

***LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA DE JOSEPH MOINGT.
UN INTENTO DE SENSATEZ E INCULTURACIÓN***

***THE SYSTEMATIC THEOLOGY OF JOSEPH MOINGT.
AN ATTEMPT OF A SENSE AND INCULTURATION OF THE
BELIEVER'S THOUGHT***

Alberto Ruiz González

Resumen: El presente artículo aborda la teología de Joseph Moingt, jesuita francés fallecido en el año 2020. Su prolífica obra está compuesta por varios títulos que, en último término, esconden una teología sistemática particular, tanto por su estructura, como por el lenguaje utilizado. Los puntos de interés de este pensamiento creyente se encuentran: en su visión positiva del fenómeno cultural conocido como modernidad; en la utilización de la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty como base epistemológica de su pensamiento creyente; y, por último, en su intento de renovación de conceptos teológicos fundamentales como son Dios, persona y mundo, mediante las ideas de proyecto, proexistencia y misión. Todo ello supone un esfuerzo por pensar la fe a la altura del tiempo actual, en una búsqueda de una inculturación sensata de la misma.

Abstract: This item addresses the theology of Joseph Moingt, a French Jesuit who died in 2020. His prolific work is made up of several titles that, ultimately, hide a particular systematic theology, both due to its structure and the language used. The points of interest of this believing thought are found in its positive vision of the cultural phenomenon known as modernity; in the use of Maurice Merleau-Ponty's existential phenomenology as the epistemological basis of his believing thought; and, finally, in its attempt to renew fundamental theological concepts such as God, person and world, through the ideas of project, pro-existence and mission. All of this represents an effort to think about faith at the level of the current time, in a search for a sensible inculturation of it.

Palabras clave: teología sistemática, modernidad, fenomenología existencial, proyecto, proexistencia, misión.

Key words: Systematic theology, modernity, existential phenomenology, project, pro-existence, mission.

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2024

1. Introducción

“—¿Sabe? —le dije cuando regresó con la siguiente ronda—. Habla con mucha sensatez para ser cura. Él se dio una palmada en el muslo y soltó una

carcajada. —¡Tengo que acordarme de esta frase! —dijo—. ¡Quiero compartirla con los demás sacerdotes de la conferencia! Entrelazó los dedos y apoyó en ellos la nuca, mientras me miraba fijamente.” [...] “—¿Me dejas que te diga una cosa? —me preguntó el cura—. ¿Sabes por qué Dios inventó a los escritores? Porque le encantan las buenas historias. Y las palabras le traen sin cuidado. Las palabras son las cortinas que colgamos entre Él y nuestro verdadero yo. Tú intenta no pensar en las palabras. No te esfuerces en buscar la frase perfecta. Eso no existe. Escribir es cuestión de adivinar. Cada frase es un tanteo educado, tanto del lector como tuyo. Piénsalo así la próxima vez que metas una hoja de papel en la máquina de escribir¹.

La cuestión del sentido -senseatez- y del lenguaje -inculturación- se encuentran en la base de la reflexión creyente de Joseph Moingt, jesuita francés fallecido en el 2020 a los 104 años de edad. Por eso, su intento de teología sistemática, a pesar del aparente desorden de su obra, sugieren el *tanteo educado* de la cita de *El bar de las grandes esperanzas* con el que abrimos este artículo. El encuentro entre un cura y un desconocido, entre el mundo creyente y el indiferente, entre la teología y la cultura actual, son el meollo y el motor del pensamiento de este teólogo poco conocido en nuestro país, pero sugerente a la hora de plantear el diálogo con la modernidad y las categorías surgidas a partir de ella.

Si atendemos a su intención de fondo, se trataría de no situarse ni por encima ni por debajo de nuestros contemporáneos, sino a su lado, compartiendo “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (GS 1). De ahí que, aun tratando la cuestión de la credibilidad, Joseph Moingt gustará de hablar de la *pensabilidad* de la fe, presentándola como *una* opción razonable para construir el futuro de la sociedad. La salvación ofrecida por el cristianismo, si bien no ha de secularizarse hasta quedar encerrada en los límites de nuestro presente, ha de mostrar su verdadera identidad, de la cual forma parte intrínseca la historia. De este modo nos revelará la imagen del Dios que se ha manifestado en Jesucristo mediante su Espíritu.

Dos acotaciones parecen necesarias para orientar al lector de las siguientes páginas. En primer lugar, reseñamos que de la abundante bibliografía de este jesuita francés, tres obras han sido seleccionadas como constituyentes de su teología sistemática: *L'homme qui venait de Dieu*², *Dieu qui vient à l'homme*³ y dos títulos que forman una unidad: *Croire au Dieu qui vient*⁴ y *Esprit, Église et Monde*⁵. Escritas en diferentes años, constituyen un conjunto de reflexión creyente estructurado en tres etapas que se inician

¹ J.R. MOEHRINGER, *El bar de las grandes esperanzas*, Duomo, Barcelona 2015, 521;523.

² JOSEPH MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Du Cerf, Paris 1993. En este artículo se citará mediante la abreviatura HVD y, entre paréntesis, la edición española que fue llevada a cabo en dos tomos.

³ JOSEPH MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Du Cerf, Paris 2002/05/07. En este artículo se citará mediante la abreviatura DVH, indicando el volumen referido en números romanos y, entre paréntesis, la edición española.

⁴ JOSEPH MOINGT, *Croire au Dieu qui vient* I. *De la croyance à la foi critique*, Gallimard, Paris 2014. En este artículo se citará mediante la abreviatura CDV y, entre paréntesis, la edición española.

⁵ JOSEPH MOINGT, *Esprit, Église et Monde* II. *De la foi critique à la foi qui agit*, Gallimard, Paris 2016. En este artículo se citará mediante la abreviatura EEM. La traducción es nuestra, al no haber edición en español.

con una cristología *ascendente*, para dar paso a un análisis de la idea de Dios en diálogo con la *modernidad* finalizando, en un último momento, con un estudio sobre la categoría de la *salvación* como pórtico a una teología del Espíritu Santo y de la Iglesia. Este aparente orden, presentado en forma de síntesis, está conformado, en realidad, por una trama compleja y llena de vericuetos; pero rica, a su vez, de intuiciones y propuestas.

En segundo lugar, hemos de señalar la opción de método seguida en el trabajo de tesis, utilizada también aquí como principio estructurante de esta exposición. Nos referimos a los tres momentos esenciales de una teología que anhele ser comprendida: *auditus temporis, auditus fidei e intellectus fidei*. La razón para ello, aparte de la claridad aportada a la hora de establecer un cierto esquema, es el carácter de teología fundamental subyacente al pensamiento teológico de Joseph Moingt. Desde el inicio, en el largo *Prólogo* con el que comienza su cristología, puede percibirse esta voluntad de hacerse entender, de dar y darse razones para creer. Con el fin de llevar a cabo este propósito, elegirá la fenomenología existencial como base epistemológica de su teología. Tendremos ocasión de mostrarlo.

2. *Auditus fidei: la modernidad, origen común de los nuevos horizontes de comprensión*

En 1946, en una conferencia titulada *El descreído y los cristianos*, ofrecida en un encuentro con cristianos celebrado en el convento de Latour-Maubourg, Albert Camus pronunciaba las siguientes palabras:

No trataré de cambiar nada de lo que pienso ni de lo que piensan ustedes (aunque pueda juzgarlo) para obtener una conciliación que fuese del agrado de todos. Por el contrario, lo que tengo ganas de decirles hoy es que el mundo necesita verdadero diálogo, que lo contrario del diálogo es tanto la mentira como el silencio y que, por consiguiente, solo puede haber diálogo entre personas que siguen siendo lo que son y hablan con franqueza. En pocas palabras: el mundo de hoy reclama que los cristianos sigan siendo cristianos⁶.

Estas palabras del filósofo y Nobel francés nos sirven para introducir el análisis cultural realizado por Joseph Moingt. Con el deseo de mantener esta voluntad de diálogo consigo mismo y con el lector, a la que se manifestará aferrado desde el principio hasta el fin de su obra sin perder su identidad⁷, estudia el fenómeno histórico denominado *modernidad*, considerando su carácter determinante a la hora de acercarse a la fe cristiana. En este sentido, el jesuita francés no va a otorgar valor a la *posmodernidad*, derivada de la anterior, según los expertos, aunque posea características propias⁸. Para

⁶ ALBERT CAMUS, *El derecho a no mentir. Conferencias y discursos (1936-1958)*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona 2023, 69s.

⁷ Alternativa descrita en ADOLPHE GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Sígueme, Salamanca 2013, 15.

⁸ Cfr. JUAN MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 2009, 20s.

él, “evidentemente, es la interpretación de la ‘modernidad’, sobre todo con respecto a la religión, lo que está en tela de juicio en el debate teológico sobre la significación de la ‘posmodernidad’”⁹. Escribe a este respecto:

En la aprehensión de la historia y del lenguaje que ha precedido al de la modernidad, las definiciones de la Iglesia han podido dar la impresión de identificarse con su objeto, y la tradición de la Iglesia con su fuente apostólica. Pero hoy ya no es posible pensar así: la comprensión del modo de conocimiento de la verdad ha cambiado, y eso mismo es lo que ha dado nacimiento a la ‘modernidad’: la toma de conciencia que alejaba irremisiblemente el presente del pasado¹⁰.

Así pues, la *modernidad* es el origen del cambio en la concepción de la historia y del lenguaje, dificultando el acceso a la fe. No se tratará de obviar las definiciones dogmáticas ni la tradición que las ha transmitido, sino de entenderlas bajo este nuevo paradigma de verdad, el de los hombres y mujeres del mundo moderno. Paradójicamente, a pesar de considerar que la llamada *posmodernidad* no tiene un peso específico -nombrándola como algo que no tiene, en realidad, consistencia en sí misma-, la propuesta realizada por Joseph Moingt parece muy adecuada para dialogar con ella. Esto se debe al concepto de verdad que desarrolla en su teología, más vinculado a una tarea en construcción, que al desvelamiento de una realidad ya existente y acabada. Lo positivo, por tanto, de este momento histórico, es ayudarnos a mediar la distancia entre la realidad creída y las fórmulas utilizadas para expresarla. Aquí es donde entra el trabajo del teólogo para conjugar ambos extremos, fe y razón, en una nueva época marcada por la toma de conciencia de la lejanía del pasado respecto del presente¹¹.

