

JUAN SERNA CRUZ\*

## **FENOMENOLOGÍA DE CRISTO Y RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE JESÚS**

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 31 de octubre de 2017

**RESUMEN:** El artículo presenta la fenomenología de Cristo de X. Tilliette como una contribución para renovar la teología de los misterios de la vida de Jesús. Se exponen en primer lugar las cuestiones que quedan abiertas en la teología de los misterios: la relación entre misterio y misterios, la conexión entre los misterios de la vida de Cristo y el Cristo actual, el silencio de la teología de los misterios sobre la conciencia de Cristo y, finalmente, la forma de comprender a Cristo como modelo universal. La fenomenología de Cristo de Tilliette responde a estas cuestiones fundándose en el «pancristismo» de M. Blondel: la unidad de Cristo en sus distintos estados es el presupuesto para acoger en sí toda la realidad, que de este modo queda sostenida en el ser, lo cual permite contemplar los episodios de su vida con una perspectiva nueva y plantear con seriedad el conocimiento de las vivencias de Cristo.

**PALABRAS CLAVE:** cristología; Tilliette; Blondel; vivencias de Cristo; pancristismo.

---

\* Profesor de Teología en el Seminario Diocesano de Ciudad Real, afiliado a la Universidad Pontificia Comillas: [juan.sernacruz@gmail.com](mailto:juan.sernacruz@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-3430-5684>

***Phenomenology of Christ for the renewal of the  
Theology of the Mysteries of the Life of Jesus***

**ABSTRACT:** This article presents the Phenomenology of Christ by X. Tilliette as a contribution for the renewal of the Theology of the Mysteries of the Life of Christ. First, the article explains the questions that the Theology of the Mysteries leaves without a satisfactory answer: the relationship between Mystery and mysteries, the connection of Jesus' past mysteries and alive Christ, the silence of theology of Mysteries about Christ's conscience and, finally, the way for understanding Christ as the universal model. The Phenomenology of Christ by X. Tilliette replies these questions relying on the «panchristism» propounded by M. Blondel: the entire reality is received in Christ, and the unity of his different states supports the reality in its being. So that the episodes of Jesus' life can be contemplated from a new perspective, and it's also possible to set out in depth the knowledge of the life experiences of Christ.

**KEY WORDS:** christology; Tilliette; Blondel; life experiences of Christ; panchristism.

La teología de los misterios de la vida de Jesús ha vuelto a la actualidad teológica desde la publicación de los dos tomos de *Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger<sup>1</sup>, seguidos del librito sobre la infancia de Jesús<sup>2</sup>. Tal interés por los misterios no ocupaba un lugar relevante en la producción teológica desde *Mysterium Salutis*<sup>3</sup>. Sin embargo, esta recuperación

<sup>1</sup> Cf. Ángel Cordovilla, "Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI", *Revista de espiritualidad* 67 (2008): 123-144.

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazaret. I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2007); Id., *Jesus von Nazaret. II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2011); Id., *Jesus von Nazaret. Prolog. Die Kindheitsgeschichten* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2012); las traducciones en español son: Id., *Jesús de Nazaret. I. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (Madrid: Esfera de los Libros, 2007); Id., *Jesús de Nazaret. II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid: Encuentro, 2011); Id., *La infancia de Jesús* (Barcelona: Planeta, 2012). El papa Benedicto XVI reconoce que estas obras son un trabajo teológico y no una intervención magisterial; por eso, he preferido referirme a él con el nombre personal: cf. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, vol. I, 20. El propio autor reconoce que la verdadera intención de su obra se aprecia al compararla con el tratado sobre los misterios de la vida de Jesús: Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, vol. II, 8. Se remite al planteamiento clásico de Tomás de Aquino, *STh* III, qq. 27-59.

<sup>3</sup> Cf. Alois Grillmeier, "Los misterios de la vida de Jesús. Panorama histórico", en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, ed. J. Feiner, M. Löhrer, 3.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Cristiandad, 1992), 3:570-586; Manuel González Gil, *Cristo, misterio de Dios* (Madrid: BAC 380-381, 1976); Christoph Schönborn, *Gott sandte*

pone al mismo tiempo de manifiesto la falta de claridad acerca de la identidad y el valor de una teología de los misterios de la vida de Jesús, sobre la cual la mayor parte de los estudios no pasan de ser análisis históricos. Al parecer, habría que dar la razón a este diagnóstico ofrecido hace unos años: «Quien se pregunta por el lugar y el significado de los misterios de la vida de Jesús dentro de la fe y la teología, obtiene toda clase de respuestas menos una que sea uniforme»<sup>4</sup>.

A pesar de todo, habida cuenta del interés que despierta en la teología contemporánea la humanidad de Jesús<sup>5</sup>, y dado que hoy se pide que la teología atienda cada vez más a la dimensión espiritual de la experiencia cristiana<sup>6</sup>, se podría augurar un futuro prometedor a la teología de los misterios. Precisamente por eso, se hace necesario plantearle algunas cuestiones y proponer caminos de renovación.

En este artículo queremos presentar la fenomenología de Cristo recientemente propuesta por el jesuita francés X. Tilliette en sus últimas obras<sup>7</sup> como una importante contribución a la renovación de la teología

---

*seinen Sohn: Christologie* (Paderborn: Bonifatius, 2002), versión española: *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología* (Valencia: Edicep, 2006); Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, vol. 1, *El camino* (Madrid: BAC 651, 2005). La revista *Communio* dedicó algunos artículos a los misterios de Jesús en los primeros años 2000.

<sup>4</sup> Christian Schütz, “Los misterios de la vida de Jesús como prisma de la fe”, *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002): 158.

<sup>5</sup> Por ejemplo, O. González de Cardedal reclama un tratado de cristología «en el que se analicen la oración, la obediencia, la penitencia, la soledad de Jesús en relación con el Padre... a la vez que sus comportamientos en relación con los hombres: amistad, fidelidad, compromiso, modestia, esperanza, confianza», cf. Olegario González de Cardedal, *Cristología*, Sapientia Fidei (Madrid: BAC, 2001), 485.

<sup>6</sup> Ratzinger reconoce al comienzo del segundo tomo de *Jesús de Nazaret* que la teología sobre Cristo que hoy necesitamos debe favorecer la experiencia espiritual del cristiano; cf. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, II, 9: «El “Jesús histórico”, como aparece en la corriente principal de la exégesis crítica, basada en sus presupuestos hermenéuticos, es demasiado insignificante en su contenido como para ejercer una gran eficacia histórica; está excesivamente ambientado en el pasado para dar buenas posibilidades de una relación personal con Él».

<sup>7</sup> Me he ocupado de la obra de X. Tilliette en mi tesis doctoral: Juan Serna Cruz, “¿Cómo vivió Cristo su humanidad? Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de X. Tilliette” (Tesis de doctorado, Universidad Pontificia Comillas, 2016). En esta obra expongo la raíz de la fenomenología de Cristo en la investigación histórica que desarrolla Tilliette sobre la presencia de Cristo en la filosofía. Las obras más importantes de Tilliette, como es sabido, son: Xavier Tilliette, *Le Christ de*

de los misterios, teniendo en cuenta algunas cuestiones en particular. En nuestra exposición vamos a recorrer cinco etapas. En primer lugar, ofreceremos una sencilla visión general sobre la teología de los misterios de la vida de Jesús, tal y como se entiende en la teología contemporánea. A continuación, plantaremos algunas cuestiones relevantes a la teología de los misterios. En tercer lugar, presentaremos brevemente la fenomenología de Cristo de Tilliette, un acercamiento particular a Cristo que, en nuestra opinión, puede servir de gran ayuda para iluminar aquellos aspectos de la teología de los misterios que presentan mayor oscuridad. En cuarto lugar, se muestra la contribución específica de la fenomenología de Cristo para dar respuesta a cada una de las cuestiones señaladas. Y finalmente se apuntan las dificultades que, de cara al futuro, tiene que afrontar la fenomenología de Cristo para ser útil a la teología.

## 1. LA TEOLOGÍA DE LOS MISTERIOS: VISIÓN GENERAL

Los estudios más recientes sobre los misterios de la vida de Jesús comparten conclusiones en lo que se refiere a dos importantes cuestiones: el análisis histórico del planteamiento y las principales claves teológicas.

