LA «DEMITOLOGIZACIÓN» DE LA IMAGEN DE DIOS EN LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST* DE BENEDICTO XVI

[THE «DEMYTHOLOGISATION» OF THE IMAGE OF GOD IN THE ENCYCLICAL *DEUS CARITAS EST* OF BENEDICT XVI]

CZESLAW RYCHLICKI

Resumen: En el nihilismo contemporáneo, o si se prefiere, en la postmodernidad, se nota drásticamente el desplazamiento del problema gnoseológico de Dios. El conocimiento de Dios, aunque difícil, siempre es posible. Pero en el ateísmo nos encontramos con la tesis de la imposibilidad de conocer a Dios, sencillamente porque no existe. Para el agnosticismo y el relativismo contemporáneos la hipótesis es que de Dios ni se sabe nada ni podrá saberse nada. Para las ideologías herederas del ateísmo el obrar fundamental del hombre se dirige a crear una nueva civilización fundada en una economía política autónoma frente a Dios.

El hombre sin embargo, no puede olvidar a Dios sin olvidar también su propia identidad. En el encuentro con lo cotidiano vive en tensión, en lucha interna. Busca los sustitutos para las realidades a las que está ligado, pero cae en sucedáneos del Absoluto del

Abstract: In the nihilistic thought of the present day, or to be more exact, in postmodernism, the avoidance of the epistemological problem of God is drastically noticeable. Knowledge of God, though difficult, is always possible. But in atheism we find the thesis that it is impossible to achieve knowledge of God, simply because He does not exist. In agnosticism and contemporary relativism, the hypothesis is that nothing can be known or ever will be known of God. For the ideologies that are a product of atheism, the main work of the human being is to create a new civilization founded on political autonomy in opposition to God.

The human being, on the other hand, cannot forget God without forgetting his own identity as well. In daily life he lives in tension, with an internal battle. People seek substitutes for the realities to which they are linked, but they turn out only to be pale

ISSN 0036-9764

que había querido liberarse. Lo testimonian los desarrollos de las llamadas nuevas religiones, las sectas, la *new age* y otros modelos esotéricos que quieren sustituir a Cristo.

A la busca del hombre moderno, con la afirmación existencial *Dios es amor*, el Papa quiere dar una respuesta a las dudas suscitadas en nuestra época por las ideologías y los diversos sistemas filosóficos. Parece decir abiertamente: si *Dios es amor,* significa también que no está muerto. Lo que está agotado son las concepciones antropomórficas y las caricaturescas que hemos hecho de Él. Dios es amor no es una de tantas imágenes sino el fundamento y el criterio absoluto de todas las imágenes que quieran acercarse al rostro del Dios vivo.

El Papa actual, proveniente de una cultura en la que a menudo se postulaba una demitologización de la Biblia, de una manera profundamente serena demitologiza el rostro de Dios que había deformado nuestra historia. Adoptando un lenguaje humanista quiere recordar que Cristo *es* el amor revelado de Dios que se ha hecho hombre por amor al hombre. Es un Dios-amor en el hombre.

Palabras clave: Dios, Amor, Modernidad.

reflections of the Absolute from which they had tried to free themselves. The proof is the development of the so-called new religions, sects, the new age movement and also other esoteric models that try to substitute Christ.

In the quest for modern man, with the existentialist assertion that *God is love,* the Pope wants to give an answer to the doubts that have arisen in our epoch due to ideologies and diverse philosophical systems. He seems to say openly, if *God is love* this means that He has not died. What has worn out is the anthropomorphic thoughts and the caricatures that we have made of Him. That God is love is not one of so many images but the very foundation and the absolute criterion of all the images that come close to the living God.

The present Pope, who comes from a culture in which a demythologisation of the Bible was often postulated, demythologises the face of God that our history had deformed in a profoundly serene way. Adopting a humanist language, he aims to remind us that Christ is the revealed love of God made man for love of mankind. He is a God that is love in His human aspect.

Keywords: God, Love, Modernity.

1. Hablar de Dios hoy

Remitirse a Dios en nuestra época nihilista se parece a veces al clamor en el desierto. El actual intento de expulsar a Dios de la vida cotidiana aparece con mayor claridad en la reciente discusión sobre las raíces cristianas de Europa en el reciente proyecto de Constitución Europea. La situación parece incluso más sorprendente si se tiene en cuenta que en los últimos años, en el mundo de la

cultura hebrea y cristiana, han surgido —cada vez más claras— preguntas sobre Dios en el contexto del sufrimiento, del holocausto y del mal experimentado en el mundo; en el contexto de la pregunta sobre la actitud de Dios respecto a este hecho.

Dios, que fue percibido como el garante de la recta dominación del hombre sobre la materia, confiada en el acto de la creación (cfr. Gen 1,28), pierde cada vez más su carácter trascendental para el hombre[1]. Los padres del ateismo del siglo XIX, Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, a pesar de la diferencias en sus opiniones, estaban de acuerdo en su actividad para desenrraizar a Dios de la civilización y del corazón del hombre. Esto no estaba causado primariamente por sus convicciones ateas, o más bien antiteistas, sino que tenía como objeto la tendencia por alcanzar la plena libertad. Sin embargo, su actividad intelectual y práctica no podían alejar al hombre de su aspiración hacia *lo infinito*.

