente) porque yo no admitía que se dijera así, “sin más”, que Dios entró en la historia (teología bíblica de la historia de la salvación), que Dios habló al hombre, que la muerte de Cristo era salvadora, –que incliné muy rápidamente mi teología hacia la teología fundamental y hacia la antropología y la fenomenología (por otra parte, preferida). N. La teología que está en la Escritura es necesaria, no pero suficiente»⁵.

En no pocas ocasiones él mismo desarrolló su pensamiento sobre el quehacer teológico. No solo aclarando lugares, destinatarios, urgencias o funciones de la teología –cuestiones específicamente teológico-fundamentales–, sino también, mostrando, *in actu*, la realización de sus mismas inquietudes. Ejemplo de esto último lo encontramos en la muy comentada recuperación de la categoría «salvación», en *Dios para pensar v. El destino*⁶. Especialmente, este es el aspecto más novedoso pues, si bien la epistemología teológica que delinea encuentra grandes convergencias con los desarrollos posconciliares de la Teología Fundamental –como veremos a continuación–, es difícil encontrar teólogos que llenen de contenido los esquemas formales que ellos mismos dan al quehacer teológico. De ahí que consideremos su obra como un ejercicio de *monstratio theologica* que, en perfecta coherencia con su epistemología,

⁴ Cf. A. GESCHÉ, *La paradoja del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2011; ID., *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013.

⁵ NP. LXVI, 69-70 (17.2.93), be.uclouvain.fichiergesche.personalia_23. Las siglas N.P. con las que se citan las fichas, hacen referencia al título que el mismo Gesché dio a sus cuadernos: «*Ne pereant*», evocando la traducción Vulgata de Jn 6, 12: «*ut autem impleti sunt dixit discipulis suis colligite quae superaverunt fragmenta ne pereant*». Con ello mostraba la intención de volver sobre esos pensamientos para desarrollar futuros trabajos. Cf. P. RODRIGUES, «Le Fichier», en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (Dirs.), *La margelle du puis. Adolphe Gesché, une introduction*, Cerf, Paris 2013, 58.

⁶ Cf. *El destino*, 29-72.

desarrolla y expone los contenidos de la dogmática cristiana. Así, hay quien considera la obra del teólogo de Lovaina

«como una contribución importante en los albores del s. XXI, cuando la apologética en cuanto disciplina, ha tardado en encontrar su identidad y en hacerse un lugar en el interior de un paisaje en el que se comparte la función apologética entre la teología fundamental y la teología sistemática»⁷.

1. HORIZONTE ACTUAL DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Después del Concilio Vaticano II, como se ha señalado en repetidas ocasiones, hubo una dispersión en la concepción y la tarea de la dimensión apologética de la fe, llegando a no mencionarse esta palabra en ningún documento conciliar, así como tampoco la misma Teología Fundamental en cuanto disciplina⁸. La huida del racionalismo y del extrinsecismo –denunciado tiempo antes por M. Blondel–, hicieron que, hasta el documento *Sapientia Christiana* (1979), no fuera perfilada su identidad, su método y sus tareas. Después de unas décadas de dispersión y concentración en sus temas, independientemente de la fuerza o inclinación hacia diferentes acentos, se ha llegado a cierto consenso al calificar la Teología Fundamental como «integradora». Con ello se quiere aunar las dos tendencias actuales: una, marcada por el eje de la credibilidad

⁷ J.-F. GOSSELIN, «L'Apologétique», en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (Dir.), *La margelle du puis. o. c.*, 189.

⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca² 1991, 17-54, Id., «La identidad de la Teología Fundamental. Del Vaticano II a la Encíclica “Fe y Razón”», en C. IZQUIERDO (Ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, 19-79; R. LATOURELLE, «Teología Fundamental. I. Historia y especificidad», en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA– S. PIÉ-NINOT (Dir.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1990, 1437-1448; R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino, Estella, 1998, 48; M. SECKLER, «Fundamentaltheologie: Aufgaben, Begriff und Namen», en W. KERN-H. J. POTTMAYER-M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4, Francke Verlag, Tübingen-Basel² 2000, 331-367. En adelante *HFTh*; P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental. Núcleo esencial y algunos puntos focales», en G. URIBARRI, *Fundamentos del Teología Sistemática*, Desclée De Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Madrid 2003, 15-28; Id., «Teología Fundamental», en A. CORDOVILLA (Ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 17-86.

(escuela de la Gregoriana y, de manera diversa, la Facultad de Teología de Milán), otra, marcada por una profundización en los fundamentos de la Revelación (escuela alemana, representada por las universidades de Friburgo y Tubinga). «Integradora», también, porque hace referencia al método, al querer asumir en el Misterio revelado el acontecimiento histórico que lo revela, y al establecer nexos entre la dogmática y la apologética; o entre esta y diversas disciplinas que faciliten su credibilidad.

En este marco compartido entre especialistas tan diversos como R. Fisichella, S. Pié-Ninot o M. Seckler, ha sido este último el que –quizá– ha descrito con mayor capacidad analítica el carácter integrador de la Teología Fundamental⁹. En su imponente obra *Handbuch der Fundamentaltheologie*, codirigida con W. Kern y H. J. Pottmeyer, podemos encontrar las coordenadas básicas de su concepción en el artículo «Fundamentaltheologie: Aufgaben, Begriff und Namen»¹⁰.

En él, tras hacer un recorrido en búsqueda de la identidad de la disciplina a través de los nombres recibidos –*Apologie, Apologetik, Fundamentaltheologie, Fundamentale Theologie (und andere Bezeichnungen)* (cf. 340-351)–, y de precisarla junto a sus tareas (cf. 351-367), enuncia las direcciones principales de la Teología Fundamental, siguiendo a H. de Lubac e Y. Congar: una dirección, *nach aussen*, orientada hacia la función apologética, responsiva, hacia la credibilidad y la mostración del sentido y otra, *nach innen*, indicando la función hermenéutico-semiológica, hacia la epistemología teológica y la elaboración de principios y categorías (cf. 368). A estas dos funciones principales añade las tareas que Söhnngen asignó a la ciencia teológica (cf. 372-374). Sin entrar en estas últimas, esbozamos la estructuración de las dos líneas generales, *ad intra* y *ad extra*, de la Teología Fundamental Integradora.

Seckler desarrolla en el parágrafo tercero de su colaboración una «Teología de los fundamentos» de marcado carácter epistemológico-dogmático. Esta, en estrecha conexión con la función apologética *ad extra*, es prioritaria y primera en la reflexión teológica. No solo porque para mostrar la plausibilidad cristiana el mismo creyente tenga previamente que hacerse cargo de ella, cuanto por la necesidad del mismo Pueblo

⁹ Cf. M. MIKOLÁŠIK, *Integrative Fundamentaltheologie. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler*, Peter Lang, Frankfurt, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2003.

¹⁰ M. SECKLER, *o. c.* 331-400. En adelante las páginas en el texto se refieren a esta edición.

de Dios en dilucidar el *logos* cristiano que facilita su autocomprensión y, desde ahí, descubrir el lugar fundacional de la Palabra de Dios (cf. 375-379). Para ello, el teólogo de Tübinga despliega tres tareas formales destinadas a elaborar una teoría del conocimiento teológico (cf. 380). La primera de ellas consistiría en una Teoría científica de la Teología –*Wissenschaftstheorie der Theologie*– que determine su autocomprensión, objetivos y criterios de verificación, para seguir con una Epistemología Teológica –*Theologischen Erkenntnislehre*– que, inspirada en los clásicos *loci*, esté orientada hacia una eclesiología estructural –*strukturellen Ekklesiologie*– donadora de contenidos y de formas de conocimiento, para terminar con las tareas sugeridas por Söhnngen, determinando categorías y principios teológicos. Este último paso enlazaría con la tarea material de este primer momento *ad intra*, definiendo tratados según el desarrollo de la apologética clásica, a saber, los tratados de Religión, de Revelación y de la Iglesia. Su desarrollo debería apuntar hacia una Teoría del Cristianismo –*Theorie des Christentum*– capaz de discernir su propio concepto fundamental de posibles adherencias históricas o culturales (cf. 382-383).

