

Presentación de libros

GÉRARD SIEGWALT, *La réinvention du nom de Dieu* (Colección “Résonances théologiques”; Labor et Fides, Genève 2021) 176 p., ISBN 978-2-8309-1741-3

¿Reinventar el nombre de Dios en Latinoamérica? La reciente publicación de *La réinvention du nom de Dieu* [La reinención del nombre de Dios] por el teólogo protestante francés Gérard Siegwalt es una oportunidad para reflexionar acerca de la situación en la que se encuentra el cristianismo en Chile y, más globalmente, en Latinoamérica. Las páginas a continuación pretenden entregar algunas pautas de lectura e iniciar una conversación sobre la relevancia de su contenido, marcado por el contexto particular del Viejo Mundo, para el cristianismo de las Antípodas.

Después de una breve presentación del autor, el artículo describirá la tradición teológica en la que se enmarca el libro, y planteará la pregunta de su relevancia para el contexto latinoamericano. El resto del texto propondrá reflexiones a partir de las dos grandes vertientes del libro: su diagnóstico de la situación actual del ser humano frente a Dios, y su proyecto de reinención del nombre de Dios.

La relevancia de la tradición protestante para el cristianismo latinoamericano: una pregunta

Gérard Siegwalt es pastor luterano y profesor emérito de teología sistemática de la Facultad de Teología Protestante de Estrasburgo. Su trabajo se enmarca en la tradición luterana propia de Alsacia, una región francesa que adoptó la reforma protestante en los años 1520. Sin embargo, el título mismo de su monumental suma, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, publicada en diez volúmenes entre 1986 y 2017, y su co-edición entre la famosa editorial católica francesa Le Cerf y la no menos famosa editorial protestante suiza *Labor et Fides*, son evidencia de su compromiso ecuménico. La pertenencia a la Confradía evangélica San Miguel, que inscribe la unidad de la Iglesia como una de sus tareas, confirma esta evidencia. El libro que Siegwalt acaba de publicar demuestra su apertura a un cristianismo que va más allá de las fronteras confesionales, un cristianismo preocupado por las realidades sociales y ecológicas, en

una perspectiva “holística”, por expreso deseo del autor¹.

La réinvention du nom de Dieu brota probablemente de una larga experiencia de diálogo del teólogo y pastor con los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. A pesar de su título, el libro no pretende decir algo acerca de Dios, sino, más bien, describir la situación en la que el ser humano se encuentra actualmente frente a Dios, proponiendo un diagnóstico de nuestra época convulsa y delineando las condiciones para que esta crisis se convierta en una nueva oportunidad para el mensaje evangélico, en el marco de la teología fundamental e inspirado en el “método de la correlación” de Paul Tillich (1886-1965)². La influencia del teólogo germano-estadounidense en el pensamiento de Siegwalt es palpable. Siegwalt participó, de hecho, en la creación de la *Association Paul Tillich d'Expression Française* a finales de los años '70 y fue su primer presidente.

Paradójicamente, las reflexiones de Siegwalt son a la vez *actuales*, puesto que brotan del análisis de estos tiempos, y *tradicionales*, porque se enmarcan claramente –y a veces

críticamente– en una tradición, la pretensión del protestantismo de escapar de la “cristiandad” para dar inicio, por fin, al “cristianismo”. Sin remontar a Lutero, basta con citar la *Ejercitación en el cristianismo* (1850) de Søren Kierkegaard, que se presenta como “un ensayo para la extensión del cristianismo en la cristiandad”. En este marco, la “cristiandad” designa una cultura, una estructura social, una moral, y determinadas prácticas religiosas (“las obras”), mientras que el “cristianismo” está identificado con una opción existencial (“la fe”): dejar que la vida y la salvación de uno dependan de Dios. La teología dialéctica, entre las dos guerras mundiales, profundiza y actualiza las reflexiones de Kierkegaard. Para Rudolf Bultmann, en un marco existencialista, “hay que distinguir bien la auténtica fe en Dios de lo que suele llamarse una *cosmovisión*”³. Para Karl Barth, fe y religión se oponen. Creer es “dejar que Dios mismo entre como Dios (*eintreten lassen*)”, mientras que la religión pretende “poseer a Dios (*Greifen nach Gott*)”⁴. Para Dietrich Bonhoeffer, en sus famosas cartas del verano de 1944, el abandono de