Como menciona H. de Lubac[2], las diversas formas del ateismo de aquellos pensadores han sobrevivido hasta nuestros tiempos, aunque debilitados en su crítica de la religión que percibían como superstición e invento de los clérigos. Las acusaciones contra los clérigos son también hoy la expresión de un anticlericalismo, que proviene más de causas psicológicas que de la postura antirreligiosa y que acompaña a la Iglesia en toda su historia. Los actos anticristianos significan el rechazo de la presencia, la doctrina y la actividad de la Iglesia como institución que trasmite la Revelación y anuncia el Evangelio en nombre de Cristo. En gran medida, la cultura del Occidente es hoy día atea, aunque de distinta intensidad y de muchos colores.

El cambio de las formas ateas en nuestro tiempo provoca una seria transformación espiritual en la cultura, sustituyendo la oposición claramente atea *trascendencia-ateismo*, con la oposición *trascendencia-indiferentismo religioso*.

En esta época de caos, o como la definen los filósofos —*postmodernismo*— ha ocurrido un desplazamiento en el problema del conocimiento de Dios. Si en el sistema teísta, el conocimiento de Dios por la razón natural es siempre posible, aunque difícil, en el ateismo encontramos la afirmación opuesta sobre la posibilidad del conocimiento de Dios, porque Él no existe. Por tanto, el agnosticismo y relativismo que hoy dominan en el plano epistemológico, tienen como punto de partida la suposición de que no sabemos nada sobre Dios y no sabremos de Él nada en el futuro.

1. Cfr. J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, 89.
2. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1988, 7.

Entre los rasgos característicos de la dialéctica moderna se encuentra el hecho de que permanece actual la pregunta sobre el sentido de la vida y el fin último del hombre, porque el hombre no puede liberarse de esta pregunta. Y en este entorno, aparece la escondida tendencia antirreligiosa que intenta borrar el elemento sobrenatural. En el fundamento de las ideologías ateas heredadas se formula la opinión que la actividad esencial del hombre consiste en la creación de la nueva civilización apoyada en la economía y en la política, libre de la influencia de Dios. Al no entrar en lucha abierta con Dios, en la actual cultura secular se admite una clara división entre Dios y la civilización, intentando reducir a la religión y la fe en Dios al ámbito de lo privado.

Sin embargo el hombre no puede desconectarse de sus raíces, incluso cuando el pensamiento sobre ellas en confrontación con lo cotidiano produce en él un estado de inquietud, o incluso una lucha interior. A veces busca sustitutos que le permiten sustituir la realidad relacionada con Él, y cae en un nuevo estado de tensión que le lleva a buscar sucedáneos del Absoluto de quien querría liberarse. Eso lo testifican las llamadas «nuevas religiones» que se desarrollan hoy, sobre todo el *New Age* y otros modelos esotéricos que intentan sustituir a la persona de Cristo o por lo menos deformar en Él la divinidad [3].

La experiencia de Dios en la vida del hombre tiene muchos aspectos; el verdadero problema surge cuando hay necesidad de dar informaciones sobre Dios. Esta dificultad la tiene en cuenta el *Catecismo de la Iglesia Católica* considerándola en dos niveles: *la trascendencia* de Dios y la necesidad del uso de *la analogía*:

> «Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas y según nuestro modo humano limitado de conocer y de pensar» [4].

El problema del lenguaje se presenta incluso más complicado en nuestros tiempos, cuando se experimentan muchos cambios de civilización, cosa que subrayó también el Concilio: «La humanidad se encuentra hoy en un nuevo período de su historia en el que profundos y rápidos cambios se extienden progresivamente a todo el universo» [5].

3. Cfr. B. SESBOÜE, *Jezus Chrystus na obraz ludzi [Jésus Christ à l'image des hommes],* (trad. P. Rak), Kraków 2006, 98-99.
4. CIC, n. 40.
5. GS, n. 4.

El lenguaje religioso ocupa hoy un lugar privilegiado en la teología porque, al hablar de Dios, no se puede no incluir la historia y la experiencia humana. Exige una forma que debe ser adecuada a la época de hoy en la transmisión de la objetiva verdad revelada. Así como Cristo anunciaba el Evangelio a los contemporáneos suyos con un lenguaje adecuado para ellos para comprender el mensaje, así también hoy la Palabra de Dios debería ser transmitida en el lenguaje de los hombres que viven en la cultura de hoy, en un sitio determinado [6]. Este tipo de lenguaje se inscribe en la exigencia de la dinámica de la teología entendida como *fides quaerens intellectum*.

Fiel a esta regla de la teología cristiana que relee el sentido veterotestamentario del mensaje sobre Dios a la luz del Nuevo Testamento, es decir a la luz del discurso de Cristo sobre Dios, Benedicto XVI en su primera encíclica parte de la verdad sobre Dios que *es el amor*. Esta descripción de Dios significa que el amor no es su atributo, sino el *criterio de los atributos*. Además, es la fundamental valoración teológica y —por la categoría de la imagen que abraza también al hombre— antropológica [7].

Al salir al encuentro del hombre contemporaneo con la afirmación de que Dios es amor, el Papa procura dar respuesta a las dudas suscitadas en nuestra época por los diversos sistemas e ideologías. Parece decirnos directamente: porque *Dios es amor* (1 Jn 4,16), Dios no ha muerto, pero se agotan y mueren los conceptos de Dios antropomórficos y caricaturales. El *Dios amante* no es una de las imágenes, sino «el fundamento y el criterio absoluto de todas las imágenes que quieren acercar el rostro de Dios vivo, sin posibilidad de tocarle» [8].

