

# Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger

## Being-in-Relation. The Anthropology of Joseph Ratzinger

Pablo Blanco Sarto

### Pablo Blanco-Sarto

Universidad de Navarra, España

pblanco@unav.es

<https://orcid.org/0000-0001-9497-1649>

Recibido: 11 - 12 - 2024

Aceptado: 22 - 01 - 2025

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

### Cómo citar este texto

Blanco-Sarto, P. (2025). Ser-en-relación. La antropología de Joseph Ratzinger. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3326. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3326>

### Resumen

El personalismo y el espiritualismo de Agustín de Hipona constituyen una de sus influencias intelectuales más importantes en Joseph Ratzinger, al mismo tiempo que intentaba seguir manteniendo un diálogo con el pensamiento ético y metafísico que subyace en el cristianismo. Esta ausencia de la dimensión personal constituía una dificultad –al menos teórica– para sintonizar con el pensamiento tomista y escolástico. El personalismo constituye de esta manera uno de los presupuestos del pensamiento ratzingeriano, tal como iremos viendo en estas páginas.



*Palabras claves:* Persona; Relación; Ontología; Dignidad; Imagen de Dios.

## Abstract

The personalism and spiritualism of Augustine of Hippo constitute one of the most important intellectual influences on Joseph Ratzinger, at the same time as he sought to maintain a dialogue with the ethical and metaphysical thought underlying Christianity. This absence of the personal dimension constituted a difficulty—at least theoretically—in harmonizing with Thomistic and scholastic thought. Personalism thus constitutes one of the presuppositions of Ratzinger’s thought, as we will see in these pages..

*Keywords:* Person; Relationship; Ontology; Dignity; Image of God.

«El encuentro con el personalismo [...] fue un acontecimiento que marcó profundamente mi itinerario espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió por sí solo al pensamiento de san Agustín quien, en las *Confesiones*, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio, tuve más dificultades para entrar en el pensamiento de Tomás de Aquino, cuyo lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y prefabricada»<sup>1</sup>.

La referencia a la persona constituye una de las constantes de su pensamiento teológico de Joseph Ratzinger. Cuando era profesor de Bonn pronunció una lección magistral con motivo –de modo en principio paradójico– de la fiesta de santo Tomás de Aquino, y escribió un texto que será una de sus primerísimas publicaciones de 1960. Procedía allí a un acercamiento a la postura personalista del teólogo calvinista Emil Brunner (1889-1966), hasta el punto de considerarla como un término de referencia de toda la teología cristiana: «el conocimiento de que Dios es persona –un “yo” que sale al encuentro de un “tú”– exige una revisión de las declaraciones filosóficas, un repensarlas de un modo que todavía no se ha realizado de modo conveniente. En esta tarea de apropiación de un concepto más profundo de Dios, la teología católica y protestante –procediendo de lugares distintos– pueden encontrarse de nuevo»<sup>2</sup>. Ambas coinciden en el redescubrimiento del concepto de persona. La categoría personal podría ser un concepto que sirviera de puente entre distintas concepciones teológicas, al mismo tiempo que propiciaría un replanteamiento de la misma teología.

## 1. «Dios es persona»

Proponía entonces allí Ratzinger que se tuviera en cuenta el principio agustiniano del *quaerite faciem eius semper*<sup>3</sup>, como punto de encuentro entre cristianos de distintas confesiones. «La tarea de la teología queda inacabada en este preciso momento del mundo. Consiste en preguntar siempre por el rostro de Dios “hasta que Él venga” y sea Él mismo la respuesta a toda pregunta»<sup>4</sup>. El tono persona-

1 Ratzinger, J., *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997. P. 67.

2 Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Barcelona 1962, p. 42. Cf. K.-H. Menke, «Personalismus III. Systematisch-theologisch», *LThK*<sup>3</sup> 8, 57-59; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», *Studia Patavina* (1974) pp. 177-178.

3 Augustinus, A., Enarrationes in psalmos 104,3: *Corpus christianorum* 40,1537.

4 Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962, pp. 42-43.

lista de la teología de Ratzinger ha sido recordado por Tura, Kaes y Bellandi<sup>5</sup>. De hecho, el profesor de Bonn intentaba realizar más adelante esta síntesis filosófica entre el personalismo de Emil Brunner y el pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, tal como sugiere al final de dicho estudio. Es más, este personalismo podía proporcionar un término de corrección a algunas exposiciones del pensamiento de Tomás de Aquino. En este sentido, Bruner y Tomás de Aquino podrían complementarse y corregirse mutuamente, en el sentido de dar a la teología una mayor densidad tanto antropológica como ontológica, respectivamente<sup>6</sup>. En el fondo, esto era tan solo una premisa de un desarrollo que se dará a lo largo de todo su pensamiento teológico. «El concepto de persona –afirma Schumacher– obtenido a partir de la fe trinitaria es el fundamento que sustenta la forma del pensamiento teológico de Ratzinger»<sup>7</sup>.

### 1.1. Una clave teológica

En una posterior conferencia en la universidad de Tubinga en 1964 y publicada con el título *El problema de la transubstanciación y la pregunta sobre el sentido de la Eucaristía*<sup>8</sup>, al referirse a la presencia misteriosa de Jesucristo en el misterio eucarístico, Ratzinger afirmaba con un lenguaje netamente personalista: el Señor está presente no como una cosa natural, sino de un modo personal y allí se encuentra a la vez en una misma situación (*Zuordnung*) por encima de las personas. Todo esto debería hacer pensar por sí mismo en una presencia divina. «Dios es persona; la entidad (*Dichte*) de su presencia depende de su misma entidad [como persona], en la que él se ofrece para ser visto y se convierte en algo que se puede percibir. Quien habla de Dios –desde la lejanía y la cercanía– sabe que Dios no está allí como se encuentra una piedra que está al alcance de la mano; sino que más bien –de un modo cercano y lejano– la realidad de Dios pertenece al orden de la persona»<sup>9</sup>. Como se ve, Ratzinger desplegaba allí todo su bagaje personalista y existencial, para explicar a la mentalidad contemporánea la presencia real y personal de Jesucristo en la Eucaristía. Sin renunciar a la metafísica, quiere encontrar un lenguaje más actual en clave personalista<sup>10</sup>.

