

El espacio sagrado en la Torah

Francisco Varo

El judaísmo es, ante todo, un modo de vivir. No se caracteriza esencialmente por una confesión de fe en determinadas verdades, sino por la conciencia de una historia compartida y por la asunción de unos modos de vida y pautas de comportamiento recibidos de la propia tradición.

En su mismo corazón se encuentra la Torah. Esto es, un *corpus* literario constituido por cinco libros: *Bereshit*, *Shemot*, *Wayiqra*, *Bemidbar* y *Debarim*, más conocidos entre los cristianos como Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, respectivamente. En ella se contienen narraciones que dan razón del origen común y de los momentos fundantes de la historia de Israel, así como el conjunto de normas legales fundamentales que configuran su existencia como pueblo de Dios. Según la tradición rabínica, la Torah fue entregada por Dios a Moisés en el monte Sinaí, y en ella se contiene de modo absoluto la palabra de Dios.

La noción de “lugar sagrado” es relevante en la sociología y antropología hebreas. Los fuertes replanteamientos que ha sufrido en el decurso de la historia la han envuelto en una complejidad aún mayor de la que ya suele presentar en la común fenomenología de las religiones. El desarrollo progresivo de esa noción, y sus diversos contenidos en los distintos momentos de la historia religiosa de Israel, invita a una consideración atenta que puede suscitar un atractivo concurso de ideas.

No pocas veces el judío percibe en Sión o en la tierra de Israel, en sus ciudades y plazas, una dimensión sagrada. La nostalgia con la que se añoran o la mirada con la que se contemplan son testimonio de unas vivencias de carácter religioso. Es más, el mismo Dios es llamado a veces “lugar” (*maqom*) en la literatura judía.



Esta idea arranca desde Filón: “Dios mismo es llamado *maqom* porque él contiene las cosas, aunque él mismo no está contenido en ninguna de ellas”. Como *maqom*, Dios es “el lugar sagrado” por excelencia, origen y espacio propio de lo santo y, sin embargo, él mismo es concebido como absolutamente trascendente de la realidad material y, por lo tanto, ilocalizable en las coordenadas del espacio común.

¿Cómo se ha llegado en el judaísmo a una concepción tan elaborada y sugerente del espacio sagrado? Ésta es la cuestión sobre la que se puede centrar el inicio de nuestra reflexión.

Según Mircea Eliade la experiencia de las personas muestra una distinción fundamental entre lo sagrado y lo profano, que se refleja en la percepción que se tiene del espacio y que lleva a caracterizarlo como sagrado o como profano, respectivamente.

Es propio del espacio sagrado, en primer lugar —según el modelo propuesto por Eliade—, ser un espacio diferenciado. Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, sino que presenta rupturas e interrupciones.

Entre los textos de la Torah que podrían ilustrar la efectiva percepción diferenciada de un espacio cabría aducir el pasaje del Éxodo donde se menciona la orden que escucha Moisés cuando se acerca a contemplar la zarza que arde sin consumirse: “Quítate las sandalias de tus pies, porque la tierra que pisas es tierra santa” (Ex 3,5). No todo el terreno es igual: hay una tierra común por la que camina el ganado y los pastores, y una tierra que no se puede pisar en las mismas condiciones, aquella que está en torno a la zarza ardiente desde la que se escucha la voz del Señor.

El análisis de las experiencias religiosas en diversas culturas induce a considerar que el espacio sagrado no

es un lugar cualquiera fijado arbitrariamente. Es un espacio significativo y ordenado. Su reconocimiento no es consecuencia de la especulación sino de una experiencia religiosa primaria. En cambio, el espacio profano es homogéneo, neutral, carente de ordenación, caótico.

A la vez, el espacio sagrado introduce una orientación en el espacio general, pues es contemplado como centro o eje del mundo, el punto en torno al cual se desenvuelve la existencia de todo el universo. En la experiencia profana también se encuentran lugares plenos de significado, como el del nacimiento, el del primer amor u otros cargados de una fuerza análoga de atracción, pero posiblemente en estos casos se trata de experiencias cripto-religiosas que identifican a esos espacios como significativos.

