

Sacrificio y espacio sagrado

R.P. Ephraem Chifley O. ^{P1}

En La guía del autoestopista galáctico, el autor de ciencia ficción Douglas Adams imagina que todas las civilizaciones de la galaxia conocen una bebida llamada G & T, pero que no es necesariamente un gin-tonic para todo el mundo. De hecho, cada uno le añade ingredientes diferentes; sin embargo, todo el mundo siente la necesidad de beber algo llamado G & T. Se podría decir lo mismo de la mayoría de los conceptos religiosos: los conceptos de sacrificio, espacio sagrado y altar son fenómenos religiosos casi universales. Si bien es cierto que en cada cultura, en cada religión, se les atribuye un significado diferente, no es menos cierto que construir altares para ofrecer sacrificios y considerarlos sagrados en muchos aspectos es una práctica muy extendida. En el Antiguo Testamento se habla con frecuencia de la construcción de altares y de sus diferentes usos ². A este respecto, no está de más recordar lo que decía J. K. Chesterton en *Orthodoxy*: lo que divide a los grupos religiosos no es tanto la práctica religiosa como la creencia religiosa. Además, esta creencia se expresa en «una gramática y una sintaxis» ³ de la práctica religiosa que conserva una notable coherencia ⁴. Los hindúes, los budistas, los musulmanes e incluso los anglicanos tienen su propia jerarquía profesional, sus días de ayuno y de fiesta, sus lugares sagrados y sus lugares de ofrenda.

El testimonio de la Escritura

En el Antiguo Testamento se encuentra una teología bien documentada sobre el carácter sagrado de la Tierra Prometida, y en particular de Jerusalén y del monte Sión; en cambio, a primera vista podría pensarse que, en el Nuevo Testamento, la tendencia es hacia la desacralización. Nuestro Señor nos dice que no tiene dónde recostar la cabeza y que, cada vez que dos o tres se reúnan, Él estará

¹ Conferencia pronunciada en el III Coloquio CIEL en Versalles, octubre de 1997.

² *Encyclopedia Judaica*, vol. i, pp. 760-771; *New Catholic Encyclopedia*, vol. i, pp. 343-352; *Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 40; B. Lang, H. Ringgreen, J. Bergman TDOT iv *zabab* 8-12; J. Milgrom TWAT iv *mizbeah* 787-803.

³ AIDAN NICHOLS, O.P.: *Looking at the Liturgy - A Critical View of its Contemporary Form*, Ignatius Press, San Francisco 1996, pp. 11-48.

⁴ MIRCEA ELIADE: «Chronological Survey: “The History of Religion as a Branch of Knowledge”», en: *The Sacred and the Profane: The nature of Religion — the significance of religious myth symbolism, and ritual within life and culture*, Harvest Books, Nueva York 1959, pp. 216-232; en él se encuentra una visión general de la postura de los autores clásicos sobre este tema.

en medio de ellos. Lo que dice Nuestro Señor parece, en general, ir casi en el sentido de la exclusión de lugares concreto ^{s. 5}. Así:

«Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, pues la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora —y ya es ahora— en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que busca el Padre. Dios es espíritu, y quienes le adoran, deben adorarle en espíritu y en verdad ^{»6}.

Los autores protestantes tienden en general a adoptar una teología del espacio sagrado que se cuida mucho de evitar toda «topolatría», centrándose siempre en el papel mediador único de Cristo Nuestro Señor. Una de las características de la teología protestante es que pone menos énfasis en la realidad creada: subraya más bien la naturaleza «espiritual» de la liturgia, en contraposición al uso de simples objetos materiales, que no tienen valor en sí mismos, sino que deben apreciarse en función de su capacidad para estimular la fe. Un buen ejemplo nos lo ofrece Nicolai Grundtvig, compositor luterano danés de principios del siglo XIX; en uno de sus numerosos himnos, dedicado a la reapertura de una iglesia, retoma varios temas del Nuevo Testamento de manera típicamente protestante.

Sin duda, en los templos hechos por manos humanas Dios,

el Altísimo, no habita;

Su templo se eleva muy por encima de la tierra,

superando con creces a todos los templos terrenales;

sin embargo, Él, a quien los cielos no pueden

contener, ha elegido morar en la tierra entre los

hombres; ha construido su templo en nuestros

cuerpos.

Somos la casa de piedras vivas de Dios, construida para

que Él venga a habitar en ella;

Por la gracia del bautismo, Él nos posee, a

nosotros, herederos de su maravillosa salvación;

Aunque solo fuéramos dos a pronunciar su nombre,

⁵ SUSAN WHITE: «The Theology of Sacred Space», en: *The Sense of the Sacramental - Movement and Measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 37.

⁶ Jn 4, 21 (trad.: *La Biblia de Jerusalén*).

Aun así se dignaría permanecer entre nosotros,
con toda su gracia y su bondad⁷.

Este himno tiene al menos el mérito de tener un tono perfectamente evangélico, pero, teológicamente, le cuesta atribuir un estatus particular a la sacralidad de la iglesia, del altar o de la pila bautismal. Esta actitud va totalmente en la línea del pensamiento protestante, según el cual, sin la gracia, el intelecto humano no puede acercarse a Dios. El cristiano bautizado es el templo de Dios. Los edificios religiosos, así como el mobiliario y los objetos que en ellos se encuentran, son simplemente símbolos de las disposiciones interiores de la fe. Esta teología no admite ningún espacio que pueda considerarse verdaderamente sagrado o diferente, en términos religiosos, de cualquier otro espacio.

Susan White ha propuesto una teología en la que, basándose en estas referencias bíblicas, afirma: «Evidentemente, se trataba de no identificar el reino de Dios —que era el mensaje central de la predicación de Cristo— con un lugar; ese reino describía, de hecho, ese encuentro con el Dios vivo cuyo fruto es la paz, el amor y la reconciliación»⁸.