En el párrafo cuarto Seckler desplegará su «Teología apologética», entendiéndola como «aquel tipo de teología científica que, por su argumentación racional de la verdad del *logos* de la fe cristiana, busca espacios de comprensión fuera de los horizontes de la comprensión cristiana» (386). Esta se dividiría en tres ámbitos. Uno, ya conocido, que designaría la Teoría de la Apología –*Theorie der Apologie*–, dando principios, categorías y contenidos concretos y, otros dos, de carácter más novedoso, en los que se detiene: una Apologética adversativa –*Adversative Apologetik*– y una Apologética transpositiva o referencial –*Transpositive (oder referentielle) Apologetik* (cf. 392). La primera seguiría la línea de una *martyría* responsable –*verantwortlicher Martyria*–, no tanto defendiéndose de o cuestionando al mundo, cuanto poniendo el potencial del *logos* de la fe en otros campos para extraer y elevar a cualificaciones mayores su propia verdad (cf. 393-394). La llamada Apologética transpositiva o referencial quiere poner de manifiesto el aspecto positivo de toda apología. En toda respuesta se da una información de sentido y este se da mostrándose a sí misma. En la misma demostración está su propia justificación. Seckler advierte en este punto sobre el peligro de no establecer los cauces para que esa información del propio sentido llegue a su destinatario, subrayando el necesario momento de mediación

hermenéutica –*hermeneutisches Vermittlungsmoment*–, ejemplificándolo con el método de correlación de P. Tillich, el método de la inmanencia de M. Blondel o el método trascendental de K. Rahner (cf. 397).

2. LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICO-FUNDAMENTALES DE ADOLPHE GESCHÉ

En el esquema descrito, más allá de las matizaciones, conceptos propios y acentos de la escuela alemana, por otra parte, diversa –*vgr.* H. Verweyen–, puede verse reflejado el pensamiento teológico-fundamental de A. Gesché. Bien es cierto que su estilo, mucho menos analítico e infinitamente más evocador, difiere del alemán, pero ello no es óbice para llegar a la profundidad requerida en estas cuestiones, así como para compartir sus opciones fundamentales. Estas son expuestas con la belleza de un maestro de la palabra que, bajo su obediencia, sabe hacer uso de ella para llevar al pensamiento a los límites del concepto y atisbar las realidades significadas. Como él mismo dice: «La realidad no estaría sólo en las palabras, que ya sería real; expresada en la gramática, sería ya una metafísica»¹¹.

Una primera aproximación a la concepción de Adolphe Gesché sobre la Teología Fundamental la podemos encontrar en su colaboración, «Teología dogmática», en la obra colectiva *Iniciación a la práctica de la teología*¹². Ella, pese a referirse a la Teología dogmática, adquiere un esquema teológico-fundamental. Así, recordando su tarea particular –«asegurar la inteligibilidad de la fe en su aspecto doctrinal»–, y remarcando que «la fe cristiana es y debe seguir siendo imperturbablemente fiel a la experiencia original que le asegura ese núcleo indispensable para seguir siendo ella misma», subraya que esta fidelidad «no impide que sea histórica, dado que toda ciencia del hombre tiene un estatuto humano» (270). «No hay conocimiento, de cualquier nivel que sea, que no esté marcado por esos condicionamientos culturales, sin los cuales no sería más que atemporalidad ilusoria y mítica» (271). Declaraciones

¹¹ A. GESCHÉ, *Les mots et les livres. Pensées pour penser II*, Cerf, Paris 2004, 39.

¹² A. GESCHÉ, *Teología dogmática*, en B. LAURET– F. REFOULÉ (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, I. Introducción*, Cristiandad, Madrid 1984 (1982), 270-292. En adelante las páginas en el texto harán referencia a esta edición.

de principio que manifestaban la acogida del teólogo de Lovaina a la invitación que, años antes, hizo el Concilio:

«Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado» (*Gaudium et Spes*, 62).

Con esta inquietud Gesché expone, al final de su colaboración, una de las necesidades internas de la fe por las que la teología debe renovarse y actualizarse: la transformación de la Teología Fundamental. Nos referimos a la vieja –y todavía no totalmente superada– polémica con el extrinsecismo donde, metodológicamente, se acude a justificaciones externas, «bien para organizar los presupuestos de la fe (*preambula fidei*), bien para garantizar su defensa» (286). Siguiendo a ultranza parte del espíritu del Vaticano I, cuando sostenía la accesibilidad de Dios mediante la sola razón natural, se dio por olvidada la racionalidad de la misma fe, dejando en manos de la teología natural el discurso sobre Dios. El resultado directo de esta marcha de la razón fue un teísmo que abandonaba la identidad del Dios trinitario revelado en Jesucristo. El indirecto, fue todavía peor, pues suponía asumir que la fe, al acudir a argumentaciones externas a ella, carecía de racionalidad. De ahí que una de las tareas señaladas por el emérito de Lovaina para la Teología Fundamental, fuese encontrar el discurso específico de la fe, «situado en su propio lugar, aunque no aislado del continente de la razón, en el que hay muchas moradas» (287).

2.1. ACTUALIZACIÓN DE 1Pe 3, 15-16

Dicha inquietud es la que realmente da cuenta del significado de 1Pe 3, 15-16, clásico lugar escriturístico al que se acude para la fundación –o fundamentación– del quehacer teológico: «siempre dispuestos para la defensa –*ἀπολογία*– a todo el que pida razón –*λόγος*– de la esperanza que hay en vosotros, pero con humildad y respeto». La *ἀπολογία* –defensa, respuesta, justificación– que se pide no es de la esperanza cristiana, sino de la razón –*λόγος*– que está inscrita en ella. Esta razón, como Gesché distingue en otro lugar, no es simplemente un saber inmanente,

extrínseco, que haga razonable la fe, sino una confesión provocada *ex auditu*; no es *ratio-noûs* –racionalidad o inteligencia ordenadora–, sino *logos* –discurso declarativo–, que afirma ciertas proposiciones como verdaderas con una lógica propia¹³. «Una lógica de la fe que se remonta incluso a Dios mismo»¹⁴. Aspecto en el que convergen M. Seckler y H. Verweyen, como indica P. Rodríguez Panizo, al recordar que el *logos* mostrado no solo debe legitimar la esperanza cuestionada, cuanto la misma realidad de la revelación que la fundamenta¹⁵.

Este carácter responsivo –y por ello razonable–, de la teología y del mismo fundamento de la esperanza, es el epílogo del artículo que estamos comentando. La teología, concluye Gesché, «para responder a las exigencias del momento y conservar sus posibilidades de futuro» (287), debe ser responsable y dar cuenta del llamado «principio de capacidad salvífica» (288). Nos detenemos en ambos principios metodológicos.

a) *El principio de responsabilidad*

La responsabilidad, como hemos sugerido, está en estrecha conexión con la apología clásica. Responsable es quien responde, quien trata de dar una respuesta a algo que interpela, que cuestiona¹⁶. Situación que implica una diferenciación, una alteridad, fundacional –en último término– de la propia identidad. De ahí que la respuesta –*apo-logía*– que deba dar la *teo-logía*, deba ser desde ella misma, desde su misma identidad –*logos*–, bien sea por cuestionamientos externos o internos, o sobre cuestiones propias o ajenas.

Esta opción es la que Gesché desarrolla con las realidades con las que el *logos* de la fe debe ser responsable: la misma fe, la razón, Dios y el hombre. Así, la palabra de la teología sobre cada una de ellas es, como recuerda, siempre propia y fiel a su mismo quehacer:

«Responsable con respecto a la fe, como siempre lo ha sido (*co-gitatio fidei*) [...] Responsable con respecto a la razón, como lo ha sido siempre (*fides quaerens intellectum*) [...] Responsabilidad con

¹³ Sobre la diferencia entre *logos* y *ratio-noûs*, y la recuperación del primero cf. A. GESCHÉ, *El cosmos*, 225, especialmente la nota 22 e ID., *El sentido*, 56, nota 48.

¹⁴ A. GESCHÉ, *Un Dieu précaire*, en GESCHÉ, A.-SCOLAS, P. (Dirs.), *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf, Paris 2001, 141.

¹⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología Fundamental, a. c.*, 18.

¹⁶ Cf. *El mal*, 54, 68, 83, etc.

respecto a Dios, como fue evidentemente su tarea desde su nacimiento (*teo-logia*) [...] Por último, con respecto al hombre, como hizo constantemente en su ambición por responder al deseo mismo de Dios (*fil-antropía*)» (287-288).