El motivo, según Eliade, es que se percibe como sagrado aquel espacio donde se encuentran dos mundos, el mundo de los humanos y el mundo de los dioses. Este punto es típicamente determinado y diferenciado del espacio profano por una hierofanía, que puede consistir en una señal espontánea, o bien proceder de una evocación provocada, como sucede en algunas culturas primitivas donde la caracterización de la sacralidad se recuerda ligada al lugar donde se detiene definitivamente o donde ha sido encontrado un animal que se había soltado o que iba siguiendo un determinado camino hasta que se planta allí de modo inamovible.

Entre las narraciones contenidas en la Torah, hay algunas que podrían justificar el reconocimiento del carácter sagrado de un lugar a partir de una manifestación de la divinidad acontecida en él. Tal es el caso de la experiencia que evoca el sueño de Jacob: “Jacob partió de Berseba y se dirigió a Jarán. Al llegar a un

cierto lugar, se dispuso a pasar allí la noche porque se había puesto el sol; tomó una piedra de aquel lugar y, colocándose como cabecera, se acostó allí mismo. Entonces tuvo un sueño: una escala apoyada sobre la tierra tenía la cima tocando el cielo, y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella (...) Cuando Jacob despertó del sueño, exclamó: —El Señor está realmente en este lugar y yo no lo sabía. Y lleno de temor añadió: —¡Qué terrible es este lugar! Esto no es sino la casa de Dios y la puerta del cielo. Se levantó Jacob muy de mañana y, tomando la piedra que había colocado de cabecera, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel” (Gn 28,10-12.16-19).

El espacio sagrado también remite de algún modo, según Eliade, al acto primordial de la creación. Bien porque tiende a ser considerado como sagrado desde el principio del tiempo, o bien porque ha sido separado de lo común mediante un acto de consagración que repite la obra divina en la creación del cosmos: la consagración de un territorio es un acto cosmogónico.

Este modelo propuesto por Mircea Eliade presenta, sin duda, unos elementos de reflexión útiles para acercarse a la categoría “espacio sagrado” y proporciona unas pistas acerca de dónde y cómo buscar rasgos significativos para su caracterización en muy diversas tradiciones culturales. Incluso en la Torah se pueden encontrar algunos ejemplos bastante coherentes con ese modelo, como sucede, entre otros, con los que hemos mencionado. Y también es posible encontrar en los libros sagrados de Israel elementos que parecen reforzar tal convicción. Por ejemplo, con respecto a la caracterización del espacio sagrado como una diferenciación del espacio, se puede señalar que en toda la Biblia hay una parcela de tierra que se considera dife-

renciada del resto, que es la tierra de Israel, la tierra “santa”.

Tampoco es necesario mucho esfuerzo de memoria para evocar pasajes que consideran al lugar sagrado por excelencia, la ciudad santa de Jerusalén, como centro del mundo. En los textos poéticos y culturales, Sión es concebida como “la ciudad de Dios” (Sal 48,1), la “montaña de la santidad” (Sal 48,2), la “perfección de la belleza” (Sal 50,2), la “alegría de toda la tierra” (Sal 48, 2).

Su localización, desde luego, no se considera que fue fijada por el hombre, sino elegida por Dios. En este sentido es significativa la insistencia del Deuteronomio y la tradición deuteronomista en que se trata del “lugar que el Señor tu Dios escogerá para poner en él su nombre” (Dt 12,5).

A la vez, en la Biblia tampoco faltan elementos que establezcan una relación del espacio sagrado con el tiempo primordial. Es bien llamativo el paralelismo entre los relatos yahwistas de los primeros capítulos del Génesis acerca del Jardín del Edén donde Dios pone al hombre y le fija el compromiso de respetar el árbol de la vida y el de la ciencia del bien y del mal, con la tierra de Israel que ha sido dada a su pueblo al tiempo que le señala el compromiso de guardar los mandamientos establecidos en la Alianza. La expulsión del paraíso o el destierro de esa tierra son consecuencia del incumplimiento de los compromisos asumidos con el Señor.

