

La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez
Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, págs. 17-43

LA CUEVA NEGRA, «LUGAR SAGRADO». EN TORNO AL CONCEPTO DE «LUGAR SAGRADO» Y A SU PAPEL EN LA RELIGIÓN CLÁSICA Y EN LA CONCIENCIA EUROPEA. CONSIDERACIONES ACTUALES

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

Teniendo como punto de partida el hecho de que todas las culturas consideran algunos lugares de su geografía como «lugares sagrados», nos asomamos al problema del origen y del campo semántico de lo «santo». Esta categoría se ha aplicado a la reflexión sobre las «cuevas sagradas» del tipo de la que nos ocupa. Prestamos especial atención a la subjetividad de la actual reviviscencia de lo santo y a su crisis también actual.

ABSTRACT

Considering as a starting point the fact that all cultures consider certain points of their geography as being «holy places», special thought is given here to the problem of its origin and the field of semantics regarding «Holy». This has been applied to the study of the sacred caves, such as that which is now being studied. And especial attention is given to the subjectivity of the survival of «sacred» and its actual crisis.

I. LO SAGRADO Y LA «INVESTIGACIÓN» SOBRE EL TEMA

Al interesarnos por una definición más precisa sobre la CUEVA NEGRA de Fortuna, es fundamental entender que la cualidad que queremos estudiar, su «sacralidad», no se ha planteado del mismo modo ahora que si el tema se hubiera estudiado hace un siglo o más.

El concepto de lo «sagrado» ha existido a lo largo de toda la historia de la Humanidad¹. Los estudiosos de todos los tiempos han quedado admirados ante el hecho religioso y lo han analizado con interés y profundidad, pero tal análisis era la contemplación de una experiencia que se conceptualizaba dentro de un esquema antropológico bien estructurado y definido en el que la inteligencia ocupaba la base del sistema.

Es a partir de la Ilustración cuando los conceptos comienzan a ponerse en cuestión². En cualquier caso la reflexión antropológica del siglo XIX a partir de las teorías de Darwin, ofrece un nuevo fundamento para que el tema se analice en profundidad. Tal análisis no llega hasta que, ya en el siglo XX, pensadores como Otto, James o Bergson, plantean de manera clara la tesis de que el sentimiento religioso, la vivencia religiosa, es algo muy concreto que merece análisis específico. Y lo que es más llamativo, proponen que la vivencia religiosa pueda no tener un origen intelectual, sino de otra clase. Ello provoca una enorme discusión, como veremos.

El segundo embate serio es el fenómeno de la secularización social que comienza a partir de los años sesenta, por lo menos de manera consciente. Es una sociedad que plantea la vida como algo ya no «sagrado» en alguna medida convierte a lo «sagrado» en un objeto de estudio secundario al menos desde el punto de vista de la utilidad. No se considera necesario para sobrevivir.

Un tercer momento en la discusión se puede ver en las tomas de posición de la discusión actual sobre la religión y lo religioso. Nadie se atreve a decir que la religión no tenga sentido o que no sea importante sociológicamente (incluso los ateos se ven obligados a admitir que como fenómeno empírico ahí está y con fuerza no menor que antaño). Pero mientras que unos estudiosos siguen pensando que hay que mantener su validez como parte del sistema mental y antropológico «tradicional», otros prefieren relativizarlo, opinan que es algo «patológico», que no tiene por qué estar esencialmente unido al hecho religioso (y mucho menos en el Cristianismo, que, aseguran, en su origen no fue «sacral»). Es natural que ambos grupos no se entiendan con facilidad.

Aplicando la perspectiva histórica a la reflexión sobre la Cueva Negra podríamos decir que si el tema sobre este antiguo templo se hubiera planteado antes de la cristianización del mundo antiguo, se hubiera afirmado como algo evidente que la Cueva Negra era un «lugar sagrado». Si el tema se hubiera planteado tras de su «desacralización» probablemente a comienzos del siglo V, la respuesta hubiera sido que «no era un lugar sagrado»³. Plantear el tema ahora nos permite por una parte analizar el hecho con matices y perspectiva histórica y por otra sacar conclusiones culturales de no pequeño interés.

1 No queremos entrar ahora en discusiones sobre los problemas de la hominización y de cuándo comienza la sensibilidad religiosa y la religión misma; y mucho menos queremos entrar en el tema del origen de la religión. Hablamos de un modo general sobre nuestra humanidad con la que es connatural la cultura, algún tipo de cultura.

2 HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Paris 1947 [Ed. española, Madrid, Alianza, sucesivas ediciones].

3 Probablemente se hubiera llegado a afirmar que era un lugar «satánico» cuando todavía quedaba el recuerdo de su antigua función de templo y más tarde las opiniones hubieran quedado divididas según las cabezas de los que hablaban del tema, siendo para unos un lugar con poderes y para otros un lugar como otro cualquiera.

II. LOS LUGARES SAGRADOS EN EL MUNDO

Cada Cultura tiene los suyos. Son lugares sagrados: la ciudad santa de Jerusalén⁴, Roma, Santiago de Compostela así como otros lugares famosos como Lourdes o Fátima para los cristianos, La Meca para los musulmanes, las ciudades santas del Tibet para los budistas, el río Ganges para los hindúes etc.

En España, cuando se habla de lugares sagrados nos vienen a la memoria, además de Santiago de Compostela, el Pilar de Zaragoza, los diversos santuarios de las patronas o patrones de cada región (Guadalupe en Cáceres; Montserrat en Cataluña; Virgen del Camino en León; Covadonga en Asturias; Loyola, en Guipúzcoa; Javier en Navarra; etc.

Y si pensamos en Murcia, en esta misma temática son nombres inevitables La Fuensanta en Murcia, La Virgen de la Esperanza en Calasparra; El Santuario de la Vera Cruz en Caravaca y otros muchos que sería prolijo enumerar: San Ginés de la Jara, Rogativa y El Cristo del Rayo en Moratalla, El Santuario de Canara en Cehégín, La Virgen de las Huertas en Lorca,...

Y junto a todos ellos ahora hablamos de la CUEVA NEGRA en Fortuna. ¿Qué tiene en común la Cueva Negra con todos estos lugares citados? Desde luego la Cueva Negra no es ni ha sido nunca un santuario cristiano, pero sí ha sido y sigue siendo un lugar sagrado. Es menester profundizar en el concepto de lugar sagrado y ese es nuestro cometido de hoy.

III. POR QUÉ LOS LUGARES SE CONVIERTEN EN «SAGRADOS»⁵

III.1. Por la presencia, al menos puntual, de la divinidad

Si nos remontamos a los tiempos más antiguos en los que tenemos testimoniados con fuentes documentales la existencia de lugares sagrados, podemos recordar cuándo y cómo aparecen en las literaturas del Próximo Oriente Antiguo tratando a la vez de especificar el modo como surgen y los tipos de lugares sagrados que se crean.

Tomando como punto de referencia los documentos y tradiciones de la Biblia⁶ que si no son los más antiguos sí que son lo bastante antiguos como para servirnos de referencia, hemos de comenzar por las tradiciones referentes a Abraham⁷.

4 Así como otras ciudades bíblicas: DAUBLER, Theodor, *Heilige Stätten der Bibel*, Zürich-Leipzig, Orell Füssli Verlag, 1929.

5 BRERETON, J. P., «Sacred Space», en *The Encyclopaedia of Religion* (Ed. Mircea ELIADE), 1987, 526-535.

6 Sobre la sacralidad en la Biblia puede verse la obra colectiva *L'Expresion du sacré dans les grandes religions. I: Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, en la que colaboran Julien RIES, Herbert SAUREN, Guy KESTREMONT, René LEBRUN y Maurice GILBERT, Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1978.

7 Los textos que hablan de historias más antiguas son las que tienen una estructura más sapiencial y cronológicamente son más tardíos. Según la crítica unánimemente admitida pertenecen a las tradiciones jahvista, elohista o al Priestercodex, todas ellas constituidas ya en el primer milenio antes de Cristo. Ver, *El estudio del Pentateuco*, Estella, Para los lugares sagrados de Abraham puede verse LOHFINK, N., «Vete de tu tierra. El Dios de los Patriarcas», en *A la sombra de tus alas*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 57-72.

Abraham sacraliza aquellos lugares en los que se le ha manifestado el Señor y en aquellos lugares eleva altares y ofrece sacrificios. Así ocurre en Siquem⁸, en Mabre⁹, y en estos casos la sacralización viene constituida por la TEOFANÍA¹⁰ o aparición de Dios.

Santos son los lugares que tienen culto previo. Así ocurre con Salem donde es rey Melquisedec, que ofrece pan y vino y bendice a Abraham. El origen es el culto habitual existente. La sacralización queda constituida por el USO.

Santos o sagrados son los lugares en los que Abraham celebra algún rito especial como es el de la alianza. Adquieren una sacralidad RITUAL confirmada por la manifestación divina.

