

Vivir la comunión en la diferencia en tiempos de posmodernidad. Una reflexión teológica a la luz de Joseph Ratzinger*

Living communion in difference in postmodern times. A theological reflection in the light of Joseph Ratzinger

Viver a comunhão na diferença em tempo de pós-modernidade. Uma reflexão teológica à luz de Joseph Ratzinger

[Artículos]

Luz Dary Gómez Zuluaga**

Recepción: 23 de octubre de 2021
Aprobación: 17 de noviembre de 2021

Citar como:

Gómez Zuluaga, L. D. (2021). Vivir la comunión en la diferencia en tiempos de posmodernidad. Una reflexión teológica a la luz de Joseph Ratzinger. *Albertus Magnus*, XII(1). <https://doi.org/10.15332/25005413.7398>



Resumen

El hombre es un ser relacional, se constituye y se sostiene a partir de las relaciones que establece con el Otro y con los otros. Esta condición le viene del haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, que es Comunidad de personas, un Dios que es relación en el amor y que imprime este sello en su criatura. Sin embargo, él puede desconocer esta condición y desear vivir en la ilusión de la autarquía, de la completa autonomía que lo conduce a la negación de su ser, a la soledad, el miedo y la muerte, que están en la raíz de todos los tipos de desencuentro en los que hoy vive la humanidad y de la que solo la cercanía personal de alguien que lo ama puede salvarlo. Esto es precisamente lo que Dios, en Cristo, hace por la humanidad. Él muestra el

* Adaptación de la investigación que realizó la autora para obtener el grado de Maestría en Teología. El proyecto dentro del cual se articuló el trabajo se titula "Biblia, Teología y Pastoral" del grupo de investigación Humanitas, de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia).

** Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Correo electrónico: ldgomez@uco.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7722-2125>; CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001585676

camino para recuperar la relación con el Otro y con los otros, que, partiendo del encuentro, conduce a la experiencia íntima de comunión en el amor. Esta puede ser hoy una vía esperanzadora frente a los múltiples signos de la cultura posmoderna, especialmente, a la fragilidad de los vínculos personales, que sumerge a muchos en la soledad y el sinsentido; a la vez es un desafío para los discípulos de Cristo.

Palabras clave: relación, persona, comunión, amor, posmodernidad.

Abstract

Man is a relational being, he is built and held by the relationships he establishes with the Other. This condition comes from having been created in the image and likeness of God, who is a Community of persons, a God who is relationship in love and who imprints this seal on his creature. However, he can be unaware of this condition and wish to live in the illusion of autarchy, of complete autonomy, which leads him to the denial of his being, to loneliness, fear and death, which are at the root of all types of disconnection in which humanity lives today and from which only the personal closeness of someone who loves him can save him. This is precisely what God, in Christ, does for humanity. He shows the way to recover the relationship with the Other and with others, which, starting from the encounter leads to the intimate experience of communion in love. This can be a hopeful path today in the face of multiple signs of postmodern culture, especially the fragility of personal bonds, which submerge many people into loneliness and meaninglessness; at the same time it is a challenge for the disciples of Christ.

Keywords: relationship, person, communion, love, postmodernity.

Resumo

O homem é um ser relacional, constitui-se e mantém-se com base nas relações que estabelece com o Outro e com os outros. Essa condição vem de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, que é uma comunidade de pessoas, um Deus que se relaciona com o amor e que imprime esse selo na sua criatura. No entanto, o homem pode ignorar essa condição e desejar viver na ilusão da autarquia, da autonomia total que o conduz à negação do seu ser, à solidão, ao medo e à morte, que estão na raiz de todos os tipos de desencontro em que a humanidade vive hoje e da qual só a proximidade pessoal de quem o ama pode salvá-lo. Isso é precisamente o que Deus, em Cristo, faz pela humanidade. Ele mostra o caminho para resgatar a relação com o Outro e com os outros, que, a partir do encontro, leva à experiência íntima da comunhão no amor. Isso pode ser hoje um caminho esperançoso diante dos múltiplos sinais da cultura pós-moderna, principalmente da fragilidade dos laços pessoais, que submerge muitas pessoas na solidão e na falta de sentido; ao mesmo tempo, um desafio para os discípulos de Cristo.

Palabras-chave: relacionamiento, pessoa, comunhão, amor, pós-modernidade.

Introducción

El ser humano es esencialmente relacional, no existe por sí mismo, sino que su existencia está siempre referida a otro, con el que busca establecer una relación de amistad, fraternidad, comunión. Esto se explica porque “ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino por su naturaleza es relación” (Ratzinger, 2005a, p. 104). Aunque esta condición relacional del hombre es esencial a su existencia, son muchas, y a veces contradictorias, las situaciones que se dan en las que, en lugar de una relación de encuentro, de comunión humana, se *normaliza* el enfrentamiento, la división, la soledad.

El contexto relacional de la posmodernidad se caracteriza por las grandes dificultades para la convivencia humana, la desconfianza y el rechazo del otro, así como por la fragilidad de las relaciones interpersonales que conducen a tantos a la soledad y la muerte. En este escenario, la comunión humana se presenta como tema de gran actualidad, como una tarea inaplazable para todos los hombres de buena voluntad que reconocen la dignidad sagrada de cada persona y la necesidad que tienen los unos de los otros. De manera especial constituye un gran desafío para la Iglesia y todos los discípulos de Cristo, a quienes compete forjar nuevas relaciones desde el encuentro con Él. Ante este panorama, cabe preguntarse: ¿es posible vivir la comunión humana en este mundo posmoderno en el que se está reconfigurando el universo de las relaciones personales?

El presente artículo busca aportar en la reflexión sobre la persona humana y las relaciones interpersonales en el mundo posmoderno a partir del diálogo con la teología de Joseph Ratzinger. De modo específico, a partir de la manera cómo, desde su academia teológica, aborda y desarrolla el tema de la relación y la comunión que tienen como fuente al Dios trinitario y desde donde se hacen extensivas al ser humano.

Breve semblanza de Joseph Ratzinger

Joseph Aloisius Ratzinger nació en Marktl am Inn, Baviera, Alemania, el 16 de abril de 1927. Es hijo de Joseph Ratzinger y María Rieger; es el último de tres hermanos, Georg y María. Estudió Teología Católica y Filosofía en Friburgo y en la Universidad de Múnich. Fue ordenado sacerdote el 29 de junio de 1951. Participó en el Concilio Vaticano II como asesor teológico del

cardenal Josef Frings de Colonia. En 1977, Pablo VI lo nombró arzobispo de Múnich y Frisinga y más tarde cardenal. En 1978, Juan Pablo II lo nombró prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, donde estuvo sirviendo a la Iglesia hasta el 19 de abril de 2005, cuando fue elegido papa, tomando el nombre de Benedicto XVI. Estuvo al servicio de la Sede Petrina hasta el 28 de febrero de 2013 cuando renunció al pontificado. Actualmente, vive retirado en el Monasterio Mater Ecclesiae en el Vaticano.

Comunión en la diferencia en la posmodernidad

El hombre: un ser relacional

El hombre es un ser de relaciones, su ser brota y se mantiene de la relación con el Otro y con los otros. Es necesario el reconocimiento de esta interrelación, que desde tiempos inmemoriales le recuerdan que no se basta a sí mismo, que necesita del enriquecimiento recíproco y la complementariedad de los otros. Esto encuentra un sentido profundo en la fe cristiana, a partir de la comprensión de Dios, como una comunidad de personas diferentes, pero totalmente unidas, que se relacionan en el amor. Es el amor el que define los modos de relación, la clave hermenéutica desde donde se puede comprender que lo múltiple no se opone a la unidad, sino que la enriquece. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios lleva impreso en su ser este sello relacional, que lo lanza a buscar al Otro y a los otros, a reconocerlos en su alteridad, en su diferencia y a establecer relaciones de unidad en el amor y la verdad.

