

LA SANTIDAD DE DIOS, FIN Y FORMA DE LA VIDA CRISTIANA *

LEO SCHEFFCZYK

No puede decirse que la santidad de Dios, tanto en la teología como en la conciencia de fe, sea precisamente un tema dominante en la actualidad. Incluso en obras que se ocupan detenidamente de la exposición de la fe —por ejemplo, el «*Gemeinsames Glaubensbuch*»¹, el Catecismo evangélico de adultos², el Curso fundamental de la Fe, de K. Rahner³, o incluso el «¿Dios existe?»⁴, de H. Küng⁴— no se habla temáticamente de este atributo de la esencia divina. Este atributo —incluso sería mejor llamarlo el modo *específicamente divino* de darse en Dios su esencia— no se destaca tampoco en el reciente redescubrimiento del Espíritu Santo y de su acción en el mundo. Podría decirse que hoy hemos descubierto el Espíritu, pero no su santidad⁵.

Por otra parte, merece consideración en este contexto el hecho notable de que la Filosofía moderna, si se prescinde del marxismo, ha mantenido una continua atención al tema de la santidad. Desde Kant hasta Heidegger, la cuestión ha sido discutida en la Ética o en la Metafísica⁶, aunque no siempre bajo su aspecto religioso. Con todo, este hecho es muy significativo a la hora de comprender nuestra actual situación espi-

* Texto de la lección pronunciada por el autor en la sesión anual del «Kreis für Internationale Priesterbegegnung», en colaboración con el «Centro Romano di Incontri Sacerdotali», celebrada en Bensberg 17 a 19 de agosto de 1978.

1. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (hrsg. von J. Feiner u. L. Vischer), Freiburg, 1973².

2. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh 1975.

3. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.

4. H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.

5. Cfr. Cl. HEITMANN-H. MÜHLEN (Hrsgs.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974.

6. Cfr. para este punto J. B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978.

ritual, desde la que debemos plantearnos la pregunta acerca de lo santo, y, más en concreto, acerca de la santidad de Dios. De ahí que nuestra primera reflexión trate de iluminar y comprender esta situación actual, en la que evidentemente el mundo de lo santo aparece en trance de desaparición.

1. *El ocultamiento del valor de lo santo en el mundo contemporáneo*

No es difícil reconocer la causa de esta situación actual. De una manera general hay que ponerla en el oscurecimiento de los valores religiosos en el mundo moderno, incluso en la pérdida de la idea misma de valor. La palabra de Nietzsche sobre «la desvalorización de todos los valores», como muchas de las profecías de este profeta de lo negativo, lleva consigo la tesis de que a este proceso de demolición contribuirá incluso el Cristianismo⁷. Incluso en el campo de la teología moral se observa una clara tendencia a prescindir del mundo de los valores. En lugar de valores se prefiere hoy hablar de «bienes» (*Gütern*), palabra que en nuestro patrimonio lingüístico sugiere algo distinto de valor. Los «bienes» son algo que se determina a partir de su uso, de su utilidad, de la necesidad que el hombre siente. Los valores, por el contrario, están por encima de todo efecto de utilidad. No se puede usar de ellos para fines más altos. Sólo se puede descansar en su posesión, o bien —y esto significa otra nueva posibilidad— se puede avanzar desde un valor a otro más alto y así elevarse hasta el más alto valor religioso, el valor de lo santo. Precisamente esta elevación es la que se hace difícil para el hombre de hoy. Disponemos hoy de correctas investigaciones sociológicas, como por ejemplo la edl italiano Sabino Acquaviva⁸, que ha ilustrado estadísticamente esta progresiva desaparición de lo santo en la sociedad moderna, pero a la vez la ha fundamentado filosóficamente. El llamado mundanismo vulgar, la fascinación de la técnica y el positivismo en la concepción del mundo han cortado al espíritu las alas con las que podría elevarse hasta la consideración del mundo de los valores y desde ahí al mundo de lo santo. Desde una sociología todavía abierta a la idea de los valores se ha diagnosticado con precisión la situación actual, y esto con la ayuda de medios científicos. Así lo indica por ejemplo J. Grand'Maison, que hace notar que el libro de Rudolf Otto, titulado *Lo santo*, publicado en 1917, alcanzó en los años veinte dieciocho ediciones y provocó un profundo movimiento en el mundo espiritual de la época⁹. Este libro lo usan hoy casi exclusivamente algunos especialistas. Si hoy se escribiera una obra de título análogo alcanzaría una mínima resonancia. En esta situación se intercala, por ejemplo, sólo como una

7. G. G. GRAU, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsgeschichtliche Studie über Nietzsche*, Frankfurt 1958.

8. S. ACQUAVIVA, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964.

9. J. GRAND'MAISON, *Die Welt und das Heilige*, Salzburg 1970.

pequeña piedrecita, la obra del sociólogo americano B. L. Berger, titulada *Tras las huellas del ángel*, obra enteramente positiva, que no sin éxito ha golpeado la conciencia contemporánea para abrirla a la trascendencia. En ella se nombran y se estudian numerosos valores trascendentes, pero sin que el autor consiga abrirse paso hasta el valor de lo santo¹⁰. Es lo santo en cierto modo como una nueva dimensión de la trascendencia que no es alcanzable a través de la simple contraposición entre aquendidad y allendidad, entre tiempo y eternidad, entre contingente y necesario.

