



CRISTOLOGÍA NARRATIVA DE E. SCHILLEBEECKX

Ciencia Tomista 109 (1982) pp. 139-173

Jesús Espeja Pardo, O.P.

Recientemente ha salido en español un libro, publicado hace ya doce años en holandés con el título *Jesús, het verhaal van een levende*. La versión española¹ traduce: *Jesús, la historia de un viviente*. Su contenido es de gran interés no sólo para la reflexión sobre Cristo, sino también para todo el quehacer teológico.

Dos observaciones previas parecen convenientes para interpretar la orientación y doctrina de la obra.

1. Es dato a tener en cuenta la fecha en que se hizo por primera vez esta publicación. El teólogo trata de responder a preguntas que lanza una historia cambiante, debe ser enjuiciado en su momento y preocupaciones. Schillebeeckx escribe hace varios años, cuando los interrogantes no eran los mismos de hoy, y que sin duda eran participados por el Autor. El factor tiempo es decisivo para enjuiciar esta obra redactada “con actitud de fe, pero recogiendo las dudas sobre ‘el Cristo de la Iglesia’, que escuchaba a mi alrededor, en Holanda y en los países que he visitado...” (p. 28).

2. También es importante la perspectiva de Schillebeeckx. Tiene como una preocupación fundamental que polariza su interés: “el problema actual de la ‘redención’ y ‘emancipación’ o auto-liberación humana, teniendo presente ‘la teología de la liberación’ (p. 29). Por eso la lectura de este volumen –‘se trata de un prolegómeno’ (p. 29)- debe ser completada con el otro segundo volumen, publicado en 1977, sobre *Liberación y gracia, historia de una praxis en Cristo*².

Con este objetivo, la idea central de la obra podría resumirse: “los constantes anhelos de salvación, y lo que se ha manifestado en Jesús, ha de contribuir decisivamente a formular una temática cristiana de salvación, que es a la vez fiel a Jesús y significativa para nosotros; por ello la oferta real de salvación de Dios en Jesús, someterá a crítica también *nuestras* expectativas de salvación” (p. 192).

Ahora ya podemos presentar el contenido del libro, sobre cuyo discurso podremos ofrecer una valoración aproximativa. Son las dos partes de nuestra exposición.

¹ Madrid 1981.

² Conozco y utilizo aquí la versión alemana que traduce: *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (Freiburg im Breisgau 1977).



I. A modo de síntesis

Un resumen no dispensa de leer el libro de 692 págs., elaboradas con rigor científico, con bibliografía de última hora, y con minuciosos análisis. Por otra parte, hay una lógica dentro de la obra, que con razón advierte Schillebeeckx: “quien por interés personal leyese sólo algún capítulo del libro, se desviaría del objetivo genuino del mismo...; quien lea capítulos aislados o altere el orden de los mismos, privará a la obra de su dinámica interna” (p. 11). Finalmente, al menos en algunos de sus capítulos, el libro no es de lectura fácil, y a veces uno siente la tentación de saltar páginas.

Por todo esto se justifica la extensión de la síntesis. En lo posible, sigo el orden y temario de los distintos capítulos.

1. El por qué de este libro

En el fondo hay una preocupación o tesis fundamental que origina todo el discurso del autor: “se es cristiano si se acepta que la salvación definitiva de Dios se manifieste en la persona de Jesús...; lo cual significa de hecho: creo en Jesús en cuanto realidad definitiva de salvación que da sentido a mi vida” (p. 25).

Esta idea orienta toda la obra: “es una primera razón de por qué he comenzado a escribir este libro; qué significa hoy para nosotros la salvación de Dios en Jesús” (p. 19). Con esa perspectiva, se ordenan las distintas secciones “de modo que el lector pueda tomar conciencia de la génesis y fundamentación de la fe cristiana y de la suya propia” (p. 11).

1.1. Esa definitividad de salvación en Jesús inmediatamente plantea un serio problema.

El punto de partida y referencia para todos los tiempos y para todas las generaciones cristianas será el Jesús de la historia. Por muy condicionada que esté su repercusión en las circunstancias concretas de su tiempo, la conducta de Jesús “nos ofrece una clave hermenéutica para entender su indentidad” (p. 14).

Pero esta historia y esa conducta del Cristo, se nos entrega en la primera comunidad postpascual, que es “la mediación permanente para todo acceso al acontecimiento histórico de Jesús” (p. 15). Y aquí está la dificultad. Porque la salvación es “un término que en el plano lingüístico y por consiguiente en el de la vivencia humana de la realidad con sus implicaciones sociales, sólo se convierte en concepto y en vida a partir de experiencias de contraste negativas” (p. 19). Y no cabe duda que *las alienaciones y expectativas que vivimos hoy, no son las mismas que vivían los judíos del siglo primero, cuando se escriben los evangelios.*

1.2. Por otra parte, la presentación del cristianismo –que “en ningún otro fuera de Jesús hay salvación” (p. 21)- no es fácilmente aceptable. “Mi intención –dice Schillebeeckx- no es apologética, aunque tampoco tengo miedo a una apologética auténtica” (p. 27). Pero aunque “la fe se apoya en sí misma” (p. 26) su contenido queda expuesto a *la racionalidad crítica*: “por eso he escrito este libro, con profundo respeto al carácter peculiar e irreductiblemente original de la fe, y con no menor respeto a la exigencia de la racionalidad crítica; ambas pueden preservarse mutuamente de no caer en un totalitarismo opresivo” (p. 26).

1.3. Dentro del *mundo y clima centroeuropeos*, el autor presenta su enfoque: “teniendo muy presentes los numerosos problemas reales, mi objetivo es una *fides quaerens intellectum* y un



intellectus quaerens fidem; es decir, respetando igualmente la fe y la razón humana, quiero buscar el sentido inteligible que la fe Cristológica en Jesús de Nazaret, tiene para nosotros” (p. 27). Para lograr su objetivo, el libro tiene cuatro partes, que ahora recoge con cierta brevedad esta síntesis.

El capítulo introductorio termina con precisiones muy valiosas sobre la relación entre quehacer teológico y exégesis. Deben ser leídas antes de pronunciar un juicio sobre la segunda y tercera parte del libro.

2. Método, hermenéutica y criterios (pp. 37-71)

2.1. Punto de partida

Una cuestión inevitable surge a la hora de hacer una cristología o interpretación cristiana de Jesús: ¿de dónde partir?, ¿cuál es el terreno firme que asegure la verdad de nuestra marcha o reflexión? Schillebeeckx afirma: “el punto de partida... no es simplemente Jesús de Nazaret, ni tampoco el kerigma o credo de la Iglesia, sino el movimiento que Jesús mismo inició en el siglo I de nuestra era; máxime si tenemos en cuenta que sólo conocemos históricamente a ese Jesús a través del movimiento” (p. 38).

Se da por supuesto algo que hoy es de dominio común en cristología: los hechos y dichos históricos de Jesús se nos entregan ya interpretados por la comunidad creyente, “que habla de Jesús de Nazaret en un lenguaje de fe” (p. 38). Sin embargo, eso no quiere decir que se volatilice lo histórico; las comunidades cristianas “se refieren al auténtico Jesús de Nazaret, a una realidad histórica concreta que las interpelaba personalmente” (p. 38). Así, “el kerigma eclesial es al mismo tiempo un recuerdo de Jesús terreno, de lo que él dijo e hizo” (p. 40).

En su investigación sobre las tradiciones neotestamentarias, Schillebeeckx volverá una y otra vez “a la primera comunidad cristiana, pero en cuanto eco y reflejo de lo que Jesús fue, dijo e hizo”; “la impresión que Jesús produce en sus discípulos, y que sigue produciendo a través del Espíritu, en los hombres que han experimentado la salvación definitiva en Jesús de Nazaret” (p. 48).

2.2. Fe y expresión cultural

Esta memoria o experiencia cristiana de las primeras comunidades “está íntimamente modificada y condicionada por el bagaje social, intelectual y cultural que vamos traspasando del pasado al presente” (p. 41). Así se comprende que “la realidad experiencial de la fe cristiana no sólo depende de la oferta de realidad (Jesús de Nazaret) sino que, en cuanto experimentada y expresada, por ejemplo en las fórmulas y declaraciones de fe, en la liturgia y en la teología, resulta también intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje del espíritu humano aquí y ahora, por lo que técnicamente se llama contexto cultural” (p. 41).

En otras palabras, la realidad de la fe está inmersa en la historia; revelación y expresión cultural de la misma no son magnitudes separables: “la revelación se da siempre dentro de lo que Paul Ricoeur llama *le croyable disponible* de una época; es decir, el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana) cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la revelación” (p. 41).



Luego “tampoco podemos absolutizar históricamente la formulación (Bíblica) de lo que Jesús dijo e hizo en tales circunstancias concretas deslizándola de las categorías lingüísticas de la época en que se expresó el acontecimiento de Jesús” (p. 43).

2.3. Experiencia cristiana y formulaciones

- Las primeras comunidades tradujeron su experiencia de Jesús en palabras y fórmulas elocuentes dentro de su contexto cultural: “recurrieron a los más elevados títulos existentes en su entorno religioso” (p. 39). Pero “el criterio que sigue el Nuevo Testamento para designar e identificar a Jesús, no es el contenido previo de unos “títulos” existentes, sino el mismo Jesús” (pp. 42-43). Lo importante es la experiencia cristiana; los títulos son secundarios.

Esta “experiencia de vida nueva en virtud del Espíritu pero en memoria de Jesús” (p. 38) es el lugar donde encontramos el acontecimiento histórico.

- En seguida salta una dificultad. Según su contexto cultural, cada una de aquellas primeras comunidades elaboró su cristología. De ahí un pluralismo “cohesionado por Jesús” (p. 44). Era inevitable: “esa tensión esencial (fe y cultura) nos permite descubrir en el Nuevo Testamento, tal como ha llegado hasta nosotros, un abigarrado conjunto de interpretaciones de Jesús, que se remontan a las primeras comunidades cristianas; encontramos una interpretación en Marcos, otra en Mateo y Lucas, otra en Pablo y Juan” (p. 44).

2.4. Pluralismo y unidad

Naturalmente nos preguntamos: ¿es posible llegar a un factor constante que unifique la multiplicidad de interpretaciones?

Ese factor no son los escritos neotestamentarios, donde hay distintas cristologías. Ni la quintaesencia del Nuevo Testamento –“el evangelio en el evangelio” (p. 45)-, cuya selección será subjetiva. Tampoco la conciencia de Jesús: “de ella sabemos poco” (p. 46). Ni sus palabras y acciones que no podemos precisar. Menos aún las confesiones de fe, que suponen ya una elaboración.

El único factor de unidad es “el mismo movimiento cristiano”, “una experiencia unitaria cuya unidad se basa en su referencia al único Jesús, pero que es pluriforme en su articulación”. Se trata de “una experiencia comunitaria; y ello en el sentido de una experiencia eclesial colectiva que insta a los hombres a fijar el sentido último de la vida en relación con Jesús, o en términos tradicionales y no menos exactos, que insta a los hombres a interpretar la vida de Jesús como acción definitiva o escatológica de Dios en la historia para salvación o liberación de los hombres” (p. 48); “la comunidad viva es el elemento normativo que Jesús nos ha dado” (p. 49). Dentro de la norma, quienes hoy viven la experiencia de Jesús, buscarán justamente las imágenes adecuadas.

2.5. Método histórico y crítico

- “Cada época tiene su propia imagen de Jesús”. Y es natural este pluralismo, “desde el momento en que alguien ha encontrado la salvación definitiva en Jesús”; desde el momento en que “proyecta sobre Jesús sus propias expectativas, y sus ideas sobre el ser humano auténtico” (p. 55).

De ahí que “el presente con sus actuales modelos de experiencia, es sólo un momento dentro de una historia que camina hacia el futuro, y en cuanto tal debe ser el lugar en que los



cristianos demos nuestra respuesta cristológica” (p. 52). Pero bien entendido que todos estos modelos de experiencia en sus respuestas, están limitados por “la memoria de Jesús”.

Por eso y para que no resulten meras proyecciones subjetivas, deben someterse a la verdad histórica. De ahí que el conocimiento de la misma sea de capital importancia: “el punto de partida adecuado es un método histórico-crítico inspirado por la fe” (pp. 47-48).

- Como un anexo antes de seguir, es de notar la prioridad que concede Schillebeeckx a la “experiencia de la comunidad”. Así concluye: “la historia de la respuesta cristiana a Jesús no acaba en la fijación del Nuevo Testamento canónico; esto impide atribuir a la Biblia una autoridad desmesurada” (p. 51). Observación a tener en cuenta para entender el sentido de la revelación, y lo que se dirá más adelante sobre el puesto secundario de las formulaciones dogmáticas.

2.6. Jesús de la historia y Cristo de la fe

Retomando el hilo del razonamiento “es claro que históricamente hoy *sabemos* sobre Jesús de Nazaret mucho menos de lo que creían saber nuestros antepasados; pero lo que sabemos está avalado científicamente” (p. 57). Prescindir de “esta posibilidad moderna y nueva” (p. 56) “revelaría una falsa concepción de la fe” (p. 57).

