

La fe en Jesús antes de la Pascua. Una reflexión desde Jesús de Nazaret de J. Ratzinger con un apéndice sobre filosofía y teología

Por Juan Serna Cruz
Profesor de Teología del Instituto Diocesano de Teología

¿Tuvieron los apóstoles fe en Jesús antes de su Resurrección? Es decir, ¿creyeron que Jesús era Dios antes de la Pascua? ¿Podían admitir su condición divina antes de verlo resucitado? Este artículo quiere responder a esta cuestión apoyándose en las reflexiones de J. Ratzinger en el primer tomo de su obra *Jesús de Nazaret*¹. Pero antes de nada es necesario explicar por qué nos planteamos esta pregunta y qué sentido tiene.

La cuestión que ahora vamos a abordar aquí se da habitualmente por zanjada de manera negativa, bajo la apariencia de diferentes reflexiones. Con frecuencia se afirma, por ejemplo, que la Pascua fue un acontecimiento tan especial que habría significado una transformación radical de la visión previa que los apóstoles tenían de Jesús, de manera que habrían pasado de verlo como un *Maestro* a verlo como el *Señor*. Otras veces se afirma que la Pascua habría llevado a los apóstoles a proyectar sobre algunos acontecimientos previos de la vida de Jesús una interpretación de sentido, de manera que algunos episodios, al ser narrados en los evangelios, habrían sido reinterpretados en un sentido diferente al que tuvieron en su origen.

Para muchos cristianos, incluidos algunos teólogos y exegetas, la cristología (entendida como afirmación de la divinidad de Cristo) sería posterior al conocimiento de Jesús (entendido como el resultado de las herramientas de la investigación histórica). De modo que el conocimiento de Jesús sería primero «ascendente» o «desde abajo» (la afirmación fundamental sería

¹ J. RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret*, 1 (Madrid 2007). En adelante, *Jesús de Nazaret*.

que Jesús es un hombre, con un contexto histórico preciso y enmarcado en unas coordenadas religiosas judías) y sólo después de haber determinado esta imagen de Jesús se podría, si se quiere, admitir su divinidad y elaborar una cristología «descendente» o «desde arriba».

Esta posición da por supuestas muchas opciones teológicas, pero para discutirla lo mejor será preguntarse si el primer conocimiento que hubo de Cristo, que es el de los apóstoles, fue ascendente o descendente, esto es, si el dato fundamental fue la *judeidad* de Jesús o la *divinidad* de Jesús. ¿Cuál es la clave fundamental para comprender a Jesús: su conexión con los datos de su contexto histórico (muchos de ellos reconstruidos por los investigadores) o su autoexpresión como Hijo de Dios enviado a redimir el mundo (tal y como han recogido los evangelistas)? Nuestra reflexión arranca de esta pregunta, y aborda una cuestión fundamental para comprender a Jesucristo en la actualidad: en definitiva, no se puede comprender a Jesús sin tener en cuenta la afirmación de su condición divina, expresada por Él y reconocida por los apóstoles. Éste ha de ser el primer dato, sea cual sea el punto de vista desde el que se aborde el conocimiento de Jesús; incluso un investigador no creyente podría admitir como dato imprescindible para conocer a Jesús, aunque no creyera en ella, la conciencia que Él tenía de su identidad divina.

No nos ocupamos aquí de la condición divina de Jesús como fundamento de la autenticidad de su humanidad, de lo que ya hemos tratado en otro lugar². Ahora se trata sólo de mostrar que los Apóstoles pudieron, antes de la Resurrección, admitir la condición divina de Jesús, aunque después de la Pascua tuvieran que completar su comprensión prepascual. Para mostrarlo, nos apoyaremos en las reflexiones del Papa Benedicto XVI, haciendo en concreto tres referencias fundamentales: a) los ecos que provocaba en los oyentes judíos la predicación de Jesús; b) la oración que Jesús enseña a sus discípulos y que ellos reciben como testimonio de su conocimiento de Dios; c) la respuesta de los apóstoles a la vocación de Jesús y la misma confesión de san Pedro. A continuación, haremos una breve reflexión sobre el significado de la Pascua para nuestro conocimiento de Jesús. Y terminaremos con una reflexión

² Cf. J. SERNA CRUZ, *¿Cómo vivió Cristo su humanidad?* (Pontificia Universidad Comillas, Madrid 2016).

sobre la conexión entre teología y filosofía, a modo de apéndice de la cuestión que nos ocupa.

