

SANTIDAD

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología

I. *Sagrada Escritura*

Significado de la palabra. El equivalente hebreo de nuestra palabra «santo» (שִׁדְדֻק; santidad = שִׁדְדֻק) suele derivarse hoy de la raíz דָּק (= separar, segregar) y no, como antes se pensaba, del asirio *quddusu* (puro, grandioso, espléndido). Esta interpretación la sugieren y confirman, por ejemplo, 1 Sm 21,5 y Ez 22,26, donde שִׁדְדֻק se contrapone a לֵהָ (= profano). Puede com-

pararse en griego con *τέμενος*, derivado de *τέμνειν*, y en latín con *sanctus*, derivado de *sancire*. Los LXX traducen *שִׁדְדָה* preferentemente por *ἅγιος*, raras veces usado en el griego clásico, en tanto que *ἱερός*, que es la palabra normal para decir santo, se emplea en la versión sólo aisladamente. El NT, con mayor lógica, se sirve en forma casi exclusiva de la palabra *ἅγιος*. De este modo, el significado fundamental del término bíblico «santo» resulta ser, etimológica y semánticamente, el de *separado, segregado*.

1. *Santidad en el AT.* a) El significado mismo de la palabra hace ya ver que sería metodológicamente falso pretender profundizar en el contenido de santidad subiendo de las criaturas hacia Dios. Nos faltan, a este propósito, las → analogías naturales, debido a que lo santo pertenece en exclusiva al mundo de lo divino y permanece reservado a la esfera de lo sobrenatural. Esto lo demuestra también la comparación con el uso que se hace del concepto en los países vecinos de → Israel, especialmente en el ámbito mesopotámico, donde se reserva la palabra para designar la santidad de las cosas, la cual es considerada más tarde como algo independiente. Sólo en contadas ocasiones aparece allí «santo» como calificativo de la divinidad.

Por el contrario, «santo» se aplica en el AT originaria y propiamente al Dios personal que se revela a Israel desde el principio como inaccesible en su divina soberanía más allá de todo lo creado, como el «totalmente Otro» en su absoluta trascendencia sobre todo ser y como *el Santo* por antonomasia (1 Sm 6,20). De aquí que no sea tampoco posible hacer derivar este término de ninguna escala humana de valores (R. Otto [*Lo Santo*, Madrid 1965] no hace justicia a este contenido primitivo de lo santo, debido a que lo relaciona excesivamente con el hombre y su intimidad). La soberana trascendencia de Dios y su ser, en suma, hallan la máxima expresión precisamente en su santidad (Os 11,9).

El testimonio más impresionante de la santidad divina se contiene en Is 6,1-3 (cf. su reflejo en Sal 99). El escenario de la visión, la función de los serafines y la correspondencia de la santidad con el concepto *קְבוֹד* sirven para hacer resaltar el triple «santo» como designación *del ser divino*. El uso tres veces repetido de la palabra santo ha de entenderse, según la gramática hebrea, como superlativo excepcional que indica una intensidad insuperable. Hasta tal punto comprende el predicado «santo» al ser divino, que Isaías lo emplea con preferencia como nombre propio de Dios, especialmente (29 veces) en la fórmula «el Santo de Israel» (por ejemplo, Is 1,4; 5,19; 41,14). Santo, pues, como compendio del ser divino, podría describirse como excelsitud y poder (expresado por la palabra *צְבָאוֹת*, que aplica a Yahvé el poder en grado sumo), como realidad tremenda (cf. la postura de los serafines) y como → *gloria* (= irradiación de la santidad en el mundo creado). Santidad y gloria están, consiguientemente, en una estrecha relación mutua, de tal modo que santidad es la gloria oculta, y gloria es la santidad revelada.