- Schillebeeckx recuerda el problema sobre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia: “en el hombre real Jesús ha existido ‘históricamente’, es decir, en la realidad acontecida de su existencia terrena, algo que por principio no es alcanzable por métodos puramente histórico-críticos: la persona misma individual y concreta que se sustrae, como ocurre en cualquier hombre, a una consideración puramente científica. En el caso de Jesús, ese ‘algo’ que se experimentó en el trato con él, fue articulado por los cristianos en imágenes como Hijo del hombre, Hijo mesiánico de David, etc.” (p. 59).

- No podemos saber todo sobre Jesús, pero sí sabemos algo: “se comienza a tener más en cuenta que antes la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo predicado” (p. 61). En los evangelios permanece vivo “el recuerdo de la existencia terrena de Jesús” (p. 61). Por ello “hay que suponer más bien que el Jesús de los evangelios responde a la verdad histórica, si no literalmente, al menos en substancia, y ello a pesar de todas las actualizaciones de la Iglesia” (p. 61). En todo caso la investigación histórica, el recuerdo sólo es válido supuesta la experiencia de fe: “una investigación histórica sobre Jesús es absolutamente necesaria; da un contenido concreto a la fe, pero en ningún caso puede ser una verificación de la fe” (p. 63).

La observación es importante, no sea que al rechazar la posición extremosa de Bultmann, caigamos en el extremo contrario.

Una vez más se comprende que “la cristología y la teología modernas no pueden prescindir de los datos históricos críticos” (p. 65). Pero aceptemos “la tensión entre la oferta real de salvación que es Jesús, y la respuesta interpretativa de la comunidad creyente” (p. 66); teniendo en cuenta que esta comunidad hoy somos nosotros.

2.7. Cristología narrativa

- El problema de la historia de Jesús es decisivo para la teología “porque tiene como objetivo llegar a esclarecer la permanente respectividad de Jesús de Nazaret como norma y criterio para las Iglesias y para todos los que creen hallar salvación en él” (p. 66).



De ahí lo que Schillebeeckx llama ‘cristología narrativa’ (p. 69). En ella, “la facticidad histórica, la cuestión de si la cosa sucedió así o de otra manera, no tiene tanta importancia”; “lo importante es la verdad de la propia historia, es decir, si nos dice algo, si nos afecta y nos hace sujetos activos de una nueva historia” (p. 67). Trata de expresar *exactamente* cómo el autor, al servicio de sus lectores, ve a las personas, y que impresión le producen, siempre con la intención de conducir a sus lectores al bien y apartarlos del mal” (p. 68). Viene a ser “como un reto o invitación a una determinada opción de vida” (p. 67). Por ejemplo “en lo que se refiere a los milagros de Jesús, la pregunta no será si Jesús realizó *realmente* esos milagros, sino cuál es su *significado*, qué se quiere decir al narrar esos milagros” (p. 69).

- Fácilmente se ven los imperativos de la cristología narrativa. Por una parte, “la investigación histórico-crítica sigue siendo necesaria porque el cristianismo tiene la gran pretensión de afirmar (de poder afirmar) que el destino del hombre depende realmente de la historia única que se cumplió en Jesús de Nazaret”. Pero precisamente por esa finalidad, “no basta contar unas historias cuyo significado se reduzca a la efectividad práctica, se necesita la historia de la vida de Jesús *en cuanto* historia de Dios” (p. 69).

Así “la cristología argumentativa *desembocará* en una historia sobre Jesús, en una cristología narrativa, no en un ‘sistema cristológico’ teórico y global” (p. 69).

- Fácilmente se ven los imperativos de la cristología narrativa. Por una parte, “la investigación histórico-crítica sigue siendo necesaria porque el destino del hombre depende realmente de la historia única que se cumplió en Jesús de Nazaret”. Pero precisamente por esa finalidad, “no basta contar unas historias cuyo significado se reduzca a la efectividad práctica; se necesita la historia de la vida de Jesús *en cuanto* historia de Dios” (p. 69).

Así “la cristología argumentativa *desembocará* en una historia sobre Jesús, en una cristología narrativa, no en un ‘sistema cristológico’ teórico y global” (p. 69). Es el camino seguido por Schillebeeckx en la parte central de su libro.

2.8. Criterios de acceso

Como los evangelios son historias narrativas, de acuerdo con las distintas situaciones comunitarias, hay “diferente caracterización de Jesús, de los judíos y de los discípulos, así como diferencias en su conducta, en Marcos, en Mateo, en Lucas y Juan” (p. 68). En general “la identificación absoluta del Jesús terreno con el Cristo proclamado por las comunidades cristianas, es un presupuesto fundamental en todas las tradiciones precanónicas y neotestamentarias del cristianismo primitivo” (p. 71). Pero cada comunidad es portadora de una tradición”.

De ahí otro problema inevitable: “cómo esas comunidades, gracias a la interacción histórica y al contacto mutuo, valoraron, aceptaron y criticaron unas concepciones cristológicas distintas, transmitiéndolas junto con su propio patrimonio, o no las asimilaron” (p. 72). La respuesta no resultará fácil, y aquí entra una buena dosis de subjetivismo.

Con este panorama, Schillebeeckx se pregunta. “¿tiene sentido buscar criterios que permitan discernir lo que es auténtico de Jesús o proviene directamente de él (*verba ipsissima, facta ipsissima, intentio ipsissima?*)” (p. 75).

Sin embargo, para un acceso a la historia de Jesús, se aceptan como fundamentalmente válidos, aunque con acotaciones, criterios exegéticos actualmente en vigor: historia de la



redacción, principio de la doble irreductibilidad, de la atestación múltiple, de la coherencia de contenido, “de la ejecución” o rechazo de Jesús (cfr. pp. 75-87).

3. El evangelio de Jesucristo

El intento de Schillebeeckx impone un primer paso: «en el Nuevo Testamento encontramos la historia de unos hombres que encontraron la salvación de Dios en Jesús de Nazaret, razón por la cual, en virtud de sus expectativas de salvación —confrontadas críticamente con la historia concreta de Jesús— le llamaron "el Cristo", "el Hijo de Dios", "nuestro Señor" (p. 93). Luego en el relato del Nuevo Testamento confluyen la oferta de salvación y la respuesta cristiana dentro de un determinado horizonte de experiencia y de comprensión» (p. 93).

En esto se centra la segunda parte del libro: «investigación histórico-crítica de lo que se manifestó en Jesús» (p. 93). Toda una cuidadosa investigación a lo largo de doscientas setenta páginas. Schillebeeckx precisa su objetivo: «me propongo rastrear lo peculiar del hombre Jesús, algo que quizás pueda llegar a lo insondable...; quiero buscar posibles signos en la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica...; fe y crítica histórica van pues de la mano en cada página del libro» (p. 28).

Esta segunda parte se subdivide. «En la visión de Marcos, el evangelio es la buena noticia de Jesucristo, es decir, la buena noticia que Jesús nos trae de parte de Dios»; «con su persona, su actividad, su predicación y su praxis» (p. 99). Por eso «en la segunda parte analizaremos el contenido del mensaje histórico, y la praxis de Jesús que desembocaron en su detención y ejecución» (p. 103). Finalmente, la experiencia pascual, como inicio del cristianismo.

3.1. Mensaje y praxis de Jesús

1°. El mensaje de Jesús sobre la salvación tiene lugar *en un contexto de movimientos mesiánicos*. Su bautismo en el Jordán es acción profética en la que «Jesús se sintió personalmente afectado por la predicación de Juan, y aceptó su llamada a la conversión» (p. 125); «la predicación escatológica de Juan sobre la "metanoia", tuvo un significado decisivo para la vida pública del propio Jesús» (p. 128).

Pero la buena noticia de Jesús rebasa la predicación de Juan: «el reino de Dios está cerca»; y reino es «la soberanía de Dios», «el propio poder divino actuando salvíficamente en nuestra historia» (p. 128). Más aún, contra todo sectarismo, esta soberanía salvante de Dios, como «universalidad que borra virtualmente todas las fronteras» (p. 133) es para Jesús «no sólo un concepto, una teoría, sino ante todo una vivencia» (p. 130).

2°. «Jesús está dominado, *cautivado por la soberanía de Dios*; de forma que toda su vida es por un lado, celebración de esta soberanía; y por otro, un preludio del reino de Dios en la ortopraxis» (p. 130). Eso manifestó Jesús en las parábolas, en el programa de las Bienaventuranzas, y en los milagros.

- En las *parábolas* «encontramos al Dios de Jesús volcado hacia los hombres» (p. 146). Ellas son «la oferta salvífica de Dios, la soberanía divina, y la "metanoia" exigida por ésta» (p. 154). El mismo Jesús es «parábola viva de Dios en la solicitud por el hombre y por



su historia de dolor, por los publicanos y pecadores, por los pobres tullidos y ciegos, los desheredados y los poseídos por los espíritus; así es como cuida Dios de los hombres» (p. 145); «una manifestación de cómo Dios se preocupa del hombre» (p. 155).

- Las *Bienaventuranzas* significan que «Dios mismo interviene ahora en una historia humana tan llena de sufrimientos, que nuestra naturaleza humana no puede poner ningún remedio; Jesús proclama de parte de Dios el *rotundo no* que Dios mismo da a la historia humana de sufrimientos; el sentido de la historia, por más que sólo aparezca en la escatología, es paz, alegría, satisfacción, salvación y felicidad» (p. 161).

- Es la misma intencionalidad fundamental de los *milagros*: «la irrupción de la soberanía de Dios se hace visible en la tierra, en nuestra historia, mediante la victoria sobre las fuerzas del mal» (pp. 171-172). En los relatos de milagros que traen los evangelios, encontramos «un recuerdo que la impresión de bondad poderosa de Jesús producía en el pueblo»; «en Jesús se experimentó la salvación incluso corporalmente» (p. 175).

3°. Con Jesús ha llegado la *salvación o liberación definitiva*. Es el impacto que causó el Predicador de Galilea en quienes vivieron con él. «Recuerdo de los discípulos que se ha plasmado en la tradición primitiva bajo el motivo de que los discípulos no ayunan mientras está presente Jesús» (Mc 2, 18-22; p. 182).

Admitiendo *en su mesa a los pobres*, Jesús se revela como «el mensajero escatológico de la apertura de Dios a los pecadores» (p. 187). Otros pasajes evangélicos presentan a Jesús como anfitrión que ofrece un banquete. Evocan una experiencia histórica, según la cual «Jesús es el mensajero escatológico de Dios que comunica a todos, incluidos en particular los que según criterios de la época estaban excluidos, la invitación divina al banquete de paz del reino de Dios; esta comunidad de mesa, el acto de comer con Jesús, ofrece en el presente la salvación escatológica...; no es sino la praxis del reino de Dios que El predica» (p. 198).

4°. El anuncio gozoso de Jesús, la oferta de salvación para todos los hombres, se apoya en la *experiencia que Jesús tiene de Dios*. Para Jesús Dios es Padre: «su vivencia del Abba, su trato con Dios, con un Dios que, en su solicitud, es contrario al mal, y sólo quiere el bien; que no quiere reconocer la supremacía del mal, ni conceder a éste la última palabra» (p. 243).

De ahí su predicación sobre «la soberanía liberadora de Dios que puede y debe realizarse ya en la historia» (p. 243). Es «el Padre que proporciona un futuro a todo aquel que humanamente ya no puede esperarlo» (p. 143); que no tolera la marginación del hombre, que proclama el sentido auténtico y original de las leyes, incluida la del sábado: «un don de Dios al hombre, y no una carga que unos hombres imponen a otros, sin cumplir ellos mismos el sentido de la ley» (p. 218).

3.2. Reino de Dios, rechazo y muerte de Jesús

1°. Con el mismo rigor de la crítica histórica, Schillebeeckx *presenta la muerte de Jesús*. Aunque el cristianismo primitivo da interpretaciones distintas de la misma, «los evangelios acentúan que Jesús aceptó la muerte libremente» (p. 249).

Primero, algunas interpretaciones: profeta mártir escatológico, un acontecimiento que pertenece al plan de salvación, dimensión salvífica expiatoria (pp. 248-268).



Después, Schillebeeckx sitúa la muerte de Jesús «a la luz de su vida terrena» (p. 268). Su conducta y su predicación pronto encontraron un rechazo, no sólo en la clase dirigente, sino también en el pueblo: «existen indicios para ver en esta experiencia del fracaso de la predicación de Jesús y de su oferta de salvación, el motivo de su determinación de subir a Jerusalén» (p. 270). Allí «tiene lugar su rechazo definitivo» (p. 276). Es la idea que ya encontramos en la primera interpretación cristiana: «esta muerte fue *un servicio de amor* de Dios en favor de los suyos, gracias al cual éstos pasan a constituir "una nueva comunidad", una nueva alianza» (p. 279).