1. Un judío escucha a Jesús

La primera reflexión del Papa Benedicto sobre la confesión prepascual de la divinidad de Jesús se sitúa en el capítulo dedicado a su predicación, y surge en torno a la pregunta: ¿qué impresión tenían los judíos cuando escuchaban a Jesús? No es necesario inventarse la respuesta, pues puede leerse directamente de un autor judío, Jacob Neusner, que en su obra *Un rabino habla con Jesús*³ expone detalladamente las razones por las cuales no habría creído en Jesús si hubiera escuchado entonces el Sermón de la montaña. Para Neusner, tal y como recoge Benedicto XVI, Jesús enseña que la Ley de Moisés no está completa sin Él; esto significa que Jesús reclama una autoridad superior a la de Moisés, y en consecuencia, que reclama una autoridad divina. Si un judío hubiera escuchado a Jesús y hubiera dialogado después con su rabino, la conversación habría tenido el siguiente tono:

«¿Es esto —pregunta el maestro— lo que el sabio Jesús tenía que decir?”. Yo: “No exactamente, pero casi”. Él: “¿Qué dejó fuera?”. Yo: “Nada”. Él: “Entonces, ¿qué añadió?”. Yo: “A sí mismo”. Él: “¡Ah! [...] Entonces, ¿por qué estás tan preocupado esta noche?”. Yo: “Porque creo realmente que hay una diferencia entre *Sed santos, porque yo el Señor, vuestro Dios, soy santo, y Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, ven y sígueme...*”⁴.

Es imprescindible captar este impacto provocado por Jesús en los judíos. Se trata, en efecto, de una «misteriosa equiparación de Jesús con Dios reflejada en las palabras del Sermón de la Montaña»⁵. El Papa sigue la argumentación de Neusner en tres elementos fundamentales, que vamos a resumir brevemente: el respeto del mandamiento del sábado, el mandamiento del amor a los padres y el precepto de la santidad.

³ J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jesús* (Encuentro, Madrid 2008).

⁴ J. NEUSNER, *Un rabino habla con Jesús*, 139.

⁵ *Jesús de Nazaret*, 135.

En primer lugar, Benedicto XVI se hace eco de la interpretación de Neuser acerca de la discusión sobre el sábado. No se trata de *liberalizar* una institución que imponía una pasividad absoluta, como pensaban los teólogos liberales, para quienes Jesús habría colocado al hombre en el centro, por encima de los convencionalismos estrechos y la rigidez de las leyes. Pero esta no es la cuestión. El punto central es que, para los judíos, el sábado era una institución dada por Dios, y Jesús se presenta como *Señor del Sábado*, con lo que, al modificar la institución del sábado, se reviste de autoridad divina. Además, el Papa recuerda las palabras de Mt 11,28-29, que anteceden precisamente una disputa sobre el sábado: «Venid a mí los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré; cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis vuestro descanso...». El descanso que los judíos encontraban el sábado, lo ofrece Jesús en su propia persona; ahora, «descansar» no es «guardar el sábado», sino «venir a Jesús».

Algo parecido se observa, en segundo lugar, con respecto al cuarto mandamiento. Para un judío, el respeto a los padres era algo más que un precepto de carácter moral: se trataba de forjar una comunión que se extendía a lo largo de las generaciones del pueblo de Israel, desde Abraham hasta el presente. Sin embargo, Jesús modificó esta relación familiar de Israel: «Estos son mi madre y mis hermanos; el que cumple la voluntad de mi Padre, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12,46-50). Subyace a estas palabras una interpretación del cuarto mandamiento, que se comprende a partir de Cristo:

«Esta nueva interpretación del cuarto mandamiento no afecta sólo a la relación padres-hijos, sino a todo el conjunto de la estructura social del pueblo de Israel. Esta subversión en el ámbito social tiene su fundamento y su justificación en la pretensión de Jesús de ser, junto con la comunidad de sus discípulos, origen y centro de un nuevo Israel: estamos de nuevo ante el yo de Jesús, que habla al mismo nivel que la Torá, al mismo nivel de Dios»⁶.

En esta nueva interpretación del orden familiar, que afecta a la comprensión esencial de Israel, los judíos leían abiertamente la intención de

⁶ *Jesús de Nazaret*, 145-146.

Jesús de situarse en el ámbito divino. Jesús no podía decir lo que decía sin reclamar para sí una autoridad divina, no sólo la autoridad de un profeta.

La tercera referencia es la identificación de la santidad reclamada por Lv 19,2 con el seguimiento de Jesús (cf. Mt 19,21). Benedicto XVI la sitúa en primer lugar, y en nuestro resumen nosotros también hemos aludido ya a ella. En realidad, es el trasfondo de toda la reflexión del rabino Neusner: la cuestión de la autoridad divina de Jesús como fundamento de su predicación y del sentido de sus palabras. Lo dice con estas palabras Benedicto XVI:

«Una interpretación liberal de la *Torá* sería una opinión meramente personal de un maestro, no podría tener un valor determinante para la historia. [...] De esto no surge una nueva comunidad de fe. El salto a la universalidad, la nueva libertad necesaria para llevarlo a cabo, sólo es posible a través de una mayor obediencia. Sólo puede ser eficaz como fuerza capaz de transformar la historia si la autoridad de esta nueva interpretación no es inferior a la del texto original: ha de ser una autoridad divina»⁷.

Este breve repaso a la manera en que un judío entendía la predicación de Jesús nos confirma, en la estela de las reflexiones de J. Ratzinger, que cuando los apóstoles escuchaban a Jesús no sólo admitían su autoridad profética, sino que entendían perfectamente su presentación desde la autoridad divina y, al acoger sus enseñanzas, hacían una verdadera profesión de fe.

