

La configuración del espacio sagrado: esencia sacramental y existencia cristiana

The configuration of the Sacred Space: Sacramental essence and Christian existence

Eduardo Segura Fernández

<https://doi.org/10.17979/aarc.2011.2.2.5065>

El espacio sagrado es un objeto de estudio especialmente atractivo para la Estética. La reflexión filosófica sobre la entraña metafísica de la belleza, nos lleva de la mano a una contemplación de esa belleza humana que los artistas son capaces de convocar¹, en una clave que no es sólo superior en el plano ontológico, sino que se le ofrece como su basamento más adecuado y propio. Ese cimiento es la estética teológica, ámbito intelectual en el que podemos contemplar la belleza de la forma como eco de la Belleza primigenia de Dios.

La configuración de un espacio sagrado nos enfrenta, así, al análisis pausado de las coordenadas en que queda establecida la identidad del templo: por un lado, la esencia sacramental que acoge; por otro, la existencia cristiana a la que da cobijo, mientras sirve como amplificadora del eco del mandato apostólico con el que arranca la existencia temporal de la Iglesia: «id y predicad el evangelio a toda la creación»².

La habitación del espacio es el motor inicial de todo trabajo arquitectónico. La respuesta humana automática a la necesidad del cobijo, podríamos decir, hunde sus raíces en el modo concreto de ser del hombre y, por eso, toma la forma de una apropiación que da forma al espacio: lo configura transformándolo en existencia. La respuesta a esa necesidad del hombre nos sitúa, pues, en un contexto esencialmente antropológico:

«El habitar es un carácter fundamental de la vida humana (...) El hombre habita en su casa. En un senti-

do más amplio también habita en la ciudad. Pero habitar es más que un mero *estar* o *encontrarse*, pues ambos conceptos sólo tienen una relación periférica con el espacio»³.

En un escenario ya abiertamente antropológico-teológico, estas palabras traen a nuestra memoria, por analogía, la profecía de Natán⁴. Porque si el habitar es un rasgo constitutivo de lo humano, y el hombre hace progresivamente de su casa su hogar, entonces ¿qué cabe decir del hogar de Dios? ¿Cómo nos acercaremos al problema de configurar un espacio que es, a la vez, morada de Dios y escenario de la realización de la esencia religiosa del ser humano, tanto personalmente como en la comunidad de los creyentes? En otras palabras, ¿es la configuración del espacio sagrado un problema meramente técnico, funcional, o requiere una silenciosa meditación acerca de la esencia del templo, de su sentido, de su razón de ser más profunda? La habitación concreta del espacio sagrado configura un tipo arquitectónico particular, único quizá, porque en él no sólo se habita, sino que se contempla. Es más: su habitación concreta *es* contemplativa. La funcionalidad del espacio sagrado es una funcionalidad santificada por el ser mismo del edificio, por su esencia, por la radicalidad de su servicio a Dios y a los hombres⁵.

Volvamos por un momento a la profecía de Natán. La Escritura nos cuenta que Yahvé, cansado de acompañar a Su pueblo de acá para allá por el desierto, y en

todas la vicisitudes de la vida de Israel —de un modo ciertamente misterioso, pues Dios se muestra en ese punto como el viajero inerme y menesteroso que precisa de atención y cuidados—, escucha el generoso ofrecimiento de David, que quiere acometer la construcción de un lugar estable, de un espacio sagrado donde el Señor pueda reposar. Este reposo es concebido y expresado como el establecimiento de una morada permanente en medio de los hombres, figura del don futuro de la eucaristía, de la Presencia sacramental salvífica que no estará ya circunscrita a los límites del Pueblo elegido, sino que alcanzará a todos los pueblos de la tierra, redimidos en Cristo para siempre⁶. El texto sagrado dice así:

«Cuando David se estableció en su palacio y el Señor le dio descanso librándolo de todos sus enemigos de alrededor, dijo al profeta Natán: “Mira, yo estoy viviendo en una casa de cedro, mientras que el arca del Señor está bajo una tienda”. Y Natán dijo al rey: “Haz lo que piensas, porque el Señor está contigo”. Pero aquella misma noche el Señor dijo a Natán: “Vete y di a mi siervo David: no serás tú el que me construya una casa para que habite en ella”»⁷.