Como vemos, según el emérito de Lovaina, la renovación de la teología pasa inexcusablemente por la fidelidad a su propio principio y fundamento. Esto, quizá, nos haga entender el porqué del título de su obra, *Dios para pensar*, o el reconocimiento de la fe «como patria del *logos*» (287). Y es que pensar desde el concepto «Dios», cualquiera lo puede hacer, a riesgo de que su imagen de Dios sea acertada. En cambio, pensar desde la fe, implica una ventaja incontestable, pues esta es el lugar para el *logos* humano que ha sido provocado por el mismo Dios que nos da que pensar. Hay, pues, una consonancia o coincidencia entre el concepto límite que Gesché «utiliza» para pensar y la misma experiencia de la fe, que facilita su propio *logos* y lo sitúa en una posición privilegiada ante otras racionalidades que tan solo hacen un uso instrumental del concepto «Dios».

Esta orientación que tomará forma en *Dios para pensar*, desvela su pretensión más «fundamental», donde más que una reformulación de los tratados dogmáticos se muestra como una Teología Fundamental de cada uno de ellos, proponiendo unos fundamentos racionales, desde el propio *logos* teológico, capaces de credibilidad y plausibilidad ante otros ámbitos de pensamiento contemporáneo. «Una apologética que sea una primera respuesta a las cuestiones que los increyentes se plantean y nos planteamos»¹⁷.

b) El principio de capacidad salvífica

El segundo principio, no indica tanto la epistemología y la materia a considerar, cuanto la finalidad del mismo quehacer teológico. Salvando las distancias, pues bien sabe Gesché que «además de Dios, solo la fe y las obras que nacen de la gracia son salvíficas» (288), el discurso de la teología debe estar dirigido –y ahí encuentra su propia verificación–, a comunicar la salvación. Debe ser una invitación a participar del origen mismo del *logos* cristiano y de ahí la exigencia, en cuanto pensamiento y

¹⁷ NP. LV, 58 (17.7.89), be.uclouvain.fichiergesche.apologetique_208.

palabra, de expresarlo «mediante unos conceptos realmente operativos y unos enunciados que expresen el dinamismo de la fe» (288).

La *salutarité*, neologismo que indica la capacidad de la misma teología en comunicar su origen y destino en cuanto discurso, fue una preocupación que Gesché empezó a tener años antes de la publicación comentada. En sus fichas encontramos una primera referencia a ella en 1980 cuando escribe: «Propuse, también, hace más o menos un año, el principio de *salutarité*. Eso concierne a Dios»¹⁸. Principio sobre el que volverá, una y otra vez, tanto para definir el objeto de la teología como su epistemología.

¿Por qué hacer de la salvación el objeto de la teología, su cientificidad (*salutarité*) (la filosofía se refiere al sentido; la ciencia se remite a la explicación)? Porque la salvación, la felicidad, el cumplimiento es una cosa que se juega delante de Dios, solo y exclusivamente delante de Él. No hay salvación secular. Tal vez no hay salvación en absoluto, pero si hay una, es un asunto de orden religioso, es cosa de un dios o de Dios, es una cosa divina (y cf. Concepto oriental de salvación = divinización)¹⁹.

Con todo, pese a definir este principio de verificación, de remitirlo al concepto de divinización o, incluso, a dedicar uno de los volúmenes de *Dios para pensar* a la cuestión del destino –la salvación–, el mérito de

¹⁸ NP. XVI, 13 (29.11.80), be.uclouvain.fichiergesche.demon_14.

¹⁹ NP. XX, 55-56 (11.4.83), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_347. Semejante distinción epistemológica y temática la encontramos en *El hombre*, 19. Un mes después de la ficha citada, Gesché vuelve sobre este tema: «Cada vez estoy más preocupado por establecer (lo que serían) las reglas de verificación de la teología. Entendiendo que esto debe consistir en una comprobación limpia, adecuada (pero que, sin embargo, no es tautológica, immanente), no es idéntica a la verificación, a los procesos de verificación de otras disciplinas (sin llegar a ser diametralmente opuesta; aceptando algunas de sus condiciones). ¿Y cuál sería el hecho verificador de la teología? Desde luego, no los hechos positivistas (positivismo bíblico, magisterial, ni tampoco el de la simple ciencia, como la historia, sin tocar el fundamento). ¿La praxis? Es suficiente. Quizá la *salutarité*, de la que he hablado a menudo.

Pero hay un “más” (que la praxis por ejemplo). Se trata verdaderamente de la verificación del discurso (teología es un discurso). ¿Cuándo y cómo se controla (y no de manera mágica, voluntarista, etc.) que su discurso tiende a la verificación? ¿Soñar con el principio de Popper sobre la falsificación? El problema de la verificación es, fundamentalmente, asegurar que no se dice cualquier cosa. Se trata de responder a la pregunta: ¿De dónde sabe usted lo que sabe; de dónde saca lo que dice?». [NP. XX, 107-108 (25.5.83), be.uclouvain.fichiergesche.theologie_354].

Lovaina no acaba de indicar su contenido concreto (cf. nota 19). Este enigma gnoseológico no es impedimento para continuar la marcha del pensamiento hasta lo excesivo, lugar que le corresponde. Al fin y al cabo, todo obstáculo es lugar de salvación y es un deber para el creyente, inflamado por la esperanza, «transformar los condicionamientos (negativos) en condiciones (positivas)»²⁰. Así es como disipa la aporía desde la lógica de la fe. Esta falta de contenidos precisos, delimitados y mensurables es, precisamente, expresión del ámbito donde se resuelve la cuestión. «La inexactitud (*inadaequatio*) es en el fondo la única forma admisible y posible de exactitud (*adaequatio*)» (289). Solución que evoca a la *analogia attributionis* del Concilio de Letrán IV al señalar que la relación entre el Creador y la criatura «*non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*» (DH 806). De manera similar, en el último capítulo de *El destino*²¹, –«El cristianismo y la salvación»–, expone su teoría de los «campos de inmanencia», que viene a ser un desarrollo de esta misma intuición. Dicha teoría muestra cómo la fe cristiana está dotada «de una cierta “relativización” que le viene de dentro», no con la pretensión de relativizar la verdad de sus formulaciones, sino por la necesidad y la finalidad de «respetar un infinito que, para revelarse mejor, tiene que ocultarse»²².

2.2. FUNCIONES Y DESPLIEGUE DEL QUEHACER TEOLÓGICO

Junto a los criterios y principios descritos podemos encontrar en la obra *El hombre*, su comprensión sobre la epistemología del discurso teológico. De forma más explícita y con un paralelismo sorprendente con la conceptualización de M. Seckler, establece sus funciones y articulación²³.

En el contexto de esta obra Gesché propone una teología como discurso sobre el hombre. Al fin y al cabo, todo camino de o hacia Dios pasa por el ser humano y su lenguaje, aunque se inicie en la libre iniciativa

²⁰ *El sentido*, 105.

²¹ Cf. *El destino*, 185-213.

²² *Ibíd.*, 189. Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Teología Fundamental. Núcleo esencial y algunos puntos focales*, a. c., 38-74, donde amplía la intuición de A. Gesché desarrollando otros tantos «ámbitos de holgura» de la teología.

²³ Cf. *El hombre*, 33-56. Las siguientes referencias en el texto se corresponden a esta edición.

del Dios revelado. Por ello define la teología como «discurso sobre el hombre-que-habla-de-Dios», aunque más propiamente habría que decir «sobre-hombre-que-habla-a-Dios» (36, nota 3). Este es el motivo fundamental por el que la teología, aun hablando del hombre, no se reduzca a mera antropología. Tiene, como hemos visto, un discurso que solo a ella pertenece, una racionalidad propia y unos criterios y principios específicos. De modo similar, aunque deba defender y situar su *logos* particular en el *logos* universal y, por ello, hable a todo hombre –el religioso, el filósofo, el creyente–, su destinatario principal es este último. De ahí que su discurso deba ajustarse al del «*ethos-fe cristiano*»²⁴. Este se caracteriza por ser un «lenguaje de la acción». La fe es una manera de ser y actuar, un comportamiento –*ethos*–. Recordemos la definición del aquinate comprendiendo la fe como *virtus*, como algo a practicar que, junto a la esperanza y la caridad, ordenan hacia Dios (cf. *Sth*, II-II q.4, a.5.). Por ello, también es el «lenguaje de la adhesión», de la relación íntima y personal con Dios de la que brota una vida rica en obras y hacia la que se encaminan esas mismas obras. Nos referimos aquí al origen inobjetable del *ethos* cristiano, aquel que hace que su lenguaje sea auto-impli-cativo. Por último, aun siendo inobjetable, no deja de ser un «lenguaje de revelación». Un lenguaje que expresa un conocimiento que proviene del exterior. Este, aun expresando una relación de amistad (cf. *DV*, 2), no deja de tener un contenido noético que ilumina el propio conocimiento (cf. *Lumen fidei*, 29).