En dicha lejanía se encuentra una de las principales dificultades para el creyente, pues la *modernidad* se caracteriza por un deseo de extraer la normatividad de su conocimiento desde sí misma¹². Y este deseo se extiende también al ámbito de la fe afectando a la tarea del teólogo, quien deberá tenerlo en cuenta. Ya no bastará la simple apelación a la tradición, porque el pasado ha perdido su carácter normativo en la cultura nacida de este fenómeno filosófico. Se tratará, por tanto, de hacer el esfuerzo de extraer del pasado la verdad de la revelación, vertida en aquellos moldes, para transportarla a un nuevo lenguaje y a una nueva concepción histórica. Esta es la labor que quiere desempeñar Joseph Moingt, exponiendo las dificultades que le supone a él mismo como

⁹ Cfr. DVH I, 117 (106s).

¹⁰ HVD, 246 (Tomo I, 179).

¹¹ “Tampoco puede afirmarse una presunta auto-evidencia de la verdad que excluya toda mediación de la historia, porque siempre y en cualquier caso lo verdadero habrá de servirse del lenguaje de los hombres para hablarles. La verdad, que trasciende la historia, no puede menos de decirse en la historia si quiere comunicarse a la mente y al corazón de los hombres de forma que les sea a ellos comprensible”, en BRUNO FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 177s.

¹² “La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos perseguidos sin descanso hasta nuestros días de ‘fijarse’, de ‘constatarse’ a sí misma”, en JÜRGEN HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Madrid 2008, 17.

creyente dicho intento. Es por eso por lo que no habla en tercera persona, como si no le incumbiera en el plano personal la reflexión realizada, sino en primera persona, mostrando los impedimentos hallados por él mismo para creer, por si sus potenciales lectores también experimentasen los mismos¹³. Es una de las características más propias de su obra. Traemos a colación un ejemplo significativo:

Cuando investigo lo que creo verdaderamente en el fondo de mí, lo que *pienso* poder y deber creer, ¿no me estoy apartando de la fe de la Iglesia? Y cuando quiero acercarme a todo precio a ella, ¿estoy buscando todavía la verdad, cuando me sustraigo a las conclusiones a las que me empujan mis razonamientos y mis conocimientos? [...] El lector puede adivinar que la cantidad de tiempo que he pasado en la redacción de este libro se ha debido en buena parte a la resonancia de estos interrogantes en mí, hasta que se abriera una vía (¿una voz?) de conciliación entre fe `establecida´ y razón `ilustrada´¹⁴.

He aquí su constante preocupación, por lo que escribe *pienso* en cursiva y en primera persona, dando importancia a esta palabra, pues se trata de mediar entre la fe, calificada como establecida, y la razón, calificada como ilustrada¹⁵. Estos dos calificativos resultan de gran importancia en Joseph Moingt, quien realiza su reflexión teológica partiendo del *Credo* a la luz de la razón surgida de la Ilustración. Se tratará, por lo tanto, de abundar en ese pensamiento de la fe, *variable* a su parecer, en orden a la credibilidad.

Según el jesuita francés la *modernidad* no afecta solamente a un creyente determinado, advirtiendo de la llegada de esta influencia de la razón moderna a otros lugares y religiones del mundo. Por eso afirmará que, en cualquier parte donde alguien que cree en Dios entre en contacto con la cultura occidental experimentará una *contaminación*, observada en crecimiento también fuera de Europa, debido a la tecnología y al fenómeno de la globalización económica y cultural. De ahí su conclusión de que “los progresos de la democracia, de la laicidad y de las libertades cívicas”, llevarán consigo “el aflojamiento de los lazos de la religión y de los poderes públicos [y] producirá en estos países unos efectos semejantes a los que hemos observado entre nosotros”¹⁶. Por todo ello, deduce que no se trata simplemente de hacer frente a unas argumentaciones filosóficas en un lugar concreto, ya que la *modernidad* ha dado lugar a un nuevo modo de relación con la realidad:

¹³ Cfr. EEM, 519s. Se despide de ellos terminando este libro con las siguientes palabras: “Adiós, amigo lector”.

¹⁴ CDV, 41 (50). Podemos encontrar ejemplos semejantes desde el comienzo de su obra, como en *L'homme qui venait de Dieu*: “Las cuestiones a las que yo buscaba respuesta eran mis propias cuestiones, las que se planteaban a mí fe y también las que surgían de ella; he aprendido a dudar, porque hace falta saber para dudar, y a creer, pues es preciso dudar de lo que se sabe para saber lo que se cree”, en HVD 9, (Tomo I, 9).

¹⁵ “Pero, ¿a quién pretendo dar cuenta? Ante todo a mí mismo. Mi pretensión es responder de mí fe ante el discernimiento crítico de la razón”, en DVH I, 7 (9).

¹⁶ DVH I, 113s (104).

Una nueva *episteme* o regulación de los saberes, unos nuevos criterios de verdad, un nuevo modo de ver el universo, la historia, la sociedad, un nuevo modo de habitar el hombre en el espacio y en el tiempo domi-nándolos, un nuevo modo de vivir-juntos, una nueva organización de la sociedad en función de la emancipación de los individuos, un impulso subterráneo e irresistible de la historia que asciende desde las profundidades de los tiempos¹⁷.

He aquí el origen común de los que son, a su juicio, los dos horizontes de comprensión de la fe en la actualidad: la muerte de Dios y la muerte del hombre. Su esfuerzo de análisis va a consistir en entender por qué se decantó en ellos y sigue oponiéndose a lo religioso, pues para él debería haber tenido un impacto positivo, ya que “la enorme importancia de la ‘modernidad’ no se debe a su novedad, sino a la consumación (provisional) que aporta a los esfuerzos seculares de los hombres para liberar los recursos de racionalidad de que disponen”¹⁸. Estos recursos habrán de configurar nuestra comprensión de la fe, puesto que “el devenir del ‘pensamiento moderno’ no cesa de habitar en el nuestro y de orientarlo”¹⁹. Al menos cuatro aspectos de dicho pensamiento son favorables a la fe, según Joseph Moingt.

2.1. *La modernidad nace del deseo de libertad frente a la autoridad*

La *modernidad* ha sido acusada de provocar la incredulidad actual y, con ella, fueron acusados algunos filósofos que la iniciaron. Sin embargo, la posición de Joseph Moingt a este respecto es diferente, al realizar una valoración positiva de algunos de sus aspectos destacando, sobre todo, el deseo de libertad y el derecho del hombre a usar su razón²⁰. Esto no puede ser visto como algo negativo, pues en el fondo es una consecuencia del Evangelio predicado por la Iglesia. Ahora bien, hay que precaverse ante la doble valencia de este fenómeno cultural, porque no todo es positivo en él y la teología está llamada a dar cuenta de ello²¹. Para hacerlo, nuestro autor va a comenzar su análisis del pensamiento filosófico moderno desde R. Descartes y B. Spinoza, quienes según algunos comentaristas fueron los primeros causantes de la increencia. Así lo afirma en *Dieu qui vient à l'homme*:

En el origen de la ‘crisis de la conciencia europea’ está la voluntad de la razón de constituirse un ámbito en el que estuviera exenta de tutela. Esto es lo que explica la entrada en escena de Descartes, como filósofo y como cristiano. Ahora bien, por muy cuidadoso que se muestre o diga mostrarse

¹⁷ DVH I, 113s (104).

¹⁸ DVH I, 118 (108).

¹⁹ DVH I, 34 (34).

²⁰ Cfr. HVD, 222 (Tomo I, 162). En *Esprit, Église et Monde* escribe: “En el alba de los tiempos llamados modernos, los filósofos tomaron conciencia de que el gran bien del hombre era la libertad de pensar”, EEM, 59.

²¹ DVH I, 119s (109s); Cfr. HVD, 223 (Tomo I, 162).

en no invadir el terreno de las Escrituras o del dogma, su intervención, al retirarle a la teología `revelada' el monopolio de su discurso sobre Dios, tendrá como resultado inevitable robustecer la independencia de la razón natural incluso en relación con la revelación, y favorecer de este modo el deslizamiento de los espíritus hacia la incredulidad. Se le reprochará esto, pero ese reproche disimula un interrogante más radical, que le da todo su sentido a esta `crisis': la fe en el Dios de la revelación, ¿tolera o no tolera la libertad de la razón?²²

En la teología del jesuita francés este interrogante por la libertad no versa sólo, ni principalmente, sobre el interés por acercarse al deseo actual de no tener ataduras, o a la crisis de autoridad que pudiera padecer el mundo presente. No se trata, por tanto, de un acercamiento empático a la sociedad del momento. El interrogante por la libertad tiene un alcance de mayor calado, puesto que en su pensamiento teológico la libertad entronca con dos conceptos fundamentales para él: la religión y la historia. La libertad permite releerlos de un modo diverso, uniéndolos a la salvación y posibilitando la racionalidad de la fe²³.

En este sentido hay que señalar las diferencias establecidas por Joseph Moingt en conceptos susceptibles de ser tomados por sinónimos. De hecho, hay dos pares de ideas que, en su obra, aparecen más bien como antónimos. Hablamos de creencia y fe, por un lado, y de religión y Evangelio, por otro. La creencia estaría emparentada con la religión, mientras que la fe, por su parte, lo estaría con el Evangelio²⁴. Para él, el cristianismo es una fe vehiculada a través de una religión, lo cual hace que no se identifique plenamente con el medio que la transmite²⁵. La religión estaría siempre vinculada a una serie de ritos, normas y leyes destinadas a sostener una creencia común a un pueblo, a una sociedad. En este contexto la libertad personal no tiene cabida, pues se trataría de repetir lo establecido en un pasado primordial. Es por eso por lo que va a oponerse a la historia, pues esta saca a la luz la contradicción interna de la religión, realizando un trabajo de negatividad que llevará al ser humano a sentirse libre y responsable, en detrimento de lo religioso entendido como *relegere*, es decir, como sistema de ritos, leyes y creencias a conservar por encima de la racionalidad²⁶.

²² DVH I, 60s (58); Cfr. HVD, 222 (Tomo I, 162).

²³ Cfr. CDV, 87s (105).

²⁴ Cfr. DVH I, 87s (81).

²⁵ Cfr. CDV, 291 (346). Cfr. HVD, 604s (Tomo II, 239s).