Podría parecer por tanto que el modelo propuesto por Mircea Eliade funciona adecuadamente en una reflexión sobre el espacio sagrado en la Torah. Sin embargo, la realidad es más compleja, ya que cuando se hace una revisión sistemática de los textos bíblicos desde esta perspectiva pronto saltan a la vista unos rasgos totalmente singulares.



En primer lugar conviene observar que el texto sagrado parece empeñarse en indicar que los lugares sagrados han sido escogidos por el Señor en un momento concreto de la historia, pero que no han sido tales desde siempre.

Allí donde está ubicada la ciudad santa de Jerusalén, estaba la antigua Urushalimu de las figurillas egipcias de execración, que no es reconocida en la Biblia como lugar santo. No se encuentra, pues, en un emplazamiento que sea sagrado desde los tiempos primordiales.

El monte del templo tampoco es un lugar santo desde un tiempo inmemorial. En la era de Areuna el jebuseo era un lugar profano de trabajo hasta que se deposita en ella el Arca de la Alianza (2 Sam 24,15-25; 1 Cr 21,15-16). Sólo entonces hay una “presencia” nueva que actúa en la realidad de modo constatable por colmar de bendiciones a su propietario, que santifica el lugar y lo hace sagrado.

En la Biblia, cada vez que se menciona que el Señor se hace realmente presente en un santuario concreto — como es el templo de Jerusalén—, se advierte con claridad que Dios no habita en él, pues no tiene su morada en templos construidos por la mano del hombre. Así lo expresa la oración de Salomón en la consagración del templo: “¿Acaso puede Dios habitar realmente en la tierra? Si el cielo y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo he edificado!” (1 Re 8,26). El Dios de Israel trasciende por completo el espacio y los lugares físicos. Su presencia es de otro tipo.

En la Biblia Hebrea se aprecia una particular sensibilidad por no sobrevalorar el carácter “sagrado” de los “lugares” concretos, incluso en el caso de que se trate de un lugar establecido por el mismo Dios para fijar su

morada entre el pueblo. Es bien significativa la predicación de Jeremías junto a las puertas de acceso al templo de Jerusalén: “No os fiéis de palabras mentirosas, diciendo: ‘Éste es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor’. Porque sólo si realmente enmendáis vuestros caminos y vuestras obras, si realmente hacéis justicia a unos y a otros, si no oprimís al inmigrante, al huérfano y a la viuda, y no derramáis sangre inocente en este lugar, y no andáis, para vuestro mal, en pos de dioses extranjeros, sólo entonces habitaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres por los siglos de los siglos” (Jr 7,4-7). Esto es así porque el verdadero lugar sagrado no consiste tanto en un espacio físico cuanto en un ámbito moral de justicia y cercanía a Dios.

Estos ejemplos pueden ser suficientes para mostrar que, a pesar de que el esquema propuesto por Mircea Eliade puede servir para una primera reflexión sobre el espacio sagrado en la Torah, sin embargo resulta insuficiente para la riqueza de matices que sería preciso desentrañar. Se hace necesaria, pues, una reflexión ulterior en busca de un modelo que corrija y complete las limitaciones que presenta.

EL ESPACIO CULTURAL EN EL ANTIGUO ISRAEL

La Biblia es un libro sagrado en el que, según la tradición judía —y también, con diferentes matices, según la cristiana—, resuena la palabra de Dios. Pero se trata de una colección de libros donde cada uno de ellos ha tenido un largo y complejo proceso de composición, y en la que las sucesivas modificaciones responden a diversas situaciones históricas y culturales, que ofrecen una valoración religiosa de lo narrado con una teología cada vez más afinada a medida que avanzaba la Revelación divina.

Por eso, la comprensión de las realidades que configuran la religión de Israel reclama un acercamiento histórico y teológico más que un acceso fenomenológico centrado en un tiempo determinado. Procederemos, pues, en ese orden en nuestra reflexión acerca del espacio sagrado.