A continuación, presenta lo que ella denomina una «visión barthiana» de la cuestión del espacio sagrado. Lamenta que los teólogos apenas hayan dedicado tiempo ni esfuerzo a esta cuestión, al menos no de manera sistemática. En el mismo sentido, lamenta que la escasa teología que se ha dedicado al espacio sagrado sea obra de liturgistas e historiadores de la religión que, en su opinión, son jueces y partes en la materia y no tienen en cuenta lo que dicen las Escrituras. Según ella, la solución consistiría en proponer una concepción del espacio sagrado basada en una concepción ética del mensaje central del Nuevo Testamento. Un lugar santo es un lugar en el que los cristianos hacen cosas santas, en particular aquellas cosas santas que son: promover la justicia, practicar la misericordia y ocuparse de los pobres.

Queda por ver si realmente se puede reducir el mensaje de Nuestro Señor al reino de Dios, y más aún en qué medida se puede reducir la idea del reino de Dios a una serie de preceptos éticos. En su predicación, Nuestro Señor hablaba también de su relación con Dios, de la necesidad de su sufrimiento y de su muerte para la Redención de la humanidad. Lo que predicaban los Apóstoles no era el reino de Dios, sino el kerigma de la redención y la Resurrección. En su sermón de Hechos 2, 22, Pedro no menciona ni una sola vez el reino de Dios; lo que le interesa, de hecho, mucho más es comunicar un mensaje teológico sobre la

⁷ K. STEVENSON: *Handing On - Borderlands of Worship and Tradition*, Dartman, Longman and Todd, Londres 1996, pp. 83-84.

⁸ SUSAN WHITE: *ibid.*

persona de Jesucristo y su papel en la economía de la salvación, más que cualquier mensaje específicamente de carácter ético. Y, efectivamente, el resultado del sermón de Pedro es específicamente de orden teológico y litúrgico: se trata del bautismo y la eucaristía, y la oración en el templo varias veces al día. Esto no significa que la conversión no incluya un componente moral, sino simplemente que lo esencial está en otra parte.

Sin embargo, en los últimos tiempos, parece que se ha impuesto de forma bastante generalizada una concepción inmanentista del espacio sagrado. En su expresión arquitectónica, esta concepción se manifiesta en una tendencia hacia un espacio único y uniforme, más que diferenciado. David Stancliffe ha propuesto una taxonomía del espacio sagrado basada en esta distinción⁹. El carácter sagrado de un lugar se expresa mediante una progresión de espacios diferenciados que nos orienta hacia una concepción trascendente de nuestra relación con Dios. Por el contrario, un lugar litúrgico circular e indiferenciado expresa más bien una concepción inmanente de esta relación, como es el caso, por ejemplo, de la concepción ética de Susan White.

Susan White no deja de criticar una concepción del espacio sagrado inspirada en lo que podríamos llamar, a falta de un término mejor, las ciencias sociales: sociología, antropología, historia de las religiones, estudio de las religiones comparadas. En la línea de su concepción barthiana, considera que el estudio de esta cuestión debe inspirarse en primer lugar en una «teología cristiana» y, en particular, como hemos visto, en el estudio de las Escrituras. Citando la opinión del P. Jean Corbon, quien dice:

«La iglesia de madera o de piedra en la que entramos para participar en la liturgia eterna está... apartada porque es un espacio que la Resurrección ha hecho estallar»⁹, Susan White dice al respecto: «Creo que, hoy en día, la mayoría de los teólogos rebatirían este tipo de afirmación, por motivos de orden sistemático. ¿Cómo hace la Resurrección que un espacio «estalle»? ¿Y puede existir un espacio que la Resurrección no haya hecho estallar?»¹⁰

Ella considera que, efectivamente, es muy posible llegar a una relación idólatra con ciertos lugares, encontrándose entonces el cristiano encadenado a lo que es puramente natural y humano en detrimento de nuestro encuentro con el reino de Dios. Se trata de una consideración teológica importante, presentada de manera directa y provocadora por una teóloga de «mente aguda». Sin embargo, los católicos deben adoptar una concepción diferente de la relación entre la

⁹ DAVID STANCLIFFE: «Creating Sacred Space - Liturgy and Architecture Interacting», en: *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 44.

¹⁰ SUSAN WHITE: *op. cit.*, p. 34. JEAN CORBON: *The Wellspring of Worship*, Paulist Press, Nueva York 1988, p. 130.

naturaleza y la revelación, una concepción en la que, teológicamente, se concederá suficiente importancia a la naturaleza del rito y del espacio sagrado como realidades humanas. La respuesta a la pregunta de Susan White, que se preguntaba cómo la Resurrección podía «hacer estallar» un espacio concreto, depende de la forma en que expresemos nuestra teología de la Encarnación.

Si bien es cierto que, al comparar el cristianismo con religiones no cristianas, se corre el riesgo de caer en el sincretismo y el indiferentismo, tentaciones a las que no siempre se ha sabido resistir bien en los últimos tiempos, no obstante es un instinto puramente católico el de estudiar la naturaleza creada como un medio para comprender mejor la revelación sobrenatural de Cristo. Si se aprecia la analogía entis, no se pueden ignorar los descubrimientos de las ciencias sociales ni las realidades que describen, aunque invadan el ámbito de la teología, siempre y cuando, por supuesto, se respeten debidamente las metodologías respectivas de estas diferentes ciencias, ^{s. 11}. El cosmos, considerado como el término del poder creador de Dios, posee una inteligibilidad inherente, la cual es iluminada y llevada a la perfección por la revelación, y no sustituida por ella. Esta es una consideración importante que hay que tener en cuenta cuando se habla de espacio sagrado.

En el primer volumen de su *La gloria del Señor*, Hans Urs von Balthasar expresa con gran precisión el fundamento teológico de esta idea. Su estética teológica se basa en la tensión entre las limitaciones del ser creado y su utilización por parte de Dios en la Encarnación como medio de la revelación divina: *Gratia perficit naturam non supplet*.

Los mismos siglos cristianos que sabían leer de manera notable el lenguaje de las formas del mundo natural son precisamente aquellos cuyos ojos estaban formados, en primer lugar, para percibir la calidad formal de la revelación con la ayuda de la gracia y su iluminación y, a continuación —¡pero solo entonces!—, para interpretar la revelación. De hecho, la Encarnación de Dios lleva a la perfección toda la ontología y la estética del ser creado. La Encarnación utiliza el ser creado con una nueva profundidad como lenguaje y medio de expresión del Ser divino y de su esencia ^{e 12}.