2º. Schillebeeckx. se pregunta de dónde ha salido la interpretación de la *muerte expiatoria*. Y concluye diciendo que seguramente su fuente está en la misma intimidad de Jesús con los suyos cuando se acercaba su muerte. Nos consta que la idea de «servir», cuyo origen podemos ver en «servir a la mesa», está muy presente en toda la historia de Jesús (Mc 10, 45; Le 22 27). Por otra parte, «conocemos suficientes palabras auténticas de Jesús que apuntan inequívocamente en dirección de una actitud de fidelidad hasta la muerte» (Mc 8, 35; Le 17, 33; 14, 26; p. 276). Desde los primeros pasos, la comunidad cristiana interpretó la «cena del Señor» «como acto *de servicio*, como síntesis del significado de su misión» (p. 277). Por eso «la idea de "diakonia", servicio y disponibilidad, refleja una interpretación muy antigua de la muerte de Jesús, que tiene su raíz en la última cena» (p. 277).

Tras minuciosos análisis de textos evangélicos, se afirma: «parece legítimo concluir que Jesús experimentó que su muerte. *formaba parte* (de alguna manera) de la salvación divina, y era una consecuencia histórica de su solícito servicio de amor y de su solidaridad con los hombres» (p. 283). De otro modo: «Jesús comprendió y vivió su muerte como *servicio* último y supremo a la causa de Dios en cuanto causa del hombre, y comunicó esta convicción a sus discípulos más íntimos bajo el signo velado de la comunidad de mesa» (p. 289). Así lo dan a entender algunos fragmentos evangélicos más antiguos, que «pertenecen al núcleo de la tradición»: «os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14, 25; Le 22, 15-18; 1 Cor 11, 26; pp. 281-282).

3.3. Historia cristiana tras la muerte de Jesús

Se explicita el contenido de la sección final de esta segunda parte: «tras la muerte de Jesús, el reino de Dios toma el rostro de Jesucristo» (p. 293).

1º Como *nota preliminar*, antes de juzgar la interpretación de Schillebeeckx sobre la resurrección de Jesús, hay que puntualizar algo bien importante.

Nuestro autor da por supuesto que dicha resurrección es *un acontecimiento real y objetivo*, si se quiere previo, a la experiencia vivida por los discípulos: «la fe en la resurrección no puede ser nunca una fe basada sólo en la autoridad; supone la experiencia creyente de una renovación total, dentro de la cual se afirma de un modo muy personal *una realidad* (y no sólo una simple convicción subjetiva), una experiencia en que la comunidad eclesial en su conjunto —pueblo y dirigentes— reconoce el propio kerigma, y que al mismo tiempo recibe su confirmación a través de la fe de la Iglesia» (p. 319).

2º. Ahora ya podemos pasar a la interpretación teológica de los hechos. Concretamente, de la huida de los discípulos en la muerte de Jesús, y de su reunión postpascual. Significaría un



proceso de conversión que tuvo lugar en la primera comunidad cristiana: «el tema tradicional de la defección de los discípulos radica, por consiguiente, en la experiencia de una debilidad humana concreta, supuesta la fe de Jesús (p. 301).

- Según el tenor que estas expresiones tienen en los evangelios, «escandalizarse de alguien», se opone a «creer en alguien» (p. 298). Desde un punto de vista prevalentemente teológico, la huida de los discípulos significa como «un escándalo y una defección» (p. 299). Pero estos mismos discípulos «reunidos en nombre de Jesús, proclaman algún tiempo después de su muerte, que este Jesús ha resucitado ¿qué ha sucedido en el intervalo que media entre la prisión y muerte del Maestro con la cobardía y defección de los discípulos, y el momento en que éstos comienzan a proclamar, *con* audacia y convicción, que Jesús va a venir como juez del mundo y que ha resucitado de entre los muertos?» (p. 352).

Schillebeeckx. responde: «entre los dos momentos históricamente accesibles tiene lugar un proceso de conversión» (p. 352). Poco después insiste: «en la visión cristiana de la resurrección (las apariciones pascuales) se produce una conversión a Jesús en cuanto Cristo, que ahora ha venido como luz del mundo» (p. 355).

- En esta perspectiva se define la experiencia pascual: «convertirse a Jesús como Cristo, y hallar en él la salvación» (p. 351). En otras palabras: «la *experiencia personal de una existencia nueva* implica la certeza de fe de que Jesús está vivo, o es el que ha de venir a juzgar al mundo» (pp. 362-363). Lógicamente se concluye: «no existe tanta diferencia entre el modo en que *nosotros* podemos alcanzar tras la muerte de Jesús la fe en el Crucificado Resucitado, y el modo en que los discípulos de Jesús llegaron a la misma fe» (p. 319).

4. Interpretación cristiana del Crucificado Resucitado

En la tercera parte de su libro, Schillebeeckx quiere presentar «el horizonte de experiencia en que determinados judíos, y más tarde ciertos paganos, reaccionaron positivamente ante el fenómeno histórico Jesús de Nazaret, bien por el trato directo y personal con Jesús durante su vida y las experiencias posteriores a su muerte, bien por lo que otros transmitieron acerca del mismo Jesús» (p. 93).

Esta sección se divide así: las interpretaciones o lecturas de Jesús que nos entregan los evangelios, y la reflexión de la primera comunidad cristiana.

4.1. Los evangelios, interpretación del Jesús Resucitado

1º. Los *distintos ecos de la figura de Jesús* en las primeras comunidades cristianas, dieron origen a los «credos primitivos». En el fondo hubo «interesante círculo hermenéutico»: «los relatos evangélicos son una interpretación de la parusía y de la resurrección de Jesús, al tiempo que la fe en la parusía y en la resurrección nace del recuerdo de Jesús histórico» (p. 371). En todo caso, después de la resurrección, «el predicador olvidado de sí mismo, se convierte en el predicado, en el centro del credo cristiano» (p. 372).

2º Las distintas *formulaciones de este* credo tienen siempre algo de común: «continuidad histórica entre el kerigma respectivo, y determinados aspectos del Jesús terreno»; «no hay ningún esbozo de credo sin un determinado recuerdo del Jesús terreno» (p. 373). En seguida Schillebeeckx comenta cuatro de *los credos originarios*.



- La «cristología del maranatha» o de la parusía, probablemente sea el credo más antiguo, «si bien resulta difícil reconstruir su forma más antigua» (p. 375). Jesús es considerado «Señor que vendrá al final de los tiempos a salvar y a juzgar» (p. 376). Y este credo se apoya en un rasgo bien marcado de la predicación de Jesús: «anuncio y mensaje sobre la inminencia del Reino» (p. 377).

- «Cristología del *theios aner*», Jesús taumaturgo divino. En tal interpretación aretalógica (vida de los héroes) Jesús es interpretado «como taumaturgo divino que demuestra su condición divina por medio de milagros» (p. 394). Se trata de una cristología galilea basada en «una tradición de milagros y en tradiciones de vocación» (p. 395). Esta interpretación, pese a no ser canónica «refleja el interés de los primeros cristianos por ver su kerigma fundado en hechos reales del Jesús histórico» (p. 396).

- Cristología sapiencial: «Jesús mensajero de la sabiduría y maestro» (p. 397). De ambientes grecojudíos sofisticados, viene a decir: «Jesús, el Hijo del hombre en la tierra, es el Hijo conocido sólo por el Padre, ya que el Padre le ha dado todo poder, de modo que en él la sabiduría celestial ha puesto su novedad, actúa como enviado escatológico de la sabiduría preexistente» (p. 399). Hay continuidad o fundamento de esta interpretación en la historia de Jesús, teniendo en cuenta su intimidad con Dios: «nos habla del Padre; se trata de un dato importante, central en la vida terrena de Jesús» (p. 400).

Finalmente las cristologías pascuales: Jesús el Crucificado Resucitado: «subraya a la vez el valor salvífico y el carácter expiatorio de la muerte de Jesús "para nuestra salvación", y el significado salvífico de la resurrección en cuanto manifestación de la victoria de Dios sobre todas las potencias de la injusticia, especialmente sobre el último enemigo, la muerte» (p.403). También aquí se da una continuidad histórica entre kerigma y Jesús de Nazaret, pues «consta históricamente que Jesús fue ejecutado (hacia el año 30) por los romanos» (p. 403).

3°. ¿Cómo se llegó a la formulación de estos credos en continuidad con el Jesús histórico? Contesta Schillebeeckx en otro capítulo: «primera identificación de la persona de Jesús, eslabón entre el Jesús terreno y los credos primitivos» (p. 407).

Las cosas pudieron ocurrir así: «sobre la base de determinados datos de la vida de Jesús, las comunidades primitivas llegaron a una *identificación* de la *persona* de Jesús, antes de estar en condiciones de formular su credo propio, y sólo este conocimiento de la persona (si bien contemplada en cada caso bajo un determinado aspecto de su vida) es decir, la identificación de la persona de Jesús, pudo ser luego la fuente de las diferentes tendencias del credo» (p. 406).

- Se parte de *un supuesto elemental*: que el cristianismo primitivo es «una interpretación judía de Jesús» (p. 439). Hablando todavía en general, el profeta escatológico constituyó un estadio esencial en el proceso por el que el cristianismo primitivo llegó a conocer a Jesús de Nazaret en su verdadera identidad» (p. 439).

Es lo que hace ver el autor recorriendo los distintos modelos judíos de figuras salvíficas escatológicas: profeta «lleno del espíritu de Dios», Hijo mesiánico escatológico de David, el Hijo del hombre (pp. 409-480). Así concluye: «todas las tradiciones aceptan la identificación de la persona de Jesús con el profeta mesiánico del evangelio escatológico del inminente reino de Dios, como eslabón entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático» (p. 480).



4.2. Interpretación neotestamentaria de la resurrección

1°. La *experiencia central* de los evangelios es la resurrección. El Nuevo Testamento afirma y confiesa que Jesús es el Resucitado de entre los muertos, y así confiesa «que el reino de Dios ha adquirido el rostro del Crucificado Resucitado, Jesús de Nazaret» (p. 496).

Para expresar esta experiencia «los discípulos utilizaron los conceptos de que disponían: elevación, asunción del justo al cielo, resurrección etc.» (p. 482). Sirviéndose de los últimos resultados exegéticos, Schillebeeckx después de situarnos en la esperanza de la resurrección dentro del mundo judío, analiza el significado y alcance teológicos de las expresiones «ha resucitado de entre los muertos», «resucitó al tercer día según las escrituras». Y concluye: «el día de salvación es ya una realidad viva, e inaugura en nuestra historia que sigue su curso (no ya un cambio apocalíptico de los tiempos) una novedad radical y un futuro lleno de esperanza» (p. 497).

2°. Esta misma experiencia pascual viene traducida en *la elevación de Jesús, envío del Espíritu, y parusía* (pp. 498-509). Los minuciosos análisis, dan como resultado: «han comenzado, pues, los tiempos escatológicos, los cuales se caracterizan por el don escatológico: el Espíritu de Dios que (excepto quizá con el evangelio de Marcos) es llamado "Espíritu de Jesús"»; el credo fundamental de los primeros cristianos era: «Jesús de Nazaret es el Cristo, el totalmente lleno del Espíritu escatológico de Dios; Jesús es la revelación escatológica y definitiva de Dios, y por ello el paradigma de la humanidad escatológica» (p. 509).

4.3. De una «teología de Jesús» a una Cristología

En estos últimos capítulos de la tercera parte, Schillebeeckx entra ya en su campo de teólogo dogmático.

1°.» Es de gran interés la nota previa sobre «*teología de segundo grado*» (p. 511).

- Jesús experimentó a Dios como Padre. Esta experiencia «se encarnó en su conducta, en su vida y en su muerte»...; «el contacto vivo con este mensajero del reino de Dios fue experimentado como salvación procedente de Dios; de ahí surge, como resultado de una primera reflexión teológica, la confesión de fe: en la historia de salvación Dios ha actuado de modo definitivo en Jesús para la salvación de los hombres» (p. 511). En este sentido «todos los llamados títulos de Jesús, incluso el de "Hijo de Dios, tienen ante todo un carácter salvífico, también en el Cuarto Evangelio, tan marcadamente sapiencial con su idea de *preexistencia*» (p. 511).

Tora, Hijo, Logos, incluso Pneuma, Ley, Sabiduría, eran como seres intermedios: «se intentaba expresar la solicitud del Dios trascendente por el mundo humano, a la vez que se temía su trascendencia inaccesible e intocable» (p. 512), Pero «lo importante es que los cristianos aplicaron a una persona histórica concreta, Jesús de Nazaret, este esquema (que en el judaísmo tardío garantiza la autoridad divina de un ser terreno...)» (p. 512), Ello nos permite concluir que «*en la vida de Jesús histórico se dieron unos fenómenos* —una clara autoridad divina—, que permitían aplicar *ese modelo interpretativo* cuya única finalidad es indicar que nos hallamos ante un personaje terreno del que depende la relación personal con el propio Dios» (p. 513).



- Con estos modelos interpretativos se quería dar a entender que en Jesús ha tenido ya lugar la salvación definitiva de Dios. Por eso es natural que con el tiempo se planteara una pregunta: «¿quién es este Jesús en el que Dios ha realizado tales cosas?» (p. 513).