¹ Para conocer mejor al autor y sus publicaciones, ver <http://www.religion-theologie.fr/gerardsiegwalt/> (consulta: 13/05/2021). Agradezco la ayuda del Prof. Benoît Mathot (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), actual presidente de la *Association Paul Tillich d'Expression Française*, para la redacción de esta presentación de libro.

² Sobre las semejanzas y diferencias entre Tillich y Siegwalt, ver Jean RICHARD, “La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt”, *Laval théologique et philosophique* 66 (2010) 279-296.

³ Rudolf BULTMANN, “La crisis de la fe” (1931), en *Creer y Comprender*, II, tr. esp. E. Requena (Madrid 1976) 7-20 (11).

⁴ Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/2 (Zürich 1938) 330.

la caduca interpretación religiosa del mundo –vinculada a una representación de Dios como solución a todos los problemas que superen las capacidades del ser humano– abre la posibilidad de un redescubrimiento del Dios verdadero, del Dios bíblico que muere en la cruz. En este sentido, la teología protestante es esencialmente una doctrina de la crisis, una teología que expresa la imposibilidad de seguir con la “cristiandad” y la necesidad de cambiarse al “cristianismo”.

Siegwalt, quien menciona por lo menos a Bonhoeffer y a Tillich en su libro, escribe dentro de esta misma tradición que discierne en la secularización del mundo occidental y su creciente ateísmo, una oportunidad para “la reinención del nombre de Dios”. Ahora bien, ¿qué relevancia tiene para Latinoamérica una teología que toma como punto de partida el ateísmo? ¿No es este el continente que llena la Iglesia de esperanza para su futuro, mientras el cristianismo desaparece del Viejo Continente?⁵ ¿No es Latinoamérica donde la religión está profundamente arraigada en la sangre del pueblo, el lugar de la “religiosidad popular”? ¿Es relevante para Latinoamérica una

teología que parte de la muerte de Dios, cuando, justamente, la teología de la liberación identificó la muerte de Dios, no con la irrelevancia de la “hipótesis de trabajo Dios”, sino con la situación de explotación socio-económica del “pueblo crucificado”? ¿No es Latinoamérica donde la misma teología de la liberación criticó la teología dialéctica, la de la muerte de Dios y otras doctrinas del Primer Mundo, como doctrinas cómplices de la explotación de los pobres?⁶ ¿O es que la descristianización en Latinoamérica solo es postergada? ¿La crisis de la Iglesia en Chile no es uno de sus pródromos? ¿No deberíamos escuchar las lecciones del Viejo Continente para anticipar la nueva situación de un cristianismo sin cristiandad?

Estas son las preguntas que un lector latinoamericano puede plantearse al momento de leer el libro de Siegwalt.

Resumen y estructura del libro

El libro cuenta una historia. La humanidad (post-)moderna ha olvidado a Dios. Este olvido provoca, por juicio inmanente, “catástrofes” o “choques”.

⁵ Ver Jon SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Trotta, Madrid, 2ª ed. 1993) 15-16: “En América latina, Jesucristo sigue siendo una realidad importante [...] a diferencia de lo está ocurriendo en Europa y en el Primer Mundo en general”.

⁶ Ver Enrique DUSSEL, “Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto”, *Concilium* 96 (1974) 328-352 (347): “La nueva manifestación histórica de Dios [...] se operará por la justicia y no por los muchos tratados teológicos teóricos sobre «la muerte de Dios»”.

Recíprocamente, estos “choques” desestabilizan el olvido de Dios, puesto que el grito de angustia frente a estas catástrofes puede convertirse en una llamada, con tal que se recupere el nombre de Dios.

Detrás de la historia, el libro plantea una tesis: hoy se abre una nueva oportunidad histórica para el anuncio del Evangelio de Dios.