De ahí también una gran dificultad a la hora de determinar qué sea lo santo por parte de la filosofía, la cual, como ya hemos indicado, ha mantenido hasta la actualidad la cuestión acerca del valor de lo santo, pero ofreciendo unas respuestas que deben ser calificadas como poco significativas para una comprensión de la fe.

Para E. Kant, lo santo significa sencillamente lo moral o la suma o la esencia de nuestras obligaciones morales. Para los neokantianos de comienzos del siglo xx consiste lo santo en la conjunta comprensión de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello, lo santo sería la síntesis de los valores morales¹¹. Para la filosofía moderna, que arranca de Martín Heidegger es lo santo algo que se identifica con el ser inobjetivo, una especie de reflejo del ser fundamental, pero que no puede ser pensado como algo personal¹².

Pero incluso donde se percibe una influencia de la fe cristiana, como por ejemplo en la dirección fenomenológica que arranca de Max Scheler, y donde, por tanto, lo santo viene entendido como un valor trascendente con una clara referencia al Dios personal, aparecen grandes dificultades a la hora de una más exacta determinación de este valor. Con frecuencia uno tiene la impresión, en ciertas descripciones de qué sea lo santo, de que el pensamiento y el lenguaje se hacen ya por completo incapaces de alcanzar su objeto y se limitan a una palabrería que cae en el vacío. Este es el caso, por ejemplo, de J. Hessen, que afirma que lo santo es «la realidad mundana trascendente y personal», lo cual evidentemente no tiene ningún contenido específico¹³.

A la vista de tales dificultades filosóficas, se podría fácilmente disculpar a este hombre contemporáneo, cuando muestra su desinterés y desconocimiento en una materia que parece sustraerse incluso para el más cultivado pensamiento filosófico. Esta exoneración de toda culpa podría también hacerse en el campo religioso-teológico de la fe en Dios, y argumentar de la siguiente manera: si se ha hecho tan difícil para el hombre alcanzar esta sublime cumbre de la realidad trascendente, ¿por qué

10. P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970.

11. J. HESSEN, *Die Werke des Heiligen*, Regensburg 1951², p. 54.

12. J. B. LOTZ, o. c., p. 247s.

13. J. HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie*. II: *Wertphilosophie*, München 1948, p. 284.

no se prescinde de ella?, ¿por qué no quedarnos sencillamente con el Dios de la confianza, con el Dios de la esperanza, que ofrece al hombre una fuerza captable y útil a la hora del despliegue de su vida? ¿Por qué esforzarnos todavía por llegar a esa altísima e invisible cumbre, que, en todo caso, se encuentra perdida entre las nubes, y que significa muy poco a la hora de una relación real con Dios?

Tales tendencias se insinúan hoy fuertemente en la praxis pastoral, donde se esconden detrás de la divisa siguiente: hoy no se puede exigir al hombre que se alce hasta lo más trascendente, debe, por el contrario, transformarse la catequesis en una especie de paracatequesis, que le presente solamente las verdades más prácticas y a la mano. Y, sin embargo, no se puede ceder a tales pretensiones. Una cesión de este tipo quitaría a la fe en Dios, considerada como un todo, precisamente su cumbre. Porque toda criatura debe ser valorada precisamente por su más alta posibilidad o capacidad. Si se le quita esta más alta capacidad, se le disminuye en su conjunto. Por tanto, queda falseada realmente la fe en Dios en su totalidad, si ya no se toma en serio la santidad de Dios o se la reduce, a la manera de Teilhard de Chardin, a ser el motor de la evolución.

Si se duda acerca de la significación vital de la cuestión sobre la santidad, debería también tenerse en cuenta el argumento contrario que procede de una doctrina creyente y profunda acerca de los valores. Los valores se presentan, en la realidad, junto con las criaturas y los bienes, pero hay que considerar en qué consiste su especificidad: que no es otra que lo bueno considerado en su específica fuerza iluminadora, en su capacidad de iluminar y en su carácter de promesa. Todo valor tiene, sin duda, su propia sustantividad, pero también tiene esta otra característica: la de apuntar de una manera transparente y prometedora a un último y más alto valor, al cual tiende en todo su ser y sin el cual se hunde y carece de toda riqueza. No puede uno, por tanto —si es que quiere permanecer fiel a los valores—, dispensarse del conocimiento y de la realización de este más alto valor; de lo contrario, se hunde en el abismo toda la gradación de los valores. En la práctica, esto puede hoy día demostrarse tomando el ejemplo del valor de la vida o del valor de la santidad de la vida, también de la vida no-nacida. El mundo actual ha perdido no sólo la *expresión* «santidad de la vida», sino que la cosa misma se le ha difuminado. La causa es inequívoca y consiste en que el valor de lo santo que de manera última debe ser puesto en Dios, ya no se considera en absoluto. Así sucede incluso en el campo eclesástico: nadie se da cuenta de qué cosa tan monstruosa es para el culto y

* La traducción literal —«solución del plazo»— carece de sentido. El sentido que el autor le da está tomado del contexto histórico reciente. La expresión, en efecto, fue acuñada durante los debates de la ley sobre la despenalización del aborto en Alemania que, como es sabido, autorizó el aborto durante los tres primeros meses de embarazo: esta fue «la solución» a que llegaron los debates. [N. del Tr.].

la vida práctica cristiana el hecho de aceptarse pacíficamente la llamada *Fristenlösung* *. En lugar de oponerse a ello con todas las fuerzas morales a su disposición, uno ve cómo se pronuncia la palabra resignada: «hay que vivir con la *Fristenlösung*».

