

## EL AMOR COMO RELACIÓN. REFLEXIONES SOBRE EL AMOR EN ALGUNOS ESCRITOS DE J. RATZINGER

RAMÓN PIÑERO MARIÑO  
*Instituto Teológico de Cáceres*

### RESUMEN

Joseph Ratzinger, actualmente Benedicto XVI, desarrolló a lo largo de su vida un enorme trabajo teológico, en el cual trató la cuestión del amor desde diversas perspectivas. En este artículo sólo hemos analizado un pequeño número de obras en donde el teólogo alemán aborda esta cuestión del amor, buscando las raíces teológicas de su primera encíclica *Dios es amor*. Partimos del concepto que consideramos clave en su pensamiento sobre el amor, que es el filosófico de relación, que es aplicado por Ratzinger tanto para el amor divino trinitario como para el amor humano en su doble dimensión: a Dios y al hombre. Dios es comunión de personas, ser en relación, y el hombre, imagen de Dios, es también persona, es decir, relación o apertura a Dios y a los demás hombres. Leyendo con atención el artículo, se pueden encontrar las raíces de la doctrina contenida en la encíclica citada más arriba. Esperamos haber logrado este propósito.

*Palabras clave:* Agapé, Amor, Creación, Eros, Fraternidad, Redención, Relación, Trinidad.

### ABSTRACT

Joseph Ratzinger, now the Pope Benedictus, developed along his life a great theological work, in which he treated the question of love in different points of view. We only have analysed in this article a few number of books where the German theologian treats this question of love, searching the theological roofs of his first encyclical *God is Love*. We begin with the key concept in his thought about love that is the philosophical one of relation, that is applied by Ratzinger as to the divine Trinitarian love as to the humane love in his double dimension: to God and to the humanity. God is a commun-

ion of three persons, a being in relation, and the man, image of God, is a person too, a relation or opening to God and to the humanity. If we read with attention the article, we may meet the roots of the doctrine that is holding in the encyclical *God is love*. We hope to have got this purpose.

*Key words:* Agapé, Creation, Eros, Fraternity, Love, Redemption, Relation, Trinity.

“Nuestra vida tiende en última instancia a descubrir el amor, a recibirlo y a darlo... Y el Cristo crucificado que representa el amor hasta el final, como Él mismo dice en el Evangelio según san Juan, convierte este principio en algo completamente real. Dios mismo es amor. En este sentido, el amor es la ley fundamental y el objetivo esencial de la vida”<sup>1</sup>.

El título de este artículo viene sugerido por la lectura de algunos escritos de J. Ratzinger, donde la categoría *relación* va unida profundamente a la realidad del amor, tanto a nivel divino intratrinitario como a nivel de la creación y de la redención. La relación es un término clave para comprender qué es el amor, pues éste ante todo es apertura: de Dios en sí mismo, de Dios a la creación y al hombre, de los hombres entre sí. La relación evita concebir a Dios como una mónada cerrada en su sustancialidad eterna y al hombre como otra pequeña mónada cerrada a su realidad exterior y al otro. Por tanto, a lo largo de estas páginas, subyace la categoría relación, sobre todo como apertura, como cimiento básico para entender el contenido.

## 1. LA FUENTE DEL AMOR

### 1.1. EN LAS FUENTES DE LA ESCRITURA

La clave para comprender que “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) se encuentra en dos realidades fundamentales: Dios es persona y en Dios se da la relación. Ratzinger traduce el término Yavé, partiendo de la sílaba *yau*, como “Dios personal”. En la base de esta traducción se halla el carácter social y personal de la divinidad El (el Dios de los padres), que para los padres no se identificaba con un lugar, sino con una persona, es un Dios de personas, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que no se limita a un lugar, sino que manifiesta su presencia en todos los lugares donde se encuentra el hombre. Por eso se concibe a Dios en el plano del yo-tú, no en el local, porque a Dios no se le

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg- Círculo de Lectores, 2002, 172.

encuentra en un lugar, sino allí donde está el hombre y dónde éste se deja encontrar por él<sup>2</sup>.

“Al decidirse los padres de Israel por El realizaron una opción de capital importancia: se decidieron por el *numen personale* en lugar del *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se encuentra en el plano del yo-tú y en él se concibe, no por el Dios vinculado primariamente a un lugar sagrado. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión en un plano caracterizado por la relación interpersonal yo-tú, rasgo fundamental de El, es el elemento más principal de la religión de Israel”<sup>3</sup>.

La fe en El se amplió a Elohim, que indica el proceso de ampliación que necesitaba la figura de El, que de singular pasa a plural. Esto permitió a Israel expresar con mayor claridad la unicidad de Dios; Dios es único, el supremo y totalmente otro que trasciende incluso los límites del singular y el plural. En este acontecimiento se esconde una experiencia que abre camino a la revelación cristiana de la Trinidad, el Dios uno y trino. Dios es el uno radical, pero supera nuestras categorías de unidad o multiplicidad. Esto supera el problema del politeísmo, porque el plural, referido a un solo Dios, indica que éste incluye en sí todo lo divino<sup>4</sup>.

Como consecuencia de la concepción innovadora de Dios que tienen los padres, podemos decir que el Dios de Israel aparece, no como un rey despótico, sino como “el Dios cercano que puede ser fundamentalmente el Dios de cada hombre”<sup>5</sup>. Esto nos indica un Dios personal que se abre a la relación con cada hombre, y el amor se fundamenta en la relación.

Esta realidad divina se profundiza aún más en la narración del nombre de Dios a Moisés en la zarza ardiente. Dios indica a Moisés que conteste a quien le pregunte quien le envía: “el yo-soy me envía a vosotros” (Ex 3, 14). El término “yo-soy” indica la expresión de una cercanía poderosa y auxiliante, Dios no revela ahí su esencia, sino que, como indica Ratzinger, “se manifiesta como un Dios para Israel, como un Dios para los hombres. El ‘yo-soy’ significa algo así como ‘yo estoy ahí’, ‘yo estoy ahí para vosotros’; se afirma claramente la presencia de Dios; su ser se explica no como un ser en *sí*, sino como un ser-para”<sup>6</sup>. Esto indica la naturaleza amorosa de Dios, pues amar es superar el ser para uno mismo y ser para los demás. Esto se aclara aún más acudiendo a la traducción de Eissfeld, citada por Ratzinger, el cual cambia la traducción “él ayuda”, por “llama a la existencia, es creador”. El término “yo soy” indica la permanencia

2 Cf. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987, 94-96.

3 *Ib.*, 96.

4 Cf., *ib.*, 97.

5 *Ib.*, 98.

6 *Ib.*, 101.

de Dios a través de todos los cambios, que da apoyo al hombre en su mutabilidad. El Dios que es también el que “está con *nosotros*; no es sólo Dios en sí, sino nuestro Dios, el Dios de los padres”<sup>7</sup>.

El Nuevo Testamento, en el evangelio de Juan, abre una nueva perspectiva interesante para nuestra cuestión. Juan, vinculado a la literatura sapiencial y al Deutero-Isaías, convierte la frase “yo soy” en la fórmula central de su fe en Dios, pero lo hace convirtiéndola en la expresión central de su cristología. Esto es fundamental tanto para la imagen de Dios como para la imagen de Cristo. En resumen, dice Ratzinger:

“Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Pero como en el pensar del cuarto evangelio Jesús une en sí mismo y se aplica el ‘yo soy’ del Éxodo y de Isaías 43, resulta claro que *él mismo* es el nombre de Dios, es decir, la invocación de Dios. La idea del nombre entra aquí en un nuevo estadio decisivo. El nombre no es sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesús se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo enunciado en él”<sup>8</sup>.

## 1.2. LA IMPORTANCIA DEL NOMBRE

La cuestión del nombre indica una gran importancia, pues existe una gran diferencia entre la meta perseguida por el concepto y el nombre. El concepto quiere indicar la esencia de la cosa, el nombre trata de hacer la cosa invocable, nominable, de establecer con ella una *relación*. El nombre se refiere a la cosa misma, pero sólo con la intención de ponerla en relación con otro, de hacerla accesible. Esto queda claro en las relaciones humanas, nos relacionamos llamándonos por el nombre, que permite invocar a cada uno. El nombre tiene como finalidad la relación social, introduce en las relaciones sociales. “El nombre da a un ser la capacidad de ser llamado; de esta capacidad nace la co-existencia con el nombrado”, por eso, “cuando Dios se nombra según la autocomprensión de la fe, no expresa su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de tal manera que se le puede llamar. Y al obrar así, entra con ellos en la co-existencia, se hace accesible, está por ellos ahí”<sup>9</sup>.

El amor implica relación, estar ahí en contacto con los demás, y por eso tiene una enorme importancia la afirmación de San Juan acerca de que Jesús es el nombre de Dios en persona, nombre verdadero y viviente:

7 Cf., *ib.*, l.c.

8 *Ib.*, 105.

9 *Ib.*, 106.

“En él se realiza lo que no podía realizar una simple palabra. En él llega a término el sentido del discurso sobre el nombre de Dios, lo que éste significaba y daba a entender la idea de Dios. En él –esto es lo que quiere decir el evangelista– Dios se hace invocable. Con él Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es simple palabra que aceptamos, sino carne de nuestra carne, hueso de nuestro hueso. Dios es uno de los nuestros. Lo que la escena de la zarza ardiente significaba, se realiza realmente en aquel que es Dios en cuanto hombre y hombre en cuanto Dios. Dios es uno de los nuestros, por eso es el verdadero invocable, el que permanece con nosotros en la co-existencia”<sup>10</sup>.

En Cristo, desde la encarnación, Dios permanece entre nosotros, relacionándose con nosotros, amándonos, y con un nombre por el que podemos invocarlo. Para que haya amor es necesaria la relación, y para relacionarse hace falta conocer el nombre de la otra persona. Cristo es encuentro personal, entra en el nivel yo-tú.

### 1.3. EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS Y EL DIOS CRISTIANO

Según Ratzinger, en el cristianismo primitivo se hizo una opción a favor del Dios de los filósofos, de la verdad del ser, en contra de los dioses mitológicos<sup>11</sup>, el Dios de los filósofos es al que se ora y el que habla al hombre, pero se produjo una transformación, la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva: el Dios neutro, inmutable, eterno, es para la fe el hombre Dios:

“...que no sólo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador... Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un nombre por el que entra en el mundo de los hombres. En este sentido es también verdad que el Dios de los filósofos es muy distinto de como ellos mismos se lo habían imaginado, aun siendo todavía lo que ellos afirmaban; es verdad que sólo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es el Dios de los hombres, inseparablemente del Dios de la fe”<sup>12</sup>.

Esta transformación en la concepción de Dios se aprecia al acercarnos al Evangelio. Ratzinger escoge la parábola de la oveja y de la dracma perdida (Lc 15, 1-10), donde se desentraña la respuesta a la pregunta sobre quién es Dios. Según este texto, Dios es el Dios que nos sale al encuentro, el Dios antropomórfico y afilosófico, que padece y se alegra con los hombres, posee un corazón,

<sup>10</sup> *Ib.*, l.c..

<sup>11</sup> Ver *ib.*, 109-114.

<sup>12</sup> *Ib.*, 115-116.

está ahí como un amante con todas sus extravagancias<sup>13</sup>. La identificación del pensamiento cristiano con el Dios de los filósofos ha llevado a anular la verdadera imagen de Dios. El Dios cristiano no permanece ausente, es trascendente, totalmente Otro, pero a la vez es inmanente, está en lo máximo y en lo mínimo. Esto tiene consecuencias en la comprensión cristiana de lo real. Para Dios, que es espíritu y guía y transforma el universo, un espíritu, el corazón de un hombre que puede amar, es mayor que cualquier otra cosa. Además, el pensar puro del Dios eterno e inmutable de los filósofos no es mayor que el amor, el Evangelio y la imagen cristiana de Dios nos enseñan que el amor es superior al puro pensar. “El pensar absoluto es un amor, no sólo una idea insensible, sino creadora, porque es amor”<sup>14</sup>. El Dios de la fe no es puro pensar encerrado en sí mismo, está determinado por la categoría *relación*, es amplitud creadora que lo transforma todo. La forma suprema del ser no es vivir separado para-sí-mismo, sino que incluye en sí misma el elemento de la *relación*, lo supremo es la relación, el poder que crea, guía y ama todas las cosas. Además, el Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. El amor es divino y también es amor el Logos universal, la idea original creadora. Aparece la identidad original de la verdad y el amor<sup>15</sup>.

Dios, por tanto, es una inteligencia creadora que lleva al mundo y lo precede, pero también es, en la fe cristiana, *personal*. La inteligencia creadora es personal, y al afirmar la personalidad de esa inteligencia, la fe cristiana profesa que la idea original cuyo ser-pensado es el mundo, no es una conciencia anónima y neutral sino libertad, amor creador, persona.

