

AMOR, CARIDAD Y SANTIDAD.
UNA «LECTURA TRANSVERSAL» DE LA ENCÍCLICA
DEUS CARITAS EST DE BENEDICTO XVI

[LOVE, CHARITY AND HOLINESS. A TRASVERSAL READING
OF THE ENCYCLICAL *DEUS CARITAS EST* BY BENEDICT XVI]

PABLO BLANCO

Resumen: En el presente artículo se expone en primer lugar la indisoluble unión entre amor y verdad, tal como ha propuesto en numerosas ocasiones el teólogo Joseph Ratzinger. Después se aborda el análisis que realiza Benedicto XVI en torno a los conceptos de *eros* y *agape*, para afrontar el principal aserto teológico: Dios nos ama y por eso podemos nosotros amar. A partir de ahí se analiza en qué consiste esa caridad cristiana, cuya más alta cumbre la constituye la santidad. A ella podemos llegar por la oración y la adoración, se nos dice en la *Deus caritas est*, y esta supone un reflejo del amor de Dios en este mundo, tal como se expone en la primera carta de san Juan, a la que se remite el romano pontífice ya desde el título.

Palabras clave: Benedicto XVI, Amor, Caridad, Santidad, Eros, Ágape.

Abstract: This article explains the indissoluble union between love and truth, a theme which the theologian Joseph Ratzinger has discussed on numerous occasions. It subsequently examines the analysis that Benedict XVI makes of the concepts of *eros* and *agape*, leading up to the main theological assertion: God loves us and that is why we can love. On this basis an analysis is made of what Christian charity consists of, including the fact that its highest expression is holiness. *Deus caritas est* tells us that we can attain this through prayer and adoration, and this is a reflection of the love of God in this world, as is made clear in the first epistle of St John, to which the Pope refers to in the title.

Keywords: Benedict XVI, Love, Holiness.

1. AMOR Y VERDAD

«De la *opera prima* de Joseph Ratzinger —recuerda Alfred Läpple al evocar un lejano 1946, cuando ambos estaban en el seminario de Frisinga— existen tan sólo dos ejemplares mecanografiados. Las letras en oro en la portada afirman que se trata de una traducción: la versión alemana de la *quaestio disputata* de santo Tomás sobre la caridad. [...] “La traducimos juntos, línea a línea. Recuerdo que buscamos las versiones originales de las citas: Platón, Aristóteles, Agustín...”¹. También uno de sus alumnos alude a una clase que recibió del entonces jovencísimo Ratzinger en 1954, cuando volvió de Múnich a Frisinga, esta vez ya como docente. «El tema ha quedado en mi memoria como un recuerdo inolvidable: la verdad es una Persona, y la verdad puede ser conocida a través del amor. “Para mí la teología —decía— es la búsqueda para poder conocer mejor al que se ama”. Para mí y para mis compañeros de estudio, estas palabras fueron un estímulo para nuestros estudios y para nuestro ministerio»². Amor y verdad estaban íntimamente unidos no sólo en la Persona de Jesucristo, sino también desde un primer comienzo en el pensamiento de Ratzinger. «Las palabras de Jesús —son ya palabras suyas siendo ya arzobispo en Múnich— tenían el filo penetrante del verdadero amor, que es inseparable de la verdad. Esa palabra de amor inseparable de la verdad le llevó a la cruz: estorbaba demasiado a la opinión pública. Nada de esto ha cambiado desde entonces»³.

De manera semejante en 1985, siendo ya prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe en Roma, el entonces cardenal se expresaba con una idea que hoy nos puede resultar familiar, pues aparece también en la encíclica sobre el amor y la caridad: «Una de las palabras más excelsas de nuestro lenguaje es también una de las más vacías y envilecidas: la palabra amor. Está tan banalizada y manchada que no se puede casi ni pronunciar. A pesar de todo, el lenguaje no puede renunciar a ella, pues si dejáramos de hablar del amor, dejaríamos de hablar del mismo hombre. Pero sobre todo dejaríamos de hablar de Dios, de aquél que conserva juntos cielo y tierra»⁴. Sin embargo, este amor se presenta inseparable de la verdad —decíamos—, tal como volvía a recordar el cardenal Ratzinger en un encuentro en Dresde, dos años después: «Gracias a la

1. G. VALENTE y P. AZZARO, «Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros», *30 Días XXXIV* (enero-febrero 2006) 54.

2. E. GRUBER, «Er zeigte uns den Weg zu Gottes Liebe», en P. SEEWALD (ed.), *Der deutsche Papst*, Bild, Hamburg-Augsburg 2005, 62.

3. *Zeitfragen und christlicher Glaube. Acht predigten aus den Münchener Jahren*, Johann Wilhelm Naumann, Würzburg 1983, 43.

4. «Predigt vom 16.05.1985», en *Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag*, J.W. Naumann, München 1979, 54.

fe, sabemos que el Creador no es sólo la verdad, sino también el amor, y que ninguno de ellos puede separarse del otro. [...] La verdad y el amor se identifican con el poder de Dios, pues Dios no sólo tiene verdad y amor, sino que es ambas cosas. La verdad y el amor son, pues, el auténtico y definitivo poder en el mundo. En él descansa la esperanza de la Iglesia y el poder de los cristianos»⁵. Dios es verdad y amor, ya desde la creación; se identifican no sólo en la persona de Jesucristo, sino también en Dios creador⁶. Sigue siendo esta una idea que viene de lejos: la identificación entre Dios, verdad y amor ha inspirado y animado la fe y una parte importante de la teología cristiana, y el teólogo Ratzinger ha querido considerarla una idea constante y recurrente en su teología.

Esta misma afirmación volverá a ser traída al recuerdo en fecha más reciente, en concreto en 1995: «Este concepto de Dios [como sumo bien] alcanza su mayor límite en la afirmación joánica: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Verdad y amor son idénticos. Esta afirmación —si se toma en su verdadero sentido— es la más alta garantía de tolerancia; de una relación con la verdad, cuya única arma es ella misma y, por tanto, el amor»⁷. Y esta identidad entre verdad y amor, según la teología cristiana, se da en Dios a la vez que fundamenta y garantiza los derechos de la persona humana. Al ser Dios también Logos y Pneuma, el amor y la verdad se constituyen en los mismos pilares del cristianismo, unidos —claro está— a su inseparable belleza. Así pues, la afirmación de que «Dios es amor» (1 Jn 4,16) ha de hacerse compatible con el famoso prólogo tantas veces citado por el teólogo bávaro: «En el principio era el Verbo [...], y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,1.14). Hemos de compatibilizar ambos textos joánicos. Es este también el espíritu de las cartas de san Juan (de donde, por cierto, el arzobispo Ratzinger tomó su lema episcopal «colaborador de la verdad»: 3 Jn 8). En las epístolas joánicas, esta búsqueda de la verdad tiene su perfecto correlato y apoyo en el amor⁸. «La fe cristiana puede decir: he buscado el amor —son palabras estas de 1984—. Pero el amor a Cristo y al prójimo en el nombre de Cristo tiene consistencia sólo cuando es —en el fondo— amor a la ver-

5. «Dresdner Katholikentreffen am 10.07.1987», en *Mitarbeiter der Wahrheit*, 55.

6. Cfr., también —entre otros—, el discurso pronunciado en la Basílica de San Juan de Letrán de Roma (5.VI.2006) a los participantes en la asamblea eclesial de la diócesis de Roma sobre el tema «La alegría de la fe y la educación de las nuevas generaciones».

7. *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 244.

8. Cfr., también, otros textos de San Juan en los que se combina de modo continuo la verdad y el amor: «Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18); «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8); «a quienes amo en la verdad [...] según la verdad y el amor» (2 Jn 1.3); «caminar en el amor» (2 Jn 6), «caminar en la verdad» (3 Jn 4).

dad. El momento misionero adquiere aquí una nueva configuración: el verdadero amor al prójimo quiere ofrecer —de lo más profundo de cada uno— todo lo que un hombre ha tenido necesidad: conocimiento y verdad»⁹.

Hasta aquí algunas citas anteriores a la encíclica. Sin embargo, no queremos ofrecer aquí una lectura deconstruccionista o erudita de este texto. Lo que pretendemos tan sólo en estas líneas es lo que denominamos una «lectura transversal», es decir, no seguir el texto en su riguroso orden de exposición, sino intentar diferenciar tres conceptos que me han parecido fundamentales y que figuran de modo claro en la primera encíclica de Benedicto XVI: los de amor, caridad y santidad. Para esto utilizaremos el método deductivo y descendente: a partir de las afirmaciones que se formulan acerca de la sentencia que da lugar al título de la encíclica, pasaremos a ver qué se afirma sobre Dios y sobre la persona humana: del amor de Dios llegaremos hasta el mismo amor humano. De igual modo intentaremos profundizar en las afirmaciones que realiza sobre el modo en que se puede alcanzar ese amor, a la vez que se afrontan las objeciones que se suelen formular al respecto. Señalaremos también algunos pasajes de su anterior obra teológica, en los que se expresan ideas parecidas. En efecto, como hemos visto, el que era un tema de primera hora del todavía incipiente teólogo Ratzinger —el amor y la caridad—, ha reaparecido ahora en fecha reciente, cuando se ha convertido en sumo pontífice de la Iglesia católica. He aquí por tanto una perfecta continuidad¹⁰.

