

Los ritos de consagración del altar

*Hervé Courau*¹

La consagración de los altares constituye la parte más importante de la dedicación de una iglesia. La liturgia tiene como objetivo glorificar a Dios y santificar a los hombres. En esta ocasión, abarca toda la creación para ofrecerla a Dios, en los elementos materiales que encontramos tanto en la piedra del altar como en los sacramentales que se le aplican en esta función (el agua, el aceite, pero también la sal, la ceniza, el vino). La creación parece haberse dado cita allí, al igual que la historia de la Iglesia: los ritos de dedicación aparecieron al final de la era de las persecuciones y conocieron un maravilloso crescendo, sugerente de toda la historia de la liturgia. Describamos este desarrollo con algunas pinceladas en el espacio —alrededor de la cuenca mediterránea— y luego en el tiempo, desde el siglo VIII hasta nuestros días; en una última parte se tratará de ilustrar este estudio con la descripción de casos recientes de consagración.

1. Las corrientes de influencia desde el siglo IV hasta el VIII en torno a la cuenca mediterránea: la formación del ritual

Tras la paz de la Iglesia en el año 313, Eusebio describe en su *Historia Eclesiástica* un extraordinario auge litúrgico, y lo más espectacular de este auge es precisamente la dedicación de las iglesias². Se construye mucho en esa época y la dedicación de los lugares de culto se convierte en un símbolo del reconocimiento oficial de la religión cristiana por parte de la sociedad: la liturgia se convierte en un hecho público. Al final de su obra, Eusebio deja al lector con esta perspectiva. Insiste en la participación de numerosos obispos en estas dedicatorias, así como en el aspecto triunfal de las ceremonias, simbólico del triunfo de la propia Iglesia al salir de la gran prueba. Por todas partes, a instancias del emperador Constantino, escribe Eusebio, «surgían del suelo templos de magníficas proporciones, mostrando a la vista de todos la riqueza de su construcción. Por fin, todo el mundo podía asistir al espectáculo tan esperado de la dedicación de iglesias en todas las ciudades que recientemente habían sido dotadas de edificios religiosos cristianos y participar en la consagración de los oratorios recién construidos»³.

La obra literaria de Eusebio tiene el mérito de reunir todos los recuerdos de los siglos anteriores. Es cierto que el autor lo hace de forma desordenada y sin gran rigor crítico, por lo que conviene leerla con precaución. Pero en lo que respecta a la liturgia constantiniana, habla como testigo directo, por lo que podemos creerle sin dudar, teniendo en cuenta simplemente el ardor de su temperamento oriental. Eusebio concluye así su vasta obra con la descripción de la consagración de

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

² EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Eclesiástica*, I, X, c. II a IV, Sources chrétiennes (S.C.) n.º 55, pp. 79-104.

³ EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Eclesiástica*, X, IV, 2 y 3, S.C. 55 p. 79-81.

la catedral de Tiro, de la que su amigo Paulino era obispo, «la más bella de toda Fenicia»⁴, dice. Esto sucedió en el año 314. También describe la consagración de la iglesia constantiniana del Santo Sepulcro, que tuvo lugar en el año 335. La peregrina española Eteria nos cuenta, por su parte, que, muy probablemente en el año 384, las dedicatorias en Jerusalén tuvieron lugar en el aniversario de la Invención de la Santa Cruz⁵. Estos fragmentos de información permiten vislumbrar el entusiasmo de aquellos días: a pesar de las graves preocupaciones causadas por las disputas arrianas, todos los corazones se unían y vibraban al recuerdo de aquellas grandes ceremonias litúrgicas.

Eusebio nos transmite estos sentimientos de extraordinario fervor, pero, por el contrario, no entra en detalles sobre los ritos en sí. El hecho de la consagración simplemente se atestigua, vinculado a la función social de la liturgia finalmente reconocida públicamente; este último punto me parece que ha pasado demasiado desapercibido. A falta de información, hoy en día se suele concluir que la consagración de un altar se reducía a la celebración de la Santa Misa. De hecho, el papa Vigilio alude a esta forma de ver las cosas, al igual que una decretal atribuida al papa Evaristo⁶. Pero ¿no es lo esencial que señala Eusebio simplemente la toma de posesión de un lugar, de un altar, ya que la entrada del pontífice al comienzo de una función litúrgica sigue siendo el momento de mayor solemnidad que da paso al misterio inefable? En este contexto, que me parece esencial recordar, la influencia de los antiguos ritos del templo de Jerusalén adaptados al nuevo culto debió aparecer muy pronto en Oriente. Las aspersiones de agua lustral y la multiplicidad de procesiones exteriores e interiores, que parecen sacadas directamente del Libro de los Números, de los Reyes o de Esdras, aparecerán en la Galia en los primeros testimonios manuscritos como indudablemente relacionadas con influencias orientales⁷.

Cambiamos de escenario y nos trasladamos al Occidente latino. En junio de 386, san Ambrosio de Milán relata, en una famosa carta a su hermana Marcelina⁸, el descubrimiento que acaba de hacer de la tumba de los santos mártires Gervasio y Protasio. Los fieles, llenos de entusiasmo, insistieron en velar durante varias noches seguidas sus restos sagrados en la iglesia más cercana, la basílica de Fausta. Luego, el obispo de Milán los introdujo solemnemente en la basílica recientemente construida, que más tarde se llamaría San Ambrogio Maggiore; La procesión, celebrada con gran pompa, concluyó con el entierro de las reliquias bajo el altar. Fue como un nuevo entierro, pero en un clima de extraordinaria alegría y con la certeza de que los sufrimientos pasados de los mártires merecían a la Iglesia la paz de la que comenzaba a disfrutar, e incluso cierta gloria, anticipando la que le esperaba en el cielo. El clima que describe Eusebio se refleja aquí en la pluma del obispo de Milán, pero con una referencia inédita a las reliquias. San Ambrosio constata,

⁴ EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Eclesiástica*, op. cit. X, IV, 1, S.C. 55 p. 81.

⁵ EGERIA (o Eteria): *Diario de viaje*, Itinerario, 48, 2; SC 296, p. 317 y ss. Sobre la datación de su viaje, véase p. 27-33.

⁶ VIGILIO: *Epist.* 1, 4; P.L. 69, 18. Cf. A.G. MARTIMORT: *L'Eglise en prière*, París: Declée, 1984, t. 1 p. 225 con las notas 187 y 188.

⁷ *Diccionario de arqueología cristiana y liturgia* (D.A.C.L.), artículo «Dédicace» del P. de PUNIET, col. 392. MARTIMORT, op. cit., p. 224, 226-227. Nb 19; 1 Reyes 7; Esd 3.

⁸ AMBROSIO DE MILÁN, *Carta 22*, citada en *Maison-Dieu* 70 (1962), p. 140 y ss.; cf. M. ANDRIEU: *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age*, t. IV Lovaina: Spicilegium sacrum lovaniense, 1956, p. 367-368.

además, la maravillosa conveniencia de unir el sacrificio de los mártires al de Cristo; parece hacerse eco de varios pasajes del Apocalipsis⁹ ; pensamos también en los contemporáneos del martirio de San Policarpo¹⁰ , tan deseosos de poseer los restos del anciano obispo mártir, pero indignados por la sospecha que pesaba sobre ellos por parte de los judíos y los paganos en cuanto a la finalidad de su petición.

