

YVES M.-J. CONGAR Y LA SACRALIDAD CRISTIANA

RESUMEN

Habiendo puesto de relieve en trabajos anteriores los elementos que comparan la religión judía y la cristiana en relación con lo sagrado, busco aquí señalar los principales puntos que las diferencian. Siguiendo la guía del renombrado teólogo francés Yves-Marie Congar, propongo una lectura de un artículo de su autoría en el que resume la cuestión basándose en la diferencia entre lo “sagrado de separación” y lo que llama “sagrado pedagógico”. En busca de un nuevo nivel de reflexión propongo una nueva lectura del tema centrándome en la idea de un “sagrado de comunicación” y poniendo de relieve la paradoja de una sacralidad a la vez exclusiva e inclusiva.

Palabras clave: sacralidad cristiana, Congar, “sagrado pedagógico”, “sagrado de comunicación”

YVES M.-J. CONGAR AND CHRISTIAN SACRALITY

ABSTRACT

Having highlighted in a former article the common elements that define Jewish and Christian attitude regarding the sacred, I intend here to focus myself onto the main issues that rule their differences. Following the guide of the well-known French theologian Yves-Marie Congar, I start my work by reading an article where he summarizes the question in the fundamental differentiation between “separation-sacred” and what He calls “pedagogical-sacred”. I continue the work in a new turn of reading, trying to reach a new level of reflection, this time centered on the idea of a “communication-sacred” and the paradox of an exclusive-inclusive-sacred.

Keywords: christian sacred, Congar, “pedagogical-sacred”, “communication-sacred”

Intentando continuar la línea abierta por dos artículos¹ dedicados al tema de lo sagrado considerado desde el punto de vista de una filosofía de la religión, me concentro ahora en lo que sería la visión y vivencia de lo sagrado en la religión cristiana. Me encuentro así conectado de lleno con lo tratado anteriormente siguiendo la guía de H. Duméry. El enfoque formal será con todo el opuesto ya que, si el filósofo francés insistía en la continuidad de la sacralidad judeocristiana, aquí me detendré a resaltar los elementos que hacen a la discontinuidad, apuntando a indicar lo más propio de la sacralidad propia del cristianismo. Con tal fin recurro esta vez al auxilio de uno de los más relevantes teólogos católicos del siglo pasado el que, con ocasión de la reforma litúrgica nacida después del segundo Concilio Vaticano, se ha detenido a reflexionar a propósito de “lo sagrado en régimen cristiano”.² Lo haré en dos momentos: uno de “lectura” y otro de “relectura”, intentando en este último el regresar al texto buscando volver a proponer a mi modo sus tesis mayores e intentando sacar algunas conclusiones.

La lectura

Advirtiéndome de entrada que “(...) pocas nociones son tan ambiguas como la de lo ‘sagrado’³ y señalando que “(...) lo sagrado es el ámbito de esas realidades (cosas, palabras, personas...) por medio de las que hacemos la experiencia de lo divino”⁴, Congar se va detener aquí “(...) en el estatuto de lo “sagrado” y lo “profano” en la economía evangélica o mesiánica”.⁵

1. Me refiero a “Mircea Eliade y la sacralidad arcaica” publicado en *Sapientia*, Vol. LXVI (2010) Fasc 227-228, Buenos Aires, 93-109 y “Henry Duméry y la sacralidad histórica” publicado en *Franciscanum* 161 (enero-junio 2014), Volumen LVI, Bogotá, 130-149.

2. CONGAR, Y. M.-J. “Situación de lo «sagrado» en régimen cristiano”, en: Y. M.-J. CONGAR; J.P. JOSSUA (dirs.) *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris, 1967, 385-403 (= Situation). Casi seguramente el autor no vuelve a tratar de modo directo acerca de este tema; lo hace de modo indirecto en su *Mystère du Temple*, Paris, 1963² y cuando trata de la “sacralización” en su artículo “Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente)”, *Concilium* 47 (1969) 56-70. Cf. J.-M. VEZIN, “Présentation raisonnée de la bibliographie d’Yves Congar”, en: *Revue-theologicum.fr* <http://www.catho-theo.net/spip.php?article119> (visitado : octubre 2012).