De ahí que la cuestión, o mejor dicho, la batalla por el valor de lo santo sea hoy indispensable para los cristianos. Pero esto se deja ver también desde otro ángulo más práctico, religioso. Nos referimos a la relación entre la vida cristiana cotidiana y la celebración de la liturgia.

Hay que reconocer que en el campo de la Liturgia, de la *lex orandi* de la fe, la santidad de Dios, tanto antes como ahora, han mantenido su posición esencial. En el culto, en la celebración litúrgica, está la santidad de Dios o el Dios Santo en el punto central del acontecimiento. Pero si en el horizonte vital del cristiano desaparece la comprensión subjetiva de lo santo, si se permite que el conocimiento de lo santo y su valoración se recubra de alguna manera la profanidad del pensamiento y del sentimiento, no hay duda de que, con el tiempo, se llegará también a una tajante separación entre el culto y el sentimiento normal de la vida. Esta tensión abocará lógicamente o a una total incompreensión de la Liturgia, o a su profanización. Lo cual quiere decir que si hoy el culto aparece todavía como el último bastión de lo santo —la cuestión acerca de si lo es realmente en todas sus formas prácticas no la planteamos ahora—, se debe igualmente tener en cuenta que este bastión necesita junto a sí su «explanada» o zona de seguridad. Este ámbito está constituido por el reconocimiento del valor de lo santo en la conciencia natural del hombre, así como en la conciencia general de fe propia de la Iglesia.

La Iglesia mantiene este valor desde que él anidó en la originaria y cotidiana oración de la Iglesia, el Padrenuestro, que —y ello es significativo— pone la santidad de Dios en la primera petición como punto de partida y, de manera sorprendente, implora la santificación de Dios, lo cual evidentemente no es cosa fácil de entender.

Podrían, pues, entenderse las siguientes reflexiones acerca de la santidad de Dios como centro y como forma interna de la vida cristiana, al modo de una sencilla interpretación de esta primera petición del Padrenuestro, y desde ahí —y es importante resaltarlo—, deducir una entera teología de la santidad, tal como lo hace, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino. Se podría, pues, escribir un tratado teológico acerca de esta oración y en él hacer una profunda reflexión acerca del misterio de la santidad de Dios y de la santificación del hombre¹⁴. Hay aquí —en el Padrenuestro— algunas indicaciones significativas para determinar la

14. TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula omnia*, Paris 1927 (ed. P. Mandonnet) IV, p. 34.

esencia de lo santo, por ejemplo, al designarlo como lo «maravilloso», y después, como lo «digno de amor», concepto éste especialmente interesante para salir al paso de una unilateral concepción de lo santo entendido como lo «tremendum»; finalmente designa a lo «digno de honor», lo «inexpresable», y lo que es sólido y firme porque trasciende a toda posibilidad de cambio.

Si bien con todo lo expuesto ya se han dicho cosas muy profundas acerca de la santidad de Dios, el pensamiento creyente debe, sin embargo, ir más allá e interesarse por reducir esta multiplicidad de notas y características a un punto unitario, profundizando de alguna manera hasta la misma raíz. Para lograrlo, se impone un cierto esfuerzo especulativo acerca de la santidad de Dios que se apoye, como en su fundamento, en la revelación divina, pero que acoja también ciertos conocimientos racionales, procedentes principalmente de la filosofía de la religión.

2. *El misterio de la santidad de Dios*

La teología tradicional —siguiendo su método racional-ontológico— ha incluido la santidad de Dios entre los atributos de la voluntad divina, y de esta manera ha entendido la santidad de Dios como la más alta moralidad, más todavía, como la perfecta coincidencia de su querer con su esencia. Por este camino, sólo podría lograrse una determinación meramente formal de lo santo, quedando fuera de la mirada lo que verdaderamente es específico, lo destacado y misterioso de la santidad divina.

Es significativo que en este punto la manera bíblica de pensar esté orientada de otra manera. La santidad de Dios aparece aquí ante todo y esencialmente no como una propiedad de Dios, como un atributo de su voluntad y como un predicado ético, sino como una afirmación personal acerca de la incomparabilidad de Dios respecto de todo lo creado y de todo lo mundano. En el concepto hebreo *kadosch*, que procede de una raíz que significa «cortar» o «separar», se designa a Dios como el «No próximo», como aquél que está en la más absoluta e íntima trascendencia sobre la creación, e incluso sobre el pueblo que El mismo se ha elegido¹⁵. Este planteamiento no permite, de entrada, pensar en una propiedad humana que Dios tenga en común con el hombre y que se predique de Dios de una manera mucho más elevada y espiritual.