Sin embargo, sería falso ver en la santidad de Dios únicamente una especie de condición divina estática. La santidad se manifiesta asimismo en el dinamismo de su comportamiento personal, en una «penetrante voluntad

inmanente» (G. von Rad, *Theologie des AT* I, 206) que abarca todo ser creado, el hombre y las cosas, los tiempos y los espacios, todas las situaciones, pues, y hasta la misma guerra. Para designar este activo «santificar», la Biblia emplea la expresión «glorificarse» (por ejemplo, Ex 14,4; Lv 10,3; Nm 20,13). La santidad divina en cuanto magnitud dinámica es además exclusivista: Yahvé es un Dios celoso, que reclama para sí, sin excepción, todo honor, que no tolera a nadie ni a nada junto a sí (Ex 20,5; Dt 17,2-7; Is 42,8). Desde el punto de vista de la historia de las religiones, se trata aquí de algo único. Dios «se santifica» en las criaturas no sólo en el presente histórico, sino que esta actividad divina se deja entrever también expresamente para el futuro como amenaza de → juicio y como esperanza de → salvación (Ez 20,41; 28,22.25; 38,16.23); hasta el final de los días la santidad de Dios habrá de penetrarlo todo (Nm 14,21). Entonces cesarán las limitaciones del tiempo presente, pues en aquellos días hasta los «cascabeles de los caballos» y las «ollas» serán santas, como lo son los vasos del templo (Zac 14,20s). Todo lo profano quedará absorbido entonces por la inmensa santidad de Dios y alcanzará así su última meta.

La santidad divina envuelve todo con lo que Dios se pone en contacto. La razón de esto es que Dios incluye en el ámbito de lo sagrado a las personas y cosas que reclama para sí. Las personas y cosas quedan así excluidas de lo profano que las rodea. Es lo que sucede a Israel desde el momento en que Dios lo ha elegido como pueblo (Ex 19,5s). Es lógico, por consiguiente, que a Israel se le llame en virtud de la elección «pueblo santo» (cf. Dt 7,6; 14,2; 28,9). La → alianza con Dios hace que la elección sea perdurable, e Israel recibe para siempre la dignidad de ser el pueblo de Dios (Is 51,4; Jr 31,33; Am 3,2; Sal 33,12). La santidad se predica también de los lugares donde Dios habita; así son santos, por ejemplo, el cielo (Sal 20,7), la zarza ardiendo (Ex 3,5), Jerusalén (Is 52,1) y Sión (Is 27,13).

b) Con esto tocamos los dominios del → culto, ese espacio donde Dios y el hombre se encuentran, en el cual todo debe llamarse santo según el *sentido cultual* de la palabra. De entre los muchos objetos sagrados entresacamos los siguientes: el santo tabernáculo (Ex 28,43), el templo (1 Re 9,3), el santuario (Lv 16,2), el altar (Ex 29,37), los objetos del culto, tales como el arca de la alianza (2 Cr 35,3), las vestiduras (Ex 29,29), las ofrendas (Ex 28,38) y los días festivos (Gn 2,3; Ex 35,2). Las expresiones referentes a esta santidad objetiva ocupan en el AT un amplio margen (Lv 6,20s; Nm 4,18-20; 2 Sm 6,6s; Ez 44,19). De una manera especial se extienden a los santos caudillos y precursores elegidos (Ex 19,14; 24,1s.9-11; Jos 7,13) y sobre todo a los levitas, sacerdotes (→ sacerdocio) y al sumo sacerdote (cf. Nm 8,5-22; Ex 29,1-35; Ex 28, particularmente el v. 36, con la mención del letrero en la frente).

A este campo pertenecen también las múltiples prescripciones de pureza que se han conservado principalmente en el Levítico, sobre todo en la llamada ley de Santidad (Lv 17-26). Así se han de entender también las dos listas de animales impuros (Lv 11; Dt 14,4-26). Estos animales estaban, sin duda, relacionados de alguna manera, aunque no podamos saber cuál, con el culto

de las divinidades cananeas de la vegetación. En tales listas debió de cristalizar la última fase de esta polémica. Según esto, tienen seguramente una función antimítica (→ mito). A la santidad cultual le cabía probablemente la función de fomentar y proteger la santidad moral interior.