3. Situation, 385.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, 387.

Para esclarecer la cuestión el teólogo francés recurrirá a lectura del Antiguo y el Nuevo testamento, lectura que le servirá a su vez para discernir lo que es propio del “antiguo” y el “nuevo” modo de entender y vivir lo sagrado.

Ahora bien, hay que dejar claro desde el principio que para la Biblia, a diferencia de lo que sucede en las cosmogonías orientales, “(...) [el] mundo no es «sagrado» en sí mismo pero puede y debe ser, para el hombre y por el hombre, signo de su creador. Incluso la historia, sin excluir la del pueblo elegido, aunque sometida a la conducción soberana de Dios, es una historia humana en la que se expresa nuestra libertad”.⁶

Sin embargo

“La elección de Israel, principio de la alianza concluida sobre la base de la ley, hizo de él un pueblo particular, separado de los idólatras que no conocían a Dios. Por eso Israel es un pueblo enteramente consagrado, sometido a las obligaciones que marcan su pertenencia a Dios y regulan sus relaciones con él. Entre esas obligaciones las reglas que establecían al pueblo mismo y más especialmente a los ministros del culto en la pureza agradable a Dios, determinaban las condiciones y las fronteras del ámbito en el cual se entra en contacto con Dios y se mantiene en contacto con él. Esas reglas concernían tanto a las personas como a los lugares y los tiempos”.⁷

Acto seguido Congar se detiene a examinar, en base a diversos textos, esas reglas que se refieren a las personas, los lugares y los tiempos y cuyo propósito es asegurar la neta separación entre lo sagrado y lo que no lo es, es decir, lo profano, ordenado todo ello a su vez a mantener la condición de consagrado de Israel mismo.⁸

Pero he aquí que, por su parte, Jesús busca “(...) transformar enteramente el régimen de sacralización instituido en Israel por la pedagogía de la Ley mosaica... Trátase de personas, lugares o tiempos, Jesús abolió la separación entre lo que se entendía como sagrado y lo que se entendía como profano”.⁹

Así, por ejemplo

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. Cf. *Ibid.*, 387-388.

9. *Ibid.* 388-389.

“Todo el Sermón del Monte proclama una superación del estatuto ético-religioso de la economía mosaica: superación que es a la vez «cumplimiento». No es solamente en una parte de la vida o de la actividad humana que se debe reflejar el rostro de Dios sino en su totalidad y principalmente en las regiones secretas del corazón: disposición total de verdadera fraternidad (Mt 5, 1-26), pureza también interior (27s), perdón y amor absolutos (38-48), limosna, oración y ayuno «en lo secreto» (6, 1-18)...La oración no está ligada a un lugar sino que ocupa la totalidad de la vida (...).”¹⁰

En lo referente a las personas

“Jesús elige un apóstol entre los publicanos y come con ellos (Mt 9, 9-13). A su vez Pedro aprenderá que no hay que considerar a nadie como manchado o impuro (cf. Hch 10, 1-11.18). En esto el cristiano no pretende abolir la categoría de sagrado sino la de profano. La declaración más significativa del señor a este respecto es sin duda aquella que concierne al juramento (Mt 5, 33-37; comparar con Sant 5, 12).”¹¹

En cuanto al templo como lugar sagrado: “En lugar del orden mosaico con sus separaciones y mediaciones, se designa un lugar nuevo donde se encontrará a Dios y a partir del cual su salvación y santidad serán comunicadas: el cuerpo de Cristo inmolado y viviente, de cuyo costado mana para todo el mundo una fuente de agua viva”.¹²

Y en cuanto a los tiempos sagrados: “A la universalización del lugar corresponde una universalización del tiempo. Jesús parece haber empleado todas sus fuerzas en la desacralización del Sabbat como día privilegiado...”.¹³

En resumen puede decirse que

“El Evangelio no pretende abolir lo sagrado de «puesta aparte» más que aboliendo la categoría de profano (...) Todos tienen, en Jesucristo, un pleno acceso a Dios, sean los de origen judío como los paganos «llegados más tarde» (...) Todos son miembros del mismo Cuerpo sacerdotal y, en su Cabeza, penetran hasta lo más íntimo del santuario celestial. El culto a rendir es aquel de su vida en tanto referida a Dios y a su santa voluntad”.¹⁴

10. *Ibid.*, 390.