Con este concepto debe obtenerse precisamente el efecto contrario, a saber, la impresión de la incomparabilidad de Dios, de su dignidad por completo inaccesible a la creatura, de una luz resplandeciente que consume a la creatura de manera que se ve cegada por este resplandor. De ahí que al hombre no se le permita durante una teofanía mirar al Dios Santo, como se dice de Moisés delante de la zarza ardiendo: «Moisés

15. *ThWNT* I, 87 (*bagios*).

escondió su rostro y no se atrevía a mirar delante de Dios» (Ex 3,5). De la misma manera, ya en el NT, reacciona Pedro a la vista de la revelación de Cristo y de su poder de hacer milagros: «Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (Lc 5,8).

A lo cual sólo habría que agregar que las notas de incomparabilidad y de distancia respecto del hombre, que se incluyen en el concepto de la santidad de Dios no deben ser afirmadas sólo en relación con la pecaminosidad del hombre, sino también en relación con su carácter de creatura en cuanto tal. El abismo, el hiato, resulta ante todo de la esencial otredad en que se da lo increado respecto de lo creado, lo llamado a ser desde la nada —y que siempre puede volver a la nada— respecto a la perfecta, intocable e incuestionable plenitud de ser de lo increado.

Se podría pensar, en consecuencia, que, según el pensamiento bíblico, lo santo de Dios sería precisamente lo separado del hombre, lo sin relación, lo sin analogía, lo totalmente otro, lo que apenas es pensable por el hombre y expresable en palabras humanas. A partir de aquí, se puede fácilmente entender que Rudolf Otto¹⁶, bajo la impresión de un análogo patrimonio obtenido a partir de la historia de las religiones, traslada lo santo simplemente al campo de lo irracional, pasando lo santo, desde ese momento, a ser algo que sólo puede estudiarse como un fenómeno psíquico del hombre.

Pero el pensamiento bíblico y la fe cristiana no pueden, por su misma esencia, empujar lo divino al campo de lo irracional. Es imposible que así sea, pues este Dios, en la Revelación —y tanto en la revelación de la creación como en la de la redención—, se ha dado a conocer al hombre y se ha dirigido tanto a su fe como a su razón. En la Revelación divina, en efecto, la relación del hombre a la santidad de Dios se ha dado también de otra manera. El hombre no puede ni debe limitarse a designar a Dios —de una manera puramente negativa, sin contenido— como el separado, como el sin relación, como el totalmente otro; a esto se limitaba, en efecto, la teología dialéctica, que contribuía a su manera a advertirnos de que Dios no debe ser entendido como algo que se vacía en la creación. Pero hay que decir que la revelación significa simultáneamente la vinculación con el separado, el acceso al inaccesible y la distancia en aproximación. El pensamiento bíblico tiene en cuenta este hecho originario cuando pone lo santo de Dios en relación con el mundo, lo llena de contenido espiritual y, en este sentido lo hace luminoso para el hombre que se eleva hasta la luz. Esto sucede sobre todo cuando la Biblia se sirve de imágenes que son ciertamente imágenes, pero que tienen a la vez un profundo sentido y contenido y que afirman, ante todo, la sublimidad, la majestad, el resplandor espiritual y la gloria del Dios Santo en su relación al hombre. Esto lo vemos de manera especialmente penetrante en la visión que tuvo Isaías de su propia vocación

16. R. OTTO, *Das Heilige*, Breslau 1917.

(Is 6,1-6)¹⁷. En la presencia de esa majestad el hombre no viene negado, porque la Revelación es a la vez para el hombre una comunicación de vida que lo mantiene y lo empuja. El hombre, ante lo inexplicable, no queda simplemente sin palabras, del todo cegado ante el resplandor espiritual. Pero su ser, ante la majestad de Dios, debe deponer toda autoafirmación, y el lenguaje humano, en consecuencia, refleja el verse en una «casa llena de humo», según la expresión de Isaías (Is 6,4), es decir, la mirada se dirige hacia algo velado que oculta su más profunda esencia.

