

Secularidad, sacralidad, sacramentalidad

JOSÉ LUIS ILLANES*

¿La secularización que conoce la civilización occidental deja un espacio a lo sacro o postula su desaparición? ¿Existe una sacralidad cristiana o debe reconocerse que el cristianismo implica una superación de toda sacralidad? Las dos preguntas formuladas apuntan a la misma cuestión desde dos puntos de vista: socio-cultural, la primera; teológico-exegético, la segunda.

Desde esta segunda perspectiva la afrontó Joseph Ratzinger, con la claridad de lenguaje que le caracteriza, en uno de las obras que publicó antes de su elección al pontificado, *El espíritu de la liturgia*. «¿No es acaso el culto cristiano liturgia cósmica que abarca cielo y tierra? Cristo padeció “fuera de las murallas”, subraya la carta a los Hebreos que añade la exhortación “salgamos, pues, a encontrarlo fuera del campamento, cargados con su oprobio” (13, 13). ¿No es el mundo entero su santuario? ¿No se consigue la santidad precisamente en la vida diaria vivida según justicia? (...) ¿Acaso puede existir otra sacralidad que el seguimiento de Cristo en la sobria paciencia de la vida cotidiana?»¹. En las páginas que siguen el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe se enfrenta con el tema, reconociendo la importancia de la instancia planteada –es decir, el valor cultural del conjunto del vivir del cristiano, llamado a ofrecer su vida como «hostia viva, santa, agradable a Dios» (Rm 12, 1)–, pero mostrando a la vez como ese valor teológico del acontecer ordinario presupone la unión con Cristo y, en ese contexto, la existencia, en el transcurrir del vivir histórico, de momentos

* Profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Email: jlillanes@unav.es.

¹ JOSEPH RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2001, p. 75.

en los que esa unión se incoa o se vivifica y, por tanto, de una sacralidad específicamente cristiana.

Aquí queremos plantearnos esa misma cuestión, aunque desde la primera de las dos perspectivas que antes mencionábamos, es decir, la socio-cultural. ¿Es exacto afirmar que la cultura contemporánea es una cultura radicalmente secularizada?, será pues nuestra primera pregunta. Dicho con otras palabras, es, sin duda, un hecho que en la civilización occidental la religión no ocupa el mismo lugar que en épocas pasadas, pero ¿ese hecho implica que nuestra cultura esté atravesada por un proceso de secularización cuya meta connatural es la total desaparición de lo religioso y, por tanto, de lo sacro? Para ofrecer una respuesta a ambas preguntas –obviamente negativa– comenzaremos analizando en qué sentido y con qué implicaciones puede y debe hablarse de un proceso de secularización, para pasar después a considerar las otras dimensiones del problema.

1. La secularización entre la secularidad y el secularismo

a) Introducción terminológica

El término «secularización» deriva del adjetivo «secular» que, a su vez, proviene del sustantivo «siglo», en latín *saeculum*. En el idioma griego –lengua en la que fueron escritos la casi totalidad de los libros del Nuevo Testamento y algunos del Antiguo– la palabra equivalente a siglo, *aion*, indica un largo espacio de tiempo. En el lenguaje bíblico, en el que tiempo es considerado en el contexto de la historia de la salvación y por tanto connotando las realidades que en el tiempo viven y se desarrollan, se produjo un acercamiento, hasta resultar intercambiables, entre las palabras que hacen referencia a ambas dimensiones y por tanto entre *aion* y *cosmos*, entre *siglo* y *mundo*².

La apocalíptica judía, que tuvo gran importancia respecto a la evolución lingüística recién mencionada, dividía la historia en dos periodos: la etapa presente y la futura, entre las que se sitúa la venida del mesías, con cuyo advenimiento se introduciría del reino definitivo de Dios, con la plenitud de paz y de comunión que implica. Mundo presente y mundo futuro se suceden así tanto ontológica como cronológicamente. La realidad de Cristo, Dios encarnado, que con su vida, su muerte y resurrección, hace presente el reino definitivo, introduce un cambio radical en ese planteamiento. La plena comunicación de Dios

² Sobre esta cuestión, tanto desde un punto de vista *terminológico*, como de contenido, ver lo que ya escribimos en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, pp. 171-224.

a la humanidad ha acontecido en Cristo y, sin embargo, la historia continúa. La venida del mesías ha tenido lugar en mitad de los tiempos: la escatología, la plenitud, la eternidad, se han hecho presentes en el tiempo. Ciertamente sólo en arras y en esperanza, y por tanto abriendo la existencia hacia la consumación acabada que tendrá lugar con la parusía o segunda venida de Cristo, pero real y verdaderamente, y por tanto dando vida a una comunión profunda, íntima y vital con Dios.

Cristo no sólo introdujo en el tiempo con su propio ser esa comunicación con Dios hacia la que toda la historia se encamina, sino que constituyó una comunidad, la Iglesia, a la que confió la misión de transmitir el mensaje que había proclamado, y la de comunicar la vida de la que Él mismo vivía y en la que estaba llamada a participar la humanidad. Desde ese momento, y hasta el fin de los tiempos, la acción de Cristo surca la historia comunicando por medio de la Iglesia la vida que ha venido a ofrecer a los hombres. Se da así, en el seno del acontecer, no sólo una distinción entre gracia y pecado, sino también entre Iglesia y mundo o, en otras palabras, entre Iglesia y realidades e instituciones temporales, entre Iglesia y sociedad civil.

El trasfondo teológico que acabamos de evocar ha dado lugar, a lo largo de los siglos a concreciones muy diversas entre sí. Limitémonos aquí a un solo punto. La existencia de la Iglesia, y la distinción en su seno de sacerdotes y laicos, primero, y, después, de sacerdotes, monjes (o, en términos más amplios, religiosos) y laicos, dio lugar a la aparición de una normativa jurídico-canónica destinada a regular la vida, la función y las tareas, los derechos y los deberes, de sacerdotes y religiosos; así como a la posibilidad de que, por razones graves, alguna persona fuera dispensada o privada de todos o algunos de los derechos y obligaciones que esa normativa les concedía o les imponía.

Diversas expresiones, «exclaustración», «reducción al estado laical», «pérdida del clerical» y otras análogas adquirieron así carta de naturaleza en el lenguaje canónico, del que pasaron al hablar ordinario. Entre ellas tuvo especial fortuna, según las épocas, la voz que aquí nos interesa, la palabra «secularización». En ese contexto se entiende, pues, por secularización el proceso por el que un religioso o un clérigo pierden el estatuto jurídico que antes tenían, para pasar a estar bajo la normativa general es decir, la aplicable a cualquier fiel cristiano³.