5 Sobre la importancia del pensamiento fenomenológico y personalista en Ratzinger, Krieg recuerda «die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person» (R.A. Krieg, «Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie», *Theologische Quartalschrift* 160, 1980, 111). Según Bellandi, este personalismo parte de la doctrina de la encarnación. «L'insistenza di Ratzinger sulla dimensione personale-cristologica del credere si fonda essenzialmente sulla centralità dell'evento dell'incarnazione, che costituisce infatti il segno distintivo e paradossale dell'annuncio cristiano di tutti i tempi» (A. Bellandi, *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, 188). La doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, Logos y carne, encontraría su correlato en el concepto cristiano de persona. Puede verse también R. Tura, «La teología de J. Ratzinger. Saggio introduttivo», *Studia Patavina* (1974) 154, 158-161; allí concluye: «L'essenza del Cristianesimo è e rimane la persona di Cristo, il Dio fatto uomo, cioè il fatto di un "Tu" vissuto in Palestina che era Dio» (ibid., 160-161); puede verse también A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», *Gran enciclopedia Rialp, Suplemento*, Rialp, Madrid 1987, 1064-1066; V. Pfnür, «Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen», AA. VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 20-21; E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, 97-124; J. Corkery, «Joseph Ratzinger's theological ideas: 3. On being human», *Doctrine and life* 56 (2006) 7-24; M. Schneider, «Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger», P. Hofmann (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, Verleger, Paderborn – München – Wien – Zürich – Schöningh 2008, 37-45; T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 65-93; H.C. Schmidbaur, «Teología ascendente o teología descendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», S.M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Cantagalli, Siena 2009, 256-258; U. Casale, «Introduzione» a *Fede, ragione, verità e amore. La teología di Joseph Ratzinger. Un'antología*, Lindau, Torino 2009, 38-39, donde propone la relación como una de las claves interpretativas de su pensamiento; A. Staglianó, *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 61-78.

6 Cf. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, ob. cit., pp. 41-43.

7 F. Schumacher, «Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger», F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona 2007, p. 145.

8 Cf. «Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», *Theologische Quartalschrift* 147 (1967) pp. 146-148.

9 Ibid., p. 154.

10 Cf. ibid., p. 158.

El punto de partida de su teología de la persona lo explicitó un poco más adelante. En una conferencia pronunciada en Münster y titulado después como *El concepto de persona en la teología* (1966), recordaba que este concepto y la idea que hay detrás de él son producto de la teología cristiana. De modo que nos encontramos pues, en palabras de Gilson, ante una de las mayores aportaciones que la fe cristiana ha realizado al pensamiento humano. Son por tanto conceptos que no crecieron solo de la actividad filosófica, sino en el encuentro de la filosofía con los datos de la fe y, en especial, de la sagrada Escritura. «Más en concreto, el concepto de persona surgió a partir de dos preguntas que, desde el principio, apremiaron al pensamiento cristiano como cuestiones centrales: la pregunta “¿Qué es Dios?”, ese Dios que nos sale al encuentro en la Biblia; y la pregunta: “¿Quién es Cristo?”. Para resolver estas dos cuestiones, que surgieron de modo inmediato con la reflexión sobre la fe, el pensamiento se sirvió de la palabra *prosopon* (persona), hasta entonces sin relevancia filosófica e incluso muy poco usada; le dio un nuevo sentido y abrió una nueva dimensión al pensamiento humano»<sup>11</sup>. Aquí empieza, según Gilson y Ratzinger, una gran revolución en el pensamiento.

Esta idea de persona la desarrollará de un modo más sistemático en un capítulo de la famosa *Introducción al cristianismo* (1968) titulado «El Dios personal». Empezaba el entonces profesor de Tübinga de un modo claramente ilustrativo, en el que propone la primacía del *logos* –del ser y del sentido– sobre la materia. Si la fe cristiana en Dios es –comenzaba diciendo– ante todo optar por el primado del *logos* (es decir, tener fe en la realidad de la inteligencia creadora que sostiene al mundo y lo precede), la fe cristiana consiste también –como personificación de esa inteligencia– en tener fe en que la idea originaria del mundo no es una conciencia anónima y neutral, sino libertad, amor creador y persona. «Si la opción cristiana por el *logos* es, pues, una opción por la inteligencia personal y creadora, es también una opción por el primado de lo particular sobre lo general»<sup>12</sup>, de lo personal sobre lo absoluto. La prioridad de la persona queda fuera de dudas. A lo que añade, al desarrollar este razonamiento: «Además, este pensar no solo conoce, sino que también ama; es creador porque es amor. Y como no solo piensa, sino que también ama, sitúa a su pensamiento en la libertad de su propio ser, lo objetiva, le da un modo de ser propio. Todo esto significa que ese pensar conoce su pensamiento en su propio ser, que lo ama y lo sostiene porque lo ama. [...] El *logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprende es, pues, conciencia, libertad y amor»<sup>13</sup>.

## 1.2. El principio “persona”

Dios es, en definitiva, persona(s): verdad y amor, inteligencia y libertad en grado sumo. Será este un punto de partida del personalismo de Ratzinger: la verdad y el amor como el fundamento de la persona, de manera que esta queda constituida como un primer elemento. En un mundo que –en último término– no todo es matemática sino que existe el amor, menos es más: lo *minimum* es lo *maximum*, lo más pequeño que puedo amar es lo más grande, lo particular es más que lo general: la persona es lo único e irreplicable es también lo definitivo y lo supremo. En esta visión del mundo, la persona no es el mero individuo, una mónada, un ejemplar nacido de la materia a partir de la división de una idea, sino que es “persona”. «El cristiano ve –continuaba– en el hombre una persona, no un individuo. Pienso que es en este paso del individuo a la persona donde radica la gran sima que existe entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe»<sup>14</sup>. La idea de persona, según el teólogo alemán, es una auténtica revolución cristiana, que tendrá sus inevitables consecuencias en la antropología. Y acaba el razonamiento del siguiente modo: «Si la persona es algo más que el individuo, [...] entonces la mul-

11 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 165.

12 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001<sup>9</sup>, p. 135.

13 Ibid., pp. 135-136.

14 Ibid., pp. 136-137.

tipicidad tiene su derecho propio y definitivo. Esta afirmación, que es una consecuencia directa de la fe cristiana, nos lleva a superar la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera todo monoteísmo, y nos lleva a la fe en el Dios trino»<sup>15</sup>.