Del mismo modo que, al inspirar las Sagradas Escrituras, el Espíritu Santo no sustituyó al lenguaje humano, no habría que creer que el Verbo encarnado, en sus sacramentos, va a ignorar «la gramática y la sintaxis» rituales de la humanidad; más bien las elevará y perfeccionará, y las utilizará para comunicar su gracia. El estudio de estas formas humanas puede permitirnos comprender mejor la realidad de la liturgia.

¹¹ SAN TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, 1a q1 a1 ad2.

¹² HANS URS VON BALTHASAR: *The Glory of the Lord, Volume One - A Theological Aesthetics: Seeing the Form*, T&T Clark, Edimburgo 1982, p. 29.

Odon Casel consideraba muy útil poder establecer analogías entre la liturgia cristiana y los rituales de religiones no cristianas ^{s13}. Victor Turner, distinguido antropólogo, ha realizado algunas comparaciones muy instructivas entre los rituales tribales de los ndembu de Zambia y la misa tradicional ^{e14}. Mary Douglas, especialista en sociología de las religiones en Cambridge, ha ofrecido explicaciones muy interesantes sobre algunos problemas que se han planteado últimamente en la sociedad occidental en relación con los ritos ¹⁵. La reciente obra del P. Aidan Nichols sobre la liturgia presenta una síntesis de las investigaciones sociológicas de varios autores que aportan aire fresco al debate sobre la liturgia y el espacio sagrado desde el punto de vista de las ciencias sociales ¹⁶. Últimamente, la cuestión del lenguaje litúrgico también se ha examinado desde este ángul ^{e17}.

A modo de comparación: el espacio sagrado entre los aborígenes australianos

Si observamos la relación que mantienen las poblaciones más antiguas con el cosmos, constatamos que un vínculo profundo las une a lugares concretos, que podemos calificar de sagrados. Estos lugares se describen en los relatos míticos de los pueblos que los consideran sagrados ^{s18}. A estos lugares se les suele atribuir un papel central, no solo en la celebración de los ritos, sino también en la «fundación» del mundo como lugar habitable e inteligible. Esto es especialmente cierto en el caso de pueblos como los aborígenes de Australia.

Aproximadamente en el centro del desierto de Australia se erige un monolito comúnmente llamado Ayers Rock o Uluru ¹⁹. Es un lugar muy especial, como confirman todos los que han estado allí. No es de extrañar que la historia de Uluru se desarrolle en los mitos del «Tiempo del Sueño» de los aborígenes de Australia, independientemente de la parte del continente de la que procedan. Es un lugar donde la numinosidad natural es muy fuerte, como ocurre también, por cierto, en numerosos parajes naturales de Australia central, como los Devil's Marbles, las Olgas o el desfiladero de Carnarvon. El contacto de los aborígenes con estas formaciones naturales ha dado lugar a relatos etiológicos,

¹³ BURKHARD NEUNHEUSER: «Odo Casel in Retrospect and Prospect», en: *Worship* 50 n.º 6 (1976), p. 503.

¹⁴ VICTOR TURNER: «Ritual, Tribal and Catholic», en: *Worship* 50 n.º 6 (1976), pp. 504-526.

¹⁵ MARY DOUGLAS: *Natural Symbols - Explorations in Cosmology*, Pelican Books, Harmondsworth 1973.

¹⁶ AIDAN NICHOLS: *op. cit.* (nota 2).

¹⁷ Por ejemplo, BARRY SPURR: *The Word in the Desert - Anglican and Roman Catholic Reactions to Liturgical Reform*, Lutterworth Press, Cambridge 1995; EAMON DUFFY: «Rewriting the Liturgy: the Theological Implications of Translation», en: *New Blackfriars'* 78/911 (ene. 1997), pp. 4-26; CATHERINE PICKSTOCK: «A Short Essay on the Reform of the Liturgy», en: *New Blackfriars'* 78/912 (feb. 1997), pp. 56-65.

¹⁸ MIRCEA ELIADE: *Australian religions: An Introduction*, Cornell University Press, 1973 (*Religiones primitivas - Religiones australianas*, Payot, París 1972); CHARLES MOUNTFORD: *Winbaraku and the Myth of the Jarapiri*, Rigby Press, Adelaida 1968.

¹⁹ W. E. ARNEY: *The Significance of Ayers Rock for Aborigines*, Melbourne Bread and Cheese Board 1970.

que intentan no solo explicar la presencia de estas extraordinarias formas de relieve, sino también expresar su vínculo con el cosmos. Un día tuve la suerte de acompañar a algunos de estos aborígenes a Uluru, y pude escuchar sus historias del «Tiempo del Sueño» contadas por ancianos que vivían en Queensland Central. Las explicaciones del conductor del autobús constituían un contrapunto muy instructivo al relato de los ancianos: contaba el tiempo en millones de años y ofrecía explicaciones geológicas y cifras científicas; en resumen, exponía la religión secular de finales del siglo XX. Para ese conductor, Uluru era una gran roca. Para los aborígenes, era —y sigue siendo— un signo «sacramental» de su relación con el cosmos.

Crear que este tipo de concepciones religiosas no existen en el cristianismo sería cerrar los ojos ante la realidad, negar lo evidente. No se puede negar que los cristianos tienen lugares sagrados que son indisolubles del relato «mítico»; el mejor ejemplo es la Vía Dolorosa, en Jerusalén, lugar de la Pasión de Nuestro Señor. Del mismo modo, los diferentes santuarios marianos y los lugares de otras apariciones en todo el mundo dan testimonio de un apego a ciertos lugares donde se conmemoran acontecimientos concretos. Una práctica más evidente es la costumbre que tenían los cristianos de la Iglesia primitiva de construir iglesias en los lugares donde los mártires habían sido ejecutados o enterrados. Todo ello atestigua que el cristianismo utiliza la «gramática» ritual de la experiencia humana común para expresar sus propias creencias y darles una realización sacramental.