³ La palabra «secularización» aparece todavía en el Código de Derecho Canónico de 1917 referida a los religiosos (cánones 638 y 640); respecto a los clérigos habla de «reducción al estado laical» (cánones 211-214). En el Código de Derecho Canónico de 1983, respecto a los clérigos se habla de «pérdida del estado clerical» (cánones 291-293), y respecto a los religiosos de «exclaustración» y de «salida o expulsión del instituto» (cánones 686-704).

Con ocasión de las negaciones para llegar a la llamada paz de Westfalia (1648) se produjo una variación terminológica, que, con el tiempo, tuvo grandes consecuencias⁴. En esas negociaciones, el delegado francés habló, en efecto, de secularización para referirse a la confiscación de bienes de los señoríos eclesiásticos a fin de atribuirlos a los civiles. Este uso tiene, como es patente, relación con el anterior, pero amplía considerablemente su alcance: ahora se hace referencia no al simple cambio del estatuto de una persona concreta, sino a la transferencia de un territorio de una jurisdicción a otra. Yendo más a la raíz, implicaba, o podía implicar, el recurso a la palabra «secularización» para designar el proceso histórico en virtud del cual se atribuyen a las instituciones cívicas tareas y competencias que hasta ese momento habían estado encomendadas a instituciones eclesiásticas.

b) El proceso de secularización como proceso histórico postmedieval

Estamos, como resulta obvio, ante un uso lingüístico y una realidad que se integran en un proceso más amplio: el de la superación de las estructuras medievales, y más concretamente el de la superación de la interdependencia que durante esa época, y parte de la moderna, reinó entre *sacerdotium* e *imperium*, con la consiguiente aparición y consolidación de ámbitos de pensamiento o de acción que se desgajaban de la autoridad eclesiástica para presentarse como constitucionalmente autónomos.

Así entendido el vocablo secularización tiene una significación neutra; mejor dicho, positiva, pues constituye una manifestación o consecuencia de los sucesivos desarrollos o renacimientos que se fueron dando en la historia en Europa haciendo posible su progresiva maduración a partir de la gran convulsión que supuso la caída del imperio romano de occidente. La caída de Roma trajo consigo el derrumbamiento de una civilización. Se desmembró lo que había sido un imperio, desaparecieron estructuras administrativas y de gobierno, se produjo una fuerte bajada del nivel cultural, durante decenios etnias y grupos se combatieron entre sí. Pero no todo fue negativo: superado el caos inicial, se abrieron por entero las puertas a un proceso –ya iniciado antes de la caída de Roma– de progresiva integración de las tradiciones latinas, germánicas, celtas y sajonas de donde terminó brotando la Europa que, con crisis y avatares, ha llegado hasta nosotros.

⁴ Sobre este desarrollo terminológico y sus implicaciones, y en general sobre el tema en sí, ver lo que hemos escrito en *Cristianismo, historia, mundo*, cit, pp. 171-224 y en «La secularización como situación de encrucijada», en Aa. Vv., *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo (Roma 6-11.X.1980)*, Roma 1981, 548-556. Desde una perspectiva terminológica el estudio más completo sigue siendo H. LÜBBE, *Säkularisation*, Freiburg 1965.

Ese proceso se realizó en el seno de la Iglesia, única realidad que trascendía tribus y etnias y en la que continuaba viva, especialmente en sus monasterios, la tradición clásica greco-romana. Fue sobre esa base como se fueron produciendo los sucesivos renacimientos a que antes nos referíamos, y, en su raíz, el progresivo difundirse de la cultura, que dejó de estar circunscrita a los ámbitos eclesiásticos para extenderse cada vez más intensamente a otros sectores de la población. Paralelamente, la desaparición de la esclavitud trajo consigo que los trabajos manuales fueran asumidos por ciudadanos libres, lo que desembocó en una valoración de esas tareas y en una configuración social más articulada que la de épocas anteriores. Si en los primeros siglos de la edad media predominaban dos figuras –los señores, titulares de la milicia y de las armas, y los clérigos, depositarios de la cultura–, en los sucesivos a esas dos figuras se añade una tercera, destinada a tener cada vez más importancia: los artesanos, residentes en ciudades y villas (burgos) y estructurados en gremios y cofradías.

Esa evolución traía consigo, lógica e inevitablemente, una valoración, también cristiana, de las realidades cívicas en cuanto que distintas de la eclesiásticas y, en ese sentido, una secularización, o lo que es lo mismo, dicho en términos no histórico-procesuales sino antropológicos y entitativos, una proclamación de la secularidad, es decir, una afirmación del valor y la consistencia de las realidades seculares en cuanto tales. Y todo esto no en contra o al margen de la fe cristiana, sino en su seno y como expresión de la fuerza intrínseca de esa fe y de su capacidad para promover e informar nuevas constelaciones sociales y culturales. Buena prueba de ello es la fuerte carga religiosa que tuvieron los gremios profesionales y, en general, todo el contexto de la sociedad tanto de los últimos tiempos medievales como de los que dan inicio a lo que solemos designar como edad moderna.

Entre otros muchos detalles simbólicos, detengámonos en uno: el hecho de que uno de los teólogos más importantes del siglo XIV, el dominico Johannes Tauler (ca 1300-1361), usara en su predicación un mismo vocablo alemán (*beruf*) para referirse tanto a la vocación o llamada que Dios dirige al cristiano, como a la profesión o tarea que cada persona desempeña en el seno de la sociedad⁵. Daba así un paso importante en orden a una valoración espiritual y teológica del trabajo y, por tanto, del conjunto de las profesiones seculares.

⁵ Una aproximación al pensamiento de Taulero en A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid 1973, pp. 229-233. Para una visión sintética de la valoración del trabajo a lo largo de la historia de la espiritualidad, ver lo que hemos escrito en *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, 10ª edición revisada y actualizada de la original, realizada en 1966. Ediciones Palabra, Madrid 2001.

Lutero, que conoció los textos del místico dominico, se sitúa en esa línea; de hecho sus escritos contribuyeron de forma decisiva a consolidar, en la lengua alemana, el uso de la palabra *beruf* en los dos sentidos mencionados, y otros muchos pasajes de su obra se mueven en esa misma dirección. Pero el conjunto de su pensamiento cerraba el camino hacia una verdadera teología de la secularidad. De una parte, porque su modo de entender la predestinación le llevaba a concebir la vocación como un mandato que marca a cada persona su lugar en la sociedad y en la historia, y no como una llamada a encontrar a Dios también en y a través de la profesión⁶. De otra, porque su doctrina sobre la salvación por la sola fe y su negativa a conceder valor salvífico a las obras, que le condujo a una crítica radical a los votos monásticos, implicaba excluir la idea de una santificación de la vida profesional, reforzando así la tendencia a interpretar la vocación en el contexto de la relación entre mandato y obediencia.