Cuando las tribus israelitas se fueron asentando en la tierra de Canaán, encontraron que allí abundaban los santuarios locales de culto edificados en honor de El, Baal y Astarté. Pero incluso las gentes sencillas, con una religiosidad popular cargada de sincretismo y que no tenía especiales reparos en tolerar una connivencia con costumbres locales idolátricas, no se encontraban a gusto con esas construcciones cerradas. El tipo de santuario por el que manifestaban mayor preferencia era los *bamot* (*bamá* = lugar alto). A diferencia del templo, era un espacio al aire libre situado en un monte, colina o altozano que, por lo general, estaba fuera de la ciudad o la aldea.

Uno de ellos es el célebre “monte del Señor” (2 Sam 21,9), probablemente Nebí Samwil, muy cerca de Jerusalén, al norte, del que se han encontrado abundantes vestigios en las excavaciones arqueológicas.

También se ha descubierto, en la cumbre del cerro de Arad, una superficie empedrada en el siglo XI a.C. de unos 30 x 30 metros, cercada con un muro, con restos de un altar y de una grada sobre la que posiblemente se depositaban ofrendas. Un gran número de oquedades repletas de huesos atestiguan la función cültica del lugar.

En otro emplazamiento, a unos 10 km. al este de Tell Dotán, se ha sacado a la luz también una instalación, del siglo XII a.C., que servía para el culto al aire libre, ligeramente separada de un grupo de cinco aldeas,

rodeada por una cerca oval que delimita un espacio de algo más de 20 metros de diámetro, donde había una figurilla de un toro de bronce y abundancia de huesos en los alrededores, junto a un imponente monolito.

Ese tipo de santuarios ilustra el carácter popular —a veces teñido de sincretismo— y descentralizado del culto durante los primeros siglos de la presencia israelita en esa tierra. El recinto sagrado no estaba protegido por unas murallas como las de una fortaleza, ni encerraba a Dios en una construcción oscura, sino que era un lugar de reunión para la presentación de ofrendas y banquetes de comunión.

Los elementos esenciales de un *bamá* consistían en un altar, una estela de piedra (*massebá*) y un árbol (o tronco) sagrado (*aserá*). Aquellos primeros santuarios israelitas que la arqueología ha puesto al descubierto habían tomado elementos simbólicos del ambiente cananeo: la estela y el árbol eran símbolos de fertilidad, masculina y femenina, respectivamente, y en torno a ellos celebraban sus primeras reuniones de culto. En esos santuarios rurales descentralizados se fueron introduciendo espontáneamente y sin control alguno costumbres populares atávicas que iban a resultar intolerables cuando el culto tuviese un mayor contenido teológico.

Más tarde, sí que se procedería a la construcción de verdaderos templos, designados comúnmente como *Bet Yhwh* (= casa del Señor), no sólo en Jerusalén, Betel y Samaría, sino en muchos otros lugares. Un ejemplo bien representativo es el que se construyó sobre la explanada de Arad, con atrios espaciosos en torno al santuario que guardaba en su interior un recinto que era como un Santo de los Santos.



En el ámbito local y regional cada santuario era el centro de la actividad política y jurídica, además del lugar para las acciones propiamente culturales.

EL TEMPLO DE JERUSALÉN

Sin embargo, el santuario que estaba llamado a jugar un papel central en la religión de Israel fue el construido por Salomón en Jerusalén, sobre la colina de Sión.

Con la reforma de Josías, el templo de Jerusalén amplió las características propias de un santuario local hasta extender su ámbito a todo el país. La centralización del culto que establecía dejaba fuera todas las manifestaciones primitivas que se habían ido contaminando de sincretismo con prácticas de otros cultos. La unicidad del lugar de culto está íntimamente ligada a la idea de la unicidad de Dios. Si sólo puede haber un templo es porque sólo hay un Dios.

La primera norma legal del Código Deuteronomico establece de forma contundente: “Destruiréis por completo todos los lugares en que las naciones gentiles que vais a conquistar han dado culto a sus dioses: sobre las montañas altas, sobre las colinas y bajo cualquiera de los árboles frondosos. Destruiréis sus altares, quebraréis sus estelas, quemaréis sus aserás en el fuego, destrozaráis las imágenes de sus dioses, hasta borrar sus nombres de esos lugares” (Dt 12,2-3). No se trata sólo de abandonar los lugares de culto pagano sino de erradicar la tendencia popular a fijar espacios de santidad en lugares concretos.