Basta una mirada atenta a la realidad, al universo, para descubrir la multiplicidad de relaciones que se entretajan, casi hasta el infinito. Sobre ello, el magisterio comenta:

la interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión: las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente. (Catecismo de la Iglesia Católica [CIC], § 340)

En esta interdependencia, es notable la superioridad del hombre, que trae implícita una responsabilidad respecto al universo todo y a las especies existentes. Esta le exige comprender ese orden, cuidarlo, respetarlo y protegerlo para conservar la armonía, especialmente entre la propia especie, pues “el universo y su historia están presentes en cada uno de nuestros átomos. Tanto la humanidad, como cada individuo, comparten su condición con las estrellas, las galaxias y todo el universo” (Galeano, 2011, p. 100).

Esto implica comprender que cada parte, hasta la más pequeña e insignificante, se relaciona con el todo, y que el todo influye en cada parte, que existe un orden vital cíclico en el que todos necesitamos de todos, aunque en niveles diferentes. En esta comprensión de la relación entre el hombre y el universo que lo rodea, es paradigmática la figura de Francisco de Asís, quien de manera íntima logró captar la estrecha relación que une a cada criatura con la otra.

Podría decirse que este santo experimentó una profunda unión con Dios de la que brotaba una relación de fraternidad con toda la creación y es lo que se ve reflejado en su *Cántico de las criaturas*. Francisco de Asís “era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo” (Francisco, 2015, § 10). Descubría en cada criatura la huella de Dios, afirmando el origen común que todo tenía en él, experimentaba en su vida y comprendía en su mente que “la creación es la obra común de la Trinidad” (CIC, § 292). Quizá por eso, después de siglos, su figura sigue siendo tan atractiva e inspiradora, no solo para los cristianos.

Hoy en día, una comunión humana de estas características parece a simple vista, si no utópica, sí muy ambiciosa. Incluso para muchos es una empresa imposible considerando la complejidad del entramado de las relaciones humanas. Muchas veces, más que un tejido armonioso que sostiene, parece una maraña de nudos que asfixia y que hace pensar si Sartre tenía razón cuando afirma que *los otros son la náusea o el infierno*. Lo más cercano a la comunión que los hombres por sí mismos han pretendido construir, son pactos de no agresión y, a lo más, de cooperación, marcados por la desigualdad en los beneficios.

Las relaciones en un mundo posmoderno

Que el universo relacional humano sea complejo y presente múltiples dificultades no conduce a concluir que el hombre pueda vivir sin relaciones auténticas, esta es una necesidad fundamental. Si se toma en consideración la condición relacional del hombre y su vocación a la comunión, este llamado se convierte en un desafío para el hoy de la humanidad, que exige comprender qué es lo que está sucediendo con las relaciones personales, qué las caracteriza, qué consecuencias traen y cuál es la raíz de esta situación. Solo así se podrá buscar con acierto caminos de salida. En otras palabras, se hace necesario un discernimiento que permita leer en la cultura los signos de este tiempo.

Muchos pensadores coinciden en que la cultura actual está en un proceso de reconfiguración que conduce a algo que nadie ve con claridad. Habermas, Lyotard, Vattimo, Bauman, Mardones, Lipovetsky, por mencionar solo algunos, coinciden en que nos encontramos en un cambio de época, en la que todo se está transformando de una manera distinta a como había sucedido en el pasado. Algunos denominan esta época como *posmodernidad*, otros *hipermodernidad* (Lipovetsky, 1986), en todo caso, se trata de otro tiempo que no coincide con los patrones de la modernidad y que surge como rechazo a sus rasgos más dominantes. Aunque inicialmente se manifestó en el ámbito artístico y literario, se fue extendiendo a la vida social, política, cultural y religiosa.

Fredric Jameson (1998) se referirá a la posmodernidad como un término que se ha utilizado para definir un fenómeno amplio y complejo, que se ha ido desarrollando como oposición o superación de la Edad Moderna. El autor afirma: “postmodernism as an ideology, however, is better grasped as a symptom of the deeper structural changes in our society and its culture as a whole” (p. 50). Muchos de estos cambios, según él, son tendencias sobre las que solo se puede opinar si persistirán o no en el tiempo; por eso señala que, “any attempt to say what postmodernism is can scarcely be separated from the even more problematic attempt to say where it is going” (p. 50).

Tras siglos de ofrecer un futuro de progreso científico, técnico y humano, en los que se fueron incubando movimientos y sistemas ideológicos que tuvieron sus concreciones políticas y económicas, para muchos, la modernidad fracasó en su promesa de un mundo más justo, más humano. Esto se pueden medir, entre otras cosas, en los niveles de barbarie nunca vistos y la multiplicación, de manera sistemática, de atentados contra la persona humana y su dignidad. En la lucha por el poder mundial, el hombre dejó de ser el centro de la organización política y social, para dar paso a un capitalismo salvaje. La experiencia de frustración y desesperanza se fue extendiendo, dando lugar a una serie de fenómenos, con unas manifestaciones culturales desconocidas hasta hoy.

Jean-François Lyotard (1979), en *La condition postmoderne (La condición posmoderna)*, plantea que un rasgo de este tiempo es la “pérdida de la credibilidad en las metanarrativas” que justificaban la modernidad, “dans la société et la culture contemporaine, société post industrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d’autres termes. Le grand récit a perdu sa crédibilité” (p. 63). Él ha sido de los primeros en anunciar el eclipse de los grandes relatos políticos, económicos y religiosos. Este fenómeno trae consigo la transformación de los valores sociales, el surgimiento de una nueva ética distanciada de los modelos morales

y religiosos tradicionales, dando lugar a maneras de socialización e individualización nunca vistas y, por lo tanto, a un nuevo modelo de hombre y de sociedad.

La superación de las *metanarrativas* conduce a la disolución de referentes colectivos de las personas, como la familia, la iglesia, los partidos políticos; esto las hace más vulnerables y las sume en una soledad que termina por amenazar su existencia. Lipovetsky (1986), quien no habla propiamente de posmodernidad sino de hipermodernidad, en *La era del vacío* plantea que a la primera revolución individualista de la modernidad le sigue la *segunda revolución individualista*, “en la era posmoderna, perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse” (p.11).

La desorientación que genera este cambio de época produce temor frente al futuro, que paradójicamente da paso a la *cultura del bienestar*, en la que ya no existe referencia al pasado y se busca vivir el momento, sin preocuparse por el mañana. En palabras del papa Francisco (2013), el “individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas” (§ 66). Este es un tema muy presente en las reflexiones de Zygmunt Bauman (2007), en su empeño de comprender al hombre y sus relaciones. Afirma que el hombre de hoy vive sumergido en una “cambiante pragmática de las relaciones interpersonales, impregnada ahora del espíritu del consumismo y que presenta al otro como fuente potencial de experiencia placentera [...] aunque esta pragmática funcione bien, no puede generar lazos duraderos” (p. 102); dichos lazos, según el autor, “llevan incorporados cláusulas de *hasta nuevo aviso* y *retirada a voluntad* y no prometen la concesión ni la adquisición de derechos y obligaciones” (p. 102).

El hombre posmoderno vive una especie de esquizofrenia existencial, pues no puede vivir sin la relación con los otros, pero es a lo que más le teme. Bauman (2004) refleja muy bien este estado de la cultura actual en su libro *Amor líquido*, en el que, según él, los protagonistas son

hombres y mujeres desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos; desesperados por relacionarse, sin embargo desconfían todo el tiempo de *estar relacionados*, particularmente, de estar relacionados *para siempre*. (p. 8)

Se trata de relaciones en las que “el compromiso y en particular el compromiso a largo plazo es una trampa que el empeño de *relacionarse* debe

evitar a toda costa” (Bauman, 2004, p. 10). En este mismo orden de ideas, “si usted quiere relacionarse, será mejor que se mantenga a distancia, si quiere que su relación sea plena, no se comprometa ni exija compromiso. Mantenga todas sus puertas abiertas permanentemente” (p. 10). Por eso, han ganado tanto espacio las relaciones virtuales y cada vez lo pierden las relaciones presenciales. Ya no se habla tanto de relaciones como de conexiones, al punto que personas que tienen apenas algún contacto personal cercano, pueden tener miles de conexiones, mediadas por la distancia de un *click*.