Así, a los ocho meses de iniciar su pontificado, Benedicto XVI ha ofrecido una reflexión sobre el amor y la caridad. No hemos de olvidar que la *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005) ha sido considerada una encíclica programática, tal como lo fueron en su momento *Redemptor hominis* (1979) de Juan Pablo II y *Ecclesiam suam* de Pablo VI (1964). De esta manera se puede apreciar una evolución y una profundización complementarias entre los diferentes papas: Pablo VI habló de la Iglesia, Juan Pablo II de Jesucristo, y ahora Bene-

9. *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 29; remite allí a BUENAVENTURA, *Commentarius in librum Sententiarum*, Proemium q. 2. Sobre este tema, puede verse también: P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, Rialp, Madrid 2005, 208-217.

10. De esta manera, no podremos abordar en estas páginas otros aspectos tan importantes como la doctrina sobre la familia y el matrimonio, o los pasajes sobre las relaciones entre caridad y justicia, pues también estos serán comentados por otros con mayor acierto. Debo manifestar además mi agradecimiento a las sugerencias y comentarios que he tenido la oportunidad de escuchar a monseñor Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona y obispo de Tudela, y a José Luis Illanes y Pedro Rodríguez, profesores eméritos de la Facultad de Teología en la Universidad de Navarra. Parto por tanto de sus ideas y reflexiones. El motivo inicial de estas líneas se lo debo sin embargo a Vicente Balaguer, profesor de hermenéutica bíblica en esta misma universidad.

dicto XVI se refiere a la misma esencia de Dios y del cristianismo. Como es bien sabido, el teólogo Ratzinger se había pronunciado ya en alguna ocasión en este sentido, al afirmar que la Iglesia no debe hablar sólo de sí misma, sino sobre todo de Dios¹¹. El mismo encabezamiento de la encíclica se refiere a que el documento es una enseñanza «sobre el amor cristiano». De modo que no se aborda el tema tan sólo desde una perspectiva simplemente teológica, sino con una necesaria y complementaria perspectiva antropológica: se considera ese reflejo del amor de Dios en cada persona, de manera especial en el cristiano. Se procede así de la teología a la antropología, ayudados por la doble luz de la fe y la razón. «Estas palabras de la primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino» (n. 1). La imagen cristiana de Dios y de la persona humana —como icono de la divinidad— se encuentra cifrada en clave de amor¹².

Realiza así el papa alemán una declaración de intenciones, donde se afronta el desafío lanzado a la civilización en la actualidad por parte de las ideologías y de los fundamentalismos de distinto signo. «En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, este es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. [...] Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino» (n. 1). He aquí el reto que propone ahora Benedicto XVI a la humanidad, a veces dominada por ciertos fundamentalismos y fanatismos, no vinculados precisamente al amor. Se podría así incluso resumir la presente encíclica con el título de aquella famosa novela latinoamericana: *El amor en los tiem-*

11. El testimonio más antiguo que hemos encontrado es de una conferencia pronunciada en 1963 en Münster, Oldenburg y Zürich, y se encuentra recogida en una de las crónicas de tiempos del concilio: *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 31: «Wenn Kirche "Sakrament", Zeichen Gottes unter den Menschen ist, dann ist sie nicht für sich selber da, sondern dann ist ihre Aufgabe, über sich hinaus zu deuten. Sie ist wie ein Fenster, das seine Funktion dann am meisten erfüllt, wenn es den Durchblick durch sich hinaus ins Größere freigibt». Después puede verse también, por ejemplo, el último capítulo de *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, titulado «Predicar de nuevo a Cristo», en 213-220.

12. Sobre este particular, se había pronunciado poco antes la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL con el documento *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (24.VII.2004), sobre todo el capítulo segundo titulado «A imagen de Dios: personas en comunión», contenido en los nn. 25-55. Aun siendo un texto en el que han intervenido numerosos teólogos de todo el mundo, la redacción final fue aprobada por el entonces presidente de la mencionada comisión.

pos de cólera. En estas circunstancias, una llamada al amor —no sólo en el seno del cristianismo— puede resultar más que oportuna. La pregunta escéptica al modo de Pilatos sigue sin embargo en pie: pero ¿es de verdad posible ese amor?¹³

2. EROS Y AGAPE

Esta duda escéptica ha sido formulada en tiempos recientes incluso desde un punto de vista filosófico. En efecto, frente a la denominada «religión del amor» se levanta la crítica del nihilismo y de parte de la posmodernidad, encarnados en la influyente figura de Friedrich Nietzsche (1844-1900), citado expresamente en la encíclica en su obra *Más allá del bien y del mal* (1885)¹⁴. La influencia de este autor está fuera de duda y, por tanto, sólo se le podrá superar con un pensamiento más originario, como puede ser el mismo cristianismo una vez que se ha despojado de las adherencias extrañas añadidas a lo largo de los siglos, y que el mismo Nietzsche critica¹⁵. «El filósofo alemán expresó —resume Benedicto XVI— una opinión muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibido allí precisamente donde la alegría, concedida a nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace preguntar algo de lo divino?» (n. 3). La Iglesia y el cristianismo han de hacer frente a esta tremenda acusación de ser los grandes «aguafiestas» de la humanidad y de negar la alegría de vivir de la condición humana. Su mensaje —dicen— consiste en coartar la libertad individual, en proponer nuevas represiones¹⁶.

Para hacer frente a esta tremenda acusación, el papa alemán procede en primer lugar a un análisis histórico y recurre a la fenomenología de las religio-

13. Así lo había declarado en la presentación a la encíclica para los lectores de *Familia cristiana*, que el mismo Benedicto XVI publicó el 5 de febrero de 2006: «La pregunta es la siguiente: ¿es posible amar a Dios?; mas aún: ¿puede el amor ser algo obligatorio? ¿No es un sentimiento que se tiene o no se tiene? La respuesta a la pregunta es sí, podemos amar a Dios, dado que él no se ha quedado en una distancia inaccesible, sino que ha entrado y entra en nuestra vida».

14. El texto allí citado corresponde a *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

15. Cfr. J. DE GARAY, «El caballero, la muerte y el diablo. Nietzsche en nuestra cultura», *Nueva Revista* 76 (julio-agosto 2001) 91.

16. Véase por ejemplo las siguientes afirmaciones de primavera de 1888, donde se advierte la contraposición Dionisos-Crucificado, vida-muerte, amor-negación del amor: Nietzsche pide «que el acto-del-sexo (*Geschlechtes Akt*) evoque profundidad, respeto, reverente respeto. Dioniso frente al “Crucificado”: ahí tenéis la antítesis. [...] El “Dios en la cruz” es una maldición sobre la vida, una indicación para librarse de ella» (KSA 13,266-267). Cfr. J.B. LINARES, «Nietzsche y la sexualidad», en AA.VV., *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2002, 665-672.

nes (Platón, Virgilio, análisis de la prostitución sagrada), con el que pretende demostrar que ese *eros* dionisiaco propuesto por Nietzsche no es precisamente el más religioso, a pesar del misticismo con que a veces se expresa este autor. «El *eros* ebrio e indisciplinado —afirma el papa— no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle pregonar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser» (n. 4). Además Benedicto XVI quiere ofrecernos un examen de la situación paso a paso: su propuesta procede así poco a poco de modo analítico, casi académico. Empecemos —dice— por las cuestiones terminológicas. Nos enfrenta así a una cuestión semántica, a un problema de lenguaje, y aborda una premisa terminológica: ¿es todo amor?, ¿cuál es el amor por excelencia?, ¿cómo hacer que la polisemia no caiga en la arbitrariedad? «En toda esta multiplicidad de significados destaca —como arquetipo por excelencia— el amor entre el hombre y la mujer, en el que intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible» (n. 2). El amor entre hombre y mujer —de alma y cuerpo— es el sentido más real y común de la palabra amor, y su modelo paradigmático. El cristianismo rechaza por tanto todo el dualismo antropológico que refleja la irónica anécdota de René Descartes: «El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: “¡Oh Alma!”. Y Descartes replicó: “¡Oh Carne!”» (n. 5)¹⁷. Se recuerda de este sencillo modo una vez más la «unitotalidad» de la persona humana, sin ceder ni ante espiritualismos ni ante materialismos unilaterales. Será este por tanto un presupuesto antropológico propio del cristianismo, olvidado sin embargo en alguna ocasión, también por pensadores cristianos¹⁸.

Encontramos pues aquí un rechazo de todo platonismo y de todo «amor platónico». Aunque se trata —como veíamos— de un punto de partida puramente fenomenológico, filosófico y lingüístico, apreciamos a la vez un posterior análisis más histórico y bíblico: se aborda en este momento la cuestión de la relación entre *eros* y *agape*. Tras señalar la preferencia neotestamentaria por el segundo término para designar el amor, concluye: «Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *agape*, denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor» (n. 3). De esta manera se unen el *eros* con el *agape*, el amor humano con el divino, lo corporal con lo espiritual, superando así

17. Cfr. R. DESCARTES, *Œuvres*, vol. 12, V. Cousin, París 1824, 95ss.

18. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (24.VII.2004), nn. 26-31.

la contraposición entre lo dionisíaco y lo apolíneo que proponía Nietzsche¹⁹. No se da por tanto una relación dialéctica o de oposición entre ambos (como tampoco se podía mantener —tal como hemos visto— un antagonismo entre alma y cuerpo), a pesar de que en alguna ocasión lo han visto así también algunos autores cristianos²⁰. (Tal vez era esta la visión contra la que se dirigía la dura crítica de Nietzsche.) Por el contrario, para la mayor parte de los pensadores cristianos, al igual que el alma y el cuerpo, el *eros* y el *agape* se encuentran unidos desde la creación, y nuestra futura condición escatológica asume la unidad psicosomática de todo el ser humano²¹.