11. *Ibid.*, 389.

12. *Ibid.*, 390-391.

13. *Ibid.*, 391.

14. *Ibid.*, 392. Allí mismo añade: “Ya era éste el sentido profundo del antiguo Testamento (...)

De este modo se puede afirmar, en una primera instancia, que, frente a un “sagrado de separación” la Nueva Alianza instituye una sacralidad puesta bajo el signo de la totalidad. En tal sentido todo deviene sagrado en la medida en que es abarcado por el misterio de Cristo y su “totalidad” y nada es profano con excepción de lo que se opone a dicho misterio, esto es, el pecado.

A renglón seguido, Congar se detiene a considerar algunos textos de los Santos Padres en donde se reafirma lo antedicho: así lo hacen, por ejemplo, Justino, Tertuliano e Ireneo, al igual que Ambrosio y Agustín.¹⁵ Esto le hace decir:

“Esta superación de una religión de «puesta aparte» y de un culto de sacralización es evidentemente de una decisiva importancia para la concepción del culto, el estilo de la ética, la posibilidad de unir - o al menos armonizar - la vida cotidiana y la liturgia, el trabajo en el mundo y el servicio de Dios”.¹⁶

Al mismo tiempo se encarga de señalar, en el marco de la historia de la Iglesia, la presencia de una tendencia a volver a lo “sagrado de separación”, llegando a “sacralizar” hasta el exceso. Indica en este sentido varios ejemplos:

“Lamentablemente nuevamente se ha sacralizado hasta el exceso, se han restablecido tabús, se ha ritualizado, se ha predicado la separación. Por ejemplo, mientras que en los orígenes se consagraba una iglesia simplemente por la celebración de la Eucaristía sobre el altar, se ha elaborado [más tarde] una liturgia larga y complicada, admirable por otra parte a los ojos de los clérigos que poseen una cultura adecuada pero que el pueblo fiel no sigue y no puede seguir. Y, mientras que hasta el principio del siglo quinto, no existía un modo de vestir particular para el clero, se ha impuesto [luego] un hábito especial. Se

y la traducción griega de los Setenta había evitado el emplear el término *hieros*, cargado por los usos culturales paganos (...), para traducir el hebreo *kadosh* por el griego *hagios*. Esto es lo mismo que hace, con mayor resolución, el Nuevo Testamento, para el cual el culto está constituido en primer lugar por la vida santa de los cristianos (...) Es *toda* la vida del cristiano la que es sagrada, con la sola excepción de lo *profanado* por el pecado. Todo cuanto es vivido «en Cristo» edifica el templo espiritual. Tal es el sentido del Sermón del Monte el que tira abajo la separación entre el comportamiento total y una parte sagrada del comportamiento. Tal es el sentido del «sacerdocio real» del Nuevo Testamento y de la primera Carta de Pedro en particular, que hace de cada cristiano, en toda su vida, un levita espiritual”.

15. Cf. textos en *ibid.*, 393.

16. *Ibid.*, 393-394.

introdujeron unciones en la ordenación de los sacerdotes, tomadas del modelo del Levítico. La Eucaristía, celebrada en Occidente con pan común hasta el siglo noveno, requirió [luego la confección de] hostias. Se desarrolló igualmente un ceremonial complicado y pomposo al cual, en los siglos doce y trece, se le añadieron sutiles simbolismos. Mientras que para el Nuevo Testamento lo sagrado se vuelve tal [simplemente] por el uso del hombre, se recreó [más tarde] una consagración de las cosas”.¹⁷