“Ese pensar creador que para nosotros es supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad consciente pensar de sí mismo y que no sólo se conoce a sí mismo, sino a todo su pensamiento. Además este pensar no sólo conoce, sino que ama; es creador porque es amor; y porque no sólo piensa, sino que ama, coloca su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiva, lo hace ser. Todo esto significa que ese pensar sabe su pensamiento en su ser mismo, que lo ama y amablemente lo lleva... es divino lo que no queda aprisionado en lo máximo, sino lo que se contiene en lo mínimo”<sup>16</sup>.

El Logos de todo ser es conciencia, libertad y amor, lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad, que es la necesaria estructura del mundo, y esto quiere decir que el hombre sólo puede comprender el mundo como incomprensible, que el mundo es incomprensibilidad, pues si el punto supremo del mundo es una libertad que lo guía, lo quiere, lo conoce y lo ama, entonces la libertad y la imposibilidad de calcular son características del mun-

13 Cf., *ib.*, 116-117.

14 Cf., *ib.*, 117-118.

15 Cf., *ib.*, 119.

16 *Ib.*, 130-131.

do. La libertad hace imposible el cálculo, el mundo no es reductible a lógica matemática. En un mundo que es estructuralmente libertad, se nos ofrece el misterio de lo demoníaco que nos sale al paso:

“Un mundo que ha sido creado y querido bajo el riesgo de la libertad y del amor no es pura matemática. Es el espacio del amor y, por tanto, de la libertad; el riesgo del mal le acompaña siempre; se aventura en el misterio de la oscuridad por una luz mayor, por la libertad y el amor”<sup>17</sup>.

Esto trastoca todas las categorías, en un mundo que en último término es amor, no matemática, lo mínimo es el máximo, lo más pequeño con capacidad de amar es lo más grande, lo particular es más que lo general; la persona, individual e irrepetible, es lo definitivo y supremo. El cristiano, por tanto, ve en el hombre una persona, no un individuo, en cuanto singular e irrepetible es lo supremo y lo propio. El primado de lo particular sobre lo general lleva a esta consecuencia: la unidad no es lo único y lo último; también la multiplicidad tiene su derecho propio y definitivo, esto nos lleva a la superación de la concepción de un Dios que es pura unidad, nos lleva a la fe en el Dios trino<sup>18</sup>.

#### 1.4. EN LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA: EL DIOS TRINITARIO

Esto nos introduce en la contemplación del misterio trinitario, partiendo de un principio: “El amor es siempre *mysterium*. El amor mismo –el Dios increado y eterno– tiene que serlo en sumo grado: *el misterio mismo*”<sup>19</sup>.

Para Ratzinger, Dios se manifiesta tal y como es, como Padre, Hijo y Espíritu Santo (se opone al monarquianismo, al modalismo y al subordinacionismo). Y al revelarse como uno y trino, va a mostrar su misterio de amor. El cristianismo desborda toda otra concepción religiosa, especialmente con su doctrina de la Trinidad. Aunque la teología trinitaria ha sido esencialmente negativa, un poner límites<sup>20</sup>, sin embargo, sus expresiones están llenas de sentido y aluden a lo inexpresable. La fórmulas de la fe trinitaria tienen un carácter alusivo. Esto se desarrolla en tres tesis:

1<sup>a</sup>) La paradoja *una esencia en tres personas* está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. Para los antiguos (pre cristianos) sólo la unidad era divina, la multiplicidad era secundaria e imperfecta, impropia de Dios. La profesión cristiana en Dios uno y trino expresa

17 Cf., *ib.*, 131.

18 Cf., *ib.*, 131-132.

19 *Ib.*, 133.

20 Cf., *ib.*, 141-147.

la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad, la divinidad es plenitud de la unidad y de la multiplicidad, por lo que la unidad y multiplicidad de las criaturas es imagen y participación de lo divino. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento último. Esto supera el dualismo y tiene una consecuencia importante:

“Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de la unidad, a la que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del átomo”<sup>21</sup>.

2<sup>a</sup>) La paradoja una esencia, tres personas, está en función del concepto de persona. La fe cristiana profesa que Dios, la inteligencia creadora, es persona: conocimiento, palabra y amor. Llamar a Dios persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, comunicabilidad y fecundidad. No existe la persona sin la relacionalidad. Esto lo muestra el término persona: viene del griego *prosopon*, que significa “respecto”; la partícula *pros* significa “a”, “hacia” e incluye la relación como específico de la persona. La palabra latina *persona* también indica relación, pero como comunicabilidad<sup>22</sup>.

3<sup>a</sup>) La paradoja una esencia, tres personas está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo y manifiesta lo absoluto de lo relativo. El lenguaje teológico, por muy inadecuado que sea, toca la realidad misma. En la doctrina trinitaria, al tener que sostener a la vez la unidad, la trinidad y la simultaneidad de ambas con el predominio de la unidad, se comprendió plenamente la realidad “persona”; “el concepto y la idea de ‘persona’ surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret”<sup>23</sup>.

Al no darse multiplicidad de principios divinos, la unidad cae en el plano de la sustancia, por lo que la trinidad hay que buscarla en el plano de la relación, de lo relativo. A esta conclusión nos lleva también la lectura de la Biblia<sup>24</sup>, donde encontramos un diálogo en el ser íntimo de Dios que lleva a admitir en Dios un yo y un tú, un elemento de relación, de diferencia y afinidad, que se

21 Cf., *ib.*, 147-149.

22 Cf., *ib.*, 149.

23 *Ib.*, 150.

24 Así se expresa Ratzinger: “Dios parece dialogar consigo mismo; en Dios hay un nosotros; los padres lo encontraron en la frase ‘hagamos al hombre’ (Gn 1, 26); en él hay también un yo y un tú; los padres lo vieron en el verso 1 del salmo 110: ‘Dijo el Señor a mi Señor’, y en el diálogo de Jesús con el Padre”; *ib.*, 151.

puede expresar con el concepto persona, pues al darse en Dios, absolutamente uno, el fenómeno de lo dialógico, de la distinción y de la relación del diálogo, la categoría de relación viene a adquirir en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo. Junto a la sustancia se encuentra el diálogo, la relación, como forma igualmente original del ser. Dios es uno como sustancia, pero en él, uno e indivisible, se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor:

“Esto significa que las ‘tres personas’ que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más íntima dirección a los demás. No son sustancias o personalidades en el moderno sentido de la palabra, sino relación cuya actualidad pura (‘paquetes de ondas’)<sup>25</sup> no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye. Agustín expresó así esta idea: *Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios*. He ahí lo decisivo. ‘Padre’ es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres– sino que la persona consiste en la referibilidad”<sup>26</sup>.

La fe cristiana ha encontrado la médula del concepto de persona, que trasciende el de individuo, en la idea de la referibilidad de la palabra y del amor. Como decía Agustín: *En Dios no hay accidentes, sino sólo sustancia y relación*<sup>27</sup>.

Todas estas afirmaciones se encuentran ya en la Biblia, concretamente en San Juan, donde Cristo dice de sí mismo: “El Hijo no puede hacer nada por sí mismo” (Jn 5, 19.30). El Hijo obra en dependencia de quien procede, por lo que el concepto Hijo es relativo, se refiere a la relación. Al llamar a Cristo Hijo, Juan alude a algo distinto y superior, emplea una expresión que indica referibilidad, el Hijo indica ser-relativo. También esto es aplicado por Juan a los discípulos: “Sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15, 5). La existencia cristiana cae bajo la categoría de relación. El ser “Hijo” significa ser-de-otro. Esa palabra define el ser de ese hombre como un ser de otro y para otros, como un ser abierto por ambos lados a los demás, como un ser que no conoce el espacio en el que actúa el puro yo. El ser de Jesús como Cristo es un ser completamente abierto, un ser “de” y “para”, que no se queda en sí mismo y que no consiste en sí mismo (“Yo y el Padre somos una misma cosa”, Jn 10, 30); en consecuencia este ser es pura relación y, como pura relación, pura unidad. Entonces, ser cristiano significa ser como el Hijo, no quedarse en sí mismo ni consistir en sí mismo, sino vivir abierto totalmente al “de” y al “para”. Porque el cristiano es “cristo”, todo esto

25 Cf., *ib.*, 143-145.

26 *Ib.*, 152.

27 Citado por Ratzinger, *ib.* 153.

vale también para él. La existencia cristiana es ante todo la unidad con Cristo, sólo posible cuando desaparezca el interés por lo propio y cuando en su lugar entre el puro ser “de” y “para”. De esta unidad con Cristo, que se da en quienes no consideran nada como propio (cf., Flp 2, 6s.), se sigue la más plena unidad: “para que todos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17, 11. 12). “Todo no ser-uno, todo estar-divididos se apoya en una oculta falta de ser cristiano realmente, es un agarrarse a lo propio con lo que se elimina la síntesis de la unidad”<sup>28</sup>. Así concluye Ratzinger su razonamiento:

“Son significativas, a mi entender, las afirmaciones existenciales de la doctrina trinitaria; según ésta, la relación, que es pura unidad, se trasluce también en nosotros. La esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad. Es claro que esto no supone contradicción alguna. Ahora podemos comprender mejor que antes que el ‘átomo’, el cuerpo más pequeño e indivisible, no es el que tiene mayor unidad; *la unidad pura se realiza en el espíritu e incluye la referibilidad del amor...* La esencia de la realidad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real”<sup>29</sup>.

## 2. LA MANIFESTACIÓN DEL AMOR

### 2.1. LA CREACIÓN

#### 2.1.1. *La creación del mundo*

Según M. Smauch y otros autores, la Escritura, en el relato de la creación (Gn 1, 1-19) quiere enseñarnos sólo *una* cosa; *Dios* ha creado el Universo, el mundo procede únicamente de una fuerza, de la Razón eterna de Dios que en la Palabra se ha transformado en fuerza creadora. Todo procede de la Palabra de Dios, la misma Palabra que encontramos en el acontecimiento de la fe. Esta narración permitió conocer al hombre que sólo una fuerza “está al final de todo y nosotros en sus manos”: el Dios vivo, y esta misma fuerza creadora es la que encontramos en la Palabra de la Sagrada Escritura. En esa Palabra palpamos la auténtica fuerza originaria del Universo, el verdadero Poder sobre todo Poder<sup>30</sup>.

Según Ratzinger, esta interpretación es correcta, pero no suficiente, pues rompe en exceso la unidad entre imagen y contenido (concepto). Hay que acudir a la unidad de la Biblia como criterio de interpretación, el relato del

28 Cf., *ib.*, 153-156.

29 *Ib.*, 156.

30 J. RATZINGER, *Creación y Pecado*, Pamplona, EUNSA, 1992, 27-28.

Génesis no está ahí como un bloque errático, terminado y cerrado en sí mismo, la Escritura no está escrita de un tirón, es el eco de la historia de Dios con su pueblo. La Biblia es expresión del empeño de Dios por hacerse comprensible al hombre, pero también es expresión del esfuerzo humano por comprender a Dios. De manera que el tema de la Creación no aparece una sola vez, sino que acompaña a Israel a lo largo de su historia. Todo el Antiguo Testamento es un caminar en compañía de la Palabra de Dios. A lo largo de este caminar se ha ido conformando, paso a paso, la auténtica expresión de la Biblia. De ahí que debamos interpretar su sentido desde la totalidad de ese camino. Todo el Antiguo Testamento conduce al Nuevo, y en Cristo recibe sentido el conjunto, y sólo podemos interpretar un texto desde la totalidad<sup>31</sup>.

Para comprender el relato de la historia de la Creación hay que tener en cuenta, en primer lugar, que Israel siempre ha creído en Dios Creador, coincidiendo en esto con todas las grandes culturas de la Antigüedad. El momento en que la Creación se volvió para Israel tema dominante fue el exilio babilónico, época en la que el relato de la Creación adquirió su forma propia y actual. Israel había perdido su tierra, el Templo, parecía que el Dios de Israel era débil, había sido vencido, incapaz de defender su culto y sus adoradores. En ese momento los profetas muestran el verdadero rostro de Dios, que no está unido a un espacio, es el Dios que llamó a Abraham a salir de su tierra, el que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto, cosas que pudo hacer porque no es el Dios de una tierra, sino el dominador del cielo y de la tierra, el dominador sobre todos los países y todos los pueblos, y esto lo puede porque es el creador de todo, Él mismo había creado el cielo y la tierra. El relato de la Creación, frente a los relatos paganos, llenos de teomaquias, muestra que antes de la Creación sólo estaba Dios, la Nada frente a Dios que es el único poderoso, y así se afirma que sólo Dios, la eterna Sabiduría que es el eterno Amor, ha creado el Universo, que en sus manos está. El Universo no procede de una lucha de demonios, sino que procede de la razón, de la Razón de Dios y descansa en la palabra de Dios. El relato de la creación significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y libertad, y sitúa a la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor<sup>32</sup>.