Esta falsa contraposición se explica muy bien en la encíclica. «A este propósito —añade más adelante Benedicto XVI, al referirse a esta otra concepción dualista que enfrenta *eros* y *agape*—, nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor “mundano” y *agape* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella. Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor “ascendente”, y como amor “descendente” la otra. [...] A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, el *agape* precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana» (n. 7). Por el contrario, el cristianismo no ha buscado la contraposición entre lo griego y lo bíblico, sino que ha encontrado la síntesis entre ambos mundos, como consecuencia —inmediata y remota al mismo tiempo— de la doctrina de la encarnación. Así, por ejemplo, el *logos* griego se funde con el *dabar* bíblico, la razón con la fe, la filosofía con la teología, Atenas con Jerusalén, en definitiva²².

19. Cfr. J.B. LINARES, «Nietzsche y la sexualidad», cit., 663-665.

20. Así, por ejemplo, en el planteamiento derivado de la teología dialéctica de origen calvinista, pero que hizo también fortuna en el seno del luteranismo. Como se sabe, Lutero apostó de modo más bien unilateral a favor de la *theologia crucis*, olvidándose en parte de la *theologia gloriae*, que recordaba la encarnación y sus consecuencias en la naturaleza humana. Cfr. A. NYGREN, *Eros und agape: gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelischer Verlag, Gütersloh 1930. Véase también O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Una encíclica: ¿trivialidad o genialidad?», *ABC* (13.II.2006) 3.

21. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (24.VII.2004), nn. 21-24.

22. Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 15-38, 58-68.

El cristianismo se expresa en la dinámica del *et-et*, y no en la dialéctica del *aut-aut*. Algo análogo ocurre con estos dos tipos de amor. Esta contraposición dialéctica debe ser superada, tal como se nos propone. «En realidad, *eros* y *agape* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse del todo. Cuanto más encuentran ambos —aunque en diversa medida— la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general» (*ibid.*). El amor humano que empieza siendo un apasionado *eros*, bien puede convertirse con el tiempo en *agape*, siempre que se den determinadas condiciones de entrega y purificación. «Así, el momento del *agape* se inserta en el *eros* inicial; si no, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otra parte, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar siempre y de modo unívoco; también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don» (*ibid.*). El amor se hace de dar y recibir —recuerda en términos del personalismo y de la filosofía del diálogo—, y esta condición de posibilidad será especialmente importante para el amor cristiano. Por eso ambos amores son complementarios: el *eros* se eleva y perfecciona con el *agape*, a la vez que se da su contrario: incluso el *agape* más elevado necesita del *eros* humano²³. En esta línea estaría la traducción libre que hacía san Josemaría Escrivá (1902-1975) del famoso versículo de san Juan que da título a la encíclica: «Dios es cariño», repetía al querer destacar la dimensión humana de la caridad cristiana²⁴.

23. En unos ejercicios predicados en 1986 en Collevallenza, el cardenal Ratzinger hablaba ya de esta separación entre *eros* y *agape*. «Lo primero que hay que hacer es oponerse a una tendencia que pretende separar *eros* y amor religioso, como si fueran dos realidades completamente diversas. De esta forma se deformarían ambos, pues un amor que sólo quiera ser “sobrenatural” pierde su fuerza, mientras que —por otra parte— encerrar el amor en lo finito, su secularización y separación de la dinámica hacia lo eterno, falsifica también el amor terreno, que conforme a su esencia es sed de plenitud infinita» (*Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Edicep, Valencia 1990, 93). Cfr. también el artículo de 1962 titulado: «*Gratia praesupponit naturam*. Consideraciones sobre el sentido y los límites de un axioma escolástico», en *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 130-146.

En esta línea se encuentran las siguientes afirmaciones: «Un yo destruido no puede amar. Aquí resulta también cierto que la gracia no anula, sino que supone la naturaleza. Respecto a esto, podríamos recordar las palabras de san Pablo, cuando afirma que no existe primero lo “sobrenatural” (*pneumatikón*), sino que lo primero es lo natural (*psychikón*) y después lo sobrenatural (1 Cor 15,46). El amor sobrenatural no puede crecer si le faltan sus bases humanas. El amor divino no es la negación del amor humano, sino su profundización, su radicalización dentro de una dimensión nueva» (*Mirar a Cristo*, 104-105).

24. La cita exacta procede a su predicación oral, pero la aplicación del entrañable término «cariño» a Dios aparece de modo continuo en sus escritos. Así por ejemplo: «Los cristianos estamos enamorados del Amor: el Señor no nos quiere secos, tiesos, como una materia inerte. ¡Nos quiere impregnados de su cariño!» (*Amigos de Dios*, Rialp, Madrid

3. DIOS AMA

Después de la radical pregunta de Heidegger («¿por qué el ser, y no más bien la nada?»), se requiere una respuesta igualmente fundante: «porque Dios es amor», es más relevante el ser que la nada, lo positivo que lo negativo, el amor que el mero frenesí. ¿Por qué el amor, y no la fuerza, el poder o el instinto?, vendría a ser la cuestión planteada. La afirmación «Dios es amor» supone una radical novedad que nos habla sobre todo de la naturaleza divina. Además —como veíamos— Dios ama en esa unidad de *eros* y *agape*. Sin embargo, esto no supone una «erotización» o antropomorfización del amor de Dios (como supuesta contrapartida a la consiguiente purificación y elevación del amor humano), sino que aquí se propone resaltar la doble dimensión de ese amor humano (y, por tanto, también cristiano, tal como acabamos de ver). Por otra parte, es bien sabido que Joseph Ratzinger había intentado concederle siempre a la filosofía y al conocimiento racional toda la importancia y la seriedad que tienen por sí mismos²⁵. En este sentido es significativa la abundancia de fuentes filosóficas e históricas citadas en la encíclica.

Sin embargo, se ofrece en ella algo más, pues Benedicto XVI quiere resaltar también «la novedad de la fe bíblica». Tras estos presupuestos antropológicos, se aborda ahora el tema con una perspectiva de mayor calado teológico. Así, en primer lugar —hace notar—, para la revelación judeo-cristiana, Dios ha creado todas las cosas: ese Dios creador es único (no existe un demiurgo o un intermediario) y da origen todas las cosas por amor, por medio de «su Palabra creadora». De esta manera, inteligencia y voluntad, verdad y amor se unen en el acto creador de Dios desde un principio. Así, explicará más adelante, «este principio creativo de todas las cosas —el Logos, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante [que ama] con toda la pasión de un verdadero amor» (n. 9)²⁶. Logos y Pneuma, el Verbo y el Espíritu y —como consecuencia— lo-

³¹2002, n. 183). «Cuando nos reunimos ante el altar mientras se celebra el Santo Sacrificio de la Misa, cuando contemplamos la Sagrada Hostia expuesta en la custodia o la adoramos escondida en el Sagrario, debemos reavivar nuestra fe, pensar en esa existencia nueva, que viene a nosotros, y conmovernos ante el cariño y la ternura de Dios» (*Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid ⁴¹2002, n. 153).

25. Cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 108-121.

26. El tema del *logos* es también una constante en el pensamiento de Joseph Ratzinger; así, por ejemplo, en «Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie», *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 182-186; «Schöpfung», *LThKIX* (1964) 461-463; *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, ⁹2001, 70, 129-130; *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 191-192. También abordó este aspecto en las homilias predicadas en la *Frauenkirche*, en 1981, cuando era arzobispo de Múnich y Frisinga: cfr. *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, 47-49.

gos y *eros*, *aletheia* y *agape* están íntimamente entrelazados desde un principio, desde el origen. Dios crea por amor, pero también va a más, sigue diciendo, pues con el tiempo surge de modo libre una auténtica historia de amor entre Dios y su pueblo. «Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre. [...] El Dios único en el que cree Israel ama de modo personal. Su amor es, además, un amor de predilección: entre todos los pueblos, él escoge a Israel y lo ama, aunque con el fin de salvar —precisamente de este modo— a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agape*» (n. 9), tal como afirma el Papa al remitirse al Pseudo Dionisio Areopagita²⁷.

Pero a esta relación entre Dios y la creación, y entre Yahvéh y su pueblo, se añade ahora un tercer nivel: Dios ama a cada persona con amor de predilección. En efecto, la Escritura se sirve de la simbología nupcial, para poder expresar de esta forma que la relación entre Dios y cada persona se realiza en clave de amor. «Por eso podemos comprender —sigue diciendo, con su habitual atención a la Biblia— que la recepción del *Cantar de los Cantares* en el canon de la Sagrada Escritura se haya justificado muy pronto, porque el sentido de sus cantos de amor describen en el fondo la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De este modo, tanto en la literatura cristiana como en la judía, el *Cantar de los Cantares* se ha convertido en una fuente de conocimiento y de experiencia mística, en la cual se expresa la esencia de la fe bíblica: se da ciertamente una unificación del hombre con Dios —sueño originario del hombre—, pero esta unidad no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo de lo divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos —Dios y el hombre— siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: “El que se une al Señor, es un espíritu con él”, dice san Pablo (1 Co 6,17)» (n. 10)²⁸. Es una unidad de amor que no desemboca en la disolución o

27. Cfr. *De divinis nominibus*, IV,12-14: PG 3,709-713.

Aduce además el Papa una serie de textos bíblicos (Oseas y Ezequiel), quienes habían descrito la relación de Dios con Israel sirviéndose de la metáfora del noviazgo y del matrimonio. Este amor lleva también a participar de la verdad, con lo que vuelve a recordar el tema de la unidad entre amor y verdad. «La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que él le da la Torah, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre, al vivir siendo fiel al único Dios, se siente como alguien que es amado por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia» (n. 8). Ese amor hacia el pueblo de Israel se concreta al ofrecerle la verdad, al dársela a conocer: el amor se compenetra una vez más con la verdad. Sobre la importancia de la verdad como don divino, y su complementariedad con la historia, la libertad y las culturas, puede verse. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 132-161.