Durante el destierro se fue concibiendo el templo de Jerusalén como un trono desde el que el Señor gobernara con todo el esplendor de su gloria (Ez 43,7; cfr. Is 6,1), a la vez que se percibía la necesidad de fijar en él

una absoluta distinción entre lo sagrado y lo profano (Ez 42,40).

La visión del templo en Ez 40,1-43,12 sirve para ilustrar las consecuencias arquitectónicas de ese postulado teológico. La fábrica del templo se describe como un recinto sacro ceñido en todo su perímetro por una muralla de 260 metros de longitud, de esquina a esquina. El recinto constaba de tres cuerpos, de santidad creciente según los niveles y separados por sus respectivos muros. Una escalinata de siete peldaños conducía al atrio exterior (Ez 40,22), una de ocho peldaños llevaba al atrio interior (Ez 40,31.34.37) y finalmente otra de diez peldaños subía hasta la plataforma del templo propiamente dicho (Ez 40,49). Igual que el templo de Salomón, también el nuevo templo estaba dividido en tres ámbitos de creciente santidad: vestíbulo (*ulam*), nave principal (*hekal*) y Santo de los Santos (*qodesh ha-qodashim*). Por tanto, la triple protección tradicional de la santidad del Santo de los Santos se duplicaba con dos series de peldaños y por la parte posterior con un pabellón de 52 x 40 m. (Ez 41,12-15) que lo resguardaba del mundo profano. Pero más importantes que los muros eran las puertas que controlaban el acceso al atrio interior y exterior (Ez 40,6-27). Estaban concebidas en analogía a las puertas de las fortalezas en triple tenaza, con un vestíbulo y tres garitas a cada lado, pero con unas dimensiones (26 x 13 m.) muy superiores a las encontradas en las excavaciones de las más grandes ciudades. La estructura de esas puertas confería al templo un carácter de auténtica fortaleza. En un templo parecen exageradas, y sólo se explican por la concepción teológica de los autores sacerdotales, que pretendían poner en manos de los sacerdotes el control del acceso al templo y especialmente al atrio interior donde se desarrollaban

las acciones sagradas. Jamás una persona profana debería irrumpir en el ámbito reservado a los sacerdotes.

En la época persa, tras el Decreto de Ciro, regresaron algunos descendientes de quienes habían sido deportados y restauraron el santuario. Sólo se tardaron cinco años (520-515 a.C.) en las obras. No se construyó de nueva planta, sino sobre las ruinas que se conservaban del edificado por Salomón, por lo que el esquema de separación total entre ciudad y templo del modelo ideal de Ezequiel no pudo ser tenido en cuenta. Los cuerpos del edificio estaban repartidos en tres espacios de diferente grado de santidad: el Santo de los Santos (*debir*), la nave principal (*hekal*) y el vestíbulo (*ulam*). Frente al vestíbulo estaba el atrio de los sacerdotes con el altar de los holocaustos, y delante de éste —separado por una barrera— el atrio de los israelitas, donde se reservó un espacio dedicado a las mujeres. En los alrededores se construyeron terraplenes y se rellenó el espacio de tierra para formar un gran atrio abierto a todos los visitantes.

Pero todo ese complejo sistema de separaciones entre los recintos, destinado a expresar de modo visible el reconocimiento de diversos niveles de “santidad”, no era sino una expresión plástica de la progresiva pérdida del valor absoluto del concepto “santidad” al aplicarlo a un lugar físico.

Si ya el Tabernáculo del desierto, a cuyo modelo remitía la planta del santuario, reclamaba más la atención sobre la idea o el concepto que significaban aquellos postes, lonas y clavijas que al recinto concreto que delimitaban en torno al arca a la que protegían, en el judaísmo de la época persa la santidad se descubre más que en un lugar tangible en donde dar culto, en el “lugar” ideal donde se contiene lo que el Santo ha mani-

festado sobre sí mismo y sobre el mundo que ha creado: el libro de la Torah.

