Globethics Repository



El carácter único y definitivo de la misión de Jesucristo en la cristología de Edward Schillebeeckx [The unique and definite mission of Jesus Christ in the cristology of Edward Schillebeeckx]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bobadilla Cruz, David
Publisher	Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 08:02:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/197922

Ribet / Vol. VII / N° 12, enero-junio 2011, 9-46
Derechos reservados de la UIA, ISSN 1870316X

El carácter único y definitivo de la misión de Jesucristo en la cristología de Edward Schillebeeckx

David Bobadilla Cruz*

Resumen

El artículo presenta los ejes centrales de la teología de E. Schillebeeckx respecto a la unicidad de la misión y de la persona de Jesucristo. Si bien el autor abordó en varias ocasiones esta temática, fue en la última etapa de su carrera teológica que elaboró un planteamiento propio y original; su propuesta tiene como base la consideración del cristianismo «como camino de liberación total en el seguimiento de profeta Jesús», la cual le permite superar las posturas clásicas del inclusivismo y del pluralismo respecto al alcance de la acción salvífica de Jesucristo. La exposición consta de tres apartados. Los dos primeros ofrecen una visión global de la perspectiva que está a la base del planteamiento de Schillebeeckx: el primero señala algunos elementos sobre la manera como el autor integró la categoría de «experiencia humana» en su reflexión teológica; el segundo apartado presenta cómo entiende el teólogo belga la relación entre las «antiguas experiencias bíblicas de fe» y las «actuales experiencias cristianas de fe». El tercer apartado pone de relieve los elementos que considera el autor al explicar «el carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, como tarea histórica y base de la Iglesia y de su misión al mundo».

Palabras clave: Jesucristo, cristología, religiones, salvación.

* Instituto Franciscano de Filosofía y Teología. Correspondencia: Caballo Calco 11, Col. Villa Coyoacán, 04000, México, D.F. Tel. (55) 56-17-81-61. Correo electrónico: mdbc15@hotmail.com

The unique and definite mission of Jesus Christ in the cristology of Edward Schillebeeckx

Summary

The article presents the central theological axes of E. Schillebeeckx regarding the uniqueness of the mission and person of Jesus Christ. Although he repeatedly addressed this issue, it was the last leg of his theological career that produced a own and original approach, his proposal is based on the consideration of Christianity «as a way of total liberation in following the prophet Jesus», which allows him to overcome the classical postures of inclusiveness and pluralism on the scope of the saving action of Jesus Christ. The argument consists of three sections. The first two provide an overview of the perspective is the basis of the approach of Schillebeeckx: the first identifies some elements on the way the author combines the category of «human experience» in his theological reflection, the second section shows how to understand the Belgian theologian relationship between the «old biblical experiences of faith» and «contemporary Christian experience of faith». The third section highlights the elements it considers the author to explain «the uniqueness and finality of sending Jesus Christ as a historical task and base of the Church and its mission to the world».

Keywords: Jesus Christ, Christology, religions, salvation.

Introducción

Edward Schillebeeckx (1914-2009) ocupó durante más de medio siglo un lugar destacado en el ámbito de la reflexión teológica. Respecto a su itinerario teológico suelen distinguirse dos etapas.[1] La primera comprende desde sus

[1] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Je suis un théologien heureux. Entretiens avec F. Strazzari*, Cerf, París 1995, 27-84; J. BOWDEN, *Edward Schillebeeckx. Portrait of a Theologian*, SCM Press, Londres 1983, 20-38; P. BOURGY, "Edward Schillebeeckx", en R. VANDER GUCHT / H. VORGRIMLER (dirs.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. II, Casterman, Tournai 1970, 875-890; F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Morcelliana, Brescia 1989, 57-86; F. G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx*, Morcelliana, Brescia

estudios de filosofía en Gante, bajo la dirección de D. de Petter, hasta los inicios de su carrera universitaria. Su reflexión se desarrolla en la perspectiva de un tomismo abierto y del método histórico-crítico, con el que entró en contacto durante su estancia en *Le Saulchoir* y en la Sorbona gracias a M.-D. Chenu. Entre las publicaciones más importantes de esta etapa se encuentran sus estudios sobre teología sacramentaria, en particular su *De sacramentale heilseconomie. Theologische bezinning op St. Thomas' sacramenteleer in het lich van de traditie en van de hendendaagse sacramentsproblematik* (1952) y su tratado sistemático *Christus, sacrament van de Godsontmoeting* (1958, ³1959); también publica algunos estudios sobre el sacramento del matrimonio (1960; 1963) y el celibato presbiteral (1966); finalmente, de esta época son los primeros volúmenes de sus *Theologische Pelingen*.[2] El primer volumen de la biografía intelectual de Schillebeeckx elaborada por Erik Borgman comprende este período.[3]

El inicio de la segunda etapa en la carrera teológica de Schillebeeckx puede situarse en 1967, cuando dicta una serie de conferencias en los Estados Unidos publicadas al año siguiente bajo el título *God, the Future of Man*. El autor integra en su reflexión las nuevas hermenéuticas a fin de establecer un diálogo con la experiencia humana moderna, de manera que el problema central del cristianismo no es tanto el de la discusión acerca de su "verdad" sino el de su "significación". De hecho, en esta etapa, la más original y creativa, Schillebeeckx introduce el problema de la hermenéutica en la teología católica, y él mismo la aplica sobre todo a sus estudios cristológicos.[4] Para el autor,

---

2001, 7-125; R. GIBELLINI, "Teología y experiencia", en *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 345-347; W. J. HILL, "A Theology in Transition", en M. C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *The Praxis of the Reign of God: An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Fordham University Press², Nueva York 2002, 1-18; R. J. SCHREITER, "Edward Schillebeeckx. An Orientation to His Thought", en R. J. SCHREITER (ed.), *The Schillebeeckx Reader*, Crossroad, Nueva York 1984, 1-24; R. J. SCHREITER, "Edward Schillebeeckx", en D. F. FORD (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Blackwell², Oxford 2002, 152-161.

[2] *Openbaring en Theologie* (1964); *God en mens* (1965); *Wereld en Kerk* (1966); *De zending van de Kerk* (1968); *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek* (1972).

[3] E. BORGMAN, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in His History*, vol. 1: *A Catholic Theology of Culteure (1914-1965),* Continuum, Londres/Nueva York 2004.

[4] Sobre esta dimensión de la teología de nuestro autor, ver D. ROCHFORD, "The Theological Hermeneutics of Edward Schillebeeckx", en *Theological Studies* 63 (2002) 251-267; R. SÁNCHEZ CHAMOSO, "Una hermenéutica para la relectura actualizadora de la tradición cristiana. Los criterios hermenéuticos de E. Schillebeeckx", en *Salmanticencis* 25 (1978) 316-422; R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx. Prin-*

el trabajo hermenéutico consiste en realizar una constante correlación entre las dos fuentes de la reflexión teológica: la fe cristiana y la experiencia humana. En 1974 publica *Jezus, het verhaal van een levende*, primer volumen de su trilogía cristológica, completada con *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (1977) y en cierta medida con *Mensen als verhaal van God* (1989). Durante esta época también publica algunos estudios sobre el ministerio y los ministerios en la Iglesia (*Kerkelijk ambt: Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, 1980; *Pledooi voor mensen in de kerk: Christelijke identiteit en ambten in de kerk*, 1985). Sus escritos fueron objeto, en tres ocasiones, de revisión en Roma: en 1968 (sobre algunos ensayos teológicos), en 1979 (sobre la cristología) y en 1984 (sobre el ministerio sacerdotal).

En este estudio exponemos los ejes centrales de la teología de nuestro autor respecto a la unicidad de la misión y la persona de Jesucristo. De entrada digamos que quienes han propuesto un esbozo de los modelos interpretativos de la unicidad y universalidad de Jesucristo, señalan que la teología de Schillebeeckx en los años sesenta se desarrolla desde la perspectiva de una corriente cristológica incluyente que considera las religiones desde el punto de vista sacramental. Posteriormente, al integrar la categoría de "experiencia" como clave teológica, Schillebeeckx llegó a concebir a Jesucristo como camino que conduce a la salvación que viene de Dios. Ha abandonado tanto el absolutismo como el relativismo pluralista, y ha desarrollado un nuevo marco de interpretación cristológica que va más allá del inclusivismo y el pluralismo. Esta nueva postura, desarrollada sobre todo en *Mensen als verhaal van God*,[5] ha sido descrita de la siguiente manera: "el cristianismo como camino

---

cipios y criterios para la actualización de la tradición cristiana, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1982.

[5] E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989 (trad. al español *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995 [en adelante abreviada *HRD*]). Este libro fue concebido originalmente como la tercera parte de la trilogía anunciada por el autor, "y, en efecto, lo es, pero no de acuerdo con el plan primitivo" (*HRD*, 11), el cual contemplaba ofrecer una eclesiología. Esto se explica, dice Schillebeeckx, porque "en los años setenta y ochenta han cambiado muchas cosas, sobre todo en la Iglesia católica romana". Y agrega: "Vi claramente que vale más buscar el núcleo del evangelio y de la religión cristiana, lo propio y singular de ésta, que, en un período de polarización eclesial, ocuparme directamente de problemas intraeclesiales, que en el fondo son de segundo orden respecto al contenido evangélico de la fe y a la tarea de los cristianos en este mundo" (*HRD*, 11-12). El libro es, de hecho, una teología fundamental que quiere narrar la historia de los hombres en busca de Dios y la historia de la acción de Dios en busca del hombre. Según M. C. HILKERT, "Introduction", en M.

de liberación total en el seguimiento del profeta Jesús".[6] El trabajo que aquí presentamos se centra en esta última etapa.

Nuestra exposición consta de tres apartados. El primero establece algunos elementos sobre la manera como Schillebeeckx ha integrado la categoría de "experiencia humana" a la reflexión teológica. El segundo presenta cómo entiende el autor la relación entre las "antiguas experiencias bíblicas de fe" y las "actuales experiencias cristianas de fe". Finalmente, el tercer apartado pone de relieve los elementos que considera el autor al explicar "el carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, como tarea histórica y base de la Iglesia y de su misión al mundo". Este artículo aspira a ser un reconocimiento a Edward Schillebeeckx a un año de su fallecimiento.

1. La experiencia humana, principio hermenéutico

Como bien afirma Jean-Claude Petit, "el eje en torno al cual se articula la teología de Schillebeeckx reside en el primado hermenéutico de la experiencia que los hombres hacen de sí mismos en su mundo".[7] De manera que si la teología escolástica antimodernista, dominante hasta los albores del concilio Vaticano II, consideraba peligrosa la referencia a la experiencia en teología,[8] un aporte significativo de Schillebeeckx a la teología católica ha sido precisamente mostrar que la referencia a la experiencia humana es un elemento constitutivo de la reflexión teológica.[9]

C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *o. c.,* xxi, el mismo título del libro sugiere que "Schillebeeckx's early focus on Jesus Christ as the sacrament of encounter with God has now shifted to humankind, and specifically to action on behalf of humankind and creation, as the central locus of encounter with God". Ver también la recensión de E. BRITO, en *Revue théologique de Louvain* 27 (1996) 380-381.

[6] Cf. J. GELOT, "Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes", en *Islamochristiana* 2 (1976) 1-57 (esp. 46-51) ; C. MENARD, "Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut", en J.-Cl. PETIT / J.-Cl. BRETON (dirs.), *Jésus, Christ universel? Interprétations anciennes et appropiations contemporaines de la figure de Jésus*, Fides, Montréal 1990, 64; C. MENARD, "L'universalité du salut en Jésus le Christ d'après E. Schillebeeckx", en *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 283-296.