Milán se encuentra, evidentemente, en la órbita de Roma. Pero aquí las costumbres no se copian simplemente de un lugar a otro. Y probablemente habría que buscar en Oriente el origen de un traslado de reliquias tal y como lo describe San Ambrosio. No obstante, la importancia del cuerpo de los mártires en el culto cristiano es un logro de Roma, y este componente se mantendrá a lo largo de los siglos, con la salvedad de que durante mucho tiempo Roma se mostró escrupulosa a la hora de trasladar los cuerpos de los difuntos y, *más aún*, de dividirlos¹¹ . Por ello, la construcción del altar en Roma se realizaba a menudo sobre la propia tumba de los mártires, es decir, fuera de las murallas. La consagración del altar equivalía a un nuevo entierro, y el edificio en su conjunto se consideraba entonces un gran relicario. Así ocurrió con las basílicas dedicadas a San Pedro en el Vaticano, San Pablo en la Via Ostiense y San Lorenzo Fuori le Mura. Sin embargo, hay que señalar los ejemplos de Santa María la Mayor, en torno a la reliquia del pesebre, *ad praesepe*, y de Santa Cruz de Jerusalén, cuando la piedad de Helena y Constantino enriqueció Roma con los restos de Tierra Santa. En referencia a estos modelos romanos, tanto San Pedro y San Pablo Extramuros como Santa María la Mayor o Santa Cruz de Jerusalén, toda iglesia cristiana se concibe como la ampliación de la *confessio* de los mártires, eventualmente de la tumba sobre la que a veces se construyen y, más allá, la ampliación de los hechos notables que recuerdan nuestra salvación.

Cabe señalar que, desde muy temprano, el ámbito de las reliquias que podían incluirse en el altar se amplió considerablemente : los paños que se utilizaron para transportar los cuerpos de los mártires ejecutados y las vasijas de aceite que ardieron junto a sus cuerpos sirven de soporte a la devoción a los santos, o mejor dicho, al Señor mismo, según el reflejo clásico de los testigos del martirio de San Policarpo que acabamos de mencionar. El propio San Ambrosio consagró antes de 386 la Basílica Romana de Milán con *pignora* de los santos apóstoles Pedro y Pablo, es decir, paños que habían tocado sus huesos mezclados aquí con los huesos de otros mártires, y por lo tanto de procedencia no romana. Lo mismo se observa en la basílica romana construida por Rufino en El Roble, cerca de Calcedonia, en 394. Una inscripción de 359 en África menciona la presencia de reliquias de mártires locales con madera de la Santa Cruz, tierra de Belén y *pignora* de los santos apóstoles. Estas telas, que se vuelven preciosas por su contacto con las reliquias, se denominan *brandea* (o, a veces, *sanctuaría*, por ejemplo, en una carta del papa Vigilio). Así, se convierten a su vez en vehículo de devoción hacia ellas.

⁹ Por ejemplo, los pasajes seleccionados por el rito actual: Ap 6, 9-11; 7,9; 8, 3; 21, 3-5 y 21-25.

¹⁰ *Martirio de Policarpo*, XVII y XVIII, S.C. 10 p. 230-233: «No sabían que nunca podríamos abandonar a Cristo, que sufrió por la salvación de todos los que se salvan en el mundo , ni rendir culto a otro. A él lo adoramos porque es el Hijo de Dios; en cuanto a los mártires, los amamos como discípulos e imitadores del Señor».

¹¹ MARTIMORT, *op. cit.*, p. 226. Roma se resistió durante mucho tiempo al uso, que se extendió rápidamente, de dividir los huesos de los mártires. Pero, por otra parte, es evidente que, según la fórmula del antiguo Gelasio, «donde se venera una reliquia, allí se supone que está la totalidad del cuerpo».

Vale la pena mencionar aquí una famosa carta de San Gregorio. La emperatriz Constantia le había pedido que trasladara a Bizancio las reliquias de los santos Pedro y Pablo (¡nada menos!). En su respuesta, el santo Papa justifica su negativa por la costumbre arraigada desde hacía mucho tiempo en Roma de no profanar las tumbas. Para que la devoción por las reliquias no se viera obstaculizada, se había encontrado esta forma muy sencilla, adaptada a la gran fe de la época, de trasladar a lo que había entrado en contacto con los huesos sagrados el respeto que se les debía. Este es el origen de estos tejidos llamados *Brandea*, que se colocan con respeto en píxides (originalmente, cajas de boj): «Roma no tiene la costumbre de dar reliquias de los santos, a fin de respetar la integridad de los cuerpos; pero se envía solo en una píxide un trozo de tela para que toque las santísimas reliquias. Llevada a la iglesia para ser consagrada, se incluye en ella con gran veneración, y no faltan los prodigios, como si los propios cuerpos de los santos hubieran sido llevados allí»¹². Como prueba de sus palabras, San Gregorio atestigua que brotó sangre de *las brandea* cortadas con tijeras para multiplicarlas, lo que subrayaba su vínculo espiritual con el poder de los mártires.

«Sois casa de Dios; vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo»¹³. Estas afirmaciones de san Pablo orientaron en una dirección totalmente diferente la práctica litúrgica en la Galia en lo que respecta al rito de la consagración del altar y del templo cristiano. San Cesáreo de Arlés contribuyó en gran medida a ello desde el siglo V mediante el uso que hizo de estas fórmulas paulinas¹⁴, antes de que san Yves de Chartres le diera una forma litúrgica completa a principios del siglo XII¹⁵: no teme subrayar las analogías entre la ceremonia de consagración del altar y de la iglesia con los ritos de iniciación cristiana, es decir, los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y la Eucaristía: la purificación y la aspersión del altar, que sugieren el bautismo de los fieles; las unciones del altar, prolongadas por las de las paredes con el santo crisma, en paralelo con la unción de la

¹² SAN GREGORIO MAGNO, Lib. IV, Indict. XII, *Epist XXX ad Constantiam Augustam*, P.L. LXXVII, col. 701-702 : «Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere præsumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur, atque ad sacra tis sima corpora sanctorum ponitur. Quod /evatum in ecclesia, quæ est dedicanda, debita cum veneratione reconditur, et tantæ per hac ibidem virtutes fiuat, ac si illuc specialiter eorum corpora deferantur». Véase también D.A.C.L., artículo «Brandeam», por H. LECLERCQ; y artículo «Dédicace», *cit.*, col. 382sq. *L'Eglise en prière*, A.G. MARTIMORT, nueva edición 1984, t. I, p. 226. La nota f de la *Patrología Latina* (P.L. LXXVII, col. 701sq) menciona, por otra parte, excepciones a la costumbre romana, que comenzaron a multiplicarse bajo San Gregorio. Las invasiones de los lombardos aceleraron el movimiento, obligando al traslado de numerosos cuerpos de santos al interior de la ciudad. Los cementerios (extra *Urbem*) ya no eran lugares seguros, por lo que las iglesias de la ciudad ofrecieron poco a poco un refugio protector a quienes defendían a la Iglesia militante en sus tormentos. Roma aceptó así, por la fuerza de las circunstancias, la práctica oriental hacia el siglo VII. En Milán se encontró una bola de plata con su contenido intacto de *brandea* y huesos de mártires, de origen no romano, ofrecida por Roma. Aquí se yuxtaponen la práctica romana con la del norte de Italia y la Galia, procedente de Oriente. La bola de plata se conserva en el tesoro del Duomo de Milán (véase también nuestra nota 18). La forma en que los rusos veneran las reliquias de un santo aún hoy en día —y más que nunca desde 1989— da testimonio del respeto tan antiguo que se encuentra en las *brandea*: el fiel besa, después de muchas metanías, el velo que cubre la tela que recubre un cofre que contiene la píxide de los huesos. La multiplicidad de intermediarios se ve atravesada por la fe sencilla de los fieles: se adivina entonces la profundidad del concepto de lo sagrado.