Frente a estos hechos debe dejarse asentado que

“La Iglesia no es lo mismo que el mundo: sobre este punto reposa la cuestión de lo sagrado. El Evangelio nos enseña claramente que, para el cristiano, nada es profano porque todo es santificable. Todo lo que Dios ha hecho es bueno (...) Basta usar las cosas según la caridad y con acción de gracias... «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre del que todo viene y hacia el que nosotros vamos, y un solo Señor Jesucristo, por el que todo viene y por donde nosotros vamos...»; «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,23)”.¹⁸

Visto lo cual cabe no obstante preguntarse

“...el hecho de que no haya nada definitivamente profano ¿implica que todo es sagrado o al menos sagrado de igual manera o que nada pueda serlo de un modo particular? ¿No tiene ningún sentido hablar de «música sagrada», de «arte sagrado»? El domingo ¿es pues un día como los otros? No es acaso provechoso que se aparten *lugares* particulares para el servicio del Señor, que unos determinados *tiempos* le sean consagrados, así como una determinadas *personas*? Un sacerdote, un religioso, una religiosa, ¿no se consagran acaso a Dios de una manera diferente de aquella del Bautismo común a todos los «santos»...? ¿No se admitirá ningún ceremonial que señale el carácter propio de un orden de cosas y de acciones que es irreductible, no sólo por su finalidad sino también por su naturaleza propia, a la vida terrestre temporal o incluso a la vida común?”¹⁹

A lo que cabe añadir:

“¿Acaso el mismo Jesús no admitió, practicó y enseñó la existencia de un cierto «sagrado particular»? Él no negó ese carácter para el Templo: cf. Mt 23, 16-

17. *Ibid.*, 394.

18. *Ibid.*, 395.

19. *Ibid.*

22. Traspuso [además] al ámbito del Evangelio el mandato de «no dar lo sagrado a los perros» (Mt 7,6). Admitió o reclamó para su persona algunos signos propios de lo sagrado...²⁰

En consecuencia se debe admitir una modalidad de sagrado propia del “régimen mesiánico” y preguntarse por su naturaleza:

“La existencia de la Iglesia, en todo caso, impone una nueva y más precisa consideración de la cuestión. Ya que se ha podido exagerar, se ha podido rejudaizar: esto nos parece históricamente cierto y teológicamente digno de reprehensión. Pero la Iglesia no ha errado en lo esencial de su caminar a través de veinte siglos de historia. La admisión de un tipo de sagrado en el régimen mesiánico en el que ella vive debe tener una razón profunda. ¿Cuál?”²¹

La respuesta se refiere a una sola realidad sagrada a la vez única y múltiple

“Todo se centra en el hecho de que Dios se comprometió a realizar, en la historia del mundo, una acción que, llevando a acabamiento la creación en la línea de lo que ésta reclama como plenitud de su sentido, es [con todo] original, nueva y gratuita en relación con lo dado en el cosmos creado. Llamamos a esto orden sobrenatural. En su cumbre y centro [dicho orden] tiene su totalidad sustancial en Jesucristo y se debe decir [entonces] que existe una sola realidad sagrada, es decir, el cuerpo de Jesucristo, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14): el Espíritu habita en Él (1, 32) y Él lo da sin medida (3, 39). «Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» y nosotros nos hallamos asociados a esa plenitud (Col 2, 9). Su cuerpo personal no es la única realidad sagrada: él se consume (*s’accomplit*) en el cuerpo que llamamos místico y que es la Iglesia, a la vez visible e invisible”.²²

Así entonces “existe (...) en el mundo una realidad sagrada, el cuerpo de Cristo, según las tres acepciones que da el Nuevo Testamento a esa expresión: cuerpo personal de Jesucristo, actualmente glorificado en el cielo, cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial a la vez manifiesto y parcialmente desconocido”.²³

Ahora bien

20. *Ibid.*, 395-396.