[7] J.-Cl. PETIT, "La portée théologique d'un principe herméneutique", en *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 305. De manera semejante se expresa J. FILLON, "Du cosmos à la tragédie: expérience et langage dans la théologie d'E. Schillebeeckx", en *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 297.

[8] Cf. J.-Cl. PETIT, "La portée…", 307-310.

[9] Sobre la manera como Schillebeeckx fue integrando la categoría de "experiencia", así como la teoría hermenéutica, a su cristología, véase R. GIBELLINI, "Teología y expe-

Schillebeeckx expuso por primera vez de manera sistemática su principio del primado hermenéutico de la experiencia en teología en el congreso internacional de Toronto en agosto de 1967.[10] Ahí afirmara que la situación actual "exige que se hable de Dios *de otra manera* que en el pasado",[11] y subraya que en este nuevo discurso sobre Dios la experiencia ocupará un lugar privilegiado: la experiencia no debe ser considerada como un simple lugar donde se verifica un discurso elaborado previamente, se trata más bien de reconocer que "el mundo de las experiencias humanas es la *única* entrada que permite llegar a alguna verdad"; en efecto, "¿cómo podría escucharse una revelación de Dios que estuviera fuera del campo de nuestra experiencia?".[12] Siete años más tarde, en la cuarta parte del libro *Jesús, la historia de un viviente*, al reflexionar sobre la afirmación cristiana de la universalidad única de Jesucristo,[13] Schillebeeckx señala que, al no ser evidente en sí misma, tal afirmación debe fundarse en la experiencia humana, pero considerada ésta de manera bien precisa: "la cuestión del significado universal de Jesús de Nazaret tiene su contexto vital adecuado en el horizonte hermenéutico universal, en sí no teorizable, que (como implicación lógica) está incluido en las experiencias de contraste negativas y en las experiencias de sentido particu-

---

riencia", en *o. c.*, 347-369; L. SCHEFFCZYK, "Christology in the Context of Experience. On the Interpretation of Christ by Edward Schillebeeckx", en *The Thomist* 48 (1984) 383-408.

[10] E. SCHILLEBEECKX, "La théologie du renouveau parle de Dieu", en L. K. SHOOK, G. / M. BERTRAND, *La théologie du renouveau*, t. I, Fides/Cerf, Montréal/París 1968, 91-109. Cf. también la conferencia pronunciada por el autor en Chicago en 1966 y publicada en francés con el título "Intelligence de la foi et interprétation de soi", en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Cerf, París 1967, 121-137.

[11] E. SCHILLEBEECKX, "La théologie du renouveau…", 91.

[12] *Ibid.*, 105.

[13] E. SCHILLEBECKX, *Jezus, het verhaal van een levende*, Brugge/Bloemendaal, 1974 (trad. al español: *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad², Madrid 1983 [en adelante abreviada como *Jesús*]). Para una visión de conjunto del libro véase F. G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx…*, 92-113; J. ESPEJA, "Cristología narrativa de E. Schillebeeckx", en *Ciencia Tomista* 109 (1982) 140-166; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*, Verbo Divino³, Estella 1999, 74-131; así como las reseñas de A.-L. DESCAMPS, en *Revue théologique de Louvain* 6 (1975) 212-223, que muestra las carencias del libro desde el punto de vista exegético; L. RENWART, en *Nouvelle revue théologique* 99 (1977) 224-229; B. SESBOÜÉ, en *Recherches de Science Religieuse* 67 (1979) 582-592; B. SESBOÜÉ, en *Études* 353 (1980) 242-248. Ver también, del mismo Schillebeeckx, "Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant", en *Lumière et vie* 65 (1977) 5-45.

lares".[14] En estas páginas, al introducir la expresión "experiencias de contraste", Schillebeeckx se refiere al sufrimiento de los inocentes, a la historia del dolor de la humanidad en lo que tiene de más irracional e inexplicable, de manera que la fe en un sentido universal de la historia y de la salvación de Dios en Jesús, sólo puede imponerse en una praxis que trate de superar el sufrimiento y el dolor en virtud de la promesa de que hay otra posibilidad. Con su mensaje y praxis de liberación, Jesús de Nazaret nos ofreció la posibilidad de leer nuestra historia de manera nueva e innovadora. Por ello, la "mediación" entre el hombre histórico Jesús y su significado para nosotros es la praxis cristiana en el curso de la historia.[15]

Schillebeeckx dedicó toda la primera parte de *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* a exponer el alcance teológico de la interpretación que las primeras comunidades cristianas hicieron de su experiencia del Jesús resucitado.[16] En esas páginas, "en las cuales encontramos los elementos esenciales de un tratado teológico de la experiencia",[17] la intención de Schillebeeckx es "mostrar cómo la revelación se basa en la experiencia: sin experiencia no hay revelación".[18] En su estudio, el autor define la experiencia de la siguiente manera: "el término germánico correspondiente a 'experimentar' (*erfahren*) significa originariamente 'viajar por todo el país' (*durch das Land fahren*): el que viaja conoce y con ello aprende. Experimentar quiere decir aprender a través del contacto 'directo' con los hombres y las cosas. Es la capacidad de elaborar percepciones".[19]

---

[14] *Jesús*, 583. Esta afirmación la explica F. G. BRAMBILLA, *La cristología…*, 474, diciendo que "la *questione come tale* della ricerca di un senso definitivo della nostra vicenda umana, personale e comunitaria, è la cornice noetica per accogliere il cristianesimo […] e tale questione *si media* nelle attuali esperienze negative e nella ricerca di parziali esperienze di senso […]: *l'attesa di una piena e definitiva salvezza e liberazione unama, mediata storico-praticamente, è l'orizzonte di comprensione universale della redenzione cristiana*" (subrayado del autor).

[15] *Jesús*, 584-587. Ver A. REGO, *Suffering and Salvation. The salvific meaning of suffering in the later theology of Edward Schillebeeckx*, Peeters Press, Lovaina 2006, esp. 169-177.

[16] E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Baarn 1977 (trad. al español: *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1982 [en adelante abreviado como *Cristo*]).

[17] J.-Cl. PETIT, "La portée…", 306.

[18] *Cristo*, 38.

[19] *Cristo*, 23.

El tema de la experiencia fue retomado en el libro *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, que el autor consagró a responder las críticas suscitadas por los dos primeros tomos de su trilogía. Los primeros cuatro capítulos exponen diferentes aspectos de la problemática.[20] El autor muestra, por ejemplo, la importancia de la expresión "experiencia concomitante" (*Erfahrung mit Erfahrungen*), empleada por E. Jüngel y G. Ebeling, con la cual se acentúa que "la experiencia de Dios o de la fe implica esencialmente también una experiencia de sí mismo y del mundo".[21] Schillebeeckx también expone brevemente la relación que se da entre experiencia, revelación e interpretación; habla de la experiencia de salvación realizada en Jesús, y explica en qué sentido una comprensión actual del acontecimiento de Jesucristo pasa por una "correlación" entre el ayer y el hoy.

Finalmente, el tema de la experiencia también ha sido abordado en *Los hombres, relato de Dios.*[22] En este libro, a diferencia de los escritos de los años sesenta, en los que Schillebeeckx mostraba cierto entusiasmo por la contribución de las ciencias y la técnica a la humanización del mundo, se constatan los límites de la intervención humana, incluso su alcance devastador. Testimonio de ello son la pobreza, la explotación y la violencia que sufren la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.[23] Para el autor, "hablar con sentido de Dios solamente es posible sobre la base de experiencias humanas".[24] Es por ello que un discurso teológico que tome en cuenta la experiencia no debe li-

---

[20] E. SCHILLEBEECKX, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken,* Bloemendaal 1978 (trad. al español: *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983, 17-90). Sobre este libro, cf. H. KÜNG, "Vers un nouveau consensus fondamental en théologie catholique. À propos de la "mise au point" d'Edward Schillebeeckx ", en *Lumière et vie* 145 (1979) 71-93.

[21] E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema*…, 20, n. 1.

[22] *HRD*, 43-69 (primera parte, capítulo 3: "Experiencias de revelación, en sentido profano y en sentido religioso"). Sobre la exposición de nuestro autor, J.-Cl. PETIT, "La portée…", 307, afirma: "Nous ne retrouvons dans ces pages rien de particulièrement nouveau par rapport à ce qu'avaient apporté les ouvrages antérieurs. […] Peut-être y voit-on cependant plus clairement que dans les précédants ouvrages, explicitement consacrés à la question christologique, que ce n'est pas uniquement notre intelligence de l'événement Jésus-Christ qui est dépendante de notre prise en compte de l'expérience que font d'eux mêmes dans leur monde les hommes et les femmes aujourd'hui, mais que c'est toute notre connaissance de Dieu et la manière même dont nous pouvons en parler qui y trouvent pour ainsi dire leur condition de possibilité".

[23] *HRD*, 25-26. Cf. J.-Cl. PETIT, "La portée…", 311-312.

[24] *HRD*, 142.

mitarse a adaptar a la sensibilidad moderna una verdad ya elaborada, sino que debe tomarla como principio hermenéutico.

La experiencia es "más que meramente una vivencia (una percepción)",[25] aunque supone la presencia de algo que se da para ser experimentado. Este "algo" sólo será percibido desde un marco de interpretación que co-determina lo que experimentamos.[26] En este sentido, un elemento esencial de la experiencia, "sin el cual no puede hablarse propiamente de experiencia",[27] es el "poner en relación". En palabras de Schillebeeckx: "el aprendizaje por la experiencia es un proceso que se lleva a cabo cuando una nueva experiencia concreta se pone en conexión con el saber y las experiencias que ya hemos adquirido".[28] Sólo hay experiencia cuando se produce "una acción recíproca" entre el horizonte experiencial y las nuevas experiencias, pero de tal manera que el primero es sometido a la crítica, "es completado, corregido o, a veces, incluso radicalmente contradicho".[29] Este proceso de permanente reorganización del marco de interpretación por y en el encuentro con una nueva realidad posee un aspecto positivo: "hace posible la comprensión de nuevas experiencias particulares"; aunque también tiene un aspecto negativo: "limita nuestra comprensión, hace selectiva la interpretación de nuevas experiencias y guía ya de antemano las futuras interpretaciones nuevas de la experiencia".[30] Sin embargo, estos dos aspectos, dice Schillebeeckx, "indican nuestra *condición humana*: fuera de este perspectivismo, es humana megalomanía, cosa imposible, todo intento de comprender".[31]

Una experiencia es siempre una experiencia situada e interpretada,[32] es decir, se inscribe en un horizonte previo de sentido y se expresa por el lenguaje. El autor es consciente de las "implicaciones ideológicas del uso que se hace en concreto del lenguaje", por ello subraya que "entre *realidad*, *experiencia* y *lenguaje* hay siempre distancias apenas mensurables, pero bien reales. Las experiencias articuladas 'en alienación', es decir, en el lenguaje, tienen

---

[25] *HRD*, 51.
[26] *HRD*, 43-44.
[27] J.-Cl. PETIT, "La portée…", 313.
[28] *HRD*, 44.
[29] *HRD*, 44.
[30] *HRD*, 45.
[31] *HRD*, 45.
[32] M. C. HILKERT, "Experience and Revelation", en M. C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *o. c.*, 63.

pues, que ser críticamente analizadas, si se quiere hacer valer realmente una auténtica autoridad de la experiencia, y no una supuesta autoridad, una *ilusión*".[33] Dado que nuestras experiencias están siempre situadas, éstas se realizan "en un proceso dialéctico: en un juego de percepción (dentro de un marco hermenéutico o de lectura) y pensamiento y de pensamiento y percepción. La experiencia adquiere autoridad sólo como experiencia reflexionada; la experiencia es más que meramente una vivencia. […] La autoridad de la experiencia es, en última instancia, una competencia basada en experiencias anteriores y para experiencias nuevas".[34] A partir de estas reflexiones sobre la experiencia humana en general y su importancia hermenéutica, es necesario presentar en qué sentido puede hablarse, desde el punto de vista de Schillebeeckx, de experiencias de fe.