Así pues, el habitar de Dios entre los hombres viene expresado como un acampar, como el establecimiento permanente de una alianza progresiva que apunta ya desde el inicio —de hecho, desde el proto-evangelio⁸— a la configuración de espacios físicos destinados al culto, pero sobre todo, a la permanencia de Dios entre sus criaturas⁹. Esos lugares de adoración quedan configurados desde la voluntad divina primordial, según la cual el encuentro ha de producirse en un ámbito espacial y especialmente conformado para ser cauce de comunicación —de oración—, culto y comunión. Es decir, existe una doble dimensión en la que se extiende esa religación: verticalmente, entre Dios y cada hombre; y horizontalmente, entre la comunidad de los hijos de Dios, la Iglesia. La casa del Señor deviene, así, lugar de encuentro con el Don, señal de la sacralidad del mundo, sacramento y signo del Misterio.

De este modo, el significado profundo del edificio sagrado, del templo, debe ser redescubierto una y otra vez en el núcleo del mensaje evangélico. Ha de ser su “espíritu” el espíritu de fe, esperanza y caridad; y, por eso mismo, de alegría y humildad, las virtudes que señalan el cristianismo como una religión de y para la plena felicidad humana. La simbología que recoge el

templo como propia de su ámbito —podríamos decir, su campo semántico esencial—, es la que se refiere a la unidad, a la simplicidad, a la luz, a los elementos primigenios, signos materiales efectivos de la gracia que es conferida por medio de los sacramentos, cuyo *ubi* específico, o más propio, es la Iglesia¹⁰.

Nos preguntábamos al inicio de estas reflexiones acerca de la metáfora como concepto válido para la configuración del espacio sagrado. ¿Qué entiendo por metáfora en este contexto? La metáfora es el ámbito de significación en el que aflora el sentido pleno de la obra arquitectónica desde —y a través de— lo simbólico. Es decir, lo metafórico es más significativo que lo explícito, especialmente cuando nos referimos a la habitación de realidades sacramentales, en las que el signo que se hace patente, visible, a través de lo material es, precisamente, lo constitutivo de ese mismo sentido. La luz, el pan, la palabra, la procesión, la estructura jerárquica que se manifiesta en la liturgia, la comunión fraterna, etcétera, son los elementos que alberga el templo como figuras del Don, como vehículos del Misterio de la vida de Dios entre los hombres¹¹.

En esa nueva lógica que nace del diálogo del Padre con cada uno de sus hijos, y cuyo escenario más elemental es el templo, albergue de la plegaria íntima de cada hombre con Dios, el ser humano es introducido en el ámbito del misterio del Amor de Dios. Sólo ese misterio que es Dios mismo se convierte en el hogar adecuado para cada persona, porque sólo en la soledad del encuentro personal con Dios se produce el milagro de una recepción gratuita del yo por parte del Tú¹². El espacio sagrado debe dar cumplida respuesta a esta realidad sacramental en toda su multiplicidad, huyendo quizá de cánones o formas expresivas ya consolidadas pero un tanto hieráticas¹³. La ambigüedad y riqueza polisémica del mensaje eucarístico apunta a la necesidad constitutiva en el trabajo del arquitecto, de prestar atención al modo en que los elementos estructurales del edificio deben ser integrados desde la esencia metafórica que revelan los signos¹⁴.

Algunas conclusiones desde el punto de vista de las normas litúrgicas promulgadas por la Iglesia durante el Concilio Vaticano ii, pueden resultar luminosas respecto de nuestro objetivo. Resulta revelador que la Constitución Apostólica *Sacrosantum Concilium*, que recoge las normas relativas al culto divino, fuese la primera en ser promulgada, el 4 de diciembre de 1963,

dos años antes de la conclusión de los trabajos conciliares. Sin embargo, en líneas generales se constata en los últimos cuarenta años un llamativo declive en los criterios estéticos que han guiado el trabajo de arquitectos, sacerdotes y diseñadores en el ámbito eclesial. No me refiero sólo al cambio o eliminación de ciertos elementos que influían en la distribución espacial del templo de modo radical, como la supresión del uso del púlpito en favor del ambón, sino —de un modo mucho más nuclear respecto de la esencia sacramental del templo, problema aún abierto a la discusión teológica y disciplinar— a la disposición según la cual el celebrante se coloca *coram populo* durante la confección de la eucaristía, estableciendo una nueva dimensión para la concepción del presbiterio, de la procesión de introito, o del coro, por nombrar sólo algunas¹⁵.

Es aconsejable, por tanto, que el arquitecto conozca en profundidad las recomendaciones conciliares sobre liturgia, de manera que su trabajo sirva de manera efectiva al culto y a la formación del sentido de lo sagrado entre el pueblo fiel. Más allá, su creatividad debe ser vehículo para la educación de una nueva mirada, de una sensibilidad más acorde con la santidad de la vida sacramental en torno a la cual gira la existencia del cristiano, personal y comunitariamente¹⁶.