Santos son los lugares en los que Dios manifiesta un JUICIO, como ocurre con los profetas Elías cuando Dios actúa matando a todos los sacerdotes de Baal. O el lugar en el que Balaam bendice a Israel a pesar de que había sido llamado para que lo maldijera, dado el juicio de Dios que es el hecho de que la burra hable. En el mundo cristiano será santo el lugar en el que acaecen milagros¹¹.

Santos son los lugares en los que ha vivido un «hombre santo»¹² y que con mucha frecuencia demuestran su «santidad» por los milagros que allí ocurren y muestran así la santidad del hombre de Dios.

Desde otro punto de vista se puede calificar como «santo» aquel lugar al que se acude en peregrinación¹³, ya que aunque la peregrinación no es causa sino consecuencia, el dato puede servir para detectar la sacralidad del lugar.

El tema no es simple ni se puede homogenizar con falsas generalizaciones. Recordemos por ejemplo que la construcción y dedicación de un templo en Roma podía no ser considerado como un hecho sacral¹⁴. Y cuando la Iglesia Católica «consagra» una iglesia que va a ser considerada «lugar sagrado» todo el ritual consecratorio es una mina sobre el concepto y la realidad que estamos analizando.

Y del mismo modo, y para no generalizar simplificando, hay que recordar que hay lugares que fueron considerados santos en una cultura y que luego se manifestaron santos en las culturas sucesivas por un proceso de inculturación (o desde nuestra perspectiva ordinaria, de cristianización)¹⁵.

8 *Genesis*, 12, 6-8.

9 *Genesis*, 18, 1ss + 13,18.

10 OTTO, W. F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Reinbek, 1956; JEREMIAS, J., *Theophanie*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 10, 1965; SULLIVAN, L. E., «Hierophany», *The Encyclopedia of Religion* 6, 1987, 313-317.

11 BACHMANN, Hans, *Das Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Mariastein in Tirol*, Innsbruck 1973.

12 WIENERROITER, Franz, *Auf den Spuren der Eremiten*, Saalfelden 1991.

13 DOLLINGGER, Inge, *Tiroler Wallfahrtsbuch*, Innsbruck 1982; HOPPE, Alfred, *Des Österreichers Wallfahrtsorte*, Wien 1913; MÜLLER, Arnim, *Wallfahrten in Vorarlberg*, Diss. Innsbruck 1949; REITTER, Georg, *Wallfahrtsvolkskunde von Sankt Chrisantgen / Nörsaach in Osttirol*, Diss. Wien 1960; NEUHARDT, Johannes, *Wallfahrten im Erzbistum Salzburg*, München 1982; SAILER, Gerhard, *Wallfahrt zum heiligen Blut Seefeld in Tirol*, Seefeld 1984.

14 BARDON, H., «La naissance d'un temple», *Revue des Études Latines* 33, 1955, 166-182.

15 LUKAN, Karl, *Seltame Kultstätten – Sonderbare Heilige. Kulturhistorische Wanderungen in Österreich*, Wien, Dachs Verlag, 1995.

Pueden considerarse «lugares sagrados» en el mundo físico: El cielo, azul o tenebroso; determinadas grutas y cavernas¹⁶; sotos o bosquesillos; fuentes¹⁷; pozos¹⁸; manantiales sagrados de aguas termales o normales¹⁹.

Mucho más claramente son «lugares sagrados» todos los templos²⁰, y algunos a veces por doble motivo ya que en ocasiones se sienten como lugares sagrados porque tienen relación con el templo madre que es lugar sagrado²¹; del mismo modo lo son los recintos sagrados en los que están los santuarios (Témenos); y hay ciudades que todas ellas son vistas como una especie de templo ampliado que quedan inundadas por la cualidad de «santidad» que las constituye como «sagradas»²².

III.2. La «sacralidad» se concibe también como una cualidad que pueden tener otros objetos complementarios con los lugares santos y en ocasiones hacen el papel de suplentes

III.2.1. Objetos móviles

Árboles; montañas²³; árboles y plantas²⁴; piedras²⁵, especialmente cuando presentan inscripciones²⁶; animales²⁷.

16 KARNER, Lambert, «Kuntsliche Höhlen in Niederösterreich», en *Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich*, Wien 1884; STAMPFER, Ludwig, «Die künstliche Höhlen bei Kaindorf», en *Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark*, Graz 1887; CZOERNIG-CZERNHAUSEN, *Die Höhlen des Landes Salzburg*, Salzburg 1926; HAHNL, Adolf, *Katakomben-Salzburg*, Salzburg 1972; HARTMANN, Helga und Wilhelm, *Die Höhlen Niederösterreichs*, Band 2, Wien 1982; MAIS, Karl / SCHAUDY, Rudolf, *Höhlen in Baden und Umgebung*, Seibersdorf 1985; MIAO, W. (Ed.), *Die Höhlentempel von Dunhuang. Ein Jahrtausend chinesischer Kultur*, Stuttgart 1982; NOU, J. L. y OKADA, A., *Ajanta. Frühbuddhistische Höhlentempel*, München 1993; RAPHAEL, M., *Prähistorische Höhlenmalerei*, Köln 1993 PLETICHA, H. y MÜLLER, W., *Hohlen, Wunder, Heiligtümer. Mythische und magische Plätze in Deutschland*, Freiburg 1995.

17 El culto a las fuentes en Alemania, en Francia y en toda Europa y el Mediterráneo al menos desde tiempos clásicos.

18 SWOBODA, Erich, «Der heilige Brunnen zum Tempel des Latobius im Lavanttal», en *Carinthia 1*, Klagenfurt 1941.

19 W. K., «Heilbäder», *Lexikon der Alten Welt*, Band 2, col. 1224; BLUM-HEISENBERG, B., *Die Symbolic des Wassers. Baustein der Natur – Vielfalt der Bedeutung*, München 1988; TOLLE – KASTENBEIN, R., *Antike Wasserkultur*, München 1990 SELBMANN, S., *Mythos Wasser. Symbolik und Kulturgeschichte*, Karlsruhe 1995.

20 G. Gb., «Heligtum», *Lexikon der Alten Welt*, Band 2.; DONIN, Richard Kurt, «Die Rundkirche in Petronell – ein Wehrbau», en *Unsere Heimat*, Wien 1941; KEYSERLING, Arnold, *Das Erdheiligtum*, Wald 1983.

21 VÖLLER, Franz, *Entstehungsgeschichte und Beschreibung der Portiunkulakirche und Lourdesgrotte in Gugging*, Wien 1929; FLÖGEL, Evelyn, *Die Loreto-Kapellen in Baden-Württemberg, Bayern und der Republik Österreich*, München 1984.

22 GUGITZ, Gustav, *Österreichischen Gnadenstätten im Kult und Brauch*, 5 vols. Wien 1955-58, MOHL, Adolf, *Der Gnadenort Loreto in Ungarn*, Eisenstadt 1894; TWORUSCHKA, U. (Ed.), *Heilige Stätten*, Darmstadt 1994; MASS, M., *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*, Darmstadt 1993.

23 ALBUS, Michael, *Wohnungen der Götter. Heilige Berge*, Stuttgart / Zürich, Kreuz, 2002. Podemos transcribir unas palabras de la presentación (Hans Küng) porque son todo un tratado sobre el tema: «¿Quién no conoce las montañas sagradas de judíos, cristianos y mahometanos? El monte Sinai, el monte de los diez mandamientos; o el monte de Sión, sobre el que se construyó la ciudad de David, o el monte del Templo en el que se realizó la ofrenda de Abraham, sobre el que se construyeron los dos templos judíos (primero y segundo), el mismo en el que tuvieron lugar los conflictos de Jesús con las gentes poderosas de su pueblo y finalmente desde el que el profeta Mahoma subió al cielo. Desde siempre las montañas sagradas ejercen una poderosa fascinación: el Olimpo, morada de los dioses griegos;

III.2.2. Personas

Sacerdotes; profetas; reyes; comunidades; las personas santas cuando ya han muerto²⁸; las reliquias de estas personas sagradas²⁹.

III.2.3. Objetos relacionados con el culto

Capillas³⁰; Cruces, que son «santas» y sacralizan el lugar en el que se colocan³¹; columnas³²; imágenes protectoras³³; símbolos³⁴; piedras de frontera³⁵; bastones; vestiduras.

pero también el Monte Athos, monte de los monjes bizantinos. Con mucha frecuencia los monasterios se construyeron en relación con montañas sagradas, como es el caso del convento de Santa Catalina en el Monte Sinaí, o la casa madre de los benedictinos en Monte Casino. En nuestra región menos conocidos son los montes santos de otras religiones. Semejantes en su origen mítico al Olimpo es el Monte Meru para indios y budistas o es el Elbro para los persas. Pero hay numerosos otros montes sagrados para otras diversas religiones, que son visitados por peregrinos y turistas hasta el día de hoy. Así en China el Tai Shan, o el Qinchén Shan en Sichuan, que es el monte sagrado de los taoístas, a donde acuden por millares el día de su fiesta. Y lo mismo se puede decir del monte Hiei en Japón. Fieles e infieles se mezclan en estos ritos y prácticas. Desde lo más alto, los hombres experimentan cuán cerca del cielo se hallan. Y esta experiencia de relación entre el cielo y la tierra está en la base de la concepción de estas montañas como sagradas. Y viene a la memoria el Ps 15: «¡Señor! ¿Quién podrá subir a tu monte santo? El que está sin mancha y hace lo que es justo y dice la verdad de corazón...»