2. Las experiencias de fe

En el quinto capítulo de la primera parte del libro *Los hombres, relato de Dios*, el cual lleva por título: "Antiguas experiencias bíblicas de fe y actuales experiencias cristianas de fe", el autor parte del principio de que "los hombres son los sujetos de la fe; pero los hombres son también seres culturales". Esto significa que "*según* la cultura concreta en la que viven los creyentes se modela de hecho la fe cristiana, y, al mismo tiempo, *a través de* ella esta fe se asimila vitalmente, y, por fin, *en* ella la fe es concretamente vivenciada por los hombres que viven aquí y ahora".

De este principio se derivan dos consecuencias. Por una parte, esta mediación sociocultural de la fe tiene por secuela que, cuando sobrevienen cambios fundamentales en el patrón cultural de la sociedad y en las categorías de experiencia y pensamiento que están vivas en él, los creyentes tienen dificultades con las figuras culturales dadas de la fe recibida. Por otro lado, es patente que la fe actual siempre ha de habérselas con "dos polos": la tradición cristiana de revelación y la situación en la que los creyentes viven aquí y ahora.[35] Para mostrar el significado de las experiencias de fe en la Biblia y en el cristianismo contemporáneo, y su mutua interrelación, Schillebeeckx desarrolla este tema en tres momentos: primero define los conceptos de tradición

[33] *HRD*, 46.
[34] *HRD*, 51.
[35] *HRD*, 69. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La politique n'est pas tout. Jésus-Christ dans la culture: mystique, éthique et politique*, Cerf, París 1988, 7-8.

y situación; en un segundo momento, muestra la relación que existe entre culturas y tradiciones de fe; finalmente, explica en qué medida el presente sociocultural forma parte de la comprensión de la revelación.

2.1 Tradición y situación: determinación de los conceptos

Respecto a la categoría de "tradición", Schillebeeckx subraya dos elementos: "*De una parte*, la tradición cristiana es una tradición de sentido". En todas las grandes tradiciones humanas, sobre todo en las tradiciones religiosas clásicas, hay, por lo demás, una fuerza que abre sentido. Su historia, con todos sus altibajos, es una apertura cumulativa de sentido y verdad a lo largo de los siglos. "*De otra parte*, la tradición de fe es una tradición religiosa de sentido con fuerza renovadora, liberadora y redentora". La tradición creyente renovadora de sentido es, al mismo tiempo, una llamada para un itinerario vital práctico bien determinado.[36] En virtud de estas dos facetas, la fe es una empresa que, de un lado, es "interpretativa", y, del otro, "se halla referida", precisamente en su teoría de la fe, a una praxis determinada de liberación o redención para aportar a los hombres salvación y plenitud. Hay una relación dialéctica entre el hoy, el ayer y el futuro, entre teoría y praxis.[37]

Schillebeeckx define la "situación", en sentido general, como "el contexto sociocultural y existencial de los hombres a quienes se proclama el evangelio aquí y ahora; la situación concreta en la que la tradición de fe es transmitida por los cristianos a las nuevas generaciones". En un sentido más específico, Schillebeeckx utiliza la palabra "situación" para referirse a la "situación cristiana" actual, es decir, la respuesta o el conjunto de respuestas a la cuestión de cómo se sitúan en concreto los cristianos, precisamente en cuanto cristianos, en la sociedad y en la cultura moderna, y en qué medida acogen las categorías experienciales e intelectuales modernas. En la actuación concreta de los creyentes está ya dada su identidad con —o quizá su alejamiento de— la tradición cristiana. La situación, en este sentido, es ya un fragmento de "nueva" tradición cristiana, un capítulo nuevo en la historia de la tradición experiencial cristiana.[38] En esta perspectiva, la teología deberá integrar las

[36] *HRD*, 70.
[37] *HRD*, 70-71.
[38] *HRD*, 71. Cf. J.-Cl. PETIT, "La portée…", 315.

nuevas experiencias, la nueva praxis y las nuevas reflexiones de las comunidades al conjunto de la "memoria eclesial".

2.2 Encuentro entre culturas creyentes y tradiciones de fe

El autor nos propone considerar la "interrelación" entre el pasado y el presente cristianos. Por un lado, "el evangelio", en su tendencia fundamental y su fuerza, es trascendente y universal, en el sentido de "transcultural". Por el otro, este mensaje universal, abierto a todas las culturas y que supone un reto para todos los hombres, sólo cabe encontrarlo en concreto en las figuras de ciertas culturas particulares, y nunca neto, por encima o fuera de una cultura. Nunca, pues, en una "sustancia abstracta de la fe" descortezada y libre de cultura.[39] Así, se da una incesante dialéctica entre la universalidad del evangelio, por el que cualquier cultura se ve críticamente desafiada y trascendida, y su aparecer siempre en culturas particulares. Para el autor, "únicamente en la particularidad concreta puede ser el evangelio la revelación de la universalidad de la salvación que viene de Dios, ya que los hombres, al fin y al cabo, son seres culturales, con su propia y particular cultura". En este sentido, son contextuales y culturales no sólo todas las formas de teología, sino también las expresiones de fe de la Biblia y del magisterio.[40]

Lo importante, según Schillebeeckx, es comprender que "la situación", no es meramente cauce por el que fluye hasta nosotros la fe transmitida. Esta situación, el contexto de la fe, tiene también ella misma relevancia teológica. La interpretación creyente no consiste en la "aplicación" de una Biblia normativa y de una tradición de fe que posee autoridad a una situación "teológicamente libre"; sino, más bien, en el encuentro de figuras culturales diferentes que tratan de comprender la misma fe, cada una con sus consecuentes praxis vitales: las figuras culturales de la Biblia con todas las formas posteriores de comprensión cristiana de la fe en diversos períodos culturales de una misma tradición cultural y en culturas diversas.[41] Lo que está en juego es el encuentro, teórico y práctico y recíprocamente crítico, entre culturas creyentes y, por ello, entre diferentes tradiciones de fe; un encuentro que nos permite aquí y ahora alcanzar la perspectiva del evangelio cristiano, de la "oferta de

[39] *HRD*, 72-73.
[40] *HRD*, 73.
[41] *HRD*, 73-74.

revelación" que no cabe nunca ni objetivar ni aprehender de manera aislada.[42] Quien declare teológicamente irrelevantes las mediaciones históricas con toda su especificidad relativa, para así referirse únicamente a su situación concreta, estará privando a la historia concreta de Jesús de su importancia para la historia actual.[43]

Con esto se pone de manifiesto que la fe en la revelación de Dios siempre tiene un punto de partida en nuestro mundo: "hay mediaciones históricas". Esta mediación de la revelación cambia según el lugar, la sociedad y la época, pero forma parte de la interpretación creyente que en cada caso se presenta.[44] Así, el problema de la interpretación y la transmisión de la fe es cómo construimos el puente entre la tradición creyente pasada y nuestro ser cristianos en situaciones nuevas.[45] La interpretación viva de la fe se lleva a cabo en dos fases. En primer lugar, cualquier toma de postura creyente debe poder justificarse apelando a la tradición cristiana creyente. Esto significa que creer es también una interpretación de la fe. En segundo lugar, cualquier postura creyente debe poder fundamentarse mediante un análisis e interpretación de la situación actual. De lo contrario, se produciría un cortocircuito entre las categorías experienciales e intelectuales del pasado y las actuales.[46] Estas dos etapas de un único proceso hermenéutico constituyen una totalidad dialéctica, pues nosotros comprendemos la tradición cristiana sólo a partir de las preguntas que las situaciones actuales nos plantean: "la comprensión de nuestro pasado implica ya una interpretación del presente".[47]

2.3 El presente sociocultural y la comprensión de la revelación

Para el autor, es claro que "la-experiencia-y-la-comprensión de la revelación se introducen constitutivamente en el propio proceso de la revelación". La experiencia creyente, personal y colectiva, de la salvación decisiva en Jesús, hecha por sus primeros discípulos, pudo transmitirse comunicativamente a los contemporáneos y podrá transmitirse a las futuras generaciones gracias a que los

[42] *HRD*, 74.
[43] *HRD*, 75.
[44] *HRD*, 76.
[45] *HRD*, 77.
[46] *HRD*, 77.
[47] *HRD*, 78.

primeros discípulos describieron sus experiencias con los medios de su sistema comunicativo compartido por una sociedad. Se trata, en cada caso, de una apropiación culturalmente específica del mensaje evangélico, de un contacto vivo entre el evangelio y la cambiante comprensión de la realidad, con su propio cuño cultural, de los creyentes en un período cultural determinado.[48] Si esto es así, es patente que, por lo menos "en tanto que tal", la identidad de sentido evangélica no puede estar dada de antemano para nosotros en la Biblia y en la tradición creyente del pasado y, por tanto, no podemos encontrarla en una repetición material de ese pasado. Pero tampoco, "como tal", en el nivel de la situación, ni en el de entonces ni en el de ahora. Esta identidad de sentido cabe únicamente encontrarla en el "campo medio", fluyente entre la tradición y la situación y, por tanto, en la relación de correspondencia entre el mensaje primitivo y la situación siempre en cada caso —entonces y ahora— nueva. La identidad fundamental de sentido en los períodos sucesivos de la comprensión cristiana de la oferta de revelación no se refiere, pues, a términos en correspondencia, sino, más bien, a "relaciones en correspondencia" entre todos los términos en juego (mensaje y situación, entonces y ahora).[49]

Una consecuencia de esto es, según Schillebeeckx, que las expresiones anteriores de la fe, incluso los dogmas, por una parte, son irrevocables, irreversibles. Sin embargo, por otro lado, pueden volverse enteramente "irrelevantes", en sus figuras histórico-culturales, para las generaciones posteriores, e incluso pueden vaciarse de sentido en una pura repetición material: porque las generaciones anteriores han expresado sus más profundas convicciones cristianas de fe en el interior de un campo semántico diferente, en otro sistema de comunicación y mediante otra visión de la realidad.[50] El propio Schillebeeckx nos ofrece un buen ejemplo de esto. Al comienzo de su libro hace referencia al concilio de Florencia-Ferrara (1442), en el cual se afirmó solemnemente que "fuera de la Iglesia católica no hay salvación". Para esos padres conciliares esta declaración quería propiamente decir que, para ellos, Jesucristo era el único acceso, el único itinerario vital hacia Dios; "su equivocación estaba en el hecho de que no veían la obra salvífica de Dios fuera del cristianismo y, así, despreciaban cuanto era no-cristiano". Es una declaración "en cierto

[48] *HRD*, 78.
[49] *HRD*, 79.
[50] *HRD*, 81.

modo comprensible para la época, pero que hoy a nosotros nos resulta desconcertante".[51]

El autor termina este capítulo señalando que la identidad cristiana permanece en las rupturas y los cambios culturales, y no basta en lo que antiguamente se llamaba "identidad homogénea". Los cambios culturales son, pues, para las Iglesias cristianas, siempre tiempos de prueba, de crisis e inseguridades; pero esto pertenece a la esencia de la fe cristiana en su forma histórica fenoménica. En este sentido, la percepción cristiana del sentido de la oferta de revelación se lleva a cabo en un creativo "dar" sentido, en una nueva producción de sentido o relectura de la Biblia y la tradición creyente en situaciones siempre nuevas y de toda índole. La interpretación y la praxis hacen tradiciones nuevas en fidelidad creativa. Esto es transmisión viva de la tradición creyente evangélica a las generaciones venideras. La identidad cristiana, en la mediación de diferentes mundos socio-culturales, estriba en una misma visión fundamental de Dios, del hombre y de su mutua relación, aun cuando esta misma perspectiva creyente siempre se presentó y se presenta en concepciones antropológicas y teológicas históricamente divergentes, diferentes y hasta irreconciliables.[52]

3. Carácter único y definitivo de la misión de Jesucristo

En los dos apartados anteriores se han planteado los presupuestos básicos que ayudan a apreciar mejor el tema cristológico que a continuación abordamos. De entrada señalemos que el problema central que plantea la afirmación de la unicidad de Jesucristo en la actualidad, es, según el autor, la de precisar la singularidad, la identidad y la universalidad de Jesús de Nazaret, que los cristianos confiesan como Cristo y Salvador, ante los miembros de las otras religiones del mundo, religiones que deben ser apreciadas positivamente por los cristianos, sin ninguna especie de discriminación. En este sentido, lo importante es saber si la religión cristiana, históricamente implantada (como es el caso de todas la religiones) y por ello limitada, puede ser portadora de un sentido definitivo y universal para todos los hombres.[53]

---

[51] *HRD*, 17; 81-82.