La propia experiencia del destierro, con el forzoso alejamiento de su tierra, había propiciado que madurase la idea de que la vida humana no exige disponer de un “lugar sagrado” concreto y accesible para mantener una relación con el Dios de los antepasados. Para establecer esa relación con la divinidad basta una pieza de anclaje en el cosmos que bien puede ser inmaterial, como es el caso de la Ley de Dios. El punto geográfico es un simple referente, ciertamente significativo, pero que no tiene un valor absoluto en sí mismo.

En los relatos que configuran la trama narrativa de la Torah se expresa adecuadamente la progresiva comprensión de que lo decisivo para el acceso al ámbito de lo santo no era el lugar concreto sino su significado.

Los relatos patriarcales mencionan recuerdos de lugares en los que se señala una especial relación con Dios. Pero lo importante no es tanto su localización cuanto lo que están llamados a evocar. Por ejemplo, cuando en su trashumancia con los rebaños los patriarcas se establecen en un nuevo lugar, Abrahán “erigió un altar al Señor” (Gn 13,18; 33,20) y Jacob “tomó una piedra y la erigió en massebah” (Gn 28,18; 31,45) o “plantó un árbol sagrado” (Gn 21,33).

En algunas ocasiones, un suceso ocurrido en un lugar concreto les hace percibir la santidad de ese sitio y la conveniencia de señalarlo. El caso más típico (Gn 28,10-22) es el sueño de Jacob en Betel donde, tras la visión de la escalera que une la tierra y el cielo, se erige un santuario. Pero otras veces, los patriarcas acuden a lugares de culto conocidos y apreciados por los habitantes de la zona por la que están pastoreando sus rebaños, como es la encina de Siquén o Berseva (Gn 12,6; 21,33).



Para la generación del Éxodo, la vivencia que les dejó una huella más honda de relación con Dios fue sin duda la teofanía del Sinaí (Ex 24). Sin embargo, esta experiencia no llevó consigo el establecimiento de un lugar de culto yahwista estable en el Sinaí, como lo consideraría lógico el estudioso de la antropología religiosa comparada, sino que es el punto de inicio de una permanente adoración del Señor por parte del pueblo, allá donde estén en cada momento y no en ese lugar concreto del que ni siquiera se ha guardado en la tradición una memoria lo suficientemente precisa que permita su localización exacta.

Esto es, comienza a apreciarse algo que será muy característico de los espacios sagrados en la religión de Israel, y es que van a ser establecidos en lugares concretos pero no fijos. El tabernáculo del desierto se va a constituir en el lugar de encuentro con el Señor, eje de la santidad del campamento y espacio sagrado por excelencia. Pero el tabernáculo es por definición un santuario transportable, que no permanece siempre en el mismo lugar. La santidad de su espacio no está ligada a su localización geográfica, sino a lo que significa.

Incluso las instrucciones contenidas en la Torah para la construcción del templo están redactadas con una precisión que no pasa por alto una lectura atenta. Así sucede cuando, en el libro del Éxodo, el Señor da instrucciones a Moisés en este sentido: “Constrúyeme un Santuario para que habite *en medio de ellos*” (Ex 25,8). El texto no pide que le edifiquen un templo para habitar *en él*, que hubiera sido lo ordinario en el contexto cultural y religioso de ese tiempo en aquel lugar, cuando los santuarios se concebían como moradas de los dioses, sino como un punto de referencia para que el pueblo sea consciente de que Dios *está con ellos*, de que

no los abandona. El templo no es, pues, lugar de habitación de Dios, sino una referencia plantada en medio de los hombres que les recuerda de continuo a dónde deben dirigir su mirada y qué conviene que tengan en la mente para no andar errantes por el camino de la vida.

Además, la misma concepción de un templo que se ha de edificar y en donde el Señor habitará *en el futuro* —cuando esté construido— entre su pueblo es radicalmente distinta al paradigma más común en la antropología de las religiones. En las civilizaciones paganas contemporáneas del antiguo Israel los lugares sagrados eran contemplados como espacios poseedores de una santidad primordial, en cambio aquí se habla con naturalidad de una sacralización *a posteriori*, cuando el trabajo esforzado de un pueblo haya concluido las obras.