c) La santidad divina incluye además su potencia y *perfección moral*. Por eso la excelsitud moral de Dios constituye la base y la medida de la santidad humana (Lv 11,44; 19,2; 20,26). A pesar de la propensión del pueblo al pecado, el Dios «separado» interviene, mediante su actividad salvífica, en favor de Israel como salvador y redentor (Is 41,14; 43,4s). Para el pueblo, el esfuerzo por conseguir la santidad moral es a la vez un correctivo contra una posible y real exteriorización del culto (Is 1,10-17; Jr 7; Os 6,6; Miq 6, 6-8). Por estos textos se ve además cómo el aspecto moral de la santidad pasa entre los → profetas, de una forma predominante, al primer término. La santidad cultual aparece aquí como la parte exterior de aquélla, limitando el campo de lo moral y desempeñando una función de servicio en orden al cumplimiento de la primera (cf. Am 2,7). Así se comprende que, al ser lesionada la majestad moral de Dios, inflija, según Is 10,17, riguroso castigo y consuma por el fuego todo lo profano (Is 6,5-7). En Ezequiel y Habacuc aparece ostensiblemente el contenido ético de la santidad. El concepto de la santidad divina alcanza una alta cima en el original pensamiento de Oseas, quien la descubre en la increíble potencia creadora del → amor, sin que por eso quite nada de rigurosidad a la amenaza del juicio (Os 11,8s).

2. *Santidad en el NT.* a) Cuando consideramos las expresiones relativas a la santidad en el NT, lo primero que salta a la vista es que no tienen, ni con mucho, el mismo peso que en el AT. Una simple mirada a las concordancias ya lo pone de manifiesto. Esto vale, sobre todo, para la santidad de Dios. Los textos sobre ella son realmente escasos (Jn 17,11; 1 Pe 1,15). Presuponen las expresiones del AT y se basan en ellas. En Ap 4,8 se recoge el trisagio de Is 6,3 aplicándolo a la liturgia celestial. En Ap 6,10 se equipara la santidad de Dios a su → verdad, → justicia y → poder, que no tolera en sí ninguna injusticia (Rom 9,14). Dios es tan santo que no puede ser tentado por el → mal. Al igual que en el AT, la santidad divina, como función dinámica, posee la tendencia a modelar y someter lo que se halla fuera de Dios, principalmente al → hombre, a «mostrarse como santa», tal como se expresa en la petición del padrenuestro «santificado sea tu nombre» (Mt 6,9; cf. Jn 12,28).

Más frecuentemente se habla de la santidad de Cristo, sobre todo en aquellos lugares cuyo centro lo constituyen las relaciones de Cristo con → Dios Padre (Mc 1,24; Lc 1,35; 4,34; Jn 6,69; 1 Jn 2,20; Hch 3,14; 4, 27.30). Además, Cristo es fundamento y modelo de toda santidad humana (1 Pe 1,15). Cristo mismo es llamado santo, porque pertenece a Dios (Jn 17,11), fue santificado por él (Jn 10,36), posee en plenitud al → Espíritu Santo (Mc 1,24; Lc 4,34) y, en fin, porque es Dios (Lc 1,35). Así se comprende que no haya en él mancha alguna (1 Pe 2,22; 3,18), que esté sin → pecado (1 Jn 3,5). También en Cristo se manifiesta la santidad como pro-

piEDAD dinámica, pues le capacita para obrar en los otros, mediante su sangre, la santidad (Ef 5,2-6). Merced a su santidad, él es el siervo de Dios (Hch 4,27) que, como sumo sacerdote inocente (Heb 7,26ss), ha librado, por su oblación pura, a los hombres del pecado (→ Jesucristo).

Con especial reiteración y preferencia se califica de santo al Espíritu de Dios por cuanto representa (por así decirlo) la santidad dinámica personificada y actúa, en las diversas etapas de la obra divina de salvación, por y con su santidad. Se ha de destacar su actividad en la → encarnación (Mt 1,18; Lc 1,35), en el bautismo de Jesús (Mc 1,8 par.; Jn 1,33) y en el bautismo de los fieles (Jn 3,5; Hch 1,5; 11,16). El Espíritu Santo actúa plenamente en la primitiva comunidad (Hch 2,4; 4,31). El es quien realiza la santificación de los creyentes (Rom 15,16), y su acción salvífica trae consigo los comienzos de la plena → redención (1 Tes 3,13; Ef 1,13). Por el Espíritu de Dios se hacen capaces los cristianos de unirse formando una nueva → comunidad (→ Iglesia, I).