[52] *HRD*, 82-83.

[53] Cf. E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique d'une figure religieuse historique nomée Jésus de Nazareth", en *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 256-281; y el estudio de C. MENARD, "L'universalité…", 283-296.

3.1 Planteamiento de la cuestión

1. Para Schillebeeckx, la palabra "definitivo" o "decisivo" significa que, según la profesión de fe cristiana, Dios ha dado a conocer a la humanidad su designio definitivo respecto a ella: la última palabra de Dios a los hombres no es la de su cólera, sino la de su misericordia. Por "universal", el autor entiende que el mensaje evangélico se dirige a todos los hombres, que lo que ahí se dice tiene un sentido aceptable para todos y que involucra todos los aspectos significativos de la condición humana. Esto de ninguna manera debe conducir a un sentimiento de superioridad religiosa. Sobre esto, Schillebeeckx nos recuerda el juicio del profeta Amós respecto a Israel: "Cierto que saqué a Israel de Egipto, pero también saqué a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir" (Am 9,7). En aquel tiempo, Israel creía poder escapar al juicio divino, porque se sabía el pueblo elegido de Dios, que lo había liberado del yugo egipcio; Amós no niega la elección, pero ésta comporta una responsabilidad más grande, justifica un juicio más riguroso de Dios ante los errores de Israel (Am 6,1).[54] Es en esta perspectiva bíblica que Schillebeeckx sitúa la singularidad de la elección hecha por Dios de Jesús de Nazaret, quien vino al mundo en un lugar y en un tiempo determinados, y, sin embargo, es confesado como "Hijo de Dios". Visto desde la perspectiva de la profecía de Amós, Jesús no autoriza a los cristianos a tener la pretensión de ocupar un lugar privilegiado y un trato especial por parte de Dios.

Por otro lado, no puede negarse, desde el punto de vista histórico, que en la tradición cristiana existe el dogma fundamental de que en Jesús Dios se reveló escatológicamente, es decir, definitivamente, de manera irreversible en nuestra historia. Poner este aspecto entre paréntesis equivale a renunciar a algo que está en el centro del cristianismo, y reducir la cristología a jesuología. Es por ello que se plantea a los cristianos, ante la actual situación de pluralismo religioso, la siguiente pregunta: ¿en qué medida el cristianismo (en su situación histórica y, sin embargo, con su pretensión universal) puede mantener su propia identidad, reconociendo al mismo tiempo un valor positivo a la pluralidad de religiones? Para Schillebeeckx, éste es uno de los problemas más difíciles que se plantean al teólogo cristiano en la actualidad, pero una solución real a este problema no puede excluir la manera como el cristianismo se comprende a sí mismo.[55]

---

[54] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 266.
[55] *Ibid.*, 267.

2. En todo el Nuevo Testamento la persona de Jesucristo posee un sentido dominante respecto a la historia universal de los hombres. En todos los estratos redaccionales de los escritos neotestamentarios se encuentra, bajo una u otra forma, el testimonio de que la salvación de Dios ha llegado por mediación de Jesús de Nazaret.[56] Para los cristianos, subraya Schillebeeckx, rige que "Dios es uno, y también es uno el mediador entre Dios y los hombres" (1Tm 2,5): Jesucristo; "en ningún otro puede encontrarse salvación, y a los hombres no se nos ha dado ningún otro nombre bajo el cielo en el que hayamos de ser salvados" (Hch 4,12). El Jesús joánico dice también: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14,6). "Pues así reza la misión que el Señor nos ha dado: 'Os he puesto como luz para los gentiles para que llevéis la salvación hasta el último confín de la tierra'. Cuando los gentiles oyeron esto, se llenaron de alegría" (Hch 13,47). Asimismo, la teología paulina, que se orienta en otra dirección pero que es igualmente cristiana, dice: "Como por un hombre vino la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Así como todos mueren en Adán, todos volverán a la vida en Cristo" (1Cor 15,21-22). Lo que aconteció en Jesús es un hecho "ocurrido una vez y para siempre" (Hb 9,12); lo acontecido vale para todas las naciones, pueblos y culturas, posee relevancia universal en espacio y tiempo. La tradición pospaulina llega a decir: "Él es la imagen del Dios invisible" (Col 1,15). La misma voz la escuchamos, pues, en todas las tradiciones evangélicas: "El que le ve, ve al Padre" (Jn 14,19).[57]

Schillebeeckx reconoce que todas estas afirmaciones tienen su origen en la fe de los autores. Por ello precisa que el lenguaje religioso es estructuralmente diferente al de la ciencia, el cual por su naturaleza misma es objetivante y verificable. Es claro que esto no autoriza a eliminar con la interpretación las afirmaciones del Nuevo Testamento, ni podemos hacerlas inicuas reduciéndolas a retórica de la fe o adornos hiperbólicos. El fundamento último del carácter de unicidad exclusiva que tiene Jesús y al que se refieren las citas de la Escritura es, según el testimonio del Nuevo Testamento, que "en él habita la plenitud de Dios" (Col 1,19); o, de acuerdo con el símbolo de los apóstoles: "Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor".[58] Para Schillebeeckx las citas neotestamentarias señalan claramente a la conciencia cristiana que en

[56] *HRD*, 225-226. Cf. E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 268-269.
[57] *HRD*, 226.
[58] *HRD*, 226-227.

Jesús de Nazaret Dios mismo se ha revelado en un modo tal que en él se ha hecho visible de manera decisiva y definitiva su voluntad de salvación para la humanidad entera. El Dios y Padre de Jesús "quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad" (1Tm 2,4), incluso si no pudieron conocer a Jesucristo. Otra cuestión es si esta revelación es en tal caso "normativa"[59] para otras religiones. La confesión de fe cristiana se fundamenta en una experiencia de la salvación de Dios en Jesús, si bien "esto no comporta juicio alguno sobre cómo experimentan los hombres en otras religiones la salvación que proviene de Dios".[60]

3.2. Tesis sobre la unicidad y universalidad de Jesucristo

Schillebeeckx propone distinguir ocho elementos respecto a la problemática que nos ocupa; éstos fueron formulados en forma de tesis en el artículo "Universalité unique d'une figure religieuse nomée Jésus de Nazareth".[61] Esto prueba que la cuestión no es nada fácil, a menos que uno se contente, o bien de una simple jesuología que excluye toda cristología; o bien, que se limite a un principio crístico, el cual no considera útil la relación al hombre histórico Jesús de Nazaret.

Tesis 1. *El término "religión" debe considerarse como un "término genérico" que cubre un conjunto de fenómenos religiosos divergentes.* A juicio del autor, en la historia del cristianismo se aceptaba universalmente hasta hace poco que el cristianismo era el portador de la verdad absoluta. La correcta pretensión de universalidad liberadora se tergiversó imperialistamente en pretensión eclesial de absolutez. Por el contrario, en la actualidad los hechos históricos además de cuestionar tal pretensión, nos permiten constatar la existencia de diversos "caminos de salvación". Schillebeeckx llama a todos ellos "religiones"; está convencido de que entre todos estos fenómenos diversos hay una concomitancia esencial.[62]

---

[59] Para Schillebeeckx, los términos "normativo" o "criterio" pueden provocar todo tipo de ambigüedades, pues se utilizan en el nivel de la "objetividad científica", mientras que la afirmación de que en Jesús tiene lugar la revelación definitiva y decisiva de Dios es una afirmación de fe, no verificable fuera de ésta.
[60] *HRD*, 227. Cf. C. MENARD, "L'universalité…", 292.
[61] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 269-281.
[62] *HRD*, 245.

Ante las comprensiones erróneas que existen entre los investigadores de la cultura y los filósofos de la religión, en la doble dirección de la aproximación esencialista o la nominalista, el autor prefiere afirmar, junto con Wittgenstein, que entre las muchas religiones hay "parecidos de familia". No cabe, así, propiamente hablar de una o varias "notas comunes", ni de "tipos ideales". Ahora bien, fenómenos que muestran parecidos de familia y son designados por ello con el mismo término genérico (por ejemplo "religión") son (como los miembros de una familia determinada) únicos en su específica combinación o configuración de notas. Sin embargo, debido a su "aire de familia" pueden, a pesar de la unicidad de cada cual, ser comparados entre sí.[63] Ya no se trata aquí de lo que se ha llamado "la pretensión al absoluto" del cristianismo. El problema, tal como lo plantea Schillebeeckx, tampoco es el de saber si el cristianismo es único: "toda religión, comparada a las otras, es única". Desde esta perspectiva no tiene sentido hablar de "unicidad absoluta".

Tesis 2. *La unicidad de Jesús se sitúa en la línea de la elección de Israel.* El cristianismo eclesial tiene sus raíces en el judaísmo.[64] Jesús fue judío, no sólo de origen, sino de corazón. Sus discípulos eran igualmente judíos, incluidos los que entre ellos hablaban griego. Toda la Iglesia primitiva, en fin, fue judía. El vínculo de la comunidad cristiana con el judaísmo sólo se perdió hacia el final del siglo I. Los cristianos continuaron yendo, al principio, a la sinagoga o al templo, y esta práctica religiosa la complementaban con reuniones domésticas fundadas en sus experiencias con Jesús, confesado como el Cristo.[65] En la época de Jesús el judaísmo gozaba de excelente reputación entre muchos ciudadanos del imperio romano. El monoteísmo judío y la moral consecuente con él atraían a muchos que habían perdido sus certezas. Muchos paganos simpatizaban con el judaísmo: los llamados "temerosos de Dios" (que eran incircuncisos) y, sobre todo, los "prosélitos" (que sí estaban circuncidados).[66]

---

[63] *HRD*, 246.
[64] A la bibliografía que sobre este tema proporciona el autor en *HRD*, 374-375 (n. 8) pueden agregarse otros títulos: F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Cerf, París 2001; D. FLUSSER, *Les sources juives du christianisme. Une introduction*, Éd. de l'éclat², París 2005; S. C. MINOUNI, *Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité*, Albin Michel, París 2004.
[65] *HRD*, 230-231.
[66] *HRD*, 231.