«Diremos que no existe el puro individuo –añadía con un lenguaje existencialista–, el mero hombre-mónada del Renacimiento, el simple ser *cogito ergo sum*. El hombre solo es hombre en la trama de la historia, que penetra en cada uno por el lenguaje y las relaciones sociales, que ajusta su existencia a ese patrón colectivo en el que está inmerso de antemano y que constituye el lugar de la autorrealización»<sup>16</sup>. A pesar de ser en origen «un egoísta», el hombre se puede convertir en un ser solidario –nunca solitario–, sobre todo después de la encarnación<sup>17</sup>. Además, hay un factor decisivo en la comprensión de la naturaleza humana: Jesucristo sería el «último hombre» en el que tiene que mirarse toda persona. El individuo se convierte en valioso precisamente porque uno entre ellos –Jesucristo– ha salvado al mundo, porque al mismo tiempo era Dios. Así, a partir de la cristología define el «principio “para”»: no basta con que el hombre salga de sí mismo, sino que también él «vive del inmerecido don del “para” de los demás»<sup>18</sup>, especialmente para Jesucristo. La persona es un ser-para-los demás-y-para-Cristo. Por eso también la persona es también un ser para la esperanza y para la eternidad. Ratzinger propone en fin «el primado de la recepción y la positividad cristiana» (ni la pasividad ni la negatividad o el nihilismo), a la vez que se presenta a Jesucristo como la misma «esencia del cristianismo»<sup>19</sup>.

Y esto es así precisamente porque Dios es persona (es más, es uno en tres personas), y porque la segunda persona de la Trinidad divina es el Logos, el Verbo eterno del Padre. De igual modo más adelante, en unas conferencias cuaresmales predicadas en 1973 en la iglesia de san Emmermann en Ratisbona, el profesor Ratzinger volvía a hacer referencia a la dimensión ontológica de la persona de Dios. «“Yo soy el que soy” significa cercanía, poder sobre el presente y sobre el futuro. Dios no es el prisionero de lo que ha sucedido “desde toda la eternidad”; es alguien siempre presente: “yo soy”. Es contemporáneo y previo a todo tiempo. [...] Él “es”. Su “yo-soy” no es solo la presencialidad de Dios; es también su consistencia. Cuando todo pasa, él subsiste; ayer, hoy y mañana. Eternidad no es pasado, sino que es precisamente esto: fidelidad, consistencia que persiste por siempre. Dios “es”»<sup>20</sup>. Sin embargo, el ser no explica todo en Dios; el que sea *Ipsum esse subsistens* resulta insuficiente para un cristiano, seguía explicando el profesor-predicador. Como veíamos, Dios es además persona y nos muestra su rostro a través de la verdad y el amor.

La persona nace de la verdad, del amor y de la confianza y puede ir al encuentro o, por el contrario, puede evitar, rehuir, esquivar la relación con Dios. Él tiene un nombre y se nos manifiesta como persona. ¿Qué significa, entonces, *nombre de Dios*?, seguía preguntándose. Tal vez podamos comprender, de manera más breve, de qué se trata partiendo del caso contrario. El *Apocalipsis* habla del adversario de Dios, de la bestia. La bestia, el poder de lo adverso, no lleva un nombre, sino un número.

15 Ibid., p. 137.

16 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 207-208.

17 Cf. «Wiedervereinigung im Glauben in katholischer Sicht», *Klerusblatt* 41 (1961) 25; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», p. 158.

18 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 213.

19 Cf. *ibid.*, pp. 219-225.

20 Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1979, p. 22. De este modo, el Dios-persona entablará una relación especial con la persona humana. En la historia religiosa de la humanidad –seguía diciendo es esa predicación ratisboniana–, Dios aparece por doquier como el ser cuyos ojos miran en todas direcciones, como la visión sin más. Esta arcaica representación queda plasmada en la figura del ojo de Dios, que nos resulta familiar gracias al arte cristiano: Dios es ojo, Dios es mirada. Detrás de eso está, de nuevo, una sensación primordial del hombre: este se sabe conocido. Sabe que no hay un último ocultamiento; que, por todas partes, sin cobijo ni evasión, su vida resulta –hasta el fondo– patente a una mirada. La persona «puede encontrar en esta secreta presencia el fundamento de la confianza que le permite vivir. Aquí se decide la respuesta a la cuestión de Dios. Depende de cómo comience el hombre a considerar su vida: si ansía permanecer sin que se le vea, si únicamente quiere estar solo (“seréis como dioses”), o si –por muy corto que se quede, y precisamente por eso– está agradecido a quien recoge la soledad y la sostiene» (*ibid.*, 19).

666 es su número, dice el vidente (13,18). Es un número y hace de uno un número. Los que han vivido en los campos de concentración sabemos qué significa esto: su horror se basa precisamente en que borra el rostro, en que cancela la historia, en que hace de los hombres números, piezas recambiables de una gran máquina, meras funciones, seguía razonando. «Uno es lo que es su función, nada más. [...] Lo que no es función, no es nada. La bestia es número y convierte en número. Dios, en cambio, tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre. Es persona y busca a la persona. Tiene un rostro y busca nuestro rostro. Tiene un corazón y busca nuestro corazón»<sup>21</sup>.

## 2. El concepto de persona

Como vemos, según Ratzinger, el concepto de persona usado en la antropología filosófica tiene un origen netamente cristiano (más en concreto, en la doctrina sobre la Trinidad y sobre Jesucristo y su encarnación): solo por la fe hemos podido llegar a él. Así, la doctrina trinitaria no ha nacido de la especulación sobre Dios, ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser, sino que es el resultado de una laboriosa síntesis de determinadas experiencias históricas, en concreto de la lucha de los intelectuales cristianos en contra de las herejías trinitarias y cristológicas. Pero es también un concepto que se encuentra en la misma Escritura. La fe veterotestamentaria mostraba a Dios como padre de Israel y de los pueblos, como creador y señor del mundo. El nuevo testamento narra un contenido inaudito en el que Dios se revela de un modo que permaneció oculto durante mucho tiempo: en Jesucristo topamos con un hombre que es y se llama Hijo de Dios. «Él es realmente el Dios cercano que se aproxima a nosotros; es también nuestro mediador por ser tanto Dios como hombre, en la figura y en el ser del hombre: es Dios con nosotros (*Emmanuel*)»<sup>22</sup>.