²⁶ Cfr. DVH I, 100s (92). Aquí podemos leer las etimologías que considera Joseph Moingt a propósito del término religión. Afirma: "La primera etimología tiene que ver con el acto de `recoger', `recogiéndose', por ejemplo, en la atención escrupulosa con la que se observa una tradición (que se `recoge'), o una celebración (en la que nos `recogemos'), o con la que se `relee' y `repite' un ritual", en DVH I, 100s (92). En *Croire au Dieu qui vient* retoma la misma idea y abunda en que la segunda etimología de religión es *religare*, aclarando que es posterior y de origen cristiano, para incidir en el concepto de la contradicción interna de la religión sacada a la luz por el Evangelio, "como un impulso de la trascendencia que lleva al hombre a buscar su verdad", en CDV 56 (68). En este mismo sentido cfr., JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 406s.

Sin embargo, si atendemos al otro par -fe y Evangelio- advertimos un movimiento diferente, es decir, no en contra de la historia sino a favor de la misma, propiciando su despliegue y conectando con el deseo de salvación que brota de las profundidades del ser humano, haciéndole, a la vez, libre y responsable²⁷. Ello suscita un acto de creer personal, designado como fe, tamizado por la razón y la libertad, en el que el cristianismo ha tenido un papel fundamental. Joseph Moingt lo explica del siguiente modo:

Si bien es justo decir que el cristianismo ha desempeñado un papel propio y positivo en esta historia, no lo ha hecho por lo que tiene de religión, sino de Evangelio. Hablando de un modo todavía más riguroso, la historia no ha salido de la religión por la virtud propia de la religión, que presenta, por el contrario, resistencia al movimiento, sino por la virtud de otras energías espirituales: razón, libertad o llamada de una trascendencia. Así pues, la sociedad moderna no debe su nacimiento a lo que el cristianismo tiene de común con el género religión -por ese lado, esta sociedad no ha recibido más que presión y oposición-, sino a la fuerza explosiva de la 'Buena nueva', que la propulsa a la historia precisamente para hacer historia²⁸.

Así pues, la historia ha conseguido emanciparse de los corsés que le imponía la religión y lo ha hecho gracias a unas energías espirituales: razón, libertad y llamada de la trascendencia. Estas energías se ponen en relación, en el pensamiento del jesuita francés, con la idea de salvación, puesto que "es principalmente bajo el aspecto de la búsqueda de la salvación como el creer trabaja para descubrir la persona que es el hombre, para hacerla aparecer a la conciencia como merecedora de un respeto absoluto"²⁹. De ahí su matizada visión frente al repliegue actual de la religión y la incredulidad del mundo actual:

Se habla entonces de una pérdida de la fe. Y no se trata de un error desde el punto de vista de la observación empírica: la fe pierde su visibilidad en el mundo cuando disminuyen o desaparecen las prácticas a través de las cuales se significaba. Por mi parte, como teólogo, yo preferiría hablar de una pérdida de la creencia. No para enmascarar la realidad, o para buscarle alguna explicación tranquilizadora, o para procurarnos la ilusión de nuevos amaneceres, o para consolarnos del duelo por Dios, sino para respetar el secreto de la fe, en cuanto que constituye el misterio de la libertad del ser humano y de la libertad de Dios, y también el misterio de la relación de cada persona con Dios y de Dios con la historia³⁰.

²⁷ "La salvación es escuela de liberación: bajo este ángulo es como el hombre de la modernidad podrá descubrir a Dios", en EEM, 235.

²⁸ DVH I, 123 (112s).

²⁹ CDV, 95 (113).

³⁰ DVH I, 91 (84).

2.2. La modernidad provoca la caída de la noción general de Dios

La idea de libertad posibilita la racionalidad de la fe al conectarla con la salvación³¹. Esta, a su vez, abre a la historia, aspecto fundamental para poder acceder al conocimiento de Dios hoy. De ahí que, cuando la *modernidad* hace mella en la creencia, dejando al descubierto la fe -que para Joseph Moingt se cifra en el misterio de dos libertades que entran en juego interpelándose-, el Dios que muere no es el Dios de Jesús, sino ese Dios que él califica como *bien-connu*, sostenido a lo largo del tiempo por la metafísica clásica y la religión³². En este sentido, encontramos a Jürgen Moltmann como la inspiración principal de la idea de *noción general* de Dios, como viene traducida habitualmente. Este autor, en su libro *El Dios crucificado*, da cuenta de la inseguridad despertada en los creyentes actuales al desmoronarse ciertas ideas religiosas heredadas del pasado, por lo que “muchos se encuentran desorientados entre las frases de moda: ‘Dios ha muerto’ y ‘Dios no puede morir’. A pesar de todo, en estos conflictos desarrollados públicamente han surgido en el pensamiento teológico nuevas direcciones convergentes que hacen abrigar la esperanza de una doctrina de Dios consecuentemente *cristiana*”³³. Esa teología consecuentemente cristiana ha de buscar la causa de la identificación entre el Dios de Jesús y el Dios de la religión.

Volviendo al análisis de Joseph Moingt, dicha identificación se debería al beneficio que supuso, para los primeros evangelizadores cristianos, la presencia de un concepto de Dios asumido culturalmente en todos los lugares a donde iban, facilitando su acción misionera. De este modo, el Dios *bien-connu* se asumió acríticamente, sin tener en cuenta las consecuencias que llevaba consigo para la novedad del anuncio evangélico³⁴. Sostenida, principalmente, por la religión, esta idea de Dios incorporará, con el desarrollo de la filosofía, un discurso metafísico muy poderoso, que ayudaba a mantener su existencia incluso racionalmente³⁵. De este modo, quedaba construido todo un edificio filosófico-religioso en el que parecía no haber grieta alguna y mediante el cual, el concepto de Dios, era aceptado con normalidad en la sociedad y mentalidad de la época. Cuando la *modernidad* haga su aparición con su deseo de libertad ante toda atadura del pasado, también de la religiosa, poniendo en crisis a la metafísica clásica, debido a los descubrimientos de las nuevas ciencias, los cimientos de este edificio filosófico-religioso quedarán totalmente resquebrajados y, con ellos, comienza a entrar en crisis la idea de Dios que sustentaban. Así lo expresa Joseph Moingt:

³¹ “Dirigiendo al mundo la buena noticia de la salvación a través de los laicos, ella (la Iglesia) deberá hablar el lenguaje de la libertad a aquellos a quienes transmitirá su mensaje”, en EEM, 227. El paréntesis es nuestro.

³² Cfr. HVD 603ss (Tomo II, 239ss); DVH I, 22 (37); Cfr. CDV, 88ss (107).

³³ JÜRGEN MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010, 227s.

³⁴ Cfr. DVH I, 45-48 (45ss).

³⁵ Escribe Louis-Marie Chauvet: “La ontología metafísica nacida en Grecia ejerció en la tradición teológica cristiana, en sus versiones (neo)platónica y aristotélica, una influencia tanto más decisiva cuanto que, como hemos visto, ella misma era teológica en su origen. De este modo, el Dios cristiano ha sido asimilado al bien supremo, al uno sin principio, al primer motor, al *ens supremum*, a la causa última; en definitiva, como dice Heidegger, a ese ‘valor supremo’ que es ‘el mayor ente de todo ente’”, en LOUIS-MARIE CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Herder, Barcelona 1991, 44.

Esta noción general ('bien-connu') de Dios, colmada con nuestras ignorancias y nuestros miedos, es la que se vacía de contenido, a medida que los saberes secularizados niegan la capacidad de Dios para intervenir tanto en las cosas del universo como en los asuntos de los hombres. Un Dios ante el que las mentalidades nuevas de unos hombres que se han vuelto mayores de edad se niegan a adoptar unas actitudes religiosas sentidas como serviles e infantiles, y a cuya soberanía divina ya no necesitan referirse los instrumentos del poder político. Ese es el Dios que ha muerto; no, formalmente, el Dios del Evangelio, sino el de la religión³⁶.

En realidad esto no debería ser tan novedoso, según Joseph Moingt, pues el mismo Jesús escapaba a la idea religiosa de su tiempo y, por tanto, al concepto de Dios transmitido por ella³⁷. De hecho, en *Dieu qui vient à l'homme* escribirá en este sentido: "Jesús, al poner la fe por encima de la obediencia a la ley, al resistir a los poderes, al adoptar un comportamiento en las cosas religiosas que le valdrá la condena a muerte en nombre de la ley, introducía el principio de la libertad del creyente en el seno mismo de la institución religiosa"³⁸. Por estas razones el jesuita francés encuentra, en la crisis de la *modernidad*, una posibilidad para escapar de la creencia sostenida por el Dios *bien-connu* y, de este modo, poder llegar a la fe en el Dios revelado³⁹. Ella, con su ataque feroz a la metafísica tradicional y con su deseo de ocupar el lugar de la religión, como elemento de unidad entre los hombres mediante la razón, abre la estructura que tenía atrapado al Dios de Jesús, quien se podrá mostrar, tal cual es, una vez sea desasido de todo el ropaje filosófico-religioso que le recubría.

2.3. *La modernidad concibe la historia como mirada al futuro*

Otro elemento de la comprensión de la realidad nacida en la *modernidad* es el concepto de historia como mirada al futuro. Escribe J. Habermas: "Porque el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo"⁴⁰. El creyente de hoy tendrá esta sensibilidad, por lo que el teólogo habrá de estar atento a ella. La conexión con este elemento esencial del pensamiento moderno será llevada a cabo mediante la escatología. Escribe Joseph Moingt a este respecto:

³⁶ DVH I, 95 (88).

³⁷ Cfr. HVD, 62s (Tomo I, 46s).

³⁸ DVH I, 124 (113).

³⁹ Es interesante, en este aspecto, la similitud con Thomas Ruster, quien afirma: "Lo importante ahora no es si alguien cree en Dios, sino en qué Dios. Cierta variedad de ateísmo e increencia podría evidenciarse como aliada de la fe en el Dios cristiano", en THOMAS RUSTER, *El Dios falsificado*, Sígueme, Salamanca 2011, 30.

⁴⁰ JÜRGEN HABERMAS, *El discurso filosófico*, 16.

Nuestro proceder no puede ser el del historiador que intenta establecer el tenor exacto del relato y controlar los hechos que refiere, sino el de un narrador que cuenta, retomándolo a su cuenta, lo que el relato le da a entender, y hace resaltar la verdad humana que nosotros podemos aún experimentar. En consecuencia, vamos a abordar la historia de Jesús por el punto en que se une a nuestra actualidad y despierta nuestro interés, por allí por donde se proyecta como futuro, un futuro que se nos anuncia como el que debe ser el nuestro⁴¹.