La primera parte, “Acercamientos” (15-70), empieza con una meditación bíblica que interpreta la situación actual como posición en la que se “empieza a llamar el nombre de Dios” (Gn 4, 26b). Esta situación actual, según el diagnóstico de Siegwalt, es la de la ausencia de Dios: “¿A dónde se ha ido Dios?” La segunda parte del libro, “Enfrentamientos” (71-118), sigue con el diagnóstico de la catástrofe en la que se encuentra el mundo actual, desembocando en un grito de angustia. La tercera parte, “Advientos” (119-158), describe la conversión posible del grito: del olvido del nombre de Dios a su balbuceo, a su parto, y a su efectividad.

EL DIAGNÓSTICO: “EL CHOQUE DE LA REALIDAD”

La situación que Siegwalt describe es el “fin de un mundo” (16), el fin del mundo moderno, caracterizado por la confianza en el progreso técnico, y el advenimiento del mundo post-moderno del nihilismo. En realidad, este diagnóstico no es tan

novedoso: la crisis del nihilismo ya tenía en Nietzsche uno de sus portavoces a finales del siglo XIX, y la crítica de la civilización técnica fue un tema recurrente en los años 20 y 30, hasta la famosa conferencia de Martín Heidegger de 1949 sobre “la cuestión de la técnica”. El fracaso del proyecto moderno y de las ideologías es un lugar común desde por lo menos los años 80, y Jean-François Lyotard publicó su *Condition post-moderne* en 1979. En resumidas cuentas, pareciera que, desde finales del siglo XIX, se abrió una crisis espiritual, con una intensidad variable según los lugares y los tiempos, que no llega a resolverse y rebota constantemente.

La situación descrita por Siegwalt tiene tres rasgos globales: el primero es que “Dios no pertenece a la realidad del tiempo presente” (9). Este rasgo también tiene ya una larga historia, desde la nostalgia de los dioses en Hölderlin, el “Dios ha muerto” de la filosofía de la religión de Hegel, o el ambiguo “crepúsculo de los dioses” de Wagner. Se trata, en primer lugar, de constatar que los que creen en Dios se vuelven una minoría en las sociedades del Viejo Mundo. Siegwalt se abstiene de proponer una explicación socio-histórica de este fenómeno, lo que no significa que la rechaza, sino más bien que se sitúa en otro nivel, el nivel teológico, que él declina en dos interpretaciones:

1. “Dios se ausenta del mundo” (23-26 y 28-40). Dios mismo se retira, como consecuencia de su

transcendencia. “Como Dios, está encima de toda retención (*saisie*) posible, en el sentido de un acaparamiento, por el ser humano.” (24) Este llamado a la teología apofática, que toma sus raíces en Filón de Alejandría, Gregorio de Nisa y Dionisio el Areopagita, es característico de la teología de la segunda mitad del siglo XX. Como lo notaba hace poco el teólogo francés Emmanuel Durand, “en el discurso sobre Dios, se han vuelto dominantes las figuras del retiro, de la auto-limitación, de la kénosis, de la discreción, incluso de la ausencia o de la impotencia...”⁷ La temática también tiene raíces en la tradición protestante, con “la dialéctica del Dios escondido y del Dios revelado” (25), esbozada por Martín Lutero, en particular en *Del siervo albedrío* (1525), y retomada por Karl Barth. La ausencia de Dios no es algo accidental, sino que tiene que ver con su ser mismo:

Pertenece a la esencia de este Dios el ser indesvelable por el ser humano. Por cierto: indesvelable precisamente en su esencia *revelada*. Es precisamente el *Dens revelatus* quien es el *Dens*

absconditus, el Dios hacia el cual no hay ningún camino o puente⁸...