¿Cuál es, pues, la relación entre estas prácticas y el caso de cualquier iglesia parroquial? En general, la existencia de estos edificios no se justifica ni por un testimonio divino ni por un relato mítico, sino únicamente por el hecho de que han sido legítimamente consagrados y son utilizados por los cristianos para su liturgia. Sin embargo, el uso de iconos, reliquias de altar, estatuas, estaciones del Vía Crucis, e incluso el desarrollo de la liturgia misma, implican ese apego a la sacralidad de ciertos lugares. Es cierto que, limitado a estos elementos, un edificio de este tipo dista mucho de suscitar un compromiso personal directo comparable al que despiertan los lugares sagrados de la experiencia religiosa de los aborígenes de Australia, o incluso el de los cristianos que rezan en los lugares santos de Palestina o sobre la tumba de los mártires y de los apóstol^s ²⁰, o incluso en los lugares de una aparición; todo ello implica, sin embargo, una cierta idea de lo sagrado, y en particular del espacio sagrado, que va más allá de lo funcional o lo utilitario. Incluso entre los protestantes, cuya teología excluye a priori una visión «elevada» de los lugares santos, se encuentran, no obstante, elementos que implican

²⁰ O'CONNELL: *Church Furnishings* 128 n.º 1; W. H. C. FRENDE: «*Altare Submixtus* - A cult of relics in the Romano-British Church?» en: *Journal of the Anthropological Studies*, abril de 1997, 49/1, pp. 125-128.

una fuerte relación con los lugares de Palestina donde vivió Nuestro Señor, aunque se manifiesten bajo una forma «bíblica» caracteri^{e21}.

En la religión de los aborígenes, la importancia cósmica de los lugares sagrados suscita una relación entre el hombre religioso y lo trascendente, y por tanto con el Eterno. El «Tiempo del Sueño» de los aborígenes no solo se evoca, sino que se hace presente a través de los diversos aspectos de la tierra con la que la población está en relación. «El Sueño» es una realidad presente y no una realidad pasada. Al entrar en comunión con el espacio sagrado, el individuo pone su vida en relación con el «Tiempo del Sueño» y con sus antepasados totémicos. En resumen, ciertos lugares se consideran hierofánicos. Los héroes y los dioses del «Tiempo del Sueño» siguen actuando de alguna manera en estos lugares: se les puede hablar, pueden revelar cosas secretas. Esto implica una cierta relación con el tiempo, con el tiempo mítico del que se habla en los relatos de los antepasados.

Además, la numinosidad del lugar, generada por la inmersión en el tiempo mítico de los relatos ancestrales, incita al individuo a adoptar comportamientos específicos en relación con ese lugar. Siguiendo con el ejemplo de los pueblos aborígenes de Australia, recuerdo muy bien que, antes de ir a ver Uluru, los ancianos reunieron a los niños a su alrededor para instruirlos sobre el comportamiento correcto que debían adoptar en presencia de los numerosos numina que habitan ese lugar, y en particular del propio Uluru, el canguro del «Tiempo del Sueño» según el relato que me contaron, pero también de la serpiente Arcoíris, cuya morada es un pequeño lago situado al pie de la roca. Los ancianos temían que, al comportarse mal, los niños desataran la ira de Uluru. Desde que estuve allí, algunos de estos lugares se han cerrado a los turistas, por respeto a los sentimientos religiosos de los aborígenes. El concepto de derecho tribal ritual sigue muy vivo entre algunos aborígenes de Australia, en particular entre aquellos que viven cerca de su «Era del Sueño». Las infracciones del derecho tribal y la violación de los tabúes siguen siendo severamente castigadas, a través del kadaitja. Entre los aborígenes de Australia, los ritos de iniciación, en la edad de la pubertad, están rodeados de un estricto secreto, al igual que, por otra parte, los lugares donde se llevan a cabo estas iniciaciones. Algunos lugares «tabú» solo lo son para uno u otro sexo; es el caso, por ejemplo, de Uluru.

Así, la manifestación de lo Divino en un lugar da lugar a modos particulares de diferenciación y de comportamiento ritual. El chamán tiene su papel, los hombres tienen el suyo, las mujeres también, los parientes de la línea paterna tienen su función, los tíos maternos otra. Sin duda, el cristianismo ha dado un significado diferente a algunos de estos elementos (por ejemplo, la concepción cristiana del Tiempo Sagrado —al igual que la del judaísmo, por cierto— es

²¹ THOMAS HUMMEL: «The Sacramentality of the Holy Land - Two Contrasting Approaches», en: *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 78.

fundamentalmente ligada a la naturaleza «histórica» de la revelación); en el caso del cristianismo, este aspecto se acentúa aún más por la historicidad de la Encarnación; el tiempo sagrado ya no es mítico, sino la reactualización de los acontecimientos históricos de la Encarnación o de la E xodo 22); sin embargo, sería peligroso querer aislar una parte del mensaje cristiano central de su inculturación, y en particular de las formas y modos rituales de relación con el mundo.

En nuestra concepción del espacio sagrado, debemos dar el peso suficiente a esos elementos del lenguaje humano universal que son los ritos. Es importante no subestimar la capacidad de la realidad creada para comunicar la revelación y la presencia redentora de Cristo.

Liturgia y espacio sagrado: la situación actual

Hay que decir, sin embargo, que el hombre moderno no tiene la misma concepción del mundo ni lleva la misma vida que el nómada tradicional del desierto. Al haber adoptado las categorías epistemológicas y metafísicas de la Ilustración, le cuesta trascender una cierta disposición que solo encuentra sentido en lo subjetivo y en la experiencia personal. Sin embargo, por su propia naturaleza, la liturgia debe ir más allá de la simple dimensión relacional y comunitaria. No obstante, a la sociedad moderna le cuesta concebir el cosmos como una realidad objetiva capaz de transmitir sentido. Existe una alienación entre el «hombre moderno» y la liturgia porque, fundamentalmente, existe una alienación entre él y el cosmos, una alienación que sus antepasados no conocían. Escribiendo poco antes del Concilio Vaticano II, Mircea Eliade podía decir del cristianismo moderno:

«Hace tiempo que ha perdido los valores cósmicos que aún poseía en la Edad Media. La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la naturaleza en el drama cristológico, se han vuelto inaccesibles para los cristianos que viven en una ciudad moderna. La experiencia religiosa ya no está abierta al cosmos. En última instancia, es una experiencia estrictamente privada; la salvación es un problema que concierne al hombre y a su dios; como mucho, el hombre reconoce que es responsable no solo ante Dios, sino también ante la historia. Pero en estas relaciones entre el hombre, Dios y la historia, no hay lugar para el cosmos. Se podría concluir que, incluso para un cristiano auténtico, el mundo ya no se percibe como la obra de Dí u23».