a) *Triple función*

Con estas opciones de fondo el emérito de Lovaina sugiere una triple función para la teología y su posterior despliegue. El discurso teológico debería estar preocupado, en primer lugar, por hacer respetar el derecho a su existencia dentro del *logos* universal, con el que comparte el carácter científico y la preocupación por el hombre. En definitiva, se defiende el derecho a existir, a tener un lugar reconocido desde el que emitir su palabra única, en un contexto en el que la fe y su *logos* se ven relegados del discurso de la plenitud de hombre. Ciertamente no puede haber *apo-logía*, respuesta, si no hay espacio para el diálogo y la interrogación. Garantizado este lugar, una segunda función de la teología sería el

²⁴ *Ibid.*, 37-38.

ejercicio de mostración de su *logos* propio y específico. Es decir, el mismo ejercicio teológico, desde sus propias claves. Por último, es necesario justificar su propio *logos*, mostrar su necesidad, su relevancia, así como del contenido que transmite. Esta triple función se desarrollaría en dos movimientos del único quehacer teológico, *ad intra* y *ad extra*. (cf. 47).

b) *El doble movimiento teológico-fundamental*

El ejercicio *ad intra*, dentro del «círculo» de los creyentes» (48) o del «círculo teológico», en palabras de P. Tillich²⁵, pasa por hacer que la fe no degenera en prácticas aberrantes –de cara al *ethos* cristiano–, o en teorías ideológicas –de cara su *logos*–. Así, la teología, pese a no ser el único mecanismo de control de la fe –*vgr.* el Magisterio–, aporta su capacidad de juicio en el concurso crítico de una teoría de la fe. En su irremplazable ejercicio de mediación, la teología debe situarse como «hermenéutica de la fe» (48), manteniendo la fidelidad a sus propios «textos fundadores» y a los soportes actuales en los que ella misma se expresa. Por ello debe estar atenta a los denominados «signos de los tiempos», en los que laten los interrogantes implícitos a los que la fe y su *logos* pueden proponer horizontes de comprensión (49).

Por su parte, el ejercicio *ad extra* debe desempeñar dos tareas principales. La primera es una labor de «exposición» del contenido de la misma fe. No por la vía de la *demonstratio*, sino por la vía de la *monstratio*. Para ejemplificar esta tarea, Gesché recurre a una bella y pedagógica imagen: «La música de Beethoven o de Gershwin no se demuestra. Pero es menester que unos interpretes la descodifiquen y la “muestren”, so pena de no ser oída» (50). *Mutatis mutandi*, la teología ejercería la función de aquella orquesta que, compuesta por diversas familias de instrumentos, interpreta la fe, sus textos y su tradición, al oyente contemporáneo. Lejos de ser creadora de la fe, presta su voz a la palabra que Dios ha dirigido al hombre. Esa es su grandeza y vulnerabilidad. Como momento segundo, reflejo, la teología acoge el movimiento primero de la revelación y anticipa su plenitud. Gesché indicará en otro lugar; «cuando se habla de la fe, es preciso saber que su lenguaje, lo queramos o no, no es el lenguaje de una prueba ya realizada, sino de un anuncio

²⁵ Cf. P. TILICH, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca⁴ 2001, 22-25.

que se muestra o se aprueba por sí mismo»²⁶. No «funciona» tanto por hipótesis previas demostradas, cuanto por un impulso de mostración que lleva hasta el riesgo de la acción y de la implicación vital. En este sentido, la fe facilita y «permite lo que de otro modo no sería posible y jamás llegaría a hacerse realidad»²⁷.

«La fe, como la paloma de Noé, intrépida, ligera y enamorada emprenderá su vuelo por la mañana, siguiendo una llamada inverificable, pero para volver al atardecer trayendo una respuesta que abre de par en par las puertas del porvenir. No es un *nachdenken* [pensar después de], sino un *vordenken* [pensar que va por delante]. También esto es razonable»²⁸.

Bien es cierto que este pensar-que-va-por-delante de la fe no presenta seguridades, pero en su vulnerabilidad la palabra de la fe sobre el hombre aporta la certeza de un secreto frágil de superación y de trascendencia que otros discursos no le brindan²⁹.

Junto a esta tarea de mostración, que ya debería ser suficiente, hoy día se hace necesaria una tarea de justificación. Esta adquiriría una doble forma de expresión. Negativamente, la justificación se expresará como denuncia de toda pretensión reductiva y reductora de su especificidad. Situada en el *logos* universal, la teología ha de estar atenta a cualquier tipo de imperialismo gnoseológico que, pretendiendo ser árbitro de cientificidad, juzgue su propuesta desde una *ratio* ajena por la que deban pasar todos los discursos. Si bien el *logos* es universal, como recuerda Gesché, «este se “acuña”, brilla, se difunde en *logos* propios para las diferentes actividades, para los diferentes discursos humanos» (52). Claudicar ante este extendido presupuesto, supondría renunciar a la capacidad crítica de la fe respecto del mundo. Daría carta de ciudadanía a «discursos apologéticos de mala ley» (53) que, preocupados por su aceptación, por ser del mundo, domestican el Evangelio anestesiando la novedad –ruptura–, que lleva inscrita en su ser (54).

Por otra parte, afirmativamente, la teología está llamada a mostrar la positividad de su aportación al discurso universal de la razón. Su especificidad será, fundamentalmente, el carácter extático, volcado hacia

²⁶ *El sentido*, 122.

²⁷ *El destino*, 69.

²⁸ *Ibid.*, 132. Los corchetes son nuestros.

²⁹ Cf., *El hombre*, 50.

el afuera de uno mismo en el espacio y el tiempo. Así, la fe no sólo nos posibilita identificarnos «respecto de-» o «respecto a-», espacial o personalmente, sino que permite, o mejor, impele a una respectividad temporal; es decir, nos lanza hacia lo que seremos y a lo que está por venir:

«En este sentido, la fe habla de lo que no es todavía, es decir, de lo que no tiene lugar (*ou-topos*) en esta tierra. La utopía reclama un derecho de ser. Ahí está, sin duda, una de las especificidades de la fe. [...] la fe habla de abandonar todo lugar seguro [...] para que advenga el nuevo ser; propone lo imposible [...] mientras que, como sabiduría muy de este mundo, sólo ordena exigir lo posible»³⁰.

Esta característica tiene, por lo menos, dos consecuencias. Una de carácter existencial y otra de carácter noético, si se nos permite tal distinción. El carácter existencial vendrá determinado desde la fe por un deseo permanente, por la tensión hacia el futuro (temporalidad), hacia el más de ese futuro (destino) y hacia el cielo de ese futuro (salvación). Proponiendo al hombre «entenderse como un ser que debe conquistar lo que todavía no es, lo que podría ser, lo que debería ser y que constituye la idea que Dios tiene sobre el hombre» (54). Se retomará aquí el «principio de capacidad salvífica» que ya hemos mencionado. Las implicaciones epistemológicas son las que ahora ponemos de manifiesto.

El *topos ou-tópico* –sin lugar–, de la fe es para Gesché una continua llamada a la reformulación de todas las categorías que el hombre pueda darse para comprenderse a sí mismo, al mundo y a Dios. Es posible que lo alcanzado por la fe carezca de seguridades, tal y como comúnmente se entiende –positivismo científico o filosófico³¹–, pero la fe posee y otorga una certeza que de otro modo no podría llevarse a cabo³². «De esta forma se pone de relieve la propiedad fundamental de la fe (que constituye su misma esencia): la que puede denominarse su capacidad

³⁰ *El hombre*, 54.

³¹ Respecto a los peligros del imperialismo positivista ya avisó Benedicto XVI: «Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves». (BENEDICTO XVI, «Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins»: *Eccl(M)* 3433 [2008] 17).

³² Cf. *El destino*, 64.

de “transgresión”»³³. Ella formula mediante signos, promesas y símbolos, como expresiones no de un conocimiento nebuloso, sino de una experiencia penetrada por una luz que ilumina el conocimiento y hace descubrir al ser humano, no sólo la significación de sus categorías, sino también la significación de su existencia –el hombre como símbolo originario³⁴–. En todo lo que es y hace el hombre ya tiene en prenda, de alguna manera, aquello a lo que tiende.

Vista así y desde aquí la teología, en sus funciones, tareas, criterios y objetos, comprobamos que no solo está justificada, positiva y negativamente –«internamente» ya lo sabíamos–, sino que, también, debemos sentirnos llamados –mejor, exigidos–, a replantear, por lo menos, la forma de su mostración. Aspecto nada superfluo, puesto que en la fe cristiana bien sabemos que, fundacionalmente, el medio no difiere del mensaje, la forma es expresión de su contenido. ¿Habremos metido el vino nuevo –siempre nuevo–, en odres viejos?