Por una parte, los autores están de acuerdo en admitir que, si bien sus raíces son patrísticas, la recuperación medieval de la devoción espiritual a la humanidad de Jesús representa el origen de la teología de los misterios tal y como la conocemos hoy<sup>8</sup>. No es necesario que hagamos aquí un resumen histórico. Bastará con recordar algunos momentos que se destacan en las obras consultadas: ante todo, la reflexión teológica llevada a cabo en la tercera parte de la *Summa Theologiae* de santo Tomás; asimismo, la importancia que san Ignacio concede a los misterios de

---

*la philosophie* (Paris: Cerf, 1990); Id., *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin* (Namur: Culture et Vérité, 1993). Los artículos más importantes en los que esboza su fenomenología de Cristo son: Xavier Tilliette, "La sixième béatitude et la conscience du Christ", *Communio. Revue Catholique Internationale* 13 (1988): 51-60; Id., "Ringraziamento seguito di un saggio di fenomenologia del Cristo", *Rassegna di Teologia* 35 (1994): 3-25; Id., "Come Cristo visse la sua umanità. Saggio di esegesi fenomenologica", *Gregorianum* 82 (2001): 527-541.

<sup>8</sup> Cf. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, 1:626s; Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo*, 198.

Cristo al convertirlos en el centro de sus *Ejercicios*; también la repercusión que tuvo la reflexión de P. de Bérulle y la escuela francesa de espiritualidad; y, por último, la recuperación de los misterios en los autores de la renovación litúrgica (especialmente, C. Marmion y O. Casel)<sup>9</sup>.

Por otro lado, en lo que se refiere a las claves teológicas que se subrayan, los estudios recientes insisten en comprender los misterios de la vida de Jesús como manifestaciones del único misterio de su persona. En esta consideración se recuperan las investigaciones sobre el concepto «misterio» en el N. T., y se muestra que Cristo es la realización definitiva del proyecto divino que, aunque ha sido revelado, supera las capacidades humanas en lo referente a su comprensión y su realización<sup>10</sup>. «Misterio» designa, pues, la acción divina en Cristo, que se caracteriza por ser simultáneamente manifestación de su amor omnipotente y ocultamiento que respeta la libertad humana. No es extraño, por tanto, que estas reflexiones se hayan convertido en doctrina común, presente incluso en el *Catecismo*: toda la vida de Cristo es misterio (CEC 514), pues es en todo momento revelación del Padre, misterio de redención para los hombres y misterio de recapitulación de la historia (CEC 516-518).

De este modo, al poner de manifiesto el trasfondo exegético y teológico del concepto «misterio», se consigue que deje de ser contemplado simplemente como una categoría moral, que miraba la vida de Jesús solo como ejemplo a imitar<sup>11</sup>. Como concepto procedente de la experiencia espiritual, «misterio» supone de algún modo una reacción a las limitaciones conceptuales de los estudios cristológicos: se reclama una

---

<sup>9</sup> Cf. Grillmeier, “Misterios de la vida de Jesús. Panorama histórico”, 585.

<sup>10</sup> Grillmeier, “Misterios de la vida de Jesús. Panorama histórico”, 572s.

<sup>11</sup> Karl Rahner, “Problemas actuales de cristología”, en *Escritos de Teología*, 5.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Cristiandad, 2000), 1:196: «Los misterios de la vida de Cristo, que precisamente en su unicidad e historicidad indisoluble constituyen la ley única de la historia universal, son tergiversados con excesiva facilidad. Se los toma como meras ilustraciones y ejemplo, como “casos” en los que se secundan de manera ejemplar leyes morales, que también serían claras independientemente de la vida de Cristo». Cf. Karl Rahner, “Mysterien des Lebens Jesu”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, dir. Joseph Höfer y Karl Rahner, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg: Herder, 1962), 7:721s, citado por González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, I, 659: «En una teología de los misterios que estuviera a la altura de su objeto, deberían aparecer todas las cuestiones propias de una teología de la historia, de la significación salvífica de las “verdades históricas”, del seguimiento de Cristo, de lo que hay de ejemplar y no sólo ocasional en la vida concreta de Cristo, de la lógica de la decisión concreta».

crisología que vaya más allá de las fórmulas dogmáticas, mucho más si estas se ven reducidas por la obsesión crítica. Se pretende «llenar de vida» las precisas, pero frías, afirmaciones teológicas. De este modo, con este concepto se busca al mismo tiempo una mayor conexión entre la investigación cristológica y la experiencia espiritual, vinculando especialmente la vida de Cristo con la dinámica sacramental de la Iglesia (SC 102).

La actualidad y la relevancia de la teología de los misterios de la vida de Cristo son tan evidentes que no es necesario detenerse más en analizar sus acentos, y conviene centrarse especialmente en aquellos aspectos que parecen más problemáticos y que requieren una iluminación que permita el avance del planteamiento teológico. De ellos vamos a ocuparnos en el apartado siguiente.

## 2. CUESTIONES PLANTEADAS A LA TEOLOGÍA DE LOS MISTERIOS

Al aproximarnos a la teología de los misterios, podemos señalar las siguientes dificultades, que pasaremos a desarrollar a continuación. En primer término, se plantea la pregunta por el valor concreto de cada uno de los misterios de la vida de Jesús, puesto que se afirma que todos son manifestación de su único misterio. En segundo lugar, nos parece que la teología de los misterios necesita resolver previamente la pregunta por el acceso a Jesucristo. En tercer lugar, es necesario plantear a la teología de los misterios la cuestión de la conciencia de Cristo. Por último, la teología de los misterios requiere una reflexión sobre el valor universal de Cristo.

### 2.1. VALOR CONCRETO DE CADA UNO DE LOS MISTERIOS

La teología reciente reconoce que toda la vida de Cristo es misterio o, dicho de otro modo, que cada uno de los misterios de su vida es manifestación del único misterio salvífico. Cada uno de los momentos de la vida de Jesús manifiesta y realiza el único designio salvífico de Dios, que llega a su culmen en el misterio pascual.

Considerado de este modo, parece darse a entender que cada uno de los momentos de la vida de Jesús solo es importante en la medida en que

sirve para manifestar su acción salvífica, al mismo tiempo que revela el misterio de su persona. En este sentido, parece que los episodios de su vida serían acontecimientos históricos que sería necesario trascender para alcanzar la verdad de la revelación divina y la inserción humana en la dimensión invisible de la gracia y la salvación. No se quiere decir con esto que la teología de los misterios desprecie el valor de la encarnación; más bien es todo lo contrario: pone de relieve que Dios se comunica en la carne de su Hijo («conociendo a Dios visiblemente, Él nos lleva al amor de lo invisible»). Pero determinadas interpretaciones pueden dar pie a relativizar cada misterio particular en beneficio de la única acción salvífica llevada a cabo en el conjunto de la vida de Jesús.

A la luz de esta consideración, parece establecerse una sutil tensión entre el misterio y los misterios, y la superación de este dilema impone una reflexión que admita simultáneamente el valor del único misterio de Cristo con el valor de cada uno de los misterios de su vida en particular. ¿Cómo se unifica lo que se presenta fragmentado, más allá de la unidad de la persona que es este mismo misterio? O para decirlo con terminología filosófica: ¿qué valor tiene la historia asumida por el Absoluto? ¿Cómo contribuye cada misterio en particular a la realización del misterio de la redención que culmina en la Pascua? ¿En qué consiste su significado particular?

La teología de los misterios no solo debe mostrar la imbricación de todos los episodios de la vida de Jesús en su acción salvadora, sino explicar en qué consiste el valor de cada uno en particular. En esta consideración encontramos la primera gran pregunta planteada a la teología de los misterios de Cristo.

## 2.2. EL ACCESO ACTUAL A JESUCRISTO

Por otro lado, no se puede obviar la pregunta por el valor epistemológico que tiene la contemplación de los misterios de la vida de Jesús, y el tipo de conocimiento que aportan a la reflexión creyente. La pregunta requiere una breve consideración previa sobre el sentido de la investigación crítica. Cuando la exégesis se acerca a un relato bíblico, ¿se limita solo a ofrecer una reconstrucción positiva de Cristo en cuanto personaje histórico o incluye un reconocimiento de fe acerca de su identidad divina y su misión salvífica? Si fuera solo lo primero, esto es, una reconstrucción crítica y razonada de la historia de Jesús, ¿no obligaría

a la teología de los misterios a quedar desplazada de la especulación «científica» y prácticamente sin valor gnoseológico? Por otro lado, si la exégesis es realmente un servicio a la fe, ¿tienen entonces un sentido las reflexiones sobre los misterios de la vida de Jesús, más allá de estimular la curiosidad de la devoción?