¹³ Ef 2, 19; 1 Co 6, 15, cf. 3, 17.

¹⁴ P.L. 39, 2166.

¹⁵ P.L. 162, 527-536. San Yves nació en Chartres en 1040, estudió en Bec con Lanfranc y, a partir de 1060, en París. Obispo de Chartres en 1090 y consagrado por Urbano II debido a la negativa del arzobispo de Sens a reconocerlo, tuvo el valor de oponerse al nuevo matrimonio del rey, lo que le valió un exilio de doce años. Con motivo de los sínodos diocesanos, este gran obispo habló de la liturgia como el confesor de la fe que era: recurrió gustosamente a los Padres para aclarar el derecho en materia de sacramentos.

confirmación, antes de la celebración del misterio eucarístico que consagra el altar al Santísimo Sacramento, que siempre se ha considerado la fuente y la cumbre de toda la vida de la Iglesia¹⁶.

Ciertamente, no hay que exagerar y afirmar que la consagración del altar en Roma se debe a su vínculo con los cuerpos y, posteriormente, con las reliquias de los santos, y en la Galia a la purificación y las unciones. Esta división de funciones se deduce de los sacramentarios¹⁷. La cultura litúrgica de nuestra época se ve facilitada por la abundancia de fuentes ahora accesibles (o casi), pero, por otra parte —y esto se nota muy poco—, se ve obstaculizada por el espíritu de sistema heredado de siglos de idealismo del que estamos saliendo lenta y difícilmente. Para contentarnos con ideas claras, se viola la delicada complejidad de los usos que han variado a lo largo del tiempo y según los lugares¹⁸. Por lo tanto, hay que evitar aquí endurecer en oposición los matices más o menos comunes a toda liturgia auténtica. San León, por ejemplo, en su Sermón 97 para el aniversario de una dedicación, ya asocia felizmente los dos puntos de vista, privilegiando alternativamente la iniciación cristiana y la importancia de las reliquias en relación con el altar. Destaca sucesivamente la alegría que procura la presencia de las reliquias honradas en el altar y, a imitación de ellas, la lucha espiritual necesaria para el cristiano, templo de Dios¹⁹.

Sea como fuere, aquí, al igual que en el resto del patrimonio litúrgico, la liturgia romano-franca fue la ocasión para que estas dos corrientes bastante diferenciadas se fusionaran en el momento del Renacimiento carolingio. Desde el siglo VII, Galia recibía a través del sacramentario gelasiano los usos romanos en paralelo con los antiguos libros galicanos. Comienza entonces un período en el que Galia utiliza libros que cree puramente romanos, pero que en realidad ya son híbridos; estos ritos incluyen la purificación del altar que san Gregorio reservaba para el caso de un templo pagano convertido en iglesia; pero se encuentra en Oriente, en las tradiciones bizantina, armenia, siríaca o capadocia. Esta fusión progresiva contribuyó a convertir la ceremonia de consagración del altar en una de las funciones litúrgicas más opulentas. Ahora hay que estudiar su

¹⁶ *Lumen gentium* n.º 11; *Christus Dominus* n.º 30; *Presbyterorum Ordinis* n.º 2 y 5; *Ad Gentes* n.º 15.

¹⁷ Véase D.A.C.L., artículo «Dédicace», col. 390 y ss.: hasta el siglo VI, no hay ninguna mención de la unción en los formularios romanos. «Toda la ceremonia en *el Ordo*, como en el sacramentario, se agrupa en torno a la procesión de las reliquias y su deposición en el altar».

¹⁸ D.A.C.L., artículo «Dédicace», col. 392. Véase el testimonio sintomático de san Gregorio Magno indicando a san Agustín de Canterbury cómo convertir los templos paganos en iglesias: *Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur; altaria construantur; reliquiae ponantur...* «Que se bendiga el agua para rociar los lugares paganos; que se levanten altares y se entierren reliquias en ellos...». P.L. LXXVII, Lib. XI, Indict. IV, Epist LXXVI *Ad Mellitum Abbatem*, col. 1215. Aquí, la mención de las reliquias se refiere muy probablemente a *las brandea*. Observamos que se subraya así, de forma ya fusionada, lo esencial del rito de la dedicación, común, en mayor o menor medida, tanto en Oriente como en Occidente.

¹⁹ LEÓN MAGNO: *Sermones* t IV, S.C. 200, p. 287 sq. Véase la nota 1, p. 286 s. Se trata de la consagración de la iglesia dedicada a los siete hermanos Macabeos, realizada por Sixto III, predecesor inmediato de San León. La iglesia cambió más tarde de nombre cuando se llevaron allí las reliquias de las cadenas de San Pedro: San Pedro en Cadenas. Probablemente se trate aquí del primer caso en el que se menciona en Roma el uso de fragmentos de huesos. Ya se ha dicho: la costumbre de la ciudad se oponía a ello hasta entonces y durante mucho tiempo más, pero en este caso se trataba de un regalo procedente de Oriente: un bello símbolo de una costumbre antigua, eminentemente litúrgica, entendida de dos maneras diferentes en Roma y en Oriente en relación con la fragmentación de los cuerpos de los santos. Se adivina toda la teología del cuerpo subyacente a este hecho: el cuerpo del mártir «pulverizado» en la gloria de Dios y asociado al santo sacrificio impone la seriedad cristiana a los fieles de hoy en día, que continúa. Antes de San Gregorio, solo las iglesias *extra muros Urbis* podían beneficiarse de la presencia del cuerpo de los mártires, cuando se construían sobre sus tumbas. Pero la iglesia-catedral de Letrán, al igual que las demás iglesias *intra muros Urbis*, se contentaban con *brandear*: solo la basílica liberiana, Santa María la Mayor, tenía además las reliquias del pesebre.

desarrollo según los diversos libros litúrgicos que reflejan la práctica de la Iglesia en este ámbito, desde el siglo VIII hasta nuestros días.

3. Descripción del ritual desde el siglo VIII hasta nuestros días

Siguiendo la nueva edición de *L'Eglise en prière (La Iglesia en oración)* de Mons. Martimort²⁰, describamos las grandes fases del desarrollo litúrgico de la consagración de un altar, a partir del siglo VIII. Pero aquí también quiero remitirme a las notables introducciones de Andrieu a sus *Ordines romani de la dedicación*²¹, y también a la *storia liturgica* de Mario Righetti²², y en lo que respecta al estudio de las fuentes en los sacramentarios francos (los de Gellone y Angulema) a *Enkainia*, el volumen conmemorativo de la dedicación de la iglesia abacial de Maria Laach²³. En primer lugar, se describirá la liturgia galofranca, influenciada por el gelasiano mencionado anteriormente; a continuación, se visitará la Bizancio de la Alta Edad Media, antes de pasar a la liturgia romana de la consagración del altar en la misma época. De este modo, se comprenderán mejor los fastos de la consagración desde el siglo XI hasta nuestros días: en el pontifical romano-germánico, luego en el ritual de 1595, fruto del Concilio de Trento, que integra buena parte de los arreglos de Durand de Mende, y finalmente en los dos rituales recientes de 1961 y 1977.