3. MONSTRATIO THEOLOGICA

A lo largo del desarrollo precedente hemos podido constatar e intuir, aun hablando de la inspiración teológico-fundamental de la obra de Gesché, la actualización realizada en el quehacer teológico, tanto en su estructura formal como en su contenido, pasando por el lugar y el modo de situarse en el mundo del saber. Siguiendo los mismos intereses de nuestro autor, podríamos seguir esta línea de mostración teológica –pues no fueron escasas sus reflexiones sobre el tema³⁵– pero, queriendo ofrecer otro punto focal de su teología desarrollado desde las

³³ Y continúa diciendo: «La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real) de las cosas inauditas o no perceptibles (*audemus dicere*), hace posible atravesar un límite (*trans-gredi*). Ella no destruye lo real, aunque descubre en ello una dimensión escondida. La fe no es tanto revelación de un invisible escondido detrás de lo visible (y que, en cierto sentido, se encontraría ausente), cuanto la de un invisible escondido *en* lo visible (y que por lo tanto se encuentra presente)». [*Jesucristo*, 105-106].

³⁴ Cf., *El hombre*, 38.

³⁵ Al desarrollo precedente se podrían sumar sus aportaciones en: A. GESCHÉ, *Le monde écouté la foi*, en R. GRYSOY (Ed.), *Nature et mission de l'Université catholique*, UCL, Bruselas 1987, 51-66; Id., «Le Lieu de la foi»: *FoiTe* 11 (1981), 58-73; Id., «Théologie, foi et Europe»: *BAETC* 3 (1992) 51-64. Id., «Eloge de la théologie»: *RTL*

mismas coordenadas, nos detenemos en su última aportación en vida, «*L'invention chrétienne du corps*»³⁶, poniéndola en relación con desarrollos precedentes. Esta se circunscribe a los *Colloques* bianuales de la Universidad de Lovaina que, tras su fallecimiento, tomarán su nombre –*Colloques Gesché*–.

Quien conoce la obra del emérito, bien sabe de lugares en los que, con creatividad, intuición y profundidad, esta *monstratio theologica* se da con claridad. Entre ellos no podemos dejar de mencionar sus exposiciones sobre la libertad y el imaginario, sobre Dios y el mal, así como la mencionada cuestión, siempre presente en él, de la salvación³⁷. Hemos elegido esta última intervención pública porque, en convergencia con la opinión de J.-F. Gosselin, puede suponer el final de la gran inclusión de su obra³⁸. Esta comenzó con su tesis doctoral sobre *Le commentaire sur les Psaumes découvert a Toura*³⁹, precedida por sus investigaciones sobre la obra dogmática de Dídimo de Alejandría⁴⁰. Años más tarde, concluirá sus inquietudes iniciales con su disertación para la obtención de la maestría sobre *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*⁴¹.

27 (1996) 160-173; ID., *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013; A. GESCHÉ, -SCOLAS, P., *La Foi dans le temps du risque*, Cerf, Paris 1997.

³⁶ A. GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, en A. GESCHÉ-P. SCOLAS (Dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Cerf-Université catholique de Louvain, Paris-Louvain, 2005, 33-75. En adelante, las páginas en el cuerpo del texto harán referencia a esta edición. Ha sido traducido y resumido por J. QUELAS, *La invención cristiana del cuerpo: Franciscanum* 162 (2014) 215-255.

³⁷ A. GESCHÉ, *La libertad como invención y creación, El imaginario como fiesta del sentido*, en ID., *El sentido, o. c.*, 29-58; 157-198; ID., *Tópicos de la cuestión de Dios*, en ID., *El Dios-El cosmos, o. c.*, 21-59; ID., *Tópicos de la cuestión del mal*, en ID., *El mal-El hombre, o. c.*, 19-47.

³⁸ Cf. J.-F. GOSSELIN, «L'itinéraire», en *a. c.*, 75.

³⁹ A. GESCHÉ, *Le commentaire sur les Psaumes découvert a Toura. Etude documentaire et littéraire*, UCL, Bruselas 1958.

⁴⁰ Cf. A. GESCHÉ, *Recherches récentes sur l'œuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie*, UCL, Bruselas 1957.

⁴¹ Cf. A. GESCHÉ, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Duculot, Gembloux 1962.

3.1. DIOS Y EL HOMBRE SE «INTERSIGNIFICAN»

En su disertación trató de poner de manifiesto la cristología implícita en el *Comentario sobre los Salmos* descubiertos en Tura en 1941, atribuidos a Dídimo de Alejandría (313?-398), apodado «el ciego». En contexto antiarriano y antiapolinarista, el autor del *Comentario* profundizó en la psicología de Cristo. Partiendo de una antropología tricotómica consideró el alma de Cristo como el principio de obediencia a Dios, al ser expresión de su imagen originaria. El alma, al estar dotada de entendimiento, no gozará de inmutabilidad e impassibilidad. Dídimo hablará de un estado de *προπάθεια*, una capacidad para asumir los sufrimientos, que no es sinónima de una verdadera *passio* donde el alma sucumbe al pecado:

«El alma de Jesús (y *a fortiori*, por lo tanto, cualquier alma humana) no es una *ἀτρεπτος οὐσία*. No es impassible, no más. La Escritura nos muestra que Jesús tuvo un comienzo de pavor y angustia, que el autor llama una *προπάθεια*. De esta *προπάθεια* el alma de Jesús es la sede»⁴².

Esta capacidad para padecer pavor y angustia –*effroi et angoisse*–, no es manifestación de limitación y de pecado, pues en Jesús hay una impecabilidad de *facto*. Esta se da por una integridad moral y no tanto por una integridad psíquica, es decir, no por la posibilidad de impecabilidad⁴³. Aunque esta sea una explicación errónea de inspiración origeniana⁴⁴, así es como Dídimo salvaguarda la integridad del alma humana de Cristo a la par que su libertad, fundada en la unión preexistente del *Logos*. Argumentará con la existencia en Cristo de dos *prosopa*, entendiendo este concepto como «manifestación» y no con la concepción que será problemática en la disputa con el nestorianismo⁴⁵. Con posterioridad Teófilo de Alejandría (385-412 d. C.), siguiendo en el fondo al mismo Orígenes (185-254 d. C.), corregirá a los origenistas en virtud de la *communicatio idiomatum*, pues consideran que no es tanto la divinidad la que asume la humanidad, cuanto solamente el alma de Cristo. Sin duda una explicación insuficiente.

⁴² A. GESCHÉ, *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes"*, o. c., 144.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 140-143, 202-205.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 218.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 316-318.

Más allá de los desvíos dogmáticos en los primeros siglos de la historia de la teología, las inquietudes del emérito Lovaina comenzaron a revelarse. Inquietudes que se verán perfiladas y aquilatadas, tanto en su desarrollo teológico, como en la temática del cuerpo de su último escrito.

En sus inicios se preocupó por defender la integridad de la humanidad de Cristo con la finalidad de encontrar un vínculo profundo –coincidente, consonante–, que uniese a Dios y al hombre⁴⁶. Esta «intersignificación», como le gustaba decir a Gesché –*intersignificient*–, entre Dios y el hombre es uno de los *leitmotiv* en toda su obra, como vamos a mostrar a continuación. «Intersignificación» que desde Dios se muestra en dos constantes: la pasibilidad divina y el llamado «deseo» de Dios⁴⁷ y, desde el hombre, en su profundidad enigmática, solo plenamente resuelta cuando se circunscribe en el Misterio y tiende más allá de sus límites. Con estas continuas querencias de fondo, Gesché parte, en *L'invention chrétienne du corps*, de la afirmación del prólogo del evangelio de Juan: «Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» para hacer notar esta «intersignificación». Novedad original del cristianismo. Tras esta escandalosa y atrevida expresión, desde un propósito cristológico y teológico, «no se puede menos que decir que está subyacente aquí toda una filosofía, toda una antropología, aquella de un cuerpo capaz de Dios (como también de un Dios capaz de la carne)» (35). Cuestión que pone de manifiesto la inteligibilidad propia de la fe para dar luz a los límites de otras perspectivas (*vgr.* filosofía).

a) *El cuerpo, camino de Dios*

Así, lo primero que Juan dice con esta expresión es que Dios viene a nosotros en una carne que es la nuestra. El cuerpo es el camino que Dios ha elegido para hacerse visible. Es una carne verdadera. La nuestra, «que puede sufrir, morir, conmoverse y llorar, ser sensible a la caricia de una mujer (unción de Betania)» (37). Cuestión que enlaza con

⁴⁶ Cf. B. BOURGINE, *Le Christ*, en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (Dir.), *La margelle du puis*. o. c. 375-378.