Dicho en otros términos, es preciso determinar si el conocimiento de Cristo –evidentemente en el terreno de la fe– se remite solo al Cristo del *pasado*, o es también posible acerca del Cristo *actual*. Es evidente que, si el conocimiento de Cristo se limitara a ser la reconstrucción crítica del personaje histórico, se terminaría haciendo imposible la fe y el seguimiento<sup>12</sup>. Los misterios de la vida de Jesús plantean, por tanto, la pregunta por el conocimiento del Cristo actual a partir del Cristo de la historia y si la contemplación de los misterios de su vida permite comprender su actual relación con todos los hombres. Y eso conduce, en último término, a la pregunta por la novedad en Cristo, por la posibilidad de mantener con él una relación real, viva, nueva, actual, no limitada a su actuación histórica reconocida en los evangelios.

En su artículo sobre el valor de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios<sup>13</sup>, K. Rahner sostiene que el acto religioso debe tener siempre una estructura encarnatoria, porque Dios se ha comunicado en el Hijo hecho hombre, y lo sigue haciendo así por la eternidad<sup>14</sup>. La mediación de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, es esencial en la experiencia cristiana: «nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27); «quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9)<sup>15</sup>. En esta clave hay que entender principalmente la dinámica litúrgica y sacramental de la Iglesia. Por consiguiente, la centralidad de esta cuestión nos pide determinar si hay alguna novedad en la relación de Cristo con nosotros.

---

<sup>12</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *¿Nos conoce Jesús? ¿Le conocemos?* (Barcelona: Herder, 2011), 113.

<sup>13</sup> Karl Rahner, “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en *Escritos de Teología*, 4.ª ed. (Madrid: Cristiandad, 2002), 3:47-58.

<sup>14</sup> Cf. Rahner, “Eterna significación de la humanidad de Jesús”, 57.

<sup>15</sup> Cf. Rahner, “Eterna significación de la humanidad de Jesús”, 56: «mi salvación, mi gracia, mi conocimiento de Dios se basan ahora y siempre en el Verbo hecho carne. La dificultad de formularlo con conceptos metafísicos, fundamentarlo y hacerlo en cierto modo comprensible, no es razón para pasarlo en silencio».

Si la acción actual de Cristo solo es accesible por la analogía con su acción histórica, entonces se hace muy difícil sostener de manera intelectualmente honesta una verdadera relación, un *cara a cara*, entre Cristo y nosotros. La teología de los misterios tiene que explicar la continuidad, o mejor, la identidad de la historia del Jesús terreno y la gloria del Cristo Resucitado; solo así podrá explicar que la contemplación de los misterios de su vida abre a los creyentes una relación actual; dicho de otro modo, la teología de los misterios debe explicar cómo la resurrección de Cristo hace actuales y eternos cada uno de los episodios de su vida, en qué medida son a la vez pasados y actuales<sup>16</sup>.

Hay que tener en cuenta una última consideración sobre el acceso actual a Jesucristo, que afecta al lugar que le corresponde a la Sagrada Escritura en la teología de los misterios. Antes de considerar los misterios de la «prehistoria» de Jesús, el autor del correspondiente artículo de *Mysterium Salutis* afirma:

«La pauta a que hemos de atenernos para abordar los misterios de la vida de Jesús es la Sagrada Escritura [...]. Preferir, recalcar o limitarse a determinados misterios de la vida de Jesucristo puede estar permitido y justificado en la meditación y contemplación espiritual por exigencias de la propia vida cristiana. Pero si es importante en algún sitio, en la teología sistemática es básico y primario que en el conjunto del misterio salvador de Dios demos a cada acontecimiento y misterio concreto el “peso” que le da la Sagrada Escritura»<sup>17</sup>.

Si el conocimiento de los misterios de la vida de Jesús se nutre solo de la Sagrada Escritura, ¿qué valor hay que conceder al conocimiento espiritual que brota de la contemplación que los santos han hecho del misterio, y qué forma parte del legado de la tradición eclesial? No se trata solo de afirmar que la Escritura es incomprensible sin la tradición, sino que la tradición –ciertamente inseparable de la Sagrada Escritura– ha ido alcanzando un conocimiento más pleno del misterio de

---

<sup>16</sup> A este respecto, enseñaba P. de Bérulle: «Los misterios de Jesús son pasados en ciertas circunstancias; pero en otra cierta manera están presentes y perpetuos. Han pasado en cuanto a su ejecución, pero siguen presentes en cuanto a su virtud. Y su virtud no pasa nunca, ni el amor con que fueron realizados pasará jamás», citado en González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, I, 637.

<sup>17</sup> Raphael Schulte, “Los misterios de la ‘prehistoria’ de Jesús”, en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, ed. J. Feiner y M. Löhrer, 3.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Cristiandad, 1992), 3:587-588.

Jesucristo<sup>18</sup>. La teología de los misterios supone, por tanto, una epistemología cristológica que es necesario explicitar.

### 2.3. MISTERIOS DE CRISTO Y LA CUESTIÓN DE SU CONCIENCIA

Una ulterior consideración sobre la teología de los misterios se refiere a su posibilidad de acceder a la conciencia de Cristo, sobre la cual parece guardar un respetuoso silencio. Si la teología de los misterios se ocupara simplemente de las consecuencias de la acción de Cristo, y entendiera la Iglesia como la respuesta de sus discípulos a su predicación, entonces no habría comprendido lo que es precisamente más importante: aquello que Cristo mismo quiso entonces y quiere ahora<sup>19</sup>. Esta reflexión nos sitúa ante el problema de la conciencia de Cristo.

En general, la contemplación de los misterios de Cristo se refiere a episodios de su vida y a su relevancia teológica y salvífica, pero se ocupa poco de la contemplación de su conciencia interior, con la excepción del notable trabajo sobre el misterio pascual de H. U. von Balthasar<sup>20</sup>. El trabajo de descripción de los misterios de su vida gira principalmente

---

<sup>18</sup> Cf. Maurice Blondel, "Histoire et Dogme", en *Les premiers écrits de M. Blondel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 177: «¿No tenemos otro medio para alcanzar a Cristo que el retrato trazado por los primeros testigos, retrato que en el sentido técnico de la palabra "historia" podemos llamar "el Cristo histórico"? [...] O, por el contrario, para alcanzar al Cristo real, ¿tendremos el recurso de aprovechar el esfuerzo total de las generaciones creyentes, y de traer a la fuente el torrente de vida y pensamiento sobre el Evangelio que se ha acumulado durante tantos siglos? En este caso, tendríamos que considerar la inteligencia que los confidentes del comienzo tuvieron sobre su persona y su obra como recursos expresivos, necesariamente rudimentarios, de la plenitud del Maestro, de quien recopilaron palabras, ejemplos, influjos, sin poder agotar su sentido, sin ver por sí mismos todo su alcance, sin entregar a los demás todo su secreto: *non potestis portare*».

<sup>19</sup> Cf. Blondel, "Histoire et Dogme", 177-178: «¿El cristianismo procede de lo que Cristo fue y es, de lo que quiso y previó, de lo que hizo y enseñó? ¿O la Iglesia ha brotado sólo de lo que Él entregó al desarrollo histórico y de las repercusiones de su acción que las conciencias humanas han extraído del engranaje de los hechos? En la primera hipótesis, el problema cristológico es primordial: la cuestión de la naturaleza del Salvador, de su conciencia íntima, de su ciencia y potencia real».

<sup>20</sup> Especialmente lo que se refiere al Viernes Santo y al Domingo de Pascua, cf. Hans Urs von Balthasar, "El misterio pascual", en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, ed. J. Feiner y M. Löhrer, 3.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Cristianidad, 1992), 3:686-809.

en torno al valor que tienen para nosotros los episodios fundamentales de la misma, tanto en lo que se refiere al conocimiento de Dios como a nuestra inserción en la realización de la salvación.