La teología católica pre y postridentina subrayó fuertemente la bondad de la creación y la realidad del don de la gracia, y por tanto el valor, también salvífico, de la acción humana y, en consecuencia, la libertad y la dignidad de la persona, aún después del pecado. Desarrolló además una amplia doctrina sobre el derecho de gentes y sobre los derechos fundamentales de la persona, pero –en parte por la orientación antropológico-cultural de la época barroca– no dio vida a una reflexión sobre el trabajo y las profesiones. El momento para una doctrina acabada sobre la secularidad y sobre la santificación de las realidades seculares no había llegado todavía.

c) Fe e increencia ante el proceso histórico moderno: secularismo y secularidad

En ese contexto se produjo la aparición de un movimiento intelectual que iba a provocar, también respecto a la cuestión que consideramos, cambios decisivos: la ilustración, y en especial sus vertientes más radicales. La ilustración implica, por sí misma, una reafirmación del valor de la inteligencia y de su capacidad de conocer la verdad, y el proyecto de extender los conocimientos a todas las capas de la sociedad. Pero en sus vertientes radicales, que fueron las dominantes, asumió una orientación decididamente racionalista: todo cuanto trasciende a la razón humana o no existe o es incognoscible. A la fe cristiana, y a la religión en general, se le negaba en consecuencia todo valor de verdad, o, en el mejor de los casos, se la declaraba una forma imperfecta e infantil de conocimiento, propia, por tanto de las primeras edades de la humanidad y destinada a ser superada en la medida en que el ser humano va accediendo a la madurez.

⁶ Ver sobre este punto P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1987, pp. 38-40.

Desde esta perspectiva la secularización deja de ser interpretada como un proceso que conduce a la afirmación del valor (también cristiano) de las realidades cívicas y temporales, para ser vista como una fase de un proceso mucho más ambicioso y radical: el de la proclamación de la plena autosuficiencia de la mente humana y por tanto la de su absoluta autonomía frente a toda autoridad, y en última instancia frente a Dios, que viene reducido a mero soporte de un universo en el que no interviene ni puede intervenir (deísmo), o sencillamente negado (ateísmo). Como resulta obvio una vez llegados a este punto, el juicio sobre la secularización se transforma espontáneamente en proyecto: no se trata ya sólo de tomar conciencia de un determinado proceso histórico, sino de insertarse en él para promover su expansión y su desarrollo. De la secularización como hecho se pasa al secularismo como ideología y como programa de acción encaminado a excluir del horizonte tanto social como personal toda referencia a la trascendencia, a la religiosidad y a lo sacro.

Supuesto cuanto precede, ¿qué actitud le corresponde asumir al creyente, sea respecto del secularismo como ideología sea respecto a la secularización en cuanto proceso que ha provocado, en la civilización occidental, un progresivo debilitamiento de sus raíces cristianas y religiosas? En las décadas de 1960 y 1970 algunos teólogos anglosajones dieron luz a lo que se calificó como «teología de la secularización» y, en sus formas más radicales, «teología de la muerte de Dios»⁷. Unos años antes el teólogo alemán Dietrich Bonhöffer, en unas cartas escritas desde su dura situación en un campo de concentración hitleriano, había afirmado que el desarrollo de la ciencia y de la sociedad modernas estaba poniendo de manifiesto que el hombre contemporáneo puede afrontar la vida sin recurrir a Dios. A partir de ahí, llevando al extremo algunos aspectos del planteamiento de Karl Barth, sostiene que el cristiano debe aceptar esa situación; más concretamente, y aceptarla como realidad querida por Dios para hacer posible una fe pura, sin apoyos humanos. «Nuestra creciente madurez [es decir, la alcanzada por el hombre de la civilización occidental] nos empuja a un conocimiento auténtico de nuestro puesto delante de Dios. Dios nos hace saber que debemos vivir como hombres que pueden resolver sin Dios el problema de su vida. (...) El Dios delante del cual estamos es un Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios. Delante de Dios y con Dios nosotros vivimos sin Dios»⁸.

⁷ En los años mencionados la literatura al respecto fue muy abundante; una exposición de sus líneas generales puede encontrarse en lo que hemos escrito en *Cristianismo, historia, mundo*, cit, pp. 57-100, y en *Hablar de Dios*, Madrid 1969.

⁸ Las cartas fueron publicadas, después de su muerte y ya acababa la guerra, con el título *Widerstand und Ergebung*, Munich 1951; la palabras citadas están en p. 243.

Los escritores anglosajones a los que nos hemos referido –G. Vahanian, J. A.T. Robinson, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton, etc.–, partiendo de esa y otras afirmaciones de Bonhöffer, aspiran a esbozar, con diferencias notables entre unos y otros, pero coincidentes en el fondo, «un cristianismo no religioso», es decir, un cristianismo que acepta la secularización como una realidad definitiva, destinada no a pasar, sino a ampliarse y crecer hasta borrar toda huella de Dios. Un cristianismo que da por adquirido que no cabe relación alguna con Dios, que ha muerto desapareciendo, de una vez y para siempre, de nuestro horizonte. Que considera que el hombre tiene frente a sí sólo a Jesús, y a un Jesús reducido a sus dimensiones éticas, a su condición de «hombre para los otros», de hombre olvidado por entero de sí mismo y entregado a los demás. En suma, que plantee y defienda, como única posibilidad de supervivencia para el cristianismo, la afirmación de un «ateísmo cristiano», con exclusión de toda apertura hacia lo trascendente, lo religioso, lo teologal, lo sacro.

El eco obtenido por esos autores fue amplio, pero efímero. No sólo las críticas recibidas, sino el simple paso del tiempo puso de manifiesto lo débil y carente de base del edificio intelectual que habían elaborado. Pocos años bastaron para que su obra cayera en el olvido. Si la hemos evocado aquí es para poner de manifiesto que ante el hecho de la secularización de la civilización contemporánea, y más allá de toda discusión de tipo sociológico sobre el alcance que hoy y ahora esa secularización haya podido adquirir, sólo caben dos posiciones fundamentales. De una parte, el secularismo (o laicismo, por mencionar otro vocablo en gran parte equivalente); es decir, el planteamiento ideológico según el cual la civilización humana está abocada al ateísmo, que, en consecuencia, a fin de acelerar el progreso cultural, debe ser impulsado y promovido. De otra, la actitud creyente, que afirma que la secularización es un hecho histórico de dimensiones muy variadas y sobre el que no puede darse un juicio sumario, pero que, en todo caso, no puede ser considerado como una fase hacia un universo sin Dios. El hombre está hecho para Dios, de modo que, en el supuesto de que corte o niegue toda relación con Él, se autodestruye como hombre; más aún, que en última instancia ese corte y esa negativa son imposibles, ya que la referencia Dios está inscrita en lo más profundo de la mente y del corazón humanos. El proceso de secularización, como cualquier otro proceso histórico, podrá abocar a situaciones muy variadas, pero en ningún caso a la exclusión radical y plena de Dios.