Sobre este estado de las relaciones personales, que Lipovetsky (1986) define como hiperindividualización o segunda revolución individualista, se expresa de la siguiente manera:

Después de la deserción social de los valores e instituciones, la relación con el otro es la que sucumbe, según la misma lógica, al proceso del desencanto. El yo, ya no vive en un infierno poblado de otros egos rivales o despreciados, lo relacional se borra sin gritos, sin razón en un desierto de autonomía y de neutralidad asfixiantes [...], cada uno exige estar solo, cada vez más solo y simultáneamente no se soporta a sí mismo, cara a cara. Aquí el desierto no tiene ni principio. (p. 47)

Las diferencias en la posmodernidad

En este sentido, Lipovetsky (1986) plantea que, en esta *hiperindividualización*, conviven tendencias contradictorias como la homogeneización con la búsqueda activa de diferenciación, donde uniformidad global va de la mano con fragmentación cultural.

El propio acto de compartir remite cada vez más a operaciones de exclusión o, a la inversa, de inclusión... La fraternidad no es más que la unión de un grupo selectivo que rechaza a todos aquellos que no forman parte de él (Sennett, 1979, citado en Lipovetsky, p.65)

En la misma línea, el teólogo ortodoxo Ioannis Zizioulas (2009) afirma que este individualismo distorsiona notablemente la percepción del otro y fomenta una relacionalidad en la que

protegerse del otro es una necesidad fundamental. Cada vez nos sentimos más amenazados por la presencia del otro como enemigo antes que como amigo. La comunión con el otro no es algo espontáneo, sino que se construye sobre barreras que nos protegen del peligro que supone la presencia del otro. Cuando el miedo al otro se revela como temor frente a la alteridad, a lo diferente, se termina por identificar diferencia con división. (p. 25)

La verdad en la posmodernidad

Ante la pérdida de credibilidad de los grandes relatos que sostuvieron la cultura moderna y sumado al individualismo, se abre paso un creciente número de explicaciones de la realidad, de visiones del mundo, cada una con pretensión de ser definitiva. Se da así lo que José María Mardones (1988), en *Postmodernidad y cristianismo*, llama el “fenómeno de la mutua relativización”:

Si cada una de las diferentes visiones del mundo es la que verdaderamente posee la clave del sentido y significado de la vida y la realidad en su dimensión última, entonces la unicidad de cada propuesta descubre en la del otro su negación. (p. 21)

Mardones señala que se trata de “una visión diferenciada, pluralista de la realidad y aplica esta relativización al pensamiento en general” (p. 22). La lógica y la racionalidad no se consideran un valor en la posmodernidad, pues se busca más la identidad personal que una verdad universal: “las antinomias no llevan a la exclusión de uno u otro elemento de la vida cultural; más bien, las cosas parecen ubicarse con una correspondencia flexible, destruyéndose los sentidos únicos y la única verdad” (Lipovetsky, 1986, p.10).

El papa Francisco (2013) en la *Evangelii Gaudium*, al hacer un análisis de la cultura actual, se refiere a la *indiferencia relativista*, en la que “cada uno quiere ser portador de una propia verdad subjetiva” (§ 61). Esto trae implícita una renuncia a la posibilidad de conocer la verdad, a la indiferencia frente a ella. Las consecuencias no se hacen esperar y se va configurando lo que Ratzinger (2005b) ha denominado la *dictadura del relativismo*, “que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos”.

Este relativismo se puede comprender desde lo que Gianni Vattimo (1987) llama el *pensamiento débil*. Este se refiere a una nueva manera de enfrentar los grandes interrogantes de la humanidad en la que se niega la existencia de una verdad permanente y en cambio se abre a todas las verdades posibles. Según él, ha finalizado la era del pensamiento fuerte, de los sistemas de pensamiento estructurados a partir de determinadas reglas, a través de los cuales se buscaba explicar el sentido de la existencia. En este sentido, se comprende la afirmación de Mardones (1988): “la pretensión de una filosofía o sistema de poseer el verdadero acceso a la realidad aparece como una ilusión [...] no hay posibilidad de presentarse como *la* alternativa” (p. 22).

El pensamiento débil (*il pensiero debole*) es un pensamiento abierto a la pluralidad de los puntos de vista, se adecúa a las circunstancias del cambio

permanente y renuncia a imponer un punto de vista determinado, como era usual en el pensamiento fuerte. En este sentido, Vattimo (2007) dirá:

una società “aperta”, che può esser tale solo se anzitutto, liquida i tanti tabu “metafisici” (i Valori, i Principi, le Verità) che sono serviti ai privilegiati per mantenere e rafforzare i loro privilegi, e si apre al dialogo tra persone e gruppi.

Desafíos para la Iglesia

Es evidente que esta situación de la cultura y del hombre actuales, y particularmente de su universo de relaciones personales, constituye un gran desafío que exige un discernimiento profundo. En medio del cambio de época en el cual nos encontramos sumergidos, corresponde a cada persona, a cada hombre y mujer de buena voluntad, a cada cristiano y de manera particular a la Iglesia preguntarse: ¿Cómo entender mejor este tiempo? ¿Qué clase de ser humano está produciendo la civilización actual? ¿Qué tipos de relaciones entre las personas? ¿Cómo se puede transformar esta realidad en beneficio del hombre?

Responder a estas preguntas exigirá a los cristianos y a la Iglesia una revisión consciente de la cuota de responsabilidad que les cabe especialmente por el desencanto de la fe de tantos. Es necesario preguntarse con honestidad ¿Qué pasó? ¿Qué Dios fue anunciado? ¿Por qué el Evangelio, la verdad y el novedoso modelo de relaciones que ofrece no han impregnado la cultura? ¿Ha legitimado la Iglesia instituciones y prácticas que en lugar de unir a los hombres los ha dividido? ¿Ha sido en medio de las culturas signo, sacramento de la unión entre Dios y los hombres?

El cuestionamiento y el cambio, que son evidentes y necesarios, no son un proceso fácil, ni rápido, pero la Iglesia y todos los cristianos se encuentran ante una responsabilidad histórica. Hay que evitar el riesgo y la tentación de afirmarse en lo que les ha dado poder y estabilidad a lo largo de estos dos milenios, y que a la vez ha llevado a ocultar a Dios en lugar de anunciarlo con autenticidad, en la sencillez y la humildad en que él se ha manifestado; en este sentido, sigue siendo válida esta reflexión de Ratzinger (1976a): “Cuando la Iglesia, con la pompa de la corte renacentista, creyó eliminar el ocultamiento y convertirse en *puerta del cielo y casa de Dios*, se convirtió una vez más, en eclipse de Dios que difícilmente podía encontrarse en ella” (p. 222).