Ahora bien, lo que nosotros llamamos «misterio» porque desborda nuestra capacidad especulativa, ¿era «misterio» también para Cristo en el mismo sentido que lo es para nosotros? La teología de los misterios se ocupa de cómo comprendemos nosotros la acción de Cristo, pero es necesario plantear la pregunta por la forma que tuvo él de comprenderse. De otro modo, se correría el riesgo de proyectar sobre Cristo magnitudes de las que él mismo no habría sido consciente. Este sería el caso extremo de una cristología «ascendente» que, con el fin de defender la humanidad de Cristo, eliminara su conciencia divina; el abismo que esta cristología habría abierto con la teología de los misterios resultaría ser infranqueable.

El concepto «misterio» plantea así una pregunta por la raíz de su valor teológico y salvífico: ¿le revestimos este valor, o podemos alcanzarlo a partir de la intención consciente del mismo Cristo? Si la teología de los misterios se sostiene por la manifestación divina en la condición humana de Cristo, ¿hasta dónde llega esta manifestación? ¿Es consciente en el mismo Cristo?

#### 2.4. EL CRISTO UNIVERSAL

La teología de los misterios deja abierta, finalmente, la pregunta por el valor universal de la vida de Cristo. Ya se ha dicho que, en algún momento de la historia, la contemplación de los misterios de Cristo se hacía con un interés moral o meramente ejemplar. La mística de la *imitatio Christi* se reducía a la reproducción (externa) de la figura, lo que motivó una revisión de la teología de los misterios que pusiera de manifiesto que, al revelar el misterio de Dios, Cristo había manifestado al mismo tiempo el misterio del hombre (GS 22).

En este sentido, Cristo ya no es simplemente el *ejemplo* de hombre, sino *el modelo* universal de la humanidad, lo que añade a la teología de los misterios una nueva dimensión: la revelación en Cristo de la propia humanidad, o mejor aún, el misterio de la inserción de nuestra humanidad en la humanidad gloriosa de Cristo. Por eso, la teología de los misterios tiene que mostrar que la raíz de la universalidad de Cristo no está sin más en su condición divina, sino en la humanidad asumida. En

consecuencia, la teología de los misterios debe también plantear un camino para acceder a esta humanidad santa en la que se encuentra el modelo universal de toda humanidad.

Refiriéndose a la cruz, O. Casel definía el misterio como «signo sagrado de escondida fuerza divina»<sup>21</sup>. A la luz de cuanto acabamos de decir, habría que añadir a esta definición: «...y de manifiesta energía humana». La revelación de la potencia de la humanidad se da también en la manifestación de la gloria divina y su plan de salvación<sup>22</sup>. Por esta razón, la teología de los misterios también necesita una justificación en cuanto revelación del Hombre nuevo y manifestación del hombre al propio hombre.

### 3. RASGOS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA DE CRISTO

La teología de los misterios de la vida de Jesús deja abiertos estos cuatro horizontes que reclaman atención y algo de luz. Nos parece posible encontrarla en la fenomenología de Cristo, que Tilliette ha defendido de un modo peculiar; el jesuita francés la entiende como el estudio teológico que muestra la realidad trascendente de Cristo, en su condición divina y humana, mediante la descripción de su humanidad y, en particular, de las vivencias de su conciencia, accesibles por empatía; por esta razón también puede denominarse fenomenología *de la conciencia* de Cristo<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Odo Casel, *El Misterio de la cruz* (Pozuelo de Alarcón: Asociación Bendita María, 2011), 74: «La Cruz es algo más que un modelo. Es un *sacramentum*, un sagrado misterio, un signo sagrado de escondida fuerza divina».

<sup>22</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación* (Madrid: BAC, 2012), 39ss; Id., *Introducción a la antropología teológica* (Estella: Verbo Divino, 2000), 70-79 («Cristología y antropología»).

<sup>23</sup> Tilliette no elabora sistemáticamente esta fenomenología de Cristo, sino que la sugiere en algunos artículos de la última etapa de su investigación. Entre ellos sobresale el ya citado Xavier Tilliette, «Come Cristo visse la sua umanità? Saggio di esegesi fenomenológica», *Gregorianum* 82 (2001): 527-541; además hay que mencionar especialmente los siguientes: Xavier Tilliette, «La sixième béatitude et la conscience du Christ», *Communio* 13/5 (1988): 51-60; Id., «Méditation sur la béatitude», *Communio* 18/3 (1993): 29-32; Id., «La béatitude de la miséricorde», *Communio* 18/6 (1993): 5-10; Id., «La chasteté de Jésus», *Communio* 22/1 (1997): 21-26; Id., «Le mystère d'une souffrance divine», *Communio* 28/5-6 (2003): 15-21; Id., «Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers», *Communio* 30/2 (2005): 83-89.

La fenomenología de Cristo es, ante todo, descripción; toma como punto de partida los relatos evangélicos e intenta describir los rasgos concretos de la resonancia que provocaban en Cristo las principales vivencias de la humanidad. Se apoya para eso en la tradición espiritual cristiana, y ciertamente se supone al Cristo confesado por la Iglesia, mostrando especial cuidado en no diluir las afirmaciones cristológicas tradicionales. Pero tomando pie de una sugerente y amplia tradición filosófica de lectura de la Sagrada Escritura<sup>24</sup>, se busca en los relatos evangélicos los elementos que van descubriendo los rasgos humanos del Señor. Además, la fenomenología de Cristo aprovecha las intuiciones de Husserl y Stein acerca del conocimiento de los demás –lo que ellos denominaron empatía<sup>25</sup>– e insiste en la pertenencia de Cristo a nuestra común humanidad, razón por la cual, con las debidas acomodaciones, nos es posible ir perfilando –a veces, solo asintóticamente– su modo humano de vivir su identidad divina. En la descripción de la realidad, la fenomenología de Husserl recurre a la «variación eidética» por la cual se van modificando en el discurso las distintas propiedades de un ente hasta encontrar su auténtico *eidós*; este mismo recurso es posible para alcanzar el *eidós* de Cristo en cada vivencia particular, mostrando al mismo tiempo el *eidós* de la humanidad.

El aspecto más importante es, sin duda, explicar nuestra capacidad de conocer la conciencia de Cristo mediante nuestra connaturalidad con él y la mutua inmanencia que la encarnación establece entre él y nosotros. Tilliette no esconde que se trata, evidentemente, de una convicción de fe. Con todo, es posible comprenderla utilizando las categorías filosóficas de Blondel<sup>26</sup>. Tilliette piensa, sobre todo, en la posición de Blondel en el fragor de la disputa modernista, defendiendo abiertamente la conciencia divina de Cristo, lo que, en opinión del filósofo de Aix-en-Provence, habría también «agrandado» la conciencia humana de Jesús, haciéndola consciente de todas las conciencias humanas. Así pues, si la conciencia de Cristo está compuesta de todas nuestras conciencias, se puede sostener la mutua inmanencia entre la conciencia de Cristo y la

---

<sup>24</sup> Cf. Xavier Tilliette, *Les philosophes lisent la Bible* (Paris: Cerf, 2001).

<sup>25</sup> Cf. Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004).

<sup>26</sup> Cf. Xavier Tilliette, "La cristología 'da catecumeno' di Bergson e la 'filosofía del Cristo' di Blondel", en *Cristo nella filosofica contemporanea*, ed. Stephano Zucal (Milano: San Paolo, 2002), 2:31-49; Id., "Le panchristisme dans L'Action et les premiers écrits", en *Le Christ de Maurice Blondel*, dir. R. Virgoulay (Paris: Desclée, 2003), 35-57.

nuestra. Y por esta razón, adentrándonos en el terreno de nuestra propia conciencia podremos encontrar la vía para el conocimiento de Cristo, no solo mediante intuición o analogía, sino precisamente mediante una *empatía* que nos permite calificar de «fenomenológica» esta reflexión cristológica:

«Se podría llevar a cabo una cristología de estilo fenomenológico, un Cristo fenomenológico, cuyo *eidos* y cuyas vivencias no son inaccesibles. Serían útiles algunas sugerencias preciosas encontradas en Blondel, M. Scheler, Guitton, Nédoncelle, en teólogos y exégetas como Newman, Guardini, Balthasar, Mouroux, Guillet... incluso en las revelaciones de los místicos. Esta fenomenología de Cristo es una tarea casi toda por hacer, pero no está fuera de nuestras posibilidades, a fuerza de estudio y *empatía*. Una frase incisiva de Péguy es un destello luminoso: “Se puede sostener que el problema de la divinidad del Hijo del Hombre es como el límite al que tiende el problema del genio en el hombre”. *A fortiori* el problema de la santidad. Pero se podría decir inversamente que el problema de la humanidad del Hijo de Dios es como un límite al que tiende el orden de la caridad. Hay una asíntota de la condescendencia, como hay una sublimidad del horizonte del hombre, una divinización de lo humano, otra hipérbola de la caridad»<sup>27</sup>.