24 PAPST, W., *Der Götterbaum. Unser Schöpfungsort im Kosmos*, Frankfurt am Main 1995.

25 KIESSLING, Franz, *Über heidnische Opfersteine im Lichte der Volksmeinung und Forschung*, Wien 1927; KIRCHNER, Horst, *Die Menhire in Mitteleuropa*, Wiesbaden 1955; GROSS, Gerhard, «Der Stein auf Burg Lockenhaus und seine Deutung», *Alte und moderne Kunst*, Wien 1975; WEIGAND, H., *Einsame Steine und ihre Beziehungen zum Menschen*, Freiburg 1987; REDEN, S., *Die Megalith-Kulturen. Zeugnisse einer verschollenen Ur-Religion. Grosssteine in Andalusien, Bretagne, Irland, Korsika, Malta, Sardinien, Stonehenge*, Köln 1978; LUKAN, Karl, *Weisser Stein und Rotes Türli*, Wien 1988; REDEN, Sybille, *Die Megalith-Kulturen*, Köln 1989; HAUPT, Hermann, «Der Teufelsstein – ein prähistorischer Kalender?», *Mitteilungen der Naturwissenschaftlichen Vereines für Steiermark*, Graz 1990; TEICHMANN, F., *Der Mensch und sein Tempel. Bd. 3: Die Megalithkultur in Irland, England und der Bretagne*, Stuttgart 1992.

26 PRIULI, Aurelio, *Felsenzeichnungen in den Alpen*, Zürich 1984; FRIULI, Aurelio, *Le incisioni rupestri di Monte Bego*, 1984.

27 Es bien conocido el carácter sagrado que tenían el toro Apis o el cocodrilo en Egipto y tienen las vacas sagradas en la India; el cerdo en algunos pueblos de la isla de Java.

28 La bibliografía sobre el culto a los santos es inmensa. Pueden consultarse todas las enciclopedias religiosas. Hay además muchas obras monográficas algunas de las cuales ya han sido citadas. Ver además: DINZELBACHER, P./BAUER, D. R. (Eds.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, 1990.

29 El tema de las reliquias es inmenso. Sirve para explicar una gran parte de la sacralización de los lugares en la antigüedad, así como la difusión de muchos cultos cristianos por todo el mundo: ANGENENDT, Arnold, «Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung», *Saeculum* 42, 1991, 320-348, ANGENENDT, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zum Gegenwart*, München 1994; DIEDRICHS, Christof L., *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie in Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin, Wiensensee Verlag, 2001 (con una amplísima bibliografía).

30 MEHL, Heinrich, *Kirchen und Kapellen in Rhön-Grabfeld*, Fulda 1963; GRAF, Roland, *Wegkapellen im Landkreis Kronach, Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreises Kronach Arbeitskreis für Heimatpflege* 12 / 1984.

31 KIESSLING, Franz, *Alttertümische Kreuz- und Querzuge*, Wien 1914; MARINGER, Johannes, *Das Kreuz als Zeichen und Symbol in der vorchristliche Welt*, Bonn 1980. Especial interés tienen las cruces de término que suelen ser de piedra y suelen estar relacionados con usos precristianos y con concepciones demoníacas bien conocidas o alternativa y complementariamente con expiaciones obligadas por crímenes cometidos, lo que abunda en el tema de la sacralidad y papel apotropaico de las tales cruces. Muchas han desarrollado leyendas al respecto y todas sacralizan el

III.2.4. Ritos religiosos³⁶

III.2.4.1. Celebraciones

Ofrendas; Sacramentos.

lugar. La bibliografía sobre el tema es inmensa: MÜLLER, Otto August, «Steinkreuze in der Umgebung von Bühl mit einem Anhang über die Steinkreuzforschung», en *Die Ortenau* 14, 1927, 156-157; KÖBER, Heinz, *Die alten Steinkreuze und Sühnesteine Thüringens*, Erfurt 1960; NEININGER, Albert, «Ratatter Wegkreuzes und Altäre wansdersten», en *Badisches Tagblatt*, 226, 30 de septiembre del 1961; KRAUS, S., «Herkunft und Alter der Steinkreuzsitte», *WDI (Wie's daheim ist. Beilage des Neumarkter Tagblattes)*, Neumarkt 1950ss) 1962, n° 11; BROCKPÄHLER, Wilhelm, *Steinkreuze in Westfalen*, Münster, Aschendorff, 1963; SKUDNIGG, E., *Bildstöcke und Totenleuchten in Kärnten. Mit einem Geleitwort von Hans Sima*, Klagenfurt 1967; LOSCH, Bernhard, *Steinkreuze in Südwestdeutschland*, Tübingen 1968; NIEMEYER, W., / AZZOLA, K. F. y otros, *Die alten Steinkreuze und Kreuzsteine in Stadt und Landkreis Marburg*, Marburg 1969; MEHL, Heinrich, *Frankische Bildstöcke in Röhn und Grabfeld*, Würzburg 1978; LOSCH, Bernhard, *Sühne und Gedenken.. Steinkreuze in Baden-Württemberg. Ein Inventar (=Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, 4)*, Stuttgart 1981; ZINGSHEIM, Christa, *Wegekreuze und Bildstöcke in Köln*, Köln 1981; WORSCHKECH, Reinhard, *Bildstöcke, Wahrzeichen der Landschaft Rosenheim*, Rosenheimer Verlagshaus Alfred Förg, 1981; FRECKMANN, Klaus y BÖLLING, Heinz, *Alte Grabkreuze im Siebengebirge und an der unteren Sieg*, Köln 1983; FRECKMANN, Klaus, *Wegekreuze, Bildstöcke und Heiligenhäuschen im Landkreis Bedrunkastel-Wittlich*, Köln (In Kommission bei Rudolf Habelt) 1984; STÖRZNER, Franz, *Steinkreuze in Thüringen. Katalog. Bezirk Erfurt*, Weimar 1984; RIEBELING, Heinrich / RUMBLER, Siegfried, *Kleindenkmale in Hessen*, Hesen, Schriftenreihe des Hessischen Freilichtmuseums, 1984; SCHMEISSNER, R. H., «Der ‚Kreuzstein‘ in Hof/Saale», en *Mitteilungsblätter internationale Steinkreuzforschung* 1, 1985; SCHÄTZLEIN, Gerhard, *Steinkreuze und Kreuzsteine im Landkreis Rhön-Grabfeld, -Sühnemale und Gedenksteine – Eine Aufnahme bestehender und verschwundener Steinmale in Bild und Wort mit ausführlichen Erläuterungen, Statistiken und Karten, Stand 1985*, Mellrichstadt, Richard Mack Verlag, 1985; THINNES, Margarethe, *Wegekreuze und Bildstöcke im Saarland*, Saarbrücken, Minerva-Verlag, 1985; ZULL, Gertraud, *Bildstöcke, Kreuze, Standbilder im Landkreis Rastatt. Ihre Entstehung und Ihre Bedeutung in der Heimatgeschichte*, Gaggenau, Druckerei + Verlag Toorzewski GmbH, 1985; BUCKA, Hans / HELAND, Oskar, *Die Steinkreuze und Kreuzsteine im Landkreis hof und in der Stadt Hof*, Hof, Oberfränkische Verlaganstalt, 1986; SCHMEISSNER, Rainer H., *Oberpfälzer Flurdenkmäler, Ein bebildertes Handbuch zur Formenvielfalt und Typenbestimmung von Flur- und Kleindenkmälern eines ostbayerischen Regierungsbezirkes*, Regensburg 1986 [en la serie *Steinkreuzforschung. Studien zur deutschen und internationalen Flurdenkmalforschung*, n° 4] – con una bibliografía abundantísima; MÜLLER, Werner / BAUMANN, Günther E. H., *Kreuzsteine und Steinkreuze in Niedersachsen*, Bremen und Hamburg, Hanno ver, Verlag CW Niemeyer, 1988; SCHICKSBIER, Anton, *Altenhaner, Feldkreuze und Marterln*, Regensburg 1992; La bibliografía sobre Inglaterra y sobre todo Irlanda es ingente; y la de la España atlántica es también abundantísima.