21. *Ibid.*, 396.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

“(…) [el Reino de Dios] se da a través de una serie de iniciativas de Dios que culminan en la doble «misión» del Verbo y del Espíritu Santo. Dado sí ¿en qué condiciones? En aquellas del tiempo actual de la economía de la gracia; [condiciones] que se acuerda en caracterizar por la simultaneidad de un *ya* (dado) y de un *todavía no* (totalmente dado)”.²⁴

De allí la necesidad de un régimen sacramental todo él ordenado a que el cuerpo eclesial alcance la misma condición gloriosa del cuerpo de Cristo. Se da por tanto

“...una realidad sagrada que es el cuerpo de Cristo; ella existe en este mundo en una forma sacramental y en una forma eclesial y, en una y otra forma, lleva consigo un conjunto de realidades que se relacionan con ella y, a causa de esa relación, son ellas también, en alguna medida, signos de nuestra comunión con Dios en Jesucristo y por tanto cosas sagradas”.²⁵

Visto lo cual y resumiendo Congar propone

“...distinguir cuatro niveles de cualificación en ese vasto ámbito de lo sagrado en régimen mesiánico: (...) Un sagrado de algún modo sustancial: el cuerpo de Cristo que, según las tres aplicaciones que el Nuevo Testamento hace de esta expresión, es a la vez templo, sacerdote y sacrificio (...) Lo sagrado de los signos de tipo sacramental: los sacramentos propiamente dichos y las situaciones humanas creadas por los sacramentos, sobre todo por el bautismo-confirmación, el orden sagrado y el matrimonio”.²⁶

A los que se suma, por un lado

“El conjunto de signos que expresan la relación religiosa que tenemos con Dios en Jesucristo o que la disponen para su mejor realización. Hablaríamos gustosamente a este respecto (...) de «sagrado pedagógico». Su extensión es inmensa. En la vida terrena los cristianos –o esa persona moral que es la Iglesia– han dado y no dejan de dar a algunas palabras, gestos, vestimentas, reglas de vida comunitaria, a ciertas disposiciones de lugares, momentos del tiempo y hasta al silencio (...) una forma particular, adaptada a la función de favorecer nuestra comunión con Dios (de la cual no puede separarse la comunión fraterna) y a la función de significar la presencia de Dios”.²⁷

24. *Ibid.*, 397.

25. *Ibid.*, 399.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

Se trata por tanto de una sacralidad “funcional”: “esto es lo sagrado pedagógico. Algo puramente funcional. Algo que no supone ninguna minusvaloración de lo «profano»”.²⁸

Por otro lado se encuentra todo aquello que es de suyo no-sagrado, es decir, “la totalidad de las cosas y de la vida ordinaria que se santifican por el uso que se hace de ellas para Dios y según Dios, dejándoles enteramente su carácter intrínsecamente secular”.²⁹

Por tanto lo “profano” se ordena, no a la sacralización, sino a la santificación: “(...) lo «profano» cesaría de ser tal si fuera «consagrado» en la línea de un sagrado de «puesta aparte», pero puede ser *santificado* sin dejar de ser «profano».”³⁰

En tal sentido es importante notar que

“(...) la verdad nos ha sido dada en Jesucristo: Él es la unión perfecta de la pureza trascendente de Dios y de su inmanencia en el mundo. Por él, en él, podemos imitar la santidad *del Creador* en su creatura. No existe nada que sea profano y la santidad puede ser una santidad de la vida terrena en sí misma: ella no *consiste* en una fuga del mundo sensible aunque pueda ser buscada, en el nivel de sus condiciones y medios, *a través de* una huída del mundo. Jesucristo, a quien estamos místicamente incorporados y [con quien estamos místicamente] identificados, es el todo de la santidad, el Santo de Dios. La entera cuestión de lo sagrado debe ser considerada en relación a Él”.³¹

En este punto es necesario, a mi parecer, detener la lectura e intentar releer el texto, buscando condensar en algunos puntos el pensamiento de Congar en torno a la sacralidad cristiana, interpretar sus afirmaciones y, si fuera el caso, prolongar su pensamiento en aquello que pareciera necesario.

La relectura

¿Cuáles son las principales tesis del artículo?

En primer lugar se insiste en la discontinuidad entre la antigua y

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, 399-400.