La moderna arquitectura finlandesa ofrece un ejemplo interesante y revelador de un trabajo artístico, subcreativo, en el que lo metafórico ha adquirido una entidad que, antes que hacer referencia a ella misma, revela —o, al menos, desvela— el misterio al que sirve. Muchos de estos templos, construidos después de la Segunda Guerra Mundial, son luteranos. En el oficio luterano lo nuclear es la escucha de la Palabra y el sermón. De ahí que en estas iglesias la parte central, orientada este-oeste¹⁷, esté construida en torno al altar y el púlpito. En una capilla funeraria, por su parte, la característica principal es la sensación de una secuencia de espacios cuyo marco es la procesión funeraria. Asimismo, la interacción entre la luz y el espacio configura los diseños desde dentro hacia fuera, a la vez que explicita la radical relación del templo con la naturaleza. Todo este quehacer arquitectónico, enraizado en la comprensión del misterio a través de la metáfora —del signo material que es figura de otra cosa y, en última instancia, del radicalmente Otro—, genera una atmósfera pura de cercanía y apertura al Misterio¹⁸.

NOTAS

- (1) Cf. Juan Pablo II, «Carta a los artistas» (1999), nn. 1 y 2, *passim*.
- (2) Cf. Hechos de los Apóstoles 1-2.
- (3) Otto Friedrich Bollnow, «Hombre y espacio», Labor, Barcelona, 1969; pág. 119.

(4) 2 Samuel 7, 1-17.

(5) La funcionalidad propia del templo es la de ser lugar de encuentro con Dios: para eso *sirve*. Sin embargo, resultan obviamente inadecuados estos términos a la hora de indagar el alcance profundo del diseño de un espacio santificado y santificador. Cabe recordar que es el propio Yahvé quien ordena a Moisés que se descalce durante el episodio de la zarza ardiente, «pues el lugar que pisas es sagrado» (Éxodo 3, 5). La santidad del espacio sacro está predeterminada, es anterior al diseño arquitectónico, que debe por tanto servir a ese elevado propósito. Por otro lado, es elocvente el hecho de que el Levítico esté lleno de pormenores en los que Yahvé especifica hasta el más —aparentemente— mínimo detalle litúrgico.

(6) Cf. Juan 2, 19-21.

(7) 2 Samuel 7, 1-5.

(8) Génesis 3, 15.

(9) Cf. Juan 4, 7-26. En su diálogo con la samaritana, Jesús establece las bases de la relatividad del templo como lugar único cultural: Él es, para siempre, el nuevo Templo de Dios entre los hombres. De ahí la necesidad de que los templos católicos orbiten en torno a un doble eje: la Eucaristía —el sagrario o tabernáculo—, fuente sacramental de la vida de la Iglesia; y el ambón, lugar desde el que se proclama la Palabra y se anuncia y explica al pueblo fiel. Por otra parte, en el Antiguo Testamento hay una aceptación del Templo por parte de Dios, de modo que su importancia queda relativizada, haciendo depender todo de la obediencia a Dios (Cf. 2 Re 9). Por eso Dios abandona el Templo en el tiempo de Ezequiel y permite su destrucción. El pueblo, sin embargo, sigue existiendo, aun en el destierro. En el Nuevo Testamento, como he indicado, la cuestión se concentra en Cristo, que sustituye el Templo de Jerusalén con su propio Cuerpo (Jn 2, 12-25). ¿No hay Templo en el Nuevo Testamento? Durante los primeros siglos no lo hubo. Pero sería erróneo pensar que no debe haberlo, como si fuese algo veterotestamentario. Sobre este particular cf. Joseph Ratzinger, «Un canto nuevo para el Señor» (Sigueme, Salamanca, 1999) donde hay un capítulo (originalmente un artículo) sobre el templo cristiano en esta óptica.

(10) El gran Frank Lloyd Wright consideraba la luz como señal explícita de la belleza, de la plena humanidad. Cf. Frank Lloyd Wright, «A Testament», Horizon Press, Nueva York, 1957.