²² MIRCEA ELIADE: *op. cit.* (nota 3), pp. 111-112.

²³ MIRCEA ELIADE: *op. cit.* (nota 3), pp. 178-179.

Este es el tipo de problemas que, con toda legitimidad, los Padres del Concilio Vaticano II intentaron resolver. No nos corresponde, en el marco de la presente exposición, considerar en qué medida, en definitiva, alcanzaron el objetivo que perseguían.

La orientación del altar: un ejemplo típico del fenómeno de la alienación cósmica

Este problema de la alienación se plantea claramente en relación con la dirección hacia la que se vuelve el sacerdote cuando se encuentra en el altar. La idea de que la celebración «*versus populum*» era una práctica exclusiva de la Iglesia primitiva, y que las generaciones posteriores abandonaron esta costumbre de antaño, ha sido seriamente cuestionada en los últimos tiempos²⁴. Según un artículo publicado por *Notitiae*, la revista de la Congregación para el Culto Divino, históricamente, la orientación hacia el este era la norma^{e25}. Poco antes de su muerte en 1996, el difunto P. Max Thurian abogaba por el retorno a la orientación hacia el este durante la Canonización²⁶. La teología de la orientación hacia el este está atestiguada desde los tiempos apostólicos, e incluso en la época del Nuevo Testamento^{nt27}. Esta práctica se ha mantenido, por otra parte, entre los musulmanes cuando rezan. Los defensores de la posición *versus populum* ya no pueden, pues, alegar la forma de la liturgia primitiva. Por lo tanto, han tenido que buscar argumentos distintos de los puramente históricos. Así, por ejemplo, Jaime Lara presenta una interesante defensa de esta posición basándose en lo que él denomina la «ciencia naciente de la proxémica», es decir, la ciencia de la relación geográfica^{ca28}.

Desde el punto de vista de la antropología, la orientación ritual reviste gran importancia. Esta orientación —no solo del sacerdote, sino también del pueblo— durante la celebración de la liturgia inserta a la comunidad reunida para la liturgia en el marco general de la creación, a través del simbolismo del sol naciente. Esta metáfora, que se encuentra en el Nuevo Testamento^{nt29}, fue retomada y completada por los primeros Padres de la Iglesia, como atestiguan tanto los escritos como

²⁴ Esta es, entre otras, la opinión expresada por J. O'CONNELL —liturgista y especialista en rúbricas muy conocido en el mundo anglófono y cuya postura refleja probablemente un consenso entre sus contemporáneos— en su obra: *Church Building and Furnishing: The Church's Way —A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londres 1955, pp. 16-17, 151-155. Véase también J. JUNGSMANN S.J., reconocido especialista alemán en la materia: *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development*, Herder Verlag, Viena 1949; edición inglesa: Burns and Oates, Londres 1959, pp. 181-182.

²⁵ *Notitiae* 29, n.º 332 (1993), pp. 245-249.

²⁶ P. MAX THURIAN: *L'Osservatore Romano*, 23 de julio de 1996, p. 6. En este punto, sigue la línea trazada por el cardenal RATZINGER en: *La Célébration de la foi*, Téqui, París 1985; KLAUS GAMBER: *La Réforme liturgique en question*, ediciones Sainte-Madeleine, Le Barroux 1992; AIDAN NICHOLS O.P.: *op. cit.* (nota 2), pp. 99-100. Se puede encontrar una síntesis del debate clásico entre O. Nussbaum, K. Gamber y M. Metzger en SIBBLE DE BLAAUW: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, año 33, Maria Laach 1991, p. 5, nota 22.

²⁷ G. ROUWHORST: «Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity», en: *Vigiliae Christianae* 51/1 (1997), pp. 72-93, sobre la orientación de las antiguas sinagogas galileas hacia Jerusalén.

²⁸ JAIME LARA: «Versus Populum Revisited», en: *Worship* 68 n.º 3 (1994), pp. 210-221.

²⁹ Lc 1, 78; Ap 1, 16b.

los vestigios arqueológicos de esta época³⁰. Así, ritualmente, la revelación de Dios en Cristo mediante la Encarnación se expresa en una forma espacio-temporal, a saber, la costumbre de volverse hacia el oriente. El sol, que mide el tiempo (día/noche) y el espacio (direccionalidad), es un símbolo primario de los actos de creación y redención de Dios. No podemos evitar preguntarnos si esta incapacidad del cristianismo moderno para comprender la sacramentalidad inherente al orden cósmico —que se expresa, en particular, en el abandono, en gran medida, de prácticas como la orientación litúrgica— no se manifiesta también, como reacción, en la aparición de un ecologismo excesivo. Algunos llegan incluso a decir que han surgido ciertas formas de paganismo, tanto dentro de la Iglesia ^{e31} como fuera de ella ³².

La cuestión del espacio sagrado en los círculos católicos hoy en día

En un artículo publicado en *La Maison-Dieu*, el padre Pierre-Marie Gy, O.P., presenta una elegante síntesis de los distintos puntos de vista sobre esta cuestión al plantear la siguiente pregunta: ¿es la iglesia, como edificio, «la casa de Dios o la casa del pueblo de Dios»? ³³ A esta pregunta se le podrían dar diferentes respuestas interesantes, y este dilema no se resuelve fácilmente. Tanto Ambrosio como Tertuliano afirman que la iglesia es la Casa de Dios ^{u34}. Sin embargo, en los últimos tiempos, el debate ha girado esencialmente en torno a la iglesia-edificio considerada como la casa del pueblo de Dios. Se han diseñado nuevas iglesias y se han remodelado otras antiguas, desde un punto de vista esencialmente funcional y utilitario, en relación con las necesidades de una comunidad eclesial concreta ^{re35}.