28. Esta idea de mantener la propia identidad no es nueva. Así, por ejemplo, aparece en un texto de 1981: «En la identificación con Cristo descubrí mi identidad perso-

en la despersonalización de cada uno de los que establecen esa relación. Más bien al contrario: el amor enriquece la personalidad, la completa, le ofrece nuevas dimensiones.

El amor es de esta manera un punto de partida. Nuestra relación con Dios consiste en un amor esponsal y personal, total y exclusivo, que abarca e implica a todo nuestro ser. Sin embargo, no contento con esto —sigue explicando el papa teólogo— Dios llega todavía más lejos, incluso cuando se pudiera pensar que ya habíamos alcanzado un claro límite. «El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agape* —nos vuelve a recordar—. No sólo porque se da del todo de modo gratuito, sin ningún mérito por nuestra parte, sino también porque es amor que perdona. [...] Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor» (n. 10). Se trata de un amor sin límites ni fronteras: un amor que llega hasta la misma paradoja del perdón. Una de las máximas expresiones del amor de Dios es el perdón a su pueblo, que presagia y anuncia el misterio de la cruz²⁹.

Sin embargo, la escalada del amor de Dios va a seguir en aumento, como vamos a ir viendo, al hilo de las palabras del Papa. De hecho, Jesucristo será «el amor de Dios encarnado»: el amor de Dios ha conseguido que la segunda Persona de la Trinidad se haga hombre. «La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en ideas nuevas, sino en la misma figura de Cristo, quien encarna tales conceptos: un realismo inaudito. [...] Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer

nal. [...] Es identidad por la fuerza unitaria del amor, que no destroza a los distintos yo y tú, sino que los lleva a su unidad más profunda. Encontrar la identidad mediante la identificación con Cristo significa llegar a una unión con Cristo, que me devuelve completamente a mí mismo, mientras que yo me reconozco aceptado y me entrego a él» (*La fiesta de la fe*, DDB, Bilbao 1991, 39; cfr. también *Natura e compito della teologia*, 55; *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid 1993, 142-145).

29. En las mencionadas meditaciones predicadas en Collevalenza en 1983, tras hablar de nuevo sobre la unidad entre amor y verdad, el cardenal Ratzinger añadía las siguientes palabras: «Es cierto que el amor incluye una disponibilidad inagotable hacia el perdón, pero este presupone el reconocimiento del pecado como pecado. El perdón es curación, mientras que la aprobación del mal sería destrucción, sería aceptación de la enfermedad y, precisamente por esto, no sería bueno para el otro. [...] El verdadero amor está preparado para comprender, pero no para aprobar, al decir que es bueno lo que no lo es. El perdón tiene su camino interior: perdón y curación, que exigen retorno a la verdad. Cuando esto no es así, el perdón se convierte en una aprobación de la autodestrucción, contradice la verdad y, por tanto, el amor» (*Mirar a Cristo*, 98-99).

que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata tan sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar. En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. [...] Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar» (n. 12). Amor y cruz no son conceptos contradictorios, sino que —por el contrario— constituye esta última su más alta manifestación. La cruz se convierte en una de las más sublimes expresiones del amor de Dios, que quiere proyectarse en el tiempo. Frente a una concepción hedonista del amor sin dolor (incluso con revestimientos cristianos) o a una visión masoquista del dolor sin amor, el Papa recuerda que en el centro de la cruz está el amor, y viceversa³⁰.

Hablar en profundidad del amor de Dios nos debe llevar inevitablemente a la cruz. Establece entonces Benedicto XVI una fundamentación bíblica de esta afirmación: «El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará» (Lc 17,33; cfr. también Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Jn 12,25). A través de la cruz, Jesús llega a la resurrección, el grano de trigo cae en tierra y muere, y da fruto abundante. «A partir de su sacrificio personal y del amor que en este llega a su plenitud, describe [Jesús] la esencia del amor y de la existencia humana en general» (n. 6). Amor y sacrificio: este amor de Dios expresado en la cruz constituye la cumbre y el fundamento teológico más profundo de todo amor humano posible. En efecto, la cruz (al igual que el amor) está en el centro del misterio del hombre, porque está en el centro del misterio

30. En la línea anteriormente indicada en nota a pie de página, Ratzinger concluía y remataba su razonamiento con una decidida teología de la cruz: «El perdón tiene que ver con la verdad y, por tanto, exige la cruz del Hijo y requiere nuestra conversión. Perdón es, precisamente, restauración de la verdad, renovación del ser y superación de la mentira oculta en todo pecado. El pecado es por esencia un abandono de la verdad del propio ser y, como consecuencia, de la verdad del Creador, del mismo Dios. [...] Desde aquí habría que desarrollar una teología de la cruz, una teología de la verdad y el amor: cruz de Cristo significa que él va delante de nosotros y con nosotros, en la vía dolorosa de nuestra curación. Desde aquí habría que llevar a cabo, por tanto, una teología del bautismo y la penitencia: cruz, bautismo, penitencia. Estos temas acaban por coincidir unos con otros y son, en último término, el desarrollo del único tema fundamental del amor, que ha creado y redimido el mundo» (*Mirar a Cristo*, 100-101).

Más adelante retoma el argumento y concluye del siguiente modo: «La cruz de Cristo es el verdadero cumplimiento de estas palabras: no ojo por ojo ni diente por diente, sino transformar el mal con la fuerza del amor. En toda su existencia humana, desde la encarnación hasta la cruz, Jesús hace y es lo que aquí venimos diciendo. Él destruye nuestro no con un sí más fuerte, más poderoso. En la cruz de Cristo y sólo allí, las palabras mencionadas se abren y se convierten en revelación» (*ibid.*, 109-110).

de Cristo. Por eso también la cruz será la mejor explicación al misterio del dolor humano, al poder convertirlo en puro amor (pues el misterio del amor no anula el dolor y la muerte, igualmente presentes en nuestras vidas, tal como se aprecia por ejemplo en el «sufrimiento de los inocentes» sobre el que discuten Dimitri e Iván Karamazov³¹). En consonancia con esta reflexión existencial en torno a tales temas, Benedicto XVI intenta aportar una cierta luz al problema. Y esta luz viene precisamente de la cruz, por paradójico que pueda parecer; a esta cuestión, sólo la revelación tiene una respuesta definitiva³².

Pero el amor y la obediencia en la cruz —que llegan hasta un infinito abajamiento— alcanzan cotas todavía más sublimes e inimaginables, sigue describiendo esta «escalada de amor». El amor va a más. Lo anunciado y prefigurado en el Antiguo Testamento alcanza ahora su plenitud. «Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de la Eucaristía durante la última Cena. Ya en aquella hora, él anticipa su muerte y resurrección, dándose a sí mismo a sus discípulos —en el pan y en el vino— su cuerpo y su sangre como nuevo maná (cfr. Jn 6,31-33). [...] La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo al Logos encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega. La imagen de las nupcias entre Dios e Israel se hace realidad de un manera que antes era inconcebible: lo que antes suponía un estar frente a Dios, se transforma ahora en una unión por participación en la entrega de Jesús, en su cuerpo y en su sangre. La “mística” del sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar» (n. 13). El Logos encarnado, por amor, se nos entrega de modo absoluto y radical en la Eucaristía. Así

31. Véase por ejemplo, entre muchos otros textos posibles: P. BLANCO, «Los Karamazov discuten. Dios y el mal en Dostoievski», en *Espíritu* 53 (2004) 77-85.

32. Cita más adelante el ejemplo bíblico del santo Job (23,3.5-6.15-16), pero será sobre todo la situación del Hijo de Dios crucificado la mejor respuesta a los inevitables interrogantes. «A menudo no entendemos el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. De hecho, él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: “¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz?” (cfr. Ap 6,10). [...] Para el creyente no es posible pensar que Él no sea omnipotente, o que “tal vez esté dormido” (1 R 18,27). Es más bien cierto que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. [...] Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros» (n. 38). Aún siendo una afirmación terrible y escandalosa, se nos viene a recordar aquí que —en el centro de la cruz— está el amor del Padre al Hijo y a toda la humanidad.

nosotros podremos acceder con especial facilidad a su misma altura divino-humana y, de este modo, podremos acercarnos y participar de modo pleno de ese amor que no se cansa nunca de darse³³.

La encarnación y la cruz culminan y se realizan de modo pleno en la Eucaristía. Sin embargo, ahora el movimiento contrario, que nos implica a cada uno de nosotros, se sigue diciendo: tras esta máxima concentración del amor de Dios en la Eucaristía, viene la necesaria expansión de él. Tras esta «implosión de amor», se produce ahora una auténtica explosión de ese amor de Dios hacia todos los hombres y mujeres. El amor de Dios es difusivo de por sí, y comienza de esta forma toda una misión evangélica que incluye también la íntima comunión y la solidaridad en los bienes materiales. De la Eucaristía al mundo: «La “mística” del Sacramento tiene un carácter social, porque —en la comunión sacramental— me quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: “El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”, dice san Pablo (1 Co 10,17). La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos» (n. 14)³⁴. La entrega infinita de Dios en la Eucaristía lleva a cada cristiano a darse no sólo a Dios, sino también a los demás.