La empatía en virtud de la pertenencia a la misma humanidad nos permite comprender las vivencias de Cristo prolongando algunas experiencias de nuestra propia humanidad: su condición divina a partir de la intuición de la santidad; su condescendencia a partir de la intuición de la caridad. Y a partir de ahí, cada uno de sus rasgos principales.

De este modo, el conocimiento de Cristo, según Tilliette, se abre en nuestra propia conciencia, en la inmanencia mutua que existe entre todos los hombres y en la inmanencia que la fe establece entre Cristo y nosotros: el acceso a la conciencia de Cristo sigue el camino del acceso filosófico al otro<sup>28</sup>, y así conocerle no es algo extraño o ajeno a nuestras capacidades.

<sup>27</sup> Tilliette, “Ringraziamento seguito di un saggio”, 18-19. Cf. además Xavier Tilliette, “Cristología filosófica”, en *Diccionario de Teología fundamental*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella (Madrid: San Pablo, 1992), 236: «Una fenomenología de Cristo que, dotada de intuición simpática, escudriña en la medida de lo posible el *eidos* de sus vivencias y sus categorías, especialmente las que tienen importancia filosófica: la subjetividad, el tiempo, la corporeidad, el sufrimiento, la muerte, el pecado, el mal, el destino».

<sup>28</sup> Vuelve a aparecer la cuestión de la empatía. Cf. Xavier Tilliette, “Edith Stein”, *Études* 369 (1988): 347-358; Id., “Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d’Être fini et Être éternel”, *Gregorianum* 71 (1990): 97-113.

Tilliette llega a la fenomenología de Cristo con una motivación filosófica. Dedicado durante muchos años a la justificación de una cristología filosófica<sup>29</sup>, se convence de que la escisión que resulta del estudio filosófico de Cristo (por un lado, el Cristo-filósofo o Cristo como maestro, y, por otro, el Cristo-idea o Cristo como contenido) puede solventarse con una descripción fenomenológica de su conciencia: historia e idea no pueden presentarse separadamente si puede mostrarse que el mismo Cristo (histórico) tuvo conciencia de su valor universal (metafísico); es lo que pretende la fenomenología de Cristo. Desde la teología, hay que ver en esta intuición una sugerente aportación para superar la escisión entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», y también para renovar la teología de los misterios de la vida de Jesús –lo que estamos tratando de mostrar en estas páginas–.

#### 4. LA FENOMENOLOGÍA DE CRISTO ANTE LA TEOLOGÍA DE LOS MISTERIOS

Una vez que se ha mostrado brevemente qué se entiende por fenomenología de Cristo, en la estela de X. Tilliette, presentaremos ahora la luz que, a nuestro juicio, ofrece la fenomenología a la teología de los misterios. Como se han señalado cuatro cuestiones, se ofrecerán también cuatro aportaciones de la fenomenología de Cristo, que responden a las preguntas planteadas a la teología de los misterios.

##### 4.1. LOS MISTERIOS EN PARTICULAR

En primer lugar, hemos señalado que la teología de los misterios requiere una reflexión sobre el valor de la historia para el Absoluto, esto es, que se haga visible que el misterio salvífico no se alcanza trascendiendo cada misterio concreto, y que la validez de cada misterio no se agota una vez que se ha mostrado que sirve al único proyecto divino de

---

<sup>29</sup> Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes* (Namur: Culture et Vérité, 1993); Id., *La christologie idéaliste* (Paris: Desclée, 1986); Id., *Le Christ de la philosophie. Prolegomènes à une christologie philosophique* (Paris: Cerf, 1990), versión española: *El Cristo de la filosofía* (Bilbao: DDB, 1994); Id., *Che cos'è cristologia filosofica?* (Brescia: Morcelliana, 2004).

salvación. Es evidente que esta reflexión no corresponde directamente a una teología de los misterios en cuanto tal, pero también es claro que una reflexión semejante se da por supuesta en todo caso. Al menos se debe plantear en lo que respecta, en particular, al misterio de la encarnación.

No es nuestra intención, en las breves líneas de este trabajo, agotar la dificultad del tema. No obstante, vamos a presentar la posición que mantiene la fenomenología de Cristo a este respecto. Ya nos hemos referido a la importancia que da Tilliette al pensamiento de Blondel. En este punto también resulta decisivo. Nos referimos a lo que Blondel llamaba «pancristismo», expresión con la que quería traducir la convicción de fe que sitúa a Cristo en el centro y la meta de toda la realidad: Cristo es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn 1,9), Aquel por medio del cual se hizo todo y sin el cual no se habría hecho nada (cf. Jn 1,3). El «pancristismo» significa principalmente que Cristo es el núcleo de la realidad y la clave de todo cuanto existe.

Tendremos que prescindir de estudiar aquí el origen de este concepto en la filosofía de Blondel<sup>30</sup>. Su función es describir la doble acción por la cual Cristo da consistencia al mundo visible: divina-creadora y humana-receptora<sup>31</sup>. Para Blondel, «pancristismo» significa en primer lugar que Cristo, como hombre y como Dios, mantiene unida la realidad entera; lo que crea como Dios lo «padece» como hombre, y viceversa, aquello que contempla como hombre queda consolidado por su poder divino.

---

<sup>30</sup> Es clave en su filosofía de la acción y surge de su estudio de la filosofía eucarística de Leibniz para su tesis latina sobre el vínculo sustancial y la sustancia compuesta. Cf. Maurice Blondel, *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995). Cf. Tilliette, "La 'filosofía del Cristo' di Blondel", 46-47: «El filósofo se interroga sobre los fenómenos sensibles, las cualidades sensoriales, que no son nada, aunque necesitan un sujeto para situarse, para darse una consistencia: el sistema de las apariencias sensibles, para que haya un ser de los fenómenos, requiere una coherencia ontológica, y por tanto un vínculo sustancial, que sea la pasividad (recepción) de su actividad y la actividad de su pasividad».

<sup>31</sup> Cf. Xavier Tilliette, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel* (Paris: Cerf, 2006), 112-133: «El misterio inspirador e iluminador es la Encarnación, en la perspectiva escotista y franciscana, y el esquema cristológico emerge a partir de la objetividad de lo sensible: la sensación es lo real por excelencia, y lo que Cristo ha visto con los ojos de su carne ha quedado para siempre consolidado en el ser».

Pero el «pancristismo» tiene un segundo significado, que es fundamento del anterior: Cristo es el vínculo del mundo en la unión de todos sus estados. «Pancristismo» significa la totalidad de Cristo, el Cristo total, en la conjunción de sus estados, desde la preexistencia hasta la gloria<sup>32</sup>. Solo esta unidad fundamental de Cristo permite proponer la unidad de toda la realidad en él<sup>33</sup>. En esta reflexión de Blondel se sostiene que el mundo sensible no desaparece ante el Absoluto porque este se ha abajado para sostenerlo y, en consecuencia, cada uno de los estados de Cristo aparece como un momento indispensable de esta función metafísica. Por eso puede decirse fácilmente que los distintos momentos de su vida no desaparecen ni se disuelven en una atmósfera global de sentido, sino que mantiene cada uno su significado particular al servicio de la función metafísica de Cristo.

#### 4.2. UN ACCESO AL CRISTO ACTUAL

Lo que hemos dicho en el apartado anterior nos sirve para afrontar la segunda cuestión a la que debe dar respuesta la teología de los misterios: cómo comprender el acceso actual a Jesucristo. El mismo «pancristismo» de Blondel sobre el que Tilliette cimienta su fenomenología de Cristo nos ofrece un fundamento teórico para pensar este acceso.

Por una parte, la unidad de todos los estados de Cristo, o mejor, su identidad en todos sus estados nos permite comprender que, si el encuentro actual con el Resucitado es posible ahora, entonces ya hay un encuentro con el Cristo de cada uno de los estados de su vida histórica.