Las *imágenes* que se usan para hablar de la creación en el Antiguo Testamento van evolucionando hasta los libros sapienciales, pero el relato definitivo, pleno y equilibrado de la Creación aparece en Jesucristo, y dice así: “En el principio la Palabra existía y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios.

31 Cf., *ib.*, 28-32.

32 Cf., *ib.*, 32-38.

Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe” (Jn 1, 1-3). Juan narra el relato de la Creación a partir de Cristo para contar, otra vez y definitivamente, por medio de las imágenes qué es la Palabra con la que Dios quiere mover nuestro corazón. Los cristianos leemos el Antiguo Testamento desde Cristo, lo leemos siempre con Él y por Él, porque así sabemos lo que Dios a través de los siglos quiso imprimir progresivamente en el alma y el corazón del hombre. Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve a la verdad de las imágenes. La creencia en la Creación no es irreal, es racional. La fe es racional. La razón de la Creación procede de la Razón de Dios. La razón del Universo nos permite reconocer la Razón de Dios, y la Biblia ha entregado el Universo a la razón del hombre y no a su explotación por el hombre, porque la razón lo abrió a la verdad y al amor de Dios. Por eso debemos afirmar la creencia en la Creación, pues sólo si el Universo procede de la libertad, del amor y de la razón, sólo si estas son las fuerzas propiamente dominantes, podemos confiar unos en otros, encaminarnos al futuro y vivir como hombres. Sólo porque Dios es el Creador y Señor de todas las cosas podemos orarle. Y esto significa que la libertad y el amor no son ideas impotentes, sino las fuerzas fundamentales de la realidad<sup>33</sup>.

“El Universo no es producto de la oscuridad ni de la sinrazón. Procede del entendimiento, procede de la libertad, procede de la belleza que es amor. Ver esto nos da el valor necesario para vivir, nos fortalece para sobrellevar sin miedo la aventura de la vida”<sup>34</sup>.

Por otra parte, toda la Creación está dirigida hacia el Sabbat, el sábado, que es una señal de la alianza entre Dios y el hombre, es decir, la Creación se ha construido para dirigirse al momento de la adoración, es un espacio de adoración. El Universo existe para el culto, para la glorificación de Dios. La Biblia hizo suyo este pensamiento básico de la disposición del Universo para la adoración, y esta idea surge con la imagen del Sabbat, porque la Creación está estructurada de acuerdo con el orden del Sabbat, que es el resumen de la Torá, la Ley de Israel. Lo cual significa que la adoración contiene en sí misma una forma moral. En ella está interiorizada toda la organización moral de Dios. Sólo así es verdadera adoración. Además, la Torá es expresión de la historia que Israel vive con Dios. Es expresión de la alianza, y la alianza es expresión del Amor de Dios, de su Sí al hombre que Él ha creado para amar y ser amado<sup>35</sup>. Afirmar Ratzinger:

33 Cf., *ib.*, 38-41.

34 *Ib.*, 48-49.

35 Cf., *ib.*, 51-54.

“Ahora podemos apreciar mejor este pensamiento. Podemos decir: Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor. Lo ha creado para que haya amor. Tras esto surgen las palabras de Israel que apuntan directamente hacia el Nuevo Testamento. Sobre la Torá, que materializa lo secreto de la Alianza, de la historia de amor de Dios con los hombres, se ha dicho en las escrituras judías: Ella existía al principio, estaba con Dios, a través de ella ha llegado a ser todo lo que existe. Era la luz y la vida de los hombres. Juan necesitaba simplemente volver a tomar estas fórmulas refiriéndolas al que es la palabra viva de Dios para decir: ‘Todo se hizo por ella’ (Jn 1, 3). Ya antes Pablo había dicho: ‘En él fueron creadas todas las cosas’ (Col 1, 16; cf. Col 1, 15-23). Dios ha creado el Universo para poder hacerse hombre y despararrar su amor, para extenderlo también hacia nosotros, invitándonos a participar de él”<sup>36</sup>.

### 2.1.2. La creación del hombre

Dentro de los relatos de la creación, resalta la creación del hombre. Éste es formado de barro procedente de la tierra, lo cual es una humillación y un consuelo. Humillación porque nos informa de que no somos dios, el hombre no se ha hecho a sí mismo y está limitado, no dispone del Todo. Es sólo tierra, un ser para la muerte como todo ser vivo. Consuelo, porque el hombre no es un demonio, ha sido creado de la buena tierra de Dios. Esto nos indica algo más profundo: *todos* los hombres son tierra, todos son *iguales*, forman una única humanidad procedente de Dios a través de la *única* tierra, sólo hay *un* hombre en los muchos hombres, la Biblia se opone al racismo y a la división de la humanidad. Pero el hombre, formado de tierra, y al que Dios insufla su aliento en la nariz para que viva, para que sea hombre necesita otra cosa: “el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26ss.). En él se tocan el cielo y la tierra. Dios entra a través del hombre en la Creación; el hombre está dirigido por Dios, ha sido llamado por Él. La Palabra de Dios de la Antigua Alianza sigue teniendo valor para cada hombre en particular: ‘Te llamo por tu nombre, eres mío’. Cada hombre es conocido y amado por Dios; ha sido querido por Dios; es imagen de Dios. En esto precisamente consiste la profunda y gran unidad de la humanidad, en que todos nosotros, cada hombre cumple *un* proyecto de Dios que brota de la idea misma de la Creación. Por eso dice la Biblia: Quien maltrata al hombre, maltrata la propiedad de Dios (Gn 9, 5)”<sup>37</sup>. La vida humana está bajo la especial protección de Dios porque toda vida humana,

<sup>36</sup> *Ib.*, 54.

<sup>37</sup> *Ib.*, 70. Dice Ratzinger en otro lugar: “La persona, por su intimidad, por ser imagen de Dios, ha sido creada para amar y ser amada.

Creo que aquí hay que incluir también la condición de ser la viva imagen de Dios. Dios es amor. La Trinidad representa el amor esencial. El ser humano es la imagen de Dios, alguien, pues, cuya dinámica más íntima tiende asimismo a dar y recibir amor”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 176.

nacida o no nacida, lleva en sí el aliento de Dios, es imagen suya. Esta es la causa más profunda de la inviolabilidad de la dignidad humana<sup>38</sup>.

Pero una imagen siempre representa algo, remite a otra cosa que está más allá de sí misma, muestra algo que no es en sí misma. El ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo, y si lo hace se equivoca. “Ser-imagen-de-Dios significa remisión, estar remitido o entrar en relación. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia todo-lo-demás. Significa, pues, *capacidad de relación*; es la capacidad divina del hombre. En consecuencia, el hombre lo es en su más alto grado cuando sale de sí mismo, cuando llega a ser capaz de decirle a Dios: Tú. De ahí que a la pregunta de qué es lo que diferencia propiamente al hombre del animal y en qué consiste su máxima novedad se debe contestar que el hombre es el ser que Dios fue capaz de imaginar; es el ser que puede orar y que está en lo más profundo de sí mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por eso, ser-imagen-de-Dios significa también que el hombre es un ser de la palabra y del amor; un ser del movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro, y precisamente en esta entrega de sí mismo se recobra a sí mismo”<sup>39</sup>. Y darse a sí mismo es precisamente el amor:

“Debemos decir que ningún hombre está encerrado en sí mismo, que ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para”<sup>40</sup>

En el Nuevo Testamento se da la clave de comprensión profunda del Antiguo Testamento:

“En el Nuevo Testamento Cristo es denominado el segundo Adán, el definitivo Adán y la imagen de Dios (cf., 1 Co 15, 44-48; Col 1, 15). Esto quiere decir que precisamente en Él se pone de manifiesto la respuesta definitiva a la pregunta: ¿qué es el hombre? Sólo en él aparece el contenido más profundo de este proyecto. Él es el hombre definitivo, y la Creación es en cierto modo un anteproyecto de Él. Así que podemos decir: el hombre es el ser que puede llegar a ser

38 Excepto para lo acotado, cf., *ib.*, 67-70.

39 *Ib.*, 73.

40 *Ib.*, 99.

hermano de Jesucristo. Es la criatura que puede llegar a ser una con Cristo y en Él con Dios mismo”<sup>41</sup>.

El gran desarrollo de la evolución del mundo y del hombre son estudiados por la ciencia<sup>42</sup>, pero a Ratzinger no le convence la respuesta de J. Monod: el hombre es producto de un fallo casual, del puro azar. Debemos decir que los grandes proyectos de la vida no son producto de la casualidad ni del error, ni de una selección, los grandes proyectos de la vida remiten a una Razón creadora, nos muestran el Espíritu Creador, por lo que podemos decir, hoy más que nunca:

“...el hombre es un proyecto de Dios. Solamente el Espíritu Creador era lo suficientemente fuerte, grande y osado para concebir este proyecto. El hombre no es una equivocación, ha sido deseado, es fruto de un amor. Puede en sí mismo, en el atrevido proyecto que es, descubrir el lenguaje de este Espíritu Creador que le habla a él y le anima a decir: Sí, Padre, Tú me has querido”<sup>43</sup>.

## 2.2. LA PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

### 2.2.1. La cruz como misterio de amor

En contra de la concepción jurídica de Anselmo de Canterbury, Ratzinger enseña que “la cruz, en la Biblia, es más bien expresión del amor radical que se da plenamente, acontecimiento que es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es *ser para los demás*”<sup>44</sup>. En el Nuevo Testamento, contrariamente a muchas religiones que buscan la expiación de la culpa por el ofrecimiento de víctimas, no es el hombre quien se acerca a Dios para ofrecerle un don que restablezca el derecho violado, sino que es Dios quien se acerca al hombre para dispensarle un don:

“El derecho violado se restablece por la iniciativa del amor que por su misericordia creadora justifica al impío y vivifica los muertos. Su justicia es gracia; es justicia activa que juzga, es decir, que hace justos a los pecadores, que los justifica... En Cristo ‘Dios reconcilia al mundo consigo mismo’ (2 Co 5, 19)... Dios no espera a que los pecadores vengan a Él y expíen. El sale a su encuentro y los reconcilia..., la cruz es un movimiento de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la expresión del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es *su* acercamiento a nosotros, no al revés. Con este cambio de la idea de expiación, médula

41 *Ib.*, 73-74.

42 Cf., el apartado “Creación y Evolución”, *ib.*, 75-82.

43 *Ib.*, 82-83.

44 J. RATZINGER, “Introducción al cristianismo”, *o. c.*, 245, el subrayado es mío.

de lo religioso, el culto cristiano y toda la existencia toma una nueva dirección. Dentro de lo cristiano la adoración es *ante todo* acción de gracias por la obra salvífica recibida. Por eso la forma esencial del culto cristiano se llama con razón eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras humanas; consiste más bien en que el hombre acepta el don... El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios obre en nosotros<sup>45</sup>.

Para comprender esto necesitamos saber dónde estriba el punto de partida de la explicación neotestamentaria de la cruz. Para los discípulos, en primer lugar, la cruz fue el fin, el fracaso. Ellos esperaban que Jesús fuera rey eterno y acabó ajusticiado. La resurrección les llevó a la convicción de la realeza de Jesús, pero sólo poco a poco comprendieron el significado de la cruz, a lo cual les ayudó la interpretación del Antiguo Testamento: lo que éste anunciaba en profecías y textos litúrgicos se había cumplido en Jesucristo, por eso el Nuevo Testamento se vale de los conceptos de la teología del culto veterotestamentario para explicar la cruz. Esto ocurre en la Carta a los Hebreos, que asocia la cruz con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación, y la explica como verdadera reconciliación cósmica. Desecha los sacrificios de animales u otras ofrendas, y se sitúa en la línea del Antiguo Testamento (cf., Sal 50, 9-14), donde se manifiesta que Dios no quiere ritos vacíos ni sacrificios de animales. El “sí” humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración. El hombre, ante Dios, que lo posee todo, sólo mantiene su libertad para el “sí” del amor o el “no” de la negación; el “sí” libre del amor es lo único que Dios espera, la adoración y el “sacrificio” con sentido. En Cristo, la idea de sustitución y representación mediante ritos y víctimas del culto precristiano adquiere un nuevo sentido<sup>46</sup> :

“Quien, desde lo legal-religioso, era un laico, el que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único sacerdote verdadero... Su muerte, que históricamente era un acontecimiento completamente profano –la condena de un criminal político–, fue en realidad la única liturgia de la historia humana, fue liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir, en la presencia de Dios, no en el círculo limitado de la escena cúllica, en el templo, sino ante los

45 *Ib.*, 246-247.