Es necesaria una autocrítica seria y humilde, que permita tomar conciencia del “gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad la fe se va desgastando y degenerando en mezquindad” (Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam],

2007, p. 37). La urgencia de la renovación es grande, hoy, como en el cristianismo primitivo, es necesaria una *elección purificadora*, que renuncie decididamente a una religión reducida a una serie de normas, pero sin relación alguna con la verdad que en Cristo se ha manifestado como Amor, pues como lo plantearon los Obispos en Aparecida (Celam, 2007):

No resistiría a los embates del tiempo, una fe católica reducida a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados [...] a todos nos toca recomenzar desde Cristo. (p. 37)

Un Dios de relaciones o un Dios relación

La relación es una categoría que estructura la manera como Ratzinger comprende el ser de Dios, del hombre y del mundo, en lo que podría llamarse una “ontología relacional”, propone así que es la relación la que genera el ser y, por lo mismo, está en el fundamento de todo lo que existe. Esto lo hace a partir de la fe de la Iglesia en la Trinidad, origen de toda relación. La fe cristiana, recogiendo la fe veterotestamentaria, reconoce a Dios como creador de todo lo que existe y, especialmente, del ser humano, a quien ha creado a su imagen y semejanza (Gn 1:26-67). Ratzinger (2005a) plantea que el ser humano recibe la existencia como un don, que existe a partir de una relación que lo funda, le da origen, lo sostiene y, desde esta relación fundante, él puede relacionarse con los otros:

[el hombre] ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino por su naturaleza es relación. Sin esa relación, en ausencia de esa relación, se destruiría a sí mismo. Y precisamente esa estructura fundamental es reflejo de Dios. Porque Dios en su naturaleza también es relación, según nos enseña la fe en la Trinidad. (p. 104)

Esta comprensión de la condición relacional de Dios y del hombre encuentra su origen en la tradición judeocristiana, en la que el pueblo hebreo tiene la experiencia de un Dios que lo busca, que dialoga, que entabla una relación con él. Esta experiencia será una constante en el Antiguo Testamento, donde el escritor sagrado presenta a Dios hablando con el ser humano, con Adán y Eva, con Abraham, Isaac, Jacob, Moisés. Esta relación personal está en el núcleo de la reflexión teológica de Ratzinger e ilumina la búsqueda de la respuesta a la pregunta por el ser humano y su vocación a la comunicación, a la comunión. Por esto resulta enriquecedor adentrarse en la comprensión que Ratzinger tiene

del Dios personal de Israel, quien se manifiesta plenamente encarnándose en Jesús de Nazaret, Dios hecho hombre.

El Dios personal de Israel

Remontándose a los orígenes de esta tradición del Dios personal, afirma Ratzinger que la profesión de fe de Israel en el Dios único fue una novedad en el contexto en que se encontraba entonces como pueblo; esta no fue fruto de elucubraciones filosóficas, sino una “decisión de la existencia”, que surge como resistencia a reconocer como absolutos o divinos al poder, al pan y al eros y a rendir culto a esos dioses que los pueblos circundantes adoraban. El Dios de Israel se relacionaba de manera personal con su pueblo, no era entendido como una idea abstracta o un ídolo de oro o piedra, como los dioses extranjeros, sino que es un Dios que ve, escucha, conoce los sufrimientos del pueblo e interviene en favor suyo: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores, pues ya conozco sus sufrimientos” (Ex 3:7).

Según Ratzinger, uno de los pasajes que permite comprender el fundamento de la profesión de fe de Israel en el Dios único y personal es la narración del Éxodo, específicamente la que corresponde a la zarza ardiente. En ella, Dios se revela a Moisés como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Dios de personas concretas, y le nombra caudillo para liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto, porque “ha visto su sufrimiento y ha escuchado su clamor”. En el diálogo que se desarrolla entre Dios y Moisés, aparece un pasaje que para Ratzinger tiene un sentido claro:

Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: “El Dios de vuestros padres me envía a vosotros”, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”. Así responderás a los hijos de Israel: Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Éste es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación. (Ex 3:13-15)

Dios de personas, no Dios de un lugar

El Dios de los padres no habita un lugar definido, “sino que muestra su presencia en todos los parajes donde se encuentra el hombre [...], allí donde está el hombre y donde éste se deja encontrar por él” (Ratzinger, 1976a, p. 95). Este será el elemento característico de la religión de Israel. En Éxodo 3:14, Dios se manifiesta como un Dios para los hombres, “el ‘yo soy’ significa algo así como ‘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* [...], ahí

está para nosotros” (Ratzinger, 1976a, p. 101). El Dios que Israel conoció, y que el cristianismo heredó, es un Dios que siempre está junto al hombre, que lo mira, lo escucha, lo acoge, no es un ser autorreferencial. Siempre está ahí *para* el hombre.

El nombre de Dios

Porque Dios siempre está ahí *para* el hombre, Ratzinger (1976a) destaca otro elemento en el pasaje que es el *nombre* de Dios. En general, el nombre quiere hacer la cosa nominable, es decir, invocable, para establecer con ella una relación. “El nombre representa y realiza una inclusión 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” (p. 105). Dios manifiesta su nombre para establecer una relación personal, que es lo que realmente le interesa; más que el hombre lo defina desde su propio pensar, Dios busca que el hombre lo conozca y lo comprenda desde la relación de encuentro con Él, porque es ahí donde se revela como es, un Dios de relaciones, “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, se hace accesible, está por ellos ahí” (Ratzinger, 1976a, p. 106).

En el Nuevo Testamento, Juan, en su evangelio, relee el pasaje de la zarza ardiente, y reconoce en Jesús a aquel que se reveló en ella. Él “une y se aplica en sí mismo el *yo soy* del Éxodo y resulta claro que él mismo es el nombre de Dios” (Ratzinger, 1976a, p. 104). En Jesús, el nombre se manifiesta como una persona, él es el “verdadero y viviente nombre de Dios” en el que Dios se hace realmente invocable, nominable, accesible a los hombres, estableciendo una relación de amorosa cercanía y compromiso con el hombre, “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” (p. 106).

La verdad (Logos) es Amor

Para continuar con la reflexión teológica ratzingeriana, es importante considerar que en su pensamiento hay dos categorías que son a la vez fundamentales e inseparables, estas son la verdad y el amor. La identidad entre ambas se remonta al encuentro entre el cristianismo primitivo y el mundo griego, algo que el autor no considera casual (1976a, p. 56). Este encuentro se da en el contexto del *movimiento del Logos*, en el que se estaba dando una “crítica filosófica a los mitos” que sostenían el culto a los dioses griegos. Aunque no se terminó con la veneración a los dioses, sí generó una división entre el dios de los filósofos y el dios de la fe, entre la búsqueda de la verdad y

el ejercicio piadoso de la religión. La religión terminó reducida a una serie de normas que ayudaban al ordenamiento social, pero sin relación alguna con la verdad. En este ambiente, “el cristianismo primitivo llevó a cabo una *elección purificadora*: se decidió *por* el Dios de los filósofos, *en contra* de los dioses de otras religiones, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes” (Ratzinger, 1976a, p. 110).

Pero en esta opción, el cristianismo primitivo no se quedó ahí, pues al Dios de los filósofos griegos le dio un nuevo significado,

este Dios que antes aparecía como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo, que se concibió como puro ser, como puro pensar eternamente encerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y contingente, es para la fe, el hombre Dios, que no solo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *Agapé*, potencia del amor creador. (Ratzinger, 1976a, p. 115)

El cristianismo primitivo ve que en Jesús el *Logos* se manifiesta como Amor (*Agapé*), Dios sale al encuentro del hombre y se revela como *Otro*, no como una *esencia superior* encerrada en sí misma, que se contempla a sí misma. El Dios de los cristianos se involucra en sus vidas y deja claro que “la forma suprema del ser incluye en sí mismo el elemento de la relación, que *es en cuanto pensar, amor*. El *Logos* de todo el mundo, la idea original creadora es también amor. Aparece ahí la identidad original de la verdad y el amor” (Ratzinger, 1976a, p. 119). La fe cristiana fue más allá del Dios que los filósofos encontraban en el *Logos*, es fe en una persona, no es fe en *algo*, la pura inteligencia, “sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas” (p. 58).