---

<sup>32</sup> Tilliette, “La ‘filosofía del Cristo’ di Blondel”, 45: «significa que Él es una totalidad indivisible, *totus Christus*, el Cristo total en la multiplicidad de sus apariciones, de sus prerrogativas, de sus aspectos. Es necesario mantener conjuntamente las metamorfosis y los modos de considerar a Cristo: preexistente, encarnado, escondido, crucificado, resucitado, glorioso, eclesial, eucarístico, interior, místico, inherente a los pobres y los que sufren, etc., sin olvidar por ello las categorías teológicas».

<sup>33</sup> Xavier Tilliette, “Maurice Blondel et la controverse christologique”, en *Le Modernisme*, ed. P. Colin (Paris: Beauchesne, 1980), 142: «El problema de la simultaneidad y la relación de un conocimiento humano y de la ciencia divina está ligado al problema –del que es un aspecto, o quizás la clave– de la coexistencia del Creador infinito con el mundo creado y finito. Lejos de Blondel la intención de convertir a Cristo en una especie de Alma del mundo, pero la unión teándrica o hipostática resuelve efectivamente la antinomia de la Creación. Que esto entraña la necesidad de la Encarnación, es la tesis franciscana a la que Blondel se ha vinculado».

Cada uno de esos momentos se mantiene eternamente, cumpliendo la función metafísica-mediadora de Jesucristo.

Pero el «pancratismo» añade una consideración ulterior y más profunda. Cristo sostiene la realidad entera por su unión con toda la creación, de modo que también sostiene a todos los hombres, uniéndose particularmente con cada uno de ellos. Los santos Padres ya habían explicado las edades de Cristo diciendo que había querido recorrer todos los momentos de la vida humana, desde la infancia hasta la madurez, para comprender desde dentro a todos los hombres<sup>34</sup>. Pero el «pancratismo» pide ir más allá: todo se sostiene en Cristo, y en él encuentran su ser todos los hombres, porque el Hijo de Dios ha asumido la humanidad acogiendo conscientemente en sí a todos. La unión con todos los hombres de que habla GS 22 se puede explicar como la presencia de cada uno de nosotros en la conciencia humana de Cristo, agrandada por su unión con la divinidad.

Se trata de uno de los aspectos más sugerentes del pensamiento de Blondel, que Tilliette ha utilizado para justificar el alcance de su fenomenología de Cristo. La encarnación es la unión del Hijo de Dios con todos y cada uno de los hombres; no se trata de una unión simplemente *natural*, sino *personal*, es decir –si se entiende bien– *particular*; es, además, una unión que tuvo repercusiones en la conciencia de Cristo<sup>35</sup>. En la unión hipostática, la divinidad habría «dilatado» y engrandecido la naturaleza humana asumida, dándole al mismo tiempo la capacidad de ser consciente de su origen divino y de ampliarse para acoger conscientemente a toda la humanidad<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008), 250-282: «El hombre como lenguaje de Dios», y también «La Palabra como niño, joven, hombre...».

<sup>35</sup> Cf. Maurice Blondel, «Lettre a Wehrle», en *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, ed. R. Marlé (Paris: Aubier, 1960), 60-61: «Lo que hace que Jesús sea verdadero hombre, siendo verdaderamente Dios, es que lleva sobre sí todas las conciencias y todas las inconsciencias humanas. [...] Él se adapta a nuestras miserias, a nuestras maneras de hablar y de oír; se pone en nuestro lugar, es el Hombre hasta el punto de que si nosotros sólo somos por medio de Él, *in quo omnia constant*, Él sólo es hombre por nosotros, puesto que la adorable bondad de su conciencia humana está constituida por la realidad en Él de todo lo que somos nosotros, aunque no lo sepamos», citado en Tilliette, «Le pancristisme dans L'Action et les premiers écrits», 53.

<sup>36</sup> Si esta conciencia pertenece a todos los momentos de la vida de Cristo, es algo que habría que estudiar. Blondel y, en consecuencia, Tilliette, solo la reconocen en el momento supremo de la vida de Cristo: su agonía y su pasión. Cf. Tilliette, «La

Nuestra presencia en Cristo garantiza, por consiguiente, un acceso verdadero a cada uno de los estados de su vida, que es, en definitiva, un acceso a la verdad de su ser y de su misión salvadora. Accedemos a ellos porque estamos en ellos, porque cada uno de ellos nos sostiene, sostiene nuestra humanidad lo mismo que sostiene nuestro mundo, del mismo modo y en el mismo movimiento en que la divinidad del Hijo sostiene su propia humanidad.

#### 4.3. LA CONCIENCIA DE CRISTO

La reflexión anterior afronta ya la tercera de las cuestiones planteadas a la teología de los misterios, que es el problema de la conciencia de Cristo. También el «pancristismo» de Blondel ofrece a la fenomenología de Cristo el fundamento para abordar una cuestión tan delicada. En aquel momento, Blondel debía hacer frente a los planteamientos modernistas de Loisy, para quien Cristo no habría sido consciente de su identidad divina. Sin embargo, para Blondel –y para toda la tradición cristiana– esta ignorancia es inadmisibles, pues implicaría la vaciedad del acontecimiento revelador y redentor: ¿cómo podría Cristo ser presencia de Dios sin ser consciente de su identidad divina? ¿Cómo podría ser nuestro salvador ignorando el sentido de su acción por nosotros? Por la misma razón, Blondel sostiene que Cristo no podría ser el fundamento del mundo sin ser consciente de su misión mediadora<sup>37</sup>.

Blondel defiende de este modo un planteamiento cristológico descendente, en el que el dato primario es la divinidad de Jesucristo: «la conciencia de su Divinidad le abandona menos que a nosotros nos abandona la conciencia de nuestra humanidad»<sup>38</sup>. Esto, sin embargo, no anu-

---

‘filosofía del Cristo’ di Blondel”, 48: «La persona divina informa los estados ejemplares de Cristo, de manera que Dios encarnado, también recién nacido y niño pequeño, no ha perdido nunca la conciencia (misteriosa) de sí mismo, de la divinidad, del Yo más profundo; Él es conciencia muda de Dios en los estados más señalados de su pasividad [...]. Incluso en el momento angustioso de la agonía, esta conciencia, colmada de obediencia y de amor, ha alcanzado el paroxismo».

<sup>37</sup> René Virgoulay, *Blondel et le Modernisme. La philosophie de l'Action et les Sciences Religieuses* (Paris: Cerf, 1980), 415: «El pancristismo implica, de parte de Cristo, una conciencia sin límite, no sólo de sí, sino de todos los entes con los que ejerce su Mediación universal».

<sup>38</sup> Blondel, “Lettre a Hügel”, en *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, ed. R. Marlé (Paris: Aubier, 1960), 135.

la la autenticidad de su humanidad; dando a su planteamiento un giro sorprendente, Blondel admite en la conciencia humana de Cristo, dilatada por la conciencia de su divinidad, una presencia *humanizante* de todos los hombres<sup>39</sup>. Esta presencia es descrita por el autor como *simpatía estigmatizante* y Tilliette encuentra en ella una clave para comprender la conciencia de Cristo:

«La simpatía estigmatizante implica el papel fundamental de la intersubjetividad en la psicología de Cristo. El Hijo del Hombre, el Mediador, el Emmanuel, sólo es hombre por los otros hombres; es el Singular Universal. La reciprocidad es absoluta. En último término, recibe su ser de hombre de la com-presencia de la humanidad, revisitando *la* naturaleza humana, no solamente *una* naturaleza humana [...]. Blondel no duda en escribir: “No podría haber Hombre-Dios si no hubiera hombres-hombres”. Y también: “La conciencia de su humanidad está hecha de todas nuestras conciencias humanas”»<sup>40</sup>.

La presencia en Cristo de todos los hombres es un dato fundamental para comprender los misterios de su vida, y más aún si se tiene en cuenta que la teología de los misterios se ocupa de episodios de la vida de Jesús, mientras que la fenomenología se ocupa de *vivencias*, esto es, de experiencias humanas de Cristo compartidas con nosotros, y no simplemente análogas a las nuestras.