b) *Santidad en sentido cultural.* Conforme al uso y mentalidad veterotestamentarios (Mt 24,15; Hch 6,13; 21,28), se llama santo al templo. En detalle nos habla Heb 9,1-3.8.24s del ornamento santo, del santo y santuario del templo (cf. 13,11). También la frase de Mt 23,17.19 de que el templo santifica el oro y las ofrendas está situada en el plano del AT. Cosa semejante ocurre con la expresión relativa a la alianza (Lc 1,72) y con la consagración del primogénito (Lc 2,23), que reproducen a Dn 11,28.30 y a Ex 13,2.12.15, respectivamente (cf. también Rom 1,2; 7,12: santa Escritura y santa → ley). En la misma línea se ha de poner la exigencia de santidad que, según Mt 7,6, presenta el → evangelio. Pero más claro muestra ya 2 Pe 2,21 cómo la santa ley alcanza al orden moral, pues se halla en paralelo con el camino de la justicia. En 1 Tim 4,4s encontramos adoptada, con modificaciones, la idea del AT de Zac 14,21, según la cual la santidad divina se extiende dinámicamente a todo «mediante la → palabra de Dios y la → oración». Así, lo que Zac 14,21 había anunciado para «aquel día» se convierte, en el presente del NT, en una siempre nueva realidad.

Sin embargo, hay que hacer notar, con respecto a los textos citados, que aquéllos elementos de la santidad que sonarían muchas veces a un creyente del NT de una forma demasiado física y material, y que habría que explicar en el AT como producto de una necesidad condicionada por los tiempos, desaparecen completamente (cf. Heb 8,5). Se presentan modificados en el culto del NT, incluidos dentro del nuevo orden salvífico del mundo sacramental y ordenados a la perfección moral.

c) En este concepto de la santidad se percibe también claramente el tránsito continuado del AT al NT. Así, son considerados como santos, al igual que en el AT, los → profetas (Lc 1,70; Hch 3,21; Ef 3,5: aquí junto con los → apóstoles; 2 Pe 1,21). Del mismo modo se aplica este predicado a las mujeres de la antigua alianza (1 Pe 3,5; cf. Mt 27,52). Es particularmente digno de notarse que el Bautista sea designado como «hombre santo y justo» en Mc 6,20. Tal combinación de santo y justo muestra cómo, en los lugares citados, santo ha de referirse con preferencia a la pureza moral.

Muchísimas expresiones sobre la santidad en el NT se refieren no a los individuos, sino a la comunidad de los creyentes, a la comunidad de los cristianos. En esta designación es evidente un progreso con respecto a la predicación veterotestamentaria. Como eslabón entre la antigua concepción israelita y la del NT puede muy bien considerarse Dn 7,18.22.27, donde la razón de sangre, necesaria para pertenecer al pueblo elegido, se convierte en la exigencia ética de la santidad, y así se rompen las barreras nacionales que podrían limitar las dimensiones del futuro pueblo elegido. Entre los muchos lugares donde los cristianos son llamados simplemente santos podemos citar los que siguen: Hch 9,13; Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1; Col 1,2; 1 Tes 5,26; 2 Tes 1,10; 1 Tim 5,10; Heb 3,1; Jud 3; Ap 5,8, etc. Este concepto de santidad puede desdoblarse en dos elementos: en primer lugar, se expresa en él una actividad salvífica objetiva que Dios realiza en el hombre y que lo hace entitativamente santo (cf., por ejemplo, Col 1,22; Ef 1,4; 1 Pe 2,9); en segundo lugar, tienen los cristianos, según este concepto, la obligación de llevar a término la obra de salvación comenzada, tienen la obligación de ser santos en un esfuerzo por conseguir la perfección moral (Rom 6,19.22; 12,1; 2 Cor 7,1; 1 Tes 3,12s). De ello se sigue que la sola elección divina no agota la esencia de la santidad: si bien es cierto que el hombre, mediante esta elección divina, queda transformado en el nuevo estado sustancial de la santidad, esto sólo ocurre en germen e inicialmente. Por eso permanece como obligación constante de los cristianos el trabajar a lo largo de toda su vida, en un comportamiento digno de su estado, por alcanzar su plenitud moral a fin de llegar a actuar totalmente de acuerdo con Dios.

J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament*, Kufstein 1926; M. Schumpp, *Das Heilige in der Bibel*: ThGl 22 (1930) 331-343; J. Hänel, *Die Religion der Heiligkeit*, Gütersloh 1931; P. van Imschoot, *La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament*: VS 309 (1946) 30-44; H. Ringgren, *The Prophetic Conception of Holiness*, Upsala 1948; O. Schilling, *Das Heilige und das Gute im Alten Testament*, Leipzig 1956; E. Pax, *Heilig*: BW (1959) 398-403; H. Küng, *Rechtfertigung und Heiligung nach dem NT*, en M. Roesle-O. Cullmann (eds.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Francfort 1960, 249-270; H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, Neukirchen/Moers 1961; H. Haag, *Santo*: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1798-1804.