Los cristianos grecojudíos, y más tarde los cristianos provenientes del helenismo pagano (que no sólo quieren saber qué ha acontecido en una persona, sino qué y quién es realmente esa persona) tuvieron que preguntarse por la «ousía» o entidad, en el sentido que se puede hablar de «identificación personal ontológica» (p. 513). Y «esta relación de pertenencia entre Jesús y Dios, que se refleja en numerosos lugares del Nuevo Testamento, llevaría tarde o temprano a formular preguntas más densas, a una segunda reflexión» (p. 513).

«En esta segunda reflexión no aparecen conocimientos totalmente nuevos...»; viene a ser como «una profundización de *la fe en el Jesús* ya interpretado e identificado» (p. 514). Sus formulaciones podrían ser denominadas, tomando la expresión del actual análisis del lenguaje, «asertos de segundo orden», «si bien no nos referimos con ello a proposiciones de fe de segundo orden» (p. 514).

- Otra vez Schillebeeckx vuelve a destacar la primacía de la experiencia o movimiento cristiano (véanse pp. 44 s), Por ello puntualiza: «esta distinción (entre asertos de segundo orden, y proposiciones de fe de segundo orden) es importante y más fundamental que lo que se ha venido en llamar «jerarquías de las verdades de fe» (p. 514). Y explica: «Si afirmamos desde la fe que Dios salva a los hombres en Jesús (aserto de primer orden), ¿cómo deberemos entender a Jesús mismo en quien se ha hecho realidad *la definitiva acción* salvífica de Dios? (aserto de segundo orden). En otras palabras: «una cristología es menos importante que una teología de Jesús» (p. 514).

Lo decisivo es la experiencia de que Dios salva, nos salva, definitivamente en Jesús. En efecto, según el evangelio: «Jesús no se preocupa en su mensaje de determinar su identidad —ésta consiste en identificarse con la causa de Dios como causa del hombre, y con la salvación e integridad del hombre como causa de Dios—; la cristología centra su atención en la 'identidad de Jesús» (p. 514).

- «De esta problemática, ya presente en el N. T., surgirá en la Iglesia antigua el dogma niceno de la «*consustancialidad* de Jesús con el Padre; y luego, como contrapeso, en el concilio de Calcedonia, la consustancialidad de Jesús con nuestra humanidad» (p. 515).

2º. En seguida Schillebeeckx resume las *tradiciones del Nuevo Testamento* (pp. 516-23): el Hijo, Hijo de David, Juez escatológico del mundo, Cristo universal, Siervo de Dios, el Mesías, Profeta escatológico. En la p. 522 concluye: «tres grandes interpretaciones divergentes —e incluso opuestas en una fase precanónica— de la filiación de Jesús, se dan cita en el Nuevo Testamento; y así al ser integradas en los evangelios, experimentan un cambio radical en su significado primitivo: 1) Jesús es el hijo de Dios, en cuanto Mesías hijo de David (misión a Israel) y en cuanto hijo de Abraham (misión a todos los pueblos, genealogía de Mateo); 2) Jesús es particularmente hijo de Dios en virtud de la *resurrección*, en virtud de la recepción del Espíritu en su bautismo, en virtud del don del Espíritu en su concepción y nacimiento; 3) Jesús es Hijo de Dios en una dimensión de preexistencia» (p. 522).

Son afirmaciones cristológicas «que *tienen carácter funcional histórico-salvífico*; pero desde un punto de vista judeocristiano, lo que hacen es definir el ser de Jesús, sobre todo porque es siempre Dios (su palabra en la Biblia, sobre todo sal. 2, 7; o las palabras de su ángel o mensajero)



quien da los nombres de "Hijo", "Cristo", "Señor"...; aquí se refleja la ontología judía de la imposición del nombre y la determinación del ser por parte de Dios» (p. 522).

3º Finalmente viene la *reflexión de la Iglesia antigua*, «el dogma cristológico» (pp. 526-538).

- «Los cristianos se vieron obligados a esclarecer y defender su fe y su propia identidad frente a quienes la atacaban; primero, los judíos, arameos y griegos; después, los paganos; por fin, otros cristianos que se desviaban de lo que con el tiempo se llegó a considerar entre los fieles "fe apostólica común"...». Además de este motivo apologético, «su propia fe les imponía una reflexión (por supuesto en consonancia con las oscilaciones de su entorno, que muy pronto fue el mundo pagano con su mentalidad y sus peculiares concepciones de Dios)» (p. 525).

- «Los padres griegos vivieron como cristianos *dentro del sistema cultural griego*» (p. 529). Y aquí viene el problema: «nadie negará que la idea Veterotestamentaria profética de Dios, difícilmente puede equipararse al impasible "Deus immutabilis" de los griegos, que crea el mundo mecánicamente sin ningún interés ni amor personal hacia los hombres» (p. 527).

En esta mentalidad coyuntural de la filosofía griega hay que situar *los primeros concilios*, de Nicea, Efeso, Constantinopla y Calcedonia: «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)». «A partir del planteamiento griego en términos de "physis" y de "ousia", se propusieron salvaguardar la pedagogía salvífica de Dios en Cristo: por una parte, Dios y sólo Dios es la fuente única de salvación humana, de redención y liberación; por otra, tal redención y salvación se hacen realidad en el hombre histórico, inserto en la dinámica del cosmos» (p. 531).

Esa preocupación *impone sus consecuencias*: «Jesús tendrá que ser a un tiempo *idea-paradeigma*. y *eikon-mimema*; imagen originaria y realización máxima de la "imitación", viviendo coherentemente esta *imago Dei*; "Dios" y "hombre" al mismo tiempo». En pocas palabras; «el uno y el mismo (Calcedonia) debe ser totalmente "de parte de Dios" (de lo contrario no sería un paradigma); lo cual significa en términos griegos de *ousia*, "ser consubstancia con el Padre", es decir, "verdadero Dios"; pero además debe estar totalmente "de parte del hombre" (como *eikon* perfecto de la humanidad, con lo cual es paradigma *para nosotros*), es decir, "verdadero hombre"», «La identidad helenística entre "divinización" y "humanización" se concretó en la persona de Jesucristo» (p. 53).

- «La patristica latina, aunque inicialmente se inspiró en la griega, elaboró las ideas cristológicas griegas —la redención consiste en restaurar la imagen de Dios mediante la "paideia"— *en una perspectiva experiencial y hermenéutica afro-romana...*, en lugar del paradigma griego y sus representaciones, aparecen ahora las categorías de orden jurídico, de su violación y restauración; en otras palabras, no nos hallamos ante una ontología del orden cosmológico-pedagógico de la "imagen originaria" y su representación, sino ante la relación *ontológica* entre un orden jurídico claro y una violación histórica» (p. 533).

«Más tarde, Anselmo formulará nítidamente esta mentalidad jurídica romana, poniendo en labios del Hijo las siguientes palabras dirigidas al pecador "tómame y redímete"» (p. 534). Esta visión anselmiana es representativa de las escuelas teológicas medievales que, con el clima del juridicismo romano, centraron sus empeños en la encarnación y muerte redentora de Jesús.



4.4. En resumen

- «Las partes segunda y tercera pueden haber dado la impresión de que el Nuevo Testamento presenta una "cristología desde abajo" nacida del encuentro con Jesús de Nazaret, y del recuerdo de este profeta que habla de la venida y de la praxis del reino de Dios...» (p. 536).

«Al mismo tiempo hemos visto cómo las interpretaciones de Jesús en el N. T., y la reflexión posterior, se sitúan en el plano histórico que, como tal, es contingente, y no constituye el único marco en que puede interpretarse la fe cristológica en Jesús» (p. 537).

- Sin embargo, «desde el Concilio de Nicea se adoptó como normativo un determinado modelo cristológico —el joánico— en una dirección muy concreta, y de hecho sólo esta tradición se impuso en las Iglesias cristianas». Por eso, «se ignoraron históricamente las posibilidades del modelo sinóptico, se frenó la dinámica de este modelo, que pasó a formar parte de "las verdades olvidadas" del cristianismo» (p. 537).

Dado que cultural y socialmente hoy tenemos otros factores que cuestionan el enfoque de Nicea, «es preciso volver la mirada a las tendencias prenicenas, no para anular la vieja opción, sino su carácter unilateral y su olvido de ciertos aspectos complementarios» (p. 537).

5- Quién es Jesús para nosotros

«La relación con el presente es un elemento esencial para entender correctamente quién es Jesucristo; esto explica también la necesidad de la cuarta parte» (p. 29). Schillebeeckx está convencido y vive una idea: «también el teólogo en cuanto creyente (y junto con los demás creyentes) puede llegar a un desvelamiento, y hacer que éste sea realmente accesible a otros; en la cuarta parte ofreceré unos prolegómenos sobre esta cuestión» (p. 538).

Uno lamenta que sean tan breves, aunque muy densos y sugerentes, los últimos capítulos, donde Schillebeeckx discurre en su propio terreno de interpretación dogmática.

5.1. Crisis cristológica actual

Por dos capítulos principalmente entra en cuestión la cristología y exige nuevos enfoques. Por la nueva situación que hoy vivimos, y por las demandas implícitas en la Ilustración.

1º. Al principio del libro quedó afirmado *un presupuesto*: «el presente siempre nuevo, es un elemento constitutivo de la articulación del contenido de la fe en Jesús como Cristo». Y la razón está en la universalidad de la salvación que ofrece el cristianismo: «por una parte, trasciende toda definición histórica de lo que podríamos llamar la esencia de la fe cristiana; por otra, esta esencia sólo podrá concretarse en determinadas realizaciones históricas...; ésta es la consecuencia inevitable del "significado universal" de Jesucristo» (p. 542).

Teniendo en cuenta la *nueva situación* y el cambio de civilización que vivimos, «la cuestión no es si nosotros sabemos más y mejor que los creyentes del pasado, sino qué debemos nosotros hacer, aquí y ahora, a la vista de los nuevos modelos de experiencia y



pensamiento, para conservar una fe viva que también hoy, *gracias a su verdad*, sea significativa para el hombre, para la comunidad humana, para la sociedad» (p. 547).

2°. Desde la Ilustración se ha dado *una ruptura con la tradición*.

- Schillebeeckx comienza recordando el problema de Lessing. Este distingue «*dos tipos de verdad* dentro del mismo ámbito que se denomina "experiencia de hecho". De un lado, los hechos del pasado cuya exactitud histórica podemos comprobar (aunque el resultado de este examen es bastante relativo y problemático, Lessing no se escandaliza de ello). De otro, los acontecimientos actuales, personalmente vividos, que poseen una evidencia interna. Con ello Lessing se sitúa en la línea de la Ilustración marcadamente antitradicional» (p. 549).

Con un ejemplo de cristología, «es posible que Jesús hiciera milagros; Pero el problema reside en saber qué significa eso para mí, que de hecho no presencié ningún milagro» (p. 550).

En la línea de la Ilustración hay actualmente *algunas tendencias teológicas*: «Jesús fue un inspirador, catalizador y animador de valores religiosos, a la vez que un ejemplo de experiencia religiosa; fue efectivamente el mediador de nuevos valores espirituales e incluso de una experiencia religiosa inédita. Pero —se argumenta— tal mediación histórica no puede universalizarse» (p. 552).

Schillebeeckx da su juicio sobre estas tendencias: «salvaguardan hasta cierto punto la confesión de que Jesús anunció una singular relación con Dios y con los hombres; pero se resisten a absolutizar la persona de Jesús. En otras palabras, Jesús es la mediación histórica de una experiencia religiosa única, sin que pueda hablarse de una mediación universal.

- La teoría de la Ilustración, que a fin de cuentas *niega la mediación universal de Jesús* tiene sus presupuestos explícitos e implícitos. Entre los explícitos, hay uno decisivo: «las afirmaciones históricas son siempre abiertas y reversibles, y por tanto no pueden prestar absolutamente ningún apoyo», Luego «afirmar el significado universal de Jesús de Nazaret, sería un planteamiento precrítico «Puesto que todos nosotros, incluido' Jesús, somos hombres *históricos*, nadie puede en nuestra historia ser absolutizado; cabe que un hombre histórico revele un valor absoluto, pero esa absolutez no puede ser transferida al mediador histórico. Tal es el presupuesto de la Ilustración histórica» (p. 553).

- Schillebeeckx hace *atinada crítica*: «dicha tendencia cristológica se sitúa en un horizonte hermenéutico en que, según la Ilustración, la razón humana se considera capaz de fijar a priori los límites de las posibilidades de sentido. Es claro que en el siglo XX ya *no podemos elaborar una cristología precrítica* pero hay que preguntarnos si ese rígido principio de racionalidad no necesita también una crítica. En este tipo de nueva cristología, se esconde una forma 'de racionalismo y apriorismo, cuando se afirma la radical reversibilidad de todo acontecimiento histórico» (p. 554).

3°» *La universalidad única de un hombre particular* tiene que realizarse a través de una mediación histórica.

- *La Ilustración* comenzó a hablar de un ideal universal de humanidad, de lo «*humano sin mediación histórica y particular y real*» (p. 556). Pero es «lo humano buscado», «absconditus», «un concepto universal de la humanidad es siempre ambiguo» (p. 557). Cuando se habla en abstracto se acaba en el romanticismo, que plasmó la fórmula «os estrecho entre mis brazos, millones» (Schiller).