En esta primera liturgia galofranca descrita por Gelasio de Angulema a principios del siglo VIII, las purificaciones y unciones del altar precedían a la deposición de las reliquias. El pontífice bendice una mezcla de agua y vino para rociar el edificio y el altar; luego pronuncia sobre este una amplia fórmula de bendición, procede a cinco unciones sobre el altar con el santo crisma antes de bendecir los manteles y los vasos sagrados. Una vez adornado e iluminado el altar, el pueblo entra con la procesión de las reliquias; estas se introducen en el altar y el obispo celebra la misa. Pocos años después, numerosos ritos enriquecerán este esquema, en definitiva bastante simple, ritos que conciernen más al edificio que al altar²⁴.

La unción del altar está atestiguada en la liturgia bizantina desde el siglo VI (en Siria desde el siglo IV). En Bizancio, en el siglo VIII, la liturgia se celebraba durante dos días. El primer día, solo el clero procedía a la purificación del altar²⁵, a la unción con crisma o *myron*, a la decoración del altar —manteles— y, mientras otro obispo ungía las paredes y las columnas, el pontífice incensaba largamente el altar y concluía con una solemne oración. Sin embargo, tal enumeración no puede dar una idea del grado de solemnidad que encierran estos ritos: para la purificación del altar, se comienza esparciendo nitro en forma de cruz, se bendice el agua y se derrama tres veces sobre el altar, como en el bautismo; luego se lava la mesa y sus columnas, y se seca con un mantel de lino.

²⁰ MARTIMORT, *op. cit.*, pp. 223-234 (P. JOUNEL).

²¹ ANDRIEU, *op. cit.*

²² M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, t. IV, Roma: Ancora, 1966, pp. 512-523, especialmente pp. 515-521.

²³ SUITBERT BENZ, OSB: «Zur Geschichte der rom. Kirchweibe nach den Texten des VI-VII Jhdts», en *Enkainia* (Festschrift zur Weihe des Abteikirche Maria Laach), Düsseldorf: Patmos, 1956, pp. 62-106.

²⁴ *Gelasien d'Angouleme*, ed. Cagin, 1919, n.º 2020. *Ordo Romanus* 41 (ANDRIEU, *op. cit.*, pp. 337-347).

²⁵ MARTIMORT (*op. cit.* p. 227) señala aquí, por error al parecer, el uso del «agua bautismal»: el agua del bautismo siempre se consagra únicamente para este sacramento.

En el rito bizantino actual se añade además una triple infusión de vino, y luego se enjuaga y se seca el altar con un paño al canto del salmo *Miserere*; este paño se utiliza posteriormente para confeccionar *el antimension*, ese corporal típico del rito bizantino con sus reliquias incorporadas y que sustituye entonces al altar portátil²⁶. El segundo día está reservado a las reliquias. El pueblo, que vela por ellas, se une a su traslación. Reciben la unción del crisma antes de ser selladas por el pontífice en la tumba. A continuación, celebra la «divina liturgia». El único altar de la iglesia bizantina solo puede consagrarse durante la dedicación²⁷.

El estudio de la consagración en el rito copto se beneficia de un artículo publicado en 1964 en *Orient syriaque*²⁸. En él se compara este rito con los ritos sirio y bizantino vecinos. Egipto tiene una estructura muy simple y creo que estas descripciones podrían ampliarse al rito armenio. Aquí, la solemnidad está relacionada simplemente con la prolijidad de las lecturas y los cantos que acompañan a la función, lo que es un síntoma de una liturgia concebida en un entorno monástico. Pero todo se reduce finalmente, cuando se llega a la consagración del altar mismo, a una función simple y aireada: una ofrenda de incienso, con el canto de los salmos 22 y 23; luego una larga *ekténia*, esas letanías diaconales que tanto desconciertan a los occidentales apresurados y analíticos que somos; Durante esta letanía, el pontífice vuelve a ofrecer el incienso, unge el altar y su tabla —o *tablit*—, que los coptos utilizan incluso en un altar fijo y consagran como el altar portátil de los latinos; a continuación, recita una oración. Tras *la ektenia* y estos gestos litúrgicos, se recitan tres oraciones, la segunda de las cuales, consagratória, invoca la venida del Espíritu Santo; el pueblo responde *amén* a los múltiples calificativos introducidos en estas oraciones. A continuación, se realizan tres signaciones con el *myron* y una fórmula adaptada, y luego se unge toda la mesa del altar recitando *aleluyas* y versículos de los salmos.

Se nota que estas disposiciones fascinan más o menos a los liturgistas actuales. La sencillez de los ritos, la participación de los fieles, todo está pensado para seducir y se cree —demasiado fácilmente, en mi opinión— que un rito así sería más accesible para nuestra mentalidad. De hecho,

²⁶ D.A.C.L., artículo «Antimension», t. 1 col. 2319-2326; véase especialmente col. 2325. Aquí encontramos un ejemplo típico de las consecuencias de la iconoclasia que traspasaron el marco estricto de la icona. El principio que triunfó entonces es el siguiente: desde la Encarnación, la relación del hombre con la creación en su búsqueda del Creador se ve modificada: la imagen santa, lejos de ser una pantalla, se convierte en un medio para alcanzar a Dios; lo mismo ocurre con los elementos materiales que tocan los santos misterios: aquí, el antimension, que en origen no es más que el paño con el que se limpia el santo altar, se convierte en una prolongación del propio altar, equivalente a nuestro altar portátil occidental. Desde esa época, en Oriente, el realismo de la liturgia ha experimentado una notable amplificación, cuyo origen exacto sigue siendo demasiado desconocido. El rito actual de consagración de un altar en el rito bizantino, allí donde se observa, no ha cambiado prácticamente desde el siglo VIII en cuanto a su contenido. En marzo de 1995, una iglesia parroquial de Estados Unidos fue consagrada respetando íntegramente este rito, salvo por el hecho de que se omitió la procesión exterior, ya que la iglesia llevaba muchos años reservada al culto y la ceremonia se celebró el mismo día. Gran parte de la información de esta conferencia sobre la liturgia oriental me la proporcionó el que entonces era párroco de la iglesia.

²⁷ STEFANO PARENTE y ELENA VELKOVSKA: *L'Euclologio Barberini* Gr 336, sec VI11; B.E.L. Subsidia 80, Roma 1995. Traducción al francés de lo que nos concierne en *La Maison-Dieu* 70 (1962), pp. 135-140 (con la introducción pp. 131-134, por André K. FYRILLAS). El *Codex Barberini* 336 del siglo VIII es el primer documento manuscrito de la liturgia bizantina y procede del sur de Italia. Describe la liturgia de Bizancio, con numerosos elementos sirios, palestinos y egipcios, además de los usos locales. Este documento atestigua una fecha posterior a la iconoclasia, pero también es un valioso testimonio de elementos anteriores a la crisis que tuvo tantas repercusiones en la vida de la Iglesia en Oriente.