2. La oración del Señor

El segundo elemento en el que se puede descubrir que los apóstoles conocieron la identidad divina de Jesús y creyeron en ella es su invocación de Dios como Padre. Cuando los apóstoles veían a Jesús rezar, no sólo contemplaban la honda espiritualidad de un hombre singular, sino que quedaban impactados por la vinculación afectiva entre Jesús y su Padre, manifestada en las largas horas dedicadas a la oración y en las actitudes que brotaban de ella.

⁷ *Jesús de Nazaret*, 152.

La raíz de la autoridad de Jesús es esta condición filial vivida especialmente en la oración. Benedicto XVI trata de esta cuestión en las páginas finales de su libro. Aquí se recuerda la gran aportación del exegeta J. Jeremias:

«En diversos estudios minuciosos, Joachim Jeremias ha demostrado la singularidad de esta forma que tiene Jesús de llamar a Dios que, dada su intimidad, era impensable en el ambiente en que Jesús se movía. En ella se expresa la “unicidad” del “Hijo”»⁸.

Hoy es ya doctrina común que la original manera con la que Jesús designaba a Dios implicaba la conciencia de una relación particular, y en consecuencia de una especial vinculación divina, designada precisamente con la palabra «filiación». Es indudable que los apóstoles también la percibieron y, lo que es más importante, la aceptaron no simplemente como una condición «metafórica» —también eran *hijos* los reyes o los grandes personajes del AT—, sino como la explicación definitiva del misterio personal de Jesús; por eso puede decir J. Ratzinger: «La palabra *Hijo*, con su correspondiente de Padre-*Abba*, nos permite asomarnos al interior de Jesús, más aún, al interior de Dios mismo. La oración de Jesús es el verdadero origen de la expresión “el Hijo”»⁹.

Podría decirse que la principal prueba de que los discípulos admitieron en la fe la condición filial de Jesús con respecto a Dios es que aceptaron su propia manera de orar. La oración del Señor que aprenden los discípulos es una muestra de que han aceptado su vinculación con el Padre, hasta el punto de que ellos mismos se sienten capacitados por Jesús para llamar también «Padre» a Dios.

Para insistir en este punto, el Papa recuerda la cita de Mt 11,27: «Nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». Jesús puede dar a conocer a Dios como Padre porque se muestra como su auténtico Hijo, de algún modo semejante a Él, porque lo que no comparte semejanza no puede ofrecer un conocimiento verdadero:

⁸ *Jesús de Nazaret*, 398.

⁹ *Jesús de Nazaret*, 399.

«Sólo el Hijo “conoce” realmente al Padre: el conocer comporta siempre de algún modo la igualdad. [...] Todo proceso cognoscitivo encierra de algún modo un proceso de equiparación, una especie de unificación interna de quien conoce con lo conocido, que varía según el nivel ontológico del sujeto que conoce y del objeto conocido. Conocer realmente a Dios exige como condición previa la comunión con Dios, más aún, la unidad ontológica con Dios. [...] Queda claro qué es “el Hijo”, lo que significa esta expresión: significa perfecta comunión en el conocer, que es a la vez perfecta comunión en el ser. La unidad del conocer sólo es posible porque hay unidad en el ser»¹⁰.

Los Doce no aceptaron sólo la predicación de Jesús, sino que aceptaron la relación con Dios que es su fundamento, y que ellos mismos estaban invitados a compartir. Los discípulos perciben y aceptan, por consiguiente, la unidad en el ser entre el Padre y Jesús, aunque no sean capaces de expresarla completamente en palabras. Este elemento es el que se pone de relieve en la tercera reflexión del libro de J. Ratzinger, que viene a continuación.

3. La vocación y la confesión de los apóstoles

El tercer elemento que nos muestra la fe de los apóstoles en la divinidad de Jesús es la respuesta que hacen a su llamada. De entrada, resulta asombroso que alguien pueda dejarlo todo para seguir a un profeta, un hombre sabio o un líder político; es verdad que muchas personas lo han hecho a lo largo de la historia, y eso no es señal de fe. Sin embargo, el Papa se encarga de señalar dos aspectos que hacen que la llamada de Jesús y el seguimiento de los apóstoles tengan un significado mayor que el simple compromiso humano.

Está, ante todo, el reconocimiento de la autoridad divina de Jesús: puesto que los apóstoles habían reconocido que la autoridad de Jesús no es simplemente la de un profeta, sino que brota de la comunión con Dios, porque no puede dar verdaderamente a conocer a Dios quien no está uni-

¹⁰ *Jesús de Nazaret*, 394.

do a Él (cf. Mt 11,27s), su respuesta no es simplemente una muestra de generosidad humana. Esto se pone de manifiesto al señalar que la vocación de los Doce es fruto de la oración de Jesús:

«La elección de los discípulos es un acontecimiento de oración; ellos son, por así decirlo, engendrados en la oración, en la familiaridad con el Padre. Así, la llamada de los Doce tiene, muy por encima de cualquier otro aspecto funcional, un profundo sentido teológico: su elección nace del diálogo del Hijo con el Padre y está anclada en él»¹¹.