33. En sendos congresos eucarísticos en Como y Bolonia, el cardenal Ratzinger pronunció una conferencia titulada *Eucaristía y misión*, y expuso allí —entre otras ideas— la unidad entre la cruz y la eucaristía, entre teología de la cruz y teología de la eucaristía. «Así, en primer lugar, se encuentra la interpretación de la muerte de Cristo en la cruz con categorías culturales; interpretación que constituye el presupuesto interno de toda teología eucarística. Apenas llegamos a vislumbrar todavía el alcance de tal acontecimiento. Un suceso en sí mismo profano (la ejecución de un hombre de la forma más cruel entre las posibles) es descrito como liturgia cósmica, como un abrirse el cielo, como el acontecimiento en el que aquello que —definitivamente y en vano— se había hecho y buscado en todos los cultos, se realiza al fin de modo real. [...] Esto sólo fue posible, sin embargo, porque Jesús mismo, en la última Cena, había asumido y consumado previamente su muerte, y la había transformado desde dentro en un acontecimiento de amor» (*Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 99-100).

34. Tras un detenido análisis exegético de Hch 2,42, concluía el teólogo Ratzinger en una conferencia de 1984: «El motivo “Jerusalén”, la idea del primado que comprende, pertenece de igual modo a la figura central de la *communio*, y es el criterio orientador del “ser constantes en la enseñanza de los apóstoles”. De esta forma se vislumbran en este texto único los muchos niveles de la *communio* cristiana que, en definitiva, remiten todos a lo mismo: a la comunión con la Palabra encarnada de Dios, que nos hace partícipes de su vida a través de su muerte, y de esta manera también nos quiere conducir al servicio mutuo, a la comunión viva y visible» (*ibid.*, 73).

El sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo constituye una fuente inagotable de amor y de caridad. La Eucaristía se convertirá de este modo en *sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis* entre todos los cristianos y también entre todos los demás seres humanos. Pero en primer lugar dentro de la Iglesia. Si el amor es el catalizador de la unidad entre todos los cristianos, la Eucaristía —expresada en su misma dignidad— será el más eficaz «agente de comunión eclesial», podríamos concluir. «Nos hacemos “un cuerpo” —prosigue—, unidos en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente juntos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende, pues, que el *agape* se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el *agape* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor» (n. 14). Esta afirmación convierte a Cristo y a la Eucaristía en una auténtica clave hermenéutica para entender la naturaleza del amor en profundidad, así como la posibilidad de que se pueda obrar la comunión dentro de la Iglesia y de la unión de toda la humanidad³⁵.

La filantropía sólo puede ser real en Dios. La conclusión de todo lo anterior lleva a que la oración y la adoración se constituyen en fundamento firme y estable de la ética. La Eucaristía es la mejor garantía de la verdadera caridad cristiana. Por eso, «fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el *agape* de Dios. Así, la contraposición usual entre culto y ética desaparece sin más problemas. En el “culto” mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros. Una Eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del

35. En esa misma fecha de 1984 y refiriéndose a las fuentes de la comunión eclesial (una expresión equivalente al amor, en un contexto más limitado), Ratzinger se remitía de nuevo a la cristología y a la teología de la eucaristía con las siguientes palabras: «Podemos constatar que su fuente originaria la encontramos en la cristología: el Hijo encarnado es la “comunión” entre Dios y los hombres. Ser cristiano no es en realidad otra cosa que participar en el misterio de la encarnación, o dicho con palabras de san Pablo: la Iglesia en cuanto Iglesia es “cuerpo de Cristo”; es decir, participar de esa comunión entre Dios y el hombre, que es precisamente la encarnación de la Palabra. Sentada esta premisa, se muestra así de clara la inseparabilidad entre Iglesia y Eucaristía, de comunión sacramental y *communio* de la comunidad» (*Convocados en el camino de la fe*, 81). En la mencionada conferencia de 1997, el razonamiento culminaba situando —en el centro mismo de la Iglesia— el amor y la Eucaristía. Al poner el ejemplo de Teresa de Lisieux, afirma Ratzinger: «Comprendió que el amor lo es todo, y que supera espacio y tiempo. [...] Ese núcleo al que Teresa llamaba sencillamente “corazón” y “amor” es la Eucaristía. Porque ésta no sólo es la actualidad permanente del amor divino-humano de Jesucristo, que constituye siempre el origen de la Iglesia, sin el cual se hunde y es vencida por las puertas de la muerte» (*ibid.*, 126).

amor es fragmentaria en sí misma. Y viceversa —como hemos de considerar más detalladamente aún—, el “mandamiento” del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “compartido” porque antes nos ha sido dado» (n. 14). *Vinculum caritatis*: la Eucaristía será la fuente más profunda de la caridad y del amor fraterno, pues, al recibir el amor de Dios que se contiene en ella, podremos darlo y llevarlo a los demás. La Eucaristía será de verdad misterio de fe y de amor, también referido y dirigido a toda la humanidad³⁶.

4. PODEMOS AMAR

Pero volviendo al mundo real, al terreno concreto en que nos movemos: ¿es posible el amor? Era esta la terrible pregunta formulada por el pensamiento contemporáneo, a la vista de las tragedias que han tocado vivir y que ha asumido de modo personal el actual romano pontífice. ¿Existe el verdadero amor, también a nivel personal? ¿Vivimos unos buenos momentos en lo que se refiere a la noción actual de la relación amorosa? ¿No será este un sueño de adolescencia o juventud? Es evidente que existen problemas en este sentido, y las preguntas se podrían acumular una detrás de otra. «El *eros*, degradado al nivel de puro “sexo” —se había dicho en el número 5—, se convierte en mercancía, en simple “objeto” que se puede comprar y vender; más aún, el hombre se transforma en mercancía. En realidad, éste no es propiamente el gran “sí” del hombre a su cuerpo. [...] En realidad, nos encontramos ante una degradación del cuerpo humano, que ya no está integrado en el conjunto de la libertad de nuestra existencia, ni es expresión viva de la totalidad de nuestro ser, sino que es relegado a lo puramente biológico» (n. 5). Se trata de un cuerpo sin alma, y de

36. En una conferencia pronunciada en Múnich en 1982, el recién nombrado prefecto había reivindicado con anterioridad la necesidad de la unión entre verdad y culto, a lo que se añade ahora ese indispensable amor. «No se puede mantener por mucho tiempo la autonomía y la dignidad de la verdad (de la que dependen la dignidad del hombre y del mundo), si no se aprende a ver en todo ello la íntima fisonomía y dignidad del Dios viviente. Por esta razón, el respeto profundo de cara a la verdad no es separable en última instancia de aquella actitud genérica que llamamos adoración. Verdad y culto mantienen una mutua relación recíproca» (*Natura e compito della teologia*, 40). En efecto, la actitud de veneración resulta ser la mejor garante de la verdad y, por tanto, del amor y de la libertad. «La libertad que se entiende en relación a la verdad y la “libertad en la verdad” no pueden existir sin el reconocimiento y veneración de la divinidad. El liberarse de la tiranía de la utilidad puede estar fundado y mantenerse como tal sólo si hay algo que escapa al uso y propiedad de los hombres: si hay un más alto “derecho de propiedad”, y cuando la intangible instancia de la divinidad se hace valer» (*ibid.*, 39-40).

un sexo sin amor. Esta crítica a la reducción biologicista ha sido denunciada por el pensamiento contemporáneo, también por parte de un humanismo ajeno a las creencias cristianas³⁷. Se denuncia de nuevo aquí las visiones parciales y unilaterales del ser humano; se rechaza todo dualismo o todo reduccionismo disgregador en la persona, tal como hemos visto que ha defendido siempre la antropología cristiana.

El cuerpo tiene la dignidad de haber sido creado, asumido y redimido por el mismo Dios. Sin embargo, todo esto requiere integración y equilibrio. Es cierto por tanto —nos había propuesto Benedicto XVI— que el *eros* quiere remontarse en éxtasis hacia Dios, pero a la vez necesita seguir un camino de ascesis, de renuncia, de purificación y recuperación. El *eros* sin amor se convierte en puro sexo; pero unido al amor puede trascenderse y llevarnos hacia el mismo Dios. Tras alcanzar la cumbre del amor en Dios, se procede al movimiento de descenso, para volver a realizar una nueva reflexión en el ámbito antropológico, esta vez referido a la condición sexual de la persona. Tras partir de los más inmediato (el sexo y lo corporal), se aborda de nuevo la perspectiva bíblica al referirse al momento de la creación. «La primera novedad de la fe bíblica, como hemos visto, consiste en la imagen de Dios; la segunda, relacionada esencialmente con ella, la encontramos en la imagen del hombre» (n. 11). Los problemas implícitos se refieren a la identidad de género, haciéndose así eco del debate actual sobre el tema. Cita entonces la exclamación del hombre al apreciar la presencia de la mujer apenas creada: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gn 2,23). El modelo del que hemos partido para hablar del amor era precisamente el que existe entre un hombre y una mujer. «En la narración bíblica no se habla de castigo [como en el mito platónico del andrógino, antes mencionado]; pero sí aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse “completo”» (n. 11)³⁸.

37. Cfr., por ejemplo, L. GORDILLO, «Cuerpo y sexualidad en Merleau-Ponty», en AA.VV., *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, 705-707; G. DE VICENTE, «La sexualidad en el pensamiento de Marcuse», en *ibid.*, 734-748; M.A. BASOMBRÍO, «Afectividad y sexualidad en Paul Ricoeur», en *ibid.*, 761-765.