Para afrontar debidamente esa disyuntiva, el creyente no puede limitarse a una mera denuncia del secularismo, sino que debe ir más allá. Dicho en términos más concretos –y retomando el hilo del discurso antes esbozado– debe desarrollar una teología de la secularidad (y de la laicidad). Se trata, por lo demás, de un camino ya decididamente iniciado, como lo testimonian dos

de las grandes constituciones aprobadas en el Concilio Vaticano II: la *Lumen gentium* (nn. 39-41), con la proclamación de la llamada de todo cristiano, sea cual sea su condición, a la santidad, y ello no al margen de su vida ordinaria, sino tomando pie de las realidades y situaciones que implica el vivir y trabajar en el mundo; y la *Gaudium et spes* (nn. 33-39), con la afirmación del valor y de las leyes propias de cada realidad creada y, por tanto, de su autonomía, y a la vez de su referencia a Dios, lo que implica que la actitud teologal puede y debe inspirar los comportamientos, pero no desconociendo o destruyendo lo que a la naturaleza de cada ser y de cada actividad le es propio, sino desarrollando, potenciando y elevando su dinamismo natural.

2. La sacralidad entre el naturalismo, el panteísmo y la sacramentalidad

Los procesos históricos que han conducido a la coyuntura contemporánea y, más concretamente, a una afirmación de la intrínseca consistencia de las realidades seculares en cuanto orientadas a fines que las especifican y las dotan de valor, no conducen en cuanto tales a la exclusión de Dios del horizonte de la existencia humana (o sea, al secularismo), sino, al contrario –repetámoslo–, al reconocimiento de que el valor que esas realidades poseen encuentra su más acabada fundamentación precisamente desde la perspectiva teologal que implica el dogma de la creación (es decir, a la secularidad). La fe cristiana no condena al mundo como realidad carente de sentido o dominada por el pecado, sino que reafirma su valor proclamando su condición de realidad creada por Dios e incorporada, a través de la Encarnación, a la obra redentora, a la realización de ese designio divino que tuvo inicio con la creación y culminará en la plenitud a la que se llegará con el juicio de Dios al final de la historia.

La vida humana, toda vida humana con la totalidad de las incidencias que la componen, tiene una dimensión teologal. Ahora bien, si esto es así, si todos y cada uno de los momentos del existir están referidos a Dios, ¿no resulta obligado concluir que, con el cristianismo, se supera la sacralidad? Ciertamente Jesús frecuentó el Templo, celebró las festividades que jalonaban la vida del pueblo de Israel, recitó los Salmos siguiendo los modos y maneras propios de la oración judía, etc. Pero también es cierto que proclamó que el verdadero templo y el verdadero sacrificio eran su propio cuerpo y su vida entregada hasta la muerte en cumplimiento de la voluntad de Dios Padre y que, a partir de Él, la adoración al Padre estaba llamada a trascender templos y lugares para ser una adoración «en espíritu y en verdad»⁹. Desde la perspectiva de la predicación y la obra de

⁹ Cfr. Jo 4, 23.

Cristo, lo esencial no son algunos actos determinados, diversos y separados del vivir ordinario, sino ese vivir asumido como hostia viva ofrecida a Dios¹⁰.

Es la cuestión que formulaba Benedicto XVI en el pasaje de su *Introducción a la liturgia*, que citábamos al comienzo de nuestras reflexiones. La pregunta que planteaba el Romano Pontífice, y que nosotros acabamos de reiterar, tiene una respuesta clara: Cristo –y con Él la fe cristiana– no niegan la sacralidad, sino que traen consigo una reinterpretación de su razón de ser y de su alcance. Lo fundamental y definitivo para el cristiano no, ciertamente, es la sacralidad, sino la santidad, pero la proclamación del valor primario y substantivo de la santidad, no implica abolir la sacralidad, sino reafirmarla aunque en un contexto y con un sentido en gran parte nuevos.

a) Distinción entre sacralidad y santidad: aproximación terminológica

Para ponerlo de manifiesto será útil que, siguiendo la metodología entre filológica y terminológica ya presente en la primera parte de nuestras reflexiones, nos preguntemos: ¿qué significa el vocablo «sacralidad»? ¿qué entendemos –o qué debemos entender, pues la historia del pensamiento y de la religiosidad acredita una multiplicidad de significados– al hablar de «lo sacro» o de «lo sagrado»?

Las voces castellana «sacro» y «sagrado» provienen del latín. Su origen remoto se encuentra en el verbo *sancio*, que significa cortar, separar, delimitar un terreno para dedicarlo a un uso determinado, diferente del uso común o general. De ese verbo derivan en latín dos adjetivos: *sacer*, *sacra*, *sacrum*, que cualifica a una realidad en cuanto referida al culto; y *sanctus*, *sancta*, *sanctum*, que subraya la dignidad y el carácter especial, intocable, que revisten las realidades sagradas, y el respeto o la veneración con que deben ser tratadas. Por derivación, el adjetivo *sanctus* indica también la limpieza, la pureza, la inocencia que deben caracterizar al hombre en cuanto partícipe del culto así como a los objetos destinados a él¹¹.

¹⁰ Cfr. Rm 12,1.

¹¹ Sobre este punto y los que siguen ver lo que escribimos en la voz *Sagrado y profano*, «Gran Enciclopedia Rialp», t. 20, Madrid 1974, pp. 661-669; posteriormente recogida y ampliada como capítulo primero del libro *Laicado y sacerdocio*, Eunsá, Pamplona 2001. La bibliografía al respecto es muy amplia; damos por eso sólo una selección: citemos algunas, sólo a modo de ejemplo J.P. AUDET, *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, en «Nouvelle Revue. Théologique» 79 (1957) 29-61; P. BERGER, *Sacred canopy* Nueva York 1988; L. BOUYER *Le rite et l'homme*, París 1962; R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, París 1950; J. DILLERSBERGER, *Das Heilige im Neuen Testament*, Kuttstein 1926; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1967; J. GRANDMAISON, *Le monde et le sacré*, París 1966; A. G. MARTIMORT, *Le sens du sacré*, en «La Maison-Dieu», 25/1 (1951) 47-74; G. MORRA, *La riscoperta del*

En el idioma griego existían también dos vocablos con significación diversa a los términos latinos recién citados, aunque con puntos de contacto: *hierós*, que, proveniente de una raíz que indica fuerza, potencia, vida, designa la excelencia de quien está dotado de esas cualidades; y *hágios*, que indica la actitud de temor y reverencia ante lo misterioso y sobrehumano y, también, aunque secundariamente, la de separación. Los traductores judíos del Antiguo Testamento, al verter la palabra hebrea *qadosh*, que indica lo distinto o lo separado, y, referido a Dios, su grandeza, su excelsitud, su trascendencia, evitaron el termino griego *hierós*, muy vinculado a los cultos paganos, y acudieron de ordinario al vocablo *hágios*, lo que explica que este término acabara teniendo en el lenguaje apostólico y cristiano posterior un uso mucho más amplio que en el lenguaje griego clásico. Al traducir al latín el vocablo *hágios* se acudió a los dos adjetivos antes mencionados– *sanctus* y *sacrum*–, con los matices ya señalados.