2. “El ser humano se ausenta de Dios” (26-28 y 40-49). Siegwalt define “la civilización moderna como civilización del olvido de Dios” (119). Ahora bien, este tema también es antiguo. En realidad, tiene sus raíces en la Biblia (Dt 32, 18). La historiografía deuteronomista interpreta las catástrofes que sufren los reinos de Israel y de Judá como juicios de Dios y consecuencias del haber “abandonado la fuente de agua viva” (Jr 2, 13): “Ocurrió porque los hijos de Israel pecaron contra el Señor su Dios” (2 R 17, 7). Para Pablo, el pecado genera su propio castigo (Rm 1, 24.26.28) en una especie de auto-juicio inmanente. Siegwalt describe el “olvido de Dios” como olvido de la “relación esencial –elemental– entre la realidad como creación y Dios como creador” (76), lo que recuerda Rm 1, 25 y también la definición de la fe (*Frömmigkeit*) por Schleiermacher como el que “somos conscientes de nosotros mismos como absolutamente dependientes, es decir, nos percibimos (*fühlen*) dependientes de Dios”⁹.

El segundo rasgo de la situación actual es su carácter de triple

⁷ Emmanuel DURAND, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu* (Cogitatio Fidei 292, Paris 2014) 8.

⁸ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1 (Zürich 1932) 338. Entre otros, el teólogo católico David Tracy retoma “The Post-Modern Naming of God as Incomprehensible and Hidden”, *Cross Currents* 50 (2000) 240-248. Tracy es

especialmente interesante en que integra dentro del pensamiento post-moderno aportes de las teologías contextuales, en particular, la teología de la Liberación.

⁹ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, I (1ª ed., Berlín 1821) § 9, p. 33.

“catástrofe” ecológica, social y humana (77-82). El diagnóstico es aquí parecido al que hace el papa Francisco en *Laudato si'* y *Fratelli tutti*. Esta triple catástrofe es un “choque” para el ser humano olvidadizo de Dios, que lo llama a “enfrentarse con la realidad” (77) y desemboca en “la desestabilización de la modernidad” (76), es decir, si se me permite, el inicio de la post-modernidad, en el que, enfrentado al “choque de la realidad actual”, ya no cuenta con la seguridad que le brindaba la “razón autónoma” en la época moderna. Recíprocamente, su nueva inseguridad lo lanza en una “nueva búsqueda (*quête*) religiosa” (85).

El “redescubrimiento [...] del universo de las religiones” (84-90) es el tercer rasgo característico de la situación actual. Llama la atención la valoración neutral, incluso positiva, de la religión por parte de Siegwalt, si se compara con la actitud de Barth recordada más arriba. De hecho, como lo recalca Jean Richard, Siegwalt “se alista más al lado de Tillich que de Barth”¹⁰. La religión, “casa comunitaria de la fe y de su elucidación teológica” (37), es “portadora de una potencia espiritual de renovación” (85). Aquí, hay un lugar posible para la valoración positiva de la “religiosidad popular” característica del cristianismo

latinoamericano. Sin embargo, “el «regreso de lo religioso» no está todavía a la altura del desafío que es el choque de la realidad” (123). Es que el “regreso de lo religioso” conlleva “la tentación de evitar el enfrentamiento con la realidad” (71-73). Aquí, uno no puede no recordar las palabras de Bonhoeffer sobre la “deshonestidad” de “la vuelta a la Edad Media” y al “país de la infancia”. El “regreso de lo religioso”, paradójicamente, podría ser otra forma más de silenciar la “espera de Dios” (Simone Weil), mientras que, en la situación actual, es necesario descubrir el grito del ser humano, su espera existencial, para que Dios pueda de nuevo ser invocado.

De aquí brota una “responsabilidad de las religiones en dar cuenta de sí mismas” (90) para que “se distancien críticamente [...] de sus aberraciones” (85). Esta tarea crítica es, precisamente, trabajo de la teología, definido, en la estela de Barth¹¹, como “cuenta crítica de la fe” (30). Siegwalt dedica varias páginas a la descripción de esta labor de la teología (31-37), de la interpretación de los textos fundadores y de la transmisión auténtica de la revelación de Dios (90-101). Destacan la “crítica del supranaturalismo”, como “alteración del Dios vivo en Dios principio”

¹⁰ J. RICHARD, “La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt”, *Laval théologique et philosophique* 66 (2010) 279-296 (279). El mismo Siegwalt señala su opción por Tillich contra Barth en la

entrevista: “Gérard Siegwalt, pour une catholicité évangélique”, *Lumière et Vie* 277 (2008) 5-21 (10).