### 2.1. Unidad y multiplicidad

Cristo se constituye de este modo como una persona del todo peculiar: una de las personas divinas ha asumido la naturaleza humana. Ratzinger explicaba después con más detalle el origen del término persona. Según el profesor alemán, el término “persona”, así como su correspondencia en griego *prosopon*, proceden del lenguaje teatral. Así se llamaba la máscara que se ponía el actor para encarnar a un personaje. Esta palabra pasó al lenguaje de la fe, pero –solo tras resultar fuertemente marcada por las duras luchas contra las herejías que tuvieron lugar– desembocó en la idea de persona, extraña a los antiguos. «Es cierto que el término *prosopon*-persona –concluía– no expresa todo lo que hay que decir, pero la culpa no es suya. La ampliación de las fronteras del pensamiento humano no podía ser inmediata, aunque era necesaria para elaborar espiritualmente la experiencia cristiana de Dios»<sup>23</sup>. Así, este concepto de persona lleva implícito una tremenda paradoja que viene a resolver a su vez uno de los dilemas del platonismo.

Según recordaba el profesor de Tubinga, los antiguos creían que solo la unidad era divina. La multiplicidad, en cambio, les parecía algo secundario, algo excesivamente humano: la multiplicidad viene del fraccionamiento y tiende a él. La confesión cristiana del Dios uno y trino (de aquél que es al mismo tiempo *monas* y *trias*, la unidad y la multiplicidad por antonomasia) revela el convencimiento de que la divinidad trasciende nuestras categorías de unidad y multiplicidad. «No solo la unidad es divina –continuaba diciendo–, sino que también la multiplicidad es algo originario y tiene en Dios su fundamento íntimo. La multiplicidad no es puro fraccionamiento que se sitúa fuera de lo divino, ni

21 Ibid., p. 24.

22 Ratzinger, J., Introducción al cristianismo, p. 140. cf. A. Staglianó, Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger, ob. cit., pp. 55-56.

23 Ratzinger, J., Introducción al cristianismo, ob. cit., pp. 142-143; cf. Palabra en la Iglesia, ob. cit., pp. 167-168.

surge por la entrada en escena del *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de dos potencias enfrentadas, sino que corresponde a la plenitud creadora de Dios, que está por encima de ambas, pero que [a la vez] las abarca. La fe trinitaria –que admite lo plural en la unidad de Dios– es fundamentalmente la exclusión definitiva del dualismo como principio explicativo de la multiplicidad junto a la unidad. Solo así se consolida la valoración positiva de lo múltiple. Dios está por encima de lo singular y lo plural; hace saltar por los aires ambas cosas»<sup>24</sup>.

La misma idea cristiana de Dios reúne en sí la unidad y la multiplicidad, ambas vistas como muestras de la perfección. Dios no será nunca una mónada, un átomo o una unidad indivisible: es una unidad en cuyo seno está el conocimiento y el amor en la diversidad, la cual presenta a su vez una unidad superior a la del átomo. «La fe cristiana confiesa a Dios –la inteligencia creadora– como persona y, por tanto, como conocimiento, palabra y amor. Confesar a Dios como persona implica necesariamente como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo que es exclusivamente único, lo que no tienen ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad»<sup>25</sup>. Dios será una inteligencia creadora, en la que se unen el *logos* y el *agape*, la razón y la relación, la verdad y el amor. Su misma etimología en griego y en latín (*pro-sopon*, *per-sona*) hace referencia a tal relación constitutiva (*pro-*, *per-*), en la que la verdad necesita ser comunicada. Sin embargo, el concepto de persona en Dios es superior y más rico que el de persona humana. «La personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre. Por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre, como símil insuficiente, la personalidad de Dios»<sup>26</sup>.

Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no solo es Logos sino *dia-logos* (no solo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla) queda superada la antigua división de la realidad en sustancia (lo auténtico) y accidentes (lo puramente causal). Esta dicotomía viene superada. Resulta, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto con la sustancia, una forma primordial del ser. La relación se sitúa a nivel ontológico, y no puramente accidental. «Esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más profunda orientación hacia los demás. No son sustancias ni personalidades en sentido moderno de la palabra, sino relación cuya actualidad pura [...] no elimina la unidad de la esencia superior»<sup>27</sup>. Las categorías del diálogo y la relación se proponen de este modo como complementarias al concepto de “sustancia”. Lo ontológico encuentra su complemento en lo relacional. Por eso podríamos decir que el personalismo de Ratzinger no es solo ontológico, sino también profundamente teológico.

## 2.2. La persona como relación

En la citada conferencia de 1966 el profesor Ratzinger ya había mencionado que «el concepto de persona expresa, desde su origen, la idea de diálogo. 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

24 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 152.

25 Ibid., p. 153.

26 Ibid. De este modo, Ratzinger rechazaba como insuficiente la definición de Boecio y se inclinaba más bien por la de Ricardo de San Víctor: cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., pp. 174-175. La multiplicidad y la relación forman parte constitutiva del ser de Dios, aunque no podemos pensar que agotamos la riqueza de este concepto. En la Escritura Dios habla en plural. «En Dios hay un “nosotros” que los Padres vieron en la primera página de la Biblia: “Hagamos al hombre” (Gn 1,26). Pero también hay un “yo” y un “tú”, que también vieron los Padres en el salmo 110,1: “Dijo el Señor a mi Señor” y el diálogo de Jesús con el Padre. Que Dios dialogue en lo íntimo de su ser nos lleva a admitir que hay en él un “yo” y un “tú”, un elemento de relación, de diferencia y de afinidad, que se podría formular muy bien con el concepto de “persona”. Así fue como el concepto de “persona” trascendió lo teatral y literario» (*Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 155; cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 167), para llegar al ámbito teológico, ontológico y antropológico. Esto conlleva una serie de consecuencias en la misma idea de Dios.

27 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., pp. 155-156.

Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia»<sup>28</sup>. El diálogo y la relación resulta ser algo fundante y constitutivo, nunca algo accidental o secundario, también en la persona humana. «En la idea de “hacer-referencia-a” de la palabra y del amor (al margen del concepto de sustancia y no encasillado entre los “accidentes”), el pensamiento cristiano ha encontrado la médula del concepto de persona, que es muy distinto e infinitamente mayor del de “individuo”. Escuchemos a Agustín: “En Dios no hay accidentes, sino solo sustancia y relación”. En estas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y concibe la relación como una forma primigenia del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos “pensamiento objetivante” y se nos revela una nueva dimensión del ser»<sup>29</sup>. La apertura de la persona sería uno de los parámetros para definir su esencia o –dicho en términos ratzingerianos–, el «ex-odo», el *eks-tasis*.<sup>30</sup>

Según Ratzinger, con el concepto de relación, alcanza su madurez y mayoría de edad el término *persona*, cuando se entiende que la categoría “relación” forma parte de la misma esencia divina. No es síntoma de debilidad o imperfección<sup>31</sup>. Esto llevará consigo también una serie de consecuencias, con un claro acercamiento entre teología –está hablando de las Personas divinas– y antropología. Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo es –al mismo tiempo– lo menos propio, porque no lo hemos recibido ni de nosotros ni para nosotros mismos. El “yo” es a la vez lo que más tengo –lo más mío– y lo que menos me pertenece. «El concepto de la pura sustancia, de lo que subsiste en sí mismo, queda pues destruido y, al mismo tiempo, se entiende que un ser mismo –que se entiende *en* su ser mismo– no se pertenece; solo llega a ser él mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a percibir que por su propio origen es referencia a los demás»<sup>32</sup>. Es decir, como sostiene Dirscherl, Ratzinger ve en el pensamiento bíblico la experiencia de un Dios que dialoga: que no solo es Logos, sino *dia-logos*<sup>33</sup>.

Es este el personalismo ontológico y teológico de Joseph Ratzinger, estructurado en torno al concepto de relación. Sin embargo –había dicho antes–, la concepción de la idea de relación en la persona humana será también peculiar, y guardará sus diferencias con la relación en la Trinidad. El esquema relacional propuesto por la filosofía del diálogo resultará de este modo insuficiente, a la hora de explicar la noción cristiana de relación entre Dios y el hombre. «Este “nosotros” trinitario –la realidad de que Dios existe también como un “nosotros”– prepara el terreno para el “nosotros” humano. La relación del cristiano con Dios no es –como describe un tanto parcialmente Ferdinand Ebner–, “yo” y “tú”; sino que es, como reza la liturgia diariamente, *per Christum in Spiritu ad Patrem*. Cristo uno es el “nosotros” en el que nos reúne el amor, es decir, el Espíritu, que representa el lazo de unión de unos con otros y de todos con el “tú” del Padre uno»<sup>34</sup>. No se trata por tanto de una relación individualista, o entre dos sin más (“yo”-“tú”); sino que se presenta en la dimensión comunitaria del “nosotros” de la Iglesia, que a su vez entra en la comunión del “Yo-Nosotros” de la Trinidad. Somos siempre un “yo-nosotros” en relación con un “Yo-Nosotros” trino. Por eso la relación interpersonal con Dios será una relación con el Padre en el Hijo por el Espíritu.

28 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 169.

29 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 156; la cita agustiniana es del *De Trinitate* V,5,6: PL 42,913s. cf. R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», ob. cit., pp. 156-157; A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», ob. cit., pp. 1064-1066; E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», ob. cit., p. 115-123.

30 Cf. A. Ruiz Retegui, «Joseph Ratzinger», ob. cit., p. 1066 y, sobre todo, R. Tremblay, «L'exode, une idée maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger?», *Studia moralia* 28 (1990) pp. 523-549; R. Tura, «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», ob. cit., pp. 158-159.

31 Cf. *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 172.

32 Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, ob. cit., p. 161.

33 Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», ob. cit., p. 116.

34 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 179.

Este personalismo propuesto por Ratzinger es pues también teológico, es decir, trinitario y cristológico: la antropología se relacionará con la cristología y se fundamentará en la doctrina sobre la Trinidad. Hablaba así del misterio de Cristo y de la Trinidad como clave interpretativa de la persona humana. «La esencia del espíritu, a grandes rasgos, consiste en el estar-en-relación, en la capacidad de verse a sí mismo y al otro. [...] O, por decirlo de otra forma, el estar-en-y-con-el-otro es su forma de estar en y consigo mismo. Esto nos recuerda un axioma teológico que puede aplicarse aquí con toda propiedad; son las palabras de Cristo: “Quien se pierde a sí mismo, se encontrará” (cf. Mt 10,36). Esta ley de la existencia humana encaminada a la salvación caracteriza la esencia del espíritu: solo alejándose de sí mismo, solo yendo hacia el que es diferente de él, puede llegar a sí mismo y alcanzar la propia plenitud»<sup>35</sup>. Así, en Cristo se da con toda radicalidad el estar-en y con-el-otro. La relatividad hacia el totalmente Otro es dado a toda conciencia como soporte de la existencia. Pero ese total-estar-en-y-con-el-otro, tal como lo encontramos en él, no anula el estar-en-y-consigo-mismo, sino que lo culmina. «Con esto origina una definición dinámica del hombre a partir de Cristo, el nuevo Adán. Cristo es la flecha indicadora que muestra la dirección a la que tiende el hombre; este, mientras dura la historia, no alcanza su perfección. [...] Si persona es relatividad hacia lo eterno, con esa relatividad viene dada la situación de camino de la historia humana»<sup>36</sup>.