⁴⁷ Una bella aportación que reúne ambas cuestiones en A. GESCHÉ, *Un Dieu précaire*, en A. GESCHÉ-P. SCOLAS, *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf-Université catholique de Louvain, Paris-Louvain, 2002, 139-161.

uno de sus temas preferidos –y no poco problemáticos—sobre Dios, su pasibilidad⁴⁸.

Dios, según se esfuerza en mostrar Gesché, no es una divinidad fría y distante. «Estamos lejos de las trascendencias cerradas e incandescentes feroces y autoconfiadas, altivas e invulnerables, y por esto mismo inaccesibles» (48). En su Hijo ha tomado la carne y, con ella, todo lo humano. Evidencia de la fe cristiana que se contrapone, de parte a parte, con el dios dibujado por la filosofía y la teodicea sobre el que era tan necesaria hacer una corrección *teo-lógica*⁴⁹. En no pocas ocasiones, Gesché, siguiendo el recurrente texto de las homilías de Orígenes sobre Ezequiel, y el mismo texto comentado (Ez 1, 26-28), abrirá en otros lugares de su obra algunas vías de reflexión para repensar la imagen teísta de Dios.

«Él descendió a la tierra por compasión del género humano, él ha padecido pacientemente nuestras pasiones antes de sufrir la cruz y de dignarse a tomar nuestra carne; pues si él no hubiera sufrido, no hubiera venido a compartir la vida humana. Primero padeció, después descendió y se manifestó [*Primum passus est, deinde, descendit et visus est*]. ¿Cuál es pues esta pasión, que él ha sufrido por nosotros? La pasión de la caridad. ¿Y el mismo Padre, Dios del universo, «pleno de indulgencia y misericordia» (cf. Sal 102,8) y de piedad, no es cierto que él sufre en cierto modo? ¿O acaso ignoras que, cuando él se preocupa de los problemas humanos, sufre una pasión humana? Pues «él ha asumido tus modos de ser, el Señor tu Dios, como un hombre carga sobre él su hijo» (Dt 1,31). Dios mismo carga sobre él nuestros modos de ser como el Hijo de Dios asume nuestras pasiones. El Padre mismo no es impassible [*Ipse Pater non est impassibilis*]. Si se le ruega, tiene piedad, se compadece, experimenta una pasión de caridad [*Caritatis est passio*], y se coloca en una situación incompatible con la grandeza de su naturaleza y por nosotros toma sobre él las pasiones humanas»⁵⁰.

⁴⁸ Tanto en esta como en otras reflexiones no exentas de problematización, Gesché introduce frecuentemente la expresión «como si...» para indicar una distancia entre lo que dice y cómo lo dice: «Como si la carne “ek-sistiera” al Verbo. Como si la carne diera existencia a Dios» (39). «Es como si Dios nos suplicase que le amásemos para hacerle “ek-sistir”», *El hombre*, 109.

⁴⁹ Otro lugar donde bellamente expone este lugar de encuentro entre Dios y el hombre, desde la categoría de sufrimiento, A. GESCHÉ, *La souffrance doit être sauvée*, en *Id., Le mal et la lumière*, Cerf, Paris 2003, 143-149.

⁵⁰ ORÍGENES, *Homilías sur Ézéchiél VI*, 6. (Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989, 229-230). Gesché hará referencia a él según la traducción de H. DE LUBAC,

A partir del «*Primum passus est, deinde, descendit et visus est*», el mérito de Lovaina, como es su intención originaria, suscita interrogantes hasta el límite de la especulación pero sin traspasarlo, para invitar a reflexionar en una cualidad intrínseca para la inmanencia en la misma trascendencia divina y así mostrar que «el Dios de cierto teísmo tiene muy poco que ver con el Dios de Jesucristo»⁵¹. Podemos seguir la reflexión en tres pasos: la capacidad para padecer del Hijo, lo que ésta dice del Padre y cómo entender ésta capacidad de afectación al Padre.

La capacidad para padecer del Hijo. Siguiendo a San Bernardo⁵², y siempre pensando en «clave de analogía»⁵³, nuestro autor suscitará interrogantes sobre el Verbo que está destinado a encarnarse –«*Incarmandum*» (46)–, poniendo de manifiesto una capacidad, incluso un deseo de encarnación. Pues el Verbo, asumiendo un modo de ser incompatible con la grandeza de su naturaleza al encarnarse, ¿acaso podría haber ido en contra del propio ser de Dios?⁵⁴ La capacidad para encarnarse del Hijo es un aspecto, como veremos a continuación, personal e intransferible de la segunda persona de la Trinidad que expresa como si hubiese «una falla en Dios, una ausencia deseante, una “ semejanza del hombre ”, una brecha abierta a nuestra fragilidad y que solo esperaba la Encarnación para manifestarse» (46), algo oculto y escondido en la inmanencia divina que primero se constata en la economía salvífica⁵⁵.

Lo que esta capacidad dice del Padre. Desde el misterio de la encarnación Gesché tratará de auscultar, en la medida en que la tradición y la revelación bíblica le permita, qué nos dice el *admirabile commercium* sobre el Padre y en qué medida queda afectada nuestra comprensión de la Trinidad por aquello que le sucedió a una de sus personas. Así llegará a afirmar que el «*Ipse Pater non est impassibilis*», indica, no tanto la naturaleza mutable de Dios, –pues la misma *passio* divina es diferente a la *passio* humana. *Caritatis est passio* (Orígenes)–, cuanto que la *philanthropia tou Theou*, el amor de Dios a los hombres, es algo que le

Historie et esprit, 241. Cf. *Dios*, 76. En otros lugares, hará referencias parciales a dicho texto: cf., *El mal*, 46; *El destino*, 170; *Jesucristo*, 37-39. 255; *El sentido*, 195-196.

⁵¹ *El destino*, 170.

⁵² Cf., *El cosmos*, 222, 303; *Jesucristo*, 243ss.

⁵³ *Jesucristo*, 237.

⁵⁴ Cf., *Jesucristo*, 39, 247.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 251.

pertenece constitutivamente⁵⁶. No es una *passio* vinculada al pecado y a la limitación. Pues nuestro Dios no es débil, sino un Dios pasible. «Hay en Dios una debilidad, semejante a la nuestra» (48). Una debilidad que es exceso de amor y manifiesta la perfección de Dios en el beneplácito (*eudokia*) de la encarnación. En ella, por la muerte del Hijo, Dios conoce todos los sufrimientos, pero estos no tienen un dominio definitivo sobre su verdadera naturaleza (*zoé*), por la que hace salir victorioso al Hijo⁵⁷.

Lo que el padecimiento del Hijo afecta al Padre. Pese a lo que en una primera lectura pueda parecer, para Gesché la capacidad del Hijo para padecer no es transferible al Padre: «La escritura jamás ha dicho que “Dios” se haya encarnado (y menos aún el Padre o el Espíritu) sino que solamente lo dice del Verbo»⁵⁸. Lo único que podemos afirmar es que «la naturaleza divina es capaz de propagarse “*ex-uberans*”»⁵⁹ ¿Acaso, y no es poco, se puede ir más lejos? Al fin y al cabo,

«El hombre de hoy –y nosotros tendríamos que decir: el hombre de siempre– no puede ya soportar en absoluto la idea de un Dios impasible y fuera de la historia [...] Es posible que haya llegado el momento de que, al descubrir la teo-logía de Jesús, podamos encontrar también a un Dios de naturaleza completamente distinta»⁶⁰.

Vinculada a esta cuestión aparece otro tema recurrente en referencia a la significación de Dios para el hombre, y que se irá aquilatando a lo largo de su obra: el llamado carácter extático de Dios, en la categoría de «deseo». Con ella se quiere señalar la solitud exuberante de Dios por darse a conocer entregándose a sí mismo. Indica aquello que no se posee y a lo que se tiende; implica movimiento, salida de sí –*ek-stasis*–. Tiene una dimensión más personal y espiritual que la simple, exigente e imperativa necesidad, «Como dice maravillosamente San Agustín: “*Desiderium sinus cordis*” (In Io Ev., 40, 10), el deseo está en los recovecos del corazón»⁶¹. Indica un proceso, no una inmediatez, hay por tanto un espacio no dominado en el que saberse demorar es necesario. También indica la existencia de una alteridad a la par que desvela la propia identidad, hay algo o alguien –*alter*–, distinto y libre.