En este contexto, la misión cristiana entre los gentiles tuvo éxito sobre todo con los llamados "temerosos de Dios", que no tenían fuertes vínculos con las comunidades judías. Su integración a la comunidad cristiana trajo como consecuencia que pronto hubiera muchos cristianos que apenas habían tenido contacto con la comunidad judía. Rápidamente estos cristianos constituyeron la mayoría. Inequívocamente, éste es uno de los muchos factores que propiciaron el alejamiento de la sinagoga y la Iglesia.[67] Después de la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén, pero sobre todo en los últimos diez años del siglo I, los cristianos fueron excluidos de la sinagoga; así, el vínculo entre judaísmo y cristianismo fue roto.[68] Sólo a partir del siglo II nacieron un cristianismo y una teología cristiana que ya no estaban familiarizados con la fe y las tradiciones del judaísmo de la diáspora. Así, el cristianismo llegó a distanciarse todavía más en la comprensión de sí mismo, de sus raíces judías. La imagen del hombre y del mundo propia del helenismo se convirtió en el nuevo horizonte de comprensión y de experiencia de los cristianos. El cristianismo se fue caracterizando gradualmente más y más por el diálogo con las religiones y la filosofía gentiles que por la reflexión sobre su propio origen judío.[69]

En su artículo sobre la universalidad de Jesús, Schillebeeckx ha revisado el tema de las raíces judías del cristianismo desde la perspectiva más amplia de un ecumenismo universal. Subraya que estas raíces judías son "únicas", pero su significación, derivada de la particularidad del pueblo judío, había tomado en tiempo de Jesús un alcance "de intención universalmente humana". Desde la época de los profetas, la elección de Israel había sido percibida como un servicio a todos los pueblos. Es en esta perspectiva que debe interpretarse la elección de Jesús. En él, la elección común a los descendientes de Abraham se concreta en uno de sus hijos: Jesús, el hombre al servicio de los hombres.[70]

---

[67] *HRD*, 232-233.
[68] *HRD*, 233-234.
[69] *HRD*, 235.
[70] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 270. Sobre esta cuestión véase el estudio de C. CHALIER, "L'élection d'Israël", en C. CHALIER / M. FAESSLER, *Judaïsme et christianisme, l'écoute en partage*, Cerf, París 2001, 405-425, en el que se analizan las fuentes bíblicas del término, y se muestra su pertinencia actual más allá de toda pretensión de exclusivismo.

Tesis 3. *En su identidad religiosa propia, el cristianismo está esencialmente enraizado en una "particularidad histórica" inevitable, lo que le asigna ciertos límites*. Como fenómeno sociocultural y sistema de donación de sentido, el cristianismo es una religión entre otras. Sin embargo, los cristianos encuentran para sí mismos salvación únicamente en Jesús, confesado como el Cristo. Por eso, partiendo de su propia concepción de la vida y de su actitud ante ella, han llegado en el curso de su historia a plantear la pregunta de cómo pueden los no cristianos conseguir su salvación.[71] De una manera indirecta, esto sucedió desde el comienzo del cristianismo: el Nuevo Testamento dice que Dios desea la salvación de "todos" los hombres (1Tm 2,4), y lo quiere eficazmente, de modo adecuado a la situación de los hombres. Y en un discurso de Pedro, Lucas lo dice aún más claramente: "Ahora comprendo de veras que para Dios no hay acepción de personas, sino que se complace en aquel que le teme y hace el bien, sea del pueblo que sea" (Hch 10,34-35). La tematización propiamente dicha de este problema comenzó sobre todo en la era moderna, y es sólo en la actualidad cuando se ha convertido en un dilema teológico fundamental, central, incluso crucial. El cristianismo no ha prescindido por ello de su pretensión de universalidad, pero sí de su pretensión, exclusivista e incluyente, de absolutez.[72] Para ilustrar lo anterior, el autor hace referencia al modo en que cinco teólogos contemporáneos valoran las religiones:[73] *a)* K. Rahner no sólo reconoció la posibilidad individual de la salvación para los adeptos de otras religiones, sino que le atribuyó un valor salvífico a las mismas: como tales, ellas son también "caminos de salvación" hacia Dios;[74] *b)* H. Waldenfels dice que los miembros de las religiones no cristianas encuentran su salvación no "a pesar", sino, en todo caso, "en" su religión, y agrega que hay que evitar la fórmula "por" su religión;[75] *c)* M. Seckler, por su parte, afirma que no cabe aceptar sólo de modo abstracto y global el valor salvífico

[71] *HRD*, 246.
[72] *HRD*, 247.
[73] *HRD*, 247-249.
[74] Cf. K. RAHNER, "El cristianismo y las religiones no cristianas", en *Escritos de teología*, t. V, Taurus, Madrid 1964, 135-156. En esta misma línea, en opinión de Schillebeeckx, se expresaron Jean Daniélou y Henri de Lubac. Sin embargo, las declaraciones del concilio Vaticano II en *Lumen Gentium, Nostra Aetate* y *Ad Gentes*, al menos en su literalidad, no llegaron tan lejos.
[75] Cf. H. WALDENFELS, "Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristlichen Religionen", en *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 463-475.

de todas las religiones; hay que examinar una a una y muy concretamente todas las religiones por lo que hace a su valor propio y a la imagen del mundo y del hombre que a cada una le es implícita;[76] *d)* H.-R. Schlette invierte las categorías antes en uso: para él, el cristianismo no es "el camino de salvación ordinario" o "normal" hacia Dios, sino que lo son las otras religiones; el cristianismo es el camino hacia Dios "extraordinario" o "excepcional", porque las estadísticas de ámbito mundial muestran que el número de creyentes no cristianos supera el número de los cristianos;[77] *e)* P. Knitter ha ido más lejos, niega toda forma de pretensión universal del cristianismo, sin caer por eso en el indiferentismo religioso. De hecho, actualmente reina entre los cristianos una cierta forma del indiferentismo moderno: todas las religiones tienen el mismo valor. "Naturalmente que no lo tienen".[78]

De este rápido recorrido, Schillebeeckx concluye, por una parte, que la propia religión interviene en la comparación de unas religiones con otras, pero la cuestión de la verdad no puede soslayarse, y, por la otra, que la respuesta a la cuestión de la verdad respecto de la religión propia no necesita en absoluto ser discriminante por lo que se refiere a otras religiones.[79] Para el autor, plantear la cuestión de la verdad del cristianismo de ninguna manera es lo mismo, como solía pensarse antes, que plantear la cuestión de la superioridad del cristianismo. De lo que se trata es de la pregunta por la identidad cristiana, que reconoce respetuosamente la identidad religiosa de los demás, que se somete al desafío de otras religiones y que a su vez es ella un reto para otras religiones, a partir de su propio mensaje. En definitiva, nos vemos confrontados por cuestiones distintas a las que antes se planteaban: cuestiones más productivas y que son fructíferas para todas las partes.[80] En todo esto, el autor no ha pretendido tratar la cuestión de la "teología de las religiones". Lo que le interesa es directa y únicamente la identidad y, por tanto, la correcta determinación que hace de sí mismo el cristianismo, gracias a la cual podrá luego esta religión situarse en la posición correcta respecto de

---

[76] Cf. M. SECKLER, "Theologie der Religionen mit Fragezeichen", en *Theol. Quartalschrift* 166 (1986) 178-181.
[77] Cf. H.-R. SCHLETTE, *Pour une "théologie des religions"*, Cerf, París 1971 (ed. orig. 1963).
[78] Cf. P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (Nueva York) 1985.
[79] *HRD*, 249.
[80] *HRD*, 250-251.

otras religiones: sin absolutismo o relativismo, por una parte, y sin discriminación o sentimiento de superioridad, por la otra.[81]

Otro elemento ligado a esta tercera tesis es el de la contingencia histórica del cristianismo. Como ya hemos visto, el verdadero problema de la relación del cristianismo con las otras religiones, según Schillebeeckx, es el siguiente: "¿cómo puede el cristianismo conservar su identidad propia y su carácter único y, al mismo tiempo, en un sentido no discriminante, atribuir valor positivo a la diversidad de religiones?"[82] Planteada así la cuestión, lo relevante para el cristianismo no es lo común a muchas religiones, sino, precisamente, lo distintivo de cada una, lo que configura su peculiaridad y su carácter único. Siendo esto así, ha de poderse aducir en el propio cristianismo el fundamento para esta relación nueva, abierta y no intolerante, con las demás religiones del mundo. Tal fundamento está, para Schillebeeckx, en el anuncio y la praxis del reino de Dios en Jesús, con todas las consecuencias que de ello se derivan. En efecto, el cristianismo está esencialmente vinculado, en su particularidad y carácter único como religión, a una "particularidad histórica" insuperable y, por tanto, a la regionalidad y la limitación. Esto hace que el cristianismo (como todas las religiones) esté también delimitado: restringido en su modo de expresión, pero igualmente en su perspectiva y su praxis concreta.[83]

Lo especial, lo propio, lo único del cristianismo es que encuentra la vida y la esencia de Dios precisamente en la particularidad histórica, y, por tanto, limitada, que es Jesús de Nazaret, confesado como manifestación personal humana de Dios. Esto supone confesar que Jesús es una forma fenoménica "única", y no obstante "contingente", esto es, histórica, y, por lo mismo, limitada, del don de la salvación para todos los hombres otorgado por Dios.[84] El que pasa por alto la existencia humana particular y concreta de Jesús, justamente en su calidad de hombre geográficamente determinado y reconocible sociológicamente, hace de él una "emanación divina necesaria", lo que hace desaparecer el sentido de todas las otras religiones. En tal concepción, la

[81] *HRD*, 251.
[82] *HRD*, 252. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chétienne du pluralisme religieux*, Cerf, París 1999, 254.
[83] *HRD*, 252.
[84] *HRD*, 252-253. Cf. J. M. O'MEARA, "Salvation: Living Communion with God", en M. C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *o. c.*, 113.

humanidad de Jesús queda vaciada de su valor y convertida docéticamente en una pseudo-humanidad. La particularidad de Jesús, por la que se define el origen, la peculiaridad y el carácter único del cristianismo, implica, pues, que se deje subsistir la diferencia entre las religiones particulares y no se le anule. La manifestación de Dios en Jesús no cierra la "historia religiosa".[85]

Es evidente que entre todas las religiones hay tanto convergencias como divergencias. Sin embargo, las diferencias no tienen porqué juzgarse como desviaciones que habrá que hacer desaparecer con sentido ecuménico, sino que deben considerarse como positivas. Desde luego, según la perspectiva cristiana, "la plenitud de Dios habita corporalmente en Jesús". Los textos del Nuevo Testamento dan fe de ello para los cristianos (Col 2,9). Sin embargo, este "corporalmente" justo denota la forma contingente y limitada de la aparición de Jesús en nuestra historia. En consecuencia "podemos y debemos decir que existe más verdad (religiosa) en el conjunto de todas las religiones que en una sola religión aislada. Y esto vale también para el cristianismo". Así, pues, hay aspectos "verdaderos", "buenos" y "bellos" en la multiplicidad de formas de relacionarse con Dios: formas que no han encontrado ni encuentran lugar en el modo específico de ser vivido que tiene el cristianismo.[86] Por ello, la multiplicidad de religiones no es un mal que haya necesariamente que eliminar, sino, más bien, una riqueza que a todos nos fecunda y a la que todos debemos dar la bienvenida.[87]

La índole peculiar, la identidad y el carácter único del cristianismo respecto de las restantes religiones se hallan en que el cristianismo es una religión que enlaza la relación con Dios a una particularidad histórica —y, por ello, localizada y, así, limitada—: "Jesús de Nazaret". Para Schillebeeckx, éste es el carácter único, ésta es la identidad del cristianismo, pero, al mismo tiempo, ésta es también su insoslayable limitación histórica. Se hace aquí patente que el Dios de Jesús es símbolo de apertura, y no de cierre. Con ello queda establecida una relación positiva entre el cristianismo y las demás religiones, y a la vez, sin embargo, se mantiene el carácter único del cristianismo y se hace honor, por fin, a la leal afirmación cristiana de la positividad de las otras religiones del mundo.[88] La cristología es una interpretación de Jesús de Naza-

[85] *HRD*, 253-254.
[86] *HRD*, 254.
[87] *HRD*, 255.
[88] *HRD*, 255.

ret. En ella se expone que el Dios de Jesús es el redentor de todos los hombres y es, en este sentido, el redentor único y exclusivo. Pero lo que redime, lo que procura liberación y redención, no es la interpretación, sino el medio redentor mismo. Esto supone que los cristianos empiecen a dar en nuestra historia los frutos del reino de Dios. La cristología recibe su autenticidad de la praxis concreta del reino de Dios: la historia del itinerario vital de Jesús debe prolongarse en sus discípulos; sólo entonces tiene sentido hablar de la peculiaridad y el carácter único del cristianismo.[89]

Tesis 4. *El seguimiento de Jesús forma parte integral de la afirmación creyente de la universalidad única de Jesús*. Para el autor, la salvación que viene por Jesús sólo adquiere sentido universal en la medida en que lo realizado en él se concretiza en la vida de los fieles. Sin relación histórica con una praxis liberadora y salvífica de los cristianos, los discípulos de Jesús, la "salvación" traída por Cristo sólo es una quimera. Se degrada en ideología, incluso cuando se le disfraza de la fuerte expresión de "redención objetiva", como si se tratara de algo ya dado, al alcance de la mano, que bastaría apropiarse en cuanto sujetos. ¡Las cosas no son tan simples! Está fuera de duda que la afirmación de fe: "Jesús es el Salvador universal", implica que los cristianos, por su praxis, propaguen en el campo de nuestra historia, la semilla que producirá los "frutos del reino de Dios". Sólo marchando tras las huella de Jesús lo que anunciamos adquiere credibilidad para otros.