La primera reacción del hombre ante la revelación de lo santo es, según Isaías 6,5, una impresión de miedo y de perderse en el abismo. Pero es también, como se demuestra en el transcurso de esta teofanía, un temor mesurado, que se transforma en veneración y respeto, y es también un bendito perderse que se acredita a sí mismo en la tensión de un infinito contraste entre la aniquilación y la conciencia de una plenitud personal. De ahí que la fe pensante, incluso después de que ha tenido lugar la revelación del Dios Santo, sabe que la santidad de Dios no se puede determinar, ni definir, ni abarcar con una palabra. La santidad de Dios puede sólo expresarse por medio de contrastes o también de una manera dialéctica, como lo hace San Agustín con unas palabras que tienen permanente validez y que parece imposible de que sean mejoradas: «*inhorresco, inquantum dissimilis ei sum, inardesco inquantum similis ei sum*». Es el mismo pensamiento que la moderna filosofía de la religión trata de expresar por medio del doble concepto de «tremendum» y «fascinans», que en el ámbito cristiano cobra, sin duda, una notable transparencia. En la espiritualidad cristiana desaparece el tono naturalista de este contraste y ello por la sencilla razón de que en el centro de esta tensión bipolar se encuentra la fuerza del amor de Dios. Este amor, con el que Dios atraviesa ante todo su propia vida, es Dios mismo y lo es de manera tan esencial y poderosa que alcanza la forma de ser más alta y pensable para el hombre, a saber, la de un ser subsistente, de una hipóstasis, que es la Persona del Espíritu Santo. En la Persona del Espíritu Santo y en la que llamamos —y no por azar— la *Santísima* Trinidad, alcanza la comprensión cristiana de la santidad de Dios su propia plenitud, su específica «cristianidad» y, por así decirlo, también el claroscuro de un peculiar misterio. Pues también en la Trinidad se dan ambas cosas: el misterio de la santidad de Dios, entendida ésta como expresión esencial de una singular potencia de vida, adquiere ciertamente para el hombre en relación con el Antiguo Testamento una nueva dimensión; pero, a la vez, esa santidad de Dios se aproxima a nosotros o, si se prefiere, nosotros nos aproximamos a ella, porque el Espíritu Santo, como centro personal y principio de la santidad de Dios, es también a la vez el principio de la comunicación de Dios al hombre, el vínculo

17. Cfr. V. HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja*, c. 1-12 (Das AT deutsch), Göttingen, 1957³, pp. 91ss.

lo del amor, que se enlaza con el mundo y, de esta manera, el mundo viene introducido en el ámbito de la santidad de Dios.

Sólo en la fe en la santidad del Dios Uno y Trino alcanza el misterio su más completa poderosidad, pero a la vez, y dentro de la dimensión que nos une cada vez más a El, alcanza también aquella *dulcedo* de que nos habla la secuencia de Pentecostés, la dulzura del Espíritu Santo, la dulzura del consuelo de la santidad de Dios.

A la vista de la existencia del Espíritu Santo y de la vida divina trinitaria, alcanza la santidad de Dios, en su comprensión cristiana, el carácter de lo sublime, de lo excelso, de lo digno de ser predicado. A ello corresponde por parte del hombre no propiamente el espanto, sino el asombro, el respeto, la humilde emoción, el cumplido silencio, que simultáneamente apunta a la meditación como el lugar específico para recibir de Dios la experiencia de la santidad y exige por parte del hombre la adoración como su expresión adecuada.

A la vista de la permanente tensión que experimenta el lenguaje teológico a la hora de expresar este misterio —tensión entre lejanía y proximidad del Dios Santo, tensión entre la potencia aniquilante y la entrega amorosa—, podría pensarse que todo son incoherencias del pensamiento o incluso contradicciones. Pero de una cosa debemos estar convencidos: que lo aparentemente contradictorio se da sólo por parte del pensamiento humano, que experimenta la misma o mayor dificultad para entender la unidad entre potencia y atracción que para entender la unidad entre justicia y misericordia de Dios. Esta advertencia tiene todavía una mayor significación cuando se piensa que en la santidad de Dios se incluye también su poder para aniquilar el pecado.

Los anteriores razonamientos no son ciertamente fáciles de entender ni perfectamente dominables, pero en el terreno del pensamiento no son contradictorios. A superar esa aparente contradicción ayuda la idea de que la santidad de Dios, mientras nosotros estamos en la tierra, no es algo que se nos da de una manera disponible, sino que es más bien la meta de nuestra vida.

3. *La santidad de Dios como fin de la vida cristiana*

Cuando uno se ocupa a fondo en la reflexión acerca del valor y la verdad de la santidad de Dios, aflora con una claridad progresiva la convicción de que esa santidad constituye la suma de cuanto se contiene en el cristianismo, a saber, el reconocimiento, la adoración, y la glorificación de este Ser divino y de su esencia en la creación. El profeta Isaías que escuchó el tres veces Santo de los Serafines (Is 6,3); el vidente del Apocalipsis, que vio a las tres criaturas, que representaban a toda la creación, cantando ese himno ante el trono de Dios (Apc 4,8), y la Iglesia, que lo ha insertado en el centro de su Liturgia, nos anuncian que el fin de la creación consiste en la glorificación de la santidad de Dios y esa