H. GROSS

II. Teología

1. Entre todas las propiedades que afirmamos de Dios, la «santidad» parece ser la más positiva y la más conforme a su naturaleza. La misma génesis del concepto muestra, sin embargo, que acaso sea la santidad el atributo que más participa de la dialéctica de la *via eminentiae* en la ascensión a lo divino. El significado primitivo de las raíces correspondientes en griego, latín y hebreo es el de «segregación».

En este significado fundamental del concepto se descubre cómo a la *via eminentiae* ha de preceder necesariamente la *via negationis* o *remotionis* («por la cual se reconoce que las perfecciones [que descubrimos en las criaturas]

no pueden existir en Dios en la misma forma concreta e imperfecta que en las criaturas» [M. J. Scheeben]). Sólo así es posible llegar a lo divino: lo santo es lo totalmente Otro (→ analogía). El concepto de «santo» se reserva propiamente sólo a Dios. Esto lo confirma el uso bíblico (→ santidad, I). Según B. Thum, «para la ciencia de la religión, lo santo abarca todo aquello en lo que el hombre experimenta un contacto o relación con lo divino y lo que es objeto de su temor religioso, respeto o veneración». Estas diversas aplicaciones del término «santidad» se podrían explicar como restos que han quedado a la vera del camino en la marcha ascensional etimológica de la palabra o como formaciones que se han originado por efecto de la marcha descendente del uso analógico.

«La historia, la psicología, la fenomenología y la filosofía de la religión coinciden hoy en afirmar que, además de los valores de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, existen los valores de lo santo y que éstos son igualmente originarios e inderivables de otros» (J. Hessen). Sin embargo, para este valor fundamental el hombre no posee ninguna facultad específica, como posee, por ejemplo, el entendimiento para lo verdadero y la voluntad para lo bueno —aquí reside precisamente una razón de la mencionada aporía—. La percepción del valor de lo santo se realiza conjuntamente por las diversas facultades anímicas. El hombre en su totalidad está esencialmente ordenado, con todas sus potencias, a lo santo, es decir, a Dios mismo (→ persona; → Dios, II; → religiones).

2. En la *teología*, el empleo del concepto de santidad ha seguido el mismo camino que en la Biblia: también se observa, como en el NT con respecto al AT, la tendencia a suavizar el concepto. Las corrientes rigoristas (montanismo, jansenismo, calvinismo), que pusieron en primer plano la rígida concepción veterotestamentaria de la santidad divina, fueron sucesivamente superadas. Una religión que admite la doctrina de la analogía, y para la cual Dios se ha revelado como el → amor, difícilmente podrá ver siempre en primer término, en la santidad divina, lo *tremendum*.

La santidad de Dios fue siempre para el cristianismo una verdad de fe tan indiscutible —en la → liturgia fue subrayado desde antiguo este aspecto del culto a Dios— que nunca necesitó una definición del magisterio. Razón de más para que se aluda a ella constantemente (DS 112, 525, 557, 680, 800, etc.). Lo *tremendum* aparece en la reiterada acentuación de la majestad divina (DS 73, 75, 172, etc.); lo *fascinosum*, en la constante afirmación de la infinitud de su perfección (DS 172ss, 294, 525ss, 3001), del sumo bien (DS 1333), cuya visión beatífica habrá de constituir la eterna felicidad del hombre (DS 1000, 1305, 3238ss). La santidad objetiva (óptica) significa la dignidad totalmente única, absoluta y suprema, en virtud de la cual Dios es para sí y para todos los demás seres el fin último y, por tanto, la norma de comportamiento insoslayable y sacrosanta. La santidad es la razón por la que se debe a Dios una veneración y un respeto que se traduce en adoración (→ oración).