Esta unidad de la verdad y el amor es esencial en Ratzinger y lo hace evidente en sus reflexiones sobre pasajes bíblicos como el de la oveja y la dracma perdida (Lc 15:1-10) o el buen samaritano (Lc 10:25-37). En ellos, Jesús quiere expresar la misericordia de Dios, y se concluye que es posible confiar plenamente en que la Verdad (*Logos*) que sostiene al mundo es Amor porque “Jesús no sólo ha hecho y dicho algo, sino que en él se identifican mensaje y persona [...], no una persona que pronuncia palabras, sino que es su palabra y su obra; es la inteligencia que nos sostiene a todos” (Ratzinger, 1976a, p. 176). Esto lo reafirmará luego como papa Benedicto XVI (2013) en su primera encíclica *Deus caritas est*:

En Jesucristo, el propio Dios va tras la “oveja perdida”, la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca su dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata 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 vida nueva al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (19:37), ayuda a comprender que [...] es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. (§ 12)

La persona como relación

El concepto de persona en teología

Para Ratzinger (1976b), “el concepto de relación alcanza su madurez en el término persona” (p. 172), lo que trae una serie de consecuencias en las que la teología se acerca aún más a la antropología. Por ello, es esclarecedor adentrarse en el concepto de persona en teología que hereda Ratzinger y en el aporte que ha dado para comprender al ser humano como un ser relacional y a la relación como esencia del ser persona.

Según Ratzinger (1976b), el uso del concepto persona en teología vive un largo proceso de maduración que alcanza un momento esencial cuando en el Concilio de Constantinopla, la teología cristiana puede afirmar con claridad que “Dios es una esencia en tres personas”, pues desde entonces se afirma que las personas de la Trinidad “no son sustancias que existen una al lado de la otra, sino que son verdaderas relaciones. El estar relacionado no es algo añadido a la persona, es la persona misma: ésta por esencia no existe más que como relación” (p. 170).

La categoría persona es una pieza fundamental en el pensamiento y la teología de Ratzinger, desde la que no solo profundiza en su reflexión sobre ¿Quién es Dios? ¿Quién es Cristo?, sino que desde ella enriquece su comprensión del ser humano, buscando responder a la pregunta ¿Quién es el hombre? Podría decirse que con base en las respuestas a estas preguntas va a desarrollar un personalismo trinitario, en el que alcanza una comprensión del hombre a partir de la comunidad trinitaria.

Origen del concepto persona

Aunque el origen de este concepto no se dio en el ámbito de la filosofía, sino de la literatura, Ratzinger (1976b) considera que la referencia a este origen es

esencial para comprender bien el concepto, “en mi opinión no se puede entender bien el significado del concepto persona si no se está en contacto continuo con este origen” (p. 165). Para él, este concepto no apareció como producto del filosofar humano, sino que es fruto del encuentro entre el pensamiento humano y la fe cristiana.

La palabra *prosopon*, origen de la palabra *persona*, se refiere a la máscara, que en la Antigüedad se ponía el artista para interpretar su rol en la escenificación de un poema. Los escritores cristianos del siglo I descubren que en la Sagrada Escritura las narraciones se desarrollan a través de diálogos y los que más llaman su atención, entre otros, son el pasaje del Génesis en el que Dios habla en plural al afirmar, “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (1:26) y el de “Adán se ha hecho como uno de nosotros” (3:22); también se detienen en el salmo 110, “Dijo el Señor a mi Señor”, en el que parece que Dios habla consigo mismo y que los Padres de la Iglesia han interpretado como un diálogo de Dios con su Hijo.

Esta realidad que los santos padres descubren en la Sagrada Escritura, según Ratzinger, la comprenden desde esta escenificación de roles, pero con un nuevo sentido. Aquí, la palabra *prosopon* ya no es un *rol*, sino una realidad, son realidades que dialogan. De esta manera, la palabra *prosopon* (*rol*) dará paso al concepto de persona en teología. Al respecto, San Justino dirá que “los diálogos que escriben los profetas son algo más que recursos literarios. El rol existe en realidad, es el *prosopon*, el rostro de la persona del Logos, quien participa en un coloquio con el profeta” (Ratzinger, 1976b, p. 168).

En opinión de Ratzinger (1976b), el concepto *persona* es producto de la relación del hombre con la Biblia y de la idea de lo dialógico, como explicación del fenómeno de Dios que dialoga. Por eso concluye que desde el origen este concepto “se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un Yo y un Tú y un Nosotros. Este conocimiento de lo que es Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia” (p. 169). En Cristo, que se presenta como Hijo de Dios, que llama a Dios Padre, la teología ha podido comprender el dinamismo relacional que se da en la Trinidad.

En la Trinidad la relación es comunión en el amor

Un aspecto relevante que la cristología aporta al sentido teológico del concepto *persona* como relación es que a la idea del Yo y del Tú, añade el Nosotros, lo que permite concluir que en Dios no hay un yo simple, sino como explica Ratzinger (1976b) “un nosotros compuesto de Padre, Hijo y Espíritu. Precisamente esto último, el hecho de que Dios tampoco es un puro yo hacia el que tiende el ser humano, es una idea fundamental del concepto teológico de

persona” (p. 179). Esto tiene especial relevancia porque la filosofía griega consideraba que solo la unidad es divina, perfecta, y que la multiplicidad, en cambio, era degradación de la unidad y por tanto de lo divino, “según ellos, la multiplicidad nace de la ruina y tiende a ella” (p. 48); por el contrario, la revelación de la dinámica relacional de la Trinidad otorgaba a la pluralidad la misma valoración que a la unidad:

La profesión cristiana en Dios uno y trino, en aquel que es al mismo tiempo unidad y multiplicidad, expresa la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento. (Ratzinger, 1976a, p. 148)

Jesús ha manifestado que “la esencia de la personalidad trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad” (Ratzinger, 1976a, p. 156), de donde se puede concluir un modelo de unidad que no anula la multiplicidad, sino que la supone: “el modelo de unidad al que hemos de aspirar, la forma suprema y normativa de la unidad, es la unidad que suscita el amor” (p. 149). Esta realidad de que Dios existe como relación de tres personas en la unidad, como un *nosotros*, ofrece un fundamento esencial para el nosotros humano.

Esta relatividad como esencia de Dios se hace patente, según Ratzinger, en la teología de Juan, en la cual se encuentran expresiones como: “El Hijo nada puede hacer por su cuenta” (5:19) o “El Padre y yo somos una misma cosa” (10:30), que se hace extensivo en el “sin mí no podéis hacer nada” (15:5), que dirige a los discípulos y luego completa cuando en el mismo discurso Cristo pide “que sean uno, como tú y yo somos uno” (17:11). Desde entonces, es esencial a todo hombre que cree en Él, a todo discípulo, esta “no reserva de lo exclusivamente propio”, no encerrarse en sí mismo sino abrirse a “la relación hacia el otro y hacia Dios, para alcanzar de esa forma la plenitud de su autenticidad y de su ser, entrando en unión con aquél con quien ya está en relación por su esencia” (Ratzinger, 1976b, p. 171).

En Cristo, el ser persona humana se entiende desde la relación. En él no hay nada propio, es Hijo y no se puede ser hijo de sí mismo, se es hijo de otro. Según Ratzinger (1976b), cuando Juan se refiere a Jesús como Hijo, lo está definiendo como “un ser *de* otro y *para* otros, que está abierto por ambos lados a los demás, que no conoce el espacio en el que actúa el puro yo, que no consiste en sí mismo; que es pura relación... pura unidad” (p. 155). De esta reflexión sobre el ser Hijo, se desprenden luces antropológicas para comprender lo que ha de ser la persona, “no una substancia que se cierra a sí misma, sino el fenómeno de la relación total, que naturalmente sólo puede

alcanzar su plenitud en Dios, pero que indica la dirección a seguir por todo ser personal” (p. 171).

Jesucristo, el hombre auténtico

Al reconocer en Jesús al Hijo de Dios encarnado que asume la naturaleza humana, la fe cristiana descubre en él al hombre auténtico, es decir, un modelo para toda la humanidad al mostrar que “el hombre está más en sí cuanto más está en los demás. Sólo llega a sí mismo cuando sale de sí mismo. Sólo llega a sí mismo mediante los demás y mediante el estar con ellos, cuando está con ellos” (Ratzinger, 1976a, p.201). Si Cristo es el hombre por excelencia, puede revelar al hombre qué significa realmente serlo.