### 3. Imagen de Dios

«Lo fascinante de este fundamento absoluto –escribía más adelante, en 1975– es que es a la vez relación: no menos que yo (que conozco, pienso, siento y amo), sino más que yo, hasta el punto de que solo puedo conocer porque soy conocido, solo puedo amar porque soy primero amado»<sup>37</sup>. El ser conocido y amado me hace crecer en el ser. El sentido de relación, dependencia y heteronomía resulta ser una de las claves hermenéuticas de la condición humana. Con el tiempo, Ratzinger volverá a insistir en el paralelismo existente entre la persona humana y las personas divinas y, más en concreto, con la persona de Cristo<sup>38</sup>. Será esta su principal y definitiva fuente de dignidad. En una conferencia pronunciada en el Vaticano el 28 de noviembre de 1996 y titulada *La grandeza del ser humano es su semejanza con Dios*<sup>39</sup>, el cardenal Ratzinger se preguntaba precisamente por esa dignidad del ser humano. ¿Dónde está su origen: en su capacidad productiva o en su semejanza con Dios? ¿En qué consiste la semejanza divina del hombre? ¿Puede ser destruida la imagen de Dios en el hombre? La necesidad de una profundización teológica sobre la dignidad de la persona no excluye la validez de las

35 Ibid., 177.

36 Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, ob. cit., p. 178. Solo al salir de uno mismo, como Cristo sale al encuentro de la humanidad y de la voluntad del Padre, la persona alcanza su plenitud. De esta manera, habrá que tener también en cuenta al Logos como clave de comprensión del misterio del hombre. En él se unen la verdad y el amor, pilares fundamentales y constitutivos de la persona, decíamos. De esta manera, también figura de Cristo será de gran importancia para la comprensión de la persona humana. «El concepto de Logos recibe una nueva acepción al aplicarlo a Jesús de Nazaret. No solo se afirma el puro entrelazamiento de todo ser con la inteligencia, sino que califica a este hombre: quien está aquí es la “palabra”. El concepto de Logos, que para los griegos significa inteligencia (*ratio*), se cambia realmente en “palabra” (*verbum*). Quien aquí está es palabra; es, pues, ser hablado y, por consiguiente, relación pura entre el locutor y el interpelado» (*Introducción al cristianismo*, 156-160; cf. *Palabra en la Iglesia*, 169-173). La inteligencia y la libertad, la verdad y el amor se unen en una sola persona: la del Verbo encarnado. «Dios es amor» (1 Jn 4,8) se identifica de esta manera de modo pleno con «Yo soy [...] la verdad» (Jn 14,6). He aquí la mejor explicación del origen del misterio del hombre, tal como explica Ratzinger.

37 Ratzinger, J., «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», Joseph Ratzinger – Hans Urs von Balthasar – Karl Rahner y otros, *Yo creo*, prólogo de Alfonso Carrasco Rouco, Ediciones Encuentro, Madrid 2010, p. 27.

38 En 1981, en unas conferencias pronunciadas en Múnich, ya había hecho alusión a este tema: cf. *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 69-74.

39 Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio», en <http://www.ratzinger.it/modules.php?name=News&file=article&sid=198>. Tal vez sea significativo que, a partir del año 2000, la Comisión Teológica Internacional mantuvo una serie de reuniones, de las que surgió el documento *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (2004); texto italiano disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html).

valoraciones racionales al respecto, pero –según Ratzinger– acudirán a confirmar y a dar más solidez a sus propias argumentaciones.

### 3.1. La dignidad de la persona

Las aplicaciones prácticas de este personalismo teológico irán apareciendo con el tiempo. El cardenal prefecto empezaba dicha conferencia con un recuerdo personal de la época del Tercer Reich. «Os ruego que me permitáis contaros –relataba–, a manera de introducción, una experiencia personal que nos lleva al año 1941, en tiempos de guerra y del régimen nacionalsocialista. Una de nuestras tías, a la que visitábamos con frecuencia, era madre de un muchacho fuerte y sano algún año más joven que yo, pero que mostraba de modo progresivo los típicos indicios del síndrome de Down. Despertaba simpatía por la simplicidad de su inteligencia; y su madre, que ya había perdido una hija por muerte prematura, le quería mucho. Pero en 1941 las autoridades del Tercer Reich ordenaron que el chico debía ser llevado a un asilo para recibir una mejor asistencia. Todavía no se sospechaba nada de la operación de eliminación de los discapacitados mentales, ya iniciada. Poco tiempo después llegó la noticia de que el niño había muerto de pulmonía y su cuerpo había sido incinerado. Desde aquel momento se multiplicaron las noticias de este estilo». También murieron después la madre y otros tres hermanos solteros, con el sencillo método de ser enviados a un asilo<sup>40</sup>.

La dignidad de la persona procede de su ser y de haber sido creada –entendida y amada– por Dios. De esta forma, el misterio de la creación proyecta claras y abundantes luces sobre el misterio del ser humano. Al igual que sucede en el relato de la creación («En el principio creó Dios»: Gn 1,1), que recibe su correcta interpretación solo con la lectura de san Juan («en el principio era el Verbo»: Jn 1,1). En el nuevo testamento Cristo es designado como “la imagen de Dios” (2 Co 4,4; Col 1,15). Los Padres han hecho aquí una observación lingüística que tal vez no se puede sostener de modo riguroso, pero que ciertamente corresponde a la orientación interior del nuevo testamento y de su reinterpretación del antiguo. Dicen que solo de Cristo se nos enseña que él es «la imagen de Dios». El hombre, en cambio, no es la imagen, sino que ha sido creado *ad imaginem*, según la imagen. La persona humana «llega a ser imagen de Dios, en la medida en que entra en comunión con Cristo, se conforma con él. En otras palabras: la imagen originaria del hombre, que a su vez representa la imagen de Dios, es Cristo, y el hombre es creado a partir de su imagen, sobre su imagen. La criatura humana es al mismo tiempo proyecto preliminar de cara a Cristo, es decir, Cristo es la idea fundamental del Creador y forma al hombre de cara a él, a partir de esta idea fundamental»<sup>41</sup>.

La teología de la *imago Dei* y de la *imago Christi* se hacían aquí presentes. El concepto de creación divina se entrelaza de este modo con la cristología y la teología trinitaria. Toda persona humana ha sido creada a imagen de Cristo y, por tanto, es imagen de la imagen del Padre. El principio personalista culmina de esta forma en el principio cristológico. Seguía después el cardenal Ratzinger con este análisis exegético, esta vez en el nuevo testamento. La primera *Carta a los corintios* distingue entre el primer Adán, que se hace «ánima viviente» (15,14; cfr Gn 2,7) y el último Adán, que se hace Espíritu

40 «Sentíamos que el asesinato de esas personas –continuaba con sus recuerdos de adolescente– nos humillaba y nos amenazaba a todos nosotros, a la esencia humana que había en nosotros: si la paciencia y el amor dedicados a las personas que sufren son eliminados de la existencia humana por considerarlos una pérdida de tiempo y de dinero, no se daña solo a los que mueren, sino que en ese caso incluso los que sobreviven se mutilan en su espíritu. Nos dábamos cuenta de que allí donde el misterio de Dios, su dignidad intocable en cada hombre, se deja de respetar no solo se ve amenazado cada individuo, sino que es todo el género humano quien está en peligro» (ibid.). El valor de la persona le viene sobre todo de su origen, como acabamos de ver, y resulta una realidad que ha de ser recordada también –y quizá de un modo especial– en los momentos actuales. Sería este su principio estructurante. «A todas las amenazas contra el hombre derivadas del cálculo del poder y de lo útil, se opone la luminosa palabra de Dios con la que el Génesis introduce el relato de la creación del hombre: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, traduce la Vulgata (Gn 1,26)» (ibid.). Toda la anterior teología y antropología de la persona arroja evidentes consecuencias en lo que a la ética se refiere, y a su vez se fundamenta en ese acto creador diferenciado –«a imagen y semejanza»– por parte de Dios.