Por eso, la primera misión de los doce es *estar con* Jesús, «estar con él» (Mc 3,14). De algún modo podría decirse que este «estar» implica un reconocimiento de la divinidad de Jesús. San Juan lo designará con el verbo «permanecer». La vocación a dejarlo todo para permanecer junto a Jesús, para estar con Él, pide en los apóstoles algo más que simpatía o amistad; pide, precisamente, un reconocimiento teologal:

«Los Doce tienen que estar con Él para conocer a Jesús en su ser uno con el Padre y así poder ser testigos de su misterio. [...] Se podría decir que tienen que pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior. Pero al mismo tiempo están ahí para ser los enviados de Jesús — “Apóstoles” precisamente—, los que llevan su mensaje al mundo [...]. Los Doce tienen que aprender a vivir con Él de tal modo que puedan estar con Él incluso cuando vayan hasta los confines de la tierra»¹².

Pero hay además un segundo aspecto, mucho más evidente, en el que se aprecia la fe que los Doce tenían en Jesús como Hijo de Dios. Se trata de la propia confesión de los apóstoles ante la pregunta de Jesús: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29). Los evangelios dicen que Pedro tomó la palabra para confesar: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29); no era la primera vez que hacían una confesión de este tipo, porque después de la acción

¹¹ *Jesús de Nazaret*, 208.

¹² *Jesús de Nazaret*, 210-211.

de Jesús sobre la tempestad, los apóstoles habían reconocido: «Realmente eres el Hijo de Dios» (cf. Mt 14,22-33). «En Jesús, los discípulos sintieron muchas veces y de distintas formas la presencia misma del Dios vivo»¹³.

El Papa señala que muchos exegetas explican el texto de la confesión de Pedro desde las categorías judías: los apóstoles habrían reconocido a Jesús sólo como el Mesías político que esperaba Israel. Esta cuestión es exactamente el tema que nos ocupa: parece que «una confesión así [de la divinidad de Jesús] sólo se podía formular —como piensa la mayoría de los exegetas— después de la Resurrección»¹⁴. Sin embargo, no puede olvidarse un dato esencial: Jesús acoge el título mesiánico que Pedro le dirige, pero lo completa con el anuncio del recorrido de su Pascua. Para J. Ratzinger, hay que matizar lo que dicen algunos exegetas, como P. Grelot:

«Grelot considera la confesión de Pedro narrada por Marcos como totalmente “judía” y, por ello, rechazada por Jesús. Pero este rechazo no aparece en el texto, en el que Jesús sólo prohíbe la divulgación pública de esta confesión, que la gente de Israel podría efectivamente malinterpretar, conduciendo, por un lado, a una serie de falsas esperanzas en Él y, por otro, a un proceso político contra Él. Sólo después de esta prohibición sigue la explicación de lo que significa realmente “Mesías”: el verdadero Mesías es el “Hijo del hombre”, que es condenado a muerte y que sólo así entra en su gloria como el Resucitado a los tres días de su muerte»¹⁵.

Es verdad, por tanto, que el título «Mesías» se prestaba a ser malinterpretado, pero Jesús mismo indica cuidadosamente a los apóstoles la clave de su interpretación. Las categorías judías, que los apóstoles tenían a su disposición para entender a Jesús, necesitan ser perfeccionadas por la historia y la acción de Cristo¹⁶. Así es como pueden terminar comprendiendo a

¹³ *Jesús de Nazaret*, 353; cf. pp. 406-407, y en general, el último capítulo del libro.

¹⁴ *Jesús de Nazaret*, 345.

¹⁵ *Jesús de Nazaret*, 348.

¹⁶ Cf. *Jesús de Nazaret*, 355: «Los discípulos reconocen que Jesús no tiene cabida en ninguna de las categorías habituales, que Él era mucho más que “uno de los profetas”, alguien diferente. Que era más que uno de los profetas lo reconocieron a partir del Sermón de la Montaña y a la vista de sus acciones portentosas, de su

Jesús en un orden superior al de los profetas, al de Elías, al de Moisés, esto es, en un ámbito propiamente divino:

«En los momentos significativos, los discípulos percibían atónitos: “Éste es Dios mismo”. Pero no conseguían articular todos los aspectos en una respuesta perfecta. Utilizaron —justamente— las palabras de promesa de la Antigua Alianza: Cristo, Ungido, Hijo de Dios, Señor. Son las palabras clave en las que se concentró su confesión que, sin embargo, estaba todavía en fase de búsqueda, como a tientas»¹⁷.

La acción, la palabra, la oración, la personalidad de Jesús revelan a los apóstoles la intuición de su divinidad, para cuya expresión no disponen de los conceptos adecuados. La divinidad de Jesús es novedad absoluta, que sólo se comprende conectando a Cristo con la acción de Dios en el AT. Esto es precisamente lo que se muestra en el episodio de la Transfiguración:

«La transfiguración es un acontecimiento de oración; se ve claramente lo que sucede en la conversación de Jesús con el Padre: la íntima compenetración de su ser con Dios, que se convierte en luz pura. En su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. En ese momento se percibe también por los sentidos lo que es Jesús en lo más íntimo de sí y lo que Pedro trata de decir en su confesión: el ser de Jesús en la luz de Dios, su propio ser luz como Hijo»¹⁸.