¹¹ Ver K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, 1, sobre la teología como *Selbstprüfung*.

(33), explícitamente heredada de Tillich, y la exhortación a una “teología responsiva”, “dialógica” (100), también legado de Tillich: la teología es *respuesta* acerca de la fe dentro de un *diálogo*, y su método es “el método de la correlación” (100): “Un «desde arriba» de Dios se encuentra con el «desde abajo», no solo de la realidad vivida sino también de (la pregunta de) Dios en ella” (99).

La propuesta: “la reinención del nombre de Dios”

El objeto de la tercera parte del libro, “Advientos” (*advenues*), es una propuesta, pero no la de un nuevo nombre de Dios, entregado al lector para que lo adopte, lo que se quedaría en el nivel cognitivo, sin resolver la crisis existencial y civilizacional. De todos modos, no se trata de inventar un nombre “nuevo”, inédito, sino de “re-inventarlo”, de volver a encontrarlo. El idioma francés permite esta distinción entre “nouveau” (“novedad” de lo que no existía antes) y “neuve” (148) (“novedad” del inicio, antes del desgaste del uso). La propuesta, por lo tanto, es más bien una invitación a “pasar de espectador a actor” (155), mientras el teólogo se hará partero de sus contemporáneos, ayudando al “parto” del nombre de Dios con su “mayéutica” (99) socrática.

El punto de partida es, “desde abajo”, el “grito” provocado por el “choque de la realidad”: el “llamado

al sentido, a la justicia, a la salvación” (126). Siegwalt reconoce en la humanidad post-moderna “la generación del grito” (126). Es misión del teólogo-partero “ayudar el grito a dar luz a la palabra” (111), ayudar a pasar del olvido al balbuceo y a la invocación, “llamada dirigida al nombre” de Dios (19).

Es que el “choque de la realidad” provoca también una “nueva toma de consciencia” (123): una “puesta en tela de juicio del olvido de Dios” (123), una “ruptura del tabú Dios” (129). La descripción de Siegwalt está aquí marcada por el contexto particular del laicismo francés y su prohibición de pronunciar el nombre de Dios en el espacio público (129-131). A título personal, puedo dar testimonio de la sorpresa que me llevé cuando, francés recién llegado a Chile, escuché al presidente de la República en una cadena nacional pedir la bendición de Dios para Chile y los chilenos.

De nuevo, el método es la correlación entre el “arriba” y el “abajo”: “El nombre de Dios que hay que reinventar se abre camino en y a través de los hechos de la naturaleza y de la historia” (140). “El nombre verdadero es el que baja del cielo, si bien sus letras están hechas por manos humanas, por masa humana, por arcilla humana” (146). Con la evocación de los *ayat* del Corán (141), Siegwalt se acerca a la tradición latinoamericana de los “signos de los tiempos”.

El método de la correlación implica la valoración positiva de los “valores” (la llamada al rescate ecológico, a la justicia social, la búsqueda del sentido del destino personal), paralela a la valoración del “mundo de las religiones”, como primera interpretación del “grito”. Los “valores” representan los “desafíos últimos en la realidad penúltima que es lo político” (133, con una alusión implícita a Bonhoeffer), abriendo camino a la pregunta por “la fuente trascendente de los valores” (133), “Dios, la trascendencia, lo divino, a la espera de manifestarse en y a través del «abajo» de la realidad, a la espera del descifrado de su nombre por el ser humano” (140). La teología de la liberación no dice otra cosa cuando proclama que el reino de Dios empieza con la liberación concreta de todas las injusticias y opresiones que padecen los pobres.

Las últimas páginas, remitiendo a la “efectividad” del nombre de Dios, se ubican en la gran tradición protestante de la performatividad de la palabra predicada. La “efectividad” no es la de la omnipotencia divina de la “interpretación religiosa del mundo”, es la efectividad del hecho mismo de invocar a Dios, de poner su “confianza en el nombre de Dios” (152). La fe, como confianza en Dios, salva efectivamente, puesto que invocar a Dios por su nombre personal es reanudar la relación esencial de dependencia absoluta

cuya ruptura significó el pecado y la perdición.