Vemos cómo, para el jesuita francés, la mirada al futuro -propia de la *modernidad*- no supone un óbice para el acceso a la fe. Más bien al contrario, esa mirada al futuro abre a la visión escatológica propia de la fe cristiana, la cual había quedado encerrada en la ontología clásica y en la dimensión religiosa del cristianismo, ambas derribadas por el deseo de libertad nacido en la Ilustración. Siempre cuidadoso de no caer en el aspecto negativo de la *modernidad*, es decir, en su negación de la trascendencia, el jesuita francés acoge agradecido esta mirada renovada, pues para él “se tratará de comprender que la temporalidad del acontecimiento que ha tenido lugar no es aislable de su dimensión futura: esta es la apertura al futuro. La resurrección de Jesús se efectúa expresando su sentido; remitiendo a un futuro”⁴². De ahí que su punto de partida para comprender la fe sea la resurrección, frente a una enseñanza centrada, según él, en la transmisión de un saber cargado con un lastre metafísico y religioso al cual ya no es sensible el hombre actual. Esta fe se corresponde con un orden de racionalidad en el que la razón es entendida como “la facultad de aprehensión del sentido de la vida, de la alteridad del sujeto y del curso de la historia”⁴³.

La comprensión de la historia como mirada al futuro no supone una novedad absoluta, según Joseph Moingt, pues en el fondo ya estaba presente en el pueblo de Israel. Como testimonia la Sagrada Escritura, “la relectura de la historia anterior, la reflexión de un pueblo sobre su experiencia vivida, es lo que propulsa el pasado al horizonte del futuro. Una fe semejante, que recorre la historia a la búsqueda de un sentido, es una fe plenamente `responsable’”⁴⁴. Esta fe sí es accesible al hombre moderno, por lo que esta mirada al futuro se manifiesta en clave de diálogo con la *modernidad*, ya que ayuda al cristianismo a situarse nuevamente en la verdad de su origen, que no es el mismo que el mantillo donde han nacido las otras religiones, según la visión del jesuita francés. Por eso el cristiano “no verá el futuro con una luz más risueña, pues no dudará de que le corresponde a él imaginar y construir ese futuro nuevo, que no se realizará sin el esfuerzo de cada uno, pero sabrá que posee en el Espíritu una fuente de novedad y de futuro”⁴⁵. De este modo, la fe retoma su carácter escatológico, conectándose con una salvación ya no propiamente religiosa,

⁴¹ HVD, 295 (Tomo II, 17).

⁴² HVD, 297 (Tomo II, 18).

⁴³ HVD, 288 (Tomo II, 11).

⁴⁴ HVD, 288 (Tomo II, 11).

⁴⁵ DHV I, 129 (118).

es decir, ausente de la historia humana como un juicio al final de la misma sin ayudarla a su realización.

2.4. *El nuevo pensamiento de la modernidad necesita un nuevo lenguaje*

Todo lo expuesto a propósito de la *modernidad* muestra la necesidad e importancia del lenguaje⁴⁶. La nueva *episteme* nacida de ella, con sus nuevos criterios de verdad sobre Dios, el hombre y el mundo, desemboca en último término en una cuestión sobre el lenguaje, pues según Joseph Moingt, la inteligibilidad de la fe lleva consigo, de un modo inherente, su comunicabilidad⁴⁷. De ahí brota todo el análisis filosófico realizado en su obra, al considerar la razón como el único modo de abrir el acceso a la fe, pues se trata del medio universal que une a todos los seres humanos. Escribe a este respecto el jesuita francés:

Sin embargo, al cristiano no se le pide únicamente que reciba la religión, sino también que la transmita al mundo hasta el final de los tiempos; su fe no se muestra viva y verdadera más que convirtiéndose en palabra. ¿En qué lengua se expresará: en la propia de los cristianos o en la que comparten con las demás personas de su tiempo? [...] ¿Qué sucederá cuando la relación del ser humano con el mundo y con la historia haya cambiado hasta el punto de oscurecer intensamente su relación con Dios, cuando el nombre de Dios ya no dé materia para pensar ni evoque nada real a una gran cantidad de gente? ¿Podrá atenerse el cristiano al lenguaje de la revelación, que ya no tiene sentido inmediatamente para la mayor parte de su entorno, o estará obligado a emplear primero el lenguaje de la razón común? ¿Podría mantenerse firme en la fe durante mucho tiempo si le resultara imposible 'dar razón' de la misma, a sí mismo y a los otros, y expresarla en la misma lengua cultural?⁴⁸

Así pues, la cuestión de fondo es la credibilidad, no sólo porque afecta a la transmisión de la fe, sino también a la racionalidad de la misma, en cuanto sostén de este acto de fe como acto plenamente humano. Hemos indicado más arriba cómo la misma obra de Joseph Moingt es testigo de esto. Si se aceptara un divorcio entre fe y razón, la fe acabaría por extinguirse. Por eso se ha de encontrar el camino de comunica-

⁴⁶ “En el siglo XX se ha modelado un nuevo mundo mental. El hombre ha logrado un progreso, sin duda ambiguo, fruto de diversas evoluciones, que lo ha marcado todo. El progreso de las ciencias de la naturaleza y de la antropología, de la técnica... ha tenido innegables repercusiones en la vida y en su comprensión. Sin la pretensión de establecer un balance, debemos señalar cómo el nuevo contexto social y cultural condiciona una nueva visión de la teología, si queremos evitar que la palabra teológica (sobre Dios y sobre el hombre) deje de tener sentido para los cristianos actuales. No es indiferente a nuestro tema que el nuevo mundo mental conozca la ruptura y la dispersión de los lenguajes intelectuales, y la conciencia de que el pensamiento sólo existe como lenguaje”, en EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* III, Herder, Barcelona 1992, 679.

⁴⁷ Cfr., HVD, 222 (Tomo I, 162).

⁴⁸ DVH I, 131s (119s).

ción entre ambas, aunque se entienda siempre desde esa circularidad hermenéutica en la que la prioridad la tiene la fe sobre la razón.

De este modo la cuestión del lenguaje se torna, al igual que la de la libertad, fundamental para la teología. No se trata de una cuestión simplemente funcional, pues para Joseph Moingt el pensamiento solamente existe como lenguaje. Por eso, un nuevo lenguaje acorde a la mentalidad de los hombres y mujeres de nuestro tiempo ayudará a encontrarse con el Dios vivo y verdadero, escapando del Dios *bien-connu* caído junto a la metafísica clásica y a la religión en la *modernidad*. Aunque sea acorde a las exigencias de la época, esta forma de expresarse no procederá de la filosofía sino de la revelación, pues, según el jesuita francés, los teólogos no deben olvidar que ellos mismos han aprendido de la cristología a hablar de Dios de un modo diferente al del teísmo filosófico. De ahí que todo su análisis sobre la formación del discurso cristiano tenga a la base la cuestión del lenguaje, pues este discurso, en su forma argumentativa, no debería “su nacimiento a una empresa especulativa, sino a una toma de palabra que se lleva a cabo en una relación de lenguaje, en una comunicación con otros interlocutores: el anuncio de una ‘buena nueva’”⁴⁹.

Por lo tanto, en el modo de concebir la verdad en la actualidad, el lenguaje se torna fundamental a la hora de dar cuenta de la presencia de Dios, quien parece haberse ausentado. Será otro de los elementos de la *modernidad* que tendrá en cuenta el teólogo Joseph Moingt, quien afirma: “Tal vez era este el ‘nuevo lenguaje no religioso’ al que Dietrich Bonhoeffer apelaba con sus votos la víspera de su muerte, el único, pensaba él, capaz de ser escuchado por el hombre adulto de la modernidad y de transformar el mundo, porque remite a la debilidad del Dios de la Biblia y no a su poder”⁵⁰. Así pues, el lenguaje nos ayudaría a encontrar la presencia de ese Dios que no ha muerto en la *modernidad* y que se manifiesta de manera diferente a la concebida por la *noción general* del mismo, la cual aparece siempre unida al poder, no a la debilidad. Estos serían los prolegómenos de la *modernidad* susceptibles de ayudar al acto de la fe.

3. *Auditus fidei*: historia, narratividad y fenomenología existencial

El intento teológico de Joseph Moingt desea situarse, en cierto sentido, -y junto con él, al creyente de hoy- en el interludio que va desde la predicación apostólica a la elaboración del lenguaje teológico de la tradición. Y así como en aquel momento la filosofía clásica sirvió para expresar el pensamiento de la fe, se ha de encontrar la filosofía adecuada para hacerlo en la actualidad, pero con dos salvedades. La primera, que la teología nunca ceda la prioridad a la filosofía y al lenguaje religioso común, es decir, a la *noción general* de Dios. La segunda, recordar que el creyente de hoy no parte de cero, al haber realizado una lectura de la tradición cristiana a través de la cultura occidental, aunque sea de un modo desviado. Por eso, en este proceso, es insoslayable conocer el

⁴⁹ HVD, 82s (Tomo I, 62).

⁵⁰ CDV, 157 (188).

lenguaje de la tradición cristiana para poder expresarla de forma renovada, puesto que la enseñanza fundamental de la tradición no ha de ser rechazada, sino acogida⁵¹.

Con la fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty, el jesuita francés considera haber hallado ese nuevo lenguaje del ser apto para cumplir ambos objetivos, pues no se trata simplemente de hacer significativo el mensaje evangélico con una vuelta al relato, sino de poder expresarlo en un lenguaje de la razón común que incluya la historia. Si no es así, la teología quedaría relegada al ámbito meramente simbólico, al igual que la poesía, y no serviría para dar razón de la esperanza propiamente cristiana. En este sentido, nos resultan sugerentes las siguientes palabras de Ernesto Sábato, pues parecen mostrar, desde la literatura, que estos intentos de la teología siguen siendo necesarios en el mundo actual:

De modo que no eran las ideas las que salvaban al mundo, no era el intelecto ni la razón, sino todo lo contrario: aquellas insensatas esperanzas de los hombres, su furia persistente para sobrevivir, su ancho de respirar mientras sea posible, su pequeño, testarudo y grotesco heroísmo de todos los días frente al infortunio. Y si la angustia es la experiencia de la Nada, algo así como la prueba ontológica de la Nada, ¿no sería la esperanza la prueba de un Sentido Oculto de la Existencia, algo por lo cual vale la pena luchar? Y siendo la esperanza más poderosa que la angustia (ya que siempre triunfa sobre ella, porque si no todos nos suicidaríamos), ¿no sería que ese Sentido Oculto es más verdadero, por decirlo así, que la famosa Nada?⁵²

3.1. Exégesis y teología o la relación entre el zócalo histórico y el rumor de Jesús

La importancia de la exégesis para la teología está fuera de toda duda, según Joseph Moingt. Es cierto que, cuando escribió *L'homme qui venait de Dieu*, recibió una dura crítica por parte de Juan Luis Segundo, como si nuestro autor no valorase, a fin de cuentas, los resultados obtenidos por la ciencia histórica⁵³. Sin embargo, el intento del jesuita francés por estar al día en cuanto a los trabajos exegéticos es innegable. Otra cosa es qué valoración hace de los resultados obtenidos y cómo los interpreta para desarrollar su pensamiento⁵⁴. Para aclarar esta cuestión, analizamos su visión del método históri-

⁵¹ Encontramos esta reflexión semejante: “En la situación actual, la fe cristiana no puede encontrar ya incólume su identidad en las formulaciones tradicionales de la fe. Esto no significa que pueda -y esté legitimada- arrojarla por la borda, pero sí que esa identidad precisa de una nueva apropiación”, en WALTER KASPER, *Jesucristo, la salvación del mundo. Escritos de cristología*, Sal Terrae, Maliaño 2019, 141.