Una fraternidad etérea e «imparcial» no llega a nadie.

- El *marxismo* piensa que, «a través de la fraternidad *limitada* del partido socialista se llega a la fraternidad *universal*». A diferencia de lo que ocurre en la Ilustración, «aquí encontramos ya el sano principio de la "universalidad", a través de una mediación histórica particular» (p. 557).

- «La cristología de los *teólogos de la "muerte de Dios"*, por su parte, sostiene que rechazar o ignorar la "trascendencia de Dios" es un presupuesto necesario para liberarnos precisamente de la trascendencia divina que aliena al hombre» (p. 557).

«En vez de comenzar atacando a estos teólogos como enemigos de la fe cristiana, es preferible buscar qué efectos alienantes han podido tener ciertas teorías soteriológicas *propuestas en la práctica*, para que muchos hayan podido experimentar la negación de la trascendencia divina como una verdadera liberación» (p. 557).

- *La fe cristiana* «afirma que "el Dios de Jesús" es un Dios de todos los hombres; hecho que se manifestó en la persona, el mensaje y la praxis de Jesús». Se trata de «universalidad que se realiza en términos de particularidad». Así lo explicita el N. T.: por una parte, «el hermano por antonomasia es el prójimo, el hombre que nos sale al paso y que se halla en necesidad» (p. 558); por otra, «los miembros de la pequeña comunidad cristiana, en contraposición con los no cristianos, son llamados de manera particular "hermanos"». Por tanto, «la fraternidad universal pasa a través de una mediación eficaz; la fraternidad restringida» (p. 559).

5.2. Perspectiva universal no teorizable

Al hacernos la pregunta de la universalidad salvífica de Jesús para todos los hombres, debemos buscar dónde puede haber un enlace razonable para nuestra cultura o historia actual.

1º.» Se plantea en primer lugar *el problema de la trascendencia humana*.

- Muchos teólogos en su afán de hallar dónde radica la universalidad única de Jesús, han situado esta trascendencia en las dimensiones de su humanidad. Jesús sería el punto culminante de la relación entre la criatura y el Creador, el hombre escatológico, el último Adam, el hombre nuevo, la presencia del que ha de venir...». «Aquí —matiza Schillebeeckx se manifiesta el intento de trasladar toda la realidad salvífica que es Jesús, al ámbito de su humanidad...» (p. 562).

- Schoonenberg habla de «trascendencia humana». Pero «en seguida se plantea el problema de lo *que entendemos por trascendencia humana*». De acuerdo en que «hombre significa trascenderse continuamente». Pero mientras que desde la filosofía sartriana, autotranscendencia significa «carencia radical» que «nada dice del posible sentido de la vida humana», según el cristianismo, «la trascendencia humana de Jesús significa ante todo que en su vida se manifiesta el hallazgo de un fundamento absoluto de Dios, partiendo del cual se hace comprensible la vida concreta del hombre Jesús» (p. 563).

- Por otra parte, ya concretando a nuestro caso, cuando hablamos de la *trascendencia de Jesús respecto a los demás hombres*, «¿se trata de una trascendencia relativa o absoluta?,



¿cualitativamente gradual, o esencial?». Conviene captar los términos del problema: «relativo y cualitativo expresan muy bien que la trascendencia de Jesús *cae dentro* de nuestra humanidad, pero tienen el peligro de convertirlo en una cima casual, y no en la revelación definitiva de Dios. Esto último queda claro cuando se habla de una diferencia absoluta y esencial entre Cristo y nosotros; pero tales términos tienen con el peligro de situar a Cristo fuera de nuestra humanidad» (p. 565, recogiendo la doctrina de Schoonenberg).

2º.» Ante las dificultades y distinciones, *Schillebeeckx puntualiza*: «el concepto de trascendencia humana encierra más problemas de lo que parece; presupone sin duda que sabemos exactamente qué es la humanidad y que a partir de ahí podemos entender qué es la humanidad trascendente (p. 564).

– Pero «nuestro concepto de humanidad no puede ser norma ni criterio para enjuiciar a Jesús». *Debemos invertir el proceso de nuestro discurso*: «el contenido de la personalidad humana de Jesús tiene que deducirse de su vida, muerte y resurrección; tal contenido podrá corregir mi idea previa de "persona humana"» (p. 566). En otras palabras: «nuestro concepto de "humanidad" no sea la medida para hablar de Jesús, sino humanidad sea la pauta para hablar de nosotros mismos» (p. 567).

- Mirando y enjuiciando las *posibilidades de la humanidad desde Jesús*, «veremos de qué es capaz el hombre cuando es enteramente de Dios y enteramente "de los hombres"; cuando experimenta "la causa de la humanidad" como "la causa de Dios", por antonomasia» (p. 567). Así, quienes experimentaron y experimentan la presencia salvífica definitiva de Dios «en las dimensiones y en los estrechos límites de la humanidad de Jesús», ofrecen «una posibilidad racional y coherente, aun cuando desde el punto de vista histórico no sea la única ni se imponga como evidencia absoluta» (pp. 567-568).

3º.» Y ahora viene la cuestión: cómo explicar la universalidad única, el *significado salvífico de Jesús para todos los hombres* (pp. 568-76).

- Se ve *el planteamiento*: «afirmar que una realidad tiene significado universal, equivale a decir que afecta a todos los hombres en la determinación del sentido de su vida...; pero no puede ejercer tal función si no se anhela personalmente tal sentido» (p. 568). ¿Dónde puede tener garra, ser razonable, la pretensión cristiana?

- En seguida se imponen *dos presupuestos*:

«Para captar el significado universal de la particularidad de Jesús de Nazaret, el mejor camino es acercarse a él, no desde una idea previa de lo que significa ser Dios, ni tampoco desde una idea previa de lo que significa ser hombre». Hay que *acercarse "desde el desconocimiento"*, o mejor, "conocimiento abierto" de lo que significa ser hombre, y también desde el "desconocimiento", o conocimiento abierto de lo que significa ser Dios» (p. 569).

Y otra observación importante: «la cuestión del significado universal de Jesús *sólo admite una respuesta creyente*, sea positiva o negativa». Pero por otra parte, «las afirmaciones de fe deben tener una base en la historia de Jesús» (p. 569). Luego *«la credibilidad de las afirmaciones cristianas* de fe, sólo puede demostrarse de dos maneras: a) estudiando históricamente el bautismo de Jesús, sus palabras y acciones, su vida y su muerte, y rastreando su posible significado; b) haciendo ver que tal pretensión cristiana de universalidad se realiza en la verdadera humanidad, tal como ésta se nos presenta en Jesús de Nazaret...». Por ello «la pretensión cristiana de universalidad tendrá su piedra de toque en la humanidad» (p. 570).



- Hay ya enfoques válidos y sugerentes.

Desde el punto de vista antropológico, «*ser hombre para los demás* es una tarea grabada en la estructura de nuestra condición humana». De ahí que «ser hombre para los demás es muy importante en relación con Jesús de Nazaret». Pero —dice Schillebeeckx «sólo tiene importancia cristológica, si esta realización personal única y particularísima, es de tal naturaleza que se convierte en punto de referencia para el sentido global o último de toda la vida humana» (p. 571).

También es válida otra explicación: «Jesús expresó y realizó "unas cosas" de la vida tan profunda y universalmente humanas, y a la vez tan sencillas y accesibles a todos, que siempre constituirán un reto y una llamada para todos los hombres». Pero también aquí debemos matizar: «toda llamada a una auténtica humanidad, incluso toda acción buena, tiene por naturaleza un significado universal»; pero, ¿dónde está la peculiaridad de Jesús?

— Schillebeeckx da un paso más *relacionando lo humano con lo religioso*. «La particularidad de Jesús —dice— no se descubre pasando por alto lo que a él más le preocupaba: el Dios volcado hacia la humanidad» (p. 572). Luego su oferta de universalidad tiene que ver con lo religioso.

«La relación religiosa con Dios en general (prescindiendo ahora de Jesús) forma parte de las auténticas posibilidades del hombre». La religión manifiesta «un atributo inalienable del hombre», que continuamente crea sus mitos (p. 572). El fundamento de la universalidad de lo religioso «reside en nuestra propia humanidad; pero últimamente —primariamente en sentido ontológico— en la realidad de Dios en cuanto creador de todo y de todos» (p. 573).

Luego la universalidad de una religión «reside en la realidad del amor universal de Dios a los hombres, tal como el hombre religioso confiesa; o en la misma confesión de que la causa del hombre coincide de algún modo con la causa de Dios» (p. 573). Y esto es lo que nos ofrecen la predicación y conducta de Jesús: «una religión para la que Dios es salvación de todos sin discriminación, posee de suyo una profunda universalidad, aún cuando ésta, como en el caso de Jesús, se anuncie sólo en el marco de Israel» (p. 575).

4.» La universalidad única de Jesús puede conectar *en la historia del dolor humano*, que busca sentido y liberación.

- La «historia universal» se puede emplear en la síntesis cristológica «como elemento esencial de mediación». Sin mayores precisiones, definamos esa historia. como «humanidad en cuanto posibilidad de comunicación mutua» (p. 576).

Conocemos *dos tipos de interpretación de la historia*, Uno, el hegeliano: sistema unitario, que asume a los particulares en el todo universal. Otro, que da a cada historia particular su sentido acabado. El primera «busca en la historia una manifestación de sentido»; pero siempre queda un considerable residuo de hechos no encuadrables en el sistema racional: «el deshecho histórico», que «es precisamente la historia», «una historia sinsentido», «un sinsentido en nuestra historia»: violencia, afán de poder, codicia a costa de otros, esclavitud y opresión» (p. 578).

Pero, en contra de una visión particularista de cada historia, se ve que «el problema del sentido universal es inevitable» (p. 579).

- Supuesta la urgencia de esta universalidad, o sentido unitario de la historia, viene la pregunta: ¿quién vencerá al final, el sinsentido, o el sentido? ¿cómo? ¿podemos superar todas las formas de mal y sufrimiento? (p. 580).

Se comprende que «la idea de participación (de todas las experiencias particulares en



el sentido total), deba ser sustituida por la de *anticipación de un sentido total* en el curso de una historia en devenir». Luego «ninguna anticipación o identificación del sentido total... puede (en principio) presentarse ante el foro de *la razón crítica* más que como una hipótesis, cuyo valor cognoscitivo —de realidad o de verdad— deberá contrastarse con el material de nuestras experiencias históricas humanas» (p. 583).

Desde la experiencia de nuestro tiempo, se nos lanza un desafío: «cómo interpretar racional y teóricamente el "sentido universal" de una historia en la que el mal y el dolor desempeñan tan importante papel» (p. 585). El conocimiento del dolor critica duramente al conocimiento contemplativo que se evade de la realidad, y al conocimiento técnico que pretende dominarla.

«En esta acabada historia humana de dolor que busca sentido, liberación y salvación, Jesús de Nazaret se presentó con un mensaje y una praxis de salvación, como un hombre que por medio de su vida y de su inocente pasión y muerte de cruz, ofrece la posibilidad de leer nuestra vieja historia de forma nueva e innovadora» (p. 586).

5.3. Jesús, parábola de Dios y paradigma de la humanidad

1º. Jesús es presentado como *expresión definitiva de la acción salvífica de Dios en la historia*. Schillebeeckx va jalonando su discurso:

– Distingamos entre *lenguaje religioso* y *lenguaje científico*. «Al decir que Dios actúa en la historia, no hablamos en lenguaje histórico, sino en lenguaje religioso». «Según nuestras experiencias modernas, nuestra historia es hecha por hombres en el marco de la historia natural»; pero «el lenguaje histórico y el lenguaje de fe, aún refiriéndose a la misma historia, son dos cosas distintas» (p. 589).

Por eso «la acción de Dios en la historia no es una intervención cuyos resultados pueda medir y comprobar el historiador»; pero sí es captable por la fe, lo cual no sería posible si la actuación de Dios en la historia no tuviera «una base *experimentable, si bien interpretable* sólo por la fe» (p. 590).

Fácilmente se concluye: «si el mundo y la historia son para el creyente el campo de una acción divina..., entonces el lenguaje religioso o de fe y el científico, por distintos que sean, tendrán realmente algo que ver uno con otro; ambos hablan de la misma realidad» (p. 590).

- Ya *en la perspectiva de la creación*, el creyente ve al hombre como «alguien de Dios»: «si el discurso profano dice que el hombre es persona, esto significa en lenguaje de fe que es persona por inmanencia activa y es trascendente de Dios» (p. 591); «por ser de Dios, el hombre es él mismo» (p. 592). Los dos aspectos —ser uno mismo y ser de Dios— «no son aspectos parciales, sino *totales* de la única realidad, de forma que lo uno no añada nada nuevo a lo que ya es lo otro». Por eso no podemos hablar aquí de dos componentes «ni tampoco de dos naturalezas: "persona humana" y "ser de Dios» (p. 592).

– Desde la fe se confiesa la *intervención salvífica de Dios en la historia humana*.

«El fundamento para hablar de la acción de Dios en nuestro mundo de una manera legítima, en términos de evocación o analogía, es su acción creadora trascendente por inmanencia: nuestro propio mundo y su historia».