41 Ibid.

donador de vida. «Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (15,49). Retomando estos textos paulinos, añadía: «Aquí está representada con toda claridad la tensión interior del ser humano entre fango y espíritu, tierra y cielo, origen terreno y futuro divino. Esta tensión del ser humano en el tiempo y más allá del tiempo pertenece a la esencia del hombre. Y esta tensión lo determina precisamente en medio de la vida en este tiempo. Él está siempre en camino hacia sí mismo o se aleja de sí mismo; está en camino hacia Cristo o se aleja de él. Se acerca a su imagen originaria o la esconde y la arruina»<sup>42</sup>.

Cristo es el arquetipo de la persona humana, en su más alta dimensión. Más adelante, el cardenal prefecto abordaba la doctrina protestante sobre la persona, en la que se puede destruir esa imagen de Dios por el pecado. «Recordando lo dicho al comienzo, esto puede y debe llevarnos a la pregunta: ¿en quién está más oscurecida la imagen de Dios, más desfigurada y extinguida, en el frío asesino, consciente de sí mismo, potente y quizá incluso inteligente, que se hace a sí mismo Dios y se burla de Dios, o en el inocente que sufre, en el que la luz de la razón resbala hasta hacerse tan sumamente débil que ya no se percibe? Es demasiado pronto para responder. Antes hemos de decir que la tesis radical de la Reforma se ha demostrado insostenible, precisamente a partir de la Biblia. El hombre es imagen de Dios en cuanto hombre. Y en tanto que es hombre, es un ser humano: tiende misteriosamente a Cristo, al Hijo de Dios hecho hombre y, por lo tanto, está orientado al misterio de Dios. La imagen divina está ligada a la esencia humana en cuanto tal y el hombre no tiene la capacidad de destruirla completamente»<sup>43</sup>. El centro más profundo y denso de la persona es precisamente esa imagen de Cristo. La imagen de Dios y la opacidad de la tierra se unen en la persona, aunque nunca la segunda podrá borrar del todo la primera.

### 3.2. Cristo, imagen perfecta

Así, a pesar de todo, analogía con la persona de Cristo vuelve a hacerse aquí patente de un modo especial. Ni siquiera la cruz puede borrar esa imagen; más bien todo lo contrario: consigue dar una imagen más perfecta y acabada de lo que supone ser persona. Cristo, desde el interior de la misma naturaleza humana, ha superado este contraste, transformándolo en comunión: la obediencia de Jesús, su morir a sí mismo, se convierte en el verdadero éxodo que libera al hombre de su decadencia interior, conduciéndolo a la unidad con el amor de Dios. Cristo expresa de modo sublime ese salir de uno mismo para ir al encuentro y a la comunión con Dios. El crucificado se hace así «imagen del amor»; precisamente en el Crucificado –en su rostro escupido, herido y golpeado–, el hombre se hace de nuevo transparencia de Dios, la imagen de Dios vuelve a brillar. «Así la luz del amor divino descansa precisamente sobre las personas que sufren, en las que el esplendor de la creación se ha oscurecido exteriormente; porque ellas de modo particular son semejantes a Cristo crucificado, a la imagen del amor, se han acercado en una particular comunidad con el único que es la imagen misma de Dios»<sup>44</sup>. Según Ratzinger, el punto de partida de la antropología ha de ser la noción de Cristo como

42 Así, Cristo es la clave de interpretación más profunda del ser humano, hasta el punto de que el pecado no consigue de borrar esa imagen divina presente en toda persona humana. Tras citar a un teólogo de Innsbruck, F. Lakner, añade: «Entre la figura del Adán terrenal formado con el fango, que Cristo junto con nosotros ha asumido en la encarnación y la gloria de la resurrección, está la cruz: el camino de las contradicciones y de las alteraciones de la imagen hacia la conformación con el Hijo, en el que se manifiesta la gloria de Dios, pasa a través del dolor de la cruz. Entre los padres de la Iglesia, Máximo el Confesor ha reflexionado más que otros sobre esta relación entre semejanza divina y cruz. El hombre, que es llamado a la "sinergia", a la colaboración con Dios, en cambio se ha opuesto a él. Esta oposición es "una agresión a la naturaleza del hombre". "Desfigura el verdadero rostro del hombre, la imagen de Dios, pues aparta al hombre de Dios y lo encierra en sí mismo y erige entre los hombres la tiranía del egoísmo"» (ibid.).

43 Ibid.

44 Ibid. Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», 99-100.

verdadero Adán: una concepción meramente teísta –no teológica ni cristológica– de la persona sería incompleta<sup>45</sup>.

El acontecimiento pascual será así un hito determinante en la existencia humana y cristiana. En esta concepción de la persona como imagen de Dios y como imagen de Cristo, hay siempre un futuro y una esperanza: tras la cruz del Viernes santo, viene la luz de la mañana del Domingo. La pasión de Jesús desemboca en su resurrección. Cristo resucitado es el punto culminante de toda la historia humana, el Adán glorioso hacia el que tendía ya el primer Adán, el Adán “terreno”. Así se manifiesta el fin del proyecto divino: todo hombre está en camino del primer al segundo Adán. «Ninguno de nosotros es todavía él mismo. Cada uno debe llegar a serlo, como el grano de trigo que debe morir para dar fruto, como Cristo resucitado es infinitamente fecundo porque se ha dado infinitamente. Una de las grandes alegrías en el cielo será sin duda alguna descubrir las maravillas que el amor habrá obrado en nosotros y las que habrá obrado en cada uno de nuestros hermanos y hermanas y en los más enfermos, los más desfavorecidos, en los más perjudicados, en los que más sufren, mientras nosotros ni siquiera comprendíamos cómo eran capaces de amar, mientras su amor permanecía oculto en el misterio de Dios»<sup>46</sup>.