Moisés y Elías, en el acontecimiento de la transfiguración, son testigos de la divinidad de Jesús. De este modo, los apóstoles no tienen que proyectar sobre Jesús la imagen judía de Dios, sino que se ven empujados a trasladar a Jesús al AT, descubriendo que el lugar de Dios en el AT lo ocupa Jesús. Es precisamente lo que entenderán después de la Resurrección: «...y comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas les fue explicando

potestad para perdonar los pecados, de la autoridad de su mensaje y de su modo de tratar las tradiciones de la Ley».

¹⁷ *Jesús de Nazaret*, 355-356.

¹⁸ *Jesús de Nazaret*, 361.

todo lo que se refería a Él en las Sagradas Escrituras» (Lc 24,27). El Papa Benedicto XVI reconoce: «Ahora aparecen Moisés y Elías hablando con Jesús. Lo que el Resucitado explicará a los discípulos en el camino hacia Emaús es aquí una aparición visible. La Ley y los Profetas hablan con Jesús, hablan de Jesús»¹⁹.

4. Lo que la Pascua aporta para el conocimiento de Jesús

Se podría resumir lo que hemos dicho hasta ahora de manera sencilla: los apóstoles comenzaron a admitir la condición divina de Jesús antes de la Pascua, aunque no encontraron fácilmente la forma de expresarla. Es evidente que esta confesión de fe se tambaleó en muchos con los acontecimientos de la pasión, desde Getsemaní hasta el sepulcro, pero con la experiencia pascual del encuentro con el Resucitado, los discípulos pudieron confirmar su fe anterior, y —sobre todo— desplegar en todas sus consecuencias la confesión teologal que ya habían realizado. Dicho de otro modo: nosotros sólo podemos conocer a Jesús *después* de la Pascua, pero los apóstoles no confesaron su fe en Jesús sólo después de Pascua, sino que empezaron a hacerlo ya durante la misión pública de Jesús.

No todos están de acuerdo con esta afirmación. A este respecto queremos recordar la expresión de González Fauss, para quien los apóstoles pudieron reconocer la divinidad de Jesús sólo con la Resurrección, sin que hubieran tenido ninguna experiencia de su divinidad durante su vida pública:

«Fue la experiencia de la Resurrección la que propiamente llevó a los apóstoles al conocimiento de la identidad de Jesús con Dios, y de la pertenencia intrínseca del hombre Jesús a la Realidad misma del Único Yahvé. [La reflexión] ha de abordar un problema más difícil: la falta de manifestación de esa identidad entre Jesús y Dios durante la vida terrena de Jesús, [...] la ausencia de las huellas de la divinidad en la vida de Jesús, por cuanto el Jesús terreno no poseía, evidentemente, la condición del Resucitado»²⁰.

¹⁹ *Jesús de Nazaret*, 362.

²⁰ J. I. GONZÁLEZ FAUSS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (SalTerrae, Santander ¹⁰2016) 211-212

A la luz de las páginas precedentes, en las que hemos seguido las reflexiones de Ratzinger, nos parece que no se puede decir que Jesús no dejara «huellas de su divinidad». En virtud de su autoridad, de la relación con su Padre, de las exigencias de su seguimiento, no puede decirse que la confesión de la divinidad de Jesús fuera sólo una conclusión derivada de la experiencia pascual, ni por supuesto una creación pascual. Ciertamente, la experiencia pascual fue necesaria para conocer a Cristo y proclamar su condición divina, pero no puede decirse sin más que este conocimiento y esta proclamación nacieran en la Pascua, como si la vida anterior de Jesús no tuviera ningún sentido.

¿Qué aporta entonces la experiencia pascual a los apóstoles? Por una parte, es evidente que les proporciona la certeza suficiente para recuperar cuanto creyeron de Jesús y su acción salvífica, que quedó oscurecido con la pasión. Si Jesús hubiera quedado en el sepulcro, a pesar de sus signos y sus palabras, los apóstoles habrían caído en el desánimo y se hubieran disipado sus buenas intenciones. También nosotros, que creemos en Jesús, vemos nuestra fe tocada a menudo por el miedo o el egoísmo, y perdemos el paso en el seguimiento del Señor. La Pascua debe ser para nosotros impulso y certeza, misericordia y lucha.

Pero la Pascua aporta algo más. Ofrece también una nueva pedagogía, a los apóstoles y a los creyentes de todos los tiempos: pide ver a Cristo de un modo nuevo. No precisamente como «el que dejó atrás la muerte», sino como el que se revela mediante sus llagas:

«Cristo glorioso, conservando su apariencia humilde, sólo se muestra a quienes le son fieles, y —como subrayó Pascal— sólo pueden tocarle las llagas, como para advertirnos de que a partir de ahora sólo tendremos acceso a su verdad integral y sólo comulgaremos con Él a través de su pasión y de su inmolación eucarística [...]. Hay aquí una lección espiritual que nos enseña que nuestra vida presente debe asistir la escuela de la pasión de Cristo, y que debemos considerar sus mismos estigmas como las pruebas de su amor por nosotros»²¹.