De la santidad objetiva de Dios se distingue la santidad de su voluntad, su santidad *ética* —llamada frecuentemente santidad *formal*—. Negativamen-

te significa la absoluta oposición a todo → pecado o posibilidad de pecado; positivamente, la orientación inmutable de la divina voluntad hacia el valor supremo, es decir, hacia su propia dignidad infinita (→ ser), y la más pura, excelsa y persistente voluntad del bien. Ya los Padres de la Iglesia ven realizada la santidad de Dios en la divina bondad, en la pureza o en su santo amor (por ejemplo, Agustín, Gregorio de Nisa, el Pseudo-Dionisio). En especial, el amor —en cuanto amor contemplativo de Dios a su propia belleza— es llamado simplemente santidad. El Pseudo-Dionisio define la santidad como la pureza omniperfecta total y absolutamente limpia (*Div. Nom.*, 12). Así se comprende que la santidad haya sido considerada, desde Tomás de Aquino hasta M. J. Scheeben, principalmente como propiedad de la divina voluntad, aun cuando se conociera siempre la santidad objetiva.

Puesto que la santidad, en sentido propio, designa la absoluta majestad de Dios en sí misma, tal título sólo puede aplicarse a los seres creados en sentido análogo. En este punto, la Iglesia se limitó a seguir el lenguaje bíblico. Dios puede segregar y reclamar para sí y para su solo servicio cosas, lugares y tiempos, de modo que deban considerarse (en el sentido de santidad *cultural*) como santos (→ culto). Así, la Iglesia puede considerar ciertos objetos, tiempos y lugares como segregados por Dios para sí y, en virtud del poder que le ha sido conferido, apartarlos —en la medida en que lo estime posible y necesario— del uso profano, reservándolos para el servicio divino.

En todo esto se trata de una relación puramente externa con lo divino. Es distinto, en cambio, el caso de la santidad humana. En → Jesucristo se hizo hombre (→ encarnación) el Santo mismo, con el fin de hacer que el hombre participara en su santidad por medio de su obra salvífica y de sus medios de santificación: la → palabra y el → sacramento comunican el → Espíritu Santo y la → gracia santificante, y nos hacen partícipes de la divina naturaleza (2 Pe 2,4; → participación). En este sentido, Pablo llamó «santos» a los bautizados, y en este sentido sobre todo, es la → Iglesia esencialmente santa. Debido a la conexión real con lo divino, se trata de una santidad *objetiva*, aunque en sentido análogo. Pero, dado que la eficacia de los sacramentos no es de tipo mágico, es necesario que el hombre responda, a la santificación que Dios le ofrece, con un esfuerzo personal en forma de renuncia al pecado y de conversión al bien: un esfuerzo por conseguir la santidad *ética* (= *subjetiva*). Por más que puedan distinguirse conceptualmente la santificación objetiva y la santificación subjetiva en el hombre, en la práctica son inseparables. La gracia santificante introduce al bautizado en la esfera de la santidad divina y le confiere —por medio de las virtudes teologales, en forma exhortativa o imperativa— la capacidad de entregar al Dios santo toda su vida y su persona.

3. La santidad (óptica) divina está constituida por la misma majestad y excelsitud de Dios. El ser divino es, en todos los aspectos, infinitamente perfecto. A las nociones trascendentales del ente pertenece ante todo el *unum*: todo lo que es, es uno en sí mismo. Cuanto más alto está un ente en la escala

del ser, tanto más le conviene la \rightarrow unidad. En el ser espiritual esta tendencia propia de todo ser hacia la unidad se hace consciente y se experimenta en la *voluntad* como autoafirmación, como amor hacia sí mismo. En Dios, en quien coinciden al mismo tiempo el ser infinitamente perfecto y el conocimiento perfecto de sí mismo, el amor hacia su propia perfección y majestad, hacia su santidad objetiva, es también infinitamente perfecto e inalienable. Esta afirmación consciente e inviolable de la santidad esencial por medio de la voluntad divina se distingue, en cuanto santidad formal, de la óptica con la misma razón que la voluntad divina se diferencia también de la naturaleza divina. Y no se puede pensar en una distinción real, que no cabe en el ser divino. «En Dios coinciden la santidad moral y la entitativa: la santidad entitativa forma parte de la actividad y se realiza en ella, pues ella misma es la actividad divina, y la santidad moral es expresión del Ser santo, pues ella es este mismo ser» (M. Schmaus).