Desde una aproximación más existencial, Ratzinger (1992) será enfático en afirmar que el hombre en sí mismo y por sí mismo no existe, porque “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” (p. 27). Si el ser de Dios se comprende desde la relación, de manera semejante se comprende el ser hombre, por eso afirma que “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” (p. 27).

El pecado como negación de la relación

Si se considera que el hombre en sí mismo no es nada, como afirma Ratzinger (1992), “el hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación” (p. 27), negar la necesidad de esta relación con el Otro y los otros lo conduce inevitablemente hacia su propia destrucción. Podría decirse que la gran tragedia humana, de la que el hombre parece no tomar conciencia, comienza y se sostiene en el tiempo por su resistencia a reconocer que su ser depende de la relación con el Otro y los otros, y pretender prescindir de ella. Esta situación, de acuerdo con Ratzinger, encuentra su explicación en una contradicción, pues, aunque ha sido creado con una vocación al amor y existe para darse, “también le es propio negarse, querer ser solamente él mismo [...] hasta el punto de que por un lado puede amar a Dios, pero también enfadarse con él y decir: *En realidad me gustaría ser independiente, ser únicamente yo mismo*” (2005a, p. 44).

Ratzinger explica esta negación de la relación como la esencia de lo que se llama pecado, que en la tradición cristiana se encuentra en el origen de todo mal. Este no tiene su origen en Dios y por eso afirma que “la existencia humana no es como salió realmente de las manos del Creador. Está lastrada

con un factor diferente que, además de la tendencia creada hacia Dios, también dicta otra, la de apartarse de Dios” (p. 44).

Ratzinger (2005a) presenta lo que comúnmente se ha conocido como pecado original como una sucesión de relaciones alteradas, que se evidencia cuando, después de que desobedecen y se vuelven a encontrar con Dios, “Adán y Eva se lanzan recriminaciones mutuas, echándose la culpa el uno al otro [...] la perturbación de la relación con Dios los enfrenta en el acto. Porque quien está enojado con Dios lo está también con el otro” (p. 83). De aquí concluye el autor que “en esa alteración de la relación, en ese mundo de relación alterada, entramos al nacer” (p. 82).

Cuando el hombre niega la relación con Dios, vive en la ilusión de la autarquía, cree que se basta a sí mismo. En esa medida “el pecado es la negación de la relación [...] es pérdida de la relación, interrupción de la relación. Cuando interrumpo la relación, entonces este fenómeno, el pecado, afecta también a los demás, a todo” (1985, p. 27). Esto da origen a lo que Ratzinger llama *relaciones falseadas*, “por eso, cada uno está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, no las recibe tal y como deberían ser” (p. 27), contribuyendo a su vez en esta sucesión de relaciones alteradas de las que no puede liberarse por sí mismo.

Las consecuencias de negar la relacionalidad

El rechazo del otro es rechazo a la posibilidad de la relación, y por lo tanto amenaza a la existencia propia, “el rechazo del Otro —Dios— y del otro, de algún modo aboca a la muerte. El infierno y la muerte eterna no son sino el aislamiento del otro” (2005a, p. 83). El infierno ya no es el lugar del *fuego*, sino el lugar del frío, de la lejanía, la distancia, del no amor y la no relación, por eso Ratzinger (1976a) lo califica como “la soledad en la que ya no puede resonar la palabra del amor, una soledad que comporta la inseguridad de la existencia. La muerte es la auténtica soledad, la soledad en la que no puede penetrar el amor” (p. 262). Esta es la esencia del miedo: miedo a la muerte, a la soledad definitiva que conduce a la desaparición del ser.

Por la condición relacional del hombre, este miedo no puede vencerlo solo, necesita ser salvado, liberado por Otro capaz de restablecer la relación y superar la alteración, “el auténtico miedo del hombre no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama” (Ratzinger, 1976a, p. 262), del Otro de quien depende su vida y la de los otros. Esto es precisamente lo que Dios hace, “nada más decir pecado original, una relación perturbada, debemos añadir siempre que Dios comenzó enseguida a

restablecer y sanar de nuevo la relación” (2005a, p. 83), saliendo en busca de la *oveja perdida*.

Dios acompaña la soledad del hombre

Esta superación de la distancia que ha generado la lejanía del hombre no es su iniciativa, sino de Dios, él es quien decide acercarse para restaurar la relación alterada, falseada, y ofrecer de nuevo una relación personal en Cristo, él “es el Dios cercano que se aproxima a nosotros; él es el mediador de Dios para nosotros precisamente por ser Dios mismo como hombre; él es el Dios-con-nosotros” (1976a, p. 134). Por eso, en el mismo sentido, dirá Ratzinger (1992) que

Salvados, es decir, libres y de verdad, sólo podemos estar cuando dejamos de querer ser Dios, cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y a la autarquía. Solo podemos llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas, sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo hacia nosotros y nos tiende la mano. Sólo el ser-amado es un ser-salvado, y sólo el amor de Dios puede purificar el amor humano perturbado y restablecer desde su fundamento la estructura distante de la relación. (p. 27)

Una nueva realidad: la comunión en el amor

Cristo restaura la relación con Dios y con los otros

Si lo que ha alterado las relaciones con el Otro y con los otros ha sido la negativa del hombre a reconocer que se constituye como tal precisamente a partir de esas relaciones, y se ha sumergido en la soledad y la muerte a la que conduce, será Dios quien toma la iniciativa para restablecer definitivamente la relación con el hombre:

cosa inaudita, completamente nueva, punto de partida de la existencia cristiana. Dios no espera que los hombres vengan a él y expíen. Él sale a su encuentro y los reconcilia. He ahí la verdadera dirección de la encarnación, de la cruz. (Ratzinger, 1976a, p. 246)

Cristo restaura la relación de la humanidad con Dios e indica el camino para restaurarla con los demás.

La paradigmática relación de Jesús con el Padre

La Sagrada Escritura recoge muchos pasajes en los que se ve reflejada la manera como Jesús vivía en una constante referencia al Padre y, al hacerlo, enseñaba a quienes lo veían un nuevo modo de relacionarse con Dios y

experimentar su cercanía. Para Ratzinger (1976a), esto se hace evidente especialmente en la oración, “la experiencia de oración de Jesús, su intimidad y relación con Dios [...] lo distingue de los demás hombres” (p. 192). Al presentar un nuevo modo de dirigirse a Dios, el autor aclara que esa cercanía e intimidad de Jesús con el Padre no estaba cerrada a la experiencia de quienes lo veían orar, sino que buscaba introducirlos en ella,

que los hombres se presenten ante él de idéntica manera, que con él y en él llamen a Dios “Padre”. De Dios ya no los separa una lejanía infinita, sino que entran en la intimidad que es realidad en Jesús. (p. 192)

Para profundizar en la reflexión sobre la relación de Jesús con el Padre, Ratzinger (1976a) recoge el análisis de Joachim Jeremias, sobre la manera como Jesús se dirige al Padre con el apelativo *Abbá*, y llama la atención sobre el hecho de que es una de las pocas palabras que en la traducción de la Sagrada Escritura al griego conserva el original arameo, tal y como sonaba en la época de Jesús.

La invocación “*Abbá*-Padre” es una de las pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva dejó sin traducir por la importancia que para ella revestía. También en el Antiguo Testamento se le llamó a Dios Padre, pero la expresión “*Abbá*” se diferencia de las del antiguo testamento por la familiaridad íntima que supone con Dios (se podría comparar con “papá” pero es mucho más sublime que ésta). La familiaridad expresada en la palabra “*Abbá*” impidió que los judíos la aplicasen a Dios; al hombre no le está permitido acercarse tanto a Dios. Cuando la primitiva comunidad cristiana conservó esta palabra en su sonido original, afirmó que así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios le pertenecía. (p. 191)

Esta oración de Jesús en Getsemaní (Mr 14:32-39) se da en el contexto previo a la entrega definitiva de su vida en la cruz, en la que se hacen efectivas las palabras, “si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto” (Jn 12:26) y “que no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú” (Mr 14:36). Aquí se expresa de manera sintética lo que ha sido la vida de Jesús entre los hombres y lo que en adelante debe ser la vida de quienes deciden seguirlo, la renuncia a la exaltación del yo y la aceptación de la total dependencia del Otro que restablece la relación fundante y, por lo mismo, dispone para restablecer la relación con los otros; “aquí se pone en evidencia cómo el que se entrega al servicio de los demás, el que pierde su egoísmo y se vacía a sí mismo, es el verdadero hombre, el hombre del futuro, la unión del hombre y Dios” (Ratzinger, 1976a, p. 193).