Terminemos este recorrido terminológico haciendo referencia, aunque nos interese menos, a un vocablo que se usa con frecuencia como contrapuesto a lo sagrado, el adjetivo «profano». Proviene directamente del latín *profanum*, palabra compuesta por el prefijo *pro* (delante de) y el sustantivo *fanum* (santuario o zona sagrada). Designa, pues, el área que se encuentra más allá de un terreno consagrado al culto divino, y, por extensión, todo lo no sagrado.

Si de esas consideraciones predominantemente etimológicas, pasamos a prestar atención, aunque sea brevemente, al uso de esos diversos términos, y especialmente al de las voces «sagrado» y «santo», cabe destacar un dato que nos parece particularmente significativo:

– En referencia a Dios, a Jesucristo, al cristiano como ser redimido, ordinariamente no se habla –ni en la literatura antigua ni en la contemporánea– de «sagrado» sino de «santo»: Dios es el santo de los santos; Jesús de Nazaret es santo en cuanto Hijo de Dios Padre en quien habita la plenitud del Espíritu; el hombre es santo en cuanto que el don de la gracia lo ha sacado del pecado y convertido en templo del Espíritu Santo, que le impulsa desde dentro de su corazón a crecer en santidad, identificándose con Cristo y, en Cristo y por Cristo, sabiéndose y viviendo como hijo de Dios.

sacro, Bolonia 1964; R. OTTO, *Lo santo*, Madrid 1965; J. PIEPER, *Sacralidad y desacralización*, «Palabra» 93 (1973) 13-20 y *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980; J.A. PRADES, *Lo sagrado: del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona 1998; O. PROCKSCH, *Agios*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart 1957, pp. 87-116; J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid 1989; A. RIZZI, *Il sacro e il senso: lineamenti di filosofia della religione*, Leumann (Turín) 1995; P. VAN IMSCHOOT, *La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*, en «Vie Spirituelle» 339 (1946) 30-44.

– Se habla en cambio de «sagrado» en referencia a otras realidades, muy diversas entre sí: Sagrado Corazón de Jesús, Sagrada Familia, personas consagradas, consagración de un altar o de un templo, Sagradas Formas, vasos consagrados, días consagrados a la oración, etc. En algunos casos, una misma realidad es cualificada en unos casos como santa y en otros como sagrada (por ejemplo, hablamos de Santa Misa y de celebración de la Sagrada Eucaristía, o de Santa Cruz y de Sagrado Madero en el que Cristo fue crucificado), pero siempre dando a la palabra «santo» un alcance distinto del que ese calificativo tiene en los casos mencionados en el párrafo anterior.

El lenguaje, como toda realidad histórica, no obedece a una lógica puramente matemática, hay pues oscilación y excepciones, pero el dato mencionado permanece y permite llegar a una conclusión importante. La palabra «santo» remite a realidades substantivas: Dios, Jesucristo, el hombre (y también la Iglesia, en cuanto comunidad compuesta por hombres unidos a Cristo y habitados por el Espíritu). La voz «sagrado» remite a realidades todas ellas relacionadas con Dios y la comunicación de la vida divina, pero siempre distintas de Cristo y del hombre redimido, o al menos no referidas de forma inmediata a su ser mismo, sino a algo que lo presupone o lo evoca.

La distinción que acabamos de establecer no constituye ninguna novedad. A fin de cuentas se retrotrae, en gran parte, a la que ya enunciara hace siglos san Agustín con la distinción entre *res* y *signa*, a la que la teología occidental no ha cesado de referirse desde entonces. Por lo demás lo que importa no es si la distinción es más o menos reciente, sino captar con hondura el trasfondo que supone.

b) Manifestaciones históricas de la experiencia de lo sacro

Al llegar a este punto será útil dar un paso atrás para recordar que la noción de «lo sagrado», expresada de muy diversas formas y con muy diversas terminologías, la encontramos, con unos acentos y otros, a lo largo de la historia de las religiones, desde los tiempos más remotos. Esa historia acredita a la vez que el vocabulario sobre «lo sagrado» remite, de ordinario, a experiencias dotadas de particular densidad: la de la belleza, tal y como nos la pueden hacer sentir la contemplación del paisaje desde la cúspide de las grandes montañas; la del temor ante la obscuridad o ante el vacío que puede experimentarse en el borde de abismos cuyo límite no se percibe; la del amor, que lleva a trascender lo perecedero y a aspirar a lo eterno; la del dolor...

La diversidad de planteamientos o, por mejor decir, pues estamos ante una cuestión no meramente especulativa sino primariamente existencial, de actitudes es enorme. De hecho –y esto es lo que conviene recalcar– resulta imposible llegar

a una clarificación siguiendo una metodología sólo descriptivo-fenomenológica, y se hace necesario, partiendo de la realidad de lo existente, dar un salto al nivel ontológico o, más exactamente, metafísico.

Desde esta perspectiva puede decirse que aquí se confrontan tres posiciones puras fundamentales:

a) La perspectiva naturalista, para la cual no existe más que lo que captamos y percibimos por los sentidos, que conduce a afirmar que la expresión «lo sacro» y otras afines no tienen contenido real alguno, pues no existe nada más allá de aquellos que vemos y tocamos; son, pues, producto de una mentalidad enferma o infantil, que tiene que ser superada.

b) La perspectiva panteísta, para la cual el lenguaje y la experiencia de «lo sagrado» presupone o evoca una realidad: la del fondo del ser. La experiencia de los sentidos no agota la realidad, porque esa realidad tiene una hondura que los sentidos no alcanzan a percibir y a la que tenemos acceso por otras vías. Pero se trata, precisa y exclusivamente, de una «hondura», de un «fondo»; no de algo distinto del mundo que nos rodea y al que pertenecemos, sino de ese único mundo, pero percibido en toda su profundidad.

c) La perspectiva creacionista, para la cual hay una distinción radical entre Dios y el mundo; entre Dios y el conjunto de la realidad que Dios, con suprema y absoluta libertad, ha hecho surgir de la nada. La expresión «lo sacro» u otras similares hacen, pues, referencia no a un fondo del ser, sino al conocimiento que, aunque sea de modo confuso, el hombre puede alcanzar de su proveniencia de una fuente que le trasciende por entero, pues está más allá –por así decir– del mundo que le rodea y se distingue de él, pero a la que de algún modo tiene acceso y con la que puede entrar en relación.