La experiencia de Pascua, por tanto, no transforma el sentido de lo

²¹ M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 (Vrin, Paris 1946) 10-11.

que Jesús realizó durante su vida, sino que introduce a los apóstoles en el sentido con que Jesús mismo vivió cada acontecimiento, y que ya habían podido reconocer muchas veces, aunque de modo imperfecto. Jesús «les explicaba todo en privado» (Mc 4,34), Él «iba instruyendo a sus discípulos» (Mc 9,31): en estos breves comentarios se encierra la clave de la fe apostólica. Por eso, con la Pascua los apóstoles no transforman su imagen de Jesús, sino que se ratifican en la necesidad de modificar su anterior comprensión de Dios, lo que habían empezado a hacer antes de la Pascua.

De manera que la experiencia pascual, lejos de dividir a Jesús, refuerza su comprensión unitaria e íntegra. La Pascua no consiste en distinguir radicalmente entre la historia de Jesús por un lado, y su condición divina por otro. No sería legítimo atribuir a Jesús en su estado glorioso realidades que Él mismo no habría conocido ni manifestado en su ser histórico. La Pascua confirma lo que se anunciaba en la vida de Jesús, al tiempo que ayuda a leer la vida de Cristo con nueva mirada.

En este sentido, la fe pascual no sólo implica decir que el Resucitado es el «Jesús histórico», sino insistir principalmente en que el «Jesús de la historia» es ya de algún modo el Resucitado, o lo que es lo mismo, captar la unidad de Jesús en sus diferentes estados. La mirada pascual no lleva a los apóstoles a transformar la historia anterior de Jesús, sino a confirmar lo que ya habían empezado a vislumbrar en los años de convivencia.

Es cierto que su humanidad «histórica» no tiene los rasgos gloriosos del Cuerpo resucitado; sería iluso negar esta diferencia, implicaría un *docetismo* inadmisibles, esto es, se negaría la verdad de la humanidad de Jesús. Ahora bien, no es menos cierto que esta humanidad es la del Hijo de Dios, y en consecuencia a través de ella los apóstoles también aprendieron a confesar la divinidad: los evangelios dan testimonio de la hondura de la afectividad de Jesús, los discípulos se asombraban de su conocimiento de las personas, los apóstoles conocieron fugaces momentos de resplandor de la corporalidad de Cristo... Para algunos, estas características son la reconstrucción postpascual de la historia de Jesús, es decir, creen que los evangelistas han introducido en el recorrido histórico de Cristo algunos elementos que pertenecen a su estado glorioso. Si esto fuera así, entonces los evangelistas habrían falseado la historia de Jesús, y si lanzamos esta

sospecha sobre los evangelios, la misma figura de Jesús terminará desapareciendo de nuestro horizonte.

Por otro lado, admitir que los apóstoles reconocieron la condición divina de Jesús no implica negar la autenticidad de su humanidad; Él era verdaderamente hombre, y conocía su condición divina en un modo adecuado a su capacidad humana (que se habría visto crecida por la unión con la divinidad, pero esto es otra cuestión). Defender la humanidad de Cristo a costa de oscurecer para Él la conciencia de su divinidad sólo conduce a terminar negando la divinidad de Jesús.

Pues bien, si Jesús se conocía a sí mismo, si conocía su condición divina, podemos lógicamente afirmar que la dio a conocer a los suyos, especialmente a los más cercanos, y que éstos, aunque fuera imperfectamente, limitados por sus capacidades, pudieron reconocerla y asombrarse de ella, abriéndose a la fe.

5. Conclusión

Los apóstoles no admitieron fácilmente la divinidad de Jesús, y tuvieron que superar numerosas resistencias, que sólo fueron definitivamente vencidas con la experiencia pascual y el envío del Espíritu Santo. Pero la fe pascual no habría llegado a ser la que fue de no haber existido una confesión previa de la divinidad de Jesús, imperfecta y débil, aunque cierta.

En consecuencia, debemos matizar la exclusividad en el conocimiento de Cristo que reclaman para sí algunos estudios históricos: puesto que para los apóstoles lo más decisivo para conocer a Jesús fue la fe que depositaron en Él, *antes* incluso del acontecimiento pascual, hoy también lo más decisivo para conocer a Jesús es la fe, lo que incluye los testimonios de fe de los creyentes de todos los siglos.

La confesión de fe en Jesús reclama, ciertamente, una difícil afirmación: un hombre es el Dios eterno. Muchos planteamientos restrictivos tienen en la base una serie de dificultades con respecto a esta posición, que toma la forma de una afirmación filosófica: «ningún hombre es Dios». Esta frase es el lema que X. Tilliette ofrece para resumir la posición de K. Jaspers ante la revelación:

«[Para Jaspers] reconocer la divinidad de Cristo, Dios aparecido en forma de hombre, en la condición humana y en un punto determinado del espacio y el tiempo, es abdicar de la razón, sucumbir al *sacrificium intellectus*, efectuar un “peligroso salto” que nos saca de la filosofía. Y todos los motivos que Jaspers alega para su rechazo no son más que variantes de una misma tesis: ningún hombre es Dios»²².