²⁸ R. COQUIN, «La consagración de las iglesias en el rito copto; sus relaciones con los ritos sirio y bizantino», en *L'orient syrien* 9 (1964), pp. 149-187; cf. p. 156.

el nuevo *Ordo* de 1977 se reduciría más o menos a un esquema análogo al que acabamos de describir, en el caso —previsto— de que no hubiera reliquias que enterrar. En cuanto a la veneración de las reliquias entre los coptos o los sirios, sin embargo, habría mucho que decir; la cuestión para los armenios y los caldeos es más oscura. Las reliquias intervienen en la santa liturgia, pero en *el antimension* bizantino que he mencionado hace un momento. Los demás ritos orientales también conocen altares portátiles, pero sin reliquias: es el *tablithô* de madera que los sirios siguen utilizando sobre el altar consagrado, el *tabot* de los etíopes (de piedra o madera), el *tablit* de los coptos (a menudo de madera) o el *vêm* de los armenios (este último siempre de piedra). En cualquier caso, el culto a las reliquias está muy arraigado tanto entre los coptos como en el resto de Oriente²⁹.

De todos modos, no nos hagamos ilusiones: somos romanos. *El Ordo* romano 42 describe la pura tradición romana en ese mismo siglo VIII. Ahora todo gira en torno al entierro de las reliquias. Sin embargo, comienzan a notarse algunas influencias francas y orientales. Así, se canta una primera letanía en la iglesia donde se velan las reliquias; estas son depositadas y llevadas por el propio obispo³⁰ e (como entre los bizantinos), y sobre una patena, lo que, por cierto, indica el pequeño tamaño de las reliquias; recordemos lo que hemos dicho sobre *las pignora*. La procesión se detiene ante la iglesia; solo el clero entra en ella. El obispo bendice el agua y vierte en ella crisma para fabricar el cemento que sellará el sepulcro. A continuación, «bautiza» el altar con agua bendita y sale al exterior para cantar una segunda letanía, y luego una tercera, con el fin de solemnizar la entrada del pueblo. Se depositan las reliquias y se unge el sepulcro en las cuatro esquinas con crisma antes de introducir las reliquias con tres fragmentos del cuerpo del Señor y tres granos de incienso. Se realiza una nueva unción después del sellado, luego se adorna el altar y finalmente comienza la misa³¹. Por lo tanto, en este *Ordo* 42 ya se ha producido la fusión entre las tradiciones romana y franca y, a través de esta última, la influencia oriental. El pontifical romano-germánico del siglo X conservará cada uno de estos elementos, pero multiplicados. Es este el que ahora hay que describir.

El pontifical romano-germánico contiene, de hecho, dos ceremoniales de nuestra función, siendo el primero una fusión del *Ordo* 41 y *el Ordo* 42, y el segundo una ampliación del texto anterior. En él encontramos fácilmente las líneas generales ya descritas. El agua se bendice con sal al término de una primera letanía cantada en la iglesia donde se velan las reliquias. Paso por alto las ampliaciones que solemnizan la entrada en la iglesia, salvo para señalar que esta toma de posesión tan ampliamente solemne subraya tanto la importancia del altar como la del templo. El Apocalipsis transfiere la importancia del culto celestial al Cordero y al mismo Dios, que se convierte en la

²⁹ El antiguo clásico alemán dedicado al altar cristiano, *Der Christliche Altar*, de JOSEF BRAUN, SJ, vol. 1-11, Múnich (1924), insiste en la devoción por las reliquias entre los sirios y los coptos. Cita testimonios de reliquias encontradas en iglesias sirias bajo el altar, lo que indica que el santuario es considerado el lugar habitual para su depósito. Las iglesias coptas suelen tener, detrás del altar, en su pared vertical, un nicho probablemente reservado para el depósito de reliquias. Las invasiones musulmanas contribuyeron sin duda a modificar estos usos, y el depósito de reliquias desapareció de hecho entre los coptos y los sirios.

³⁰ ANDRIEU, *op. cit.*, OR 4, p. 385.

³¹ ANDRIEU, *op. cit.*, OR 4, p. 397.

morada de su pueblo: el templo, por su parte, desaparece³². El altar cristiano, aquí, se anticipa al cielo: todo converge hacia él en nuestros templos, que no son más que el relicario, el estuche de esta presencia del Señor a través del altar.

Tras la entrada, el pontífice bendice una nueva agua mezclada con sal, ceniza y vino. Esta agua, que posteriormente se denominará «agua gregoriana», atestigua diversas influencias, entre ellas la bizantina³³; la ceniza parece provenir de una costumbre irlandesa, lo que, en este ámbito, suele ser señal de influencia siríaca. Se marca el altar en el centro y en las cuatro esquinas, antes de rociar todo el edificio. Al igual que en *el Ordo* anterior, el pontífice, tras la solemne oración de consagración, prepara y bendice el cemento que se utilizará para cementar el sepulcro. A continuación, se realizan las unciones, también en el centro y en las cuatro esquinas, con el aceite de los catecúmenos, y luego se incensa. Estas unciones e incensaciones se repiten antes de derramar todo el aceite sobre la mesa del altar y antes de las unciones con el santo crisma. A partir de ese momento, un sacerdote continúa continuamente la incensación del altar. A continuación, se canta la prefacia de la consagración del altar después de las unciones de las paredes, se bendicen los vasos, los manteles y las vestimentas sagradas.

A continuación, puede tener lugar la segunda parte con la procesión de las reliquias en presencia de todo el pueblo; pero su entierro se realiza al abrigo de la mirada de los fieles, detrás de un velo tendido: las cuatro esquinas, esta vez del sepulcro, se unguen antes de depositar las reliquias, a las que se añaden, también en este caso, las tres partículas del cuerpo de Cristo y los tres granos de incienso. La tapa se unge cuidadosamente por sus dos lados, interior y exterior, antes y después del sellado. El diácono cubre el altar con su mantel, el obispo hace una última ofrenda de incienso y luego se retira a la sacristía. A continuación, se adorna la iglesia, se encienden las velas y se celebra la misa según el rito habitual.

El pontifical romano de 1595, fruto de la reforma conciliar de Trento, no hace más que ratificar las modificaciones que Durand de Mende preconizaba a finales del siglo XIII. La procesión parte de la iglesia donde se han velado las reliquias, pero sin ellas. La triple purificación exterior de la iglesia —la parte inferior de las paredes, la parte superior de las paredes y la parte media— precede a la entrada solemne, como una toma de posesión por parte del clero. Este se une entonces a los fieles que han continuado velando las reliquias, y la procesión de traslado se pone en marcha y entra en la iglesia tras una advertencia. El resto de la función es una réplica de la que se acaba de describir: deposición de las reliquias, incensación y unción del altar, antes de su vestimenta y la santa misa. Durand de Mende solo introdujo algunas fórmulas nuevas, algunas de ellas de origen español, y el canto tan sugerente del *Dirigatur* durante la incensación del altar. También se le debe un *Ordo* que solo contiene la consagración del altar, independientemente de la dedicación de la iglesia, lo cual es una novedad.

³² Apocalipsis 21, 23 y ss. «No vi en ella ningún templo, porque el Señor Dios, el Rey de todos, es su templo, al igual que el Cordero».

³³ *La maison Dieu* 63 (1960), p. 89 y 90. ANDRIEU, *op. cit.*, OR 4, p. 323 y 339-347.