32 Anónimo, «Die Dreifaltigkeitssäule bei Pirkensee», en *Oberpfalz, Heimatzeitschrift für die ehemaligen Nordgau, Kallmünz ab 1907*, 21, 1927, 13-14; BÄR, L., «Über Steinkreuze und martersäulen», *Oberpfalz* 23, 1929, 34-37; APPEL, María, *Totenleuchten und Lichtsäulen in Österreich*, Diss, Wien 1932; GRÜNBERG, A., *Pestsäulen in Österreich*, Wien 1960.

33 BLEIBRUNNER, Hans, *Landshuter Andachtsbilder*, Landshut 1982.

34 SZYMANSKI, Hans, *Schiffsmodelle in Niedersächsischen Kirchen*, Göttingen, Otto Schwartz & Co, 1966. Sea cual fuere el sentido del símbolo, tanto si es como referencia de acción de gracias por un peligro marítimo superado, como si el barco tiene una simbología superior, quizá relacionada con la barca de la Iglesia, lo cierto es que ya sea la interpretación ya sea el uso, el símbolo sacraliza el ambiente en el que está empleado. Recordemos que hay multitud de barcos representados en La Camareta, en Bagil etc.

35 BALER, J., «Grenzsteine an dem oberpfälzisch-Böhmischen Grenzgebiete», en *Beiträge zur Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz, Jahresschrift des Vereins «Arbeitskreis für Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz (AFO)*, Regensburg 1978s 3, 1980, 24-26; DILL, K., «Grenzsteine vom Auerbacher Bürgerwald», en *Beiträge zur Flur- und Kleindenkmalforschung in der Oberpfalz (BFO)* 3, 1980, 19-20.

36 CAZENEUVE, J., *Les Rites et la Condition humaine*, Paris 1958; ID, *Sociologie du rite*, 1971.

III.2.4.2. Palabras

Mitos; oráculos; escrituras; libros.

III.2.4.3. Fiestas

Fiestas concretas; días sacrales³⁷.

III.2.4.4. Efectos de acciones atribuidas a los dioses

Enfermedad sagrada³⁸; capacidad de profetizar.
Capacidad de hacer poesía (inspiración, «manía»...).

III.2.4.5. Determinadas acciones relacionadas con los santuarios

Guerras sagradas; pueblo santo

IV. ¿CÓMO DEFINIR EL CONCEPTO DE «SANTO» O «SAGRADO»?

El concepto de «lo santo» no ha sido aislado hasta la secularización del pensamiento, cosa que ha ocurrido gradualmente. La Ilustración comenzó a ver el mundo con ojos independientes. El proceso llegó una cierta madurez con el final del siglo XVIII cuando autores como Herder y otros entendieron de la diferencia de culturas y entendieron que la «Historia» había de ser hecha de un modo aséptico. Fue por entonces cuando la revolución francesa extendió la cosmovisión laica a las masas, aunque la conciencia de la secularidad no se haya hecho categoría sociológica hasta la segunda mitad del siglo XX. En cualquier caso la investigación comenzó a trabajar el tema ya desde la época del «racionalismo», es decir desde la segunda mitad del siglo XVIII. Las etapas de la investigación de lo «sagrado» o de lo «santo», pues de ambas maneras se le suele llamar, podrían dividirse sobre la base de obras claves en la investigación. Podríamos señalar

1) una primera etapa hasta la obra de Darwin sobre *El Origen de las especies*. Durante ella partiendo de personalidades como Voltaire que pusieron de relieve la incongruencia de determinadas concepciones sacrales que eran evidentemente poco «razonables».

37 SPROUL, B. C., «Sacred Time», *The Encyclopedia of Religion* (Ed. Mircea Eliade), 12, 1987, 535-544; AS-SMANN, Jan / SUNDERMEIER, Theo, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991[colección *Studien zum Verstehen fremder Religionen*].

38 WELLMANN, M., «Die Schrift Περὶ ἰερῆς νοσοῦ des Corpus Hippocraticum», *Arch. Gesch. Medicin* 22, 1929, 300 ss.; MILLER, H. W., «The concept of the divine in *De morbo sacro*», *TAPA* 84, 1953, p. 6 ss.; NORENBERG, H. W., *Das Göttliche und die Natur in der Schrift «Ueber die heilige Krankheit»*, Bonn 1968; GRENEMANN, H., *Die hippokratische Schrift «Ueber die heilige Krankheit»*, Berlin 1968; THIVEL, A., «Le «divin» dans la Collection Hippocratique», en BOURGEY, L. y JOUANNA, J., (Eds.), *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden 1975, 68-70; KUDLIEN, F., «Das Göttliche und die Natur im hippokratischen Prognostikon», *Hermes* 105, 1977, 268-274; BETTENZOLI, Giuseppe, *Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffes im Buch Ezechiel*, Firenze, Istituto di Linguistica e di lingue orientali, *Quaderni di Semitistica* n. 8, 1979; LLOYD, G. E. R., *Magic. Reason and Experience*, Cambridge 1979; BRAKMANN, Heinzgerd, «Heilige Krankheit», *RAC*, 14, 1988, cols. 63-66; VEN DER EUK, Ph. J., «'Ayr's, Waters, Places' and 'On the sacred Disease': two different religiosities», *Hermes* 119, 1991, 168-176.

2) La segunda etapa es la de los grandes teóricos del estudio de lo «sagrado» y podríamos cerrarla con el comienzo de la primera guerra mundial. Obra clave sería la de R. Otto *Lo santo* y el artículo de Söderblom en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

3) A partir de las notas de lo «sagrado» que quedan claramente definidas con las investigaciones de esos tres cuartos de siglo, luego se van incorporando los hallazgos de la lingüística indoeuropea, con obras de base como la de Dumézil en la aplicación de las teorías a la religión.

4) A partir de los años sesenta, la apertura de horizontes, el estudio sociológico de la secularidad delimita mucho más el tema y en esta última etapa podríamos señalar la obra de Mircea Eliade³⁹ como indicativa del estado de la cuestión. En cualquier caso toda simplificación es discutible y en rigor falsa⁴⁰.

EN LA CULTURA GRIEGA SE HA EXPRESADO MEDIANTE LOS TÉRMINOS:

ἱερός, lo que tiene relación con un dios, pertenece (sacerdotes, esclavos de un templo, huidos que se han entregado a los dioses, animales para ofrenda, lugares sagrados como el témenos y los templos así como el inventario de lo que contenían)⁴¹.

ὄσιος, Frente a ἱερός tiene una significación más limitada: Se reduce a lo que tiene que ver con actuaciones humanas y expresa que algo a través de un uso sacral antiguo —ya sea por un decreto divino ya por un derecho natural que establece como hay que realizarlo— es santo, digno de honra, justo, debido o conforme a un deber, o al menos no prohibido. También el hombre que acepta tal relación puede ser llamado «οσιος» es decir, piadoso, justo (a veces también limpio, sin mancha)⁴².

ἄγνός, La significación de ἄγνός (que originariamente se refiere a todo lo que despierta un espanto religioso, es decir, lo que es «tabú», aparece en la literatura limitado a a lo que es limpio de mancha, casto.

ἅγιος⁴³ se emplea generalmente sólo para lugares especiales. Lo que a través del poder está considerado como «santo» queda separado radicalmente de lo que es «profano» y queda excluido de ser utilizado para fines meramente prácticos por ejemplo la ciudades santas no pueden ser visitadas o pisadas o sólo muy excepcionalmente (equivale a *ábaton*, *ádyton*. Los nombres que tienen contacto con lo santo quedan sometidos a prescripciones que son tabús. Y lo que una vez ha pertenecido al mundo de lo santo —sea por naturaleza o sea por consagración, o por revelación divina— por lo general no puede apartarse de tal condición (por ejemplo, incluso las cenizas de las ofrendas de un sacrificio son santas y deben ser enterradas en el lugar del culto que también es santo. Las ciudades santas poseen por lo general el derecho de *asilo*. Muchas narraciones y

39 La obra de M.Eliade no se puede reducir a uno de sus escritos, pero para el tema que nos ocupa recordemos especialmente *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rowohlt, 1957 (Traducción inglesa *The Sacred and the Profane*, Harcourt, Brace & Co, 1959; traducción española); ver también ELIADE, Mircea, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954 [reeditado más veces, p. e. Frankfurt am Main 1986].

40 Puede comprobarse asomándose a la bibliografía que adjuntamos al final de esta trabajo.

41 SCHRENK, G., «ἱερός» hasta «Το ἱερόν», ThWbNT 3, 1938, 221-247.

42 HAUCK, F., «ὄσιος» ThWbNT vol. 5, 1954, 488-491.

43 WILLIGER, E., *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenish-hellenistischen Religionen*, Giessen 1923; PROKSCHE, O. / KUHN, K. G., ἅγιον, *Theologisches Wörterbuch zum NT I*, 87-116.

leyendas nos informan de que la violación de los santuarios son seguidas por castigos divinos especialmente por daños corporales o por muerte prematura⁴⁴.