El camino abierto por Jesús se caracteriza por dos rasgos esenciales, que es necesario encontrar de manera concreta en aquellos que lo siguen, para ser autorizado a afirmar que su mensaje y su praxis de vida tienen valor universal. El primero es ilustrado por el rechazo de Jesús a seguir alguno de los caminos que le son sugeridos en la perícopa de las tres tentaciones, es decir, el rechazo de cualquier forma de poder mesiánico de naturaleza triunfalista, y escoger deliberadamente una actitud de solidaridad con los pobres y los excluidos, solidaridad que hace a los discípulos vulnerables con los pobres y como ellos. El segundo rasgo esencial aparece en el hecho de que el camino sugerido por Jesús conduce a la cruz, y esto a causa del estado desastroso, pecador, de nuestro mundo. A causa de su solidaridad con los excluidos y los rechazados de este mundo, Jesús mismo fue excluido por los hombres, y, al

[89] *HRD*, 256.

mismo tiempo, ha sido aceptado por Dios (la resurrección). Esto significa que el camino trazado por Jesús goza del favor divino.
Estos dos rasgos, piensa Schillebeeckx, caracterizan la particularidad única y la identidad de Jesucristo. Cuando los cristianos marchan tras los pasos de este Jesús oponiéndose a lo que él rechazó y se someten a lo que él aceptó, realizan la universalidad del cristianismo en el tiempo y en el espacio —sin embargo, siempre de manera fragmentaria y en el curso de la historia, nunca en su cumplimiento escatológico, donde la cruz habrá desaparecido—.[90]

Tesis 5. *La universalidad cristiana reclama una actualización contextual.* Para Schillebeeckx, afirmar que la fe cristiana es "universal" significa que la comunidad creyente cristiana es una comunidad abierta. Universalidad —o "catolicidad"— significa que la fe cristiana está (críticamente) abierta a todo hombre, a todo pueblo y a toda cultura. Universal quiere decir lo que vale igualmente para todos. Esto universal tiene luego que encarnarse en todos y cada uno, sin que las potencialidades y las virtualidades de lo universal se agoten en esas encarnaciones concretas. Así, en el actual contexto de miseria estructural universal y lacerante, la apertura y la invitación universales del anuncio evangélico adquieren una dimensión social y política concreta que la sitúa de manera nueva.[91] De lo que se trata es de una "universalidad concreta" por la que los cristianos tomen sobre sí las aspiraciones de los que carecen en este mundo de derecho y sean solidarios con la llamada a la justicia de los pobres y los sin voz. La libertad y los derechos humanos son para todos los hombres. Ahora bien, en la medida en que la Iglesia toma partido por los pobres y los que carecen de derechos, acoge concretamente en sí esa universalidad, pues la "universalidad católica" no está sólo dada ya desde el comienzo junto con la índole propia de la fe cristiana: es también una tarea que hay que realizar en un contexto.[92]
En la coyuntura actual social, política y económica de injusticia estructural para la mayoría de los hombres, no es, pues, únicamente y sobre todo la "diaconía caritativa" la que universaliza el evangelio cristiano ante todos los hombres, sino que es sobre todo la "diaconía política", que quiere, en efecto, eliminar las

[90] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 275; ver también *HRD*, 239-242; 256-257; J. M. O'MEARA, "Salvation…",113-114.
[91] *HRD*, 257.
[92] *HRD*, 257-258.

causas de esa injusticia estructural y haciéndolo reconoce la universalidad de los derechos humanos y la dignidad del hombre. Así, la transformación del mundo en la dirección de una mayor humanidad, de la justicia y la paz, forma esencialmente parte de la "catolicidad" o universalidad de la fe cristiana, y ésta es, por excelencia, una universalidad no discriminatoria.[93]

Tesis 6. *La universalidad de Jesús debe ser vista en su relación con la cuestión humana, general, del sentido universal de la historia.* Schillebeeckx considera que la tematización del sentido universal sólo puede llevarse a cabo con sentido si tiene intención práctico-crítica, es decir, desde una perspectiva donde se eliminan de manear gradual sectores de sinsentido gracias a la acción humana. Así, pues, "la tematización o reflexión ha de estar soportada por una praxis de liberación gradual que va preparando y franqueando el camino hacia el sentido total". En otras palabras, el sentido total únicamente puede llevarse a cabo por medio de "experiencias históricas y compromiso histórico", porque la historia concreta es una mezcla de sentido y sinsentido. Esto significa que hablar de sentido total y universal de la historia es imposible si se deja fuera de la consideración una determinada praxis que quiere hacer de todos los hombres, sin detrimento de ninguno, sujetos libres de una historia viva.[94] El autor subraya que en su praxis de oración y liberación, la tradición experiencial cristiana y bíblica, como memoria viva del mensaje, la vida y la muerte del Jesús resucitado, puede inspirar y dar una orientación determinada a la razón práctica humana. Esta tradición experiencial religiosa ve en la praxis del reino de Dios como futuro para todos los hombres, tal como se hizo presente en los dichos y hechos de Jesús, una anticipación práctica de un reino universal de justicia, paz y amor de todos y para todos, con Dios como centro viviente y factor unificador de esa comunidad solidaria.[95]

Según la confesión de fe cristiana, en Jesús se da una prolepsis o anticipación, no teórica, sino práctica, del "mundo nuevo", en el que está prometida la salvación también a los hombres sin salvación, a los que sufren, a los vencidos, incluso a los muertos. A la praxis de la tierra y la crítica del cielo, Jesús contrapone la praxis del reino de Dios. Según Schillebeeckx, el itinerario vital de Jesús no suscita solamente irritación por la injusticia que siempre re-

[93] *HRD*, 258.
[94] *HRD*, 265.
[95] *HRD*, 266.

surge, sino también inspiración para la acción alternativa, realizadora de sentido, liberadora. En definitiva, este camino vital, por su contenido, da, más allá de todo pragmatismo, orientación y guía a la acción de los cristianos en el mundo.[96] En este sentido, agrega el autor, la universalidad de la salvación cristiana es una "oferta" de salvación proveniente de Dios hecha a todos los hombres: "una oferta de salvación encaminada a que verdaderamente se realice la salvación y liberación para todos en libertad, mediante la praxis evangélica, siguiendo a Jesús". La salvación que, como promesa para todos, está fundada en Cristo, se hace universal no gracias a la mediación de una idea abstracta universal, sino por virtud de su carácter cognitivo, crítico y liberador en y por una praxis consecuente del reino de Dios. No se trata, pues, de una universalidad teórica, puramente especulativa, sino de una universalidad que sólo puede realizarse en las formas fragmentarias de nuestra historia por la divulgación de la historia de Jesús, confesado por los cristianos como el Cristo, y por la praxis cristiana.[97]

A partir de lo anterior, debe afirmarse, según Schillebeeckx, que "la verdad relevante para la vida y verdaderamente liberadora y, por tanto, la coincidencia final de experiencia de sentido y experiencia de verdad, se halla también bajo el primado de la fuerza cognitiva, crítica y liberadora de las memorias de las historias de sufrimiento". Esto significa que cuando la razón práctica toma en serio esas memorias, la impulsan a una acción liberadora determinada, y sólo por medio de esta acción la verdad se hace efectivamente universal, vigente no sólo para algunos hombres privilegiados, sino para todos y cada uno. En efecto, "esta praxis universalmente liberadora […] es la mediación histórica de la manifestación de la verdad justamente como verdad universal, válida para todos los hombres".[98]

En esta perspectiva cabe decir que "en la acción correcta, en la ortopraxis, se juega sin duda, la manifestación histórica de la ortodoxia". Si la verdad quiere ser universal y, así, verdad, se halla entonces mediada también prácticamente e incluso sociopolíticamente. Aunque el contenido de la fe cristiana posee una fuerza cognitiva propia, que viene a manifestarse en el seguimien-

[96] *HRD*, 267.
[97] *HRD*, 267. Cf. M. C. HILKERT, "Experience and Revelation", 60-63; C. MÉNARD, "L'universalité …", 293; D. K. SIMON, "Salvation and Liberation in the Practical-Critical Soteriology of Schillebeeckx", en *Theological Studies* 63 (2002) 494-520.
[98] *HRD*, 268.

to de Jesús en la vida de las Iglesias, no es posible identificar esa fuerza cognitiva, crítica y liberadora con la fuerza cognitiva de una teoría o una anticipación teórica del sentido universal. El relato fundacional cristiano sobre Jesús, en cuanto historia de la vida y la muerte del Jesús resucitado, y como historia del seguimiento eclesial de Jesús, no es una anticipación teórica del sentido universal: es un relato, fundado en la historia de Jesús como el Cristo, de confianza y esperanza que se manifiesta históricamente, igual que en Jesús, en un mensaje de justicia y paz universales de y para cada cual, en una praxis solidaria que espera realizar la libertad interior y una sociedad para todos libre de coacción.[99]

Tesis 7. *En el centro mismo del cristianismo, la tensión permanece entre la identificación de Dios por Jesús y la identidad propia de Dios.* Las tradiciones religiosas de Asia, y en general todas las corrientes místicas, incluso de Occidente, insisten en el carácter invisible e inefable de lo divino. Pese a que también en el cristianismo está presente la "teología negativa", el cristianismo neotestamentario hace énfasis en que Dios nos ha mostrado su rostro en el hombre Jesús.[100] "Lo peculiar del cristianismo es que el Dios de todos los hombres muestra en Jesús de Nazaret quién es: amor universal a los hombres. La expresión histórica, culturalmente localizada, de este anuncio evangélico universal es Jesucristo."[101] El amor preferencial por los excluidos es, según la fe cristiana, el camino privilegiado para llegar a un amor universal de todos los hombres, la forma concretamente perceptible de un amor real de Dios. Desde este amor universal Jesús de Nazaret es la expresión, cierto, culturalmente situada y por tanto limitada, pero escogida por Dios para que ella alcance a todos los hombres.[102]

El cristianismo, dice Schillebeeckx, se propone identificar a Dios; en ello radica su peculiaridad. Para los cristianos, Jesús es la definición de Dios; su cristología, si no, carece totalmente se sentido. Al mismo tiempo, también para los cristianos, Jesús es una definición de Dios "en términos no divinos": en y por el ser-hombre histórico-contingente de Jesús. La definición de Dios