El papa que procede del circulo de la cultura filosófica y teológica que postula la llamada demitologización de la Biblia, en un modo sorprendentemente tranquilo demitologiza la imagen del Dios verdadero, tantas veces errónea en la historia. Al usar un lenguaje muy humanístico, recuerda que Dios, que es el amor revelado en Cristo, se hizo hombre por amor al hombre, es decir, el Dios del amor en el hombre. Basado en la doctrina bíblica, intenta presentar la imagen verdadera de Dios y la del hombre que como creado a la imagen de Dios revela en si mismo la imagen del amor increado [9].

6. Cfr. S. PALUMBIERI, *«Dire Dio», problematica rinascente*, w (a cura di: A. AMATO, E. DAL COVOLO y A.M. TRIACCA), *La catechesi al traguardo* (Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica), Roma 1997, 163.
7. *Ibid.*
8. Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est,* (= *DC*) n. 11.
9. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, «Ipsa aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil est quam complacentia boni», *S.Th.* I, II q. 25° 2 y q. 26, a. 1.

2. El misterio del amor

En la primera encíclica de su pontificado, Benedicto XVI presenta el tema, con el que prácticamente hace la esencial demitologización de la imagen de Dios, deformada en los sistemas filosóficos de las distintas épocas y culturas hasta nuestros tiempos. Este proceso tiene lugar por la «descendencia» a la esencia de Dios que se entiende de distinta manera en la cultura judío-cristiana, distinta en el Islam o el budismo. Precisamente porque en la cultura occidental (por lo menos en algunos regiones) se ha experimentado un cambio fundamental en el discurso sobre Dios —de concebirle como *misterio* se ha pasado a tratarle como *problema*—, el Papa pone de manifiesto el mismo centro de la experiencia cristiana que expresó san Juan en su Carta: *Dios es amor* (1 Jn 4,8.16).

Se podría aplicar en este contexto la regla antropológica, que se refiere directamente a la relación entre la naturaleza y la gracia y que afirma que la gracia supone la naturaleza. Yo diría que el Santo Padre la ha aplicado en su encíclica. Al intentar explicar el sentido de la frase de san Juan que revela la esencia de Dios, al principio se remite a la dimensión natural del amor, expresado en lenguaje y pensamiento humano, para llegar a su sentido sobrenatural, expresado en la Palabra de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento. Sin embargo, no se puede olvidar que ambas dimensiones se basan en la revelación del amor y su experiencia en los ámbitos humano y divino. Ambas dimensiones encuentran sus raíces en la Biblia. Por tanto, no extraña que en la encíclica haya tantas citas bíblicas respecto a una u otra dimensión.

2.1. *La dimensión filosófica del amor*

Visto ya en el nivel natural, el amor forma parte de la realidad más importante en la vida humana y abarca varios actos de la voluntad y de las pasiones. En el aspecto filosófico se presta atención primordialmente a la complacencia (*complacentia*) en un bien y a la aspiración espiritual de alcanzarlo *(concupiscentia et affectio)*[10]. En consecuencia, se consigue la unión pasional a que va unido por la benevolencia (*benevolentia*), como el efecto del amor[11].

Al apoyarse en ambos aspectos, el Papa intenta explicar el sentido del término *amor,* remitiéndose a la clásica triada: *sexo, eros y agápe.* En esta tríada fenomenológica se refleja, por así decirlo, la composición del hombre: su corporalidad, su espiritualidad y su personalidad. Siguiendo las pistas de la encíclica,

10. Cfr. F. Sawicki, *Bóg jest miłością* (Deus caritas est), Pelplin 1990, 35-36.
11. Cfr. Benedicto XVI, Enc. *DC,* n. 3.

afirmaríamos que el amor personal realizado por los cónyuges alcanza su plenitud en la unión de estos elementos. La comunión de la vida matrimonial no se limita solamente a proteger los fines sociales suyos y de sus hijos, sino que construye el amor recíproco de los cónyuges que se expresa en el deseo y en la búsqueda de la unión entre ambos sujetos. Aunque la fuente del amor en el hombre es su espíritu, sin embargo en el hombre —que es en el fondo «espíritu encarnado»— el amor surge gracias a las excitaciones del cuerpo. Por tanto, en el matrimonio en el plano sexual está presente la estrecha unión entre lo espiritual y lo corporal en el amor. En este contexto, Benedicto XVI valora la importancia del *eros*, y se opone a la critica del cristianismo hecha por F. Nietzsche que le acusa de destruir el *eros* por los mandamientos y las prohibiciones [12].

En el antiguo pensamiento griego, el *eros* fue percibido como el deseo imparable en la búsqueda de satisfacción, unido a veces a los abusos religiosos que le divinizaban. A un planteamiento y unas prácticas tan extendidas, responde ya el Antiguo Testamento, y luego el Nuevo, que unánimemente condenan las desviaciones destructoras del *eros* que en las religiones paganas penetraba muchas veces en las estructuras de los «sagradas bodas» («hieros gamos»), pero no le quitó su valor. El mundo griego no conocía el sentido del amor superior al *eros* y, por tanto, esta noción contenía en sí misma todo lo que el pensamiento pre-cristiano entendía respecto al amor humano [13].

El cristianismo valora el *eros* como un elemento del amor humano y como tal ha de ser valorado a la luz del misterio del hombre en su totalidad. La comprensión cristiana del amor en el nivel natural (*eros*), descrito por santo Tomás de Aquino (*S. Th.,* I-II, q. 25), pone de relieve que el amor tiende a aquel bien que produce la complacencia. El amor también en este nivel es bueno, si levanta al hombre a las cosas de valor, porque de esta forma lo ennoblece. Al contrario, si se limite solamente al cuerpo, olvidándose de la esfera espiritual del hombre, entonces pierde su valor positivo. El *eros,* reducido a la esfera sexual, produce la degradación del hombre, porque se percibe a si mismo como un producto y al hombre como cosa de negocios [14].