En la obediencia de Jesús por amor al Padre, hasta el extremo de dar la vida, se da el quiebre del ensimismamiento humano, pues no cede a la exaltación del yo, sino que reconoce y acepta la preeminencia del Otro, reconoce la *total relatividad* de su existencia.

El amor a Dios es inseparable del amor al prójimo

En Jesucristo, Dios se identifica con todos los hombres, manifiesta que está presente en cada uno, especialmente en el que sufre; allí invita a encontrarlo, como bien lo expresó en Mateo 25:40, “todo cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos conmigo lo hicisteis”. De esta manera, deja claro para quienes deciden seguirlo que salir de sí mismos para vivir el servicio es el camino para restablecer la relación con Dios y con los demás, que “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” (Benedicto XVI, 2013, § 1). Cristo orienta al hombre hacia el Otro y hacia los otros. En este sentido afirma Ratzinger (1976a):

Confesar a Cristo significa reconocer a Cristo en los hombres que a mi paso cotidiano por el mundo me necesitan; es comprender la llamada del amor como exigencia de fe. El aparente cambio de sentido de la profesión de fe cristológica para el servicio humano y el ser-para-los-demás sin condiciones, descrito en Mateo 25, es la consecuencia. Una fe en Cristo que no sea amor no es verdadera fe cristiana, es sólo un sucedáneo, algo que se le parece. (p. 178)

Esta exigencia de Jesús para quienes se dicen cristianos expresa la inseparabilidad del amor a Dios y al prójimo, “ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia” (Benedicto XVI, 2013, § 16). Desde esta perspectiva, Benedicto XVI (2013) se plantea una doble cuestión sobre la posibilidad real de amar a Dios y a los otros: “¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿Se puede mandar el amor?” (§ 16), ¿especialmente cuando se trata de alguien que no conozco o que me odia? Él mismo responderá que esto es posible a partir del “encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo” (§ 18).

Dirá Benedicto XVI (2013) que no se trata de un mandamiento que se impone desde afuera, sino que brota desde dentro, surge de la experiencia de unión con

Dios, de esto dan testimonio los santos. Ellos han experimentado la unidad de este amor a través de la alternancia del encuentro con Cristo y el servicio a los hermanos, en ellos se ve claro que el “amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero” (§ 18).

En la medida en que el ser humano experimenta el amor de Dios, descubre que necesita comunicarlo a otros, que crece entregándolo a los demás. Este amor es divino “porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea *todo para todos*” (Benedicto XVI, 2013, § 18). Este es el sentido de la comunidad humana que Jesús formó en torno a él, que parte de la unión con él, pero que será posible cuando desaparezca el interés por lo propio. De esta unidad con Cristo, que se da en quienes no consideran nada como propio (Fil 2:6), se sigue la más plena unidad, “para que todos sean uno como nosotros somos uno” (Ratzinger, 1976a, p. 156).

En Cristo, el hombre participa de la comunión con Dios

Según Ratzinger (1984/2012), en Cristo, Dios invita al hombre a una nueva relación que trasciende la que se entendía en el Antiguo Testamento con la palabra *alianza (berit)*, en el que “este término significa la superioridad de Dios, que es el único que puede tomar la iniciativa de la relación y, también, el que afirma la distancia en la relación”. Deja claro nuestro autor que por esta razón en el Antiguo Testamento no se puede definir la relación del hombre con Dios como *comunión*, en cambio, sí será la que la defina en el Nuevo Testamento. Dirá Ratzinger que esta palabra expresa una *nueva realidad* que Dios ofrece al hombre, pues, al asumir la condición humana en la encarnación, se hace posible la común unión entre Dios y los hombres, que antes parecía incompatible con la trascendencia del único Dios.

Por Cristo, el ser humano puede participar de la comunión en el amor, que es la vida íntima de la Trinidad, y comprender que su vocación a ser hombre pleno en esencia es relacionarse en el amor, salir de sí mismo y, a semejanza de Cristo, el hombre por excelencia, donarse sin límites en el amor al Otro y a los otros: “todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano” (Benedicto XVI, 2009, § 1).

Esta podría decirse que es la razón de ser de la Iglesia, como germen de la “nueva y definitiva comunidad” (Ratzinger, 1976a, p. 207), de aquellos que,

desde Cristo, viven del *de* y el *para* los demás, descentrados de sí, despojados de su ensimismamiento, abiertos a acoger y compartir el amor que reciben de Dios:

La misión de la Iglesia deriva del hecho de que ella no es un grupo de salvados que vive para su propio bienestar, sino —por su misma naturaleza— existe “para los demás”. Una Iglesia que se comprende a sí misma a la luz de pentecostés no alcanzará ni estará en paz hasta que hable todas las lenguas, hasta que haya atraído a toda la humanidad al único cuerpo del hombre nuevo, Jesucristo. (Blanco, 2014, p. 57)

La Iglesia, signo e instrumento de comunión

Para explicar la misión de la Iglesia, Ratzinger (1976a) hace referencia a la *diaconía* que los cristianos desde ella ofrecen al mundo, consciente de que ser cristiano “no es un carisma individual sino social. Uno es cristiano no porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia” (p. 215). La esencia de esta diaconía consiste en ser “en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (Concilio Vaticano II, 1964, § 1). Por esta razón, Ratzinger entiende la Iglesia como *communio*, que hace alusión a la relación personal que Dios quiere establecer con todos los hombres, “en el Nuevo Testamento la Iglesia es comunión, no solo de los hombres entre sí, sino —por la muerte y resurrección de Jesús— comunión con Cristo, el Hijo hecho hombre y, así, comunión con el amor eterno —trinitario— de Dios” (Blanco, 2011, p. 120).

La Iglesia no existe *por sí* misma, ni *para sí* misma, existe *por* Cristo *para* la humanidad, y, según Ratzinger, se funda y se mantiene por la Eucaristía, que es sacramento de comunión, ella “no es un diálogo entre dos solamente; no es un encuentro privado entre Cristo y yo: la comunión eucarística es una transformación total de mi vida. Esta comunión dilata el yo del hombre y crea un nuevo *nosotros*” (Blanco, 2011, p. 120). Esto que la Iglesia celebra es lo que debe entregar a la humanidad, por eso tiene esta difícil misión: “en un mundo dividido debe ser el signo y el medio de la unidad que supera y une naciones, razas y clases” (Ratzinger, 1976a, p. 307).

La Iglesia: comunidad de las nuevas relaciones

Este *recomenzar desde Cristo* marca la hoja de ruta que le permite a la Iglesia ponerse a la altura del desafío histórico del momento actual, que le exige volver al origen, reencontrar el tesoro que tiene para compartir con la humanidad y saciar el hambre de encuentro y comunión que padecen los

hombres y mujeres de hoy. Vivimos en un mundo marcado por el desconcierto, el miedo, la desesperanza, la apatía, la soledad, las divisiones y las luchas fratricidas, la reducción de seres humanos a productos de mercado de todo tipo. A esta humanidad que a veces *cae en manos de ladrones que la despojan y la hieren dejándola medio muerta* (Lc 10:25-37) o que, autosuficiente, rechaza su relación con Dios y con los otros y *se aleja tanto que termina reducida en su dignidad humana* (Lc 15:11-32), la Iglesia, siguiendo los pasos de su Maestro, debe salir a buscarla, ponerse a su lado y ofrecerle la vida de comunión que ella ha recibido de Cristo como un don para todos los hombres.