46 *Ib.*, 247-249. Así dice Ratzinger en otro escrito: “Todo culto precristiano se basa, en última instancia, en la idea de sustitución: el hombre es consciente de que fundamentalmente debe darse a sí mismo si quiere honrar a Dios de manera adecuada, pero experimenta al mismo tiempo la imposibilidad de darse, y aparece, por tanto, la sustitución: hecatombes de holocaustos arden sobre los altares antiguos, se desarrolla un potente sistema ritual, pero pesa sobre ello el drama de una inutilidad impresionante, ya que no existe nada con lo que el hombre pueda sustituirse a sí mismo: cualquier cosa que pueda ofrecer resulta siempre demasiado poco”; J. RATZINGER y W. CONGDON, *El sábado de la historia*, Madrid, Encuentro, 1998, 27.

ojos del mundo. Por su muerte no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Hb 9, 11s.)<sup>47</sup>.

Vemos que en Hebreos, un acontecimiento profano se convierte en el verdadero culto de la humanidad, porque quien lo hizo rompió el espacio de la escena litúrgica y se entregó a sí mismo, ofreciendo su propia personalidad, su propio yo. Jesús ofreció su *sangre* con la que realizó la justificación (Hb 9, 12), pero esta sangre es más que un mero don material, sino la expresión del amor que llega hasta el fin (cf., Jn 13, 1), es expresión de la totalidad de su don y de su servicio; es encarnación del hecho de que se entregó a sí mismo. “El gesto del amor que todo lo da”, fue, según Hebreos, la verdadera reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. “Jesucristo es el único culto y el único sacerdote que lo realiza”<sup>48</sup>. Así dice Ratzinger:

“La crítica profética al culto había opuesto siempre a la autosuficiencia de los ritualistas el hecho de que Dios, a quien pertenece el mundo entero, no necesitaba de sus cabras y de sus toros; la fachada pomposa del rito esconde solamente la huida de lo que es auténtico, de la llamada de Dios que nos quiere a nosotros mismos y que puede ser adorado de forma veraz sólo en el gesto del amor sin reservas. Mientras en el templo se desangraban los corderos pascuales, fuera de la ciudad muere un hombre, el Hijo de Dios, muerto por aquellos mismos que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como un hombre, se da todo él a los hombres que no están en disposición de darse a él y pone, por tanto, en el lugar de la inútil sustitución cultual la realidad del amor omnisuficiente”<sup>49</sup>.

Todo esto nos conduce a la pregunta por la esencia del culto cristiano, que consiste “en lo absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación innata al amor, en que él sufrió por nosotros y en que nosotros nos dejemos tomar por él”<sup>50</sup>. Como se nos dice en otro lugar:

“La realidad del amor que se da a sí mismo ha eliminado el juego de la sustitución, que queda ya para siempre fuera de lugar. El velo del templo se ha rasgado, ya no hay culto excepto en la participación del amor de Jesucristo que constituye el día perpetuo de la reconciliación cósmica. Y, no obstante, la idea de sustitución ha recibido en Cristo un sentido nuevo e inaudito. Dios mismo se ha puesto en Jesucristo en nuestro lugar y todos nosotros vivimos sólo a partir del misterio de esta sustitución”<sup>51</sup>.

47 *Ib.*, 249; las mismas ideas en *ib.*, 28.

48 *Cf.*, *ib.*, 250.

49 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 27-28.

50 J. RATZINGER, “Introducción al Cristianismo”, *o. c.*, 250.

51 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 28-29. Dice en otro lugar Ratzinger: “El Antiguo Testamento critica desde el principio los sacrificios. En los salmos, Dios dice al

Por eso, no se nos pide justificarnos como Adán, echándole la culpa a otro (cf., Gn 3, 12), justificación que nos separa de los demás, sino que aceptemos el amor que Cristo nos tiene, que aceptemos unimos a Él y que, con Él y en Él, nos hagamos adoradores<sup>52</sup>.

Resta una cuestión importante que tratar: el sacrificio implica dolor, sufrimiento, ¿cuál es su sentido? El sacrificio cristiano es un éxodo del “para” que se abandona a sí mismo, realizado fundamentalmente en el hombre que es pleno éxodo, plena salida de sí mismo por amor. Según esto, el principio constitutivo del culto cristiano es el movimiento de éxodo hacia Dios y hacia los demás. Cristo, llevando al hombre a Dios, lo lleva a su salvación. El acontecimiento de la cruz es el pan de vida “para todos” (Lc 22, 19):

“...porque el crucificado ha fundido el cuerpo de la humanidad en el “sí” de la adoración. Es, por tanto, plenamente ‘antropocéntrico’, plenamente relacionado con el hombre, porque es teocentrismo radical, abandono del yo y del ser humano a Dios. Como este éxodo del amor es el éx-tasis del hombre que sale de sí mismo, en el que éste está en tensión perpetua consigo mismo, separado y muy sobre sus posibilidades de distensión, así la adoración (sacrificio) siempre es también cruz, dolor de separación, muerte del grano de trigo que sólo da fruto si muere. Pero esto indica que lo doloroso es un elemento secundario nacido de algo más fundamental que lo precede y que le da sentido. El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. En cuanto que el amor rompe, abre, crucifica y divide, todo esto pertenece al amor como forma del mismo en un mundo marcado con el sello de la muerte y del egoísmo”<sup>53</sup>.

Sigue explicando Ratzinger:

“El dolor es a la postre resultado y expresión de la división de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del ‘Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’ Aquel cuya existencia está tan dividida que simultáneamente está en Dios y en el abis-

hombre: ‘Si deseara algo para comer, no te lo diría; no deseo tus reses ni tus holocaustos, no es eso lo que necesito, yo necesito tu corazón’.

En las ofrendas de sacrificios, siempre se esforzaban por reconocer el poder de Dios y entregarse al menos simbólicamente. Al mismo tiempo, el ser humano era en cierto modo consciente de que Dios nada puede hacer con toros y terneros quemados. En este sentido los actos de culto del Antiguo Testamento se proyectan desde dentro hacia el que ahora es la verdadera víctima, el Hijo, que se nos da a sí mismo y nos da a su Padre, comenzando, como quien dice, la transformación del mundo en amor. El amor es aquí el auténtico sacrificio. Desliga el gesto desesperado que implicaban los sacrificios de animales, tornándolos carentes de sentido”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 182.

<sup>52</sup> Cf., J. RATZINGER, “Introducción al Cristianismo”, *o. c.*, 250-251.

<sup>53</sup> *Ib.*, 252. Dice Ratzinger: “Dios saca a Abraham de su familia y lo pone en un camino. En el fondo, cualquier persona tiene que hacer su éxodo. Él no sólo tiene que abandonar el suelo materno y hacerse independiente, sino también encerrarse en sí mismo. Tiene que alejarse de sí mismo, superarse a sí mismo, sólo entonces llega, por así decirlo, a la tierra de promisión- el ámbito de la libertad en el que ayudará a construir el mundo-. Esta ley fundamental de la superación la hemos considerado la esencia del amor. Naturalmente, el acto del que me ama es un acto similar. Tiene que sacarme del impulso cómodo de querer permanecer en mí mismo”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 174-175.

mo de una criatura abandonada por Dios, está dividido, está ‘crucificado’. Pero esta división se identifica con el amor: es su realización hasta el fin (Jn 13, 1) y la expresión concreta de la amplitud que crea”<sup>54</sup>.

La importancia de la cruz no estriba en la suma de los dolores físicos como lo que obra la redención, pues Dios no se goza en el tormento de criatura alguna ni de su propio hijo, sino que lo que cuenta es la amplitud del amor que ha dilatado tanto la existencia que ha unido lo lejano con lo cercano, que ha relacionado de nuevo a Dios con el hombre. “Sólo el amor da dirección y sentido al dolor”. Jesucristo fue el verdadero sacerdote, no los verdugos que infligieron el tormento, y así unió los dos extremos separados del mundo (cf., Ef 2, 13s.). Dios no exige la muerte de su Hijo para aplacar su ira, sino que ahí se trata del Dios que en Cristo habría de convertirse en omega, en la finalidad de la creación. Se trata del Dios que es “el acto de amor, el puro ‘para’”, el Dios que se identifica con su criatura y encarnado en lo pequeño da lo “abundante” que lo revela como Dios. La cruz revela verdaderamente a Dios. “Dios es tal que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta más aún el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos manifiesta frases antes desconocidas, sino que nos revela a nosotros mismos, al ponernos ante Dios y a Dios en medio de nosotros”<sup>55</sup>.

### 2.2.2. La resurrección: la victoria del amor

Si el misterio de la cruz es, para Ratzinger, la revelación del amor, la resurrección es la victoria del amor, es la expresión de fe de los cristianos en lo que parecía un sueño imposible: “Que el amor es fuerte como la muerte” (Cant 8, 6). Este versículo ensalza el poder del eros, cuyo anhelo ilimitado, exageración e inmensidad aparentes revelan un gran problema, *el* problema fundamental de la existencia humana, al manifestar la esencia y la íntima paradoja del amor:

“El amor postula perpetuidad, imposibilidad de destrucción, más aún, *es* grito que pide perpetuidad, pero que no puede darla, es grito irrealizable; exige la eternidad, pero en realidad cae en el mundo de la muerte, en su soledad y en su poder destructivo. Ahora podemos comprender lo que significa ‘resurrección’. *Es* el amor que es-más-fuerte que la muerte”<sup>56</sup>.

54 *Ib.*, 253.

55 *Cf.*, *ib.*, 253-256.

56 *Ib.*, 263-264. Dice Ratzinger en otro escrito: “El amor humano contiene siempre una pretensión de eternidad. ‘El amor es una pugna contra la muerte’, afirmó el filósofo francés Gabriel Marcel. En consecuencia, a partir de una promesa, este amor se convierte en una realidad cumplida si se incluye en un amor que proporcione realmente eternidad. Marcel pensaba que decirle a una persona ‘Te amo’ significaba: me niego a aceptar tu muerte, protesto contra la muerte.

El amor manifiesta lo que sólo puede crear la inmortalidad: el ser en los demás que permanecen, aun cuando yo haya dejado de existir. Pero el hombre no vive eternamente, está destinado a la muerte, y para quien no tiene consistencia en sí mismo, la supervivencia, humanamente, sólo puede ser posible mediante la permanencia en los demás. El hombre pecador, separado de Dios, que quiere consistir en sí mismo, sin reconocer sus límites, se entrega a la muerte. Pero se esfuerza para subsistir en los demás, y para ello hay dos campos: la supervivencia en los hijos, mas esto resulta impropio, pues la posteridad también está llamada a la desaparición, y surge el segundo camino para que quede más de él: la idea de la fama que hace al hombre inmortal, pues será recordado siempre. Pero ahí no permanece su yo, sino su eco, su sombra, es un fracaso, no sobrevive el ser, sino un recuerdo del mismo.

Si el hombre no tiene consistencia en sí mismo, y no puede encontrarla en los demás, sólo puede haber *un* apoyo verdadero: el que *es*, el eterno e inmutable:

“...el Dios vivo, el que no sólo mantiene la sombra y el eco de mi ser, aquel cuya idea no es simplemente pura reproducción de la realidad. Yo mismo soy su idea que me hace antes de que yo sea; su idea no es la sombra posterior, sino la fuerza original de mi ser. En él puedo permanecer no sólo como sombra; en él estoy en verdad más cerca de mí mismo que cuando intento estar junto a mí”<sup>57</sup>.

Cuando para una persona el valor del amor es superior al valor de la vida, cuando está dispuesta a subordinar la vida al amor por causa de éste, el amor puede ser mucho más fuerte que la muerte, pues para que el amor sea algo más que la muerte, tiene que ser algo más que la simple vida. Si el amor es esto en realidad, su poder superaría el poder de lo biológico y lo pondría a su servicio. Según Teilhard de Chardin, donde esto se realiza se lleva a cabo la “complejidad” decisiva y la complejión, el *bios* queda rodeado y comprendido por el poder del amor. Superaría el límite de la muerte y crearía la unidad donde exista la separación:

“Si la fuerza del amor a los demás fuese tan grande que no sólo pudiese vivificar su recuerdo, la sombra de su ser, sino a sí mismo, llegaríamos a un nuevo estadio de la vida que dejaría tras de sí el espacio de las evoluciones biológicas y de las mutaciones biológicas, sería el salto a un plano completamente distinto en el que

Vemos, pues, que el amor humano es, en sí, una promesa incumplible. Desea eternidad y sólo puede ofrecer finitud. Mas, por otra parte, sabe que esa promesa no es insensata ni contradictoria, ni por tanto destructiva, pues en última instancia la eternidad vive en ella. Así pues, visto desde una óptica puramente humana, el amor es realmente aquello que esperamos con ansia y que nos vivifica. Pero sus auténticas dimensiones conllevan, en definitiva, la perspectiva futura de Dios, la espera de Dios”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 172-173.