La historia comparada de las religiones pone de manifiesto, que en los textos de muchas de las religiones se entremezclan afirmaciones de carácter creacionista, que remiten a la realidad de un ser trascendente al que el creyente se dirige con actitud de adoración, de reverencia, de petición o de agradecimiento (y, en ocasiones, de temor); con otras que tienen una cadencia de signo panteísta, pues apuntan a una hondura de lo real con la que a fin de cuentas el hombre, y la totalidad de cuanto le rodea, se identifican.

No es extraño que así sea porque la experiencia que funda y da origen a gran parte de las religiones es, en última instancia, esa experiencia de lo sublime, de lo grandioso, de lo atrayente y, a la vez, de lo temible, que deriva de la consideración de la naturaleza; del aprovecharse de sus frutos o del sufrir los grandes, y en ocasiones terribles, cataclismos que conmocionan la tierra y cambian su fisonomía; de la contemplación de la belleza de los amaneceres y de los ocasos; del advertir el sucederse cíclico de las estaciones y de los días,

con su ritmo de nacimiento y de muerte. De ahí que la sacralidad, la vivencia de lo divino, pueda conocer la ambigüedad a que acabamos de hacer referencia y que, con frecuencia, haya tendido a desembocar en una comprensión de la totalidad del acontecer como un eterno retorno, como un reiterarse de cosas y sucesos siempre iguales.

La religiosidad judía no desconoce la capacidad evocativa de lo divino y lo trascendente que posee el espectáculo que ofrece la naturaleza: «los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos»¹². Pero no se fundamenta en esa experiencia, sino en las *magnalia Dei*, en las grandes obras realizadas por Dios a lo largo de la historia en favor del pueblo al que había elegido: en la llamada dirigida a Abraham para que dejara las tierras de Caldea; en la protección prestada a Moisés para que condujera al pueblo desde Egipto hasta Palestina; en el desarrollo de ese pueblo hasta llegar a la constitución de la monarquía; en la predicación de los profetas que recordaban al pueblo la realidad de la Alianza y la promesa del establecimiento definitivo y pleno de su Reino. Estamos ante momentos narrados con acentos de epopeya y en ocasiones con detalles tal vez hiperbólicos, pero que, en todo caso, pertenecen a la historia, en la que Yaveh ha manifestado su poder y a la vez su libertad y su amor. Yaveh se sitúa, en suma, ante Israel –digámoslo con la terminología de Martin Buber– como un Tú que se dirige al tú de Israel. No se comporta, en modo alguno, como una fuerza inmanente a la naturaleza, sino como una Persona que, trascendiendo la naturaleza, la domina y la ordena a la realización de sus designios. Y esa realidad informa toda la religiosidad judía.

Ciertamente Israel contó con lugares sagrados y con un culto con ellos relacionado. Tuvo un templo y antes un arca, de los que los textos bíblicos nos hablan diciendo que en ellos habitaba Dios, pero ese Dios que allí habitaba, que allí se había hecho presente –modos de hablar que connotan la historicidad–, era el Dios que había protegido y continuaba protegiendo a Israel, el Dios de la Alianza. De ahí que la estancia principal del Templo fuera precisamente el lugar en el que, en el arca llamada de la Alianza, se conservaban objetos que evocaban momentos decisivos del establecer de un pacto entre Yaveh e Israel: la vara de Aarón, algunos copos de maná, las tablas de la Ley. Situado en el tiempo, el israelita se dirigía a Yaveh, en cuya fidelidad a las promesas confiaba, recordando los momentos en el que el Señor había manifestado su benevolencia y su poderío y, tomando pie de ellos, rogando por el momento en que una y otro, benevolencia y poderío, se manifestarían con plenitud conduciendo la historia hacia su etapa definitiva y culminante.

¹² Sal 19, 2.

c) Comprensión cristiana de lo sacro: sacralidad y sacramentalidad

Esa visión lineal de la historia –acudamos a la expresión consagrada por Oscar Cullman– no ha sido destruida por el advenimiento de Cristo, por la Encarnación del Hijo de Dios y su posterior vida, muerte y resurrección. Estamos de nuevo ante una intervención de Dios en la historia, situada en el tiempo y en el espacio como las anteriores, aunque se trata de una intervención diversa, cualitativamente diversa, de todas las que le preceden. Con Cristo se hacen presentes los últimos tiempos, con su vida, muerte y resurrección no sólo se nos ha revelado cuál es la meta hacia la que el designio divino ordena el acontecer –la plena comunicación de Dios al hombre–, sino que se ha realizado esa meta: Jesús de Nazaret es realmente Dios con nosotros, Dios que se nos ha comunicado; con la muerte y la resurrección de Cristo la humanidad ha sido liberada de la caducidad y del pecado, y, desde la cruz y la resurrección, el Espíritu se derrama sobre la humanidad.

Es un hecho a la vez que los tiempos no han terminado y que la historia continúa. De ahí que oración cristiana tenga una estructura similar a la de la oración judía, pero con una diferencia clara. También el cristiano evoca acontecimientos pasados (la vida, la muerte y la resurrección de Cristo) y mira hacia un futuro en el que todo alcanzará su consumación (la segunda venida de Cristo en poder y majestad). Pero varía el nexo que relaciona entre sí pasado y futuro. Lo que unía al pasado con el futuro, y a ambos con el presente, era, en el pueblo de Israel, la confianza en el amor de un Dios que se había comprometido a que sus promesas, de las que los acontecimientos pasados eran anticipos, tendrían definitivo cumplimiento. Para el cristiano lo que une pasado y futuro no es una promesa que espera ser cumplida, sino una promesa ya realizada y llena de contenido. Dios, al llevar su amor hasta el extremo de dar la vida por una humanidad que yacía postrada por el pecado, se nos ha comunicado por entero y sin restricciones, y, al enviar al Espíritu, nos hace gustar de cuanto esa comunicación implica.

La existencia del cristiano puede, debe, ser la existencia propia de quien es y se sabe hijo de Dios de un modo no sólo metafórico o nominal, sino real y verdadero¹³. La de quien conoce que Dios le ama con un amor no genérico, sino personal, vivo y concreto, es decir, con un amor que le lleva a contemplar con ojos de padre (y de madre) todas y cada una de nuestras acciones¹⁴. La de

¹³ Cfr. 1 Jn 3, 1.