⁵⁶ Cf., *Jesucristo*, 39, 254.

⁵⁷ Cf., *Ibid.*, 183-187, 253.

⁵⁸ *Jesucristo*, 252.

⁵⁹ *Ibid.*, 243.

⁶⁰ *Ibid.*, 42.

⁶¹ Cf., *Dios*, 95.

No hay ausencia de voces en nuestra tradición que tengan reparos a la hora de decir que Dios nos ha deseado primero (San Bernardo) y que es por su amor por el que nos atrae hacia él (Sto. Tomás)⁶². Este genitivo subjetivo –deseo de Dios– con el que le atribuimos una de nuestras cualidades, lejos de ser una proyección, expresa esa capacidad fundadora, instauradora, creativa que solo Él tiene.

En esta línea, el teólogo de Lovaina invitará a pensar en un «Dios de deseo» (48). Un Dios que parece necesitar de nuestra confesión para existir, *como si* llegase a ser plenamente cuando sale a nuestro encuentro⁶³. «*Pro-nobis, éxodos*, éxodo de sí mismo, salida de sí, es casi toda la definición de Dios» (38). «El ser de Dios es salida-de-sí, venida, *pro-cessio*, amor. Dios es éxodo, *pro-odos*, éxtasis, aquel que viene primero. “El amor divino es extático”, como diría Dionisio Areopagita (*Div. nom.*, c. 4, 13)»⁶⁴.

La primera formulación de esta salida de sí, resulta inicialmente divergente con la *lex orandi* de la Liturgia de la Iglesia Católica, cuando el Prefacio Común IV reza del siguiente modo: «Pues aunque no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enriquecen, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación, por Cristo, Señor nuestro» (*Misal Romano*, 496). Con todo, estas consideraciones aparentemente «heterodoxas», indican en Gesché los dos momentos de la revelación. En primer lugar, la manifestación y la respuesta del hombre. Manifestación expresada por Pablo con el tema de la *kénosis*, de la salida de sí, no perdiendo por ello su divinidad, sino

⁶² Cf., *El hombre*, 129.

⁶³ Cf., *El sentido*, 197.

⁶⁴ *Dios*, 106. Merece la pena recoger la cita completa de esta referencia: DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2007, 262-263: «Es también extático el divino amor-erótico, por no permitir a los enamorados ser [159] de sí mismos sino de los amados. Y lo revelan las cosas superiores, que llegan a ser providencia de las subordinadas, y las de nivel semejante por su mutua contención, y las inferiores por su muy divina reversión hacia las primeras. Por ello también el magno Pablo, llegado a ser una posesión del divino amor-erótico y captado por su extática potencia, con boca divinamente inspirada afirma: “Ya no vivo yo, sino vive Cristo en mí”; porque es verdadero enamorado y extasiado para Dios, como él mismo afirma, y no vive su propia vida sino la del amado, que es [vida] sumamente amable» (IV, 13). Referencia a Gál 2, 20. «Extasiado» traduce *exestekós* (cf. 2 Cor 5, 13: verbo *exéstemen* vs. *phronoûmen*: *mente excedimos* [Vlg]: «perdemos la razón», en notas 72 y 73, págs. 285-286).

mostrándola diferente y hasta contraria a su misma condición (Flp 2, 6-8) con una finalidad, con el deseo de una respuesta: «para que toda rodilla se doble [...] y toda lengua confiese» (Flp 2, 10-11)⁶⁵.

b) El cuerpo, camino hacia Dios

Con la misma «inspiración significativa», Gesché ha tratado de contemplar al hombre desde arriba y ha descubierto en su fondo, nunca transparente, un espejo vuelto hacia el cielo. Es realmente sugestivo el comienzo del artículo que publicó en *La Foi et le Temps* (1991), que años más tarde se convertiría en el primer capítulo de *El hombre* (1993)⁶⁶:

«Lo deseáramos, sin duda, pero no somos del todo transparentes a nosotros mismos. Acaso haya que comenzar por ahí para comprenderse bien. El hombre es ese ser en perpetua búsqueda de su humanidad y del secreto que ella encubre. Cuestión que no tiene nada de académica. Es existencial: cercana a las cuestiones de nuestro destino, pues presentimos que el hecho de inclinarnos sobre el brocal de nuestro propio pozo acaso nos conduzca al sentido de nuestra vida. Que no tenga que decir un día: “¿He pasado de largo?”»⁶⁷.

Este «brocal del propio pozo» sobre el que inclinarse para encontrar el sentido de la vida –imagen evocadora del método de la inmanencia de Maurice Blondel–, quizá inspirado en R. Char cuando advirtió que «erramos cerca de brocales a los que se ha sustraído el pozo»⁶⁸, le acompañará literalmente en algunas ocasiones y, constantemente, en toda su reflexión teológica⁶⁹.

⁶⁵ Cf., *Dios*, 102.

⁶⁶ A. GESCHÉ, *Le croyant et l'énigme*: FoiTe 21 (1991) 293-306; Id. *El hombre y su enigma*, el Id. *El hombre*, 18-31.

⁶⁷ *El hombre*, 17.

⁶⁸ R. CHAR, *Furor y misterio*, Visor, Madrid 2002, 179.

⁶⁹ Expresión de ello es el mismo título del libro homenaje que hemos indicado: B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (Dirs.), *La margelle du puis. o. c.* En él se recoge un fragmento de una carta personal a un amigo, monje cisterciense, con motivo de su ochenta cumpleaños, cuando Gesché contaba con setenta: «Si, para una gran parte, la vida (o mejor, la ek-sistencia) se desarrolla en circunstancias que no hicimos, el sujeto sigue siendo el mismo, siempre inclinado hacia el brocal del propio pozo, conservando el deseo de la juventud: ¿la existencia no es la historia sentida de un deseo? “Prevenidos por Dios”, por el misterioso antecedente, avanzamos “de comienzo en comienzo” ¿no le parece?» (*Ibid.*, 28).

En el ser humano examinado en su profundidad, Gesché ha encontrado la huella indeleble de su capacidad de transcendencia *per natura Dei*. En –y por– su misma carne, el hombre es *capax Dei*, porque ella ha sido el camino elegido por Dios para revelarse *capax homini* (cf. 48).

Siguiendo la afirmación de la *Carta a los filipenses* (2, 7) –según la traducción de la Vulgata, que tanto meditaba⁷⁰–, Gesché hablará de la invención cristiana del cuerpo: «*inventus ut homo*», fue «encontrado como hombre»⁷¹. La formulación griega, «εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος», en donde εὑρεθείς puede tener un significado ambiguo –encontrar o buscar–, es clarificada en la traducción latina. No es buscar (*reperire*), sino encontrar (*invenire*). De ahí el título provocador que Gesché da a su colaboración: «La invención cristiana del cuerpo». No se trata, por tanto, de un ejercicio de «ingenio cristiano» que da a luz, inventa, el cuerpo. No es *inventio*, sino *invenio*⁷². Un encuentro, una manera de mostración. El hallazgo del *logos* cristiano en el cuerpo y sobre él mismo. En el cuerpo, en la carne –Gesché lo utiliza indistintamente, no sin las debidas aclaraciones y justificaciones (cf. 34, notas 1 y 2)–, se constata una inteligibilidad que da cuenta, de manera original e irremplazable, de la identidad de Dios y de la naturaleza del hombre.

Desde esta perspectiva, Gesché, no solo resignifica la dignidad del ser humano y revela perfiles de Dios, sino que, también, cualifica la corporalidad de los otros. Así, mostrando la extensión de la corporalidad de Cristo desde el *corpus* paulino –«nosotros somos el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27), «nuestros cuerpos son miembros de Cristo» (1 Cor 6, 15), «nosotros somos llamados a la paz de Cristo para formar un solo cuerpo» (Col 3, 15)–, sentará las bases, no para hablar del cuerpo «místico de Cristo», como hizo después la tradición y fuera de esperar, so pena de disolver la corporalidad «en una referencia etérea» (50), sino para afirmar que «el cuerpo de Cristo (el cuerpo de Dios) se encuentra también

⁷⁰ Cf. J.-F., GOSSELIN, *La vie*, en B. BOURGINE-P. RODRIGUES-P. SCOLAS (Dirs.), *La margelle du puis. o. c.*, 40, nota 5.