glorificación sólo se da cuando el hombre reconoce plenamente esa santidad de Dios. Todo esto, en una época de antropocentrismo teológico en la que se nos dice que «Dios quiere el bien del hombre y ninguna otra cosa» (es decir, no quiere la adoración de su santidad), todo eso, digo, no es ya una verdad evidente. Sólo puede ser entendida esta verdad si nuevamente se toma en serio la idea de que Dios no crea para buscar su propia plenitud en la creación, sino que esa plenitud la encuentra Dios en el movimiento de su amor hacia Sí mismo, lo cual no es sino otra manera de nombrar la bendita santidad Dios. Lo cual lleva consigo redescubrir y tomar de nuevo en serio otra idea, a saber: que la revelación de Dios quiere, graciosamente, extender su santidad a toda la creación y especialmente al hombre y manifestarse precisamente en relación a la creación. También los serafines de Isaías manifiestan la santidad de Dios poniéndola en su relación a la creación. Dicen: «la plenitud de toda la creación será su gloria» (*kabod*). La más profunda esencia de la santidad de Dios —que es necesariamente algo escondido— se hace visible en el mundo y en él se refleja, y este mundo de alguna manera debe sumergirse en la santidad de Dios y de este modo transformarse. El pensamiento bíblico, lo mismo que el pensamiento dogmático, no permite albergar la menor duda sobre el hecho de que la santidad de Dios deba hacerse visible en el mundo y deba irrumpir en el mundo como *Herrlichkeit*, como «gloria», que es el concepto bíblico para designar la aparición de la interna santidad de Dios. Entre el pensamiento católico y el protestante se da una cierta diferencia a la hora de determinar más exactamente cómo aparecen la santidad comunicada al mundo y la gloria de Dios, diferencia que es un lógico correlato de la diversa concepción del hombre santificado y del estado de santificación. La doctrina católica de la fe está convencida de que la afirmación de Isaías: «la plenitud de la entera Creación será su gloria», debe ser entendida en el sentido de que en la creación se da una imagen ontológica de esa gloria divina, de manera que la expresión de Isaías vendría a significar: la santidad de Dios irrumpe en el mundo, el mundo refleja la santidad de Dios y viene a ser como una transparencia de esa santidad. El pensamiento protestante, por el contrario, ve en esto una concepción demasiado estática y ontológica de la inserción de la santidad de Dios en el mundo y querría entender la palabra de Isaías sólo como una promesa de futuro y como una indicación que apunta a la transformación final que el mundo debe alcanzar. Por tanto, el texto de Isaías 40,47, en cuanto que se refiere a la gloria de Dios, viene interpretado en el sentido de que esa gloria no se hace transparente sino sólo que se hará evidente en la transformación final. Esto es lo que significan las palabras: «que se alcen todos los valles, todos los montes y collados, que se allanen las cuestas y se nivelen los declives, porque va a mostrarse la gloria de Yahvéh y a una la verá toda carne, porque ha hablado la boca de Yahvéh» (Is 40,4-5). El exégeta evangélico V. Herntrich piensa que la revelación de la gloria de Dios no se ha dado todavía, sino que sólo se

nos ha prometido para el futuro, ahora sólo se nos ha dado acerca de ella una palabra de promesa¹⁸. La santidad de Dios, que resplandece como gloria, se nos ha dado sólo como un futuro escatológico.

Pero, considerada bajo una perspectiva *cristiana*, esa interpretación se estrella al menos frente al hecho de la aparición de Jesucristo, Dios hecho hombre, del que San Juan nos dice: «Nosotros hemos visto su gloria, gloria como del Unigénito del Padre» (Jn 1,14). Así pues, ese resplandor de la santidad de Dios se ha dado en la forma de gloria, y más concretamente, según la palabra del Apóstol Pablo «en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6), es decir, en el hombre Cristo Jesús, que, en cuanto hombre, pertenece a la creación. Por lo tanto, al menos en Cristo, la creación se ha hecho transparente para la santidad de Dios. Esta interpretación abre a la doctrina católica de fe amplios horizontes, en los que la creación aparece como resplandor de la belleza y de la santidad de Dios. Ese planteamiento permite al hombre sublimar su propio sentido de los valores y alcanzar una más profunda comprensión del carácter de promesa que todos los valores creados tienen, provocándole a una continua superación de esos valores en la gloria y la santidad de Dios, según el verso de Clemente V. Brentano: «Oh estrellas y plantas, espíritu y ropajes, amor, canción y tiempo, y eternidad»: *O Stern und Blume, Geist und Kleid, Liebe, Leid und Zeit, und Ewigkeit*: todo esto debe ser ocasión para que se despliegue el resplandor de Dios que reposa en la entera creación.

Pero esto no es sólo algo que le ha sido dado al hombre sólo como una posibilidad puesta a su disposición y, por así decirlo, algo que queda a su arbitrio. Por el contrario, se trata de una tarea que se le exige al hombre, porque la gloria y la santidad de Dios están ya presentes en el mundo. Pero esta gloria y santidad deben ser llevadas a su realización perfecta en medio de la lucha y de la batalla de la historia, en permanente polémica con las potencias del mal, para ir madurando así desde los modestos comienzos hasta su plenitud final. Este es el sentido y la meta de la historia terrena, que bajo otro aspecto viene entendida como advenimiento del Reino de Dios. A esta progresiva revelación del Reino de Dios y de su gloria debe el hombre subordinar todos sus esfuerzos en este mundo. No, ciertamente, en el sentido de que el hombre pueda hacer brotar, por sus propias fuerzas, la gloria de Dios —esto sería contradictorio con la esencia de la santidad entendida como la más profunda naturaleza de Dios, que no se deja coaccionar por el hombre—, sino más bien en el sentido de implorar su advenimiento. De ahí que al hombre le haya sido dada, como fuerza para la realización de la santidad de Dios en el mundo, la gracia de la oración. Ya el salmista imploraba la venida de la gloria de Dios con estas palabras: «Alabado sea por los siglos su glorioso nombre y se llene toda la tierra de su gloria» (Ps 72,19). En este sentido debe ser entendida también la primera pe-