¹⁴ «Es preciso convencerse de que Dios está junto a nosotros de continuo. Vivimos como si el Señor estuviera allá lejos, donde brillan las estrellas, y no consideramos que también está siempre a nuestro lado. Y está como un Padre amoroso: cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres del mundo pueden querer a sus hijos, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo...

quien es consciente, además, que Dios no sólo le contempla, sino que le sigue, ofreciendo con su gracia la posibilidad de afrontar la existencia en coherencia con lo que reclama la filiación divina. En suma, la de quien sabe que detrás de cada acontecimiento están el amor de Dios y su providencia ordenándolo todo al bien de aquellos a quienes ama¹⁵, y puede, por tanto, entrar en todo momento en diálogo con la Divinidad, y reaccionar, acontezca lo que acontezca, con serenidad, con optimismo, con alegría, con amor a los demás, con espíritu de servicio.

Los acontecimientos pasados, el tiempo que va desde el momento de la Encarnación hasta la Ascensión y Pentecostés, fueron, ciertamente, hechos históricos, pero hechos que no han quedado confinados en el tiempo. Más aún hechos que llegan hasta nosotros no sólo a través del efecto que produjeron y del testimonio que dejaron los que fueron protagonistas o espectadores, sino en cuanto tales, través de nuevos acontecimientos, de ritos, que, al evocarlos, los hacen de nuevo presentes, los colocan ante nosotros y, de esa forma, nos hacen entrar en relación con Cristo, con la Persona viva de Cristo, Dios y hombre, y en Cristo y por Cristo recibir al Espíritu Santo. El designio divino preveía que Jesús resucitado subiera a los cielos, se ocultara a la vida de los hombres, pero no para alejarse de ellos, sino para entrar en un modo de existencia que le hace posible hacerse presente en todo lugar y en todo tiempo¹⁶. Esta y no otra es la razón de ser de la Iglesia y, en la Iglesia, de los sacramentos: hacer presente a Cristo para que Cristo pueda hacerse contemporáneo de cada hombre, y recorrer con cada hombre el camino de su vida, hasta desembocar, al consumarse la historia –la de cada hombre y la de la humanidad–, en la plenitud de la filiación y la fraternidad de los cielos¹⁷.

Estamos ante el núcleo de la sacralidad cristiana que se nos presenta como una sacralidad de naturaleza sacramental: como una sacralidad que se configura en y a través de sacramentos, de realidades que son a la vez signo y causa;

y perdonando. (...) Preciso es que nos empapemos, que nos saturemos de que Padre y muy Padre nuestro es el Señor que está junto a nosotros y en los cielos». (JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 267). Sobre la importancia de la mirada en el constituirse de la personalidad, puede verse lo que hemos escrito en *Hacia una fenomenología teológica de la mirada*, en J. MIMEAULT, S. ZAMBONI y A. CHENDI (eds.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, Bologna 2011, pp. 361-373.

¹⁵ Cfr. Rm 8, 28.

¹⁶ Cfr. BENEDICTO XVI/JOSEF RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, segunda parte, Madrid 2011, pp. 325-334.

¹⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 13; ver también en Enc. *Veritatis splendor*, nn. 1y 7. Sobre el concepto de «contemporaneidad» de Cristo con el hombre, ver lo que hemos escrito en *La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo*, en E. MOLINA y T. TRIGO (eds.), *Verdad y libertad. Cuestiones de Moral fundamental*, Madrid 2009, pp. 167-184.

signos porque recuerdan el pasado, evocan la realidad de Cristo y orientan la mente hacia el futuro; y causas porque comunican esa vida a la que remiten. Los sacramentos son signos visibles de lo invisible; signos materiales que, ocupando un espacio y un tiempo determinados, remiten a lo eterno y a su comunicación definitiva. La sacralidad que implican es, por tanto, de una sacralidad a la vez económica, ontológica, anticipadora y personal y personalizante. Económica, porque evoca los acontecimientos pasados (la vida, muerte y resurrección de Cristo), haciéndolos presentes ante nosotros. Ontológica, porque comunican la vida de la que Cristo mismo vive. Anticipadora, porque anuncia y permite pregustar lo futuro. Personal y personalizante, porque nos sitúa de forma real y viva ante Cristo que comunica su vida e implican un encuentro personal y concreto con Él, hasta penetrar, con Él y en Él, en la vida de la Trinidad.

d) *Visión teológica del mundo: sacralidad y secularizad*

Nuestras reflexiones están llegando ya a su fin, aunque falta un paso decisivo, imprescindible para unir los diversos hilos desarrollados hasta ahora¹⁸.

¹⁸ Como resulta obvio, las consideraciones que preceden –y esto vale para las que seguirán– se sitúan en el contexto de la tercera de las posiciones puras que más arriba señalábamos; es decir, la que afirma el alcance metafísico del conocimiento. De ahí que hayamos dejado al margen gran parte de aquellos filones del debate contemporáneo sobre «lo sacro» o «lo sagrado» que, partiendo de Kant, excluyen formalmente ese alcance. Será útil, sin embargo, al llegar a este punto, hacer una referencia aunque breve y sintética a esos aspectos del debate.

Kant, al negar la posibilidad de un conocimiento puro o especulativo, de Dios, del alma y del mundo, se vio conducido a negar la substantividad de la religión, reduciéndola a la ética. Así acontece en la *Crítica de la razón práctica* (1788) y en otras obras, entre las que destaca *La religión dentro de los límites de la pura razón* (1793): la religión no consiste sino en presentar los preceptos éticos como mandamientos de Dios, presentación que no implica modificación alguna ni de esos preceptos ni de su alcance o sentido.

Poco después, en 1799, Schleiermacher publicó sus *Discursos sobre la religión, a los cultos entre sus debeladores*, en los que aspira a mostrar la substantividad de la religión. Aceptando la crítica kantiana a la metafísica y situado en pleno ambiente romántico, dirige su atención hacia el sentimiento y, más concretamente, hacia el sentimiento de dependencia absoluta en relación con el universo. De ahí de ese sentimiento –que no implica conocimiento alguno ni de la realidad, ni de Dios, pero que tiene una gran fuerza vital– brota la religión.

En los años posteriores a Schleiermacher gran parte de la filosofía de la religión, particularmente en los ambientes protestantes, se movió en esa dirección. Su planteamiento tuvo, pues, amplio eco y una vigencia relativamente larga, pero no tardó en ser objeto de fuertes críticas, ya que al privar a la religión de todo contenido noético y radicarla sólo en el sentimiento, la expone a la mutabilidad que acompaña a los sentimientos humanos, realidad que afecta también al sentimiento de dependencia absoluta del que el pensador alemán había partido. Es lo que pondrán de manifiesto, entre otros, Nietzsche, desde una perspectiva filosófica y, a nivel sociológico, Max Weber, para el que el desarrollo de la técnica ha completado el proceso de «desdivinización del mundo» iniciado con la crítica al panteísmo. Lo que el hombre tiene ante sí, lo que experimenta,

La sacralidad cristiana es, reiterémoslo, una sacralidad económico-histórica, y lo es de forma radical, pero no excluye ni se opone a lo cósmico. Al contrario, lo connota y lo retoma, dándole un sentido nuevo a partir, precisamente, de su referencia a lo histórico y a la historicidad¹⁹. En efecto, la conciencia de la cercanía de Dios, implicada en el conocimiento de la realidad de la Encarnación y alimentada por el encuentro personal con Dios en Cristo en y través de los sacramentos, y singularmente de la Eucaristía, no puede por menos de repercutir en el modo de mirar al mundo y a cuanto lo integra.