Pero dentro de la presencia de Dios en nuestra historia, «podemos hablar de una "acción especial" de Dios con respecto al hombre entero, y también de una inmanencia



especial de Dios trascendente, de una inmanencia que puede hacerse verdadera presencia: acercamiento, invitación al encuentro, vocación, anuncio de presencia, revelación» (p. 595). Así «el ereyente puede hablar de una acción especial de Dios en la historia humana» p. (596).

- Si al hombre le interesa su salvación o felicidad en la historia «han de darse en nuestra historia signos de la actividad liberadora de Dios en favor del hombre; signos que es preciso observar, ver e interpretar...» (p. 596).

Y «si en nuestra historia se da una *acción salvífica de Dios de carácter definitivo y decisivo*, deberá realizarse en acontecimientos históricos experimentables, interpretados y enunciados en lenguaje de fe». Concretando: «si Jesús de Nazaret es la acción escatológica de Dios que salva, tal hecho tendría que ser experimentable religiosamente en la manifestación histórica de Jesús y expresable en lenguaje de fe» (p. 597).

«Dentro de la continuidad de nuestra historia humana normal, se habrá hecho visible en Jesús una sorprendente "discontinuidad", una arrolladora inmanencia de Dios, que puede ser experimentada y articulada en lenguaje de fe, como *signo histórico* efectivo en que se concentra la acción salvífica definitiva de Dios para salvación de todos los hombres...; entonces nos hallaremos ante una historia humana en la que ha encontrado expresión la misma historia de Dios» (p. 597).

2º. Es aquí donde radica *el problema cristológico*: «de un mismo hombre, Jesús de Nazaret, se dice que es verdadero hombre en la historia, y precisamente como tal, acción salvífica definitiva de Dios; ¿cómo hay que considerar últimamente estos dos aspectos?» (p. 597).

- La *nueva situación* trae sus dificultades y retos.

Decimos que en Jesús ha tenido lugar la salvación definitiva de Dios. «Desde el punto de vista histórico no se puede decidir si un hombre ligado a un tiempo y a una historia, tiene un significado universal determinante para todos los hombres». Pero para que esta afirmación de universalidad desde la fe no sea ideológica, «debe haber en nuestro horizonte hermenéutico unos indicios y *signos* que muevan a otros a interpretar la identidad de Jesús». Los primeros cristianos «descubrieron en Jesús la promesa definitiva de salvación y liberación de parte de Dios, y esto les bastó para anunciarlo a otros y dar su testimonio de Jesucristo» (p. 598).

Pero estamos «en una situación enteramente nueva». «Para nosotros Jesús habla de Dios en un tiempo en que la mayor parte de los sectores —sino en todos— parecen pasar de Dios». Por eso Jesús nos recuerda «si la realidad de Dios no será la cuestión más importante de la vida humana» (p. 598), pues «el mensaje de Jesús está centrado en Dios y procede de Dios» (p. 599). Este mensaje «admite y estimula el proceso humano de liberación y emancipación, y lo trasciende en una confianza inquebrantable en una salvación total que sólo Dios puede dar» (pp. 599-600).

La identidad de Jesús se nos da en su mensaje, en su praxis de vida y de muerte. No podemos responder más que dando un sí práctico «a la persona de Jesús» (p. 599). Por eso una «cristología teológica», *por* nueva que sea, será ineficaz en su testimonio, si no es un reflejo teológico de cuanto la vida de las Iglesias tiene de praxis del reino de Dios (p. 600). Esta praxis testimonia «que el fracaso histórico de Jesús de Nazaret no puede ser la última palabra para quien cree en el único Dios de la creación y de la alianza». ¿No es así la "respuesta cristiana"?



neotestamentaria algo profundamente humano y realmente significativo, "para que no os entristezcáis como los que no tienen esperanza"» (1 Tes 4, 13; p. 601).

La muerte de Jesús fue consecuencia de su predicación y praxis. Sabemos que tal praxis o conducta fue rechazada; luego «no puede ser la última palabra, al menos como fundamento de nuestra esperanza real; la respuesta del evangelio en este punto es *la fe en la resurrección de Jesús*» (p. 601).

Según los discursos de misión que vemos en los Hechos, «creer en el Jesús terreno significa reconocerlo como «profeta escatológico de Israel, como el último mensajero de Dios, lleno del Espíritu divino...»; «creer en el Jesús *resucitado* significa reconocer su significado salvífico para todos los hombres». La resurrección, manifiesta que la persona de Jesús «está inseparablemente unida a Dios y a su mensaje» (p. 602). «La vida de Jesús, su cruz y su resurrección por la fuerza del Espíritu, revelan así la profundidad de la relación Padre-Hijo, y de hecho suscitan el problema de la Trinidad de Dios» (p. 602).

«La pertenencia de Jesús a quien él llamaba Abba, es ratificada por Dios en la resurrección», la cual es a la vez «ratificación divina del mensaje y de la vida de Jesús»... Así, pues, el dilema «salvación en Jesús de Nazaret» o «salvación en el Crucificado Resucitado es falso, puesto que en el segundo miembro se afirma la confirmación de Jesús de Nazaret por parte de Dios, mientras que el primero da un contenido concreto a lo que es con-firmado por Dios» (p. 603).

Es aquí donde cabe plantearse el *problema de la divinidad* en sus verdaderos términos. La muerte de Jesús, tras su inocente vida, nos interroga; «o afirmamos que Dios, el Dios del reino anunciado por Jesús, fue una ilusión del propio Jesús...; o nos vemos obligados por el rechazo y muerte de Jesús a revisar y desechar nuestra concepción de Dios y de la historia, ya que la naturaleza de Dios sólo se manifiesta de verdad en la vida y muerte de Jesús, abriendo así una nueva perspectiva de futuro. O el Dios de cuya absoluta fiabilidad habló Jesús es una trágica farsa, o su predicación y su fracaso histórico constituyen para nosotros una invitación a aceptar este Dios de Jesús. La fe en Jesús únicamente es posible *aceptando* a Dios de esta forma» (p. 603).

La *resurrección de Jesús tiene un valor salvífico decisivo*. Aquí Schillebeeckx expone con equilibrio y claridad sus puntos de vista. Primero trae dos extremos. Por una parte, «en muchas tradiciones teológicas la resurrección de Jesús era a menudo la función, el gran *milagro* realizado efectivamente por Dios en Jesús, pero sin ninguna relación con nosotros». Hoy, por el contrario, en numerosas publicaciones protestantes y en algunas católicas, existe una clara tendencia a identificar la resurrección de Jesús con la renovación de vida y la fe pascual cristiana de los discípulos tras la «muerte del maestro» (p. 604).

En seguida, Schillebeeckx da su criterio: «debemos, pues, superar tanto el empirismo como el fideísmo» (p. 607). Ya refiriéndose al segundo (interpretación de R. Bultmann y de W. Marxsen) comenta: «no nos dice si Jesús resucitó personalmente y sigue viviendo más allá del sepulcro...» (p. 605). Y poco después: «algunos teólogos parecen suponer que la resurrección y la fe en la resurrección son una misma cosa, es decir, que la resurrección no se realizó en la persona de Jesús, sino exclusivamente en los discípulos creyentes...»; y rechaza esta opinión: «creo que es ajena tanto al Nuevo Testamento como a la gran tradición cristiana; con ella estoy en pleno desacuerdo» (p. 605). Nuestro autor, sin embargo, afirma «que el aspecto *objetivo* y el aspecto *subjetivo* de la fe apostólica en la



resurrección, son inseparables» (p. 605); se trata de un acontecimiento real —«que precede a toda experiencia de fe», p. 606— pero sólo accesible al creyente. Su interpretación —puntualiza— «nada tiene que ver con la idea de que Jesús resucitó *sólo* "en el kerigma", o "en nuestra experiencia de fe", cuando en realidad seguiría "en el reino de los muertos»; esta interpretación es para mí inadmisibles» (p. 607).

Schillebeeckx destaca bien el valor salvífico de la resurrección, que no sólo es «legitimación, confirmación y aprobación divina de la persona de Jesús...», así como «elevación y nueva creación»; sino también «envío del Espíritu y, por ello, fundación de la Iglesia, nueva comunión de Jesucristo personalmente vivo con los suyos en la tierra» (p. 609).

«La cercanía inmediata y gratuita de Dios alcanza en Jesús su máxima perceptibilidad para quien se abre a él y se somete a su *metanoia*». Las tradiciones eclesíásticas se atreven a llamarlo «verdadero Dios». Esa confesión es fruto del Espíritu que genera y alimenta nuestra fe: «no es posible conocer a una persona como tal por vía de análisis científico y teórico»; solamente por la fe podemos confesar en Jesús «al Dios volcado hacia la humanidad» (p. 610).

Teniendo en cuenta que nos movemos en un clima de experiencia de fe, Schillebeeckx escribe: «habrá que preguntar si no será más perjudicial que beneficioso el excesivo afán de precisar teóricamente quién es Jesucristo». Y explica: la muerte de Jesús, integrada en su entrega al Padre, sigue siendo algo negativo, «Por una parte, en la misma vida de Jesús se da una historia de salvación; este hecho no puede ser anulado o invalidado por su muerte. Por otra, la pasión y muerte de Jesús es un rechazo...». Por consiguiente sólo cabe una salida: «proponer la salvación de Dios en la no identidad de la historia de la pasión y muerte de Jesús; lo cual sitúa al dolor fuera de Dios, y lo pone en el marco de las leyes terrenas propias de la condición y libertad humanas» (p. 610). Permaneciendo fiel en el sufrimiento, «Jesús vive hasta el fondo la "condición humana", a la par que su inviolable pertenencia a Dios» (p. 611).

Pero «esto ya no se puede integrar teóricamente en un sistema racional; aquí sólo cabe un testimonio de fe». «La cruz... es una manifestación de lo *antidivino*, que hay que combatir en nuestra historia humana, pero que en Jesús es superado desde dentro por su *pertenencia a Dios*; esta pertenencia a Dios en una situación antidivina es lo que nos ha alcanzado la salvación. Jesús rechazó todo conflicto entre la gloria y majestad de Dios y la felicidad y salvación del hombre. Pero, ¿quién puede precisar teóricamente todo eso cuando se nos escapa la definición exacta de lo que es Dios y de lo que es el hombre?» (p. 611). Tenemos necesidad de identificar a Jesús de Nazaret; pero «la identificación cristológica de Jesús» tiene sus «*dificultades y límites*» (p. 609).

– «Con esta reserva intentaremos hacer *algunas precisiones*, intento que naturalmente se mueve en el plano de las afirmaciones de fe de "segundo orden"» (p. 611).

Según los evangelios, «Jesús en efecto se sabe fundado en Dios, y esto se expresa en una *experiencia del Abba*, que constituye la fuente de su decidida predicación del inminente reino de Dios y, a la vez, el motor de una praxis que anticipa la praxis del reino». Dado que «el contenido real de una experiencia religiosa reside en la condición creatural de nuestra humanidad finita... en cuanto sustentada por la acción creadora de Dios», la pregunta adoptaría la siguiente forma: «¿puede esta condición creatural fundamental, puede este "ser de Dios" común a todos los hombres..., ser también en Jesús razón *suficiente* y explicativa de su singular y acusada experiencia del Abba?, o por el contrario, ¿sobrepasa esta exigencia originaria de Dios el nivel de la condición creatural general?».



1) Schillebeeckx da distintos pasos en su discurso. Según lo que dijo anteriormente, el hombre que, con un lenguaje histórico es algo secular en sí mismo, desde la fe, es «de Dios». El «ser en Dios, 'de Dios y por Dios» es «definición de la condición creatural de la persona humana» (p. 612). Por otra parte, «el hombre, pese a su creaturidad, es en la medida de sus posibilidades ontológicas, un "ser abierto" que difícilmente se puede confinar dentro de unos límites específicos...» (p. 613). Luego «las posibilidades y modalidades concretas del "ser de Dios" en un hombre determinado, no pueden ser delimitadas por nuestro pretendido conocimiento de las "limitaciones" del "ser humano"» (p. 613). La fuerza histórica de la conciencia religiosa del «Deus intimior intimo meo»... que toma iniciativas absolutas en nuestra historia humana, no puede ser comprendida o medida por métodos no religiosos; y así «estas posibilidades de la conciencia religiosa, no limitables a priori, aconsejan no buscar precipitadamente el fundamento de la experiencia originaria del *Abba* fuera de la condición creatural de Jesús en cuanto hombre» (p. 614).

2) El hombre consciente de su creaturidad se entiende como puro don de Dios. Dada «la profundidad de la experiencia en que Jesús se reconoció a sí mismo como don de Dios Padre, la fe eclesial —y cristiana en general— que se identifica con Jesús, lo llamó el "Hijo", especificando así su relación creatural con Dios; lo que en lenguaje no religioso se llama -legítimamente— *persona humana*, en lenguaje de fe se llama *Hijo de Dios*, en virtud de la relación constitutiva de ese hombre con el Padre» (p. 614).