31. *Ibid.*, 400-401.

la nueva disposición-economía de salvación en lo que mira a la mediación entre lo divino y lo humano provista por lo que llamamos “sagrado”. Ella consistiría, más precisamente, en señalar el hecho de que, si en la primera disposición lo sagrado mediaba principalmente a través de la separación entre lo divino y lo humano, en la segunda y definitiva disposición media principalmente a través de la absoluta comunicación de lo divino con lo humano tal cual se da en el operar y el ser a la vez divino y humano del mediador por excelencia: Jesucristo. El “sagrado de separación” es superado por un “sagrado” que puede llamarse “de comunicación” articulado en un “sagrado sustancial” y un “sagrado funcional (o pedagógico)”.

Sin embargo se debe tener en cuenta que se admite tácitamente la continuidad entre uno y otro régimen. Así el primer régimen prepara el segundo y, en cierto modo, depende de él porque a él se ordena, especialmente a través de distintas “figuras de comunicación” en las que lo humano goza de una incomparable intimidad con lo divino. A su vez el segundo régimen, en razón de ser “inaugurado” y “cumplido” pero no “completado”, deberá, provisoriamente y en un orden funcional, asumir algunas formas cercanas a lo sagrado de separación, propias del primer régimen.

En segundo lugar se hace hincapié en la transformación de lo sagrado –y, en consecuencia, de lo profano– operada por la segunda disposición. Ésta implica la abolición de la separación entre lo sagrado y lo profano por el cambio del modo en que estas realidades eran entendidas por la ley mosaica. Y en tal sentido el acento está puesto en la desaparición de las realidades entendidas como “profanas”, vistas sobre todo como aquellas capaces, por así decirlo, de “avanzar sobre lo sagrado” y hacerle perder su cualidad de tal. Porque, el sagrado de la primera disposición es un “sagrado bajo amenaza”, ese sagrado que necesita ser permanentemente rodeado de murallas a fin de que no pierda la condición de tal³². Como en la segunda disposición lo sagrado es “de comunicación”, tiene la cualidad de mantenerse como tal por

32. Cf. J-P. AUDET, “Le sacré et le profane; leur situation en christianisme”, *Nouvelle Revue Théologique* (1957) 33-61; J. ÉTIENNE, “L’homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle”, *Revue Théologique de Louvain* 13 (1982) 5-17 ; H. BOUILLARD, “La categoria del sacro nella scienza delle religioni”, en: E. CASTELLI ET AL., *Il Sacro. Studi e ricerche*, Roma, 1974, 33-56

el solo hecho de comunicar lo que contiene, esto es, el don de lo divino que lo habita. La “profanidad” pierde así su carácter de “peligro” o, mejor dicho, esa cualidad se traslada al pecado, única realidad que puede “frenar” la comunicación de lo divino. Por ello insiste Congar en la abolición de lo profano: en todo caso, de ahora en más se podría llamar “profanas” a todas las realidades creadas llamadas a ser santificadas por la comunicación de lo divino. Esto es lo definitivo: *el régimen mesiánico ya no opone sagrado a profano sino santidad a pecado.*

Justamente “eso divino” que lo sagrado comunica recibe el nombre de “santidad”, es decir, de algo propio de la divinidad, ordenado en este caso a ser participado, como dije, por todo el abanico de las realidades humanas y creadas. Cada una, por supuesto, según su cualidad propia: el hombre, por su participación en vida divina misma, manifestada en su operar y su ser; las demás realidades creadas por el “uso santo” que el hombre hace de ellas ordenándolas a la santidad de los otros y a la de sí mismo. Así, la “nueva sacralidad” *adquiere sentido en el marco de la comunicación de esa santidad*, ya que la primera se halla en función de la segunda.

Todo esto se comprende mejor cuando se argumenta desde el centro mismo de la nueva sacralidad: éste es el cuerpo de Cristo en quien “habita la plenitud de la divinidad” y por tanto de la santidad. Porque siendo él el único santo, su realidad humana, en su operar y su ser, es la única realidad sagrada del régimen mesiánico. En tal sentido la paradoja del misterio de la encarnación³³ se vuelve aquí la paradoja de lo único que es múltiple y de lo exclusivo-inclusivo. Lo es en razón de la finalidad misma de su hacerse hombre y de su hacerse cordero pascual: la comunicación de la santidad.