(11) «El hecho de que Ronchamp es una iglesia, un edificio, por tanto, destinado y condicionado por su destino en todos los detalles, no ha sido un obstáculo para el maestro constructor; porque es parte de su profesión danzar encadenado —¡y qué cosa lo encadena!— dar a los intereses objetivos una forma que se ilumina en el nivel de lo que es de por sí desinteresado. Y si la finalidad es elevada aquí al reino en el que los intereses humanos enmudecen, porque son asumidos por los intereses invisibles de uno que es Totalmente Otro, cuyo reino el hombre sólo puede tocar y hollar sacrificando a Él todas sus finalidades, y si este espacio de la liturgia está totalmente al servicio de este sacrificio, la actividad luminosa del ingenio humano en el misterio, ¿no deberá encontrarse con otra Fuerza que la dominará, la del Espíritu Santo?; ¿y esto en la hora de la conjunción estelar, que no se prolonga mediante una simple transmisión de formas sagradas, y que mucho menos se puede reproducir?» (Hans Urs von Balthasar, «Geleitwort a Ein Tag mit Ronchamp», Johannes Verlag, Einsiedeln, 1958).

(12) Así definía Juan Pablo II la oración: un diálogo en el que el Tú es más importante que el yo (cf. Juan Pablo II, «Cruzando el umbral de la esperanza», Planeta, Madrid, 2000; capítulo 1).

(13) La belleza, *toda belleza*, habla de Dios. La apropiación de determinadas formas de belleza, o la exclusión de un supuesto *canon* de obras de arte que no hablan expresamente de Dios, es indicativa de esta pusilanimidad y pobreza metafórica. La tarea del arquitecto en el ámbito del diseño del espacio sagrado, pasa necesariamente por el ensanchamiento del concepto de admiración y asombro, de la reconsideración del don y la gracia

como ejes que vertebran la entera existencia del hombre en el mundo.

(14) Por poner un ejemplo, la planta del edificio y, en ella, la disposición de la sacristía, del baptisterio o de la capilla del Santísimo, deben reflejar el sentido que posee el templo como órgano vivo. La funcionalidad del templo, como ya indiqué, nace de la esencia sacramental del espacio cultural, y no de una pretendida autonomía práctica de las partes: «El edificio está elementalmente entre nosotros como una obra llena de espíritu. Espíritu aquí significa, ante todo, espíritu humano, ingenio, que no procede nunca sin una *téchné* plenamente dominada, pero que madura felizmente en un resultado último que encanta, como un milagro, por encima de la capacidad técnica, con la cual ahora el espíritu juega, a imagen de la sabiduría divina (cf. Prov 8, 30-31). Algunas cosas de la técnica moderna de construcción facilitan hoy, ciertamente la sensación de ligereza que oscila: puentes, trazados de carreteras, casas cuyo peso ya no se siente. Sin embargo, no es esto lo que se buscaba, aun cuando ha sido utilizada toda la técnica necesaria, sino el juego del espíritu único, libre y liberado por la fuerza de su fantasía creativa, un juego que nos eleva al reino mismo de la libertad ontológica, armados con los rasgos de la señoría» (Hans Urs von Balthasar, «Geleitwort...», cit.).

(15) A este respecto, cf. Valeria Anecchino, «El presbiterio en la arquitectura sacra», en www.upra.org/archivio_pdf/ec61-annecchino.pdf. Hay que recordar, no obstante, que el Concilio no ordenó la celebración *coram populo*, ni siquiera la edición renovada del Misal de 1967. De hecho,

el Misal sólo en su edición de 2001 menciona que la celebración es *coram populo*. La práctica se fue imponiendo por sí sola. Pero ha sido puesta en cuestión también por el mismo Joseph Ratzinger (cf. la entrevista final en «La fiesta de la fe», Desclee de Brower, Bilbao, 1999). También el Card. Schönborn de Viena ha pedido a la Congregación del Culto explicaciones sobre el añadido a la edición 2001 del Misal, recibiendo una respuesta que matiza la aserción de que la celebración debe ser cara al pueblo.

(16) «Al edificar los templos, procúrese con diligencia que sean aptos para la celebración de las acciones litúrgicas y para conseguir la participación activa de los fieles» (Sacrosantum Concilium, cap. 7, n. 124). Nótese que el aspecto normativo queda aquí indicado de un modo lacónico, más como un consejo que como obligación. Se confía así a la prudencia, sensibilidad y piedad eucarística del arquitecto, el modo concreto de transformar estas indicaciones en volúmenes y espacios habitables, según el sentido que he dado a ese término en este trabajo.

(17) «(...) con la fuerza del Espíritu Santo, das vida y santificas todo, y congregas a tu pueblo sin cesar, para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso», inicio de la Plegaria eucarística III.

(18) Algunos ejemplos son la capilla de la Resurrección, en Turku; la de Otaniemi, en Espoo, de Kaija y Heikki Siren; la iglesia de las Tres Cruces, en Vuoksenniska-Imatra, obra de Alvar Aalto; o la capilla de Vatiala, en Kangasala.