Por muy distintos que puedan ser entre sí los diversos seres —ante todo existe la diferencia infinita entre el ser divino y todo ser creado (\rightarrow creación)—, todos ellos pertenecen unitariamente al ámbito único del ser, poseen una dignidad que se funda en la perfección concreta de su ser y, por ello, ocupan un «lugar» propio en el mundo del ser. En esa medida análoga, en cuanto es lícito hablar en ellos de valor y dignidad en relación con la dignidad infinita de Dios, se puede decir también que son santos, sobre todo porque su mismo valor entitativo indica ya algo de su «proximidad» a Dios. Por eso cada ser, de acuerdo con su propia dignidad, merece un cierto grado de veneración.

Así como la noción trascendental del *unum* reduce a la unidad en sí mismo al ser concreto, del mismo modo la tendencia íntima hacia la unidad, que reside dentro de cada ser como tal, reúne a todos los seres entre sí bajo un solo mundo del ser. El *appetitus naturalis* impulsa a cada uno hacia el «lugar» que le pertenece. El ser espiritual experimenta este impulso natural como una aspiración a la perfección en el ser en toda tendencia al bien o a la felicidad, la cual tiene por objeto llevarle a su «lugar», es decir, al bien infinito. (Evidentemente, este bien, debido a su trascendencia, no puede conseguirse por las solas fuerzas naturales). El ser espiritual dotado de \rightarrow libertad, el hombre, tiene el deber de no dar rienda suelta a su tendencia natural (\rightarrow naturaleza); debe tratar de descubrir la verdadera dignidad del ser que le ha sido dado y comportarse según el recto sentido de la tendencia a la unidad propia de todo ser: situarse con \rightarrow humildad dentro del cosmos (\rightarrow orden) y someterse rendidamente a la soberanía del Creador. Humildad, respeto y, sobre todo, amor para con las demás criaturas e —infinitamente más— para con el Creador son las exigencias centrales de la \rightarrow moralidad. El cumplimiento de tales exigencias constituye la santidad (análoga) formal o ética del hombre y es el camino más fácil para llegar (naturalmente) a Dios.

Esta santidad ética, que existe en el hombre en razón de sus facultades naturales de conocimiento y amor, deberá valorarse de la misma forma que la santidad óptica (basada en el ser natural). Pero es necesario además poseer, por la virtud teológica de la fe, la facultad gratuita y sobrenatural de conocer a Dios y, por la \rightarrow virtud teológica de la caridad, llegar a una verdadera

unión de amor con Dios. Estas virtudes son conferidas al hombre, juntamente con la santidad óntica, por medio de la gracia santificante. Ya en el → bautismo entra Dios en contacto con el hombre por la inhabitación del → Espíritu Santo. El desarrollo del «amor derramado en nuestros corazones» (Rom 5,5), que se nos pide en el doble gran mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37ss), es esencialmente el camino por el cual el hombre puede y debe aspirar a la santidad: el amor no es sólo la mejor forma para él de asemejarse al Dios santo; si se entiende este amor en el sentido que le da Jesús, como cumplimiento de sus mandatos (Jn 14,21), es la mejor respuesta del hombre a la petición del padrenuestro: «santificado sea tu nombre».

E. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenischen und hellenistischen Religionen*, Giessen 1922; R. Otto, *Lo santo*, Madrid 1925; W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, Tubinga 1942; F. K. Feigel, *Das Heilige*, Tubinga ²1948; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik II* (Friburgo ³1948) 140-143, 249-264; B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Friburgo 1950; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Ratisbona ²1951; A. Royo, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1954; G. Thils, *Santidad cristiana*, Salamanca 1960; M. Schmaus, *Teología dogmática I* (Madrid 1960); K. Rahner-B. Häring, *Heiligkeit des Menschen*: LThK V (²1960) 130-133; L. Scheffczyk, *Heiligkeit Gottes*: LThK V (²1960) 134-136; B. Thum-A. Lang, *Heilig, das Heilige*: LThK V (²1960) 84-89; G. Thils-K. V. Truhlar (eds.), *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Roma 1963; S. S. Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*, Essen 1964; T. Merton, *Vida y santidad*, Barcelona 1964; K. V. Truhlar, *Antinomias de la vida espiritual*, Madrid 1965; B. Casper-K. Hemmerle-P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Friburgo 1966; K. V. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*, Roma ³1966; B. Welte, *Heilsverständnis*, Friburgo 1966; K. V. Truhlar, *Santidad*: SM VI (1976) 234-242.