[99] *HRD*, 268-269.
[100] *HRD*, 270. Sobre la relación del cristianismo con las otras religiones, ver E. SCHILLEBEECKX, *Je suis…*, 103-105.
[101] *HRD*, 271.
[102] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 277.

que aparece en Jesús remite, en última instancia, sin embargo, a un Dios invisible y que escapa, que se hurta a toda identificación; de otro modo, la "mística" no tiene sentido.[103]

En este estado de cosas, el autor se plantea la pregunta: "¿tiene entonces la cristología que ceder a la mística, o ha de ceder la mística ante la cristología?" Este dilema corre el peligro de ver al cristianismo como una especificación histórica de un núcleo religioso-metafísico inmutable y suprahistórico, del que todas las religiones son nada más que revestimientos accidentales[104]. Sin embargo, un cristiano no puede prescindir del fenómeno humano de Jesús, identificador de Dios, en beneficio de una trascendencia que se sustraiga a toda identificación. Sería abandonar nuestra propia fe cristiana. Se perdería además de vista que la esencia de Dios es "libertad absoluta",[105] iniciativa absoluta, si bien desde toda la eternidad, y no un misterio metafísico que repose en sí mismo. No somos nosotros, los cristianos, quienes identificamos a Dios. Es Dios mismo el que se hace identificar en y por el itinerario de la vida de Jesús de Nazaret.[106]

Sin embargo, incluso en esta revelación histórica de Dios en Jesucristo, el misterio divino permanece impenetrable e inefable. "Justamente en la cruz se mostró el Dios que escapa, el innominable, el que nunca puede ser identificado en su divina peculiaridad."[107] Y esto se encuentra en el centro del mensaje cristiano. Es por ello que permanece la tensión entre la identificación de Dios en Jesús y la identidad propia de Dios. Es en este campo de tensión que se juega la problemática cristológica, pues ya en el Nuevo Testamento esta tensión, inherente al cristianismo, se expresa claramente en textos como "Pa-

---

[103] *HRD*, 271.
[104] *HRD*, 271.
[105] Esta afirmación ha sido ratificada por E. SCHILLEBEECKX en su artículo "Universalité unique…", 278: "Plus j'étudie les vicissitudes de la tradition de foi chrétienne au cours des siècles, plus grande devient ma conviction que (à travers toutes les déviances, falsifications, et trahisons de beaucoup de chrétiens et de la "chrétienté" elle-même) l'essence divine s'y découvre en tant que *liberté absolue*". Cf. asimismo *Je suis…*, 99, donde el autor se expresa más libremente: "L'essense de Dieu est la liberté absolue. […] La nature de Dieu n'est pas la nécessité mais la liberté absolue. Par rapport à nous, la nature de Dieu est neuve à tout instant, car elle est liberté absolue. Elle est surprise à chaque moment de notre vie, et jusque dans l'éternité. Elle est surprise absolue. […] C'est pourquoi Dieu est par nature pure gratuité".
[106] *HRD*, 271-272.
[107] *HRD*, 274.

dre, que se haga tu voluntad, no la mía" (Lc 22,42), y "el Padre es más grande que yo" (Jn 14,28).[108]

Tesis 8. *La consecuencia de esta concepción es que la misión y la evangelización tienen una naturaleza dialogal y reciben su impulso de la diaconía cristiana.* Para el autor, todas las religiones tienen (y son) algo único, aunque esto no las hace a todas iguales en valor. Según el evangelio neotestamentario, el cristianismo proclama la soberanía "definitiva" de Dios en cuanto que fundamentada en el anuncio, la vida y la muerte del crucificado, pero resucitado, Jesús de Nazaret. Se trata del "Dios de todos los hombres": el Creador, fundamento, fuente y horizonte de la unidad escatológica o final de la historia universal.[109] Como consecuencia de la percepción creyente del alcance universalmente humano del evangelio de Jesús, la acción misionera no puede surgir de un sentimiento de superioridad cristiana o de una actitud neocolonialista. Antes bien, "evangelizar es dialogar". Esto explica que en la espiritualidad de la misión se trata, más bien, de un estar poseído por el acontecimiento y el valor del reino de Dios, a fin de realizar, tras las huellas de Jesús, la praxis de este Reino: la *metanoia* interior y la transformación de la sociedad y del propio yo en dirección a ese Reino, en dirección a más humanidad y a una liberación total. Los cristianos están obligados a dar testimonio de Jesucristo y, por tanto, a difundir el evangelio, pues es su deseo promover en todo el mundo el reino de justicia y amor que es el reino de Dios.[110] "La tarea primera de la misión no es la inculturación litúrgica, catequética y teológica del cristianismo, sino la busca del reino de Dios en la figura de una sociedad humana solidaria."[111]
La misión comprende la evangelización y la colaboración en el desarrollo y la labor de liberación: la diaconía caritativa y política. La misión evangélica procura conectar con aquellas capas de la población en las que resuena el clamor de la humanidad por la libertad y la dignidad, la justicia y la paz, pues la esperanza y las expectativas del futuro cristianos sólo se vuelven auténticamente concretas cuando convergen con la tragedia humana de la

[108] E. SCHILLEBEECKX, "Universalité unique…", 279.
[109] *HRD*, 275.
[110] *HRD*, 276.
[111] *HRD*, 276. El autor se inspira en J.-M. ELA, *Le cri de l'homme Africain*, L'Armattan, París 1980.

pobreza, la injusticia y la opresión. Éste fue el punto de partida de la propia misión de Jesús.[112]

Conclusión

Dividimos en dos partes la conclusión del presente artículo. Primero hacemos una recapitulación del estudio que aquí hemos expuesto. Luego presentamos una valoración global de aspectos relevantes de la cristología de Schillebeeckx.

En este estudio sobre el carácter único y definitivo de la misión de Jesucristo en la teología de Schillebeeckx, analizamos, en un primer momento, la manera como él fue integrando a su reflexión, a partir de los años sesenta, el primado hermenéutico de la experiencia. Puesto que ésta posee un carácter dinámico, al entrar en contacto con nuevas experiencias, el horizonte experiencial se somete a la crítica, de manera que pueda ser completado, corregido o radicalmente contradicho. Hay, pues, un proceso de permanente reorganización del marco de interpretación. Por otra parte, una experiencia es siempre una experiencia situada e interpretada. En este sentido, al hablar de las experiencias de fe en *Los hombres, relato de Dios*, Schillebeeckx afirma: "los hombres son los sujetos de la fe, pero son también seres culturales". Dada esta mediación cultural de la fe, el cristiano debe estar consciente de que las transformaciones culturales de la sociedad en la que vive cuestionan las figuras culturales de la fe recibida. Así, el creyente debe habérselas, por una parte, con la "tradición" cristiana de revelación, la cual es una tradición de sentido que incluye una praxis determinada de liberación para aportar a los hombres salvación y plenitud, y, por la otra, con la "situación" o contexto sociocultural y existencial en el que vive y anuncia el evangelio a los hombres.

Para Schillebeeckx el evangelio es trascendente y universal —en el sentido de transcultural—, y sólo puede encontrarse concretamente en las figuras de ciertas culturas particulares. Toda reflexión sobre la fe es contextual y culturalmente situada, de manera que la situación tiene relevancia teológica. El autor, al subrayar, por una parte, que los discípulos describieron su experiencia de la salvación en Jesús mediante un sistema comunicativo que era compartido por sus contemporáneos, y, por la otra, que en cada época se ha dado una apropiación del mensaje evangélico condicionada por la cultura, quiere ofrecer una interpretación del mensaje original de la experiencia cristiana que no se limite

[112] *HRD*, 277.

simplemente a la transmisión o repetición del pasado, pero que tampoco propicie un número ilimitado de interpretaciones. De hecho, la trilogía, al intentar elaborar una interpretación actualizadora del acontecimiento de Jesucristo para los cristianos de hoy, quiere evitar los dos extremos: relativizar la revelación de Dios en Cristo y su petrificación dogmática.

Al abordar la cuestión del carácter único y definitivo de la figura histórica que es Jesucristo y de su misión, Schillebeeckx afirma que si bien el mensaje evangélico es universal, ello de ninguna manera debe dar lugar a un sentimiento de superioridad religiosa.[113] En este sentido, ya los profetas habían denunciado toda pretensión exclusivista de Israel. Ahora bien, dado que los cristianos no pueden renunciar al dogma según el cual Dios se ha revelado en Jesucristo de manera definitiva e irreversible en la historia, tal como se encuentra atestiguado en todos los estratos del Nuevo Testamento, en el contexto actual de pluralismo religioso se plantea la difícil cuestión de cómo los cristianos pueden seguir afirmando su identidad y, al mismo tiempo, reconocer un valor positivo a las religiones. En otras palabras, los cristianos afirman la unicidad y la universalidad de Jesucristo, que en él Dios ha revelado su voluntad salvífica de manera decisiva, pero, según Schillebeeckx, otra cuestión es si esta revelación es "normativa" para las otras religiones.

La presentación de las tesis propuestas por Schillebeeckx respecto a la unicidad y universalidad de Jesucristo se desarrolla de manera progresiva. De entrada, se subraya el hecho de que el cristianismo ha abandonado de manera gradual toda pretensión imperialista respecto a las otras religiones, de tal suerte que en lugar de adoptar una perspectiva esencialista, se prefiere afirmar que entre las religiones hay "parecidos de familia", y elaborar un discurso que respete la unicidad de cada una de ellas. Por otra parte, al relacionar la unicidad de Jesucristo con la elección de Israel se insiste en la dimensión de servicio de esta última (tesis 1-2). El elemento más original que propone Schillebeeckx, pero también el más problemático, es el que se refiere a Cristo y al cristianismo en cuanto "particularidades históricas". Si bien

[113] En la sección cristológica de *Los hombres, relato de Dios*, teniendo en cuenta la importancia hermenéutica de la experiencia y la necesaria correlación entre situación y tradición, Schillebeeckx nos invita a pensar la unicidad del cristianismo a partir de la categoría de "particularidad histórica". Ésta permite descubrir lo propio del cristianismo respecto a las otras religiones —Dios se ha manifestado de manera definitiva en Jesús de Nazaret—, y la dimensión sociopolítica del evangelio que se concretiza en el seguimiento de Jesús.

esto le permite señalar lo propio del cristianismo y valorar positivamente las religiones no cristianas, también da lugar a ciertas afirmaciones que deben ser profundizadas, como la tesis según la cual hay más verdad religiosa en el conjunto de todas las religiones que en cualquier religión aislada y que ello vale también para el cristianismo (tesis 3).

La confesión de la unicidad y universalidad de Jesucristo adquiere autenticidad en la praxis del reino de Dios. Mediante el seguimiento de Jesús la salvación adquiere sentido universal y se hace creíble. El seguimiento es, por una parte, solidaridad con los pobres y los excluidos, y, por la otra, un camino que conduce a la cruz y la resurrección. De hecho, en el actual contexto de miseria estructural, para que la universalidad cristiana sea concreta se necesita una apertura a todo hombre, a todo pueblo y a toda cultura, pero también una asunción solidaria, concreta, de las aspiraciones de los pobres (tesis 4-6). Las consecuencias de la argumentación son, por una parte, que la particularidad del cristianismo consiste en que el Dios de todos los hombres ha mostrado en la persona histórica de Jesucristo quién es, y, por la otra, respecto a la misión evangelizadora, ésta es comprendida fundamentalmente como "diálogo", y, por tanto, abandono de toda actitud de superioridad. El anuncio del Evangelio debe estar acompañado del testimonio y de las acciones transformadoras de la realidad (tesis 7-8).