Ahora bien: en anteriores ocasiones he podido comprobar la presencia transformada de lo sagrado de tendencia “cósmica” en la sacralidad histórica propia de Israel³⁴. Tal vez convenga preguntarse en este momento por cuánto, no solo de lo sagrado de Israel, sino también de lo sagrado cósmico es asumido por la sacralidad cristiana. En este sentido hay que tener en cuenta que Israel asume críticamente la sacralidad

33. Cf. por ejemplo H. DE LUBAC, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, 1959.

34. Cf. especialmente “Henry Duméry y la sacralidad de la historia”, *Franciscanum* 161 Vol.LVI (enero-junio 2014) 129-149.

cósmica: no sólo hace de la cosmogonía el primer momento de la historia de la salvación sino que también expulsa de la cosmogonía toda traza de representación cósmica de lo divino; se puede hablar así de una completa des-divinización y des-sacralización del cosmos. Ello implica a la vez la absoluta negación de la posibilidad de que lo divino asuma una forma humana y se encuentra seguramente en la raíz del escándalo suscitado por la afirmación de la encarnación de Dios en Jesucristo. Por otra parte Israel hereda de la sacralidad cósmica lo “sagrado de separación” pero lo hace justamente en virtud de la necesidad de preservar el carácter no cósmico de la divinidad: Dios es conocido, sí, por sus efectos en el cosmos y en la historia pero jamás puede ser conocido o experimentado como un elemento del cosmos o de la historia. El temor a la idolatría acecha al Israel postexílico y constituye la base de todas las normas y prescripciones de su “sagrado de separación”.

El cristianismo, por su lado, “hace pie” en las figuras mediadoras presentes en la historia de Israel y de la humanidad; desde Abel a la Sabiduría, pasando por Moisés, los profetas y el misterioso “hijo de hombre” de Daniel, ellas pueden ser consideradas figuras de comunicación por un camino de doble sentido. En efecto, representan a Israel mismo en cuanto tiene acceso íntimo a la divinidad y, al mismo tiempo fungen, se podría decir, como instrumentos de la introducción de lo divino en la historia y en el cosmos. Por ello tienen derecho a ser consideradas como preparación de la venida definitiva del “reinado de Dios” y el “reino de los santos” sobre la tierra en los “últimos días”. El cristianismo las verá por tanto como anticipos de su propia sacralidad: en Cristo se realiza ese “*admirabile commercium*” entre lo divino y lo humano; más precisamente, cumpliendo las esperanzas de Israel, se dan en él la acabada habitación de Dios en la humanidad por su habitación en el “nuevo pueblo” y, a través de este mismo, la entrada de la humanidad en el orden de lo divino.

Pero lo que interesa recalcar aquí es el hecho del retorno, por una parte, al cosmos y, por otra parte, a la historia humana en su calidad de tal. En efecto, la centralidad del Cuerpo del “Cristo total” –cuerpo-cabeza y cuerpo-pueblo– como lo único sagrado y sagrado de comunicación, conlleva un movimiento de concentración-expansión de la santidad. Él es el único santo y por eso mismo abre la posibilidad de santificación a todo cuanto en Israel es considerado como “profano”: no

solamente a las “naciones” sino también a toda la “actividad profana” del hombre y todas las realidades “profanas” del cosmos. En consecuencia, ninguna de estas actividades o realidades necesitan, en principio, el ser “sacralizadas”. Bastaría, también en principio, con el darles un “uso santo” o santificador. Con todo, como lo muestra el mismo Congar, esto no ha sido percibido con total claridad y el cristianismo histórico ha vivido en gran medida bajo la influencia de la antigua actitud “sacralizadora”. Habría que advertir, en tal sentido, que ello se ha debido en enorme medida, al hecho de la penetración del cristianismo en culturas que vivían y pensaban lo sagrado, cada una a su manera, con una actitud sacralizadora que sólo ha desaparecido allí donde la modernidad ha abierto las puertas al valor de lo “profano” como tal.