<sup>57</sup> *Ib.*, 265.

el amor no estaría por debajo del *bios*, sino que lo pondría a su servicio. Esta última etapa de ‘evolución’ y ‘mutación’ no sería ya un estadio biológico, sino el fin del dominio del *bios* que es también el dominio de la muerte; se abriría el espacio que la Biblia griega llama *zoe*, es decir, la vida definitiva que deja tras de sí el poder de la muerte. Este último estadio de la evolución, que es lo que necesita el mundo para llegar a su meta, no caería dentro de lo biológico, sino que sería inaugurado por el espíritu, por la libertad, por el amor. Ya no sería evolución, sino decisión y don al mismo tiempo”<sup>58</sup>.

¿Qué tiene que ver esto con la resurrección de Jesús? Hemos visto la cuestión de las dos inmortalidades humanamente posibles, y hemos visto que el hombre, que no tiene consistencia en sí mismo, sólo puede persistir si sobrevive en los demás, y hablando de los demás sabemos que sólo el amor que asume al amado en sí mismo, en lo propio, hace posible el estar en los demás. Estos dos aspectos se reflejan en las expresiones neotestamentarias que afirman la resurrección del Señor: “Jesús ha resucitado” y “Dios (Padre) ha resucitado a Jesús”. “Ambas expresiones coinciden en que el amor total de Jesús a los hombres que le llevó a la cruz se realiza en el éxodo total al Padre y que ahí es más fuerte que la muerte porque es al mismo tiempo total ser-mantenido por él”<sup>59</sup>.

El amor funda siempre una especie de inmortalidad, pero fundamentar la inmortalidad no es algo accidental, sino que procede de su esencia. La inmortalidad *siempre* nace del amor, no de la autarquía, y esto puede aplicarse a Dios tal y como lo entiende la fe cristiana:

“Frente a todo lo que pasa y cambia, Dios es simplemente lo que permanece y consiste, porque es coordinación mutua de las tres personas, su abrirse en el ‘para’ del amor, acto-subsistencia de lo absoluto y, por eso, totalmente ‘relativo’ y relación mutua del amor vivo”<sup>60</sup>.

La autarquía egoísta no es divina, la revolución cristiana consiste en que se entiende lo “absoluto” como absoluta “relatividad”, como *relatio subsistens*. El amor funda la inmortalidad, la cual nace del amor, lo cual quiere decir que quien ha amado a todos ha fundado para todos la inmortalidad. Este es el sentido de la expresión bíblica que afirma que *su* resurrección es *nuestra* vida. Así comprendemos la argumentación de Pablo: si Jesucristo resucitó, también nosotros, porque el amor es más fuerte que la muerte; pero si no resucitó, tampoco nosotros, la muerte tiene la última palabra (cf. 1 Co 15, 16s.). Esto quiere decir que, una de dos, o el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en Jesucristo el amor ha superado a la muerte lo ha sido como amor para los de-

58 *Ib.*, 266.

59 *Ib.*, l. c.

60 *Ib.*, 267.

más, y esto indica que el amor humano individual y propio no puede vencer a la muerte, sólo el amor unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar la inmortalidad del ser humano, y nuestro modo de inmortalidad dependerá de nuestro modo de amar. De esto se deduce que la vida del resucitado ya no es *bios*, sino *zoe*, una vida nueva, distinta, definitiva, vida que por un poder más grande ha superado el espacio mortal de la historia del *bios*. Pero esta nueva vida se ha atestiguado y debe atestiguar en la historia porque es vida *para* ella y porque la predicación cristiana es fundamentalmente prolongación del testimonio de que el amor ha posibilitado la ruptura mediante la muerte, cambiando radicalmente nuestra situación. Cristo ha resucitado a la vida definitiva, no a la vida mortal anterior; Cristo ha resucitado a la eternidad del amor. A esto se debe que a los encuentros con el resucitado se le llamen “apariciones”, por eso sus amigos no lo reconocen, lo *ven cuando él mismo les hace ver*, aunque se da la plena identidad entre el crucificado y el resucitado, porque sólo cuando Jesucristo abre los ojos y mueve el corazón puede contemplarse en nuestro mundo mortal el rostro del amor eterno que ha vencido a la muerte, y su mundo nuevo y definitivo, el mundo del futuro<sup>61</sup>.

### 2.2.3. *El amor como fundamento de la escatología*

También el futuro escatológico del hombre tiene su fundamento en el amor, pues la existencia humana se divide en tres dimensiones metafísicas. En primer lugar, la existencia humana se inclina sobre el abismo de la muerte, el ámbito de la soledad intocable y del amor rehusado, y así incluye la dimensión del infierno como posibilidad. El infierno, la existencia en la definitiva negación del “ser-para”, del amor, es una dimensión de la naturaleza, el abismo al que ella tiende. En segundo lugar, la existencia humana se extiende más allá, como antipolo del aislamiento radical, del amor rehusado, esta existencia comporta la posibilidad de contacto con otros hombres en el contacto del amor divino de modo que el hombre puede encontrar su lugar en lo íntimo del ser de Dios. Estas dos posibilidades se denominan infierno y cielo, y el hombre puede cerrarse en su propio yo y darse a sí mismo la profundidad que llamamos infierno. La esencia de esta dimensión consiste en que el hombre se cierra en sí mismo, quiere bastarse a sí mismo sin querer recibir nada. Si esta actitud se realiza en su última radicalidad, el hombre es intocable, solitario. El infierno es querer-ser-únicamente-él-mismo, cosa que se realiza cuando el hombre se encierra en su yo<sup>62</sup>.

61 Cf., *ib.*, 267-269.

62 Dice Ratzinger en otro escrito: “Si nos preguntamos qué significa realmente *estar condenado*, es precisamente esto: no poder hallar gusto en nada, no querer a nada ni a nadie, ni tampoco ser querido. Estar expulsado de la capacidad de amar, y por tanto del ámbito del poder amar, es el vacío

La esencia del cielo, por el contrario, consiste en que el hombre sólo puede recibirse, el cielo es esencialmente lo no-hecho, lo no-factible, es una gracia, un don indebido y añadido a la naturaleza. El cielo como amor realizado siempre puede regalarse al hombre, que acepta su situación de mendigo. El cielo, por tanto, no es un lugar, es un estado. La realidad cielo nace mediante la unión de Dios con el hombre. El cielo se define como un contacto de la esencia del hombre con la esencia de Dios.

“Esta unión de Dios y el hombre en Cristo que venció al *bios* por la muerte, se ha convertido en vida nueva y definitiva. El cielo es, pues, el futuro del hombre y de la humanidad, futuro que no puede darse a sí mismo, futuro que permanece cerrado mientras espera en sí mismo, futuro que por primera vez se abrió en el hombre cuyo lugar existencial era Dios, en el hombre por quien Dios entró en el ser del hombre”<sup>63</sup>.

Además, el avance del mundo a su complejidad definitiva por el espíritu<sup>64</sup> se funda en el espíritu y en la libertad, no es un juego neutral y cósmico, incluye la responsabilidad, pues el avance se apoya en decisiones. Por eso la vuelta del Señor es también juicio, porque el estadio final del mundo es resultado de la responsabilidad y de la libertad. El nuevo testamento, mensaje de gracia, sigue afirmando que al final el hombre será juzgado “por sus obras”, pues la gracia perfecciona la libertad, pero no la elimina. Todo hombre tiene responsabilidad por las decisiones de su vida. Sin duda, existen dos realidades: la gracia radical que libera al hombre impotente, y también el rigor perpetuo de la responsabilidad que diariamente lo compromete. Y el juez será uno sólo: Jesucristo. La injusticia del mundo no tiene la última palabra, hay una última instancia a la que podemos apelar para que se haga justicia y el amor pueda realizarse.

“Un amor que destruyese la justicia, sería injusticia, caricatura del amor. El verdadero amor es exceso de justicia, superación de la justicia, pero no destrucción de la misma; la justicia siempre debe ser la forma fundamental del amor”<sup>65</sup>.

Pero sin olvidar que el que juzga es Jesús, lo cual abre la puerta a la esperanza, pues Dios ha puesto el juicio en manos de quien es, como hombre, nuestro hermano, que conoce íntimamente al ser humano, porque lo sufrió, y al que hemos conocido por la fe. El día del juicio es el retorno de nuestro Señor, de nuestro compañero de viaje, que nos dice: “No temas, soy yo” (Ap 1, 17)<sup>66</sup>.

absoluto, en el que la persona vive en contradicción consigo misma y cuya existencia constituye realmente un fracaso”, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 176.

63 Cf., J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, *o. c.*, 272-274.

64 Ver: cf., *ib.*, 279-282.

65 Cf., *ib.*, 282-285.

66 Cf., *ib.*, 285-287.

### 3. LA VIVENCIA DEL AMOR

“Así pues, si el rasgo esencial de la persona es realmente parecerse a Dios, ser una persona que ama, la humanidad y cada uno de nosotros sólo puede existir si existe el amor y enseña el camino hacia ese amor. Retornemos a Cristo: el acto redentor de Cristo consiste precisamente en hacernos palpable que Dios nos ama. Él nos lo cuenta a cada uno de nosotros y nos acompaña personalmente con su vía crucis por el camino de perderse a uno mismo. Y, al convertir la ley del amor en el regalo del amor, Él supera la soledad por antonomasia que supondría no ser redimidos”<sup>67</sup>

#### 3.1. LA FUENTE DEL AMOR QUE MANA Y CORRE

Sólo del amor puede nacer el amor. Para comprender la importancia del amor para el hombre, hay que situarse en su más profunda fuente. Escuchemos largamente extractos de una meditación de J. Ratzinger contemplando el costado abierto de Jesús en la cruz:

“Juan dice que un soldado abrió el costado de Jesús con la lanza. Emplea la misma palabra que se utiliza en el Antiguo Testamento para describir la creación de Eva del costado de Adán dormido. Cualquiera que sea el significado de esta alusión vista más de cerca, es suficientemente claro que en la relación recíproca entre Cristo y la humanidad creyente se repite el misterio de la creación, en el cual se da la procedencia de la mujer a partir del hombre y la donación recíproca de ambos. La Iglesia nace del costado abierto de Cristo moribundo o, si queremos expresarlo con términos distintos y menos metafóricos, ha sido la propia muerte del Señor, la radicalidad del amor que llega a la autodonación, la que ha causado esta fecundidad. Precisamente porque él no se encerró en el egoísmo de quien vive sólo para sí mismo y pone su propia autoconservación por encima de todo, sino que se dejó abrir para salir de sí mismo y existir para los demás, él alcanza ya todos los tiempos, más allá de sí mismo.

El costado abierto es el símbolo de una nueva imagen del hombre, de un nuevo Adán; es la contraseña de Cristo como el hombre que existe-para-los-demás... Jesús es el hombre verdadero, a partir del cual se mide a todo hombre, hacia el que debe ir todo ser humano para llegar a su propia autenticidad... Jesús no es, por así decir, otra cosa que el movimiento desde sí mismo hacia el Padre y hacia los hombres. Y justamente por esto, porque en él se ha roto radicalmente el anillo de la rotación en torno a sí mismo, él es al mismo tiempo hijo de Dios e hijo del hombre. Justamente porque él existe para los demás totalmente, él es totalmente él mismo –imagen final de la verdadera humanidad–. Hacerse cristiano significa hacerse hombre, llegar a la humanidad verdadera, al *ser para los demás* y al *ser-a-partir-de-Dios*. El costado abierto del crucificado, la herida mortal del

67 J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 176.

nuevo Adán, es el punto de partida del verdadero ser humano del hombre: mirarán al que traspasaron”<sup>68</sup>.

“Juan expresó de un modo diferente el pensamiento de que la Iglesia debe su origen más profundo al costado traspasado de Cristo. Él alude al hecho de que de la herida del costado manó sangre y agua. Sangre y agua indican para él los dos sacramentos fundamentales, bautismo y eucaristía, que a su vez constituyen el contenido auténtico del ser-Iglesia de la Iglesia. Bautismo y eucaristía son los dos modos a través de los cuales los hombres pueden ser incorporados al espacio vital de Jesucristo.

El bautismo, en efecto, significa que un hombre se hace cristiano y se pone bajo el nombre de Jesucristo. Y este estar bajo un nombre significa mucho más que un simple juego de palabras; lo que significa se puede ver un poco a través del acontecimiento del matrimonio y la comunidad de nombres que se instituye entre dos personas como expresión de la unión recíproca de su ser, que tiene lugar justamente en el matrimonio. El bautismo, que, como actuación sacramental del llegar a ser cristianos, nos une al nombre de Cristo, significa exactamente un acontecimiento similar al matrimonio: compenetración de nuestra existencia con la suya, inclusión de nuestra vida en la suya, que se convierte así en criterio y espacio de mi ser humano.