⁵² ERNESTO SÁBATO, *Sobre héroes y tumbas*, Seix Barral, Barcelona 2011, 201.

⁵³ “El ‘juego’ sutil de Moingt, piénsese de ello lo que se quiera, consiste en pasar continuamente de un concepto ‘moderno’ de historia donde, para ‘descifrar el relato’ de los hechos del pasado se necesitan ‘investigaciones históricas’, o sea, ‘cavar más hondo que el mismo sentido literal’, a otra concepción de historia –propia sólo de Moingt y usada para el solo caso de Jesús- de una historia (?) en el que un hecho único, su muerte en la cruz sumada a su resurrección (atestiguada) por sus discípulos, basa y controla todo un discurso de la fe”, en JUAN LUIS SEGUNDO, “El hombre que venía de Dios”: *Miscelánea Comillas* 53 (1995) 65.

⁵⁴ Así lo afirma él mismo en varias ocasiones a lo largo de su obra. A este respecto cfr. HVD, 17s; 244; 285s

co-crítico y su relación con la teología, punto en el cual parece estar la discrepancia que se puede percibir. Ya en el *Prólogo* de su cristología, obra que es objeto de la recensión del teólogo uruguayo, consciente de lo polémica que podría suscitar su postura en el contexto teológico actual, escribía Joseph Moingt:

El teólogo no es un historiador: su papel no consiste en arrancar a los relatos evangélicos un conjunto de conocimientos históricos, a partir de los cuales se pudiera reconstruir la identidad de la persona de Jesús; su papel es el de decir quién es Jesús para los cristianos, esto es, según la predicación y enseñanza de la Iglesia. Eso no impide que Jesús sea un personaje de la historia, su verdad procede de la historia, ella viene a unirse a nosotros en nuestra historia, puesto que se presenta como una 'salvación'. Por consiguiente, el teólogo no puede sentirse dispensado de considerar a Jesús en su historia, debe incluso tomar en ella su punto de partida, puesto que la profesión de fe de la Iglesia, fundamento de su discurso dogmático, 'se recita' a la manera de un relato de hechos históricos⁵⁵.

Esta postura del jesuita francés no variará, en lo fundamental, a lo largo de las tres etapas de su obra. En su concepción del papel del teólogo siempre estará el auténtico interés en los datos aportados por la exégesis, para no hacer decir a los textos más de lo que estos expresan. Sin embargo, una vez obtenidos los datos y sin abundar en discusiones de escuela, tratará de elaborar un discurso desde la tradición de la Iglesia en diálogo con la *modernidad*⁵⁶. Para él, el teólogo es el hombre de la idea, inventa llega a decir, pero partiendo siempre del dato revelado a partir de la Escritura⁵⁷.

En cierto modo, es el papel que otorga a los teólogos John P. Meier, exégeta a quien nuestro autor acude con frecuencia y que, en la introducción a su conocida obra *Jesús, un judío marginal*, afirma: "Es cuestión, simplemente, de hacer cada cosa a su tiempo, y yo estaría encantado de que los teólogos sistemáticos tomaran el relevo donde este trabajo termina y llevaran la línea de pensamiento más adelante"⁵⁸. Para Joseph Moingt, el trabajo de los exégetas termina en lo que él denomina el *zócalo* histórico, es

(Tomo I, 14s; 177; Tomo II, 9); cfr. DVH I, 343ss (308ss); cfr. CDV, 176s; 181 (210s; 217).

⁵⁵ HVD, 22 (Tomo I, 18). En este mismo sentido se expresa en una revista especializada, al escribir: "Aunque se mantenga, en lo posible, al corriente de las investigaciones, trabajos y resultados de la exégesis científica, la vocación del teólogo no es la de trabajar sobre el terreno histórico al que esos textos permiten acceder; principalmente, él tiene que rendir cuenta de la historia del dogma, explicar sus enunciados y prolongar las investigaciones abiertas por otros teólogos para responder a las cuestiones de fe que se derivan de la cultura contemporánea", en JOSEPH MOINGT, "La figure de Jésus": *Didaskalia* 36 (2006) 14.

⁵⁶ Cfr., CDV, 240 (286).

⁵⁷ Cfr., CDV, 176 (210).

⁵⁸ JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I: las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1997, 34. Escribe Joseph Moingt a este respecto: "Este privilegio otorgado al presente y al avance de la fe distingue, de una manera fundamental, la lectura de la historia evangélica practicada por el teólogo de la lectura que practica el historiador", en DHV I, 345s (311). En un sentido semejante, encontramos la siguiente afirmación en otro estudioso de la Sagrada Escritura: "La teología bíblica exige una solución teológica del problema, no histórica ni biblicista", en BREVARD CHILDS, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2011, 349.

decir, el material suficiente para atestiguar un hecho ocurrido a partir del cual se pueda realizar una interpretación teológica⁵⁹. La cuestión será, para algunos, si eso es bastante. En el caso de nuestro autor sí lo es, previniendo desde el comienzo a “calmar nuestra impaciencia natural por asentar nuestra fe sobre un fondo de certezas históricas”⁶⁰. La razón para obrar de este modo es que, para estudiar la historia de Jesús, el material que tenemos son los evangelios y la cuestión que ocupaba a sus autores “es la identidad de Cristo, que no corresponde al dominio de la historia”⁶¹.

Observamos, a partir de estas reflexiones, cuál será el uso realizado por el jesuita francés de la exégesis y del método histórico-crítico. En su pensamiento teológico, el centro de la revelación es la muerte y resurrección de Jesús. Este último acontecimiento es susceptible de ser calificado como metahistórico, al ser constatable el hecho de la tumba vacía y, al mismo tiempo, constituir una realidad que escapa a las comprobaciones de la ciencia histórica. Sin embargo, Joseph Moingt recalca la importancia de la historia para no caer de nuevo, desde la vertiente puramente religiosa, en un salto a la eternidad no entendible por el hombre moderno. De ahí la importancia no sólo de la cruz, sino también de la vida y misión de Jesús recogida por los evangelios⁶². Si hay posibilidad de partir del zócalo histórico encontrado para conocer la identidad de Jesús, es porque la historia tiene una valencia filosófica, lo que permite reflexionar sobre ella y su relación con la revelación y, en definitiva, con Dios. Por eso escribe el jesuita francés:

Es bueno recordar, además, que la historia no es la ciencia «dura» que algunos imaginan, no desentierra realidades brutas, no se escribe más que con restos de escrituras arrancadas al pasado y reanimadas por las perplejidades del presente, hace dialogar a los muertos con los vivos. Hay en ella algo que la emparenta a la vez con la filosofía y con la teología: al interrogar el pasado, interpela el destino del hombre, y traslada al enigma del origen el misterio de la muerte que se acerca. La historia de los orígenes cristianos no es ni zócalo rocoso ni arenas movedizas, está hecha de la misma tierra, familiar e incierta, sobre la que se hace y se escribe la nuestra. Sabiendo esto, el creyente no se sentirá tentado ni por la presunción del saber ni por la angustia de la duda, pensará que la historia de Jesús se hace y se escribe cada día en la vida y en la fe de los cristianos, y que seguirá estando viva

⁵⁹ Escribe en *Croire au Dieu qui vient*: “Ahora bien, puesto que la ciencia de la historia interroga el pasado a partir de las incertidumbres del presente, tampoco es imposible que, recíprocamente, la oscuridad del pasado de Jesús no haya sido causada por el oscurecimiento de su presencia en la actualidad de nuestra historia, o que la muerte de Dios en nuestra cultura no repercuta en el nacimiento de su Hijo en la historia de los hombres. Esta doble e inversa posibilidad fundamenta el interés del teólogo por la historia de Jesús: está guiado por la preocupación por el presente”, en CDV, 177 (211).

⁶⁰ HVD, 74 (Tomo I, 55s).

⁶¹ HVD, 74 (Tomo I, 56).

⁶² “La fe de los discípulos en la resurrección de Jesús estuvo precedida por una fe en él, en su persona y en su misión y esta fe prepascual envuelve el testimonio que dan de la resurrección tanto como la fe pospascual inspira los relatos de la vida y del ministerio de Jesús”, en DVH I, 342 (308).

durante todo el tiempo que la cuenten, evangelio en mano, proclamando que Jesús es el viviente⁶³.

En esta cita podemos comprobar cómo la historia tiene un valor diferente al factual en la teología del jesuita francés, lo que él trata de mostrar desde el comienzo de su obra, de un modo un tanto provocativo, con el término *rumor*. Pudiendo ser interpretado como noticia de fuente incontrolada y, por ende, sospechosa, lo cual nos pondría ya en contra de la mentalidad moderna, la palabra rumor hace referencia también a algo que se oye, que se presiente y que, por lo tanto, es en cierto modo constatable. Con ello Joseph Moingt remite a todos los hombres y mujeres que han creído y creen en Jesús como Cristo, pues, según él, por eso ha entrado en la historia, por lo que se decía de él, ya que “nadie entra ni permanece en la historia más que por el discurso que ha suscitado y no cesa de propulsar: Jesús no tiene otra historia que el discurso evangélico cuya letra se escribe en el espíritu del creyente”⁶⁴. El rumor tiene, por tanto, un sentido interpretativo del hecho bruto⁶⁵. De este modo, nos abre a lo que va a denominar como la teología del relato, mediante la cual ahondará en la revelación en cuanto a su referencia a la dimensión de presente de la historia, acercándonos a su interpretación existencial del Evangelio.