Pío XII decidió simplificar este ritual para hacerlo más accesible a la piedad de nuestros tiempos que, hay que señalar con humildad, es cada vez menos joven y menos vigorosa. Juan XXIII promulgó este nuevo *Ordo* en 1961. Los redactores se limitaron a suprimir las repeticiones y a reducir los gestos simbólicos. «La racionalidad se impuso a la poesía», señala con pesar Mons. Martimort. Un indicio característico: la rúbrica relativa a la unción de la mesa del altar solo prevé verter el santo crémo con mucha parsimonia, mientras que la antigua costumbre lo esparcía por toda la mesa. Este es el texto de la sección de 1961: «El pontífice sumerge el pulgar de la mano derecha en el santo crisma y traza cinco veces la señal de la cruz sobre la mesa del altar»³⁴.

El nuevo *Ordo* romano posconciliar de la consagración de un altar data de 1977; representa una de las últimas fases de la reforma en curso y uno de los últimos actos litúrgicos del gobierno de Pablo VI³⁵. Los años de distancia que nos separan del conjunto de esta reforma nos inclinan cada vez más hacia la severidad. Pero aquí todavía se aprecia claramente la doble influencia romana y franca. La reforma de 1961 ya había flexibilizado lo que se había vuelto inaccesible en la mayoría de los casos concretos de consagración de altares. El ritual de 1977 no hizo más que añadir esta flexibilidad característica y deseada de la ley actual en esta materia; corresponde, creo, al espíritu de la reforma conciliar, que busca adaptar la riqueza de la gran tradición que honra a la Iglesia latina a las diversas circunstancias a las que se enfrenta. Así, por ejemplo, en el ámbito que me interesa aquí, se han previsto los sacramentales menores de la bendición del edificio o del altar, ya sea como una versión provisional a la espera de una verdadera consagración, ya sea como una versión definitiva, pero modesta y también más accesible.

De manera intencionada, la dedicación de una iglesia y la consagración de un altar están previstas para ser insertadas dentro de la Santa Misa. La procesión de entrada es facultativa, los ritos de toma de posesión en la iglesia pueden simplificarse en gran medida y concluyen con una aspersion de los fieles, pálido legado de la purificación del altar y del pavimento. A continuación, se canta el *Gloria* y se recoge la colecta, y luego se celebra la liturgia de la Palabra. Los ritos expresivos de la consagración descritos en los ritos anteriores tienen lugar después del Evangelio y la homilía, pero según un plan ligeramente diferente: en el ritual de 1977, las reliquias se sellan antes de la unción del altar, como se hace ahora entre los orientales de Bizancio; la unción precede, por tanto, inmediatamente a la vestimenta del altar y a su iluminación, muy acertadamente resaltada y enriquecida. La liturgia eucarística continúa entonces con el ofertorio.

El objetivo es que cada comunidad obtenga así el mejor fruto espiritual mediante una participación que se adapte a ella³⁶. Además, más que en cualquier otro lugar de los nuevos libros litúrgicos, aquí la multiplicidad de casos previstos y las consiguientes adaptaciones invitan a estas

³⁴ *Ordo* 1961, n.º 24.

³⁵ *Decretum Dedicacionis Ecclesiae*, de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, 29 de mayo de 1977.

³⁶ Véase *Sacrosanctum Concilium*, n.º 37 a 40 -cf. n.º 14, n.º 114, n.º 124.

aplicaciones moduladas³⁷. Además, en comparación con el ritual de 1961, se observa un retorno a ciertos gestos tradicionales. He aquí un ejemplo: *el Ordo* de 1961, como se ha dicho, había reducido las unciones con el santo crisma a una quintuple signación con el pulgar; pero solo han pasado dieciséis años y la nueva rúbrica recupera de forma bastante espontánea el sentido más tradicional de la unción integral: *sacrum chrisma effundit, quo laudabiliter totam mensam linit*³⁸.

Estas diversas observaciones nos llevan a la siguiente conclusión en lo que nos ocupa aquí: la reciente reforma litúrgica podría alcanzar su objetivo de forma bastante espontánea y sin complicaciones. Por un lado, las autoridades romanas que renovaron el ritual en 1961 ya respondían, en gran medida, a la preocupación real que suscitaba la riqueza del ritual anterior, una riqueza tal que resultaba disuasoria, salvo en el caso de comunidades excepcionalmente dotadas, al menos en personal. Por otra parte, la escasez de estas funciones las hacía menos permeables a las complejas influencias que se han manifestado con demasiada libertad en otros ámbitos más frecuentados de la liturgia.

Me expreso aquí libremente y con la confianza de una reunión de amigos, pero también con el secreto deseo de encontrar, a tientas, una solución a situaciones dolorosamente complejas. Por otra parte, algunos indicios inclinan, si no a relativizar, al menos a flexibilizar el alcance del derecho litúrgico de los últimos años en esta materia. Por otra parte, el comentario que hace el padre Evenou en *La Maison-Dieu* sobre el nuevo ritual de la dedicación sugiere que muchos ritos desaparecidos del ritual de 1977 podrían retomarse allí donde los fieles fueran sensibles a su alcance³⁹. La gran tradición litúrgica, aquí como en otros lugares, podría entonces considerarse como una cantera siempre abierta de la que se extraen los materiales adecuados para tal función. Pero, evidentemente, esto requiere por parte de quienes tendrían que tomar tales decisiones una concertación dócil y confiada con la autoridad, y solo se debería aceptar esta ampliación en la interpretación de los nuevos libros en el sentido de un retorno a la fuente, a la raíz, a la tradición que en la liturgia siempre ha tenido una gran fuerza para fundar el valor de la norma⁴⁰.

4. Ilustraciones recientes de consagraciones de altares

³⁷ El canon 846 del *Codex Juris canonici* (1983) vela por la conformidad con los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente. Véase también el canon 838, que define las diversas instancias que deben intervenir en la ordenación de la sagrada liturgia.

³⁸ *Ordo* 1977, n.º 49.

³⁹ EVENOU, «Le nouveau rituel de la Dédicace», en *La maison Dieu* 134 (1978), pp. 85-105; véase especialmente la p. 96.

⁴⁰ Los números 37 a 40 de *Sacrosanctum Concilium* se refieren a la adaptación de la liturgia en situaciones en las que la gran cultura tiene más dificultades para ser aceptada. Se trata del famoso y crucial problema de la «inculturación». ¿No habría que prever también el caso contrario, es decir, la adaptación de los libros resultantes de la reforma a los libros anteriores, cuando estos últimos siguen siendo percibidos como muy centrados en los grandes principios descritos al principio de *Sacrosanctum Concilium* (números 5 a 13)? Para ello, habría que intentar realizar un estudio comparativo de los dos documentos del Santo Padre del 2 de julio de 1988 (*Motu Proprio, Ecclesia Dei adflicta*) y del 4 de diciembre del mismo año, con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Constitución conciliar sobre la liturgia. El n.º 16 de este último documento evoca los temas de la adaptación y la unidad en la diversidad, mientras que *Ecclesia Dei* habla de sinfonía al evocar precisamente el mantenimiento de los antiguos usos (n.º 5 a).