⁷¹ Otras traducciones en castellano: «presentándose como hombre en lo exterior» (Biblia F. Cantera-M Iglesias); «apareciendo en su porte como hombre» (Biblia de Jerusalén); «reconocido como hombre por su presencia» (Biblia de la Conferencia Episcopal Española). Como se muestra a continuación, es singular la mediación teológica-magisterial –por calificarla así–, en la exégesis.

⁷² Esta referencia etimológica es realmente sugerente para la reflexión teológica. Pensemos en la correlación que se puede dar entre: *inventus Christi*, *eventus Christi* y *adventus Christi*. Toda una fenomenología de la revelación cristiana.

en el cuerpo del prójimo» (50). Las consecuencias no se hacen esperar y vuelven a evocar otros lugares de la obra del emérito de Lovaina donde esta temática emerge con relevancia.

Inspirado sin duda en E. Levinás, es omnipresente en Gesché, no ya la referencia a una Alteridad trascendente –que también–, sino el compromiso y la implicación por los otros, lugares de «invención de Dios», de encuentro con él.

En ellos y con el horizonte de un destino hacia el caminar, no se actúa como en un laboratorio a la espera de su verificación escatológica, sino que facilita el *kairós* de Dios en el mundo presente. Al estar atentos al prójimo, se abren vías de eternidad en el espesor del tiempo. Por su identidad y por su destino, el hombre, desde lo que él mismo es, tiene prohibido en este mundo tratar de cualquier manera al ser humano; tiene prohibido considerarlo como sometido a sus poderes y tomar unas decisiones que pudieran ir en contra de su destino trascendente, sobre el cual no tiene ningún poder⁷³.

En este respeto *cuasi* sagrado, en esta donación de la propia vida hasta la cruz, es donde se manifiesta el exceso de la antropología teologal que propone la fe, de la que Gesché es valedor. En ella el origen, el camino y el destino del hombre son un todo unificado, abierto e infinito, tejido por bellos momentos de amor y entrega, divina y encarnada, a sus semejantes.

«En el cristianismo, la gloria implica la Cruz, y el destino teologal (que es lo que afecta al hombre) implica que se tome en cuenta la dimensión ética. La afirmación de que «era necesario que Cristo muriera para entrar en la gloria» (Lc 24, 26) indica que, salvo traición de tipo moral y espiritual, nadie ¡ni el mismo Dios! puede evitar el hecho de la condición humana; y que nadie podrá buscar una espiritualidad desencarnada para aproximarse a Dios»⁷⁴.

Se abre, desde aquí, una nueva dimensión de la inteligibilidad cristiana del cuerpo. Una «inteligibilidad práctica» (52) que da cuenta de aquellas obras del amor (S. Kierkegaard) impulsadas por un amor más grande, hacia el que tienden insistentemente. En el universo cristiano, esa fuente y culmen del amor al prójimo y de comunión con de Dios, se muestra, de manera preclara, en el sacramento de la Eucaristía. Más

⁷³ Cf. *El destino*, 105.

⁷⁴ *El sentido*, 127.

allá de cualquier interpretación es «una referencia de las más explícitas al cuerpo en el que Dios nos encuentra y nos pide que le encontremos» (53). Por ello, el teólogo de Uccle (Bruselas), expande su reflexión en diversos frentes.

El primero, manantial de todos los demás, es aquel que hablará de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El hecho de fe del encuentro entre el cristiano y su Señor en la comunión, nos puede llevar a hablar de una «tercera encarnación» (54). Algo sin duda que rescataría cada celebración de la rutina. Con todo, y para una mayor constatación del valor de la Eucaristía, la corporalidad de Cristo trasciende los límites de las especies consagradas. No en vano, la reflexión teológica y la tradición, con una irrenunciable impostación bíblica, ha reconocido en la misma asamblea eucarística, en los convocados (*ekklesía*) a la mesa, la presencia y la implicación del Señor resucitado. Como bien recuerda Gesché, «la Eucaristía tiene un *in esse* (el cuerpo sacramental personal de Cristo), pero es también un *in fieri* (su continuación, su ampliación al cuerpo de los otros en el momento mismo de la Eucaristía)» (54-55). Este estrecho vínculo entre el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía y el Cuerpo –¿místico?– de Cristo convocado al Memorial de la Última Cena, permite al emérito de Lovaina recodar que en el evangelio de Juan se «reemplaza» la institución de la Eucaristía por el lavatorio de los pies, pudiéndolo elevar a categoría *cuasi* sacramental con grandes implicaciones pastorales⁷⁵.

Para aquilatar esta prolongación corporal de Cristo, Gesché acudirá a la doctrina sacramentaria de santo Tomás, actualizando de manera diversa la terminología clásica. Así, establecerá paralelismos entre el *sacramentum tantum*, el signo y la metáfora viva –referidos al pan–, el *sacramentum et res*, el significante y la metáfora vivificante –referidos al cuerpo eucarístico de Cristo– y, por último, la *res*, el significado y la metáfora vivida –indicando aquello por lo cual se hace, la realidad del servicio al prójimo. Lejos de cualquier «des-ontologización», el teólogo de Lovania quiere mostrar el carácter dinámico del sacramento. No en vano recuerda la preferencia del aquinate por el concepto *conversio*, más que el de transubstanciación (cf. 57).

⁷⁵ Es en nota a pie de página donde Gesché sugiere la introducción del lavatorio de los pies en celebraciones dominicales sin sacerdote (56, nota 2).

Concluidas estas implicaciones del «cuerpo hacia Dios» con la propuesta del concepto «cuerpo escatológico», intercambiable por el de «cuerpo resucitado» (cf. 59-60) –no sabemos hasta qué punto más nítido–, Gesché desplegará una teología del cuerpo según el doble movimiento descrito del quehacer teológico. Por un lado, una teología *ad intra*, con «la invención del cuerpo cristiano» (cf. 61-70), por otro, una teología *ad extra*, con la «invención cristiana del cuerpo» (cf. 70-75). Este desarrollo, en el que no entraremos dada la naturaleza de este ensayo, será «sencillo» por el trabajo precedente realizado por el mérito de Lovaina y que, desde aquí, invito a conocer directamente. Al fin y al cabo, después de la «intersignificación mostrada» entre Dios y el hombre, muchos aspectos han surgido para profundizar, rehabilitar, reformular y corregir los propios fundamentos del *logos* de la fe y, a su vez, otras tantas intuiciones han emergido para mostrar la inteligibilidad del cuerpo, «lugar» compartido por todos.

Creyentes y no creyentes, epistemologías diversas –desde la teología a la biología, pasando por la filosofía o la literatura–, están convocadas en el concurso del saber donde cada una, «sin arrogancia, pero sin timidez» (70), ofrezcan su propia y específica luz a la realidad de la que formamos parte o, mejor aún, a la «ek-sistencia» de la que todos –ya incluso Dios–, participamos.

4. CONCLUSIÓN

Al término de estas páginas esperamos haber mostrado con claridad la epistemología teológica del mérito de Lovaina, su consonancia con los mejores teólogos fundamentales de la actualidad y, sobre todo, su mismo ejercicio teológico –bajo la comprensión del cuerpo–, fiel a los principios y tareas que el *logos* de la fe demanda en la actualidad.

Transitar los caminos abiertos por la teología del siglo XX ha sido la gran aportación de Adolphe Gesché. Abrir las puertas de la Teología a otros saberes y mostrar las ya abiertas a ella, hace prometer un futuro esperanzador, delicado y comprometido con la misma fe y todo lo que ella trae consigo. Hace mirar con ilusión las posibilidades del *logos* de la fe de cara a ella misma y al diálogo con otras formas diversas de racionalidad.

Todavía quedan por pensar tantas cosas desde Dios, a ejemplo del emérito de Lovaina, que solo queda recoger con agradecimiento y compromiso el testimonio brindado. «Mi pasión ha sido Dios. No dispongo de ninguna otra palabra para referirme a él»⁷⁶. Es el testimonio personal de quien dedicó su vida a auscultar las palabras de la fe en su lugar natal, para que pudieran volver a ser hoy, una vez más, caminos transitables para el hombre. Por ello, la escucha de «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (GS 1), sigue siendo el camino irrenunciable, según la misma praxis de Dios, para hacer creíble su palabra leal de amor. Quizá sea esta la única forma de «decir que el medio, que el lugar de Dios, es la vida, y singularmente, esta vida palpitante, conmovida, temblorosa (75).

⁷⁶ A. HAQUIN, «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)» *ETL* 80/1 (2004) 216.