3.2. Teología del relato y narratividad: la apertura a la pregunta existencial

La reflexión realizada sobre el uso de la exégesis moderna por parte de Joseph Moingt nos ha llevado hasta lo que él denomina la teología del relato, expresión mediante la cual desea marcar una diferencia respecto de lo que ha venido a llamarse *narratividad* en la interpretación de la Escritura. En este sentido escribe: “No calificaré de “histórico” cualquier retrato de Jesús construido a partir de los materiales evangélicos”⁶⁶. Con ello no rechaza los avances y descubrimientos realizados por este tipo de método teológico, sino considerar la identidad narrativa como histórica, debido a su concepto de historia, en la cual no sólo es histórico el hecho bruto al que podemos llegar, o lo que el texto en su último estadio nos dice de la identidad de Jesús. Para el jesuita francés,

⁶³ DVH I, 350s (315). Cfr. HVD, 362 (Tomo II, 65). En este sentido es interesante la siguiente reflexión de K. Löwith: “La filosofía y la teología ocupan una posición privilegiada con respecto a las otras ciencias, en cuanto abordan cuestiones que no pueden ser resueltas con la simple base de los conocimientos empíricos. Todas las cuestiones trascendentales, referidas a las cosas primeras y últimas, son de este carácter; permanecen siempre plenas de significado, porque ninguna respuesta puede silenciarlas”, en KARL LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1956, 10.

⁶⁴ DVH I, 348 (313). También cfr. HVD, 28; 45 (Tomo I, 22; 34).

⁶⁵ “El rumor estaba obrando desde que se refería y contaba sus dichos y hechos, lo que tiende a relativizar la importancia de una datación más o menos precoz del relato escrito; corriendo a través del relato mismo, no cesa de interponerse entre nosotros y los hechos que asigna”, en HVD 44 (Tomo I, 33). Escribe el filósofo Robert Spaemann: “El cristianismo se mantiene o se viene abajo juntamente con la verdad de una afirmación histórica, fáctica. Pero lo que ‘significa’ el hecho afirmado sólo se deja explicar en un contexto conceptual para el cual hace falta recurrir a otros conceptos de verdad”, en ROBERT SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*, Rialp, Madrid 2010, 166.

⁶⁶ CDV, 372 (440s).

el discurso que se ha generado es también historia, pues es a través de él como Jesús ha dejado huella en la memoria de los hombres⁶⁷.

No se trata por lo tanto de una polarización entre identidad histórica e identidad dogmática, entre las cuales la identidad narrativa haría de mediadora estableciendo una relación dialéctica⁶⁸. La dificultad de la identidad dogmática no es que no pueda ser considerada como historia en cuanto discurso, sino que ha abandonado la historia en aras de un pensamiento metafísico incapaz, a la vez, de dar sentido a la vida humana y de dar razón de su origen en relación con el relato que la ha fundado. Se trata, por lo tanto, de un método teológico diferente por el cual, apoyándose en el Evangelio, el jesuita francés no intentará hacer más histórico a Jesús mediante la narratividad, sino introducir la historia en la dogmática cristiana y, en último término, en Dios. Basado en esta convicción, elaborará su teología del relato en la que destacará su sabor existencial, como dador de sentido al ser humano en su presente⁶⁹. Escribe:

“Todavía hoy, si el rumor de Jesús llega a nuestros oídos a través de estos relatos de milagros y logra intrigarnos, tal vez emocionarnos, a pesar de la distancia en el tiempo, a pesar de nuestra dificultad cultural para comprender este lenguaje ‘convenido’, se debe a que el simbolismo de las situaciones sacadas a escena de este modo no nos resulta totalmente inaccesible y porque nos es posible presentir que nuestro propio destino también está representado en él, y también porque la palabra de Jesús es asimismo portadora de un mensaje y de una fuerza de liberación destinada a nosotros⁷⁰.”

El lenguaje *convenido*, como denomina al relato, tiene un valor simbólico para nosotros, pero nos habla, en última instancia, de una realidad: Dios está presente en nuestra historia, hace historia con nosotros. El relato, por tanto, hace accesible al ser humano una verdad que ha acontecido en la historia y que ofrece sentido a la existencia, ayudándole a hacerse responsable de su futuro por el significado encontrado en el presente. Respecto a este valor existencial de lo narrado, se puede comprender que el intento teológico de Joseph Moingt no tenga tanto que ver con la llamada teología narrativa, cuanto con la fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty, pues su preocupación de fondo, debido al cariz de teología fundamental de su pensamiento, hace referencia al lenguaje filosófico necesario para hacer creíble la revelación.

La razón para ello es el valor dado a la palabra misma por el filósofo francés, quien afirma: “Así, con la sencilla observación de que *el vocablo tiene un sentido*, supe-

⁶⁷ Cfr. CDV, 371s (440). En *L'homme qui venait de Dieu* escribía a este respecto: “Jesús no entró en la historia cuando nació, no pertenece a la historia porque vivió, sino que pertenece a la historia porque se habló de él y porque hizo hablar de él, desde y porque el ruido y, sobre todo, la fe que él suscitó han hecho historia”, en HVD, 23 (Tomo I, 18). Puede percibirse aquí la influencia de su buen amigo Michael De Certau, en cfr., *La escritura de la historia*, ITESO, Tlaquepaque 2006.

⁶⁸ Cfr. ADOLPHE GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

⁶⁹ En este sentido, es sugerente la siguiente expresión: “El relato es una operación sobre el tiempo”, en José TOLENTINO MENDONÇA, *La construcción de Jesús. La sorpresa de un retrato*, Sal Terrae, Maliaño 2017, 120.

⁷⁰ HVD, 48 (Tomo I, 36).

ramos tanto al intelectualismo como al empirismo⁷¹. De este modo, al tomar el relato en sí mismo, Joseph Moingt acepta el sentido que lleva consigo para intentar superar tanto una lectura dogmática o intelectualista, como una lectura historicista o empírica de la Escritura. Si, como sostiene M. Merleau-Ponty, “el sentido está preso en la palabra y esta es la existencia exterior del sentido”⁷², la exégesis deberá redescubrir el valor de la palabra en el momento y contexto en que fue escrita, para que el teólogo pueda traerla al presente mediante una comprensión realizada a partir una fe crítica, asumiendo los retos de la *modernidad*⁷³. A propósito de esta característica de la palabra, el fenomenólogo francés también escribe que, en el ejercicio presente de la misma, hay “una recuperación de toda la experiencia anterior, una invocación a la consumación del lenguaje, una eternidad presunta, pero como la cosa percibida nos da la experiencia del ser mismo en el momento en que contrae en la evidencia del presente una experiencia esbozada y la presunción de un futuro sin fin que la confirmaría”⁷⁴.

De este modo, la fenomenología existencial -con su lenguaje de la *carne* y el valor existencial de las palabras- le sirve a Joseph Moingt para tener en cuenta el relato como tal, en cuanto capacitado para seguir dando sentido a la vida humana y a la pregunta por la identidad personal⁷⁵. No se trata solamente de que designe una realidad o una idea, sino de que ese relato ha hecho historia y sostiene la presencia de Cristo en el mundo⁷⁶. La historia, tal y como la concibe Joseph Moingt, no se circunscribe solamente al hombre sino que ha de hacer referencia, también, al ser de Dios. He ahí la novedad del pensamiento teológico del jesuita francés, el fundamento de su *inteligencia de la fe*⁷⁷.

4. *Intellectus fidei*: el exceso de Dios como respuesta creyente a la modernidad

Terminamos esta presentación de la teología de Joseph Moingt con otra cita literaria que recoge, a nuestro juicio, la intención de este teólogo francés en su voluntad de diálogo con el mundo surgido de la *modernidad*. En *Septología*, de Jon Fosse, podemos leer:

Y lo extraño es que a pesar de todo se puede creer en el mensaje cristiano, en la Buena Nueva, en el Evangelio, curiosamente, es posible, porque en

⁷¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, Planeta De Agostini, Barcelona 1994, 194.

⁷² *Ibidem.*, 199.

⁷³ “La distancia que aparecerá entre la exégesis histórica de los evangelios y su interpretación dogmática en la tradición nos mostrará la necesidad de practicar una tercera lectura hecha desde el punto de vista de una `fe crítica””, en CDV, 373 (442).

⁷⁴ MAURICE MERLEAU-PONTY, *La prosa del mundo*, Trotta, Madrid 2015, 54.

⁷⁵ Afirma M. Merleau-Ponty: “Descubrimos, bajo la significación conceptual de las palabras, una significación existencial, no solamente traducida por ellas, sino que las habita y es inseparable de las mismas”, en MAURICE MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, 199.

⁷⁶ En la misma obra escribe M. Merleau-Ponty: “Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo”, en *ibidem*.

⁷⁷ Cft. JOSEPH MOINGT, *L'esprit du christianisme*, Temps Présent, Paris 2018, 103.

cuanto empiezas a creer, crees, la fe llega por sí sola, como la presencia de Dios sin palabras, bueno, quizá como tu ángel, pienso, y yo soy de los que creen, o más bien de los que saben, sin que pueda explicarlo, no, no sabría decir por qué, ni en parte ni totalmente, porque la fe, o el conocimiento, bueno, yo diría más bien el saber, es lo que de repente y de un modo incomprendible se entiende que es verdad, y esa verdad nunca se ha dicho como es, y nunca se podrá decir porque no es palabras, sino la Palabra, es lo que hay detrás de todas las palabras, y que hace palabras, hace lenguas, da sentido, posiblemente, y esto quizá se pueda mostrar, pero no se puede decir, así es la cosa, y una fe así, un conocimiento así, un saber así, es una gracia que sólo reciben unos pocos, pero esa gracia, ese saber que les toca a unos pocos, puede abarcar a otros, también a aquellos que no han recibido esa clase de gracia, o que ni siquiera saben que existe, la gracia abarca a todos los seres humanos, pienso, y pienso que todo esto está pensado con muy poca claridad, si es que se puede decir que es un pensamiento⁷⁸.