Resumiendo, *a modo de conclusión*: «si hablamos en un lenguaje humano "profano", habrá que decir que Jesús es una "persona humana", pues nadie es hombre si no es persona humana; pero en lenguaje de fe se dice que el hombre Jesús, en cuanto hombre, es tal persona gracias a su relación constitutiva con el Padre, como todo hombre en cuanto hombre es, en su nivel, tal persona gracias a su relación esencial con el Dios creador; en el caso de Jesús, esto significa que su relación con el Padre lo constituye *Hijo de Dios* en su humanidad» (p. 615).

3) Sin embargo, el modelo de presencia que vale para toda criatura (en particular para la persona humana) y que «también vale obviamente para Jesús», «no sirve para precisar la particularidad de la presencia de Dios Padre en Jesús, al menos mientras no se diga cuál es el fundamento de tal presencia» (pp. 515-16). El interrogante se formula como alternativa: «¿hay que considerar el acto creador general como fundamento de la unión consciente o mística de Jesús con el Padre gracias a su plenitud del Espíritu Santo?, ¿o es este acto creador, en cuanto que *a la vez* constituye al hombre Jesús en Hijo del Padre, el fundamento de la personalidad, y por tanto, de la unión mística del Jesús con el Padre?»

La patrística y la tradición cristiana han tratado de determinar la persona de Jesús, partiendo de la salvación traída por él: «puesto que la salvación es de Dios, el mismo salvador es llamado divino, y de ahí se dedujo que Jesús es persona divina». Pero todo dependerá «del carácter definitivo o escatológico de la salvación recibida» (p. 616). Y este carácter definitivo que captamos gracias a la experiencia de la resurrección nos lleva a la *conciencia referencial de Jesús* que nos habla del «*Abba*», «fuente y alma de su mensaje, de su acción y de su muerte» (p. 616). Sólo a partir de ahí «Podemos decir algo significativo sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu». Lo más importante en la vivencia del *Abba* es «el hecho de que esta donación única de Jesús al Padre estuvo "precedida" con prioridad absoluta e íntimamente sostenida por *la donación única del*



Padre a Jesús». La antigua tradición cristiana «llama a tal autocomunicación del Padre — fundamento y fuente de la experiencia del *Abba* en Jesús— *el Verbo*; esto implica que *el Verbo de Dios es el fundamento y soporte* 'de todo el fenómeno de Jesús» (p. 617).

- Desde la experiencia de Jesús, Schillebeeckx hace muy válidas sugerencias sobre la teología trinitaria; y con fundamento llega a concluir en continuidad con lo dicho en el punto anterior: «por tanto el Verbo divino, la autocomunicación del Padre, es algo más profundo que la experiencia de *Abba* y constituye la base de la misma» (p. 625). Por eso concluye Schillebeeckx: «Jesús de Nazaret, el Crucificado Resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente: en la medida entitativa de una humanidad histórica verdadera y completa, nos trajo —por medio de su persona, su predicación, su vida y su muerte— el anuncio vivo de la ilimitada donación que Dios es en sí y quiere ser para los hombres...; el hombre Jesús puede ser para nosotros la figura de una persona divina presente que trasciende nuestro futuro por arrolladora inmanencia: el Hijo» (p. 627).

«Pero pese a la no contradicción que hemos visto y el sentido que le dio Jesús de Nazaret, el cómo de este hecho es, a mi juicio, un misterio teóricamente inescrutable» (p. 627).

3°. Termina Schillebeeckx su libro con un breve capítulo sobre «*crisología teórica, historia y praxis del reino de Dios*». Queden como síntesis algunas de sus afirmaciones, por lo demás muy relacionadas entre sí: «en Jesús, Dios ha querido ser en su Hijo Dios para nosotros de un modo humano» (p. 628); «luchar por la divinidad de Jesús en un mundo que ha prescindido de Dios, puede ser una batalla perdida de antemano; además tal actitud ignora la intención más profunda del plan salvífico divino: que Dios ha querido salir a nuestro encuentro de un modo *humano* para que nosotros podamos encontrarlo» (p. 629); «la universalidad única de Jesús es un *quehacer* histórico de los cristianos: para que te reconozcan a ti como único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3; p. 630).

En el objetivo que se ha propuesto el autor son elocuentes las palabras finales: «si esta historia de un viviente sirviera de introducción fundamentada para recuperar la fe narrativa con una repercusión crítica, sobre la base de una actitud orante en el mundo del reino de Dios y de su correspondiente praxis, entonces me consideraría dichoso; de no ser así no tendría inconveniente en que mañana mismo pasara el libro a engrosar la lista de las modernas antiguallas» (p. 632).

II. VALORACIÓN APROXIMATIVA

Hablando en general, este libro tiene alto significado, especialmente por lo que suscita y sugiere. Para interpretarlo rectamente, se impone conocer el objetivo y presupuesto en que se mueve su Autor, aceptar la existencia de interrogantes cristológicos todavía sin resolver, y dar a las reflexiones que se nos ofrecen, la validez provisional de toda elaboración teológica.

1. Talante, objetivo y presupuestos

1.1. Schillebeeckx escribe su libro como «un hombre que cree y piensa» (p. 15). Un creyente preocupado por la relevancia de Cristo, salvación para el mundo, quiere descubrir en la imagen de Jesús «los signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación



hacia la respuesta cristiana, que habla de una acción salvífica peculiar en Jesús» (p. 28).

Un creyente preocupado de que la comunidad de Jesús —«tradición cristiana eclesial, vida de las Iglesias y magisterio eclesiástico»— sea signo eficaz de salvación: «la verdad es que, sin esa Iglesia, ni siquiera habría emprendido mi búsqueda» (p. 32).

Para interpretar la reflexión de Schillebeeckx proyectemos su obra en el dinamismo espiritual: «con esta intención pastoral —que otros sabrán aplicar—he escrito el presente libro como una aproximación más al inefable misterio del hombre Jesús de Nazaret, en quien mi fe encuentra la salvación total y definitiva (p. 33).

1.2. El objetivo que se propone, ya lo dice con el título «Jesús, la historia de un viviente». Schillebeeckx quiere captar la fisonomía del Jesús histórico que originó «el movimiento cristiano», que hoy puede animar la vida de las Iglesias, y ofrecer una respuesta de salvación definitiva para el mundo actual: «que el lector pueda tomar conciencia de la génesis y fundamentación de la fe cristiana y de la suya propia» (p. 11); «quiero buscar el sentido "inteligible" que la fe cristológica en Jesús de Nazaret, tiene para el hombre de hoy» (p. 27).

1.3. Dos presupuestos para leer este libro. El primero se refiere a una constatación elemental: la nueva situación o cambio de civilización que vivimos. «Una tradición cristiana representativa ha afirmado a menudo que toda salvación debe esperarse sólo de Jesucristo» (p. 20). Por otra parte, cada uno entiende la salvación desde sus necesidades, contrastes o aspiraciones; y es evidente que «nuestro modelo de expectación por lo que se refiere a la salvación del hombre, nada tiene que ver con las antiguas expectativas de un Mesías-Hijo de David, o de un Mesías-Hijo del hombre» (p. 19). Además, esa pretendida universalidad salvífica de Cristo «está en contradicción con múltiples hechos de nuestra vida actual» (p. 20).

El segundo presupuesto es de carácter más científico. El «Jesús», de Schillebeeckx supone que se haya conocido la trayectoria y preocupación del autor en libros anteriores. Y también que uno esté al corriente de las últimas adquisiciones en cristología. Muchos de los problemas que con claridad se plantean en esta obra, hace años que vienen siendo preocupación de los teólogos. Afirmaciones que aisladas de todo un contexto doctrinal resultan extrañas, no pasan de ser interrogantes normales dentro de una seria y actualizada reflexión cristológica.

2. Lenguaje, hermenéutica y teología

2.1. Así se titula un artículo publicado por Schillebeeckx en 1969, y recogido en su libro *Interpretación de la fe, aportaciones a una teología hermenéutica crítica* (Salamanca 1973). Ahí se dice que «el cristianismo es una *hermeneia* o interpretación» (p. 25). Dando todo su alcance a ese término, nos encontramos: 1) que el lenguaje del N.T. y de los concilios sobre Jesús, no responde a nuestros módulos actuales; 2) y es que nuestra situación, expectativas y categorías mentales no son las mismas que las vigentes en la sociedad del siglo I o del siglo V, donde articuló su credo la comunidad cristiana.

En el libro de Schillebeeckx hay una denuncia fundamental de malestar y desajuste. Que no sólo es cuestión de lenguaje. Sabemos que éste expresa y sirve al contenido. Al hablar de



‘trascendencia-inmanencia’, universalidad-mediación particular’, ‘divinidad-humanidad’, tocamos problemas decisivos, cuyo esclarecimiento es imprescindible para una formulación adecuada de la experiencia cristiana en el mundo actual. El choque de lenguajes denota distinta visión conceptual. Un dato a tener en cuenta para interpretar muchas tensiones y conflictos intraeclesiales.

3.2. Naturalmente, las fricciones y cuestionamientos surgen al encontrarse la Iglesia con nuevas situaciones que piden adaptación y cambio. Por eso los nuevos planteamientos teológicos tratan de dar respuesta y servir a una preocupación evangelizadora. Y esa preocupación explica lo que se viene llamando *teología fundamental*.

- Sigue siendo objeto de discusión la naturaleza de la misma. Pero hay una constatación bastante común entre los teólogos. Por una parte, la palabra apologética tan en boga desde la Contrarreforma, resulta hoy sospechosa, y podemos afirmar que ha fracasado como ciencia. Por otra, sigue imperativa la recomendación de 1 Pe 3, 15: ‘estad dispuestos a dar razón de la esperanza que reside en vosotros a cualquiera que os pida, con humildad y respeto’.

El Teólogo se ve alcanzado por esta vocación, y trata de dar razón de su cristianismo cara a las exigencias de distintas situaciones y culturas. Ya no sirve una ciencia apologética como esfuerzo metódico para defender la fe; pero sí como intento para justificar la aceptación del evangelio. No se trata de probar la verdad del mensaje cristiano, sino más bien de aducir razones capaces de hacer creíble la buena noticia para una conciencia responsable.

- Habrá que ir precisando los contornos de la ‘teología fundamental’. Pero esa precisión tiene que hacerse sobre la marcha. En otras obras Schillebeeckx nos ha entregado valiosos ensayos para el diálogo del cristianismo con el mundo actual³. Su libro sobre ‘Jesús’ es un paso muy notable en este urgente quehacer. Es consciente de que ya no estamos en una época de autodefensa y demostraciones: ‘no me propongo pues legitimar el dogma eclesiástico, no proponerlo racionalmente como la única posibilidad válida de interpretar a Jesús. Pero, aunque su intención no es apologética, Schillebeeckx dice que tampoco tiene miedo a ‘una apologética auténtica’ (p. 27).

Se trata no ya de una imposición por fuerza dialéctica, sino de “oferta razonable», cuya mediación será el seguimiento de Jesús vivido por la comunidad eclesial: «la *mediación* entre el hombre histórico Jesús y su significado para nosotros, es la praxis *cristiana* en el curso de la historia humana» (p. 586), «la praxis cristiana con lo que tiene de esperanza y liberación» (p. 587).

3. Cuestiones planteadas

El contenido y enfoques del libro tocan de algún modo a todas las cuestiones fundamentales de teología. Pero sólo me fijo en el concepto de revelación y en la divinidad de Jesús.

³ Así en *El mundo y la Iglesia* (Salamanca 1966), de modo especial el c. sobre ‘la eclesialidad del hombre religioso’ (pp. 259-83).



Como nota preliminar, no es justo analizar una afirmación concreta entresacada y desgajada de todo su contexto. Fuera del mismo, no cabe determinar el grado de verdad o mentira que tal afirmación entraña. Por eso únicamente trato de situar los dos temas o puntos enunciados dentro de la reflexión teológica, dejándolos como campo abierto de búsqueda en la fe.

3.1. Sobre el concepto de «revelación»

– En toda su obra teológica, Schillebeeckx da gran importancia a la «experiencia de fe». También, y de modo especial, en su libro sobre «Jesús». La experiencia de haber sido salvados en Cristo, *parece* decisiva y fontal para toda la confesión cristiana; «se es cristiano, si se acepta que la salvación definitiva de Dios se manifiesta en la persona de Jesús, y que esta convicción fundamental establece una comunión de gracia» (p. 25).

La experiencia de haber sido salvados en Cristo, da origen a los evangelios; y sin ella no tienen valor las formulaciones dogmáticas, que pertenecen a la «teología de segundo grado». Se ve la significatividad de esta experiencia, cuando Schillebeeckx. interpreta la resurrección de Jesús (pp. 604-611). Con ello recuerda el aspecto más esencial de la Iglesia, comunidad animada por el espíritu del Resucitado; y enlaza con la tradición primera de Ignacio de Antioquía e Ireneo, que confiesan la divinidad y humanidad verdaderas de Cristo, partiendo de su experiencia salvífica.