LA CULTURA LATINA⁴⁵:

Los romanos tuvieron en muy alto grado el sentido de lo santo, es decir se sentían dependientes de poderes, indeterminados y peligrosos, los dioses, cuyo dominio era completamente separado del de los hombres:

sacrum, se llama a lo que pertenece al ámbito de lo divino.

profanum, a lo que pertenece al ámbito de los hombres y que tiene que ver con sus ocupaciones habituales. Las categorías de lo sagrado y de lo profano se excluyen absolutamente entre sí. Para que algo pase de una categoría a otra se requiere que se realicen consagraciones o desacralizaciones

fastum,

LAS CULTURAS SUBSIGUIENTES tuvieron y tienen el valor presente y de ello son testimonios sus usos lingüísticos:

En español usamos «santo», «sagrado», y a veces con el mismo sentido «abrumador», «inefable», «tremendo», «fascinante»

El alemán usa «heilig», y todo su campo semántico

El francés «sacré», y todo su campo semántico

El inglés «holy» y su campo semántico,

El italiano: «santo», «sacro» y su correspondiente campo semántico

V. ELABORACIÓN CONCEPTUAL

V.1. Ámbito de uso

La elaboración conceptual del término ha dado lugar a profundas disquisiciones que son conocidas⁴⁶. Durante milenios la realidad fue vivida de un modo espontáneo y lo concebido como «santo» se explicaba por la presencia de Dios allí o el contacto con Dios de tal objeto. Cuando a partir del siglo XIX, la religión se observa desde el punto de vista de un espectador no implicado, surgen las teorías más variadas y tratan de justificar su posición mediante razonamientos cuyo valor ha de ser ponderado meticulosamente, pero ninguna de los cuales deja el problema resuelto a gusto de todos. Cada uno aporta puntos de partida y reflexiones interesantes, pero el problema más acuciante es que el que tiene la sensación, la vivencia o la creencia de lo «sagrado» no suele verse representado en tales exposiciones.

El concepto de lo «sagrado» pertenece a las categorías fundamentales de la moderna fenomenología de la religión, especialmente en relación con la distinción esencial entre sagrado y

44 Recuérdense: Plut. Quaestiones Gr. 39, 300^o; Herodoto 6,134; Livio 31,14. Recuérdese la historia del crimen de Cylón: Herodoto 5,71; Tucídides I, 126; Plutarco, Solón 12. Ver también *Epifanía. Ofrendas consagradas*.

45 FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* [Public, Fac. Lettres Univ. Strassburg n° 146, Paris 1963.

46 RIES, Julián, «Homo religiosus», *L'Expresión du sacré dans les grandes religions. I. Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-La-Neuve, 1978, p. 7-34.

profano⁴⁷: aquél es sentido como algo «potente» y éste algo relativamente privado de potencia. Esta distinción es necesaria para poder entender las bases últimas de la religión, ya que en toda religión se encuentran la exaltación de lo sagrado y su delimitación frente a todo lo que no es sagrado, muchas veces incluso en perspectivas éticas.

Es claro que el concepto de «sagrado» tiene relación con todos los demás conceptos que empleamos para referirnos a Dios y a sus acciones reveladas sobre la tierra. En rigor Dios es considerado por el creyente como la fuente de la «santidad», la única fuente real, pero dado que Dios es el Creador de todo, todo puede participar de su «manna» o «potencia». Es, sin embargo, necesario que tal participación se manifieste. Bien porque el hombre se convierta en instrumento de Dios para profetizar y el profeta será «santo»; bien porque transmita la palabra de Dios de manera inspirada y el hagiógrafo será igualmente «santo»; de modo similar obtendrán la misma cualidad los que administran la obra de Dios, la jerarquía sagrada en todos sus grados, si bien de manera analógica y ordenada.

Para hablar de Dios correctamente hay que transmitir la «sacralidad» divina de forma que si el «predicador» no adopta función de profeta, revestirá el papel de administrador, incluso de la palabra de Dios y hará su exposición con todo respeto rodeándola de formas rituales sacralizadoras.

Los lugares en los que tienen lugar las acciones divinas (culto, manifestaciones, curaciones, etc.) participan de la sacralidad del mismo Dios.

Pero lo «sagrado» tiene también relación con dimensiones más complicadas de la realidad. Se ha planteado su relación con los tabús⁴⁸ y está claro que lo prohibido, precisamente en su dimensión más profunda de la simplificación absoluta, por contraste se sacraliza, ya que su quebrantamiento supone una ofensa a la fuente de toda legitimidad, que en el fondo es Dios; pero cuando la prohibición es fruto de alguna opresión, la sacralidad se convierte en garante de la injusticia y eso es malo y ha ocurrido muchas veces⁴⁹.

Y todos los objetos que tienen alguna relación con los mismos son también santos o sagrados. De forma que en la elaboración ideológica del concepto de lo «santo» ha de darse una articulación y orden en sus notas que responda al orden de la realidad.

V.2. Lo «santo», un concepto análogo

Hay, empero, algo que es necesario subrayar con firmeza. El concepto de «santo» es un concepto análogo que no se aplica por igual siempre que se usa. Cuando Rudolf Otto estudió en su importante trabajo ese tema, él pretendía referirse única y esencialmente a la relación del hombre con Dios, en ese contacto y diálogo profundo en el que el hombre «experimenta» la presencia de la divinidad y que luego le resulta imposible de explicar con palabras porque las palabras no bastan. En todos los demás casos el concepto de «santo» tiene una carga semántica infinitamente menor. Mientras que el caso analogante es una experiencia trascendental, todos los analogados, y esto no se discute, no pretenden describir experiencias trascendentales, sino

47 ELIADE, Mircea, *Das Heilige und das Profane* (en francés 1949), alemán 1957, en español: *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ed. Guadarrama, Cod. Punto Omega, 1967; COLPE, Carsten, «Sacred (The) and the profane», *The Encyclopedia of Religion* (Mircea ELIADE), 12, 1987, 511-526.

48 LÉVI MAKARIUS, L., *Le Sacré et la violation des interdits*, 1974.

49 SHATTUCK, R., *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens* (Traducción del americano por Harald Stadler y Thorsten Schmidt), München, Piper, 1996.

fenómenos humanos. Cuando hablamos de un espacio sagrado, de un tiempo sagrado, de un objeto sagrado o de una persona sagrada, nos estamos refiriendo a medios, a instrumentos con los que concebimos y ordenamos la realidad que nos rodea.

Desde este punto de vista se puede plantear y se plantea la cuestión de la cercanía y eventual relación entre las categorías experimentales y conceptuales de la belleza (ARTE), por ejemplo, y de la sacralidad (RELIGIÓN). Ningún teólogo niega que estas «categorías» son elementos humanos, que nada esencial tienen que ver con la religión cristiana en sentido profundo. Son concomitancias que pueden ser útiles, pero que también presentan riesgos y en ocasiones graves. Cuando hablamos de lugares sagrados estamos usando este lenguaje y nos estamos refiriendo a meras sensaciones o conceptos que son puramente experimentales. Una mezquita musulmana puede ser también para un cristiano un lugar sagrado porque hay modos de cerrar espacios que hacen al hombre acercarse más a la experiencia de la divinidad. No es importante que en aquel lugar haya un culto u otro. Lo que se describe es la dimensión artística de la realidad que presenta esa particularidad. El que tal espacio se convierta en religión concreta es obra del creyente que lo atrae a su profesión de fe. Esta es la razón por la que todas las religiones del mundo han adoptado formas similares en la definición de sus templos y de los arquetipos de sus espacios. Y es la razón por la que podemos definir empíricamente como «lugares sagrados» puntos geográficos que en sí mismos tienen una relación con la divinidad meramente coyuntural o meramente referencial o predispositiva. Lo «sagrado» visto desde esta dimensión es una categoría cultural y no religiosa. Esto no significa que tales lugares sagrados no sean importantes para el pensamiento teológico. La relación de Dios con el mundo se da en contextos topográficos, en ámbitos de pensamiento, en el tema de la moral y en conexión con la estética, pero la presencia real de Dios es decisiva; el acercamiento del hombre a Dios y por ello una verdadera ascesis y práctica religiosa tiene o puede tener muchos puntos de partida y otros tantos instrumentos de avance⁵⁰.

V.3. Los sagrado y el bien

Para entender bien este punto quizá convenga recordar que en los primeros libros de la Biblia, en los que Dios está presente de una manera absoluta, el bien y el mal están en la mano de Dios, que causa de todo cuanto sucede en el mundo⁵¹. La sacralidad de Dios está fuera de discusión. El problema del mal aparece unido a la sacralidad y ha sido una de las principales razones para entender y formular el concepto de «revelación progresiva».

La discusión sobre lo «santo» o «sagrado» va inevitablemente unida a la reflexión sobre uno o más flecos que, tal como hemos indicado ya, no dejan de ser importantes⁵². Aquí nos interesa uno: en una sociedad sacral, es muy difícil separar lo «sagrado» de lo «bueno». Aquello que es sagrado tiende inevitablemente a considerarse como bueno, entre otras cosas porque se

50 PFÜLLER, Wolfgang, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999.

51 VOLZ, P., *Das dämonische im Jahweh*, 1924; GIRARD, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich, Benzinger, 1987.