La eucaristía es a su vez comunión de la mesa con el Señor, que nos quiere transformar en él para conducirnos el uno hacia el otro, ya que todos comemos el mismo pan. En efecto, no somos nosotros los que asumimos el cuerpo del Señor, sino que es él quien nos saca, por así decir, fuera de nosotros mismos y nos incorpora a él para hacernos Iglesia... Los sacramentos de la Iglesia son, como ella misma, fruto de la semilla de trigo que muere. Recibirlos significa para nosotros darnos a ese movimiento del que provienen. Es decir, se nos exige que penetremos en ese perderse, sin el cual no nos podemos reencontrar: ‘Quien quiera conservar su vida la debe perder; pero quien la pierda por mi nombre y por el evangelio, la conservará’; esta palabra del Señor es la fórmula fundamental de la vida cristiana. Creer, en última instancia, no es otra cosa que decir sí a esta santa aventura de perderse, y precisamente aquí, a partir de su núcleo profundo, no es otra cosa que amor auténtico. La vida cristiana recibe su forma determinante de la Cruz de Jesucristo y la apertura del cristiano al mundo, de la que se oye tanto hablar hoy, no puede hallar su verdadero modelo en otro que no sea el costado abierto del Señor, expresión de aquel amor radical, el único que puede redimir”<sup>69</sup>.

### 3.2. LA TENTACIÓN CONSTANTE DEL EROS

Como podemos observar, el bautismo es el sacramento que incorpora al creyente a la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, que lo alimenta con la eucaristía. Am-

68 J. RATZINGER y W. CONGDON, “El sábado de la historia”, *o. c.*, 29-31.

69 *Ib.*, 32-34.

bas son formas de participar en el misterio del amor de Jesucristo, para llevarlo a la vida en el verdadero amor, no en solitario, sino en unión con Cristo por el Espíritu, con la ayuda de la gracia de Dios. Por la fe y el bautismo el hombre pasa del falso amor al verdadero amor, pues la fe lucha por la verdadera imagen del amor humano en contra de la falsa adoración del sexo y del eros, que esclaviza a los hombres. Cuando en el Antiguo Testamento los profetas describen la apostasía de Israel como un adulterio, emplean algo más que una imagen, pues los cultos extranjeros en general estaban unidos a la prostitución cáltica, y los profetas, a la vez, ofrecen una orientación interior. “La unidad, lo definitivo y la individualidad del amor entre el hombre y la mujer, en último término, sólo pueden realizarse y comprenderse en la fe en la unidad e indivisibilidad del amor de Dios”. Esto no es una deducción filosófica, sino que cae dentro del todo de la fe en el Dios único y se integra en él. Nos damos cuenta de que la aparente liberación del amor en la supervaloración del instinto es entregar al hombre a los poderes independientes del sexo y del eros, a la esclavitud de la que quería liberarse. El hombre que huye de Dios cae en manos de los ídolos, su liberación sólo tiene lugar cuando se deja liberar y deja de cerrarse en sí mismo. Aunque la tentación de absolutización del eros continuará siempre<sup>70</sup>, porque el eros está muy unido al culto a la fecundidad, del cual se vale la serpiente primordial para tentar al hombre:

“...no te aferres a ese Dios lejano que no tiene nada que darte. No te acojas a esa Alianza que está tan distante y te impone tantas limitaciones. Sumérgete en la corriente de la vida, en su embriaguez y en su éxtasis, así tú mismo podrás participar de la realidad de la vida y de su inmortalidad’... La serpiente en aquella religiosidad era el símbolo de la sabiduría, que domina el mundo, y de la fecundidad, con la que el hombre se sumerge en la corriente divina de la vida para por un momento saberse a sí mismo fundido con su fuerza divina”<sup>71</sup>.

El eros, bueno en sí y ansia de felicidad que brota del corazón del hombre, ha de ser purificado en la fe para orientarlo. En la fraternidad cristiana, en la Iglesia, brota un nuevo modo de amar que tiene su fuente en Jesucristo.

### 3.3. LA FUERZA DEL AMOR ENTREGADO: LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Siguiendo a Pablo, en la comunidad cristiana se dan dos ámbitos de la conducta ética respecto al modo de vivir la fraternidad, el amor entre los hermanos, pues el concepto de fraternidad no se generaliza por completo. Todos los hombres *pueden*, tienen la posibilidad, de ser cristianos, pero sólo es hermano el que

70 J. RATZINGER, “Introducción al cristianismo”, *o. c.*, 86-87.

71 Cf., J. RATZINGER, “Creación y pecado”, *o. c.*, 91-92.

realmente lo es. Por eso Pablo afirma que la actitud de *agapé* (amor entregado y de olvido de sí) ha de ser para con todos los hombres, pero la *filadelfia* (amor de fraternidad) sólo para con el hermano, para el cristiano que es como uno. El uso de este concepto por encima del parentesco familiar parece ser una nueva acepción cristiana de esta palabra, y muestra que los compañeros cristianos de fe (hermanos) forman un círculo íntimo en el *ethos*, que están o deberían estar unidos por un espíritu de amor fraterno que incluso supera el amor universal. Esto aparece especialmente en Gal 6, 10: “Por tanto, siempre que tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, especialmente a los hermanos en la fe”, o 1 Pe 2, 17: “Mostrad aprecio a todos, amad a los hermanos”<sup>72</sup>.

En la fraternidad de los cristianos se produce un amplio desmoronamiento de todas las barreras de separación en la propia fraternidad. Aunque no se supera el orden social vigente, éste va perdiendo importancia dentro de la hermandad cristiana (cf. Flm 16; 1 Tim 6, 2). Esto se debe a que la hermandad limitada tiene una ventaja sobre la idea de la hermandad universal, pues la primera crea un vínculo real y la segunda se queda en un ideal vacío. Es más fácil amar al hermano en concreto, a tu prójimo, que a toda la humanidad, y mucho más concreto. Así, San Juan consolida el concepto cristiano de hermano. La voz “hermano” no sólo se limita a los compañeros cristianos de fe, sino que Juan siempre pide el amor fraternal, el amor de los cristianos entre sí, pero nunca habla del amor a la humanidad en general (cf. 3 Jn 5-8), pero aquí no deja de asomar el peligro del exclusivismo y de la falta de apertura, la cual viene exigida por el mensaje de Jesús<sup>73</sup>.

En la época patristica se afirma que el bautismo es el momento preciso en el que el creyente es hecho hermano. El bautismo es regeneración, nuevo nacimiento, que media la “hermandad” cristiana, como se autodenomina la comunidad. En este nacimiento, la Iglesia es la madre y Dios el padre. El vínculo hermandad-nuevo nacimiento llevó a una cierta asimilación a las asociaciones místicas, de las que se toma la disciplina del arcano, lo que lleva a un aislamiento de la comunidad de hermanos respecto de fuera, a la que contribuyó la persecución, mientras que la cohesión interna demandaba una fraternidad viva y real, cuya piedra angular, lo mismo que de la disciplina del arcano, fue la comida fraternal eucarística, que ya Jesús había consagrado como centro de su nuevo pueblo. Pero en la Iglesia también había un afán misionero, lo que produjo a la vez un movimiento universal de apertura hacia fuera del concepto de hermandad cristiana<sup>74</sup>:

72 Cf., J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2005, 54-55.

73 Cf., *ib.*, 55-56.

74 Cf., *ib.*, 57-58.

“Ignacio de Antioquia resalta con vigor la fraternidad hacia los perseguidores: Al imitar al Señor perseguido e inocente, los cristianos deben mostrar fraternidad hacia sus opresores y ser bondadosos (cf., *Ad Ef.* 10, 3). Tertuliano distingue también las dos clases de fraternidad: una descansa en la comunidad de origen y comprende a todos los hombres; la otra es fruto del conocimiento común de Dios y del común espíritu de santidad recibido (cf., *Apolog.* 39, 8). En la idea de una hermandad universal puede haber influido en Tertuliano el pensamiento estoico”<sup>75</sup>.

Sin embargo, a partir del siglo III se usa cada vez menos la palabra “hermano” entre los cristianos para dirigirse unos a otros. En los escritos de Cipriano se restringe al trato entre los obispos, por el motivo mundano de la hermandad de los príncipes entre sí, y sólo pervive el uso del término en las comunidades monásticas, perdiéndose en el resto de la Iglesia<sup>76</sup>.

#### 3.4. EN LAS RAÍCES DE LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Se pregunta ahora Ratzinger: ¿dónde hunde sus raíces la fraternidad de los cristianos? Es la paternidad de Dios la que confiere a la fraternidad cristiana su verdadera solidez. La fe cristiana, cuando llama a Dios Padre “nuestro”, a diferencia de otras religiones y filosofías, se refiere a un Padre personal, que se preocupa del hombre y lo ama, que se enfada y que perdona, es:

“...un Dios no cósmico y personalista, el único que da sentido a su ser padre y que a la vez da relevancia a la fraternidad entre sus hijos, se desvela solamente en las palabras de la Biblia y sólo así resulta valioso para los ojos de la fe. La comprensión de la fraternidad del hombre sólo se regala en definitiva al que es capaz de ver en la fe la paternidad plena de Dios”<sup>77</sup>.

Y la paternidad de Dios se manifiesta también en la corrección, porque uno que ama a su hijo lo corrige, y si no lo hiciera sería signo de falta de amor, porque el verdadero amor no consiste en ceder siempre, en ser blando. Así, un Jesús o un Dios dulcificado, que no niega nada, que siempre es amable, es una caricatura del verdadero amor. Porque nos ama y nos quiere llevar por el camino de la verdad, el Padre ha de exigirnos y corregirnos, tiene que poner en práctica lo que simbólicamente denominamos “ira de Dios”, es decir, debe oponerse a nosotros cuando corremos el riesgo de perdernos. El verdadero amor conlleva la seriedad, porque el que ama desea lo bueno para el otro, y por eso se opone con valentía cuando el otro no ve el bien y corre hacia su desgracia<sup>78</sup>.

75 *Ib.*, 58.

76 *Cf.*, *ib.* 58-59.

77 *Cf.*, *ib.*, 63-64.

78 *Cf.*, J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 173-174.

En la fe se percibe al Dios vivo, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, aún más, al Dios de Jesucristo, y, por tanto, el Dios que ha asumido nuestra carne y nuestra sangre, la naturaleza humana íntegra. En Jesucristo Dios no sólo ha hablado a los hombres, sino que se ha convertido en su interlocutor, al hacerse hombre y salir de su ser-totalmente-otro para entrar en diálogo con los hombres. El *hombre* Jesús habla el lenguaje humano y cualquier persona puede dirigirse a él, pero, al hacerlo, a quien habla en él es a Dios. En Jesucristo Dios ha asumido un espacio de tiempo y a la criatura mudable, la ha unido así y ha unido a Dios y a la criatura, es un Dios mucho más concreto y personal, interlocutor del hombre. Además, Jesucristo es el Hijo, es el verdadero Israel, porque posee en plenitud la filiación, pero su filiación tiene una finalidad, que todos puedan acceder a su misma relación con el Padre:

“‘En Cristo’, el hombre puede estar, penetrar en él y ser uno con él. Pero el que está en Jesucristo, participa con él en la filiación y con él puede decir ‘abba’, Padre mío... El nuevo Israel, que es la reunión de todos los creyentes, ya no es hijo solamente por la llamada divina que elige y exige, y cuya concreción última es la *torá*; como dice Eckhart, es ‘hijo en el Hijo’, es hijo por estar injertado en el Unigénito del Padre (cf. Jn 1, 18), con el que somos *un* cuerpo, una única ‘semilla de Abrahán’. ‘Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús’, clama Pablo en Gal 3, 28, después de haber afirmado en 3, 16 que la promesa hecha a Abrahán no había sido hecha a los muchos, sino a uno sólo, a Cristo Jesús, con quien estamos vinculados justamente para la unidad de un único hombre”<sup>79</sup>.