Precisamente, el pensamiento de la fe, a la altura del tiempo actual, es el objeto de la teología de Joseph Moingt, que tiene a la historia como clave de su sistemática, debido a la importancia que esta ha adquirido para la razón moderna. Pero, en su comprensión de la historia, esta no es considerada como un elemento externo al ser Dios o como un simple medio utilizado por Él para manifestarse. De hecho, en el *párrafo germinal* de toda su obra, la califica como el lazo de unión entre Dios y Cristo. Ahora bien, sin ser ajena a su ser inmanente, tampoco puede identificarse con él, pues de este modo caería en el hegelianismo del que parece querer salir. La forma de unir ambos extremos mediante el lenguaje de la razón común, para poder expresar el *viceversa* entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, ha sido la elección de la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty. Es la forma de mostrar a la historia como protagonista de toda su obra debido a dos características que le son propias: su fuerza inexorable, que derriba los muros de lo religioso; su valencia trascendente, que permite pensar lo *impensado* hasta ahora y expresado en su relectura del *Símbolo* mediante conceptos metafísicos renovados. Todo ello nos mostraría a un Dios más interesado por el hombre y su salvación, que por mantener su gloria y su poder. Esta verdad evangélica es lo que la conversión del cristianismo en religión había terminado ocultando, por lo que es preciso un cambio en la mirada del creyente, para descubrir a Dios de un modo nuevo, bajo un *exceso* de amor por nosotros⁷⁹. Aquí se basará su respuesta a la crisis provocada por la *modernidad*. Escribe:

⁷⁸ JON FOSSE, *Septología*, De Conatus, Madrid 2023, 215s.

⁷⁹ “La misma ley del amor, la misma plenitud de ser que se hace en Dios comunicación de una Persona a otra, ‘Trinidad inmanente’, se hace, ‘fuera’ de Dios, creación y adopción de una multitud de seres, y, puesto que es la misma vida la que se difunde aquí y allí, el mismo impulso el que se propaga de dentro a fuera, no se puede decir propiamente que la historia esté en el exterior de Dios, sino que es la ‘exteriorización’ como Trinidad ‘económica’ que se da en la Trinidad ‘inmanente’ sin tener que salir de ella misma. Esa es la razón de que haya algo y no únicamente Dios: algo que no existe solo ni al lado, sino en vinculación con Dios, pues el modo de existir de Dios es existir-con”, en HVD, 693 (Tomo II, 302).

Resucitando al Crucificado, Dios se libera de los velos de la religión, quita el velo, desvela su presencia en lo más profundo del mundo, del misterio de la muerte y de la vida, presencia escondida bajo la trivialidad de lo que pasa, como una verdad frágil y excesiva; una verdad más difícil de conocer, en efecto, que los misterios de la religión para nuestros entendimientos pegados a los fenómenos, y, sin embargo, fácil de comprender, puesto que no se trata más que de dejarse aprehender, con toda gratuidad, sin presiones ni garantías, por lo que acontece⁸⁰.

Esta verdad frágil y excesiva se da a conocer en la distinción entre *acto* y *pensamiento* de la fe, origen de su teología. En ella el primero es inmutable, mientras que el segundo es variable, encontrándose en dicha variación la *sensatez* requerida en la actualidad. Por eso, el lenguaje del ser de la filosofía merlopontyana le ayuda a apartarse de G.W.F. Hegel, de quien había partido en sus comienzos teológicos⁸¹; al mismo tiempo, mediante esta ontología, desea dar respuesta al otro gran interrogante planteado por I. Kant, evitando reducir la religión a los límites de la mera razón y, por tanto, a una consideración estrictamente ética de la fe. Joseph Moingt va a organizar este nuevo pensamiento en torno al antedicho concepto de *exceso*, que se deriva de una lectura de la idea de *amor* desde la fenomenología, reinterpretando la preexistencia como base de su *intellectus fidei*. La fe se presenta así como un modo de pensar, un forma de interpretar la realidad.

Nuestra tesis consiste en que la metafísica buscada por Joseph Moingt para expresar la fe cristiana en la actualidad va a quedar organizada en torno a tres ideas, a saber: *proyecto*, *proexistencia* y *misión*. Tres ideas que introducen la dinámica del devenir en el lenguaje del ser y que, por lo tanto, permiten una concepción renovada de Dios, de la persona y del mundo, dando como resultado una teología sensata e inculturada. Podemos leer en su obra:

Estas reflexiones pueden ayudarnos a pensar que Dios, comprendido como 'lo que llega' en el tiempo a través de la relación orgánica de la carne de Jesús con la del mundo, viene a revelarse al lenguaje en Jesús, formando cuerpo con lo que no es para hacerlo ser, constituyendo sentido con lo que carece de él para hacerlo hablar, y se haga contar como la 'salvación' que llega en la historia, no arrancando al hombre de su universo, sino, al contrario, 'reconciliándolo' con él (Col 1, 20), revelando al mismo tiempo, no solo los misterios de la divinidad, sino

⁸⁰ DVH I, 521 (468).

⁸¹ "El lazo establecido, el lazo encontrado entre el origen de los seres en el mundo y el origen de las Personas divinas en Dios, ¿hace correr el riesgo de 'relativizar' a estas últimas, de volver contingente el origen del Hijo y del Espíritu, por ser dependiente de la producción de las cosas, y de reducir la existencia de Dios a su inmanencia en el mundo y en el tiempo? La teología está atenta a este riesgo y, para evitarlo, tiende a cortar el vínculo entre Dios y el mundo de la creación, a concebirlo como un puro 'ser de razón', y abandonar así el mundo a la pura contingencia, es decir, a la nada y a la muerte, antes que exponer al ser divino a la degradación. Pero, ¿es preciso tener que llevar a cabo una opción? ¿no podemos evitar estos dos riesgos a la vez? Se trata de la misma dificultad de concebir que pueda existir algo y no Dios, como si no se pudiera concebir que Dios exista sin que ocupe todo el lugar del ser", en HVD, 693 (Tomo II, 302).

el «misterio» por excelencia (Col 1, 26), que es presencia y venida de la eternidad del tiempo en el mundo⁸².

Abundamos, por tanto, en estos tres conceptos que condensan el pensamiento de la fe del jesuita francés, cuya finalidad podrá definirse como el intento de pensar a Dios y al hombre no como mónadas o esferas totalmente separadas, sino como participantes de una misma realidad, si bien uno lo hace por sobreabundancia y el otro por gracia, pues como él mismo escribe: “El Dios cristiano es el Dios que se ‘distribuye’ (este es el sentido de la palabra ‘economía’) a través de tiempos y lugares, que se expresa haciendo una historia y haciéndola contar, y que no es enunciable sin ella, porque no es sin nosotros”⁸³.

La primera idea que abordamos es la de *proyecto*, convertida a la postre en la base de las dos siguientes. Al estudiar el primer artículo del *Símbolo* nos aparece como la manera utilizada por Joseph Moingt para hablar de la historia formando parte, en cierto modo, del ser de Dios desde la eternidad. Su objetivo no es presentar la historia solamente como creación, como algo externo a Él, sino como parte de su intimidad. A su juicio, si el objetivo es salvaguardar la unidad de Dios, junto con la gratuidad y liberalidad divinas a la hora de crear, hablar de *proyecto* permite aceptar todos estos supuestos, pues el proyecto no implica que Dios esté constreñido a crear, ya que “la creación no puede ser más que acto de amor, acto de hacer venir a la existencia algo posible cuya posibilidad no puede surgir más que de la gratuidad siempre excesiva de este Amor ilimitado”⁸⁴.

Ahora bien, una vez que se acepta partir de dicha proyección, la liberalidad y la gratuidad adquieren un cierto compromiso con la criatura que será el centro de dicho proyecto: el ser humano. De ahí su querencia por la idea barthiana de que no se pueda comprender a *Dios sin nosotros*. La clave de esta metafísica renovada, que comienza por esta idea de proyecto, es su correspondencia con lo que hemos conocido por la revelación, sin tratar de imponer una lógica ajena al Evangelio. Dios se nos ha mostrado así, se ha expresado a sí mismo de esta forma. Por eso la teología de Joseph Moingt empieza por la economía, no por una preocupación filosófica sobre la unicidad divina⁸⁵. En este aspecto, está más próximo a la patrística que a la posterior teología medieval y escolástica, debido a su formación en este campo. Será la lógica del exceso la que le permita explicar su postura, al escribir:

⁸² DVH I, 524 (470s). Afirma más adelante en este mismo sentido: “El verdadero problema del ‘monoteísmo trinitario’ no está ahí, no está ligado a una teoría del ser, está ligado a la relación del Dios Trinidad con el mundo: uno de los tres se ha hecho hombre, otro habita en el corazón de la humanidad, y al mismo Padre, a quien la fe cristiana ha adherido el título de ‘Dios único’, se le designa como aquél que tanto amó al mundo que le envió y le dio a su Único”, en DVH II/1, 181 (163).

⁸³ DVH II/1, 181 (163).

⁸⁴ CDV, 486 (577).

⁸⁵ Escribe en *Dieu qui vient à l'homme*: “Puesto que el discurso de la unidad parece tan poco prometedor, ¿no será mejor dejar todas sus posibilidades al discurso trinitario? Dejar que Dios venga al mundo en el proceso de las misiones trinitarias y adquiera sentido y figura en su estar con nosotros, encarnado en la presencia de los cristianos en el mundo”, en DVH II/1, 179 (161).

La nada es para Dios un campo de posibles cuya posibilidad posee él. De este modo está presente en el pensamiento de Dios, precisamente bajo la forma de su negación, en la figura del Primogénito de la creación, que es la aparición, en lo que estaba vacío de toda existencia, del Principio de todo lo que ha llenado este vacío, un Principio sacado, no de la nada, sino, por así decirlo, del exceso de seres posibles cuya posibilidad está en el exceso de amor que hay en Dios⁸⁶.