- La experiencia personal de fe juega un papel imprescindible en el *concepto de revelación*. Ya lo había dicho Schillebeeckx en otras publicaciones ⁴ y lo formula en esta obra: «revelación es la acción salvífica de Dios en la historia en cuanto experimentada y expresada en lenguaje de fe por hombres creyentes, sobre la base de relatos primeros, que para un cristiano comienza en la *realidad histórica* de Jesús de Nazaret» (p. 607); «la revelación sólo se realiza plenamente como tal, en la respuesta creyente»⁵.

- Saliendo al paso de interpretaciones modernistas no aceptables, el Vaticano I trae un concepto de revelación donde se destaca la objetividad de unos contenidos, que se nos entregan en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento (Dz. 304-307). Esta visión intelectualista y ahistórica es enriquecida por el Vaticano II, que sitúa la revelación en una historia salvífica, como diálogo de amistad entre Dios y los hombres, que tiene lugar no sólo en palabras escritas sino también en acontecimiento, el mayor de todos Jesús de Nazaret (DV nn. 2-6).

El concepto de revelación que nos presenta Schillebeeckx., muy unido al de gracia, conversión y vida nueva, donde la experiencia «de desvelamiento» (p. 601) *parece* decisiva, está

⁴ Véase *Revelación y Teología* (Salamanca 1969, 3ª ed.).

⁵ P. 53. Estas ideas sobre la revelación son expuestas más ampliamente en el c. 2 de *Christus und die Christen*, pp. 75-96.



más acá del Vaticano II, y abre un nuevo interrogante a la reflexión teológica.

3.2. Sobre la divinidad de Jesús ⁶

- Previamente y una vez más, hay que tener en cuenta la preocupación primera del autor en este libro: «¿qué significa hoy para nosotros la salvación de Dios en Jesús?» (p. 19). No plantea el problema desde arriba, con una verdad formulada definitivamente que debe transmitir intacta: «luchar por la divinidad de Jesús en un mundo que ha prescindido de Dios, puede ser una batalla perdida de antemano» (p. 629). Más bien parte de la experiencia de salvación, regulada por la conducta histórica del hombre Jesús y concretada en la situación o expectativas de la humanidad. Las precisiones o explicaciones de Schillebeeckx sobre la divinidad de Jesús, se mueven «en el plano de las afirmaciones de fe de “segundo orden”, en las cuales desempeña un papel mayor la reflexión humana, y cuyo resultado debe medirse por su significado y relevancia para la salvación del hombre...» (p. 611).

En un esquema descendente, la divinidad de Jesús se da por clarificada y resuelta de antemano. En el proceso ascendente, que sigue Schillebeeckx, hay que recorrer tres etapas o escalones —Jesús hombre, portador escatológico de salvación definitiva, Hijo de Dios— que no se incluyen necesariamente.

Pero aquí hay *muchos aspectos mezclados* que, sólo a modo indicativo, distingo. Hay que hacer esta distinción para situar el intento de la presente obra. Señalo tres puntos: modo de plantear el problema, condiciones para confesar la divinidad de Jesús, y posible aproximación teológica.

1º. Sabemos que la *confesión de la divinidad de Cristo* nació en una comunidad que, animada por el Espíritu, vivió la experiencia de salvación en Jesús, y descubrió en la praxis histórica del Maestro su intimidad única con el Padre. Desde ahí, no desde unas ideas preconcebidas sobre la divinidad, los cristianos proclamaron que Jesús es el Hijo, el Señor. Viviendo en la caducidad de la «carne», y en solidaridad con todos los hombres, Jesús, el Hijo,

⁶ Dados los nuevos enfoques y planteamientos de este libro en cuestiones centrales para el dogma, 'La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe' tomó cartas en el asunto, y pidió aclaraciones a Schillebeeckx. Desde octubre de 1976, se vino manteniendo un diálogo entre ambos, cuyo resumen fue publicado en 'L'Osservatore Romano', 26 de junio de 1981, pp. 1 y 2: *Lettera della Sacra Congregazione per la Dottrina della FEDE al P. E. Schillebeeckx*, con una nota explicando el proceso seguido, indicando los puntos que necesitan mayor aclaración, y recogiendo confesiones hechas en Roma por Schillebeeckx.

Traigo aquí algunas de estas confesiones, publicadas en el citado núm. De 'L'Osservatore'. Schillebeeckx afirma que 'el teólogo dogmático debe tomar como regla suprema de su pensamiento, no su propia concepción de Jesús y de la historia, sino el pensamiento de la Iglesia sobre Jesús'; 'no ha eludido el reconocimiento explícito de la divinidad de Jesús en los mismos términos de la Iglesia'; 'ha reconocido la preexistencia de la Persona divina del Hijo'. 'y una identificación hipostática del Hijo de Dios con 'la manera de ser personalmente humana' de Jesús'; 'ha reconocido que el *sacrificio de Jesús es expiación* por nuestros pecados'; 'ha declarado que para él está claro que Jesús ha querido fundar la Iglesia'.

Dentro de esta confesión de fe, admitiendo de antemano las precisiones aclaratorias que la SCDF crea oportunas, y su juicio definitivo sobre la cristología de Schillebeeckx, deben ser leídas estas páginas. Sólo intentan atisbar el significado y algunas implicaciones del libro 'Jesús' para el quehacer teológico.



es el único revelador de Dios, a quien nadie ha visto (Jn 1, 18).

Por tanto, nuestro concepto pagano de Dios no es buen punto de partida para confesar la divinidad de Jesús. Hay que proceder al revés: sólo la historia de Jesús nos permitirá vislumbrar el rostro verdadero del Dios inaccesible. Y esto no es posible sin la experiencia de fe.

En lenguaje del mismo Schillebeeckx es imprescindible un «desconocimiento» o «conocimiento abierto» de la divinidad para confesar que Jesús es el Hijo (p. 569). A veces olvidamos que a la Trinidad de Personas se llega sólo desde la conducta histórica de Jesús; y que el concilio de Nicea, donde se formuló la doctrina trinitaria, quiso responder a un problema cristológico.

2º. Para confesar la divinidad de Jesús debemos estar dispuestos a *desmontar nuestras falsas divinidades o ideas paganas sobre Dios*. Los primeros cristianos hicieron esa confesión, porque en su exigencia de salud gratuita, descubrieron que Dios no es contrario ni rival del hombre, sino amor inclinado en favor nuestro; que es solidario del hombre, que interpela y juzga en y desde el pobre desvalido. Confesar la divinidad de Jesús exige una conversión; y aquí está la dificultad.

En seguida uno se pregunta *en qué consiste el problema*, ¿en negar o afirmar que Jesús es Dios; o más bien en aceptar la divinidad y exigencias de la misma, que se nos revelan en Jesús. Si creemos en la resurrección y aceptamos la continuidad entre «Jesús de Nazaret» y el «Crucificado Resucitado», hemos de admitir que Dios estaba presente ya en la muerte de Jesús. Así nos vemos obligados a «revisar y desechar nuestra concepción de Dios y de la historia...»; «la predicación y fracaso de Jesús constituyen para nosotros una invitación a aceptar este Dios de Jesús...; la fe en Jesús únicamente es posible aceptando a Dios de esta forma» (p. 603).

3º. La *explicación de Schillebeeckx* sobre el dogma cristológico también merece atención especial. En el inicio de la formulación dogmática está la experiencia cristiana de salvación; con ella los primeros cristianos confesaron que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre. Todas las herejías han surgido y surgen por afirmar a Dios negando al hombre, o por exaltar a la humanidad negando a Dios. Pero tampoco se trata de «dos bloques aislados», pues, según Calcedonia, «el único y el mismo Cristo, Hijo, Señor, unigénito» es verdadero Dios y hombre verdadero (Dz 302).

– Sólo en ese marco será válida cualquier reflexión teológica. No vale reducir la persona de Jesús a la humanidad, por excelsas dotes que se la concedan. Pero tampoco es ortodoxo divinizar unilateralmente a Jesús «eliminando de nuestra historia a un hombre incómodo, y borrar el recuerdo peligroso de una profecía viva y desafiante...» (p. 629).

– La explicación que da Schillebeeckx obedece a una *preocupación por comprender esa unidad entre Dios y hombre*. El leer sus páginas, me ha recordado la visión de Santo Tomás cuando habla sobre la conveniencia de la encarnación (III, 1, 1): propio del sumo bien es



comunicarse de modo sumo; y Dios, bien supremo, que se comunica en la creación, realiza esta comunicación plena en la encarnación del Verbo. Dando a comunicación la causalidad propia del fin, diríamos que todo «ser natural» se ve naturalmente atraído y proyectado hacia su Creador, y Cristo sería como centro y cúspide que da sentido a todo el dinamismo creacional. Así se comprenderá mejor que la unión de naturaleza humana y divina en la única persona divina, no incluye aminoramiento, sino perfección de la integridad humana (III, 2, 2 ad 2).

La misma perspectiva de la simultaneidad Dios-hombre en Jesús vemos en la explicación tomista de la redención. Dios tiene la iniciativa de amor, dentro de la cual es válida nuestra respuesta libre y esa intervención gratuita hace posible y promueve nuestra libertad (III, 46).

– Dios y hombres deben ser pensados no como entidades cerradas y estáticas sino en *un dinamismo de salvación*. En Jesús Dios se revela como «alguien volcado hacia nosotros», «que ha querido salir a nuestro encuentro de *un modo humano* para que nosotros podamos encontrarlo» (p. 603). Si creemos que Jesús es el Hijo, debemos confesar que Dios es amor infinito capaz de hacerse real en lo finito y limitado. La misma fe incluye que el hombre finito sea capaz de ser promovido al mundo del Infinito. En esta visión, por lo demás bien fundamentada en la revelación bíblica (Ex 3, 14) cabe la explicación cristológica de Schillebceckx.

- Con ese enfoque se impone también que revisemos el *concepto de sacrificio* propio del N. T. La peculiaridad del sacrificio cristiano, según Heb 9, 11-14, incluye la entrega del hombre mismo que responde a una experiencia de amor gratuito por parte de Dios. El es quien nos salva y libera (Jn 3, 6; Rom 3, 25). En esta perspectiva se sitúa Santo Tomás cuando dice que la redención es «sobre todo obra de misericordia» (III, 46, 1 ad 3). Con esa novedad hay que contar a la hora de juzgar este punto en la cristología que ahora nos ocupa.

- Antes hemos distinguido tres fases o escalones: Jesús hombre, profeta escatológico, Hijo de Dios. El libro que presentamos deja bien claros los dos primeros. Trata de explicar la divinidad de Jesús en continuidad con esas dos primeras fases, y así demanda la necesidad de nuevas formulaciones.

4. Para un juicio global

4.1. Reconozco el *esfuerzo y mérito* de la parte exegética. Pero considero de más valor la breve y substanciosa reflexión teológica. En el mundo de la exégesis, nuestro autor vive un poco de prestado, y sin duda muchas de sus interpretaciones serán discutibles. Tal vez ocurra esto en su lectura de las tradiciones sobre la resurrección, seleccionadas y dirigidas en función de una tesis teológica que se intenta demostrar. La muerte de Jesús es presentada como algo casi normal, y apenas desconcertante, cuando sabemos que para una gran mayoría fue «locura» y



«escándalo». Pero ya el mismo Schillebeeckx reconoce: «al teólogo que adopta esta actitud (es decir, que se aventura, "demasiado" a juicio de algunos, en el campo exegético) se le podrá reprochar algunos errores. ¡Naturalmente! » (p. 31).

4.2. Se comprende que las perspectivas y planteamiento de Schillebeeckx susciten reservas y preocupación en el magisterio de la Iglesia que constituye «un servicio de autoridad a la comunidad eclesial» (p. 32); servicio que postula vigilancia y cuidados especiales cuando llegan cambios de situación como el que ahora vivimos. Pero una *humilde actitud creyente* será siempre garantía de calidad evangélica en la reflexión del teólogo. Comentando la resurrección, dice Schillebeeckx: «quien acepta el origen gratuito, divino, de esta convicción apostólica (que Jesús ha resucitado y que ahí se revela Dios) se halla *en terreno cristiano*; no le pueden tachar de hereje; a lo sumo se le puede juzgar y, llegado el caso, criticar —con argumentos histórico-críticos y antropológicos— por su modo de presentar las cosas, pero siempre como hermano en la fe» (p. 609).

4.3. Finalmente me permito hacer una objeción más seria al enfoque y contenido de la obra. No parece que haya sido suficientemente crítico a la hora de presentar la figura o conducta histórica de Jesús a través de una historia conflictiva que le llevó a la muerte. Lo han destacado bien los relatos de las tentaciones y Heb 12, 1-4. Pienso que se trata de un punto clave a la hora de lograr un testimonio de la Iglesia que le haga creíble.

Otro aspecto que ha quedado en la sombra es la «opción de Jesús por y desde los pobres». Sin esta perspectiva, las palabras «liberación», «solidaridad», «praxis», que aparecen en el libro, siguen siendo etéreas y sin contenido histórico. Ya dije al principio que los horizontes y preocupaciones de este libro son centroeuropeos. Dudo sin embargo que tal reflexión teológica dé sus frutos, si no expresa el compromiso de una vida cristiana, que sea «conciencia de la sociedad», como voz de los sin voz, y como signo eficaz de que todos los hombres hemos nacido para vivir como hermanos.