La cuestión de la fe prepascual no es, en el fondo, si los apóstoles pudieron conocer la divinidad de Jesús sin la experiencia de su gloria, sino si un hombre puede ser Dios, y si su divinidad no destruye su humanidad, sino que la plenifica y la amplía para hacerla *humanidad de humanidades*, unidad con todos los hombres, eco de toda conciencia humana. Jaspers cree que no es posible, y con él muchos filósofos contemporáneos; malinterpretando el sentido de la fe, algunos reservan algunas afirmaciones al ámbito de «lo revelado».

Al concluir la reflexión de este artículo debemos preguntarnos si hay alguna diferencia entre afirmar que Jesús fue solo un hombre, *confesado* como Dios sólo después de la resurrección, y afirmar que el verdadero conocimiento de Jesús es sólo el histórico, *completado* con las afirmaciones de fe. Pero si la fe forma parte ya del «conocimiento histórico», si para empezar a conocer su divinidad los apóstoles no tuvieron que llegar a la experiencia pascual, entonces quedan en gran parte cuestionadas nuestras divisiones simplistas, y el camino prepascual de los apóstoles representa una superación de nuestros estrechos planteamientos cristológicos, que conviene ser tenida en cuenta.

²² X. TILLIETTE, *Karl Jaspers. Théorie de la Vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique* (Aubier, Paris 1960) 224. Cf. *ibid.*, 117: «El cristianismo reposa sobre la fe en un Dios cercano, encarnado, el Hombre-Dios, ejemplo de la catolicidad más acabada. La razón filosófica tropieza con este dogma fundamental. Se resiste a la creencia en la divinidad de Cristo, que le es extranjera e inadmisible. Ningún hombre es Dios. La divinidad de Cristo es para la filosofía la paradoja por excelencia, el Absurdo, el escándalo. La razón no puede penetrar las contradicciones. A la alternativa filosófica Dios o la nada, la religión cristiana sustituye: Cristo o la nada. Esta elección es radicalmente imposible para el filósofo».

6. Anexo: filosofía y teología

Las reflexiones que acabamos de hacer nos piden tratar, siquiera brevemente, la grave cuestión de los presupuestos filosóficos de las afirmaciones teológicas. Esta cuestión siempre ha sido central, pero hoy adquiere una mayor relevancia porque la tentación de separar filosofía y teología está más acusada. Para unos, la filosofía no conduciría más que al escepticismo, y a un cristiano le sería suficiente con conocer las cosas relativas a la fe; para otros, la fe no tendría ningún valor, y sólo la filosofía podría ofrecernos las certezas racionales suficientes para nuestra existencia. Pero aún para otros, filosofía y teología son dos esfuerzos independientes, cuya colaboración podría entenderse como la de dos focos que iluminan la misma realidad desde posiciones diferentes.

Con todo, el planteamiento de los grados de Teología y de Ciencias Religiosas mantiene la exigencia de unos estudios filosóficos en el horizonte de la pregunta teológica. Así se ha vuelto a recordar con la publicación del documento sobre la formación sacerdotal²³, que recoge la propuesta del documento *Fe y razón*²⁴. Me gustaría ofrecer ahora una breve consideración sobre este asunto.

Ante todo, se ha de comprender que la conexión de filosofía y teología es un aspecto concreto de la relación entre fe y razón. Aunque la conexión entre filosofía y teología y entre la fe y la razón se suelen identificar como reflexiones paralelas, lo cierto es que conviene ordenarlas del modo más transparente posible, esto es, la distinción entre filosofía y teología —que puede parecer relativamente fácil— depende de la adecuada articulación entre fe y razón —lo que hoy ya no se resuelve de manera tan sencilla.

Por eso, necesitamos recordarnos dos principios fundamentales, ambos complementarios. Por una parte, el principio que establece que no existe una fe *sin razón*. El fideísmo es imposible: lo impide no sólo el respeto a

²³ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (San Pablo, Madrid 2016).

²⁴ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, carta encíclica del 14 de septiembre de 1998: AAS 91 (1999) 5-88. Cf. X. TILLIETTE, «La encíclica y el aislamiento de la filosofía»: *Revista Española de Teología* 60 (2000) 179-189; J. Y. LACOSTE, «Dieu connaissable comme aimable. Par delà foi et raison»: *Recherches de Sciences Religieuses* 95 (2007) 177-197.

la inteligencia humana, sino la misma estructura de la revelación divina. Una fe que pidiera por principio la renuncia a la razón no sería digna de Dios ni del hombre. Por otra parte, hoy es especialmente necesario añadir el segundo principio, que afirma que no existe una razón *sin fe*. La pretendida razón *objetiva* de algunos ilustrados y modernistas era una quimera, porque detrás de todo acto de conocimiento hay siempre una actitud pre-racional de confianza, interés, atracción o prejuicio. A la luz de estos principios, decir que la fe y la razón son «las dos alas del espíritu humano» (FR 1) es muy adecuado para indicar que una no puede darse sin la otra, pero sería muy discutible si la expresión se pusiera al servicio de la delimitación estricta entre dos ámbitos separados.