Se trata de que la Iglesia reencuentre cada vez más en sí misma el tesoro de la nueva realidad que es la vida de comunión fundada en Cristo y sostenida por la acción del Espíritu Santo en cada *pedra viva* (1P 2:5). Desde esta experiencia, se busca que sea cada vez más una *Iglesia en salida*, que, liberada de su autorreferencialidad, de su encierro y ensimismamiento, de sus seguridades mundanas, mire cara a cara el rostro sufriente manifestado en la profunda soledad y abandono del hombre de hoy. La Iglesia debe vivir decididamente la *diaconía de la fe y de la verdad* y salir a los cruces de los caminos a buscar a esos hombres y mujeres para los cuales existe y a los cuales ha sido enviada.

Avanzará en ese camino, si vive del empeño de ser en medio del mundo *sacramento de comunión*, realidad eficaz de comunión, que favorece el encuentro con Dios “estando siempre ahí para el hombre”, especialmente para el que más sufre o tiene amenazada su dignidad de hijo de Dios. Se trata de una Iglesia en la que cada uno de sus miembros se siente responsable de abrir espacios de diálogo y comunión, allí donde encuentre un hombre, una mujer, una familia, una comunidad, sin importar su raza, credo o condición, porque está capacitada por Dios para integrar lo diverso en el amor, que es el sello que hace verdadera su palabra y su acción. No busca la uniformidad de sus miembros, ni de la humanidad, sino que reconoce el valor sagrado de cada uno, se alegra con la riqueza de la diferencia querida por Dios e integrándola, hace posible la *armonía en la diversidad*. La Iglesia no se impone como la única alternativa, sino que ofrece humilde la única verdad que la hace creíble, el Amor concreto como fue manifestado en Cristo Jesús, un amor hecho carne, que disipa las tinieblas con su Luz.

Conclusiones

El hombre es un ser relacional y todo en el universo se encuentra en un tejido de interdependencias mutuas. Nada existe por sí mismo, ni para sí mismo. Esta realidad, que es objeto de estudio por parte de las ciencias, encuentra su

sentido y origen, según la fe cristiana, en el Dios personal de Israel manifestado a los hombres en Cristo, como un Dios que es relación, que es amor, que es comunidad de personas. La encarnación crea una nueva realidad, la comunión entre Dios y los hombres, ofreciendo a la humanidad un modelo de unidad que no anula la diferencia, la alteridad, sino que la supone, la asume y la armoniza.

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, que es comunidad de amor, es, en consecuencia, un ser que necesita de la relación con el Otro y con los otros, que no existe por sí mismo, ni para sí mismo, sino en una interdependencia que le permite recibir y dar amor. Aunque por el pecado esta interrelación se hace difícil, no puede vivir sin ella y en Cristo encuentra un camino para avanzar en su restauración buscando el horizonte de la comunión.

Este mundo posmoderno *hiperindividualizado* ofrece grandes posibilidades de comunicación y a la vez grandes dificultades para el encuentro y la convivencia humana, para la aceptación y la integración del Otro y de los otros en la propia existencia; las relaciones son cada vez más frágiles, con una fuerte tendencia utilitarista de abuso y explotación, de esclavitud y comercio de seres humanos, de indiferencia globalizada; aquí, la fría soledad sumerge a tantos en la oscuridad de la depresión, la tristeza, las drogas. En dicho mundo, las relaciones humanas corren cada vez más el riesgo de perder la calidez del encuentro personal, del diálogo y de la comunión porque el *Otro* y los *otros*; los que son diferentes son percibidos como una amenaza de la que hay que protegerse, y por eso se busca imponer una homogeneización que haga desaparecer las diferencias en el pensamiento, las opciones, la naturaleza, proliferando la generación de nuevas tribus, guetos, colectivos.

Frente a un mundo en el que el pluralismo no se traduce necesariamente en integración, unidad y compromiso, y en el que la verdad parece diluirse en un relativismo indiferente, la Iglesia tiene el desafío de ofrecer la experiencia de la comunión, que integra las diferencias en un amor generoso y desinteresado, asumiendo el desafío de descubrir su belleza para armonizarlas y renunciando a la tentación de la homogeneidad. La Iglesia comprende que la verdad no se impone, sino que se ofrece porque toda ella está hecha de amor y todo lo hace desde y para el amor, porque *una fe en Cristo que no sea amor no es verdadera fe cristiana* y, porque vive del Amor, no se pierde en eternas discusiones sobre ideas, conceptos, sino que mira el rostro de cada ser humano para descubrir en él a Dios escondido en los pliegues de su fragilidad.

Este mundo actual, con su anhelo de encuentro y comunión y sus dificultades para alcanzarlo, se presenta como un desafío para cada cristiano en particular y para la Iglesia toda. Le exige ser comunidad de las nuevas relaciones. Con el

testimonio de su vida ofrece la cercanía personal de Dios, que mira, escucha, atiende y conoce el corazón de cada ser humano, particularmente el de los que peregrinan en el hoy de la historia, que se encarna para acompañar su profunda soledad y consolar sus tristezas.

Este tiempo, en el que todo se está reconfigurando, ofrece una oportunidad única de impregnar la cultura de la experiencia de comunión en el amor que hace nueva a cada persona que la vive. Se trata no tanto de contraponer ideas, doctrinas, valores, sino de manifestar con autenticidad la vida nueva que brota del encuentro personal con Cristo y desde ahí ir gestando una cultura distinta. En este sentido, es necesario que la Iglesia sea una comunidad abierta al diálogo, no apertrechada en sus seguridades, que ofrezca el calor de la cercanía, que favorezca el encuentro personal con Dios y con los otros, una *familia* donde se mira a los ojos, se habla y se escucha, se ríe y se llora, se discute, se perdona, se consuela y se es consolado. La Iglesia debe promover una cultura del encuentro personal y desde ahí invitar a caminar hacia la comunión plena, recordando que no es fría e inmutable estructura, sino *comunidad siempre en camino* junto a los hombres y mujeres de cada tiempo, para asumir con alegría la responsabilidad de hacerles palpable la presencia de Dios que los ama, y los busca para salvarlos de la soledad, del miedo, de la muerte.

Referencias

- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *La sociedad individualizada*. Cátedra.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. San Pablo.
- Benedicto XVI. (2013). *Deus caritas est*. Paulinas.
- Blanco, P. (2011). *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Palabra.
- Blanco, P. (2014). "A todo el mundo" (Mc 16:15). Misión y evangelización en los escritos de Joseph Ratzinger. *Revista Burgense*, 1(55), 39-68.
- Catecismo de la Iglesia Católica (CCE)*. (1997).
http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam). (2007). *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*.
<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Paulinas.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Paulinas.
- Galeano, A. (2011). *Idea cristiana del hombre y la ciberantropología*. Paulinas.
- Jameson, F. (1998). *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. Verso.

- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Anagrama.
- Lyotard, J. (1979). *La condition postmoderne*. Les Éditions de Minuit.
- Mardones, J. (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Lumen Gentium*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html#*
- Ratzinger, J. (1976a). *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (1976b). *La palabra en la Iglesia*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (1992). *Creación y pecado*. EUNSA.
- Ratzinger, J. (2005a). *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*. Círculo de Lectores.
- Ratzinger, J. (2005b). *Homilía pro eligendo pontifice*.
http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html
- Ratzinger, J. (2012, marzo 28). La Iglesia es comunión [entrada de blog]. (Trabajo originalmente publicado en 1984)
<https://ratzingerjanswein.wordpress.com/2015/03/28/la-iglesia-es-comunion-meditacion-del-cadenal-joseph-ratzinger/>
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (2007). El pensamiento de los débiles. *A Parte Rei* 54, 1-2.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/debiles54a.pdf>
- Zizioulas, I. (2009). *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Sígueme.