38. Cfr. *Symposium*, XIV-XV, 189c-192d.

La complementariedad de sexos será un presupuesto básico de toda reflexión sobre el amor humano: «Hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). Las consecuencias son claras en este sentido, pues «en una perspectiva fundada en la creación, el *eros* orienta al hombre hacia el matrimonio, un vínculo marcado por su carácter único y definitivo; así, y sólo así, se realiza su destino íntimo. A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo» (n. 11), se dice allí con unas palabras no exentas de profundidad. La familia y el matrimonio son parte de la imagen de Dios en las personas. En cierto

He aquí —decíamos— el origen de todo verdadero amor. Así, se vuelve de nuevo al punto de partida. «El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios» (n. 39). De Dios procede todo amor nuestro. De esta manera, también el *exitus-reditus* de la Trinidad se podría aplicar también de modo analógico al ser humano, creado a «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26). Se expresa así ese salir de uno mismo: encontrar al otro y alcanzar incluso la unión con Dios. La consecuencia y los frutos de esta actitud —sigue explicando el papa— es el amor «de larga duración», también como un modo de participación de la eternidad de Dios. «El amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es “éxtasis”, [...], como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios» (n. 6)³⁹. El salir de uno mismo lleva al encuentro del otro y del mismo Dios, decíamos. Benedicto XVI sigue realizando después un recorrido exegético, partiendo del Antiguo Testamento para acabar con el Nuevo (cfr. Deut 6,4-5; Lev 19,18; Jn 3,16; Mc 12,29-31). Pero además esa disposición nuestra al amor nace de una acción divina concreta: el amor es un don de Dios. Constituye esta toda una premisa. Así, «es Dios quien nos ha amado primero (cfr. 1 Jn 4,10): ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro» (n. 1)⁴⁰.

sentido, Dios es familia porque es Trinidad, como repetía su predecesor Juan Pablo II. Tras este presupuesto básico, se aborda la naturaleza propia del amor humano, también partiendo de los textos bíblicos. Para esto se hace un análisis semántico del término hebreo *ahabá* (en oposición a *dodim*, en plural) en el *Cantar de los cantares*. Frente a los meros amoríos o escauceos amorosos, se encuentra el amor verdadero, el amor de verdad, el amor que sale en busca del otro, como ocurre con el esposo del texto inspirado. El *eros* se convierte entonces en *agape*, y el amor humano se autotransciende hasta llegar al otro, a los demás y al mismo Dios. «En oposición al amor indeterminado y todavía en búsqueda, este vocablo expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, o el sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca» (n. 6). Como Dios sale de sí mismo con la creación y la redención por amor, nosotros deberemos hacer algo análogo. El amor será salir de uno mismo, entrar en el otro, para volver a su vez a nosotros mismos notablemente enriquecidos. Se trata de un auténtico «ex-odo», de un verdadero «ex-tasis», de un salir para volver.

39. Este tema ha sido agudamente analizado por R. TREMBLAY, «L'exode, une idée maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger?», en *Studia moralia* 28 (1990) 523-549.

40. En las meditaciones de Collevalenza de 1983, volvía a surgir esta idea de la preminencia y prioridad del don de Dios. «Esta intuición nos puede ayudar a comprender algo de los misterios de la creación y de la redención. Ahora se comprende bien que el

El amor de Dios se une estrechamente a nuestro amor, pues constituye su fundamento y su condición previa. De hecho, el nuestro es tan sólo una respuesta al amor de Dios; en cierto modo, podríamos decir que nuestro amor es prestado. Amamos porque antes hemos sido amados: es este un claro punto de partida en el que Benedicto XVI insiste en varias ocasiones. Por eso, se reafirma esa necesidad del amor como actitud fundante para el cristiano, a pesar de las evidentes dificultades y de los ineludibles problemas en los momentos actuales que nos recuerda el pensamiento contemporáneo. Su solución y fundamentación son netamente teológicas y de naturaleza personal. «Hemos creído en el amor de Dios» [1 Jn 4,16]: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (n. 1). Además de esa predisposición al amor establecida desde el momento de la creación, el encuentro con la Persona de Jesucristo nos confirma en ese amor fundante. De aquí nace todo amor. Por esto el cristiano defiende el amor en un mundo hostil, precisamente porque está en el núcleo del modo de ser de Dios y de relacionarse él con Dios⁴¹.

amor es creativo, y que el amor de Dios fue la fuerza que creó el ser a partir de la nada: que el amor de Dios es el verdadero “terreno” sobre el que se asienta toda la realidad. Pero también desde aquí podremos comprender que el segundo sí —pronunciado con letras mayúsculas en el leño de la cruz— es nuestro renacimiento, que sólo él puede hacer de nosotros seres definitivamente “vivos”. Y por último puede surgir en nosotros el presentimiento de que, confirmados en Dios, hemos sido llamados a participar de su propio sí. Tenemos el encargo de continuar la creación, de ser co-creadores con él, con la “nueva” misión de ser para el otro en el sí del amor, de convertir el don del ser verdaderamente en un don» (*Mirar a Cristo*, 95-96).

41. Así, por ejemplo, la misma fe es un encuentro personal con Jesucristo, que genera no sólo una relación sino también un conocimiento. La verdad y el amor se encuentran también relacionados en todo acto de fe, es decir, en toda relación personal con Jesucristo. Se presenta por tanto al acto de fe también en su clara dimensión personalista, que nos recuerda la mencionada unitotalidad de la persona humana y de sus actos. En la fe se unen también conocimiento y amor: es más, esta consiste en una relación privilegiada que genera, a su vez, un conocimiento igualmente privilegiado: cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 90-98.

El entonces profesor en Ratisbona escribía ya en 1975: «Hemos expuesto la necesidad de la fe a partir del amor, que forma parte de su esencia: el amor que procede de la fe ha de ser un amor comprensible, que no se contenta con darle al otro pan, sino que le enseña a ver. [...] Pero si la fe, como amor, concede la facultad de la visión, tal como se dice plásticamente en el relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9), aquí se expresa ya algo sobre la fe misma: esta fe no es un acto ciego, una confianza sin contenido, una vinculación a una doctrina esotérica o algo parecido. Todo lo contrario: quiere ser un abrir los ojos, un abrir al hombre a la verdad. [...] La fe, en el sentido del nuevo testamento es algo más que una confianza elemental: es promesa de un contenido que me permite confiar. El contenido forma parte de la forma estructural de la fe cris-

Se requiere una base estable sólida y definitiva. Las dificultades y las oposiciones a ese primer amor fundante no tardan en venir, y por eso en la encíclica Benedicto XVI ha fundamentado su discurso sobre todo en el amor de Dios: en el perdón, en la cruz de Cristo y en la Eucaristía. Es la respuesta ante el mal, el dolor y el sufrimiento reales de este mundo. Dios acude en nuestra ayuda, pues «transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá él, como luminosamente muestra el *Apocalipsis* a través de imágenes sobrecogedoras. La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica» (n. 39). El amor es la luz de este mundo, a veces un tanto cruel. Y este amor es de suyo difusivo. El amor, la cruz y la luz estrechamente unidos. Ante la presencia del dolor y la muerte, la única respuesta que Dios nos ofrece es el amor, inseparablemente unido a la vida; y tal vez esta sea una de las pocas pistas que podamos tener para resolver este inquietante misterio⁴².

A pesar de todo, podemos amar, pues Dios no ha dejado de amar. Por eso la solución a las dificultades de la existencia, la verdadera respuesta a nues-

tiana. Y esto, a su vez, se desprende del hecho de que aquel a quien creemos no es un hombre cualquiera, sino que es el Logos, la Palabra de Dios, en la que está encerrado el sentido del mundo: su verdad» (*Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 405-406; véase también *Mirar a Cristo*, 15, 36-37). Una vez más, la relación con Jesucristo —el Logos hecho hombre— trae también consigo un conocimiento que nos conduce hacia la verdad. Amor y fe, relación y conocimiento se complementan se requieren recíprocamente.

42. En los ejercicios espirituales predicados en el Vaticano en la cuaresma de 1983, ante Juan Pablo II y la curia romana, el cardenal Ratzinger destacó esta inseparable unión entre la cruz y la resurrección y, por tanto, entre todos los distintos días del triduo pascual. «La teología de la cruz es la resurrección, porque la resurrección es la respuesta y la interpretación divina de la cruz. La teología de la cruz es una teología pascual, una teología de la alegría victoriosa incluso en este valle de lágrimas. Hemos hecho hincapié en que la cena fue la anticipación de la muerte violenta y en que la cruz, sin el gesto de la cena (así como la cena sin la realidad de la cruz) estarían vacías de sentido. Ahora debemos añadir que la cena anticipa también la resurrección, la certeza de que el amor es más fuerte que la muerte. [...] La cena sin la cruz y la cruz sin la cena carecerían de sentido; pero ambas serían una esperanza fracasada sin la resurrección. La imagen del costado abierto del que mana agua y sangre, es también imagen de la resurrección, del amor que es más fuerte que la muerte» (*El camino pascual*, BAC, Madrid 1990, 127; cfr. también *Teoría de los principios teológicos*, 222-223, 226-227). Encontramos ya un texto de 1972 en *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1976, 86-95, aunque evidentemente es una idea recurrente en toda la teología de Joseph Ratzinger.

tro amor se encuentra en el amor de Dios revelado y encarnado en Jesucristo. Es este también el amor muerto y resucitado⁴³. «Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva (cfr. Jn 7,37-38). No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (cfr. Jn 19,34)» (n. 7). Jesucristo es el modelo definitivo del amor y la entrega, así como la respuesta a todos nuestros interrogantes. Será esta también la única fuente que alimente el amor de cada cristiano, que a su vez ha de llegar a toda la humanidad. Por eso se requiere esa cercanía y esa unión con Jesucristo. En esta línea, en el mismo número, Benedicto XVI cita un texto de san Gregorio Magno en su *Regla pastoral*, a propósito de Moisés y la contemplación del Arca de la Alianza, donde aparece la doble tensión presente en todo cristiano entre acción y oración, el hacer y el contemplar. Nuestro amor —como hemos visto y seguiremos viendo— nacerá de la visión y de la unión con Jesucristo. «Dentro [del tabernáculo] se extasía en la contemplación, fuera [del tabernáculo] se ve apremiado por los asuntos de los afligidos: *intus contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*»⁴⁴.