Porque si se da esta conexión entre razón y fe, ¿no sería preciso revisar la estricta separación que a veces hacemos entre filosofía y teología? Con frecuencia presentamos ambas disciplinas como terrenos independientes, y nos encontramos más cómodos si hacemos la ficción de «definir» con cierta «claridad» los límites de una y de otra. En aras de esta precisión, se suele decir que la filosofía se ocupa de pensar «aquello que es accesible a la razón con sus meras fuerzas», mientras que la teología se ocupa de pensar «aquello que procede de la revelación y que excede, en principio, las capacidades naturales». Por consiguiente, se suele decir que allí donde hay una reflexión racional sobre el mundo, sobre el hombre, e incluso sobre Dios, que se mantiene en el «terreno racional», nos hallamos en el territorio de la filosofía, mientras que si esta misma reflexión se lleva a cabo incluyendo elementos procedentes de la revelación hemos pasado al territorio de la teología. El criterio de demarcación de filosofía y teología lo constituiría la presencia de elementos revelados, entendiendo estos elementos como algo que «va más allá de la razón».

Pero es necesario ser más precisos en esta definición. Con ella de la mano, algunos han dicho que el terreno de la filosofía sería el de *la razón*, y el de la teología el de *la fe*; simplificando, se acabaría diciendo que los filósofos piensan, pero no creen, mientras que los teólogos creen, pero no piensan... Ahora bien, ¿se puede mantener esta estricta división? Desde sus inicios, la teología es pensamiento y diálogo con el pensamiento²⁵. Hay

²⁵ Cf. A. CORDOVILLA, «La teología es pensar». La relación entre teología y filosofía en K. Rahner»: *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 395-412.

teología porque los cristianos acogieron a Cristo por los caminos de la búsqueda humana de la verdad²⁶. Hay un encuentro entre razón y revelación, que da origen a la teología. La pregunta ha de ser, por consiguiente, cómo puede la razón acoger los elementos revelados, es decir, cómo ocupan los datos procedentes de la revelación su espacio en el seno de la razón y, por consiguiente, si llega el caso, de la filosofía.

Si los datos de la revelación son razonables y ocupan un lugar en el ámbito de la razón, ¿por qué habríamos de excluir al principal de estos «datos», que es Cristo? Y con respecto a Cristo, la cuestión más destacada es la pregunta por su divinidad, que lo cambia todo. La cuestión de la divinidad de Cristo no es sólo una pregunta «teológica», sino también «filosófica», en la medida en que sea *racional*. ¿Por qué habría de hablar sólo la teología sobre esto? ¿No podría la teología generar al menos cuestiones filosóficas partiendo de Cristo? A mi parecer, esta cuestión es muy actual y aún no se ha abordado de manera suficiente en nuestro entorno cultural:

«Mientras que en los países de Centroeuropa se viene hablando filosóficamente sobre Cristo desde la época del Racionalismo y de la Ilustración dentro de un contexto más o menos amplio, el vacío en España, con la excepción de Unamuno y más recientemente de Julián Marías, es casi total. El criterio con que se ha operado posee también un carácter peculiar. Los estudios eclesiásticos han delimitado radicalmente el ámbito filosófico del teológico y han reservado para este último el pronunciamiento sobre Cristo [...]. Puesto que de Cristo se han apropiado los clérigos, esto es señal de que no merece la atención fuera de ese campo»²⁷.

No se puede entender este planteamiento como una confusión o una intrusión en terrenos epistemológicos diferenciados. Si los grandes personajes de la historia pueden ser objeto de filosofía, Cristo puede ocupar también el interés filosófico, sin que para eso haya que reducirlo a un mero

²⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 92001) 120-121.

²⁷ M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Cristo como exigencia de verdad», en ID., *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Sígueme, Salamanca 2004) 496.

símbolo carente de realidad. En este sentido, es posible un tratamiento filosófico de Cristo, una cristología filosófica²⁸.

Con esto no se propone ni instrumentalizar la filosofía ni dejarse vencer por el fundamentalismo. Filosofía y teología son efectivamente dos ramas diferentes del saber; pero en algunos elementos no sólo caminan en paralelo, sino que sus itinerarios se cruzan, se iluminan, se reclaman, se comparten... No se trata de exigir la fe para hacer filosofía, pero sí de pedir a la filosofía (al menos, a la que hacen los cristianos) que deje entrar en el eco de sus discursos a quien ha sido proclamado *Palabra que hizo todas las cosas*. A partir de esta Palabra, también las palabras humanas podrán encontrar el verdadero sentido de su declaración. Por lo que respecta a nuestro propósito, de no hacer este esfuerzo, nunca podrá plantearse con verdad la cuestión de la divinidad de Cristo.

²⁸ Me refiero aquí a los esfuerzos de X. Tilliette, y en particular a sus dos obras más importantes: *El Cristo de los filósofos* y *El Cristo de la filosofía*.