El cristianismo no rechaza el valor del *eros*, como decía F. Nietzsche [15], pero exige completarle uniéndolo con el *agápe*, para que el amor no se reduzca a

12. Cfr. J. AUER, «Il mistero di Dio» (wyd. wł.; red. C. Molari), en J. AUER y J. RATZINGER, *Il mistero di Dio* (Piccola dogmatica cattolica), Assisi 1982, 725.
13. Cfr. BENEDICTO XVI, *DC*, n. 5; J. JULIEN, «Eros libéré ou eros aliéné», *NRTh* 3 (1976) 234-237.
14. Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, t. IV, Leipzig 1886, 168; BENEDICTO XVI, Enc. *DC*, n. 4.
15. Cfr. BENEDICTO XVI, *DC*, n. 6.

mera satisfacción de la concupiscencia física, sino que sea don personal a otra persona. Para conseguir este valor del *eros*, es necesario un gran esfuerzo ascético y una educación al verdadero amor interpersonal *(verum amor)*[16] y verdaderamente humano *(amor eminenter humanus)*[17].

2.2. *La dimensión teológica del amor*

Si se acepta el amor erótico como un nivel natural del amor, entonces su enriquecimiento y ennoblecimiento se ve realizado en su conexión con el *agápe*. Aunque la noción de *agápe* pertenece al ámbito del verdadero amor humano, ha obtenido su dimensión excepcional en el Nuevo Testamento. En él obtuvo su valoración plena. Si el *eros* tiende al enriquecimiento interior y a su propia perfección a través de la persona amada, al manifestarle por lo menos la benevolencia, el *agápe* no busca nada para sí mismo ni tiende a las cosas sino que se dirige directamente a la persona hasta la ofrenda de sí mismo. Es de verdad *amor sacrificial*. Mientras que el *eros* es más bien el amor exterior, interesado en suscitar la fascinación, el *agápe* es un acto interior, la decisión personal, la donación a la otra persona[18].

El amor es un don gratuito y es posible allí donde está presente el «descenso» de la persona amante. El amante se ofrece a sí mismo a la persona amada, confía a sí mismo derivándose de sí mismo. Podemos hablar, pues, de cierta *kénosis* en el amor. La humillación, el olvido de sí mismo y la entrega de sí mismo como don a la otra persona van estrechamente unidos.

El clásico texto del Nuevo Testamento de primordial importancia para la doctrina cristiana sobre amor como *agápe* es el así llamado «código doméstico» de san Pablo en Ef 5,21-33. Allí, el Apóstol Pablo dio el ejemplo más sublime del amor sacrificial (*agápe*) de Cristo a la Iglesia. El *agápe* es el amor orientado totalmente al bien de la otra persona, sin fijarse en las faltas de su conducta, más bien todo lo contrario: para quitarlas por el propio sacrificio y llevarla a la santidad. El amor de Cristo, *agápe*, verdaderamente transforma y perfecciona el *eros*. Por tanto, san Pablo, lleno de fascinación, exclama: «Este misterio es grande; más yo lo digo en orden a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,21)[19].

Porque precisamente es difícil de entender, es «grande», no se manifiesta espontáneamente como practicable por el hombre. Para practicarlo es necesaria

16. Cfr. CONC. VAT. II, *Gaudium et spes*, n. 49.
17. Cfr. J. AUER, *o.c.,* 725.
18. Cfr. Cz. RYCHLICKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego (La sacramentalité de l'alliance conjugale),* Płock 1997, 105-114.
19. BENEDICTO XVI, Enc. *DC*, n. 8.

esa madurez humana, que abraza toda la esfera personal del hombre, su formación humana y espiritual. La formación espiritual supone, además, la estrecha colaboración con la gracia de Dios, sin la cual no se puede hablar del amor como el *agápe* pleno.

Resulta claro que el amor es uno, pero que tiene doble rostro, como *eros* y *agápe.* Los dos elementos son importantes, porque juntos garantizan el verdadero amor (*verus amor*), mientras que cuando faltan los lazos entre ellos, surge un amor limitado y deformado.

Al regresar al axioma antropológico «la gracia supone la naturaleza», se hace notar su clara relación con la naturaleza del amor comentada en las páginas de la encíclica, sobre todo cuando el Papa escribe: «la fe bíblica no construye el mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones» [20].

2.3. *Dos mandamientos en un amor*

Admitiendo como verdadera la regla de que el *agápe* supone el *eros,* purificándole y perfeccionándole, nos dirige a la comprensión de un amor realizado en dos mandamientos, como consecuencia lógica de esta regla. En el Antiguo Testamento tenemos expresado dos veces el mandamiento de amar a Dios (Deut. 6,5; 11,1) y dos veces el de amar al hombre (Lev. 19,18.34).

El amor a Dios	*El amor al prójimo*
«Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». (Deut 6,5)	«...amarás a tu prójimo como a ti mismo». (Lev 19,18)
«Amarás a Yahveh tu Dios y guardarás siempre sus ritos, sus preceptos, normas y mandamientos». (Deut 11,1)	«Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto». (Lev 19,34)

20. P. LAPIDE, *Predicava nelle loro sinagoghe*, Brescia 2001, 100; cfr. E.L. BARTOLINI, «Amore per il Dio e amore per il prossimo», en AA.VV., *Dio é amore,* Milano 2006, 11-17.