5. AMOR PLENO

Volvamos por último una vez más a las preguntas planteadas, aunque ahora en un ámbito más espiritual, en el que recalca el final de la encíclica. «Después de haber reflexionado sobre la esencia del amor y su significado en la fe bíblica, queda aún pendiente una doble cuestión sobre cómo podemos vivirlo: ¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿se puede transmitir el amor? En estas preguntas se manifiestan dos objeciones contra el doble mandamiento del amor. Nadie ha visto a Dios jamás, ¿cómo podremos amarlo? Y además, el amor no se puede mandar; a fin de cuentas, es un sentimiento que puede experimentarse o no, pero que no puede ser creado por la propia voluntad. La Escritura parece respaldar la primera objeción cuando afirma: “Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4,20). Este texto no excluye en modo alguno el amor a Dios, como si fuera un impo-

43. Cfr. sobre la pneumatología y la Persona del Espíritu Santo como amor, puede verse un texto de 1974 titulado «El Espíritu Santo como comunión», en *Convocados en el camino de la fe*, 44-48.

44. *Regula pastoralis* II, 5: *SCh* 381, 198.

sible; por el contrario, en todo el contexto de la primera carta de Juan apenas citada, el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que se subraya es la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo» (n. 16)⁴⁵.

Vuelve por tanto para insistir en la necesidad de solucionar tal aparente contradicción: así como cuerpo y alma, *eros* y *agape*, amor de Dios y amor a Dios no sólo no se oponían sino que se potenciaban de modo recíproco; tampoco ha de separarse ese amor nuestro a Dios de la caridad con los hombres, vuelve a insistir. El amor a Dios debe desembocar en la caridad cristiana hacia todos los demás, decía ya Juan en su primera carta. Ya que el amor consiste en darse, las consecuencias de este serán previsibles. Nuestro amor debe afectar de manera inevitable a los demás, pues amor a Dios y amor al prójimo resultan inseparables. «Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios» (n. 16). De nuevo, en la primera carta de san Juan —tan citada en esta encíclica por Benedicto XVI—, vemos unidos no sólo el amor y la verdad, sino también el amor a Dios y el amor al prójimo. La comunión con Dios nos lleva a la comunión con los hermanos. El amor de Dios se prolonga de modo necesario —en nosotros— con la caridad hacia los demás⁴⁶.

45. En un curso dado en Viena en un lejano 1958, el jovencísimo profesor Ratzinger concluía del siguiente modo un estudio sobre la fraternidad cristiana, la cual procede lógicamente de la paternidad de Dios: «Esta actitud consiste, ante todo, en la aceptación consciente de la paternidad de Dios y de la unión con Cristo. [...] La fe viva en el sentido que enuncia el Padrenuestro ha de traducirse en una nueva actitud con Dios y con el prójimo al que se reconoce como hermano» (*La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, 71-73). A su vez, esta caridad y fraternidad cristianas irán más allá de los límites visibles de la Iglesia. «La primera tarea que incumbe a este propósito a los cristianos es la de misionar. [...] La segunda tarea de los cristianos respecto a los no cristianos es la práctica de la caridad. [...] La tercera y más noble tarea de los cristianos con los no cristianos es padecer por ellos, a ejemplo del Maestro. Camino de Jerusalén, unos días antes de su pasión, expresó Jesús la misión de su vida en estos términos: “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida por la redención de muchos” (Mc 10,45). Aquí queda formulada no sólo la ley fundamental de la vida de Jesús, sino también la ley fundamental de la vida de todo discípulo suyo» (*ibid.*, 105-108).

46. Hemos visto ya que la primera epístola de Juan es una continua referencia en las obras de Joseph Ratzinger. Como se sabe, la más importante y decisiva de las cartas joánicas presenta de modo claro su decisión de mantener unida a la comunidad frente al mundo y a los enemigos que la amenazan de diversas formas y maneras. La solución estará en vivir la comunión con Dios y la caridad con los hermanos, tener fe en Jesucristo y vivir la filiación divina. Así, por ejemplo, la acechaban los «falsos profetas» (4,1), quienes comprometían con sus falsas enseñanzas la pureza de la fe (cfr. 2,22), y cuyo comportamiento moral no era menos reprochable. Al pretender esos «falsos profetas» es-

La proximidad con el amor de Dios es lo que nos hace capaces de amar, se concluye en este razonamiento. Por eso se requiere la intimidad y el trato cercano con Dios en Jesucristo. «El contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino que más bien destruye; ni ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre. La oración se convierte en estos momentos en una exigencia muy concreta, como medio para recibir constantemente fuerzas de Cristo. Quien reza no pierde el tiempo, aunque todo haga pensar en una situación de emergencia y parezca impulsar sólo a la acción. La piedad no rehúye la lucha contra la pobreza o la miseria del prójimo» (n. 36), y cita allí el ejemplo concreto de la beata Teresa de Calcuta (1910-1997). La oración y el trato personal con Jesucristo nos concede esa elevación en el don de la caridad, que se desborda necesariamente en el servicio a los demás. El contacto con su Persona nos hace participar de la misma caridad de Cristo con el prójimo. La unión con Dios por medio de la oración aumenta nuestro amor, y nos hace recuperar el amor que podemos haber perdido⁴⁷.

Sólo así podremos después darlo a los demás. La unión con Jesucristo por medio de la oración —además de la culminación ya señalada que se alcanza por medio de la Eucaristía— nos hace también participar del amor de Dios. De es-

tar libres de pecado (cfr. 1,8), no se preocupaban de observar los mandamientos, en particular, el del amor al prójimo (2,4-9). Para combatir estos errores, Juan muestra quiénes son los que poseen realmente la filiación divina, están en comunión con Dios y «permanecen en Dios» (1 Jn 2,6.24.27; 3,6.24). De este modo, en el orden doctrinal, se destaca el reconocimiento de Jesús como el Mesías «manifestado en la carne» (4,2) y en el orden moral, sobresale la práctica del amor fraterno, el cual es objeto en esta carta de un desarrollo particularmente amplio. Para Juan, el auténtico creyente es «el que ama a su hermano»: sólo él «permanece en la luz» (2.10), «ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4,7). El que no ama, en cambio, está radicalmente incapacitado para conocer a Dios, «porque Dios es amor» (4.8). Cfr. «Introducción», en *Sagrada Biblia*, 5: *Nuevo Testamento*, Eunsá, Pamplona 2004, 1439-1442.

47. En el prólogo a *La fiesta de la fe* (1981), el todavía arzobispo de Múnich y Frisinga se refería a esta prioridad de la contemplación sobre la acción, de la oración sobre la praxis, cuando surgían en el ambiente eclesial las teologías de la liberación. «Ante las crisis políticas y sociales de nuestros días y las exigencias morales que estas plantean a los cristianos, bien podría parecer secundario ocuparse de temas como la liturgia y la oración. Pero la pregunta de si reconocemos las normas morales y si conseguiremos la fuerza espiritual necesaria para superar la crisis, no se debe plantear sin considerar al mismo tiempo la cuestión de la adoración. Sólo cuando la persona, cada persona, se encuentra en presencia de Dios y se siente llamado por él, se ve asegurada también su dignidad. Por este motivo, el preocuparnos por la forma adecuada de la adoración no sólo no nos aleja de la preocupación por los hombres, sino que nos lleva a su mismo núcleo» (DDB, Bilbao 1999, 9). De modo que la oración y la adoración nos predisponen para la mejor acción posible.

ta manera concreta es como se hace posible la caridad con los hermanos. La consecuencia en el orden práctico parece clara; no se trata tan sólo de una simple estrategia. «Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración frente al activismo y al secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio de la caridad. [...] La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios buscando el interés exclusivo del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?» (n. 37). Se aborda ahora la vertiente práctica del problema. Cuando se abandona a Dios en la propia acción y en la propia vida, a partir de ese momento caminamos solos. La oración será por tanto el mejor modo de rehuir todo posible fundamentalismo, pues ese amor se nos otorga y se nos concede cuando entablamos esa conversación entrañable con Dios, hasta llegar a la misma identificación con él⁴⁸.

Pero el amor no lo es todo. Este amor no ha de mostrarse en nosotros como una virtud aislada —nos sigue diciendo el papa alemán—, como si se tratara de un ente autónomo alejado del resto de la vida espiritual de cada cristiano. Todo ello forma parte de un único organismo sobrenatural, que configura la acción de Dios en cada uno de nosotros. «Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo, y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es cierto que Dios es amor» (n. 39). De modo análogo la teología de la caridad deberá mostrarse estrechamente unida a una teología de la fe y de la esperanza. «Dios es amor», pero a él no llegamos sin fe ni esperanza. La clave para alcanzar ese amor efectivo y posible en el mundo es el crecimiento de la vida de Dios en cada cristiano, por medio del ejercicio de las tres virtudes sobrenaturales. Se trata de la vida de la gracia que nos lleva hacia la misma gloria:

48. Más adelante, en un artículo titulado «La fundamentación teológica de la oración y la liturgia», hablaba de esta identificación con Cristo que nos lleva a asumir la ley del amor. Por lo tanto, cualquier odio o violencia resultan naturalmente extraño al orante y al contemplativo. «El creyente cristiano descubre su verdadera identidad en aquel que, siendo “primogénito de toda la creación” (Col 1,15), subsisten en él todas las cosas, y así se puede decir que toda nuestra vida permanece oculta con Cristo en Dios (Col 2,4). [...] Rezar siempre incluye un “con”. Aislado y en solitario no se puede rezar a Dios. El aislamiento, la pérdida del “con” fundamental, es una consecuencia clara de la falta de oración» (*La fiesta de la fe*, 39).

hasta la última y definitiva comunión con Dios y con su amor. En efecto, en la conclusión, Benedicto XVI nos ofrece lo que le parece una solución viable: el amor es posible, sólo porque «Dios es amor», él nos ama y quiere darnos ese amor, a pesar del mal, del pecado y de todas las dificultades posibles⁴⁹.