Este debate no es nuevo y se debe en parte al loable deseo de recuperar el orden y la clara estructura de la liturgia patristica. Como hemos visto anteriormente, los teólogos católicos que hablan de liturgia conceden mucha más importancia que los

³⁰ E. KIRSCHBAUM: *The Tombs of St Peter and St Paul*, Secker and Warburg, Londres 1959, pp. 40-42. Cabe destacar en particular el mosaico de Cristo-Helios, que data del siglo III, en la tumba de los Valerii *in vaticano*. Kirschbaum cita a F. DOLGER: «Sol Salutis - Gebet und Gesang im christlichen Altertum», en: *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, vol. 4-5, Münster 1925, donde se demuestra que esta imagen era un tema litúrgico habitual incluso antes de finales del siglo I.

³¹ DONNA STEICHEN: *Ungodly Rage - The Hidden Face of Catholic Feminism*, Ignatius Press, San Francisco 1991; C. FERREIRA: «One World Church Expected This Year», en: *Christian Order* 38/3 (marzo de 1997), pp. 135-146.

³² J. PARKER: *At the Heart of Darkness - Witchcraft, Black Magic and Satanism Today*, Sedgewick and Jackson, Londres 1993; B. WILKER: «The Repaganisation of the West», en: *New Oxford Review* LXIII/4 (mayo de 1996), pp. 19-22.

³³ PIERRE-MARIE GY O.P.: «Espacio y celebración como cuestión teológica», en: *La Maison-Dieu* 136 (1978), pp. 39-46.

³⁴ TERTULIANO: *De la idolatría* 9; AMBROSIO: *Cartas* 20, 19.

³⁵ Véase, por ejemplo, MARK A. TORGERSON: «An Architect's Response to Liturgical Reform: Edward A. Sovik and his Non-Church Design», en: *Worship*, enero de 1997, 71/1, 28; HORST SCHWEBEL: «Espacio litúrgico y experiencia humana», en: *La Maison-Dieu* 197, 1994/1, pp. 39-61.

teólogos protestantes a los testimonios apostólicos y patrísticos. Así, en el libro que publicó en 1955 sobre el mobiliario eclesiástico, J. O'Connell, gran especialista en rúbricas, considera que el desarrollo tardío del retablo de reliquias detrás del altar es una «invasión»³⁶ y una lamentable alteración de la forma patrística primitiva del altar. Sugerencias de este tipo pueden ser muy útiles, pero, una vez más, conviene siempre guardarse de una noción de la tradición que absolutiza ciertos períodos particulares de la historia de la Iglesia. Al buscar la pureza histórica de la forma a partir de la idea que uno se hace de la supuesta práctica de la Iglesia primitiva, a veces se puede caer en una especie de arqueologismo, como señalaba Pío XII en *Mediator Dei*. Y no siempre se ha escapado de la tentación de un cierto formalismo.³⁷ En cuanto a saber, además, cuál era la práctica de la Iglesia primitiva en materia de arquitectura, esta cuestión no deja de plantear algunos problemas, como señaló Noël Duval: «Desde el Concilio Vaticano II, algunos liturgistas se han equivocado al creer que recreaban la organización de la Iglesia primitiva colocando el altar en medio del pueblo y “girando” al oficiante hacia el centro del edificio. La Iglesia primitiva no conoce una regla uniforme 38».

Teniendo en cuenta que, en el Imperio romano, el cristianismo era clandestino y que, antes del año 313, la liturgia se celebraba con mayor frecuencia en domicilios privados, nuestro conocimiento de los elementos formales de la arquitectura cristiana de este periodo es necesariamente limitado.

Si bien lo que creía la Iglesia primitiva sobre el espacio sagrado es, una vez más, objeto de conjeturas, no es menos cierto que en los Padres se encuentra una noción bien atestiguada de la sacralidad, e incluso del espacio sagrado. En *De la idolatría*, por ejemplo, Tertuliano manifiesta un vivo sentido de lo sobrenatural y de las obligaciones del hombre en materia de ritos. En *La unidad de la Iglesia católica*, Cipriano recurre a argumentos basados en la sacralidad del altar, el sacerdocio cristiano y la santidad del sacrificio³⁹. En su defensa de la basílica portiana contra los arrianos en Milán, san Ambrosio emplea términos que atribuyen a este edificio un carácter especial, en el sentido de que es precisamente un espacio sacro.⁴⁰

Incluso en las iglesias más antiguas se encuentra un coro para el clero, así como, muy a menudo, una barrera entre el espacio central y el que rodea el altar. Sin embargo, en los últimos tiempos, ciertos debates centrados en la igualdad fundamental del pueblo de Dios han favorecido

³⁶ J. O'CONNELL: *Church Building and Furnishings - the Church's Way: A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londres 1955, p. 129.

³⁷ VIRGILE NOE: «L'Espace liturgique dans l'église postconciliaire», en: *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 129-139.

³⁸ NOËL DUVAL: «El espacio litúrgico en las iglesias paleocristianas», en: *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 7-29.

³⁹ CIPRIANO: «La unidad de la Iglesia católica», capítulo 16.

⁴⁰ AMBROSIO: *Cartas*, n.º 20.

La instauración de prácticas diferentes , p. 41. En cuanto a si siempre se ha logrado evitar una cierta preocupación sociológica por el «poder», se trata de una cuestión que convendría tratar en otro contexto , p. 42. Dicho esto, hay un elemento que, desde el punto de vista sociológico, no carece de importancia: el hecho de que, hasta hace poco, nadie se acercaba al altar si no era un ordenado. En cuanto a la estructura del altar, se ha pasado a la forma de mesa, realizada con materiales comunes, casi siempre de madera. En las iglesias de rito romano, el altar de piedra ha sido sustituido muy a menudo por una especie de mesa que recuerda a una tabla apoyada sobre caballetes, lo que no deja de recordarnos las reformas de Cranmer.