52 Ver PFÜLLER, Wolfgang, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999.

suele considerar como manifestativo de la voluntad de Dios⁵³. Y la cosa no es en modo alguno evidente. La reflexión moral actual se ha ocupado del problema⁵⁴.

Por el mismo motivo el sentimiento de lo «sagrado» tiende a hacer creer como verdad aquello con lo que está relacionado⁵⁵.

El tema es omnipresente en la contemplación de la historia de la religión⁵⁶.

La relación de lo sagrado con el poder es algo conocido⁵⁷.

VI. NUESTRA PROBLEMÁTICA

Teníamos que establecer los horizontes de un tema como el de la sacralidad de las cosas en general y de los lugares en particular; pero está claro que nuestro planteamiento actual es el de tratar de entender la Cueva Negra en su realidad histórica del mundo antiguo, cuando fue santuario de peregrinación y a la vez centro cultural de primer orden debido al modo y manera de la práctica religiosa que en el mismo se dio. No pretendemos por ello estudiar aquí los problemas de la psicología de lo 'religioso', ni pretendemos estudiar el papel de los lugares sagrados en nuestro mundo y con nuestra mentalidad actual, aunque tengamos que atender de alguna manera al problema de las categorías de lo religioso para poder plantear el tema. Nuestro intento es aclarar lo que queremos decir cuando afirmamos que la Cueva Negra es un lugar sagrado, además de indicar que pertenece a esa serie de puntos indicados o sugeridos más arriba.

El tema no se resuelve únicamente con decir que fue un «templo», luego fue un «lugar sagrado», porque nosotros queremos afirmar algo más. Afirmamos también que si fue «lugar sagrado» razonablemente no podemos ponernos aquel hecho por montera y si lo conservamos como monumento, la conservación tiene que respetar de algún modo aquel carácter de «lugar sagrado», es decir: tras haber hecho reflejo el concepto de «lugar sagrado» tal carácter no puede ser eliminado del monumento que lo tuvo. Podríamos, si a ello hubiera lugar, y por razones superiores, destruir tal monumento, pero si no nos vemos obligados por razones de suficiente peso a tamaña decisión y lo conservamos, el monumento, mientras exista, conserva tal connotación de «lugar sagrado» y sin ella no es posible ni entenderla, ni siquiera «verla», porque lo que se ve con los ojos es otra cosa que lo que la gruta fue en sus tiempos de gloria y de importancia histórica.

Expresado de manera concreta y con un ejemplo se verá mejor. El altar de Zeus en Pérgamo es una obra maravillosa, una de las siete maravillas del mundo en cualquiera de sus recensiones. La arqueología del siglo pasado, orientada a la caza y captura de obras de arte, llegó a acuerdos con las autoridades locales, excavó, recuperó, restauró y creó en Berlín uno de los museos más interesantes del mundo: EL MUSEO DE PÉRGAMO. Gracias a los esfuerzos de aquellos sabios hoy podemos gozar de uno de los monumentos más admirables de la historia de la humanidad.

53 BRAY, E. L., *Holiness and the will of God*, Atlanta 1979.

54 HÄRING, B., *Das Heilige und das Gute*, München 1950; SCHILLING, O., *Das Heilige und Gute im Alten Testament*, Leipzig 1956.

55 LANGE, D., «Der Begriff des Heiligen in der theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirsch», en RINGLEBEN, J. (Ed.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein*, 1991, 188-225.

56 FARGES, J., *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris 1929.

57 GIRARD, R., *Das Heilige und die Gewalt* (edición francesa 1972), en alemán en 1987; GIRARD, R., *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978; GIRARD, R., *Le bouc émissaire*, 1982.

El problema es que ese monumento originalmente era un «altar», estaba situado en un lugar, a la entrada de la antigua ciudad de Pérgamo y tenía una función religiosa absolutamente determinante. Hoy el visitante del museo susodicho, ve una colección espectacular de esculturas y con la ayuda de la historia puede llegar a entender malamente el monumento. Sin duda otra hubiera sido la situación si los arqueólogos hubieran restaurado el altar en su lugar de origen y hubiesen ordenado el conjunto de forma que se entendiese el conjunto y el altar dentro del conjunto. El monumento podría seguir siendo un «lugar sagrado» y además «monumental». Y el visitante entendería sólo con verlo esa dimensión ahora olvidada del lugar sagrado. Por eso la moderna orientación de la arqueología es restaurar y trabajar para que el monumento manifiesta todas sus virtualidades y no sólo algunas selectivamente. Sobre estas ideas hemos de volver.

VII. CUEVAS SAGRADAS

Aunque ninguno de los elementos sagrados que hemos citado pueda tratarse sin tener en cuenta la teoría de lo sagrado que hemos expuesto o aludido, no podemos obviar el tratar de manera específica sobre las cuevas ya que aquí estamos planteando toda la temática en relación con la Cueva Negra.

Hay en el mundo antiguo numerosas cuevas con historia sagrada. Recordemos, la del Ida, en Creta, (Propertio 2, 23,95) en la que según la mitología nació Zeus y fue salvado allí por los coribantes; la cueva o antro⁵⁸ de las Ninfas, del que habla Plutarco; Ovidio 3 Met.14: antro castalio; Horacio 2 Odas I, 39: antro Idóneo; Propertio 1, 1, 11: antro Partenio; Ovid. 2 Met. 630: antro de Chiron; Horacio 3 Od. 4, 40 y Juvenal 7, 60: antro Pierio; Horacio 3 Odas 25,2: los antros del egregio César.

También se emplea caverna⁵⁹:

Sinónimos: spelunca, specus, antrum, introitus, vorago, cuniculus, fistula, latebra, latibulum, fovea, rima, rimula, foramen, meatus.

Derivados⁶⁰: cavernatim, cavernicula, cavernare, cavernosus, cavernula.

En el mundo cristiano se da culto en la caverna más sagrada que nadie haya podido imaginar, aquélla en la que fue enterrado Cristo tras bajarlo de la cruz.

No hay muchos trabajos sobre la caverna como lugar sagrado. Entre los más antiguos se pueden citar la síntesis que ofrece McRITCHIE, D., «Caves», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Edinburg, T & T Clark, 1913, p. 266-270⁶¹: Cita WARE, J., *Insulae Purgatorii S. Patricii Descriptio* 1654; DAWKINS, Boyd, *Cave-Hunting*, Londres 1874; la obra traducida del danés *The Cave Dwellers of Southern Tunisia*, Londres y Calcuta 1898; alude igualmente a las cuevas con pinturas prehistóricas y a la literatura sobre ellas, así como también a las catacumbas, pero no presenta nada más allá de esta perspectiva. Es un trabajo de mera descripción de una parte pequeña del material que podría haber recogido.

58 La palabra más usualmente empleada en latín para caverna sagrada es antrum (Ver Forcellini, *Lexikon totius latinitatis*, Padua, 3ª edición, vol. III, 1940, p. 270s; *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1900-1906. Ver en griego el *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. II, del año 1572, Edición Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954, col. 1036s.

59 Forcellini, *op. cit.*, p. 566; *Thesaurus*, vol. III, col. 644-647.

60 *Thesaurus*, vol. III, col. 646.

61 Desde otro punto de vista y sin ocuparnos del aspecto del que aquí tratamos, hemos recogido bibliografía sobre las cuevas en *Antigüedad y Cristianismo X, La Cueva de la Camareta*, 1994, pp. 15-40.

En la RE [Pauly-Wissowa] al menos en el primer planteamiento no había *item* para el tema. Y lo mismo en el Daremberg-Saglio.

VII.1. Antros báquicos⁶²

Sobre el culto a Dionisos, la bibliografía es inmensa. Ver McGINTY, Park, *Interpretation and Dionisos. Method in the Study of a God*, La Haya /Paris /New York, Mouton Publishers, 1978. Sobre sus antros báquicos es menor. Algo que quizá tiene que ver con ello ver en BOCHLAU, J., «Schlangenleibige Nymphen», *Philologus* LVII (NF XI), 4, 1898, 513-518.

VIII. LOS LUGARES SAGRADOS, REALIDAD CULTURAL⁶³

Frente al planteamiento de lo ‘sagrado’ como categoría de conocimiento hay otros planteamientos, como por ejemplo: «Ya desde los tiempos más antiguos muchos pueblos y culturas han sentido una relación muy viva para con la tierra: para ellos era la Madre Naturaleza y una fuente santa de vida. Con imágenes y materiales de la tierra intentaron desentrañar el sentido de la existencia. Entre los aborígenes australianos, el paisaje es parte de un complicado sistema social y religioso sobre el fundamento del tiempo del sueño —el tiempo que está más allá del recuerdo en el que seres espirituales poblaron la tierra y le dieron su imagen. En otras culturas como en el sintoísmo japonés, las piedras, los árboles, los ríos y otras formas de la naturaleza se consideran como importantes portadores de vida espiritual; con lo que quizá se pretende aclarar el conjunto de la naturaleza como algo en última instancia completamente extraño. También los mitos de otras muchas religiones están en relación inmediata con la tierra y con sus animales y plantas. Probablemente se pretende con ello aclarar el secreto del nacimiento, la vida, la muerte y otras experiencias fundamentales de los hombres.