Cristo ha confirmado estos mandamientos como vinculantes también en el Nuevo Testamento (Mt 22,37-38; Jn 13,34-35). De hecho, en ambos mandamientos aparece la misma palabra *«amarás» (we-'ahavta),* que testifica claramente que el amor a Dios y al prójimo están en estrecha correlación.

Según la tradición rabínica, el amor al prójimo se percibe como la síntesis de toda la Ley y es el mandamiento más importante, que expresa en su texto Pinchas Lapide con estas palabras: «Desde el momento, cuando el amor al extranjero ha sido puesto mucho antes que el amor a Dios, los rabinos admitieron que solamente aquel que ama a su prójimo es capaz a amar a su Creador. El camino hacia Dios conduce sólo y exclusivamente a través del prójimo. [...] Este amor, como querido por Dios, reconoce al prójimo como hermano en Dios, el Padre común, respetando la diferencia en la existencia y en el pensamiento. Solamente este amor, en su dualidad y unidad, proporciona al hombre el ser imagen de Dios. Es un resumen de los diez mandamientos de Sinai» [21].

A la luz de la interpretación rabínica de la Ley, no puede extrañar el comportamiento de Cristo, el cual, al responder a la pregunta de un fariseo educado en la Ley, afirma inequívocamente que el más grande mandamiento es el de amor a Dios y al prójimo (Mt 22,34-40). Jesús ve en el *amor* el fundamento de la revelación sinaítica. Debe expresarse en doble forma: respecto a Dios y al hombre, a través del cumplimiento de la doctrina revelada.

Dios está siempre presente en la historia del hombre como creador del hombre y como realizador del plano salvífico, y esta presencia hace que cada una de las relaciones humanas auténticas suponga de modo necesario su presencia en medio de los hombres. De ahí que la relación de creación y salvación con el hombre sea el fundamento natural del amor del hombre a Dios y del amor al prójimo. El amor de Dios al hombre es el mismo amor que el Dios eterno mostró a su Hijo (cfr. Jn 15,9) y su realización en la vida depende de la misma forma del cumplimiento de los mandamientos por parte del hombre, así como el permanecer en el amor divino por parte de Jesús ha sido consecuencia del guardar el mandamiento del Padre (cfr. Jn 15,20).

Desde el principio, el Dios Creador actuaba en el hombre movido por el amor. Como el amor paternal respecto al hijo se expresa por la preocupación de establecer las condiciones adecuadas cuando abandona la casa de la familia y se une con otra persona en el matrimonio (cfr. Ef 5,31-32), de la misma manera, el Creador antes preparó para el hombre el mundo para colocarle en él

21. Por. BENEDICTO XVI, Enc. *DC*, nn. 9.10.

como en una casa. Sin embargo, Dios no se aleja del hombre a quien llamó por amor, y sigue estando relacionado con él como padre. La imagen bíblica de Dios, que por amor crea al hombre y le cuida como padre, no es otra cosa que la imagen del amor capaz de comunicarse con los hombres a fin de establecer con ellos una relación familiar. El Dios de la creación es al mismo tiempo aquel que se alegra y sufre junto con su pueblo; quien escucha su lamento en el destierro (cfr. Es 3,7-10; Is 31,5). Esta imagen de Dios fue retomada por Cristo en el Nuevo Testamento, presentándolo como el Padre que se acuerda de su pueblo y le coloca como el pájaro a sus pollitos bajo sus alas, conduciéndolo hacia la tierra prometida (cfr. Mt 22,37).

Este modo de actuar por parte de Dios significa que la creación tiene mucho valor ante Dios porque fue el objeto de su elección y ha recibido el acto de ser gracias a Él. La elección se acentúa en la Biblia sobre todo con respecto al pueblo israelí. Este pueblo ha sido enriquecido por el particular amor de elección, y por tanto «su amor puede ser descrito, sin duda, como el *eros* que es al mismo tiempo el *agápe*» [22]. De esta forma, la Sagrada Escritura nos muestra la nueva imagen de Dios que en otras religiones y sistemas culturales es poco clara y a veces contradictoria [23].

Al apoyarse en el sentido del amor que consiste en el *eros* y en el *agápe*, la Biblia subraya el amor de Dios que abraza a todo el pueblo y a la vez a cada uno de los hombres por separado, porque entra en relación directa con toda la criatura. Al mismo tiempo, el amor de Dios al hombre encuentra respuesta por parte del hombre, que al sentir el actuar paternal de Dios respecto a sí mismo, se atreve a llamarse hijo, como confirman las palabras de los profetas Isaías y Jeremías:

«Yo soy para Israel un Padre, Efraim es mi primogénito». (Jr 31,9)	«Pues bien, Yahveh, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero». (Is 64,7)

En este contexto, Cristo ha confirmado el rostro paternal de Dios cuando enseña a sus discípulos la oración del «Padrenuestro» (Mt 6,9-13). Esta oración expresa el amor recíproco que tiene Dios hacia nosotros y el amor correspondiente del hombre a Dios como Padre.

En la revelación bíblica, el amor de Dios y el amor del hombre van estrechamente unidos y se complementan. Si Dios es aquel que amó primero al hombre (cfr. 1 Jn 4,10), nuestro amor debe reflejar de algún modo este amor

22. *Ibid.,* n. 9.
23. *Ibid.,* n. 18.

de Dios: su delicadeza, la capacidad de ayudar y, sobre todo, de prestar atención a los más necesitados a través de las obras de misericordia [24].