Tradicionalmente, la teología católica enseñaba que la liturgia, y en particular la Eucaristía, era un acto no solo de la Iglesia, sino principalmente de Cristo Sacerdote, que actúa a través del ministerio ordenado para realizar su sacrificio. Para la teología moderna, empezando por la de Karl Rahner⁴³, la Iglesia, en cuanto ha sido instituida por Cristo, constituye un sacramento primordial (Ursakrament) que se manifiesta en los siete sacramentos particulares de la Iglesia. Si bien tales ideas no carecen de interés, es posible exagerar su importancia. La liturgia debe entenderse siempre como la acción de Cristo. Los signos sagrados instituidos por el Verbo encarnado y confiados a la Iglesia para poner a los hombres en contacto con Él nunca deben convertirse principalmente en la acción de la comunidad con fines profanos. Por retomar la expresión de la novelista estadounidense Flannery Connor: «La religión debe ser más que poesía o terapia». Cuesta ver cómo el altar podría tener algún significado, ya sea como espacio sagrado o como lugar de sacrificio, en un contexto immanentista en el que se busca lo Divino en procesos psicológicos y en un intercambio de confianzas propio de la terapia de grupo. Una teología verdaderamente católica debe hablar siempre de manera coherente de la realidad sacramental —ya sea en el orden de la naturaleza o en el de la gracia— en el cosmos creado, y del hombre redimido por la Encarnación.

Desde hace treinta y cinco años se observa, y esto no carece de importancia desde el punto de vista sociológico, que el número de fieles ha disminuido considerablemente en Europa y en América. Todas las estadísticas lo confirman y nadie discute seriamente este declive. En Australia, la

⁴¹ Women in the Church: Subcomité del Consejo de Sacerdotes — Informe al Consejo de Sacerdotes, Arquidiócesis de Adelaida, Australia Meridional.

⁴² Sobre esta cuestión, resulta muy instructivo leer las reflexiones de K. MANNING en «My Road from Gender Feminism to Catholicism», en: *New Oxford Review* LXII/7 (septiembre de 1996), pp. 20-25.

⁴³ En «Acts of Christ, Signs of Faith», en: *Multiple Echo: Explorations in Theology*, Anchor Press, Londres 1979, pp. 97-114, CORNELIUS ERNST O.P. ofrece una explicación y propone una crítica de este aspecto de la obra de Rahner.

La situación es idéntica a la de 44. En ello se puede ver una prueba evidente de una evolución radical de las actitudes religiosas, que alcanza proporciones históricas. Estas estadísticas expresan un importante problema pastoral, a cuya solución podría contribuir en gran medida nuestro presente debate. Para el ritual religioso, la alienación que se ha producido entre el hombre moderno y el cosmos plantea serias dificultades. En la medida en que ya no se percibe que ciertos ritos, espacios, personas y textos particulares tengan una relación intrínseca con lo Divino distinta de la que les atribuye la psique individual o la comunidad, ya no se comprende el rito en su conjunto. Es comprensible, pues, que, en los últimos tiempos, los debates hayan puesto más énfasis en los elementos humanos y sociales de la celebración católica que en lo que, en ella, pertenece específicamente a lo trascendental y a lo sobrenatural.

Sin embargo, las investigaciones del pensamiento moderno conducen a una apreciación del espacio sagrado que, aparentemente, va en contra de la intuición y que ofrece una orientación claramente diferente a la de los estudios teológicos y litúrgicos clásicos. Al hablar del espacio sagrado, el P. Aidan Nichols expresa claramente esta idea:

Paradójicamente, los ritos que no implican un distanciamiento niegan a los fieles un medio para apropiarse del acto de adoración, pues los paralizan precisamente en el punto en que, mediante un salto de la imaginación religiosa, podrían lanzarse hacia Dios, p. 45.

Es interesante observar que el hombre moderno sigue manifestando un deseo de estar en comunión con lo sagrado. Los sociólogos han señalado que, cuando los símbolos trascendentales se diluyen o se eliminan, es necesario que sean sustituidos por algo más, p. 46. Además, en nuestro mundo posmoderno, la sed de espiritualidad puede muy bien adoptar formas inauténticas. Toda la idea de lo sagrado y del ritual ha sido reinterpretada desde una perspectiva más o menos panteísta; es lo que a menudo se denomina la «Nueva Era». El carácter sagrado de un espacio surge de la invocación de los elementos y las direcciones del cosmos 47 y de las energías psicológicas de la «comunidad» reunida. Desde este punto de vista, toda sacralidad objetiva, en el espacio sagrado, parece elitista por el simple hecho de que establece distinciones. El carácter sagrado de un texto, de un altar, de un santuario y

44 JOHN CARROLL: «Where Ignorant Armies Clash by Night - On the Retreat of Faith and its Consequences», en: *Conversazione del Seminario sobre Sociología de la Cultura*, Universidad La Trobe, Melbourne 1986.

45 AIDAN NICHOLS: *op. cit.* (nota 2), p. 65; precisa el pensamiento de K. Flanagan presentado en: *Sociology and Liturgy - Re-presentations of the Holy*, Macmillan, Londres 1991.

46 PETER L. BERGER: *A Rumour of Angels - Modern Society and the Rediscovery of the Sacred*, Penguin Books, Londres 1971. Esta es la tesis fundamental que se presenta en este libro.

47 En 1990 se organizó un servicio religioso de este tipo en la diócesis de Canberra/Goulbourn. Y este fenómeno no es, desde luego, inusual. A mí mismo me ha ocurrido que me pidieran «crear un espacio sagrado» para un retiro escolar.

La arquitectura queda así reducida a una dimensión práctica o psicológica. Es en la experiencia subjetiva donde se descubre lo sagrado.