Así, por ejemplo, en cuanto a lo que Israel y las religiones de modalidad cósmica entendían como “actividad humana” que necesitaba ser “sacralizada” se halla lo que hoy en día se consideraría como actividad “político-social”: la consagración de los reyes es el caso más relevante³⁵. Es uno de los casos también en el que la iglesia cristiana, al asumir la cultura de su tiempo, usa los modelos de la “primera disposición” optando por una “sacralización” a fin de lograr la santificación. Pero quizás el caso más difundido, desde el fin de la antigüedad hasta nuestros días y al menos en el occidente cristiano, sea la tendencia a considerar y vivenciar la actividad personal y social del monje o el clérigo como modelo casi absoluto de la actividad del cristiano: de ese modo una vida enteramente “sacralizada” es la medida a la que toda vida cristiana debe intentar aproximarse. De manera parecida todo “paisaje” y “hábitat” necesita ser sacralizado de tal modo que la realidad del cosmos y de la ciudad se asemeje lo más posible al paisaje y hábitat del templo o el monasterio. Indirectamente Congar ha tocado este tema en todas sus contribuciones referidas a una “teología del laicado”.³⁶

Así pues, si entiendo bien, la propuesta propia del cristianismo en torno a lo sagrado implica, en razón de una profunda transformación de lo sagrado tal cual es vivido y pensado por las religiones cósmicas y, en

35. Cf. el artículo de Congar “Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente)”, *Concilium* 47 (1969) 56-70.

36. Comenzando por su *Jalons pour une théologie du laïc* Paris, (1954) y continuando con el artículo “Laïc et laïc”, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Vol. LIX-LX, Paris, 79-103 y otras aportaciones.

su medida, por el mismo Israel, un desafío que sólo cobra su verdadero relieve frente a la modernidad, esto es, en cuanto la modernidad plantea, por vez primera, la afirmación de la autonomía de esas esferas culturales –la política, la economía, la ciencia, el arte– que en la antigüedad y en la edad media, al menos en occidente, estaban, en mayor o en menor medida, sujetas a una “sacralización”. Es claro que Congar no propone aquí como respuesta a tal desafío el renegar de tal sacralización y el adoptar el camino de la desacralización que arrastra consigo la “autonomización” de las culturas modernas: de allí que insista en lo “sagrado pedagógico” que, bien entendido, comunica el mundo “profano” con el mundo de lo sagrado “sustancial” presente en Jesucristo.

Finalmente creo que no debe pasarse por alto lo que significa como novedad revolucionaria, por así decirlo, la aparición, en el orden de lo sagrado, de una sacralidad sustancial. En otras palabras, en el hecho que Dios haya fijado definitivamente su morada en medio de los hombres instituyendo en el Cuerpo de Cristo su modo de comunicarse –de manifestarse con y darse a– toda la humanidad. ¿No debería leerse allí un mensaje que invita a reconocer, no solamente en los miembros del cuerpo eclesial sino en cada hombre, una sacralidad única? Más aún, ¿no debería –a la luz de un texto como Mt 25,31-46– leerse allí la invitación a descubrir en los “pequeños” una dignidad única a causa de su identificación con la sacralidad sustancial del mismo Cristo?³⁷

Quedaría sin embargo flotando la cuestión práctica de cómo pensar y vivir la novedad de la sacralidad cristiana, sin ceder, por un lado, a la tentación de disolver la sacralidad de Cristo en la profanidad del mundo y sin ceder, por otro lado, a la tentación del camino más sencillo, es decir, el de retornar a la pura “sacralidad de separación” heredada de Israel y de las culturas de la antigüedad.

MARCELO HORACIO LABÈQUE
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
23.03.2013 / 07.06.2014

37. En el marco de una teología cristiana he tratado en parte esta cuestión en “La pauvreté, les pauvres et les sacrements de l’Église” HALLENSLEBEN, B.-VERGAUWEN, G. (eds.) *Praedicando et docendo*. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p., Fribourg (1998) 89-107.