Las consecuencias de esta realidad se refieren no solamente al ámbito epistemológico, sino directamente a la dimensión práctica de la vida cotidiana. Ante todo, permiten entender que no puede haber ninguna división entre la dimensión humana y la dimensión cristiana del amor. El cristianismo se compromete al servicio al hombre, ayudándole en su crecimiento en la dimensión antropológica y social.

3. Conocer a Dios por el amor

Hasta ahora, nuestra reflexión nos ha llevado a la convicción de que el amor tiene su comienzo en Dios. En esta afirmación se encuentra también el fundamento de la reflexión papal en la encíclica cuando constata: «*Dios es amor* (1 Jn 4,8). Aquí se puede contemplar esta verdad. De ahí se puede definir qué es el amor. Empezando por esta mirada, el cristiano encuentra el camino de su vida y su amor» [25].

La última frase, que expresa una profunda preocupación por la forma de vida cristiana, parece corresponder —de modo espiritual— a la situación de los tiempos cuando vivía y escribía san Juan. El autor de la Carta vivía en el contexto de unos acontecimientos que deformaban la imagen de Dios y la imagen de Cristo con muchos errores, que al final han provocado las decisiones cristológicas de los grandes concilios ecuménicos. Al negar la divinidad y la humanidad de Cristo, y también al reducir la persona de Jesús al mito, responde Juan en su prólogo sobre Logos: «La Palabra estaba en Dios y la Palabra era Dios. [...] Y la Palabra se hizo carne» (Jn 1,1.14).

La carta de Juan también expresa esta preocupación y advierte a los creyentes ante sectas seductoras que deforman la verdadera imagen de Dios y de Cristo. Como si en su exaltación pastoral pronunciase una homilía que tuviese como fin aumentar la valentía y la firmeza de aquellos que sufren a causa de errores que niegan la verdad sobre Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre:

> «Queridísimos no creáis a cualquier espíritu, sino averiguad si los espíritus son de Dios, porque han aparecido muchos falsos profetas en el mundo. En esto conocéis el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús,

24. *Ibid.,* n. 12.
25. Cfr. *DC*, n. 12; A. Amato, *Gesú il Signore. Saggio di cristologia,* Bologna 2003, 520.

> no es de Dios. Eso es lo propio del Anticristo, de quien habéis oído que va a venir, y ya está en el mundo. [...] Queridísimos; amémonos unos a otros, porque el amor procede de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (1 Jn 4,1-3.7-8).

Con el espíritu de la misma preocupación por la fe del hombre de hoy y por su conducta según los mandamientos de Dios, interpela Benedicto XVI al mundo de hoy. Al cumplir el encargo de Juan, llama al amor activo. Este amor está enraizado en Dios y se revela en el hombre, en su relación con Dios y con los demás. De ahí proviene su carácter dinámico. ¿En qué se manifiesta esta dinámica del amor?

Si de verdad *Dios es amor* y no sólo el que ama, eso significa —como se ha dicho antes— que el amor es el fundamento de todos los atributos. El amor es la esencia de Dios, pues nuestra fe en Dios es la fe en su amor, profesada en razón de su amor. Este amor personal de Dios nos mostró de modo perfecto en Jesucristo.

3.1. *La plenitud del amor revelado en Cristo*

San Pablo en su Carta a los Romanos escribió: «Pero Cristo murió por nosotros cuando éramos aun pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene» (5,8).

A la luz de estas palabras, se confirma el carácter esencial del amor sacrificial. No se vincula solamente con la libre ofrenda de la vida para algún otro, sino también con la práctica de los actos de humildad para el bien del prójimo. Este acto de humildad, incluso kenótica, lo llevó Dios a cabo al hacerse, en su Hijo, hombre para el bien del hombre. La Encarnación del Hijo de Dios fue un acto de la «humillación» de Dios llevado al cenit del amor en la muerte en la Cruz: «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en Él» (Jn 3,16).

La muerte de Cristo reveló el amor gratuito de Dios que reconcilió de esta forma el mundo consigo. Este amor peculiar hizo que la cruz de Cristo se convirtiese de árbol de vergüenza en medio de nuestra redención y revelación del amor de Cristo que, en el espíritu de entrega a Padre, libremente admitió el sufrimiento antes de la hora de sufrir. Expresa la iniciativa salvífica del Hijo que siendo el hombre «se abajó, obedeciendo hasta la muerte, y muerte en cruz» (Flp 2,8) [26].

26. Cfr. *DC*, n. 14.

La obediencia del Hijo de Dios encarnado al Padre se refería al hombre. A través de esta respuesta de la obediencia del Hijo, expresada en el acto de su sacrificio total, Dios manifestó su amor al hombre caído, ofreciéndole la filiación. Gracias al amor del Padre, revelado por el Hijo en la unidad del Espíritu Santo, hemos sido redimidos y entramos en el nuevo vínculo de unión con Dios y entre nosotros (cfr. 2 Co 13,13). El amor sacrificial de Cristo nos reveló al único Dios amante que al mismo tiempo es el Dios que une [27].

3.2. *El Dios de la misericordia*

El amor de Dios se manifiesta a través de la misericordia. El Antiguo Testamento expresa este amor con la palabra hebrea *hésed*, que significa: amor, misericordia, benevolencia. Con el amor constante se relacionan los términos: *'emet* (la fidelidad) y *'emunah* (la fidelidad, la constancia en el amor) [28]. Este sentido recibe en Oseas 2,20-22: «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor (*hésed*) y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad *('emet)* y tú conocerás a Yahveh».