Desde que en Europa la ciencia comenzó a caminar victoriosamente frente a la naturaleza, se comenzó a debilitar cada vez más el equilibrio entre hombre y naturaleza. El calentamiento de la tierra y la eliminación de los bosques que garantizan la lluvia se han convertido en tema ordinario de conversación. La ecología se ocupa de la protección del medio ambiente y con la conservación de las riquezas inagotables de la naturaleza para la conservación de la pluralidad genética. Mano a mano con la conciencia ecológica en el mundo occidental crece el interés por las antiguas sabidurías de los diferentes pueblos y culturas, comenzando por el saber astronómico de los indios centroamericanos, hasta el chamanismo en la cuenca del Amazonas, en Siberia y en el mundo ártico. A través de todo ello y en determinados modos se llega a una inversión de la posición científica del mundo occidental y a la sobrenatural. Hoy se encuentra la ciencia llena de escepticismo, mientras que los secretos místicos de la tierra, los misterios de la tierra van ganando en credibilidad. Muchos hombres se esfuerzan por acercarse a los fenómenos enigmáticos, como son los círculos de piedra prehistóricos de Gran Bretaña, las pinturas de la Edad de piedra en las cavernas del sur de Francia y del norte de España y en las ruedas de la medicina de las llanuras norteamericanas; pero a la vez con eso se plantean las fronteras del saber consciente.

62 Su origen hay que situarlo en la época orientalizante (Ver F.-J. Fernández Nieto, en este mismo libro). Sobre la crisis de la religión griega en el período orientalizante véase REG 92, 1979, 293ss; BURKERT, Walter, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, Karl Winter-Universitäts Verlag, 1984.

63 KANOER, D. / WULF, Chr (Eds.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, 1987.

A través del progreso técnico centenares de miles de hombres han perdido la relación con su mundo ambiental, el verdadero fundamento de nuestra vida. Hoy la corriente viene de los enchufes; compramos la comida empaquetada y lista para consumir, en tal modo que se ha hecho difícil reconocer la verdadera significación de la naturaleza para la vida de los hombres. Frecuentemente en este contexto se argumenta que también la religión ha tenido su parte de culpa en el alejamiento del hombre frente a la naturaleza. La eterna, omnipresente y nutricia diosa madre (la Tierra) ha sido desalojada por dioses del cielo de carácter masculino y que tal realidad queda simbolizada por la victoria de Apolo sobre la serpiente pitón en Delfos, el ombligo del mundo. Este razonamiento sirve también como argumento femenino contra la sociedad patriarcal y que frecuentemente se complementa aludiendo a que las religiones más influyentes del pasado han traído grandes daños al colocar a un Dios muy elevado sobre el cielo y con ello alejado de la creación.

En una comprensión objetiva y sabia del mundo, la naturaleza vale en este mundo occidental como una mirada tranquilizadora, como una compensación frente a la vida urbana y como una ocasión para dejar soñar a los ojos mirando al infinito. En una manera de mirar las cosas, sencilla, pero a la vez amplia se pueden percibir los primitivos ritmos, se amplían mucho las expectativas y el espíritu no tiene por qué encerrarse en las unidades temporales de pocos minutos de la vida moderna. Se puede hacer una experiencia semejante mucho más profunda y mucho más emocionante si con mirada más atenta y amplitud espiritual se contempla la «sagrada significación» del paisaje, la que le dieron las culturas primitivas eliminando el alejamiento de espacio y tiempo. Los misterios de la tierra se pueden encontrar en imágenes, figuras, textos y tradiciones orales, por las que se descubren una multitud de mitos, rituales y doctrinas de fe. Quien se acerca a estas fuentes experimenta cómo una nueva cosmovisión le ha invadido, en la que la fantasía vuela puesto que hay siempre un trozo que queda fuera del pensamiento habitual. Se tiene la tentación de designarlo como «verdad» porque se capta su trascendencia como instintivamente. Quien se decide a entrar por este camino se siente fortalecido y lleno de energía⁶⁴.

IX. EL LUGAR SAGRADO DESDE LA SUBJETIVIDAD

En el año 1996, H.-J. HEINRICHS, publicó un pequeño artículo con el título «Der heilige Ort und die Begierde», que por su brevedad queremos presentar aquí: «Por ‘lugares sagrados’ puede entenderse aquellos escenarios vividos durante la niñez que son aptos para hacernos recordar los anhelos y fantasías que en ellos se originaron. Se dice que uno los descubre siempre de nuevo —en el sentido de una etnografía antropocéntrica—, para acercarse al centro de la motivación para las propias imágenes y la propia producción. A diferencia de los ‘lugares santos’ oficiales en la sociedad y en las religiones, Michel Leiris, Georges Bataille y Roger Caillois fundaron en 1937 el Collège de Sociologie para explicar sobre todo los lugares privados de lo considerado y exaltado como sagrado sin canonizar y como entre luces, partiendo de la pregunta ¿en qué consiste mi «santo»⁶⁵? Los ejemplos apuntados por ellos y por la escritora Laura así como las

64 Así reza la introducción al libro de MOLYNEAUX, B. L., *Heilige Plätze, magische Orte. Erde und Schöpfung. Spirituelle Wege und Landschaften. Die Quelle der Weisheit*, Colonia, Taschen (col. Evergreen), 1995, pp. 6-7.

65 LEIRIS, *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften*; Frankfurt am Main, 1977, 2ª ed. 1985, 228-238 y en las notas de la misma obra, pp. 240 s.; CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris 1950 [versión alemana 1988]; BATAILLE, G., *Der heilige Eros*, Darmstadt 1963.

experiencias de mi propia vida y las que he recogido de labios de otros me suministran en su conjunto un colorido caleidoscopio de todo lo que aparece como «ajeno», «peligroso», «tabú» y como «sobrenatural». Y sin embargo es sólo uno de los sectores aparentemente más modestos de lo 'santo'.

Lo 'santo' indica lo 'otro'. Esto 'otro' puede ser concebido como divino, como orden simbólico, como espíritu, idea y como algo inconsciente. La descentralización del hombre experimentada históricamente ha hecho la mirada libre para un opuesto. «Estar determinado por alguna otra cosa», formula felizmente la relación de la experiencia feliz religiosa y una enfermedad fundamentalmente narcisista que se extiende a lo largo de la historia de la Humanidad.

En tal contexto echo una mirada a las acuñaciones subjetivas de lo santo y de su captación en la vida cotidiana. A lugares sagrados se refieren lenguajes verbales y no verbales, lenguajes secretos, mitologías y cifras privadas, códigos oficiales y ocultos que están unidos por unas relaciones completamente nuevas que están unidas entre sí y crean una realidad propia. El sueño de depredadores salvajes, o de viajeros e investigadores de culturas nuevas y de hombres primitivos, como campeones de boxeo, futbolistas, jockeys, de estrellas del cine o de héroes futbolistas busca para sí un «lugar tranquilo», donde pueda desplegarse sin turbación alguna.

Lugares sagrados («Templos») se corresponden con gestos sagrados (del silencio o de la complicitad) y con objetos sagrados. Estos pueden ser objetos que la propia fantasía presenta como entregados por el padre o la madre (un reloj, un vestido, un cofrecillo de oro, un sombrero de copa o un revólver, símbolos del orden, de la tentación, de la suerte, del coraje o de la autoridad) o pueden estar ya en propia posesión: la primera cajita propia, o una caja, una botella, o una bolsa —contenedores de aromas ajenos y exóticos y exigencias a las que no están acostumbrados los nervios del gusto en sus experiencias ordinarias; las primeras fotos y cuadros propios, el espejo propio en el que el adulto puede dibujar y ajustar punto por punto sus imágenes; un lugar de descubrimientos; un empalme entre la vergüenza y la suerte, de esperanzas, dichas y desilusiones; una posibilidad de ver la desnudez y de detenerse en ella; la explosión de lágrimas la primera vez que se ha contemplado un ocaso del sol y el pánico angustioso al ver un crucifijo; la preferencia de habitaciones oscuras o muy luminosas; el anhelo de amplios horizontes y de volar —primeras experiencias de lo mágico—; un temor reverencial entre gozoso y doloroso experimentado ante todo lo viviente; la fijación en determinados olores; la experiencia placentera durante los viajes en tren; el granero o el establo en el que uno por primera vez se ha manifestado a un amigo de la escuela, donde se contaron cosas de mundos extraños, donde han tenido lugar patéticas escenas de amor o de obscenidad y todo esto se siente como verdaderamente experimentado; la pista de carreras donde los adultos (elegantes señoras y preciosas damas) se sientan a jugar, juegan con fuego, se acarician apasionadamente y desean que sus hijos no sean como ellos; el retrete donde uno fumó su primer cigarrillo o hizo lo que hacen los hombres, mientras los hombres forjan complots; el árbol en el que uno se rasca o junto al que experimenta el primer orgasmo o junto al que se esconde con su mejor amiga, se oculta a la mirada de los adultos o en el que uno se sitúa en la posición de verse desde arriba; el trocito de jardín que debe contener todas las plantas, flores y piedras enigmáticas que la fantasía ha imaginado; todo esto para prescindir de los lugares sagrados por excelencia, como es el dormitorio de los padres, lugar del que no se puede hablar, de la vida nocturna inimaginable y el deseo de tener una habitación para uno sólo que sea inencontrable e invisible.