---

<sup>39</sup> Blondel, “Lettre a Hügel”, 135-136: «Si me preguntan cómo es que esta humanidad de Cristo no queda absorbida por la Luz y consumida por el calor del Hogar divino, yo respondo que son nuestras humanidades las que sirven de pantalla a la suya; y que si nosotros somos por Él, Él es por nosotros; que Él es, literalmente, el Hijo del hombre. Si la Creación tiene su consistencia en el conocimiento perfecto y la voluntad amorosa de Cristo, Cristo tiene realidad singular por el desenlace universal en Él de toda vida y todo ser creado».

<sup>40</sup> Tilliette, “Maurice Blondel et la controverse christologique”, 154. Las citas son de M. Blondel, en *Au coeur de la crise moderniste*, 240 y 135, respectivamente. Cf. Tilliette, “Le panchristisme dans L’Action”, 55: «La relación de la conciencia con Cristo, de cada conciencia con Cristo, se sepa o no, se experimente o no, en el secreto del corazón, en la gracia sacramental, en la presencia eucarística, en el recuerdo (tan manifiesto para Newman), tiene por correlato, supuesto y condición *sine qua non* la inhabitación de Jesús en las conciencias, es decir, en las almas, “la intuición plena del Dios-hombre en cada uno de nosotros” (*Au coeur de la crise moderniste*, 136)».

#### 4.4. EL CRISTO UNIVERSAL

Por último, la fenomenología de Cristo ayuda a la teología de los misterios a explicar la revelación en Cristo del modelo de la humanidad. Afirmar, como hace GS 22, que Cristo es el modelo de la humanidad es, indudablemente, resultado de una confesión de fe: el hombre encuentra su razón de ser en la voluntad del Hijo de ser hombre<sup>41</sup>. Por eso, la teología define al hombre como *imagen de la Imagen*. La teología de los misterios explicita esta fe desplegando las consecuencias que cada uno de los episodios humanos de la vida de Jesús tiene para comprender la humanidad.

Por su parte, la fenomenología explica la universalidad de la humanidad de Cristo reconociendo en ella la presencia de toda la humanidad. Se trata, una vez más, de la experiencia del «pancristismo», por la cual se establece un intercambio entre la humanidad de Cristo y la nuestra. Podría decirse que lo más valioso de nuestra humanidad son aquellas dimensiones que forman parte del propio ser de Cristo, de modo que nuestra definición como hombres resulta imposible sin incluir nuestra relación con Cristo<sup>42</sup>.

Para la fenomenología de Cristo basada en el «pancristismo» de Blondel, Cristo es algo más que un modelo a imitar: se trata de una realidad interior a cada hombre, que cada uno está llamado a desarrollar. No es solo que Cristo haya vivido las posibilidades humanas en su plenitud, y que por eso nos sean propuestas de un modo ejemplar, sino que toda humanidad queda sostenida en la de Cristo: la descripción fenomenológica de las vivencias de Cristo nos ayuda a descubrir que todas las realidades humanas han encontrado acogida en el corazón de Cristo. Cada uno podrá vivir más auténticamente su propia humanidad cuanto más unido esté a Cristo, en quien la propia humanidad encuentra su fundamento y su valor definitivo.

La unión de lo universal y lo particular no se realiza según el modelo platónico de la ejemplaridad, ni siquiera bajo el prisma de la

---

<sup>41</sup> Cf. Rahner, "Problemas actuales de cristología", 189-190.

<sup>42</sup> No se dice con esto que la relación con Cristo sea lo único que nos define, ni siquiera que deba expresarse siempre de manera explícita, sino que es la luz última que explica todas las dimensiones humanas y su sentido. Dicho de otro modo, esta explicación supone el valor de la cristología filosófica, que algunos autores quieren descalificar presentándola como una confusión de estatutos epistemológicos.

participación ontológica en diversos grados de perfección, sino mediante la inclusión de toda la realidad, especialmente de la realidad humana, en la unión hipostática, que hay que comprender como síntesis de la realidad y como clave de lectura de todo cuanto existe (cf. Ef 1,3-10).

## 5. DIFICULTADES QUE DEJA ABIERTAS LA FENOMENOLOGÍA DE CRISTO

Aunque el interés de nuestro trabajo es mostrar lo que la fenomenología de Cristo puede aportar a la teología de los misterios de la vida de Jesús, es necesario añadir, siquiera brevemente, las dificultades que debe afrontar, y que convendrá estudiar separadamente en otro momento.

En primer lugar, las dificultades de la fenomenología de Cristo son las propias del «pancristismo». Blondel utilizó muy prudentemente el término, pues parece terminar en la confusión de los órdenes natural y sobrenatural<sup>43</sup>. Por eso, él mismo insistía siempre en subrayar la transcendencia de la gracia: «es indispensable señalar con claridad y fuerza la absoluta transcendencia del don divino, el carácter inevitablemente sobrenatural del designio deificante»<sup>44</sup>. El «pancristismo» no niega el carácter sobrenatural de la encarnación; solo la describe como la voluntad del Creador de hacerse pasivo con respecto a su criatura, sosteniendo con este gesto de caridad a cada cosa en el ser.

En segundo lugar, la fenomenología de Cristo, al plantearse abiertamente desde la conciencia divina de Jesús, presenta las dificultades propias de la cristología descendente y en particular, parece dar más importancia al misterio de la encarnación que al misterio de la pascua. En realidad, Cristo es siempre el Cristo pascual y la glorificación concede plenitud a su humanidad sin que se produzca un salto en la conciencia de Cristo. Jesús conoce cada cosa como Dios y como hombre. Por

---

<sup>43</sup> Cf. Henri de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence comentée* (Paris: Beauchesne, 1965), 23: «el peligro es el de suponer, sin darse cuenta, que el orden natural tiene una estabilidad divina en tanto que natural, que Cristo juega físicamente el papel que el panteísmo o el monismo atribuyen al Dios vago o difuso con el que se contentan», cuya consecuencia sería «admitir que Cristo podía haberse encarnado para algo distinto del destino sobrenatural, y que el mundo, incluso físicamente, estaría divinizado sin recibir el sobrenatural».

<sup>44</sup> De Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence comentée*, 25.

la unión hipostática, su capacidad humana es aumentada; por su unión con todos los hombres, su humanidad no queda disuelta. Por tanto, no se puede quitar a Jesús ni la conciencia de su divinidad ni la extensión, o mejor, la intensidad de su humanidad. Esto plantea la pregunta por el modo de comprender la *kénosis* de Cristo; lo que es claro es que no sirven algunos planteamientos de la teología actual, por ser demasiado reductores, pues comprenden la *kénosis* de Cristo como la anulación total de su conciencia divina.

A este respecto se debe añadir que la fenomenología de Cristo debería expresar más abiertamente la economía trinitaria en su desarrollo, especialmente la presencia del Espíritu en la vida de Jesús. La teología de los misterios, por su parte, es más proclive a considerar toda la vida de Jesús como revelación de la intimidad divina. Por este motivo, la fenomenología de Cristo debería mostrar, con mayor claridad, la vivencia que Cristo tiene de su relación con Dios Padre en cuanto Hijo y con el Espíritu en cuanto don suyo a los hombres; la inclusión de toda la realidad en la corporalidad de Jesús plantea cuestiones fundamentales sobre la unión del Espíritu.

La fenomenología de Cristo tiene que explicar, por último, en qué sentido Cristo puede hacer suyas algunas experiencias humanas, y por qué –si sostiene nuestra realidad y nuestras conciencias– habría de sostener además nuestras inconsciencias, nuestras tentaciones, nuestras limitaciones. En este sentido, Tilliette apunta una explicación que es necesario comprender en el conjunto de sus afirmaciones, pero que no nos resistimos a citar:

«La humanidad de Cristo es “deificada, pero estigmatizada de lesa humanidad”. Los estigmas indican el elemento finito, la pesadez, las llagas infligidas por el pecado. [...] Cristo experimenta y sufre por transposición, por semejanza desemejante, como el inocente conoce el pecado por su punta aguda, en forma de sufrimiento. [...] Incluso nuestras tentaciones Él las ha soportado como nuestras, no como suyas. Ha comulgado incluso con el sufrimiento del condenado»<sup>45</sup>.

«Como nuestras, no como suyas...». En todo caso, aun cuando Cristo participe en distinto grado de nuestras experiencias de debilidad, la vivencia que Cristo tiene de nuestras inconsciencias implica la pregunta por la posibilidad de que Dios mismo haya experimentado la tentación,

---

<sup>45</sup> Tilliette, *Chè cos'è cristologia filosofica?*, 106.

la debilidad, la situación de oscuridad en la que se encuentra el pecador. El grito de la cruz es quizá el aspecto más lancinante al que se enfrenta la fenomenología de Cristo; aquí solo lo apuntamos brevemente.