En la época persa, en el templo reconstruido, la relatividad del lugar era más llamativa. En esos momentos el Santo de los Santos ya no custodiaba ni siquiera un símbolo de la presencia de Dios como lo había sido el Arca de la Alianza en el antiguo santuario. El Santo de los Santos era una impactante habitación vacía. ¿Se puede mostrar de modo más expresivo la trascendencia de un Dios que está efectivamente en medio de su pueblo, y a la vez no puede considerarse ligado a lugar alguno?

En el libro del Deuteronomio, el último de la Torah, cuando Moisés está instruyendo al pueblo emplea unas expresiones bien significativas acerca del Santuario: “Iréis a buscarlo al lugar que el Señor, vuestro Dios, escoja entre todas vuestras tribus para poner allí *su Nombre*” (Dt 12,5). No es Dios mismo quien habitará en ese templo sino una realidad esencialmente distinta, aunque plenamente ligada a él: *su Nombre*. El templo es pues, el lugar de habitación de una *palabra*. He aquí

una pista para explorar los nuevos senderos que se iban abriendo a la concepción del espacio sagrado, donde la sacralidad fue rodeando cada vez con más intensidad a un *libro*.

Si la noción de templo se había espiritualizado, ¿debería ocurrir lo mismo con el concepto de “espacio sagrado”? Las respuestas a esta cuestión desde distintos grupos del judaísmo fueron diversas.

Entre los escritos de la secta de Qumrán, el *Rollo del templo* ofrece una perspectiva del templo en polémica tanto con los asmoneos como con los fariseos. Al tratar de la tierra de Israel, ofrece una presentación utópica de su estructuración ideal, comenzando con la descripción del complejo del templo y en torno a él, perfectamente organizados según sus niveles de santidad, las ciudades y los terrenos de las tribus. En él, no sólo el templo, sino la tierra entera de Israel, es considerada como un espacio sagrado.

Para los cristianos, en cambio, el templo está en el corazón del fiel piadoso: Dios no reclama la exclusividad de Jerusalén ni del Garizim para que el culto sea aceptable, pues la adoración que Dios espera es “en espíritu y en verdad” (Jn 4,23). El universo entero se hace lugar de encuentro entre los hombres y Dios. La defensa de esta nueva percepción de la realidad, con un discurso fuerte en tonos irónicos hacia el templo oficial, desencadenó la condena a muerte del primer mártir cristiano, San Esteban: “Sin embargo —concluía su largo discurso ante el Sanedrín—, el Altísimo no habita en casas construidas por manos de hombre, como dice el profeta: ‘Mi trono es el cielo, y la tierra el escabel de mis pies. ¿Qué casa me edificaréis a Mí?, dice el Señor, ¿o cuál será el sitio de mi descanso? ¿No ha hecho mi mano todas estas cosas? (He 7,48-50)’.

EL “ESPACIO SAGRADO” EN EL JUDAÍSMO SIN TEMPLO

En la religión de la Torah la desviación del centro de interés desde un lugar físico considerado sagrado, como es el templo, hacia un lugar ideal, como es el libro de la Ley, hizo que el templo fuese cediendo a la sinagoga parte de su protagonismo en la vida religiosa del pueblo.

La gente recibía en las sinagogas la debida instrucción en las palabras de la Ley, que ocupaba el centro de atención. Incluso su construcción solía ser tal que el pueblo quedase mirando al armario donde se custodiaban los rollos que contenían la Torah, en el muro principal de la fachada, por donde se entraba, que a su vez estaba orientado a Jerusalén.

Tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 por las tropas romanas, las virtualidades que el judaísmo había ido descubriendo en su percepción del espacio como ámbito de relación con Dios tuvieron un notable progreso.

En los textos rabínicos primitivos se fue desarrollando un fenómeno que tiene sus raíces en la época bíblica: el lugar sagrado no está en ningún lugar físico, sino que es una cualidad moral. La *Mishná* crea un mundo ideal —Jerusalén, el templo, etc.— que introduce un orden en la comunidad de Israel allá donde esté dispersa, sin necesidad de un territorio concreto.