No sólo el espectáculo de la belleza, sino cualquier otra realidad o cualquier otro suceso, dejan de ser, para un alma de fe, un mero objeto o un hecho mostrenco, para pasar a estar dotados de transparencia y de significado. Dios creador omnipotente alcanza con su poder no sólo el conjunto de los seres y el movimiento general del mundo, sino que llega a las criaturas más diminutas y su providencia se extiende a las acciones más menudas. Quien vive de fe sabe que la Encarnación, el hacerse presente, cercano, de Dios en Cristo, presupone y asume la creación y, en consecuencia, que toda realidad y todo acontecimiento remite a Dios e invita a la comunión con Él.

El cristianismo implica, como elemento clave de su vivir, los sacramentos y, en consecuencia, no excluye todo lo que a modo de servicio o de prolongación puede acompañarlos: tiempos, lugares y objetos sagrados: los sacramentos. Y tampoco niega la existencia de lo profano: la naturaleza y todo lo que constituye y acompaña el ordinario vivir de los hombres. Antes bien, al proclamar la neta distinción entre Dios y el mundo y su hacerse presente en Jesús de Nazaret y en la Iglesia, enseña que Dios es trascendente,

no es un universo indomitable y dotado de profundidad, sino una naturaleza transformada por el propio hombre y destinada a ser dominada cada vez con más hondura. El mundo ya no habla de Dios, sino del hombre mismo y de su poder.

Con esas consideraciones entronca la teología de la muerte de Dios antes mencionada (cfr. nota 7): Dios ha muerto para nuestra cultura y, por tanto, la religión ha desaparecido o está en vías de desaparecer. Se vuelve así a la reducción kantiana de la religión a ética o, en línea con el pensamiento nietzschiano o el posmoderno, a la proclamación, fáustica o desengañada según los casos, de la soledad del hombre en el mundo. Lo que, al cerrar el círculo, nos sitúa ante la necesidad de reconocer tanto la capacidad de la inteligencia humana para abrirse a la verdad, como la del mundo, la realidad que nos rodea, para manifestar no sólo su apariencia, sino la verdad de su ser y, por tanto, aunque sea con límites y entre sombras, la verdad de Dios.

Los análisis de este proceso son muy numerosos. Limitémonos, por eso, a remitir a la bibliografía ya citada (cfr. notas 4, 7 y 11) y a nuestro artículo *El drama del humanismo ateo*, en Av. Vv., *Concepto cristiano del hombre. Actas de la XVII Semana de Teología Espiritual (Toledo 1-5.VII.1991)*, Toledo 1992, 213-234 (recogido en nuestra obra *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997).

¹⁹ En este punto insistía fuertemente Josef Ratzinger en su obra sobre *El espíritu de la liturgia* cit, pp. 44-55.

pero no lejano. Más concretamente que el Dios que se manifiesta en momentos y lugares concretos –la Encarnación, la celebración de la Eucaristía, el Sagrario...– es el mismo Dios que ha creado el cielo y la tierra. El amor, la comunicación de la vida divina, que acontecen en Cristo y en todos y cada uno de los sacramentos se proyecta sobre el universo y sobre el acontecer diario poniendo de manifiesto que, también en ellos y a través de ellos, Dios sale a nuestro encuentro y espera nuestro amor.

De ahí que, en palabras de san Josemaría Escrivá de Balaguer, la fe, el reconocimiento de la omnipotencia y la bondad de Dios, deben llevar al cristiano a «poner amor en las cosas pequeñas de vuestra jornada habitual, descubriendo ese *algo divino* que en los detalles se encierra. (...) Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria»²⁰.

Todo lo cual presupone, pasando desde una perspectiva teológico-espiritual a otra teológico-dogmática, que el mundo, la realidad creada, es ciertamente distinta del Creador, pero no heterogénea respecto a Él. El mundo da a conocer a Dios. Los sacramentos son signos no por sí solos, sino por voluntad de Cristo, pero no son signos arbitrarios, sino signos que remiten a realidades que les trascienden pero que de algún modo, incluso en su materialidad, sugieren y evocan.

Desde esta perspectiva la reflexión sobre la sacralidad viene a encontrarse con la que antes desarrollábamos sobre la secularidad, pues connota y confirma lo que allí indicábamos. El universo que nos rodea, el mundo en el que vivimos tiene una consistencia y un valor, que son confirmados por el dogma de la creación, que, a la vez, desvela su sentido último y manifiesta que ese sentido último reafirma la consistencia que las realidades creadas tienen desde el origen. El mundo es bueno, porque es obra del Creador, hacia el que debe ser ordenado, hacia el que debe volver –lo que viene de Dios no puede dejar de estar referido a Él–, pero con un volver que no destruye su naturaleza, ni se yuxtapone a ella como desde fuera, sino que la eleva desde dentro de ella misma. Así es según el designio divino, y a esa realidad debe ajustarse el actuar del hombre.

²⁰ JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, n. 116. Un comentario a esas frases en *Conversaciones con Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, edición crítico-histórica preparada por José Luis Illanes y Alfredo Méndiz, Rialp, Madrid 2012, pp. 492-494.

Dios trascendente, todopoderoso y libre, puede intervenir en la historia cuando quiera y como quiera, dándose así a conocer no sólo como Creador, sino como Padre, como fuente de una vida que quiere comunicarse. Esas intervenciones son históricas y concretas: no podían ser de otra manera, si querían expresar no sólo el poder, sino también, y sobre todo, la libertad y el amor. Y esto se aplica no sólo a la Encarnación y a los otros acontecimientos fontales, sino también a los sacramentos, que los actualizan, haciendo presente el amor divino y comunicando la vida que de Él proviene. Unos y otros rompen el acontecer ordinario e implican sacralidad, pero una sacralidad que no cae como desde arriba en un universo que le es ajeno, sino que acontece en un mundo que ha sido querido, desde su mismo origen, para abrirse a la comunicación con Dios. Una sacralidad por tanto que invita, ciertamente, a vivir la totalidad de la existencia en comunión con Dios, y por tanto a aspirar a la santidad, pero no excluye el valor de lo profano; antes lo contrario, lo presupone e invita a dirigirse a Dios no de cualquier modo sino respetando la leyes que rigen el universo creado y desarrollando las potencialidades que contiene.

Sacralidad, sacramentalidad, santidad y secularidad son, en suma, realidades solidarias entre sí, que mutuamente se complementan y potencian.