Dejar a Dios ser Dios, también implica considerar esta posibilidad: pensarlo como un misterio de entrega absoluta por exceso de amor y no encerrarle en una suficiencia racional, fría, que en definitiva no atraiga el afecto de su criatura, sino más bien su admiración o su temor. La forma de explicar este *proyecto* de Dios, que según el jesuita francés es lo que nos ha sido revelado, será el lenguaje de la fenomenología existencial, pues la lógica hegeliana del espíritu, aunque le servía para hablar de la negación, no da cuenta de la intersubjetividad surgida de la gratuidad del Amor ilimitado y personal de quien adviene, según su forma de expresarlo, en persona de Padre. De ahí surge la segunda idea fundamental de la metafísica que sostiene la teología de Joseph Moingt: la *proexistencia*. Dicha idea no surge de la especulación a priori sobre una cierta concepción de la divinidad, sino de la aplicación de lo escrito en el relato evangélico, a propósito de Jesús, al mismo ser de Dios. Al considerar que toda su vida se resume como una entrega incondicional, manifestada plenamente en su muerte en la cruz, obtiene una enseñanza expuesta con las siguientes palabras:

Con todo, la consideración de la encarnación nos ha permitido dar razón de la filiación eterna de Cristo mejor de lo que lo hace una cristología que recurra a la `retroactividad` de la resurrección, porque este recurso disimula un equívoco. El principio se comprende desde una perspectiva hegeliana: el fin refluje sobre el comienzo, porque ningún ente se convierte más que en aquello que ya tenía en sí mismo la posibilidad y el deber de llegar a ser. Ahora bien, la resurrección es acto de Dios, no de Jesús, no puede rehacer, *a posteriori* y desde fuera, lo que Jesús había hecho desde el interior de su historia; tiene que limitarse a desvelar, «retrospectivamente» que Dios estaba presente en ella desde el comienzo, según se manifestó en ella al final, pero no puede remontarse más allá de lo que se puede contar, más allá de este comienzo -a menos que lo transforme, de una manera subrepticia, en encarnación, aunque al precio de salirse de la historia de Jesús-. Por eso salimos de la narratividad evangélica para escrutar la `prehistoria de Jesús`, la que el Verbo hace y cuenta como historia de revelación. Y así es como hemos podido conciliar el lenguaje de la teología dogmática del Verbo encarnado con el de la cristología narrativa⁸⁷.

⁸⁶ CDV, 484 (574s).

⁸⁷ DVH II/1, 442s (390).

El juego de palabras utilizado por Joseph Moingt pone de manifiesto su comprensión última de la realidad. Habla de *proexistencia*, en vez de *preexistencia*, para referirse a la encarnación, y de *retrospectiva* en lugar de *retroactiva*, para mostrar el significado de la resurrección en su teología. La cuestión es qué lugar ocupa la historia en el ser de Dios y explicar cómo puede estar presente, desde el inicio, en la vida de Jesús. De ahí su hincapié en la idea de proyecto, porque así Dios estaría presente desde el comienzo, no sólo resucitándole al final, de modo que lo acaecido a Jesús resultara algo extraño a su ser. Escribe:

Dios toma así una forma de existencia nueva: aquel que era Principio de su propia vida se convierte en ser-para-otro, en Fuente de la vida de otro a quien entrega su propia vida para hacerle existir eternamente en sí y para existir en él en una relación de Padre a Hijo. Jesús, por su lado, recobra vida en comunidad de existencia eterna con Dios, volviendo a encontrar en él la identidad de su ser histórico que le había ‘entregado’ continuamente a lo largo de toda su existencia, pero asumiéndola ahora para la eternidad de una coexistencia con Dios, sin cesar de ser-para-el-mundo y de vivir en el tiempo del mundo, aunque en lo invisible del mundo, no ya como el heredero todavía bajo tutela de los elementos del mundo» (Gal 4, 1-3), sino como el Hijo a quien el Padre le ha «entregado» todo y recibe ahora la plena ‘disposición’ de su herencia para ser la vida de este mundo al que continúa estando ligado para la eternidad. Así, Dios y Jesús se vuelven Padre e Hijo, en sentido propio, a través de una comunicación de vida que les hace existir el uno para el otro⁸⁸.

La *proexistencia* de Dios, manifestada en Jesús, se describe mediante el lenguaje de la fenomenología existencial, por el cual el Padre quedaría determinado por el ser-para-otro -Jesús-, que en cuanto Hijo de Dios por la resurrección, queda determinado como el ser-para-el mundo de Dios. No hay una absorción en el Espíritu absoluto, sino una diferencia sostenida, una intersubjetividad que permite decir a Dios de una forma nueva, considerando su presencia en lo invisible del mundo porque se ha expresado en la historia y ha hecho historia con el hombre. En esta disposición divina es en donde Joseph Moingt percibe la importancia del Espíritu Santo, pues “no está entre ellos para invitarles a fusionarse en sí mismo, sino al contrario para impedirselo, ya que él es irrecuperable por ninguno de los dos, supuesto que se han dado, el uno al otro, con una donación irrevocable: él es lo que queda, un exceso infinito, lo que hay que dar a los otros”⁸⁹.

En este punto hacemos referencia a la tercera idea de la metafísica renovada del jesuita francés, la idea de *misión*. En la teología de nuestro autor, este término adquiere gran relevancia no por el desarrollo pastoral, sino por su valencia a la hora de interpretar las relaciones intratriniarias, a la vez que muestra a Dios volcado hacia fuera y comunicándose con su criatura. El paradigma de esta idea de misión lo encontramos en el

⁸⁸ DVH I, 529 (474s).

⁸⁹ JOSEPH MOINGT, “El Espíritu Santo: el tercero”: *Études* 3986 (2003) 779.

mismo Cristo, quien ha llegado a ser Hijo de Dios por la identificación dada en él entre el Verbo -su naturaleza divina- y la vida de Jesús -su naturaleza humana-, mediante la ascensión de la misión recibida por el Padre desde toda la eternidad. Nuevamente el exceso nos hará entrar en esta lógica propia de la revelación, que no se deduce de principios formales previos, ni de ningún axioma sobre el ser de Dios, sino de la historia narrada por los evangelios, pues:

Aparentemente, el Espíritu no es necesario para que Dios se revele en Jesús, ni siquiera en cuanto Padre, ni para dar a Jesús los medios que requiere su misión, ni para salvarlo de la muerte, ni para obtenernos el perdón del Padre, ni para abrirnos las puertas de su casa: el poder del Padre y su amor por su Hijo bastan para explicar todo eso. Ahora bien, la misión de Jesús no tiene otra razón de ser que el don del Espíritu. Por un lado, el Espíritu está de sobra; por otro, lo es todo. Esto se debe a que su necesidad no se sitúa en el ámbito de la causalidad, sino en el del amor, es decir, del don, del exceso, de la sobreabundancia, de la gratuidad. La misma discreción de su presencia en Jesús y de su acción en nosotros da testimonio de la interioridad de su misión y de su ser: es lo que brota en nosotros de la ilimitación del amor del Padre por Jesús. Por eso, su papel aparece mejor en nosotros que en Jesús, aunque revela su intimidad con Jesús⁹⁰.

De este modo, el Espíritu pone en conexión a Dios con lo que no es Él, culminando este proceso de autocomunicación que es la revelación, por la que la criatura queda integrada en el movimiento de *exitus-reditus* con el que Joseph Moingt quería sintetizar su pensamiento de la fe. Así, su teología -que él define como una teología del relato- ha de salir de lo narrado para constituirse como tal y, en esa constitución, establecer un lenguaje del ser sobre el que basar sus reflexiones para hacerse inteligible⁹¹.

5. A modo de conclusión

Al finalizar la presentación del pensamiento teológico de Joseph Moingt, hemos cifrado su lenguaje del ser en tres conceptos -*proyecto*, *proexistencia* y *misión*- con los que, a partir de la epistemología de la fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty, releo las categorías de Dios, persona y mundo. Esta relectura incluye la historia humana y la intersubjetividad como bases irrenunciables para comprender la realidad. En el estudio de tesis realizado -y expuesto en síntesis en estas líneas- indicamos cómo, a pesar de que el jesuita francés no quiere encerrarse en un sistema filosófico determinado, en

⁹⁰ DVH I, 534 (479).

⁹¹ En un sentido semejante, sobre la acogida dialéctica: “Aquí se trata de adentrarse en la pretensión de novedad que el cristianismo implica y dejarse decir qué posibilidades le advienen al hombre de más allá de sí mismo, en la convicción de que el ser humano es extensible, de que su plasticidad es casi infinita (*anima quodammodo omnia*)”, en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “¿Dios funcional o Dios Real?”: *Salmanticensis* 49 (2002) 15.

ocasiones se ha visto excesivamente dependiente de la ontología descubierta⁹². Ello le ha llevado a presentar a un Dios que, si bien consigue eludir el peligro de la necesidad de la historia para constituirse en Trinidad, se muestra, en cierto modo, dependiente de su criatura. Mediante la lógica del exceso, como modo de entender la dinámica del amor, intenta salvaguardar la libertad y la gratuidad divinas, lo que nos lleva a una conclusión final: por un lado consigue presentar a un Dios amable y deseable, cuya existencia proporcionaría un sentido y una orientación a la vida del cristiano en la sociedad de hoy; por otro lado, a pesar de su deseo de hacerlo creíble por hacerlo pensable, la complicación de sus razonamientos no responden, totalmente, a la sencillez de la predicación evangélica a la que desea poner en el centro⁹³. Pero, sin duda alguna, el valor de su teología es tratar, «con delicadeza y respeto» (cfr. 1 Pe 3, 16) a la cultura actual, ante la que anhela dar razón de la esperanza cristiana de la que él mismo participa. Así se percibe en sus palabras, con las que terminamos esta exposición:

La teología que se inquieta por el futuro del pensamiento humano, de la cultura, no sale verdaderamente de sus fronteras, no hace más que reasumir la responsabilidad de todo lo que es humano, algo que compartía igualmente con la filosofía, aunque pretendiendo dominarla, y con lo que debe cargar de nuevo aceptando comulgar con el sentido de lo universal que le abren las investigaciones filosóficas de nuestro tiempo. Comprometer a la teología con esta apertura es invitarla a salir de las querellas del pasado, que van perdiendo sentido, a renovar sus problemáticas, a lanzarse a los campos de trabajo donde se jugará la suerte de la fe, porque el destino del hombre ya está implicado desde ahora en ellos⁹⁴.

⁹² Escribe Joseph Moingt: “La reflexión filosófica a la que nos entregamos no hizo más creíble lo que solo podemos conocer por la revelación y no debe su inteligibilidad más que a la lógica de la fe; pero la analogía que descubrimos entre la constitución de un mundo humano sobre el modelo de un ‘individuo inmenso’ y la del cuerpo espiritual construido y unificado por la identificación los creyentes con la única y misma persona de Cristo resucitado hace pensable la resurrección en términos de corporeidad”, en DVH II/2, 1085 (547).

⁹³ En este mismo sentido: “La pregunta de fondo no es si la razón contemporánea concuerda con la fe y con el Dios que ella propone, sino si esa razón está dispuesta a pensar desde un Dios como amor, un hombre como criatura amorosa, y una forma de existencia para la que el amor y el perdón son los criterios decisivos”, en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “¿Dios funcional o Dios Real?»: *Salmanticensis* 49 (2002) 39.

⁹⁴ DVH II/2, 1158 (609).