Algunos pueden encontrar la evocación de tales funciones muy desencarnada : la mayoría de los fieles nunca las han visto. Sin embargo, se han consagrado muchos altares en nuestra época : los altares relacionados con la reconstrucción de la posguerra, así como los de los grandes santuarios recientes : pienso, por ejemplo, en la basílica dedicada a San Pío X en Lourdes, consagrada por el cardenal Roncalli, pocos meses antes de convertirse en Juan XXIII. Esta función le impresionó profundamente, poco antes de promulgar precisamente *el Ordo* de 1961; más cerca de nosotros, Juan Pablo II consagró la basílica de Yamoussouko. Por último, están los altares relacionados con la reforma litúrgica: los altares frente al pueblo han cansado en su versión provisional; el esfuerzo de una construcción sólida suele culminar con la consagración. Debo decir que, sobre todo cuando se trata de iglesias catedrales, estas celebraciones a veces resultan incómodas, ya que recuerdan a la consagración de una ruptura; la liturgia tiene entonces poco que ver con los fastos que entusiasmaban a Eusebio o al pueblo de Milán. Si aún no lo ha hecho, solo el tiempo revelará la intención y la fecundidad espiritual de tales actos litúrgicos.

Me resultará más fácil describir aquí las consagraciones monásticas de altares en el pasado reciente. Se han multiplicado un poco como signo de una rica vitalidad de catacumbas : frente a la Iglesia a la luz del día, existe, en efecto, la vida contemplativa claustral y oculta; debe ser, según las palabras de santa Teresa, el amor en el corazón de la Iglesia⁴¹ . Estamos lejos aquí de los desastrosos informes sobre la falta de vitalidad de la Iglesia que se difunden con estrépito al gran público para desesperarlo. Pero, desde otro punto de vista, hay que velar por que estos éxitos litúrgicos, que hacen público lo que debe permanecer al mismo tiempo místicamente oculto, no se vuelvan en contra de las almas monásticas, tan vulnerables en cuanto salen del marco preciso de su santificación.

Por lo tanto, les hablaré de aquellas funciones litúrgicas de las que más he oído hablar o de las que he sido testigo. En primer lugar, en 1912, la abadía de Quarr, es decir, la abadía de Solesmes en el exilio tras las expulsiones de principios de siglo, vio consagrada su iglesia con todos sus altares. El altar mayor y un altar del crucero fueron consagrados el mismo día de la dedicación de la iglesia; los once altares de la cripta habían sido consagrados quince días antes por el obispo del lugar y Dom Delatte en una sola función; por último, cuatro días después de la dedicación, los tres últimos altares de la nave fueron consagrados a su vez por un obispo amigo de la familia de Solesmes, Dom Delatte y Dom Cabrol. Por lo tanto, estas consagraciones se escalonaron en tres ceremonias repartidas en menos de un mes⁴² . Cuando ingresé en Fontgombault, nuestro decano, que había ingresado en Quarr en 1911, tenía la sensación de que nunca volvería a ver semejante fastuosidad litúrgica. Guardaba el recuerdo de la perfecta armonía entre esos complejos ritos y la sencillez de la iglesia de ladrillos rosados.

Fontgombault fue consagrada de nuevo tras la restauración de la iglesia románica en el siglo pasado. Esto tuvo lugar en 1954. Se consagraron el altar mayor y nueve altares secundarios. Conocí a muchos testigos directos. *El Ordo* vigente, al igual que en la abadía de Quarr, era todavía el de

⁴¹ SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS: *Historia de un alma*, Manuscritos autobiográficos, Ms B. 3 vº.

⁴² Dom SAVATON: *Vida de Dom Delatte, abad de Solesmes*, Solesmes: Edición de Solesmes, 1975, pp. 262-264.

1595, antes de las simplificaciones de 1961. En Fontgombault, la función comenzó con las tres aspersiones exteriores, seguidas de la entrada solemne y las tres aspersiones interiores, tras lo cual los actos litúrgicos se desarrollaron de una manera muy similar al rito actual. Varios prelados consagraron los nueve altares secundarios simultáneamente con el arzobispo de Bourges, que oficiaba en el altar mayor. Cada uno de estos prelados estaba rodeado de dos sacerdotes asistentes, un ceremoniario, un sacerdote turiferario y dos acólitos que hacían las veces de capilla reducida. La sonorización permitía sincronizar el desarrollo de los ritos con los que tenían lugar en el altar mayor. El arzobispo de Bourges estaba, evidentemente, rodeado de todos los ministros necesarios. Si se cuenta bien, ¡había sesenta y tres personas en la ceremonia, solo para los nueve altares secundarios!

La función, que comenzó a las 8 de la mañana, terminó hacia las 13:30. Tras una pausa de media hora, se celebró la misa en el altar mayor, que terminó a las 15:15; las primeras misas en los altares secundarios no se celebraron hasta el día siguiente. Al final de la tarde, a las 19:00, se reanudó el oficio con las horas menores aún no cantadas y las vísperas. A partir del encendido del altar, el turiferario de cada uno de los altares balanceó su incensario hasta el final de la ceremonia. El actual abad de Fontgombault, Dom Forgeot, entonces joven postulante, era portador de la cruz en las vísperas que clausuraron las festividades por la noche; recuerda que, al saludar a la comunidad al final del oficio, no distinguía, desde el altar, los bancos de los monjes, situados a apenas quince metros de distancia. Una función destinada a quedar grabada en la memoria para siempre, una función en la que uno se sentía orgulloso de haber tenido el honor de participar una vez en la vida. No obstante, es comprensible que sea raro encontrar la ocasión y las circunstancias que permitan tal despliegue.

Algunos de ustedes probablemente hayan asistido a la consagración de la iglesia y los altares de Jouques en 1984, de Randol en 1985, de Barroux en 1989 o la de Triors hace justo un año. Le Barroux utilizó el ritual de 1961, adaptándolo ligeramente a las circunstancias; la ceremonia duró cinco horas, incluida la misa; cada prelado consagrante de altar estaba rodeado de dos asistentes, y no celebraron inmediatamente en el altar que habían consagrado, con el fin de mantener la primacía del altar principal consagrado por el cardenal Gagnon. En Triors, el año pasado, utilizamos, como en Randol, el ritual de 1977, con la adición de varios elementos del ritual de 1961, según la libertad que he señalado anteriormente. La ceremonia fue un poco menos larga que en Le Barroux. En Triors, los prelados consagradores de los altares secundarios solo contaban con un acólito y un turiferario para ayudarles en la función; además, estos prelados concelebraron alrededor del obispo del lugar, que consagró el altar mayor, de modo que la consagración y la primera misa también se disociaron en lo que respecta a estos altares secundarios.

La diócesis de Valence había proporcionado generosamente las reliquias para todos nuestros altares, incluida la del altar mayor, procedente del tesoro de la catedral: la cabeza de San Rufo, fundador de la Iglesia de Aviñón, que se cree que es el hijo de Simón de Cirene del Evangelio. El obispo de Valence, al día siguiente de la guerra, había preparado una gran cantidad de pequeños sepulcros con vistas a la reconstrucción de iglesias, y el excedente nos fue concedido para los altares de la cripta. Confieso que encontré en este gesto más piedad sana y tradicional que en la

respuesta del funcionario de la Ciudad del Vaticano que, cuando se le solicitó, me remitió a documentos recientes según los cuales era mejor prescindir de las reliquias que introducir fragmentos considerados insignificantes.