18. *Ibidem*, p. 99.

ción del Padrenuestro, en la que imploramos la santificación del nombre de Dios, lo que incluye la petición por el advenimiento del Reino. Ciertamente —ya lo dijimos— el sentido de esta petición no es tan evidente como a menudo se piensa al pasar por encima de esas palabras. Para entenderlas bien sirve el ejemplo de Jesús, que, según el Evangelio de San Juan, ora al Padre: «Padre, glorifica tu Nombre» en este mundo (Jn 12,28). Lo que se pide es esto: que la realidad santa de Dios, su hermosura supraterránea y su verdad se revelen cada vez más en este mundo, que los hombres la reconozcan cada vez mejor y la interioricen en su propio ser; y que esa santidad divina, en lucha con las potencias del mal, pueda con su suave poder abrir cada vez más los corazones de los hombres y convertir la soberbia que los domina en humildad. Se pide, pues, el espíritu de santidad, para que ilumine siempre más al mundo y al corazón humano.

No es casualidad que esta petición esté al comienzo de la oración del Señor, la más profunda e íntima oración de la Cristiandad, la más esencial y abarcante petición que el hombre puede dirigir a Dios. No se piden en ella bienes particulares, sino a Dios mismo como el más alto valor, sin que por ello queden excluidas las peticiones de cosas concretas, de las necesidades internas y externas de la propia vida humana. Es igualmente el propio Padrenuestro el que nos hace pedir el pan de cada día, que es necesario para el hombre, como criatura finita y necesitada. Por ello, decía también San Agustín que «nos es lícito pedir todo aquello que nos es lícito desear»¹⁹. Pero estas peticiones de bienes particulares han de situarse ante todo en el trasfondo y horizonte de aquella primera y esencial petición por la que pedimos que la santidad de Dios se realice en este mundo y en él se revele como fin del hombre; porque, en última instancia, la salvación del mundo lo mismo que el éxito de la propia vida personal y de la propia salvación dependen del cumplimiento de esta primera petición, sin la cual todos los otros éxitos particulares se presentan como carentes de todo significado.

En un mundo que exalta el progreso, el bienestar material y la elevación de la así llamada «calidad de vida», los cristianos reflexionan escasamente acerca de la ambivalencia de estos logros humanos. No se piensa que están expuestos al más completo fracaso si no están imbuidos por el espíritu de la santidad de Dios, si quedan determinados en exclusiva por la razón dominadora y tecnificada, apoyada en la ayuda de las computadoras y los cerebros electrónicos. Puede llegarse al caso, al que recientemente hemos asistido, del niño obtenido en el laboratorio. La teología moral ha demostrado una cierta perplejidad a la hora de juzgar este caso. La primera voz que se ha escuchado sobre el tema ha sido de aplauso, calificando este hecho como un logro, basándose en el argumento de que estamos solamente ante un mero traslado desde el cuerpo de la madre al laboratorio. Vemos, pues, cómo la teología se ha de-

19. Ep. 130, 12.

gradado ¡en geografía o topografía del espacio! Nadie puede abdicar de su responsabilidad ante estos actos diciendo que la actual confusión radica en la pérdida del sentido de lo santo, que ya no se considera relacionado con la vida del mundo. En cualquier caso, este hecho del niño de laboratorio permite contemplar en qué gran medida la felicidad de la humanidad depende del reconocimiento de la santidad de Dios, que es la única que puede garantizar la dignidad de la persona. De ahí que el hombre, incluso para el éxito de su vida terrena, deba pedir continuamente la santificación del nombre de Dios, que el mundo se encamine a este fin y de ninguna manera se separe de él.

Pero el hombre no puede hacer a Dios esta petición desde una actitud meramente pasiva, como si contemplara desde fuera el drama de la santidad de Dios en su lucha con las potencias del mal, o acaso la acompañara simplemente con sus buenos deseos. El hombre no puede pedir en serio la realización de la santidad de Dios como meta de la historia de la salvación si él mismo no se dejase llenar por esta realidad.

Pero todo esto nos lleva a pensar que la santidad de Dios no es sólo el fin, la meta de la santidad cristiana en este mundo sino que es también la forma interna de esa vida.

Según la filosofía perenne, la permanente orientación de una criatura a un fin establecido tiene como presupuesto la interna dirección de esa criatura al fin. Esta es la entelequia que lleva en sí misma de alguna manera el fin y la meta y que se identifica con la forma esencial. En analogía con estas relaciones ontológicas del ser, la santidad de Dios debe ser entendida también como *forma de la vida cristiana* y por este camino llegamos a la exigencia de la interna santificación del hombre por la gracia de Dios.