En este sentido, Cristo explica la condición relacional de la persona por su continua referencia al Padre<sup>47</sup>. «Soy yo, pero ya no soy solo yo», suele repetir Ratzinger: «ya no vivo yo –decía Pablo–, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20). Según Ratzinger, se requiere una nueva y audaz antropología teológica cristocéntrica<sup>48</sup>. Nos enfrentamos a un insondable misterio en Dios y en cada uno de nosotros. El amor y la cruz constituyen la clave interpretativa de todo ser humano, que se desprende precisamente de esa imagen de Dios presente y operante en toda persona humana. Cristo revela el hombre al hombre, una vez más (cf. GS 22). La imagen perfecta del Padre nos manifiesta el misterio más íntimo de la persona, también en lo que se refiere al principio y al fin de nuestra existencia. La cruz y la luz de la resurrección, el dolor y el amor, la muerte y la vida están también presentes en esa imagen viva de Cristo que es la persona humana. Concluía de esta manera el cardenal Ratzinger: «Decir que Dios nos ha creado a su imagen, significa decir que ha querido que cada uno de nosotros manifieste un aspecto de su esplendor infinito, que tiene un proyecto sobre cada uno de nosotros, que cada uno de nosotros está destinado a entrar, por el itinerario que le es propio, en la bienaventurada eternidad. La dignidad del hombre no es algo que se impone a nuestros ojos, no es mensurable ni calificable, se escapa a los parámetros de la razón científica o técnica; pero nuestra cultura, nuestro humanismo, solo han progresado en la medida en que esta dignidad ha sido más universalmente y más plenamente reconocida por un mayor número de personas»<sup>49</sup>.

45 Cf. T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, 71. Resulta curioso comprobar que el dolor y la cruz formen parte de esa imagen de Dios que convierte a toda mujer y a todo hombre en “otro Cristo”. Por eso la cruz está en el centro del misterio del hombre, pues no consiste en otra cosa que en el amor. En el Cristo sufriente puede encontrar la persona humana su más acabada imagen, precisamente cuando le acompaña el dolor y el sufrimiento. Por grande que sean su sufrimiento y su dolor, por dura que pueda ser su existencia humana, serán siempre los hijos predilectos de nuestro Señor: serán siempre de modo particular su imagen. Fundándose en la tensión entre ocultación y futura manifestación de la imagen de Dios, se puede aplicar a nuestro problema la frase de la primera carta de Juan: «ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos» (3,2). Cristo en la Cruz se ha asemejado definitivamente a los más pobres, a los más indefensos, a los que más sufren, a los más abandonados, a los más despreciados. «Aquí Jesús revela lo esencial de la humanidad, lo que es su verdadero cumplimiento, no la inteligencia, ni la belleza y menos aún la riqueza o el placer, sino la capacidad de amar y de aceptar amorosamente la voluntad del Padre, por desconcertante que sea» («La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio»).

46 Ibid.

47 Cf. E. Dirscherl, «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», 118.

48 Cf. T. Rowland, *La fe de Ratzinger*, 92-93.

49 Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio».

#### 4. Referencias

- Augustinus, A., *Enarrationes in Psalmos 104,3*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1956, vol. 40, p. 1537.
- Bellandi, A., *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in J. Ratzinger*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1993.
- Casale, U., «Introduzione», en *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger. Un'antologia*, Torino, Lindau, 2009, pp. 38-39.
- Corkery, J., «Joseph Ratzinger's theological ideas: 3. On being human», en *Doctrine and life*, Dublin, 2006, vol. 56, pp. 7-24.
- Dirscherl, E., «La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología», en F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 97-124.
- Krieg, R.A., «Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie», en *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1980, vol. 160, p. 111.
- Menke, K.-H., «Personalismus III. Systematisch-theologisch», en *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Freiburg, Herder, 1999, vol. 8, pp. 57-59.
- Pfnür, V., «Mitte des Glaubens und Konturen des konstitutiv Christlichen», en AA.VV., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg, Herder, 1997, pp. 20-21.
- Ratzinger, J., «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», en J. Ratzinger – H.U. von Balthasar – K. Rahner et al., *Yo creo*, Madrid, Encuentro, 2010, p. 27.
- Ratzinger, J., «Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», en *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1967, vol. 147, pp. 146-148.
- Ratzinger, J., «La grandezza dell'essere umano è la sua somiglianza con Dio». <http://www.ratzinger.it>.
- Ratzinger, J., *Creación y pecado*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Ratzinger, J., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Ratzinger, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Barcelona, Taurus, 1962, pp. 42-43.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Ratzinger, J., *La sal de la tierra*, Madrid, Palabra, 1997.
- Ratzinger, J., *Mi vida*, Madrid, Encuentro, 1997. P. 67.
- Ratzinger, J., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Rowland, T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada, Nuevo Inicio, 2008.
- Ruiz Retegui, A., «Joseph Ratzinger», en *Gran enciclopedia Rialp*, Suplemento, Madrid, Rialp, 1987, pp. 1064-1066.
- Schmidbaur, H.C., «Teología ascendente o teología descendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», en S.M. Lanzetta (ed.), *\*Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)\**, Siena, Cantagalli, 2009, pp. 256-258.
- Schneider, M., «Primat der Logos vor dem Ethos – Zum theologischen Diskurs bei Joseph Ratzinger», en P. Hofmann (Hg.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, Paderborn, Schöningh, 2008, pp. 37-45.

Schumacher, F., «Creo en la resurrección de los muertos. El fin de los tiempos en la teología de Joseph Ratzinger», en F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, p. 145.

Staglianó, A., *Madre di Dio. La mariologia personalistica di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010.

Tremblay, R., «L'exode, une idee maîtresse de la pensée du Cardinal Joseph Ratzinger?», en *Studia moralia*, Roma, 1990, vol. 28, pp. 523-549.

Tura, R., «La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», en *Studia Patavina*, Padua, 1974, pp. 177-178.