Esa imagen del Dios amante, manifestada en su misericordia, está presente en la reflexión de los profetas sobre la Alianza. En la época anterior al destierro, los profetas le reprocharon a la nación que hubiesen entendido la Alianza como una especie de seguro mágico. La Alianza fue tratada como una dispensa de la obligación de cumplir la Ley (Am 5,21-27; Os 6,6-8; Is 1,11-17; Ps 50). La infidelidad de la nación respecto a la Alianza es en la boca de los profetas el principal motivo de las desgracias futuras. Pero los profetas no se limitan simplemente a recordar la historia pasada de la nación, sino que intentan explicarla en conexión con la experiencia humana. En el contexto de aquellas experiencias, muestran a Dios como Padre de Israel (Is 1,2; Os 11,1-4), que en su pasión maternal se preocupa por su sufrimiento (Is 49,14-16); como pastor que cuida su rebaño; como un desposado muchas veces traicionado (Jr 2,1-7; Es 16,23), que mantiene su fidelidad en el amor:

> «El día aquel haré en su favor un pacto con las bestias salvajes, con las aves del cielo y con los reptiles de la tierra; romperé en el país arco, espada y lanza y haré que reposen en seguro. Entonces te desposaré conmigo en la justicia y el derecho, en la benignidad y en el amor; te desposaré conmigo en la fidelidad y tú conocerás a Yahvé» (Os 2,20-22).

27. Cfr. Cz. RYCHLICKI, *o.c.,* 85-91.
28. Cfr. E.L. BARTOLINI, *o.c.,* 28.

Al tener en cuenta directamente una infiel esposa, el profeta usa el lenguaje del símbolo para expresar la idea de la misericordia de Dios respecto al pueblo elegido. Porque la simbólica bíblica no es entendida en clave de relación *figura alegórica-realidad*, sino según la relación que tiene lugar entre *dos realidades*; entonces la realidad del modelo que explica «garantiza» aquella realidad a la cual el modelo se refiere [29]. Al apoyarse en esta regla, se puede afirmar que la misericordia de Dios al hombre y la misericordia del profeta a su infiel esposa son dos realidades estrechamente relacionadas.

Seguramente, no por casualidad la oración «Padrenuestro» fue construida en el plano de la misericordia. A través de las invocaciones nos orienta hacia Dios como Padre lleno de ternura y de preocupación por las necesidades del hombre y, sobre todo, hacia Dios misericordioso, pidiéndole que perdone nuestras ofensas.

El tema de la misericordia aparece muchas veces en el Nuevo Testamento en forma de las parábolas, por ejemplo en el Evangelio según san Lucas, de la oveja perdida y de la dracma extraviada, o del hijo pródigo (Lc 15,1-7; 8-10; 11-32). Estas parábolas fueron pronunciadas en el contexto del perdón de Dios. El Dios sensible por el sufrimiento del hombre perdido y necesitado de ayuda, se da prisa para expresársela, sobre todo, cuando ve a un pecador arrepentido.

En el acto de la misericordia, Dios se muestra como aquél que primero se inclina hacia el pecador. El Dios revelado en Jesucristo sabe que, si el hombre se apoyase exclusivamente en sus fuerzas, no alcanzaría a Dios y, por tanto, Él mismo toma la iniciativa ya desde el principio. En base a una lógica puramente humana, este modo de actuar parece muy extraño; del mismo modo, la imagen de Dios que aparece en el modo de actuar de Jesús era muy lejana del pensamiento de los fariseos. También de este mismo modo resulta lejana y extraña para aquellos que hoy perciben a Dios en base a la imagen formada por la propia razón y por el conformismo.

Hay situaciones que hay que calificar con el adjetivo «de farisaicas», aquellas actitudes de la gente que se tienen por justos e irreprochables según la opinión del mundo y su propia mentalidad; quienes intentan cumplir los mandamientos externamente y nunca obran según la ley del corazón divino, despreciando la ley del amor misericordioso respecto a los que se han perdido y buscan el camino de regreso.

El Papa inequívocamente ve como negativa esta actitud: «Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo "piadoso" y cumplir con mis "deberes religiosos", se marchita también la relación

29. Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *DC,* n. 18; A. HAMMAN, «L'autorivelazione di Dio uno e trino», en *Mysterium salutis* (ed. ital.), vol. 3, 119-121.

con Dios. Será únicamente una relación "correcta", pero sin amor. Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama»[30].

Jesús sigue enseñando al hombre esta ley del amor, mostrando su íntima relación con el Padre, practicando la misericordia y el perdón a los pecadores y a los que se han perdido, e introduciéndoles en el ámbito de su amistad.

Cristo manifestaba la verdadera imagen de Dios no en el difícil lenguaje metafísico, sino a través de las manifestaciones de la natural bondad del padre, con la que quiere «justificar» su modo de actuar. No era para mostrar de modo humano la superioridad de Dios, sino para hacer consciente al hombre de lo que se refiere a su salvación.