De este modo, los conceptos de paternidad, filiación y fraternidad reciben un nuevo sentido, el sentido de la realidad. Tras la palabra Padre se esconde la *realidad* de nuestra verdadera filiación en Cristo Jesús (cf. Gal 4, 6; Rm 8, 15s.). La novedad de la filiación cristiana es la nueva realidad que Cristo ha instaurado. Más allá del amor confiado y la entrega, se trata de un nuevo significado, pues el cristiano es injertado incorporándose realmente a Cristo, haciéndose verdaderamente hijo. Así, la fraternidad cristiana encuentra su fundamento dogmático, pues se cimienta en nuestra incorporación a Cristo, en la peculiaridad del único hombre nuevo. La fraternidad de los cristianos no es una idea, es una realidad llena de dignidad que sucede realmente y se realiza plenamente en el acontecimiento que es Cristo. La incorporación a Cristo, fuente de la fraternidad, se realiza en el bautismo (y, si es necesario, se renueva en la penitencia). La realización continua de la unidad corporal con el Señor de cada cristiano y con los hermanos en la fraternidad, su fundamentación, es la celebración de la eucaristía. La fraternidad cristiana se diferencia por su profundo

79 J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 67-68.

carácter realista, su realidad es captada mediante la fe y apropiada a través de los sacramentos<sup>80</sup>.

De estos principios dogmáticos no hay que excluir las exigencias básicas para el modo de pensar de los cristianos, que pueden fundamentar el *ethos* de la fraternidad, y que consisten, en primer lugar y de un modo general, en la aceptación espiritual consciente de la paternidad de Dios y de la unidad de vida en Cristo. La fraternidad cristiana se basa profunda y definitivamente en la fe que nos asegura que somos realmente hijos del Padre celestial y hermanos unos de otros. Esto hace tomar profunda conciencia de la dimensión social de la fe. Ratzinger propone el ejemplo de la explicación del Padrenuestro por parte de Cipriano, que dedica parte de su reflexión a la palabra nuestro, porque sólo hay propiamente *uno* con derecho a llamar a Dios “mi Padre”, que es Jesucristo, el Hijo unigénito, el resto de los hombres han de decir “nuestro”, pues para nosotros Dios es sólo Padre en cuanto formamos la comunidad de sus hijos, es Padre para mí en cuanto pertenezco al nosotros de sus hijos. La comunidad de los cristianos, unida a Cristo, es la que llama Padre a Dios, pues en y con Cristo somos “hijos”, por ello los hombres, como Cristo nos ha enseñado, debemos decir “Padre nuestro”. El adjetivo “nuestro” sitúa a la fe y a la oración en su lugar concreto, pues les dota de su componente cristológico. La palabra “nuestro” fija el lugar del Hijo en el Evangelio predicado por Jesús y cuando se desarrolla correctamente el *kerigma* aparece necesariamente como la dimensión social de la fe, que ha de ser reconquistada, pues la fe cristiana en Dios Padre incluye necesariamente la aceptación de las hermanos, la fraternidad de los cristianos entre sí. La fe en el “Padre nuestro” ha de convertirse en una nueva actitud ante Dios y ante los hombres considerados como hermanos. Ante Dios adoptará; las posturas de confianza y amor, el Dios Padre, que nos ha aceptado como hijos en Jesucristo, es el Dios fiel a su alianza y misericordioso, ofrece siempre su perdón universal. Esto mueve a la confianza inamovible del hombre en Él, que es a la vez amor y adoración<sup>81</sup>.

### 3.5. LA FRATERNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Una segunda actitud de la fe tiene que ver con el prójimo. Al hacernos cristianos somos hechos hijos en el Hijo, se trata de un proceso sacramental, pero también ético, se trata de una ética del cuerpo místico de Cristo. La idea clave es:

“...la unión con Cristo significa desprenderse del propio yo, supone romper con la posición absoluta del propio yo... La fe ha sido realmente la que nos ha hecho a todos un único hombre nuevo en Cristo, la que hace crecer continuamente

80 Cf., *ib.*, 64-69.

81 Cf., *ib.*, 70-72.

la exigencia de disolver la peculiaridad de nuestro propio yo individual, la autoafirmación del egoísmo natural en la comunidad del hombre nuevo que es Jesucristo. Quien cree en Jesucristo, no sólo ha encontrado en realidad un modelo ético para un seguimiento particular, sino que se le exige también romper interiormente con el yo meramente particular en la unidad del Cuerpo de Cristo. La ética de Cristo es esencialmente la ética del Cuerpo de Cristo. Supone, pues, necesariamente desprenderse del yo y unirse fraternalmente con todos los que están en Cristo. Y, como ética del desprendimiento, del auténtico abandonar-se, incluye necesariamente la fraternidad de todos los cristianos<sup>82</sup>.

Esto lleva a la *novedad* cristiana de la superación de los límites dentro de la fraternidad:

1º. Superación de la valoración por criterios humanos, pues todos los cristianos que viven en Cristo son una nueva criatura (cf. 2 Co 5, 16s.). Esto lleva a superar la diferencia entre Israel y los paganos, la ruptura de los límites religiosos y sociales, pues Cristo ha hecho, por medio de la cruz, de los dos pueblos uno solo, concediéndoles el don de la paz (cf. Ef 2, 12-17; Hch 10, 9-16; Gal 3, 27s.: “todos sois uno en Cristo Jesús”). Y junto al hermano, en comparación con las religiones místicas, está, con todo derecho, la hermana.

2º. Superación de los límites nacionales (cf. Col 3, 10s.).

3º. Sólo queda una frontera, un límite válido, la que hay entre el Creador y la criatura, porque “sólo Dios es bueno” (cf. Mc 10, 18).

Todo esto supone una novedad respecto al pasado, y es un aspecto del cristianismo muy importante, pues siempre pondrá en crisis todas las diferencias externas, incluidas las encomiendas diferenciadoras dentro de la misma Iglesia, e impulsa a los cristianos a purificarlas siempre desde dentro y a vivirlas con el espíritu de fraternidad que nace de ser todos “uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28)<sup>83</sup>.

Pero existen unos límites dentro de la comunidad fraternal cristiana:

“El cristianismo no sólo implica supresión de límites, sino que él mismo crea una nueva frontera: entre los cristianos y los no cristianos.

Por consiguiente, el cristiano es inmediatamente sólo hermano del cristiano, pero no del no cristiano. Su deber de amar tiene que ver, al margen de esto, con el necesitado que necesita de él; sin embargo sigue en pie la necesidad urgente de construir y conservar una fraternidad profunda dentro de la comunidad cristiana<sup>84</sup>.

82 *Ib.*, 74-75.

83 *Cf.*, *ib.* 77-84.

84 *Ib.*, 85.

De hecho, el cristianismo es una comunidad religiosa propia la –Iglesia–, separada de los demás grupos, pues el *ethos* de la fraternidad cristiana primitiva se basa en la premisa de una comunidad fraternal cerrada en sí misma, y no se puede olvidar que el propio Jesús no llamó indiscriminadamente hermanos suyos a *todos*, sino sólo a los que como Él están dispuestos a decir sí a la voluntad del Padre (cf. Mc 3, 33s.). Sólo en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) el concepto de hermano se desliga de la unidad de voluntad con el Señor y se aplica a los pequeños, llamados hermanos del Hijo de Dios juez del mundo, pero no se les llama hermanos de los creyentes. Tal cosa es un juicio sobre la pretensión de amor que en cualquier caso proviene de ellos. En la práctica se realizó la separación de una comunidad fraternal propia con la separación de los Doce, los padres fundadores del nuevo Israel, a los que Jesús llama con preferencia hermanos. Hermanos, en sentido verdadero, son únicamente los cristianos; frente a ellos están todos los que están fuera (cf. 1 Tes 4, 10-12; 1 Co 5, 12. 13; Col 4, 5). Este concepto reducido de hermano es el único cristiano, y la superación de este límite se debe a la Ilustración, no a la revelación. Y sólo dentro de este límite puede ser realizado el concepto de hermano. Para comprender esto debemos volver al concepto cristiano fundamental de *Iglesia*, que se refiere a la asamblea cristiana local. La fraternidad puede y debe realizarse en primer lugar en la comunidad local y concreta, en la parroquia de la que se forma parte, por eso en la parroquia todo el mundo debería conocerse, porque no se puede vivir en fraternidad con alguien a quien no se conoce. Y para comprender esto, hay que tener en cuenta que Iglesia significa también “reunión de culto”. La única Iglesia se hace presente en la comunidad local, y ésta se realiza como Iglesia en la reunión de culto, principalmente en la celebración de la eucaristía. Por consiguiente, la fraternidad cristiana exige en concreto la fraternidad de las distintas comunidades parroquiales, fraternidad que tiene su fundamento y fuente en la celebración de los misterios sagrados, pues la eucaristía es la unión de los cristianos en el único cuerpo del Señor. La eucaristía debe volver a ser de manera visible un sacramento de la fraternidad, pues ahí tiene su fuente, para que pueda manifestar su sentido, que es edificar la comunidad, por lo que no hay cristiano sin la forma fraternal del culto común<sup>85</sup>.

### 3.6. LA RELACIONES CON LOS DE FUERA: EL AMOR SERVICIAL (AGAPÉ)

Otro aspecto es la relación de la comunidad fraternal cristiana con los que están fuera de ella. Hay que subrayar que ese exterior existe: los no-hermanos, a no ser que pensemos en una perspectiva ilustrada no cristiana. Pero esta limi-

85 Cf., *ib.* 85-89.

tación está al servicio de una apertura universal manteniendo, a la vez, claros los límites de la fraternidad. Las prescripciones de Pablo sobre el modo de comportarse con los de fuera son en parte aperturistas, pero también marca las fronteras. Son aperturistas cuando pide que el amor servicial (agapé) se ofrezca por completo a cualquiera que se acerque al cristiano y necesite de él, o cuando pide que se ore por todos los hombres, que se respete a las autoridades y que los cristianos hagan el bien a todo el mundo (cf. Rm 12, 7; 13, 1s. 8; 15, 2; 1 Tes 3, 12; 4, 12; 5, 15. 22; Tit 2, 9; 3, 1-2; 1 Tim 2, 1; 1 Tim 4, 12; 6, 1. 2; Ef 6, 5; Col 3, 22s; 1 P 2, 13. 18; Flp 2, 15s; 2 Co 8, 21) y no juzgar a los que no pertenecen a la Iglesia, pues eso es tarea de Dios (cf. 1 Co 5, 12-13). Frente a esto, se debe dar una actitud de correcto mantenimiento de fronteras, pues el cristiano vive opuesto al mundo y discerniendo en todo momento qué hay de común entre la luz y las tinieblas (cf. 2 Co 6, 14), por lo que el cristiano, aparte del servicio de la caridad, no tiene que buscar participación ni comunidad alguna con los no creyentes, por lo que los creyentes han de esforzarse por mantener su independencia de los demás y no elegirlos como socios habituales (cf. Ef 4, 28; 5, 6-7; 1 Tes 4, 11-12; 2 Tes 3, 12; 2 Co 6, 14. 17).

Esto nos hace preguntarnos dónde colocar hoy el límite de la comunidad fraternal cristiana, sobre todo cuando hay muchos bautizados apartados de la fe. ¿Éstos son hermanos o pseudo-hermanos, como diría San Pablo? Si se prescindiera de lo despectivo del término pseudo-hermanos, esta categoría podría definir a los bautizados no creyentes (cf. Rm 8, 9). Por lo cual se puede mantener que sólo por la participación en la asamblea eucarística de culto puede considerarse a alguien, en sentido propio, como miembro de la comunidad fraternal cristiana, pues ésta está integrada por los que participan, al menos regularmente, en la eucaristía. Esta conclusión es paulina y realista. Con respecto a los pseudo-hermanos, no hay que expulsarlos. Pablo encomienda a los cristianos que practiquen con ellos el amor mediante la enseñanza y la exhortación, buscando su conversión e incorporación plena a la comunidad cristiana (cf. 2 Co 2, 6-11; el caso extremo de la expulsión, cf. 1 Co 5, 13)<sup>86</sup>.

No obstante, la comunidad fraternal cristiana está para servir a la mayoría, y su deber con la mayoría lo cumple a través de la misión, el ágape y el sufrimiento. El verdadero objetivo de la fundación de la Iglesia por Cristo no es la parte, sino el todo, la unidad de la humanidad (cf. Rm 5, 12-21; Mc 10, 45; 14, 24). Pero la salvación del todo, por designio divino, se realiza en la contraposición dialéctica entre “los pocos” y “los muchos”, en la que los *pocos* son el punto de partida mediante el cual Dios quiere salvar a los *muchos*. Acude Ra-

86 Cf., *ib.*, 91-95.

tzinger, para explicar este punto, a la doctrina de la predestinación de K. Barth, cuyas ideas sintetiza.

1º. La idea fundamental de Barth es que la predestinación ha de entenderse desde una perspectiva histórico-religiosa y cristológica, pues pasa por la mediación de Cristo, en donde dos desconocidos, Dios y el hombre, se hacen conocidos, pues en Cristo se ve que Dios es gracia y el hombre es el que es agraciado a partir del pecado. Esto se ve en la misión histórica de Jesús, que siendo inocente, fue elegido para expiar el pecado del mundo y, en este sentido, para ser objeto de repudio por parte de Dios, es decir, para soportar el destino de reprobación que afectaría a todos los hombres sin excepción.