## 6. CONCLUSIÓN

Rahner había sugerido la necesidad de «una fenomenología teológica de nuestra relación con Jesucristo»<sup>46</sup> como camino para renovar la cristología. De algún modo, Tilliette da forma a esta audaz percepción. Su descripción fenomenológica de Cristo se funda en la preciosa intuición del «pancristismo» de Blondel. Al presentar la participación de todos los hombres en la conciencia de Cristo, Tilliette plantea una cristología «existencial»<sup>47</sup>, esto es, atenta a las vivencias de Cristo, desde la que se propone a la teología de los misterios de la vida de Jesús un cambio de perspectiva: adoptar la mirada propia de Cristo para contemplar los acontecimientos salvíficos y la misma realidad sostenida por su condición divina y humana.

Por eso, con la ayuda de la fenomenología se consigue describir de una manera más exhaustiva los episodios de la vida de Jesús con sus distintos significados (salvífico, revelador, antropológico...), pues estos significados se presentan como gracias conscientes del propio Cristo que las vive para nosotros. Además, en segundo lugar, con la fenomenología de Cristo se consigue aunar una mirada muy profunda a Jesucristo con una comprensión de toda la realidad desde el mismo Cristo: la teología de los misterios ya favorecía la unión de la teología y la experiencia espiritual; pero la fenomenología de Cristo añade a esta cristología de hondo calado una dimensión propia de la filosofía cristiana, y podríamos decir que permite mostrar el misterio cristológico de toda la realidad.

Al mismo tiempo, no puede pasarse por alto que esta visión cristiana de conjunto incluye una consideración de la conciencia de Cristo, e implica un conocimiento «interno» de Cristo que supera las limitaciones autoimpuestas por la reciente investigación crítica. La fenomenología de Cristo no quiere solo renovar la teología de los misterios, sino que sugiere, en definitiva, una renovación más amplia de la cristología. Y es que, en definitiva, lo que esta debe proponer valientemente es la posibilidad de conocer

<sup>46</sup> Rahner, "Problemas actuales de cristología", 193.

<sup>47</sup> Cf. Tilliette, "Blondel et la controverse christologique", 156s.

realmente a Jesús, y no solo las condiciones de posibilidad de las afirmaciones de fe. La teología no puede negarnos lo que la encarnación nos permite: contemplar la gloria del Hijo de Dios en nuestra propia carne.

## REFERENCIAS

- Balthasar, Hans Urs von. "El misterio pascual". En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 3.<sup>a</sup> ed., vol. 3, editado por J. Feiner y M. Löhrer, 686-809. Madrid: Cristiandad, 1992.
- . *El todo en el fragmento*. Madrid: Encuentro, 2008.
- . *¿Nos conoce Jesús? ¿Le conocemos?* Barcelona: Herder, 2011.
- Blondel, Maurice. *Les premiers écrits de M. Blondel*. París: Presses Universitaires de France, 1956.
- . "Lettre a Wehrle". En *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, editado por R. Marlé, 54-63. París: Aubier, 1960.
- . "Lettre a Hügel". En *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, editado por R. Marlé, 127-138. París: Aubier, 1960.
- . *Œuvres Complètes. I. 1893. Les deux thèses*. París: Presses Universitaires de France, 1995.
- Casel, Odo. *El misterio de la cruz*. Pozuelo de Alarcón: Asociación Bendita María, 2011.
- Cordovilla, Ángel. "Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI". *Revista de espiritualidad* 67 (2008): 123-144.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Sapientia Fidei. Madrid: BAC, 2001.
- . *Fundamentos de Cristología*. Vol. 1, *El camino*. Normal. Madrid: BAC, 2005.
- González Gil, Manuel. *Cristo, misterio de Dios*. 2 vols. Normal. Madrid: BAC, 1976.
- Grillmeier, Alois. "Los misterios de la vida de Jesús. Panorama histórico". En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 3.<sup>a</sup> ed., vol. 3, editado por J. Feiner y M. Löhrer, 570-586. Madrid: Cristiandad, 1992.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- . *El hombre en la creación*. Madrid: BAC, 2012.

- Lubac, Henri de. *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence commentée*. Paris: Beauchesne, 1965.
- Rahner, Karl, "Mysterien des Lebens Jesu". En *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2.<sup>a</sup> ed., vol. 7, dirigido por Joseph Höfer y Karl Rahner, 721-722. Freiburg: Herder, 1962.
- . "Problemas actuales de cristología". En *Escritos de Teología*. 5.<sup>a</sup> ed., vol. 1, 157-205. Madrid: Cristiandad, 2000.
- . "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios". En *Escritos de Teología*. 4.<sup>a</sup> ed., vol. 3, 47-58. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Ratzinger, Joseph. *Jesus von Nazaret. I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2007.
- . *Jesús de Nazaret. I. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración*. Madrid: Esfera de los Libros, 2007.
- . *Jesus von Nazaret. II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2011.
- . *Jesús de Nazaret. II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro, 2011.
- . *Jesus von Nazaret. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2012.
- . *La infancia de Jesús*. Barcelona: Planeta, 2012.
- Schönborn, Christoph. *Gott sandte seinen Sohn: Christologie*. Paderborn: Bonifatius, 2002.
- . *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*. Valencia: Edicep, 2006.
- Schulte, Raphael. "Los misterios de la 'prehistoria' de Jesús". En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 3.<sup>a</sup> ed., vol. 3, editado por J. Feiner, M. Löhrer, 586-610. Madrid: Cristiandad, 1992.
- Schütz, Christian. "Los misterios de la vida de Jesús como prisma de la fe". *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002): 158.
- Serna Cruz, Juan. "¿Cómo vivió Cristo su humanidad? Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de X. Tilliette". Tesis de doctorado. Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tilliette, Xavier. "Maurice Blondel et la controverse christologique". En *Le Modernisme*, editado por P. Colin, 129-160. Paris: Beauchesne, 1980.
- . *La christologie idéaliste*. Paris: 1986.

- . “La sixième béatitude et la conscience du Christ”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 13/5 (1988): 51-60.
- . “Edith Stein”. *Études* 369 (1988): 347-358.
- . *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*. Paris: Cerf, 1990.
- . “Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d’Être fini et Être éternel”. *Gregorianum* 71 (1990): 97-113.
- . “Cristología filosófica”. En *Diccionario de Teología fundamental*, dirigido por R. Latourelle y R. Fisichella, 232-237. Madrid: San Pablo, 1992.
- . *Le Christ des philosophes. Du Maître de Sagesse au divin Témoin*. Namur: Culture et Vérité, 1993.
- . “Méditation sur la béatitude”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 18/3 (1993): 29-32.
- . “La béatitude de la miséricorde”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 18/6 (1993): 5-10.
- . *El Cristo de la filosofía*. Bilbao: DDB, 1994.
- . “Ringraziamento seguito di un saggio di fenomenologia del Cristo”. *Rassegna di Teologia* 35 (1994): 3-25.
- . “La chasteté de Jésus”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 22/1 (1997): 21-26.
- . *Les philosophes lisent la Bible*. Paris: Cerf, 2001.
- . “Come Cristo visse la sua umanità. Saggio di esegesi fenomenológica”. *Gregorianum* 82 (2001): 527-541.
- . “La cristologia ‘da catecumeno’ di Bergson e la ‘filosofia del Cristo’ di Blondel”. En *Cristo nella filosofia contemporanea*, editado por Sthephano Zucal. Vol. 2, 31-49. Milano: San Paolo, 2002.
- . “Le panchristisme dans L’Action et les premiers écrits”. En *Le Christ de Maurice Blondel*, dirigido por René Virgoulay, 35-57. Paris: Desclée, 2003.
- . “Le mystère d’une souffrance divine”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 28/5-6 (2003): 15-21.
- . *Che cos’è cristologia filosofica?* Brescia: Morcelliana, 2004.
- . “Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 30/2 (2005): 83-89.
- . *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*. Paris: Cerf, 2006.
- Virgoulay, René. *Blondel et le Modernisme. La philosophie de l’Action et les Sciences Religieuses*. Paris: Cerf, 1980.