Fuera de esta fe que consiste, según una cita del psicoanalista judío Daniel Sibony, en “apoyarse en aquello mismo que nos escapa” (156), el Dios invocado sería un ídolo, y no el “Dios que está más allá de todo nombre”, el Dios “mayor que el Dios pensado”, el “Dios solo como el Otro” (159, con alusiones a la teología apofática). Sin embargo, el método de la correlación permite una superación de la dialéctica barthiana entre Dios y el mundo. El Dios “Otro” según la famosa definición de Rudolf Otto, no es “otro que el mundo” sino “otro *del* mundo” (159).

Conclusión

El libro de Siegwalt es un libro de teología en situación y ésta, por cierto, no es la situación actual del cristianismo latinoamericano. Sin embargo, la crisis de la Iglesia Católica en Chile está dando luz a una nueva posición. Y la crisis de la Iglesia no es el único “choque” que tienen que enfrentar los hombres y las mujeres de nuestro país: con el estallido social, se visibilizó una serie de brechas (clasistas, étnicas, de género...), y la pandemia del coronavirus y la crisis económica que la acompaña, solo agudizaron la versión nacional de la triple catástrofe descrita por Siegwalt en su libro. Sin embargo, al contrario de lo que este autor espera que ocurra en Europa, los choques, en Chile, no

parecen abrir una oportunidad para el regreso de lo religioso, sino más bien llevar a una secularización y descristianización aceleradas. A corto plazo, Chile podría convertirse en un mundo del que “Dios se ausenta”. A modo de indicación, en 2017, el país contaba con un porcentaje de 59% de católicos, mientras el 19% se declaraba “sin religión”. En 2019, es decir, a un año de la visita del Papa Francisco, en febrero de 2018, que provocó un sismo en la Iglesia chilena, el porcentaje de personas profesando el catolicismo bajó a 45% y el de “sin religión” subió a 32%¹², acelerando una tendencia perceptible desde hace treinta años.

La descristianización en el Viejo Continente fue paralela a la reducción de la religiosidad popular a nichos tradicionalistas o a manifestaciones de identidad cultural localista. La romanización de la liturgia y la clericalización en el siglo XIX, los movimientos de “regreso a las fuentes” bíblicas y patrísticas, la “Nueva Teología” o las teologías post-modernas del siglo XX pueden ser descritas como modernizaciones de la Iglesia católica europea hechas en detrimento de las bases.

En tanto, la Iglesia latinoamericana supo, con la “religiosidad popular” y con la teología de la liberación enfocada en el pueblo y las “comunidades de base”, mantener su presencia en la sociedad. Por cierto, la “religiosidad popular” podría ahora jugar, en Latinoamérica, el papel del “regreso de lo religioso” en Europa. El éxito de las Iglesias evangélicas, apelando a la experiencia personal y la dimensión comunitaria de la fe, apunta en este sentido. No obstante, ¿la apuesta por la “religiosidad popular” no sería una manera de volver al “camino de la infancia”?, ¿de impedir la experiencia de la esencial “ausencia de Dios” por una multiplicación de la presencia de sus símbolos (imágenes, ritos, devociones)?, ¿de silenciar el grito de angustia provocado por el “choque de la realidad”? ¿y, finalmente, frente a la descristianización acelerada que se prevé, de dejar al cristianismo latinoamericano desprovisto de herramientas para pensar la situación de una Iglesia sin “masas”? Es aquí donde las reflexiones de Siegwalt reclaman una acogida y una inculturación urgentes. ¡A buen entendedor, pocas palabras!

XAVIER MORALES

Pontificia Universidad Católica de Chile

xavier.morales@uc.cl

¹² Cifras tomadas del informe 2019 de la Encuesta Bicentenario Nacional: <https://>

[/encuestabicentenario.uc.cl/resultados/](https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/)
(consulta: 12/05/2021).