5. Conclusión

La historia y el desarrollo de estos ritos, tan diversos y sugerentes, invitan al cristiano a considerar mejor la nobleza de su propio bautismo. *Cristiano, reconoce tu dignidad*, recomienda San León⁴³, y esta recomendación es de todos los tiempos, a la medida de la palabra del Señor: «Si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se salará?»⁴⁴. «Nuestras almas son queridas por Dios debido a su dedicación», escribía Madame Cécile Bruyère, fundadora de las monjas de Solesmes; «debemos mostrar la importancia que le damos a nuestra consagración confirmándola cada vez más»⁴⁵. La dignidad del cristiano, fermento de la dignidad humana para todos, se arraiga en su humildad, que se abre a la magnificencia de las gracias divinas. La humildad y la belleza moral van de la mano; la humildad se abre a la belleza litúrgica, sacramento de la Belleza divina. Cuando san Pío X pedía a su pueblo que rezara por la Belleza, veía, creo, esas inmensas perspectivas que hoy parecen tan contrariadas. Sin embargo, nuestras dificultades actuales son las de nuestra poca fe: estemos seguros de que este bien de la Iglesia nos pertenece en la medida en que está en manos del Espíritu Santo y de la humildad del pueblo cristiano, pastores y fieles.

La consagración de los altares desde la paz de la Iglesia se reduce, como hemos visto, a dos tipos de ritos: la procesión de las reliquias y su entierro en el altar, por un lado, y la purificación y la unción con fuego, la iluminación y la vestimenta del altar, por otro, en paralelo con los ritos de iniciación cristiana. La complejidad de los ritos, tanto en su formación como en su realización litúrgica, incluso con el nuevo ritual, obliga a ver en el rito de la consagración de un altar una expansión de la liturgia a toda la vida social, la influencia de la Iglesia en toda la ciudad y, más allá, en toda la creación.

Sí, la liturgia de consagración de un altar y de la iglesia parece muy complicada para los cristianos tan apresurados que somos. Sin embargo, este tema merece que nos detengamos en él; el examen de conciencia desde este punto de vista debería dar sus frutos. El altar, en el que convergen tantos ritos minuciosos y complejos, es el heredero de *la antigua Domus Ecclesiae*. El altar es el misterio en cuanto que tiene presencia pública. La publicidad de la belleza que posee la Iglesia, esa belleza misma sobre la que reza, merecía cierta amplitud. ¿Se puede exagerar en un ámbito así? No se toma posesión del altar de cualquier manera: sabemos muy bien cómo la banalidad expulsa el respeto por el misterio y, a la inversa, cómo el hieratismo va de la mano de la humildad ante el Dios tres veces santo.

⁴³ *Serm.* 21.

⁴⁴ Mt 5, 13.

⁴⁵ *In Spiritu et Veritate*, Solesmes: Edición de Solesmes, 1966, p. 88.

El templo cristiano hereda efectivamente la antigua *Domus Ecclesiae*, que era a la vez una iglesia, por supuesto, pero también el obispado, un refectorio con sus reservas de alimentos, un dispensario y un hospicio. Conocemos el inventario preciso de la iglesia de Cirta, en el norte de África, debido a la persecución que sufrió en 303⁴⁶; no se nos escapa ningún detalle, desde las provisiones de trigo hasta el número de pares de zapatos en reserva para los pobres. Todos estos detalles prácticos sugieren una vida social que gira en torno a los misterios y los difunde en y a través de la caridad. La *Domus Ecclesiae* irradia desde este altar que preside el centro de la sala principal de la antigua mansión. Ya antes de la paz de la Iglesia, el altar fecunda a la humanidad con sus luces y sombras. No hay oposición entonces entre lo sagrado y lo profano, entre lo litúrgico y lo caritativo, sino que este último ámbito parece entrar espontáneamente en la órbita del culto y del altar. El diácono es el nexo de unión entre estos dos planos, de los que es ministro por derecho propio. Es importante comprenderlo en nuestra época, que busca devolver el esplendor a este ministerio: no hay que desnaturalizarlo ni amputarlo de ninguna de sus funciones.

No me lo tomes a mal, pero la *Domus Ecclesiae* también me recuerda a San Benito. Sin duda, él era heredero de ese espíritu antiguo cuando, en su Regla, prevé un oratorio en el que no debe haber nada inapropiado, pero al mismo tiempo, alrededor del altar y del culto, al que nada debe preferirse⁴⁷, el monasterio debe comprender todo lo necesario para la vida cotidiana, con el fin de formar una pequeña ciudad autosuficiente, con su molino, su panadería y su portería, que a menudo es una capilla para atender las necesidades de los pobres⁴⁸. Del mismo modo, la Basiliada es una especie de ciudad de los pobres que rodea el monasterio urbano concebido por San Basilio de Cesarea⁴⁹. Sin darse cuenta lo suficiente, nuestro siglo ha conocido el mismo fenómeno: las iglesias polacas de Nowa Huta, conquistadas tras una dura lucha contra un poder ateo, también fueron concebidas como un símbolo y un espacio de libertad frente al poder totalitario. A su vez, dieron una buena idea de esa pequeña ciudad de Dios en el resplandor del altar del Señor; el aspecto práctico, lejos de verse obstaculizado, se vio estimulado, con las salas de catequesis, la cocina, el dormitorio... *Solidarnosc* nació en esos perímetros de libertad y belleza cultural⁵⁰.

Volvamos a la Antigüedad. Debido al altar, el lugar reservado al culto era, por supuesto, sagrado, apartado, privilegiado; se le denominó *Dominicum*, cuyo nombre griego *kuriakon* se encuentra en el nombre germánico *Kirche* y en el anglosajón *Church*. En cuanto al nombre *Domus Ecclesiae*, se prolongó del griego a las lenguas latinas, *Ekklesia-Ecclesia*, Iglesia. El Señor y la

⁴⁶ Véase *Gesta apud Zenophilum*; P.L. VIII, col. 731. La residencia cuenta con dos patios con pórticos que la separan de la vía pública; además, incluye un conjunto de viviendas alrededor de la gran sala cerrada, una sala de recepción con ventanas altas, evidentemente reservada al culto y rodeada de salas contiguas en los laterales; estas últimas contienen todas las dependencias de servicio: viviendas, pero también baños, bodegas y despensas. Los catecúmenos, los fieles y los penitentes tenían allí su lugar; el clero era responsable de la administración del lugar: allí se encontraba, en efecto, un fondo de archivos, una biblioteca, las sacristías, pero también almacenes de ropa, ropa de cama, con todo un abastecimiento de provisiones para socorrer a los pobres y a los necesitados de todo tipo.

⁴⁷ cf. *Regula*, c. 43, 5.

⁴⁸ cf. *Regula*, c. 52, 1 s y 66, 11-18.

⁴⁹ PAUL ALLARD, *Saint Basile*, París: Librairie Lecoffre, 1899, pp. 109-111.

⁵⁰ Cf. PATRICE DE PLUNKETT, *Entrevista a Lech Waleza*, en *Figaro-Magazine*, 3 de septiembre de 1988, p. 101 y ss.

Iglesia, el Esposo, *Kuriov*, y la Esposa, *Ekklesia*, dejaron ambos su nombre en el altar, en el lugar del misterio que nos abre a los frutos de la Encarnación redentora.⁵¹

⁵¹ Véase JOSEPH RATZINGER: *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf: Patmos, 1969, cap. 1. Traducción al francés: *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier Montaigne, 1971, p. 17.