2º. La predestinación de Cristo es *praedestinatio gemina* (doble) en un sentido totalmente nuevo, pues el sentido antiguo de Gotescalco y Calvino acerca de una doble predestinación a la condenación y a la salvación, es transformado por Barth: Jesucristo, el único digno de salvación, asume sobre sí lo contrario, la desgracia *total* mediante un sagrado intercambio.

“En la elección de Jesucristo, que es la voluntad eterna de Dios, ha reservado Dios para el hombre lo primero, la elección, la bienaventuranza y la vida, y para sí mismo el repudio, la condenación y la muerte”<sup>87</sup>.

Esto significa que Dios tiene que repudiar “en sí” al pecador y elegir al justo, pero en Cristo se produce la transformación paradójica del “en sí”, pues ahora el único justo resulta el repudiado, el que asume en sí el destino de reprobación de todos, para convertirse así en elegidos en sí y por sí, del mismo modo que el se convirtió en el repudiado en nosotros y por nosotros, por tanto la doble predestinación se puede entender con este sentido:

“...en Cristo se dicta Dios a sí mismo la sentencia de condenación y nos deja así a nosotros libre el puesto de la elección, al que luego vuelve también el propio Cristo precisamente mediante nuestra redención. Por consiguiente, en la predestinación la voluntad de Dios es una voluntad doble, pero no de dos clases”<sup>88</sup>.

Lo que se realizó en Jesucristo, el intercambio en el acontecimiento de la predestinación, no se limita a su persona, sino que, según Barth, se refleja ya en el acontecimiento de la creación y en la historia de la salvación:

“La elección de uno supone siempre la no-elección de otro. Pero el elegido siempre es elegido por amor al no-elegido y tiene que llevar sustitutoriamente en

87 K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* II/2, citado por J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 99.

88 J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 99; para todo el apartado, cf., *ib.*, 97-99.

su destino la no-elección de éste, hasta el punto de que en realidad el no-elegido es el elegido y el elegido el no-elegido”<sup>89</sup>.

Barth acude a las grandes parejas contrapuestas de la historia de la salvación, que sólo acaban provisionalmente con el repudio de una parte y la elección de la otra (Caín-Abel; Ismael-Isaac; etc.). La parábola de Jesús sobre el hijo pródigo (o de los dos hermanos, cf. Lc 15) y la doctrina paulina de los dos pueblos (cf. Rm 9-11), establecen esta atrevida inversión: el repudio lleva como meta a la elección, y el repudiado es finalmente elegido justamente en su repudio. El elegido y el repudiado no sólo están uno frente al otro, sino junto al otro y para el otro. Igual que Cristo, como el elegido, mediante un intercambio sagrado se convirtió para nosotros en el repudiado, para así darnos a nosotros la predestinación que le correspondía, así se repetirá sin cesar en imágenes esta relación de intercambio a lo largo de la historia. El elegido, llamado por la gracia al conocimiento de la fe y del amor, deberá estar dispuesto a ser representativamente el repudiado, mediante el cual el otro es co-elegido a modo de intercambio. El uno está para el otro, y es una gran muestra de la confianza que Dios tiene en nosotros el que nos implique en este sistema de representaciones. Este sistema no puede ser llevado a cabo por el individuo, sino que encuentra su manifestación global en la contraposición de Iglesia y no-Iglesia. Toda la Iglesia en cuanto tal es portadora de esta predestinación vicaria, cuya misión consiste en ser repudiado vicariamente, por lo que la Iglesia no puede aislarse en sí misma como comunidad elegida frente al no-pueblo, pues su elección es para el otro. Entonces, tanto para la Iglesia como para cada cristiano, la elección se identifica con la misión, con el encargo misionero<sup>90</sup>.

Dice Ratzinger: “Si se mira desde la perspectiva de la fraternidad cristiana, significa lo siguiente: En la medida en que la Iglesia logre crecer hacia la unidad de una única comunidad, en esa misma medida deberá ser consciente de que es un solo hermano de dos, que es un hermano junto al otro, y que su tarea no es juzgar a su hermano equivocado, sino salvarlo. En realidad, la Iglesia ha de unirse en una vigorosa fraternidad interna, para ser realmente ‘un’ hermano. Pero no quiere ser un hermano para aislarse y separarse en definitiva del otro, sino porque sólo así puede cumplir su tarea para con el otro hermano, para el que ser así es el sentido más profundo de su existencia, el cual se fundamenta totalmente en la existencia representativa de Jesucristo”<sup>91</sup>.

89 H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, 191, citado por J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 100.

90 Cf., J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 100-102.

91 *Ib.*, 102.

La exclusión de la fraternidad cristiana para su unidad, encuentra su único y definitivo sentido en realizar el servicio a favor de los demás, que son “los otros hermanos”, cuya suerte depende del primer hermano, la Iglesia. Un mayor impulso misionero llevará a la Iglesia a una más profunda fraternidad interna. Pero, ¿cómo se concreta el servicio cristiano a los “demás”? El primer encargo encomendado al cristiano es la misión. La misión de la Iglesia consiste en transmitir al mundo la palabra de Dios acontecida en Cristo, dar testimonio ante el mundo de la obra salvadora llevada a cabo por Dios en público, a los ojos de todos. Pero ha de realizar este encargo con sacrosanta discreción, pues no puede caer en la demagogia, ni usar la palabra en lugares donde se echaría a perder (cf. Mt 7, 6). El segundo encargo de los cristianos frente a los demás es el ágape, llevado a cabo de dos maneras:

1º. La conducta de los cristianos entre sí debe tener una fuerza atractiva y ejemplar, debe ser una verdadera misión real, pues los cristianos han de ser luz del mundo (cf. Mc 4, 21; Mt 5, 14; Flp 2, 15) y no deben conformarse con amar sólo a sus hermanos (cf. Mt 5, 47), sino que siguiendo al Señor que realizó su obra de amor por los que no le conocían ni le amaban (cf. Rm 5, 6), amarán a todos los que los necesiten, sin esperar nada a cambio, pues todo necesitado es un hermano de Cristo, una manifestación del propio Señor (cf. Mt 25, 31-46). El amor, en suma, es querer al otro:

“Desear que le vaya bien, que sea feliz, que se encuentre a sí mismo. Por eso el amor es bueno para él. Pero yo sólo puedo ser bueno dejándome guiar por el bien, por lo que es realmente bueno, y esforzándome para que él se haga bueno. Por tanto, un verdadero acto de amor es el que procede del bien y desemboca en él. Así pues, el amor implica siempre, por un lado, autorrenuncia, darse a sí mismo al otro, y por otro, ayudarle. Ayudarle a no encerrarse en sí mismo y limitarse a guardar todo dentro de sí, sino a encontrar también el camino de proyectarse hacia fuera, el camino del grano de trigo”<sup>92</sup>.

Se puede deducir aquí que a amar se enseña amando, y que amar es apertura al otro, es relación. Por eso el amor tiene unas facetas o características que lo adornan:

1ª. Es entrega de la propia persona, no sólo de sus bienes, al otro. El que se da entero a sí mismo hace creíble el amor. Los dones materiales sin la capacidad de autoentrega serían demasiado poco, y esto es válido para la apertura amorosa, la relación, con cada persona.

2ª. El amor verdadero conoce la compasión, que no es un mero sentimentalismo, va más allá. Es una especie de identificación con la pena ajena y, por

92 J. RATZINGER, “Dios y el mundo”, *o. c.*, 174.

tanto, un acto esencial del amor. Esto lo aprendemos del mismo Dios, que no puede padecer, pero sí, como dice Orígenes, compadecer, es decir, puede identificarse con nosotros, los sufrientes:

“Así es el gran acto de amor en el que se identifica con nosotros en Cristo hasta lo físico, identificándonos con Él e introduciéndonos en el seno de su amor... La correcta compasión es un acto de amor”<sup>93</sup>.

También tiene la Iglesia como tarea, no sólo amar, sino también enseñar a amar. El amor invita al amado a desplegar sus capacidades, a actualizar y aprender las posibilidades que le han sido dadas para hacer algo por el mundo. Por eso, el aprendizaje de una profesión y trabajar no se opone al amor, sino que es su concreción. La persona no cumple su misión como amante hasta que se convierte del todo en quien puede ser y da todo lo que puede dar. Hasta que no abra en la creación y en el tejido de las relaciones humanas posibilidades nuevas de convivencia y desarrollo que conviertan al mundo en un vergel libre y seguro. El problema surge cuando la formación sólo persigue aprender aptitudes para dominar al mundo (poder) y para adquirir bienes, desligándose de la misión interna del amor –la existencia de todos para todos, ser para los demás–, y entonces el poder impera sobre el don, el egoísmo se convierte en objetivo prioritario, asfixiando la capacidad de amar del individuo. La persona, entonces, se vuelve esclava de las cosas, sólo busca el poder que la esclaviza, y esto es el polo opuesto del amor<sup>94</sup>. Por ello, la Iglesia no puede renunciar a su misión de educar en el verdadero amor, cuyo signo visible es Jesucristo.

2º. El deber más grande de los cristianos respecto a los no-cristianos es seguir a su maestro en el sufrir por ellos, pues el Maestro dijo: “Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10, 45). Estas palabras son la ley fundamental de la vida de Jesús, y ha de ser la ley fundamental del discipulado de Cristo. Los discípulos, que son pocos, se contraponen a la masa, los muchos, igual que Cristo solo se contrapone a toda la humanidad (cf. Mt 7, 13-14; 9, 37; 10, 16; 22, 14; Lc 12, 32). Los discípulos de Jesús son pocos, pero tienen como misión ofrecerse por los muchos, no estar en contra de ellos, sino a favor de ellos. Sólo en esta relación pocos-muchos se manifiesta la catolicidad de la Iglesia:

“Su número exterior jamás la hará completamente ‘católica’, es decir, universal; al contrario, ha de ser siempre un pequeño rebaño, más pequeño de lo que aparentan las estadísticas, que no hacen sino confundir, pues llaman hermanos a muchos que realidad son *pseudohermanos*, o sea, cristianos de nombre y apa-

93 Cf., *ib.*, 180-183.

94 Cf., *ib.*, 177-178.

riencia. Pero, tanto con su amor como con su sufrimiento, la Iglesia está siempre para ‘los muchos’, para todos. Con ese amor y ese sufrimiento traspasa todas las fronteras, y es en verdad ‘católica’<sup>95</sup>.

Podemos terminar este artículo recordando unas hermosas palabras de Ratzinger que nos hablan de este amor entregado por los demás, donde descubrimos la verdad sobre el hombre:

“Los soldados romanos, tras azotar a Jesús, coronarlo de espinas y vestirlo grotescamente con un manto, lo condujeron de nuevo a Pilato. Este endurecido militar se impresionó vivamente de ver a este hombre destrozado, roto. Y reclamando compasión, lo presentó ante la multitud con las siguientes palabras: ‘¡Idu ho anthropos!’; ‘Ecce homo’ que nosotros generalmente traducimos: ‘He aquí al hombre’, pero con más exactitud lo que dice el texto griego es: ‘Mirad, éste es el hombre’. En el sentir de Pilatos esta era la palabra de un cínico que quería decir: nos enorgullecemos del ser humano, pero, ahora, contempladlo, aquí está, ese gusano ¡este es el hombre!, así de despreciable, así de pequeño. Pero el evangelista Juan ha reconocido en estas palabras del cínico unas palabras proféticas y así las ha transmitido a la cristiandad. Efectivamente, Pilatos tiene razón, quiere decir: ¡Mirad, esto es el hombre! En Él, en Jesucristo, podemos leer lo que es el hombre, el proyecto de Dios y nuestra relación con él. En Jesús maltratado podemos ver qué cruel, qué poca cosa, qué abyecto puede ser el hombre. En Él podemos leer la historia del odio humano y del pecado. Pero en Él y en su amor que sufre por nosotros, podemos además leer la respuesta de Dios: Sí, este es el hombre, el amado por Dios hasta hacerse polvo, el amado por Dios de tal manera que le atiende hasta en la última necesidad de la muerte. Y en la mayor degradación continúa siendo también el llamado por Dios, hermano de Jesucristo y así llamado a participar en el amor eterno de Dios. La pregunta ¿qué es el hombre? encuentra su respuesta en la imitación de Jesucristo. Siguiendo sus pasos, podemos día tras día aprender con Él, en la paciencia del amor y del sufrimiento, qué es el hombre y llegar a serlo<sup>96</sup>.”

95 J. J. RATZINGER, “La fraternidad de los cristianos”, *o. c.*, 107; para lo anterior, cf., *ib.* 103-107.

96 J. RATZINGER, “Creación y pecado”, *o. c.*, 83-84.