Es evidente que al estudiar la cristología de Schillebeeckx se llega a una reflexión original. Es significativo que en ninguno de los volúmenes de la trilogía encontremos citado el nombre de Hans Urs von Balthasar; ello se explica, en parte, porque en cierto modo el proyecto cristológico balthasariano es antitético al de Schillebeeckx. En sus reflexiones, el teólogo belga no ha acordado el primado a la objetividad de la revelación, sino a la interpretación de la revelación a partir de la experiencia humana. Esto lo ha llevado a renunciar a hablar de "redención objetiva" (expresión utilizada todavía en su libro de 1957: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*) o de "unicidad absoluta", cuando aborda el problema de la relación entre el cristianismo y las otras religiones. A modo de ejemplo, señalemos que respecto al seguimiento de Jesús, Balthasar había criticado a Karl Barth por no haber integrado en su teología este aspecto importante de la vida cristiana. Sin embargo, desde el punto de vista de Schillebeeckx puede hacerse la observación a Balthasar de haber limitado el seguimiento a una relación entre Dios y el cristiano, olvidando su dimensión social y de compromiso

con los pobres. Desde esta perspectiva, se entiende que sólo Schillebeeckx hable de "santidad política".[114]

Si bien no puede negarse el cambio operado en la teología de Schillebeeckx durante los años sesenta, es posible afirmar, como lo ha mostrado Andrés Torres Queiruga, una "continuidad de actitud", la cual se constata en el "talante actualizador del autor",[115] es decir, en su continuo interés por elaborar una teología que sea significativa para la sensibilidad moderna y, al mismo tiempo, que toma en serio el dato revelado.[116] Esta postura se ha materializado principalmente en el uso de la categoría de "experiencia". De hecho, el interés de Schillebeeckx por integrar la experiencia a su método teológico obedece tanto a una preocupación hermenéutica (querer comprender el desarrollo que se ha operado en el mensaje cristiano tanto en el pasado como en sus transformaciones actuales) como a una preocupación ecuménica y de diálogo con otras religiones. En el pensamiento del autor, lo que está en juego es la relación orgánica entre dos tipos de experiencia: las del pasado y las actuales, que pertenecen a horizontes histórico-culturales diferentes. Ante esta difícil tarea, el autor ha querido evitar, como ya se ha indicado anteriormente, dos extremos: relativizar la revelación y su petrificación dogmática. Notemos que para D. Rochford, la noción de experiencia utilizada por Schillebeeckx es incompleta. Al analizar los argumentos de nuestro autor sobre las experiencias del Abba y la Pascua, Rochford observa que se ha omitido toda referencia a las "emociones"; quizá éstas estén presupuestas, pero no se les otorga gran relevancia cognitiva en orden a lograr una comprensión del acontecimiento de Jesucristo.[117]

En la teología de Schillebeeckx, la experiencia, en cuanto principio hermenéutico, remite necesariamente a la práctica humana y al conocimiento que le es propio.[118] En *Los hombres, relato de Dios*, el autor ha insistido fuertemente en el

---

[114] Sobre la comprensión del seguimiento y la santidad en Schillebeeckx, ver D. J. GOERGEN, "Spirituality", en M. C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *o. c.*, 122-127.

[115] A. TORRES QUEIRUGA, "El proyecto cristológico de Edward Schillebeeckx", en *Repensar la cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*, Verbo Divino[3], Estella 1996, 69-70. Ver también el artículo de L. SCHEFFCZYK, "Christology…", 386-387.

[116] Al respecto señala M. C. HILKERT, "Experience and Revelation", 72: "The gospel's claim to universal significance comes credible only if the proclamation of faith can be interpreted and reactualized in every cultural situation".

[117] D. ROCHFORD, "The Theological Hermeneutics…", 259-260.

[118] Desde esta perspectiva afirma J.-Cl. PETIT, "La portée…", 315: "Ce que nous appelons l'éthique acquiert ainsi une priorité herméneutique qui invalide dès l'abord toute

hecho de que las relaciones que los hombres establecen entre sí se inscriben en una estructura social que las condiciona. Al constatar que la pobreza "es realmente la condición social de la inmensa mayoría de la población mundial", Schillebeeckx afirma, inspirándose en los teólogos latinoamericanos de la liberación, que "no podemos seguir hablando de Dios en Occidente sin poner en relación nuestro pensamiento sobre Dios con el sufrimiento masivo de los hombres de otros lugares de la tierra y también con el anónimo sufrimiento que afecta a otros entre nosotros".[119] Ante esta situación, lo urgente no es un discurso o una práctica cualquiera; sólo en la medida en que la práctica humana sea liberadora de la opresión y verdaderamente solidaria, se podrá anunciar de manera creíble la presencia liberadora de Dios entre nosotros. En este orden de ideas, Schillebeeckx, en el tercer volumen de la trilogía, al hablar de la significación salvífica de la vida y muerte de Jesucristo, afirma que sólo a través de la praxis liberadora de Jesús los hombres reconocen la presencia activa del Padre; es en la experiencia de una verdadera liberación que descubren a Dios como "Dios para nosotros".[120]

Para Schillebeeckx, una cristología que asume la experiencia de la salvación en Jesucristo como punto de partida, anula toda posible dicotomía entre una reflexión descendente o ascendente,[121] entre teoría y práctica, y se sitúa en el ámbito de un auténtico pluralismo teológico. Notemos que sólo en sus escritos más recientes Schillebeeckx ha hecho la clara distinción entre salvación y revelación,[122] y ello le ha permitido replantearse la cuestión de la pretensión cristiana en la que se afirma que la salvación universal y definitiva de Dios ha tenido lugar en Jesucristo. Para él, en cuanto revelación definitiva del

---

prétension de connaissance qui se déploierait en savoir également accessible et contraignant pour tout homme, partout".

[119] *HRD*, 97.

[120] "Sobre la cruz, compartió Jesús la ruptura inherente a nuestro mundo. Esto quiere decir que Dios determina, desde el fondo de los tiempos, en absoluta libertad, *quién* y *cómo* quiere ser en su esencia más honda: un Dios de hombres, aliado con nosotros en nuestro sufrimiento y nuestro absurdo, y también aliado con nosotros en el bien que llevamos a cabo. *En* su propia esencia es él un *Dios para nosotros*" (*HRD*, 199).

[121] Schillebeeckx afirma claramente que "plantear la alternativa de una cristología 'desde abajo' o 'desde arriba' es un dilema moderno y falso" (*Cristo*, 423).

[122] M. C. HILKERT, "Experience and Revelation", 60: "Salvation, or the absolute presence of the creator God, cannot be identified with revelation —the experience, recognition, and celebration of the universal presence of God's saving grace". Ver también J. M. O'MEARA, "Salvation…", 100.

único Dios, Jesús posee una significación única y universal, pero no absoluta, tal como lo deja percibir en sus reflexiones sobre la "particularidad histórica" de Cristo.[123] El significado salvífico universal de Jesús se hace efectivo en la historia mediante sus seguidores,[124] en otras palabras, como afirma J. M. O'Meara, "la universalidad del cristianismo es una terea a realizar en situaciones históricas específicas".[125] En su formulación concreta, este planteamiento de la universalidad del cristianismo, en el que se da importancia a la ortopraxis cristiana y se toma en cuenta el elemento contextual de las interpretaciones teológicas de Jesús, carece de una adecuada fundamentación ontológica, de manera que no logra mostrar suficientemente cómo la salvación alcanza a todos los hombres. Esto es consecuencia del rechazo de Schillebeeckx a hablar de "redención objetiva", pues a menudo esta idea "ha neutralizado la fuerza crítico-profética del cristianismo".[126] Torres Queiruga habla de un "estrechamiento hermenéutico del tema de la salvación" en Schillebeeckx, pues está "funcionalizado" a la luz de la construcción cristológica: "hermenéuticamente se preocupa de las interpretaciones de la experiencia salvífica, pero no de la experiencia misma"; atiende muy bien al hecho de que "experimentamos interpretando" pero descuida el correspondiente de que "interpretamos experimentando".[127]

Uno de los temas que no fueron suficientemente tratados en estas páginas, y, sin embargo, central para la comprensión de la cristología de Schillebeeckx es el de la "creación". En el pequeño libro de entrevistas realizadas por Fran-

---

[123] *HRD*, 252-253.

[124] Para Schillebeeckx, la convicción de Jesús en una "conexión esencial entre la venida, por él proclamada, del reino de Dios y su praxis del reino, y la convicción creyente de sus discípulos dimanada de ahí, de que la misión de Jesús tiene un significado definitivo, escatológico y universal, […] hace *necesaria* una prosecución de la misión terrena de Jesús por sus discípulos, más allá del tiempo limitado de la vida terrena de aquel" (*HRD*, 239-240, cf. 256).

[125] J. M. O'Meara, "Salvation…", 114.

[126] E. Schillebeeckx, *En torno al problema…*, 140. A lo largo de sus reflexiones, Schillebeeckx asume ciertamente el contenido de las formulaciones dogmáticas conciliares, las cuales "situándose en la línea de la segunda reflexión —asertos de segundo orden— intentaron sin duda salvaguardar la confesión 'de primer orden' (salvación definitiva de Dios en Jesús)" (*Jesús*, 531). Con todo, un desarrollo sobre la "determinación conciliar" en la expresión refleja de la fe, hubiera dado a su cristología mayor claridad y, probablemente, le hubiera ahorrado algunos problemas con la Congregación para la doctrina de la fe.

[127] A. Torres Queiruga, *Repensar la cristología*, 141-142.

cesco Strazzari, *Soy un teólogo feliz* (1993), Schillebeeckx afirma: "veo en la creación el fundamento de toda la teología".[128] De hecho, el tema ha ocupado desde siempre un lugar importante en el proyecto de nuestro autor.[129] A partir de esta categoría "fundamental" para una correcta comprensión de la historia de la salvación, la cristología se concibe como creación concentrada, de manera que intenta descifrar la particularidad de Jesús relacionando el segundo artículo del credo —creo en Jesucristo— con el primero —creo en Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra—.[130] "Jesucristo es la creación concentrada, condensada", porque él, en virtud de la encarnación, es la manifestación personal de Dios en la integridad de su humanidad, y porque en la criatura Jesús se realiza de manera única toda la participación con Dios. El hombre y Cristo son imágenes de Dios, "pero la imagen de Dios en Jesucristo está concentrada", es imagen de Dios con unicidad exclusiva, constituida por la relación filial con Dios.[131] Desde esta perspectiva, se afirma que Dios crea al hombre como un ser autónomo, capaz de entrar en relación personal con Dios. Esta relación, que Schillebeeckx llama "vida teologal", está concentrada de manera única en la vida de Cristo, en la que tiene lugar una relación plena entre el Padre y el Hijo. Nuestra vida teologal es, pues, una participación en la vida de Cristo y en la relación Padre-Hijo. Aquí radica, según Schillebeeckx, la unicidad de Jesucristo.[132]

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2010.
Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2011.

[128] E. SCHILLEBEECKX, *Je suis…*, 87.
[129] Cf. Ph. KENNEDY, "God and Creation", en M. C. HILKERT / R. J. SCHREITER (eds.), *o. c.*, 39-42 (donde se muestran las influencias de Ireneo y Tomás de Aquino); F. G. BRAMBILLA, *La cristología…*, 528-530.
[130] Ph. KENNEDY, "God and Creation", 53: "In the story of Jesus, Schillebeeckx sees a supreme expression of God's love for, and presence among, human beings. Thus his suggestion that Christology is concentrated creation: belief in creation is linked to belief in the person of Jesus as God's definitive salvation for people".
[131] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Je suis…*, 92-98.
[132] El autor desarrolla estas reflexiones tanto en *Je suis…*, 102-103, como en *La politique…*, 28-30.