4. *La santidad como forma de la vida cristiana*

El hombre no podría ocuparse seriamente del objetivo establecimiento de la santidad de Dios como meta de la historia, ni podría recitar honradamente la primera petición del Padrenuestro, si a la vez no quisiera dejarse alcanzar internamente por la santidad de Dios y hacer de ella la forma de su vida. En la escena bíblica de la vocación esta verdad se expresa cuando el profeta, llamado a anunciar al mundo la santidad de Dios, ve que un serafín se le acerca para purificar sus labios con un ascua ardiendo, lo que significa una renovación de su entera existencia por el fuego, el cual significa indudablemente el resplandor de la santidad de Dios. Esta correspondencia entre la objetiva finalización del hombre y del mundo a la santidad de Dios y la subjetiva santificación del hombre aparecen claramente en la escena de la vocación de Jeremías cuando a éste se le dice: «Antes de que tú salieses del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos» (Jer 1,5). Ya en el Antiguo Testamento, pues, quedaba establecida la necesidad de la inter-

na santificación en relación con la objetiva realización de la santidad de Dios en el mundo. También aquí la santidad de Dios ha de ser interpretada desde una fuerte acentuación de la excelsitud divina y de la distancia; pero la ley de la santidad establece no obstante esta exigencia: «Sed santos porque Yo, Yahvéh, soy Santo» (Lev 11,44)²⁰.

Es cierto que en el Antiguo Testamento la tendencia a la santidad aparece determinada fuertemente por el cumplimiento de la ley, con el riesgo de una interpretación semipelagiana por parte del hombre. En el Nuevo Testamento, en cambio, encontramos una profundización de esta exigencia en una doble perspectiva: la santidad no se vincula ante todo al cumplimiento de la Ley sino a la gracia y al don del Espíritu Santo, como se expresa por ejemplo en la primera Carta a los Corintios: «Vosotros debéis santificaros... en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y gracias al Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11). Se reconoce así la primacía de la obra de Dios en la santificación, que debe producir en el hombre una inmediata reacción de docilidad y apertura. Con ello se logra simultáneamente una segunda profundización de la santificación del hombre, que ha de llevarse hasta la identificación con Cristo y la inhabitación del Espíritu Santo, y con esto, a la vez, se amplía el punto focal de la existencia cristiana, que se dirige a la configuración con Cristo, exigida en concreto y de una manera drástica por la Epístola a los Hebreos con estas palabras: «Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios» (Heb 12,14).

Pero naturalmente el Nuevo Testamento no oculta que esta santificación del hombre interior puede también producir sus frutos en las obras del amor, de la fraternidad y del servicio (cfr. entre otros textos, Mt 3,8). De ahí que la santidad aparezca descrita, con gran realismo, en su relación con sus repercusiones en el mundo y que, a pesar de su orientación hacia el mundo, se sabe a la vez en contraste con él, conoce la extrañeza del cristiano hacia lo terreno, la enemistad entre la creación que está bajo el pecado y la santidad de Dios que se expresa en la comunidad de los santos.

Esta ordenación mutua entre santificación y ser en el mundo —con la tensión que este ser en el mundo incluye—, nos advierte una vez más acerca del ser «enteramente otro» de la santidad de Dios y está tan lejos de ciertas formulaciones modernas del pensamiento cristiano que se puede hablar con exactitud de una inversión de esta mutua ordenación. Esto sucede, en efecto, cuando se afirma que el trabajo es ya una forma de santificación y cuando se nos dice que la acción externa social —incluso en su forma de subversión violenta de las estructuras sociales— es ya la realización del Reino de Dios. Esto está en oposición a la verdad bíblica, según la cual el cambio decisivo en el mundo acontece en la relación entre Dios y el hombre. Por tanto, el suceso interior

20. Cfr. M. NOTH, *Das dritte Buch Mose* (Das AT deutsch), Göttingen 1962, p. 80.

de la santificación no puede ser sustituido por ninguna relación intramundana, pero no estorba ni hace imposible, de ningún modo, una auténtica relación al mundo; al contrario, sólo en el primado de la santificación se encuentra la base de una auténtica relación con el mundo, pues sólo desde la santidad pueden llegar al mundo las fuerzas del amor y de la entrega; por el contrario, una inversión de este orden, que subordine la santificación al trabajo en el mundo o que la identifique sin más con él, arrebatara a la tarea, propiamente, su base sobrenatural y su fundamento.

La cristiandad actual, si echara una mirada atenta a los resultados de la creciente socialización de la humanidad —hecho que en el mundo mundano ya no se discute—, podría quedar advertida de los riesgos de una tal inversión de valores; porque hoy es ya algo indiscutible que el progreso técnico y social del hombre no ha hecho a éste mejor en su esencia, sino que el egoísmo del hombre concreto, lo mismo que de los grupos sociales, crece en la misma medida en que se alcanza una calidad de vida entendida de una manera meramente externa y material. Por tanto, para la Iglesia lo mismo que para el hombre concreto, no existe hoy otra posibilidad de cumplir la tarea de su santificación que volver al orden establecido en la Sagrada Escritura, que sólo puede ser fundamentado a través del pensamiento teológico, según el cual la tarea de la interna santificación es superior a todo y a todo se antepone. Esto es lo que significan las palabras de Cristo: «buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 3,36).

[Traducción de Pedro RODRÍGUEZ]