Es entonces cuando se alcanza la culminación de la caridad y del amor de Dios. En numerosas ocasiones el profesor y cardenal Ratzinger se había pronunciado sobre la necesidad de la santidad en la Iglesia, en lugar de intentar mejorar sin más y ampliar la burocracia en el gobierno de la que es la Esposa de Cristo⁵⁰. Esta idea resurge ahora en esta encíclica con una fuerza e insistencia especiales. El amor de Dios puede cambiar el mundo sólo a través de determinadas personas, que a su vez estén llenas del amor de Dios y que, de hecho, lo reflejen y lo hagan presente al mundo por medio de su libertad. Benedicto XVI nos invita a apreciar su ejemplo. «Contemplemos finalmente a los santos, a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad. [...] Los santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor» (n. 40), afirma tras la larga y exhaustiva lista de todos aquellos que se han dedicado de modo especial a la caridad entre los más necesitados. La santidad se constituye así en la cumbre del amor y de la caridad, en su máxima manifestación. El amor se difunde en la Iglesia y en el mundo por medio de la santidad. Por eso acude allí además Benedicto XVI al modelo de amor y santidad por excelencia: «Entre los santos, sobresale María, madre del Señor y espejo de toda santidad. [...] María es grande precisamente porque quiere enaltecer a Dios en lugar de a sí misma. Ella es humilde: no quiere ser sino la sierva del Señor (cfr. Lc 1,38.48). Sabe que contribuye a la salvación del mun-

49. Este principio básico de la teología espiritual, aparecerá también —como resulta lógico— en las meditaciones que predicó Ratzinger en Collevalenza, en 1983. «La esperanza es fruto de la fe, así lo hemos afirmado. En ella nuestra vida se extiende hacia la totalidad de todo lo real, hacia un futuro ilimitado, que se nos hace accesible en la fe. Esta plena totalidad del ser cuya clave es la fe, es un amor sin reservas: un amor que consiste en un gran sí hacia mi existencia y que me abre, en su anchura y profundidad, la totalidad del ser. [...] La esperanza, en el sentido propio de la palabra, es la certeza de que recibiré el gran amor, que es indestructible, y que ya desde ahora soy amado por este amor. Esperanza y amor se pertenecen íntimamente, lo mismo que la fe y la esperanza no son separables una de la otra» (*Mirar a Cristo*, 75-76).

50. Ya en 1970, en unas charlas radiofónicas en la radio bávara, el profesor Ratzinger había clamado por la necesidad de la santidad en la Iglesia. «El futuro de la Iglesia puede venir y sólo vendrá, también hoy, de la fuerza de aquellos que tienen raíces profundas y viven de la plenitud pura de su fe. No vendrá de aquellos que sólo dan recetas. No vendrá de los que sólo se acomodan al momento actual. [...] Digámoslo en positivo: el futuro de la Iglesia, también ahora —como siempre—, ha de ser acuñado de nuevo por los santos. Por gente, por tanto, que percibe algo más que las frases modernas. Por personas que pueden ver más que los demás, porque sus vidas tienen mayores vuelos» (*Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1973, 74-75; cfr., también, *Mirar a Cristo*, 105-106).

do, no con una obra suya, sino sólo poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios» (n. 41)⁵¹.

La santidad es amor pleno, un reflejo del amor de Dios en el cielo y en este mundo. Por eso la encíclica pone a María en relación con el tema que nos ocupa: María es la santísima, porque está llena del amor que Dios ha derramado sobre ella. «María es, en fin, una mujer que ama. ¿Cómo podría ser de otro modo? Como creyente, que —gracias a la fe— piensa con el pensamiento de Dios y quiere con la voluntad de Dios, no puede ser más que una mujer que ama. Lo intuimos en sus gestos silenciosos que nos narran los relatos evangélicos de la infancia. Lo vemos en la delicadeza con la que en Caná se percata de la necesidad en la que se encuentran los esposos, y lo recuerda a Jesús. Lo vemos en la humildad con que acepta ser olvidada en el período de la vida pública de Jesús, sabiendo que el Hijo tiene que fundar ahora una nueva familia y que la hora de la Madre llegará solamente en el momento de la cruz, que será la verdadera hora de Jesús (cfr. Jn 2,4; 13,1). Entonces, cuando los discípulos han huido, ella permanece al pie de la cruz (cfr. Jn 19,25-27); más tarde, en el momento de Pentecostés, serán ellos los que se agrupen en torno a ella en espera del Espíritu Santo (cfr. Hch 1,14)» (n. 41)⁵².

51. El nuevo Papa ofrece también aquí un breve paréntesis antes de terminar, en el que se contiene un encendido elogio a la Sagrada Escritura, en perfecta continuidad con lo dicho anteriormente sobre María. La sensibilidad ecuménica del pasaje resulta evidente, tal como ha destacado Walter Kasper al referirse a toda la encíclica. Ella es a la vez la madre, la sierva y el asiento de la Palabra. «El *Magnificat* —un retrato de su alma, por decirlo así— está completamente tejido con hilos tomados de la Sagrada Escritura, de la Palabra de Dios. Así se pone de relieve que la Palabra de Dios es verdaderamente su propia casa, de la cual sale y entra con toda naturalidad. Habla y piensa con la Palabra de Dios; la Palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la Palabra de Dios. Así se pone de manifiesto, además, que sus pensamientos están en sintonía con el pensamiento de Dios, que su querer es un querer con Dios. Al estar íntimamente penetrada por la Palabra de Dios, puede convertirse en madre de la Palabra encarnada» (n. 41). María y la Palabra se presentan en el misterio salvífico en la misma línea, hasta el punto de pronunciar como única respuesta: «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

52. Encontramos unas palabras parecidas en una conferencia pronunciada en Linz en 1975. «Sea como fuera, se expresa aquí algo que para nosotros —en este siglo crítico— se ha perdido prácticamente y que, sin embargo, pertenece a lo más íntimo de la fe: para él [= David] es la alegría por la Palabra hecha carne, es ese dar saltos ante el Arca de la Alianza, con la alegría que se olvida de sí mismo que acoge al que ha conocido la cercanía salvadora de Dios. Sólo quien entiende esto puede comprender también el culto de María: más allá de todos los problemas, este consiste en dejarse llevar por la alegría de que el verdadero Israel subsiste de modo indestructible; es la feliz oscilación en la alegría del *Magnificat* y, por tanto, en la alabanza de quien la Hija de Sión es deudora y de quien ella lleva como la verdadera, indestructible y no perecedera Arca de la Alianza» (*La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995, 79).

María se manifiesta como un testimonio del amor del Dios vivo, que se hace patente en la maternidad de todos los cristianos. Benedicto XVI ofrece aquí por último una razón teológica sobre el motivo de su devoción en la Iglesia, tal vez tras el prolongado debate en ámbito ecuménico y teológico. «La palabra del Crucificado al discípulo —a Juan y, por medio de él, a todos los discípulos de Jesús: “Ahí tienes a tu madre” (Jn 19,27)— se hace de nuevo verdadera en cada generación. María se ha convertido efectivamente en Madre de todos los creyentes. A su bondad materna, así como a su pureza y belleza virginal, se dirigen los hombres de todos los tiempos y de todas las partes del mundo ante sus necesidades y esperanzas, sus alegrías y penas, su soledad y compañía. [...] La devoción de los fieles [a María] demuestra —al mismo tiempo— la intuición infalible de cómo es posible este amor: se alcanza gracias a la unión más íntima con Dios, gracias a la cual se está del todo metido en él [...]. María, la Virgen, la Madre, nos enseña qué es el amor y dónde tiene su origen, su fuerza siempre nueva. A ella confiamos la Iglesia, su misión al servicio del amor» (n. 42). En ella tenemos ya una prueba palpable de que es posible reflejar el amor de Dios en este mundo⁵³.

Pablo BLANCO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

53. También en 1985, en el controvertido *Informe sobre la fe*, el cardenal Ratzinger hacía una análisis de la devoción mariana, que en su pensamiento ha sido un descubrimiento progresivo. «En virtud de su destino de virgen y madre, María continúa proyectando la luz sobre lo que el Creador ha querido para la mujer de todos los tiempos, incluido el nuestro. Más aún, tal vez sobre todo para nuestro tiempo, en el que —como sabemos— se halla amenazada la misma esencia de la feminidad. Su virginidad y su maternidad arraigan el misterio de la mujer en un destino altísimo del que no puede ser despojada. María es la intrépida mensajera del *Magnificat*, pero es también aquella que hace fecundos el silencio y el ocultarse; aquella que no tema permanecer al pie de la cruz, que asiste al nacimiento de la Iglesia; es también aquella que, como subraya en varias ocasiones el evangelista, “guarda y medita en su corazón” lo que ocurría a su alrededor. Criatura del coraje y la obediencia, es (ahora y siempre) un ejemplo en que todo cristiano —hombre y mujer— puede inspirarse» (*Informe sobre la fe*, 117-118).

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.