Esta idea de que las formas religiosas pueden degenerar en formas inauténticas no es nueva. Este fenómeno se produce, por ejemplo, cuando la distinción entre Creador y criatura se difumina de manera fundamental. En este caso, ya no hay ofrenda que pueda ser sagrada, salvo en el marco de un cierto animismo que busca extraer una energía psíquica (proceso denominado «empoderamiento» — empowerment—) de la liberación de fuerzas vitales en el momento de la muerte. Si en el Antiguo Testamento estaba prohibido construir altares de tierra, ya que los sacrificios solo debían ofrecerse en altares contruidos según las normas y por sacerdotes legítimos, cabe pensar que era para evitar los sacrificios a las deidades ctónicas, así como prácticas como el «autoempoderamiento» (self-empowerment) bebiendo sangre con fines de adivinación ⁴⁸. Existía una distinción radical entre las ofrendas a YHWH y las ofrendas hechas a los dioses del mundo subterráneo, y esta se reflejaba incluso en la práctica ritual: en este último caso, a las víctimas se les degollaba boca abajo en una especie de canaleta. Este fenómeno religioso no carece de equivalente moderno. Podríamos citar, por ejemplo, una Oración por la vida ⁴⁹. El autor presenta una serie de oraciones dirigidas a «nuestros enemigos», que no son otros que aquellos que se oponen al aborto. La oración termina con la siguiente invocación:

Reunamos en nuestros corazones toda la vida en potencia que no puede ser acogida en la plenitud de la existencia humana. Devolvámosla con toda responsabilidad —con pesar, pero también con humilde confianza— a su fuente, Dios Todopoderoso, que está en el corazón de su creación y hasta en sus extremos más lejanos. Dios Todopoderoso de quien brota todo, en quien todo permanece, a quien todo vuelve, nuestra Madre en quien nacemos sin cesar, Dios nuestro devenir.

¿Y ahora qué?

La cuestión del espacio sagrado está estrechamente ligada a la cuestión de la Encarnación, como ya hemos dicho. El marco metafísico helénico del cristianismo anterior a Nicea no siempre se adaptaba muy bien para abordar la misteriosa contradicción entre la trascendencia de Dios, concebida a la

⁴⁸ ZIONY ZEVIT: The Earthen Altars of Exodus 20, 42-26 and Related Sacrificial Restrictions in their Cultural Context, en M. Fox et al., eds.: *Texts, Temples and Traditions: a Tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, pp. 53-62.

⁴⁹ MARGARET COLLIER-BENDELOW: *Women Church - Australian Journal of Feminist Studies*, Sídney (Nueva Gales del Sur), primavera de 1995, pp. 19-21; véase también de la misma autora: «Suffer Little Children», en: *Women-Church*, primavera de 1994, pp. 13-19.

manera neoplatónica, y la manifestación de este Dios en la persona de Jesús de Nazaret ^{h50}. La teología de Atanasio y de los Padres de la Iglesia en la época de Nicea permitió superar esta paradoja evitando una concepción estrictamente materialista del «espacio» en un sentido filosófico. En la concepción nicena, el espacio no era simplemente lo que contiene la materia (que es la visión materialista), sino un campo de posibilidades relacionales. Así, era posible considerar que el Verbo encarnado estaba a la vez plenamente en su existencia humana y plenamente en su relación divina con el Padre —e incluso con el cosmos, que fue creado por Él—. El espacio particular ocupado por el Dios-hombre y los diferentes modos sacramentales a través de los cuales Él se comunica a sí mismo podían entonces ser contemplados en un sentido icono ⁵¹. En relación con lo humano, el espacio debe considerarse cerrado, pero, en la otra dirección, como si se abriera hacia el infinito y hacia lo Divino, del mismo modo que, en la realización de un icono tradicional, se invierten las reglas artísticas de la perspectiva: las «líneas de fuga» convergen hacia el ojo del espectador y no hacia un punto lejano situado en el fondo del cuadro.

Desde el punto de vista teológico, la cuestión de la Encarnación se plantea en cada época, inevitablemente, en forma de diálogo entre la fe y la cultura ^{re52}. Desde los años sesenta, en particular, las relaciones entre teología y cultura no han sido fáciles, y nada indica que esta dificultad esté a punto de resolverse; al contrario, parece intensificarse. Sin embargo, lanzarse a un debate sobre fe y cultura no significa que debamos capitular ante lo que podríamos llamar «movimientos históricos» o «fuerzas sociales» ciegas. Solo así puede avanzar el debate, teniendo en cuenta la tradición teológica de la Iglesia y las investigaciones de las ciencias sociales modernas. La cuestión del espacio sagrado y sus relaciones con la liturgia debe incluirse necesariamente en este debate permanente. Susan White tiene razón al subrayar que la teología nunca debe renunciar a su derecho a juzgar cuáles son los problemas que son estrictamente de orden teológico. En cambio, si este análisis es incapaz de integrar los puntos de vista tanto de la fe como de la razón, tanto de la teología como de la cultura, resulta deficiente. Cristo era plenamente hombre y plenamente Dios. En la medida en que los teólogos no reconocen plenamente el carácter sagrado de ciertas palabras, gestos, lugares y otras formas de mediación

⁵⁰ THOMAS TORRANCE: «The Greek Conception of Space in the Background of early Christian Theology», en: *Divine Meaning - Studies in Patristic Hermeneutics*, T & Y Clark, Edimburgo 1995, pp. 289-347.

⁵¹ Cabe destacar también la idea del espacio litúrgico considerado como escatológico en BRUNO BURKI: «L'Eglise lieu d'une communauté célébrante», en: *La Maison-Dieu* 197 (1994/1), pp. 9-21. Burki estudia asimismo la idea de *la analogia entis* y su relación con la capacidad de las cosas creadas para servir de intermediarias con lo divino (p. 18).

⁵² KIERAN FLANAGAN: *The Enchantment of Sociology - A Study of Theology and Culture*, Macmillan Press, Londres 1996; véase también: «The Sociology of God: Facing the issues raised by Kieran Flanagan's *The Enchantment of Sociology*», en: *New Black Friars'* 78/913 (marzo de 1977). En esto, sigue la estela de MARY DOUGLAS, quien ya hacía estas mismas observaciones en 1968 en «The Contempt of Ritual I & II», en: *New Blackfriars'* 49, 577-578 (1968), pp. 475-482 y 528-539.

En el contexto de nuestra cultura, con sus particularidades históricas y concretas, lo humano y lo divino se disocian necesariamente en la experiencia religiosa. Haga lo que haga, sigue siendo esencial que nos esforcemos por tener debidamente en cuenta las líneas de fuga que, «irradiando» desde la eternidad, convergen en la teología y la liturgia, y que, al mismo tiempo, nuestra razón y nuestra reflexión no olviden al Dios infinito, inefable e invisible. Es entonces cuando nuestro sacrificio se hará agradable en el altar de Dios y nuestra vida irradiará el misterio mismo que percibimos en ese espacio «que la Resurrección ha hecho estallar».