3.3. *Creer en Dios por el amor*

Como hemos señalado al principio, Benedicto XVI —fiel a la regla teológica *fides quaerens intellectum*— hace una relectura de la imagen bíblica de Dios a la luz del discurso de Cristo sobre el Padre, remitiéndose a la experiencia humana que incluye la actividad de la razón. Sin embargo, el conocimiento de la fe que aprovecha el trabajo de la razón muestra muchas veces su debilidad, relacionada con la limitación de la creación y la sombra que provocó el pecado en nuestra naturaleza. El creyente se da cuenta de que, a pesar de la gran capacidad epistemológica de la razón, necesita —a causa de la trascendencia absoluta de Dios— la gracia, que es don de Dios que le ama. La gracia no provoca ninguna limitación de los valores naturales, sino que lo ennoblece según la afirmación de que *la gracia no destruye a la naturaleza sino la supone y perfecciona.* En esta convicción se apoya la posibilidad de conocer la verdad por por parte de la razón especulativa y se admite su capacidad de dialogar con aquellos que no han llegado a la fe.

A causa de la capacidad especulativa, no se puede reducir la fe del hombre al mero análisis de los textos inspirados, o a las pasiones del corazón, o a la práctica del sentimentalismo, o al pragmatismo, tan típicos del positivismo. Es preciso entrar en el mismo corazón del cristianismo que es el nombre de Dios revelado por Cristo-*«Dios es amor»*. El Dios de Jesucristo lleva consigo la afirmación de que el Dios de los cristianos sólo es accesible en perspectiva trinita-

30. Cfr. G. LORIZIO, «Fede e ragione nell'orizzonte della metafisica della caritá», en P. CODA y Ch. HENNECKE (eds.), *La fede - evento e promessa,* Roma 2000, 124.

ria. En ella, la comprensión de la metafísica del amor está apoyada en la auténtica ontología trinitaria [31].

En la constitución *Gaudium et spes* leemos: «Cristo, nuevo Adán, al revelar el misterio del Padre y de su amor, revela en plenitud el hombre al mismo hombre» [32]. En Cristo se nos revela el misterio de Dios como amor. Se trata del amor que Dios reveló en Cristo crucificado y resucitado, en quien se realizó la nueva creación. Este amor de Dios revelado en Cristo *(agápe)* se transmite a los creyentes por el Espíritu Santo e indica el inicio de la nueva vida del hombre (Rom 5,5).

El amor, pues, por su naturaleza tiene un carácter dinámico. La participación del Espíritu Santo en la transmisión del amor de Dios es la garantía de la unidad en la fe y en el amor, porque ambos —la fe y el amor— tienen una misma razón de ser: la naturaleza divina. Si «la fe es anticipo de lo que se espera, prueba de las realidades que no se ve» (Hbr 11,1), su fuerza viene no de la evidencia objetiva, sino que se apoya en el conocimiento por la palabra («ex auditu»).

A Dios llegamos a través de la mediación de signos físicos: la humanidad del Señor y su palabra. En la fe aspiramos a conocer a Dios vivo a través de su testimonio. Por tanto, intentamos descubrir el misterio de Dios, oculto para la razón, por la reflexión sobre su palabra, por la luz desde la cual la razón tiende hacia la comprensión del misterio de Dios. Es Dios vivo, manifestado en sus signos, quien nos llama a la fe. De ahí que la fe sea también el acto del hombre por el cual quiere conocer a Dios. Es un proceso dinámico, que dura hasta que encuentre el objeto de su amor.

El amor descubierto por la fe no significa que la razón se detenga en su búsqueda. Al contrario, es la forma más sublime de conocer, porque permite al que conoce abandonarse a sí mismo y encontrarse con el objeto de su conocimiento, que es el mismo Dios (*caritas quaerens intellectum*) al que se entrega a sí mismo. Por tanto, para el cristiano no existe la fe sin el amor y el amor no queda limitado a la fe. El amor que proviene de la Revelación y es el fundamento de la fe se sitúa en el más alto nivel de la dinámica del conocimiento, porque conduce al encuentro personal con Dios que es Amor [33].

La lectura de la encíclica *Deus caritas est* nos permite deducir que Benedicto XVI, teniendo en cuenta la co-responsabilidad de la Iglesia por el destino del mundo de hoy, intenta buscar la respuesta a la inquietud del hombre de nuestro tiempo expresada ya en la Constitución *Gaudium et spes*:

31. CONC. VAT. II, *GS*, n. 22.
32. Cfr. R. FISICHELLA, *Noi crediamo.Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 189-193.
33. BENEDICTO XVI, Enc. *DC*, n. 5.

> «El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también en la vida religiosa.
>
> Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así, mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo» (n. 4).

En la pérdida espiritual del hombre de hoy, provocada por los cambios en la técnica y en la cultura, el Papa busca la medicina para sanarlo, indicando la necesidad del regreso al corazón de la humanidad que es el amor. Sin embargo, no se trata aquí de un amor cualquiera, sino de aquel amor que es la fuente de la vida del hombre, el amor del mismo Dios. Solamente este amor, como el amor de la creación y de la redención, es capaz de penetrar todas las relaciones humanas en su aspecto individual y social, preparando el verdadero renacer de la humanidad.

El Autor de la encíclica se da cuenta de las dificultades que entraña el intento de ajustar el amor puramente humano con el amor de Dios revelado en Cristo; entre el *eros* y el *agápe:* «Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni "envenenarlo", sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza» [34].

Solamente la purificación de la imagen del amor y la maduración del hombre hacia su plena realización puede lograr la humanización del hombre y el cambio de las relaciones interpersonales por otras mejores. Solamente abriéndose a la actuación del amor de Dios dentro de nosotros, a cuya imagen hemos sido creados, podemos permitir que llegue la luz al mundo de hoy.

Czeslaw RYCHLICKI
Facultad de Teología
Universidad Nicolás Copérnico
TORUŃ

34. *Ibid.,* n. 39.