En el judaísmo post—exílico, muy ligado a las cuestiones relativas a la presencia y ausencia de la *shekiná* (=la presencia divina, que se llega a identificar con Dios mismo) en el templo, se debate la cuestión acerca de la orientación requerida para rezar. Ciertamente la oración en la Biblia no está ligada necesariamente a lugares concretos, pues se puede realizar en cualquier parte, sin embargo la unicidad del templo tan fuertemente



impulsada desde la reforma deuteronomista reclamaba para él un cierto *status* singular también en lo referente a la oración.

En la oración pronunciada por Salomón en la consagración del templo se decía que quienes son llevados en cautividad fuera del país “si se convierten a Ti con todo su corazón y toda su alma en el país de sus enemigos al que fueron conducidos, y te suplican vueltos hacia la tierra que diste a sus padres, a la ciudad que te has elegido y al templo que yo he edificado en honor de tu nombre, Tú escucharás su súplica y su clamor en el cielo, lugar de tu morada, y les harás justicia” (1 Re 8,48-49). Es decir, la oración desde fuera de la tierra de Israel había de ser realizada mirando al país de sus padres, a la ciudad santa y a su templo. Ilustra el cumplimiento efectivo de esa costumbre la mención aparentemente incidental que se hace en el libro de Daniel, acerca de que el profeta hacía su oración en una habitación cuyas ventanas estaban orientadas hacia Jerusalén (Dan 6,11).

Por eso no es de extrañar que, en el judaísmo rabínico, la *Mishná* establezca que el que reza ha de dirigir su rostro hacia el Santo de los Santos (*Berakot* 4,5). El mandato de volver el rostro al rezar hacia la tierra, la ciudad y el templo no sólo ha de entenderse como un formalismo exterior, pues en comentarios muy antiguos a esa disposición de la *Mishná* se explica que hay que dirigir hacia allá los corazones, y que eso significa dos cosas: orientar hacia ese lugar el cuerpo y los pensamientos.

Pocos siglos más tarde, la *Tosefta* introduce una variación significativa respecto a lo que establecía la *Mishná* sobre la orientación requerida al realizar los rezos, pues en vez de decir que se dirijan hacia el Santo

de los Santos se indica que “dirijan su pensamiento al Omnipresente”. Lo decisivo no es, pues, un lugar geográfico concreto, sino un Dios que actúa entre los hombres, que puede manifestar su poder en cualquier lugar, pero que él mismo trasciende las coordenadas del espacio y no se encuentra necesariamente ligado a emplazamiento concreto alguno.

El misticismo judío medieval hace una transposición de los lugares sagrados (Sión, Jerusalén) a los propios lugares donde estaban asentados en la diáspora, e incluso a sus propias almas. Lo más santo son, en efecto, y como de alguna manera ya se venía percibiendo desde el final de la época bíblica, los *libros*. El término *debir*, que en el templo de Jerusalén designaba al Santo de los Santos, se redefine en el Talmud como *libro* (*Avodá Zará* 24b). Había llegado el momento en que la transposición del protagonismo del espacio sagrado al libro sagrado fue irreversible.

Al mismo tiempo que sucedía todo esto, se fue desarrollando una teología de la *shekiná* (= presencia, habitación) que llega a ser un nombre propio de Dios, que expresa su omnipresencia: el mundo está en Dios, pero Dios no está en el mundo. La *shekiná* es como el sol que ilumina la tierra, pero está en los cielos. ■



Bibliografía

Z. GUREVITCH — G. ARAN, “Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space” en *Archives de Sciences Sociales des Religions* 87 (1994) (pp. 135-152)

D. M. HUDSON, “From Chaos to Cosmos: Sacred Space in Genesis” en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108,1 (1996) (pp. 87-97)

L. H. SCHIFFMAN, “Sacred Space: The Land of Israel in the *Temple Scroll*” en *Biblical Archaeology today: Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June–July 1990* [editors: Avraham Biran, Joseph Aviram], Israel Exploration Society, Jerusalem, 1993, (pp. 398-410)

E. E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1987, especialmente los capítulos III: “The *Shekhina* - The Presence of God in the World” y IV: “Nearest and Distance - Omnipresent and Heaven” (pp. 37-79)