El 'lugar santo' —incluso cuando como en el caso de una pista, esté al aire abierto, es un lugar protegido y lleno de misterios, es un lugar en el que los milagros son posibles, en el que

fundamentalmente todo puede ocurrir. A la vez es este lugar protegido y ambivalente y polisémico y presenta un carácter incólume, como la tersa superficie de un mar, mientras que en la realidad encubre profundidades inconmensurables. En unos casos es a la vez lugar de calor y de protección espiritual y también lugar de miedo ante el fuego que a uno le quema. En ocasiones equivale o es similar al armario de guardar los zapatos en el que reúnen el poder de la bota de montar y el erotismo de los zapatos de tacón, la seguridad de los zapatos pulidos y el horror de los zapatos sucios que están juntos unos con otros o al cofre de un tesoro o una cajita misteriosa que encierra en sí fórmulas mágicas, mientras permanece cerrada⁶⁶.

X. LA CRISIS SOCIOLÓGICA DE LO «SAGRADO»

Una de las notas distintivas de la cultura contemporánea es el haberse hecho «secular»⁶⁷. Ya hemos visto antes que lo «sagrado» en rigor es una visión unitaria de lo real. Que es «santo» todo el mundo, incluso si el mal reina en él, ya que también la victoria sobre el mal forma parte de los ritos sagrados (y hay que reconocerlo: una parte muy importante). Al criticar con razones la divinización del mundo que supone esa sacralidad total de lo real, el hombre actual ha tenido que comenzar a analizar qué era lo importante y qué era lo recibido por fuerza del sistema dentro de su tradición cultural y, muy especialmente, religiosa. El problema es de una dificultad y de una complejidad muy grande y en esta coyuntura se ha visto muy bien cómo somos hijos del sistema en su conjunto: no solemos distinguir, no hemos llegado a distinguir los grados del saber. Nuestra sociedad ha tomado el rábano por las hojas y careciendo de líderes y lo que es peor, engañada por charlatanes de feria, ha tomado el camino del medio y en nombre de la «libertad» como se ha dicho, ha perdido el «oremus»⁶⁸.

66 HEINRICHS, H.-J., *Lesarten der Wirklichkeit in Geschichte, Kunst und Wissenschaft*. Hamburg, Rowohlt, 1996, pp. 103-105.

67 En los años sesenta hizo mucho ruido y fue un bestseller el libro de COX, Harvey, *La ciudad secular*, Barcelona, Península, 1964. En aquel momento el libro parecía una provocación y una «palabrería sin sentido»; pero el paso del tiempo ha mostrado la verdadera dimensión del problema. Hoy el tema de la secularidad ha llegado a necesitar una bibliografía que es muy amplia y crece sin cesar. Unos lo saludan como el medio de «purificar» los conceptos y separar el trigo de la paja en el lenguaje religioso, y muy especialmente en el lenguaje religioso cristiano (podríamos citar aquí a Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad*, Barcelona/Buenos Aires /México, Paidós, 2003). Sobre el tema hay, como ha sido dicho, numerosos trabajos de los últimos treinta años: Hay una bibliografía muy completa hasta aquel momento de ANDERS, G., en SCHREY, H. - H. (Ed), *Säkularisierung*, 1981, pp. 415-437; y podemos citar como explicitación y ampliación: LÜBBE, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; SHINER, Larry, «The meaning of secularization», en *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 3, 1967, 51-62; MÜHLEN, H., *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1971; SCHAEFFLER, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg /München 1973; TWORUSCHKA, U., «Abschied vom Heiligen?», en *Theologie der Gegenwart* 17, 1974, 162-169; MARTIN, David, *A general theory of secularization*, Oxford 1978; BLANK, J., *Begegnung mit dem Heiligen als Krise und Entscheidung: Christologische Orientierung*, Düsseldorf 1981, pp. 91-115; ZINSER, Hartmut (Ed.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1986 (con varios trabajos que se ocupan de la secularización); KEHRER, Günther, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988; LEHMANN, Hartmut (Ed.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997; KEHRER, Günther, «Säkularisierung / Säkularisation», en AUFFARTH, Christoff / BERNARD, Jutta / MOHR, Hubert (Eds.), *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2000, pp. 231-233; JAESCHKE, Walter, «Säkularisierung», en CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / KOHL, Karl-Heinz, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band V, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 2001, pp. 9-20.

68 Es la forma como una publicación reciente ha llamado al olvido casi total de la tradición cultural recibida.

Esta crisis ha sido estudiada en profundidad por autores como S. AQUAVIVA, pero ha sido continuado su análisis por otros muchos, como acabamos de indicar. Hay que decir que la crisis no la tienen los muertos. Las crisis son indicios de vida. Y plantear la cuestión de si hay indicios de que la marcha del mundo acabará con la vivencia religiosa y con la misma religión como hace el mismo autor citado⁶⁹, nos parece una discusión sobre el sexo de los ángeles. Si ello no produce risa es porque se puede aceptar como dialécticamente iluminador, como ejercicio mental para mejor hacer patente la lógica de nuestras discusiones, como muy bien hace el mismo autor en las p. 470 s.

«Crisis» no significa que lo que antes había ahora ya no vale. Se entra en crisis para mejor o para peor, cuando se impone la revisión de las formas de vida, pero en la historia las crisis han sido, generalmente, positivas y en la mayor parte de ellas, el humanismo ha salido reforzado a la corta o a la larga. Una crisis surge cuando algún elemento nuevo hace plantear la reformulación de lo antiguo. Y tal fenómeno es prueba de vida, de crecimiento, de participación en la creación continua de Dios. En el tema del arte y del patrimonio hubo crisis en las que padecieron terribles destrucciones, y por ello fueron crisis para mal; pero hubo crisis ideológicas que trajeron unas nuevas perspectivas en las que el arte salió muy potenciado. Y lo mismo ocurre con los valores de la moral y sobre todo del derecho.

XI. EL REENCUENTRO CON LOS LUGARES SAGRADOS O LA RECUPERACIÓN INTEGRAL DEL PATRIMONIO HISTÓRICO

La época que estamos viviendo se caracteriza por una dualidad contrapuesta absolutamente radical. Por una parte los «críticos» herederos del racionalismo más radical que tras la liquidación de los «metarrelatos» justificantes, no pasan del más absoluto agnosticismo. Y por otra, y frente a ellos desde la antropología de la «realidad humanista», están los pensadores que tratan de captar la manera más «creativa» de comprender el mundo.

El problema no es si los argumentos elaborados por la lógica aristotélico-tomista dan una certeza visual y metafísica de las concepciones. Planteada la crítica desde presupuestos radicales no hay nada que se salve. Esto es notorio a lo largo de toda la historia del pensamiento/filosofía mundial. El problema es ver cómo el hombre adopta una postura más creativa y cómo ordena mejor el existir. Y parece claro que, por lo menos, estadísticamente, los hombres no son espíritus puros que puedan hacer siempre las cosas del modo más perfecto. Del mismo modo que la sociedad funciona mejor cuando tiene líderes aptos, así también las cosmovisiones del mundo invitan más al hombre a la participación y la mejora de las estructuras y de las realidades de la vida cotidiana.

Un factor importante en estas cosmovisiones es el respeto a las cosas; es la educación en el orden del mundo; es la idea de que el hombre no está en el mundo para usarlo destruyéndolo, sino para vivir en él compartiendo esa vida con los demás seres. Y eso lleva aparejado el profundo respeto, la valoración de todo lo exterior como algo «sagrado» en el sentido más profundo de la palabra.

69 AQUAVIVA, S., «Der Untergang des Heiligen in der industrielle Gesellschaft», en COLPE, Carsten, *Dis Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 461-491, concretamente en pp. 466 s.

Es cierto que en nombre de la sacralidad se han cometido grandes barbaridades históricas, pero también es cierto que cuando ha dominado la voluntad de poder, al margen de cualquier consideración del bien común, por encima de lo legislado y de lo físicamente posible, los daños han sido inconmensurablemente mayores. Cuando no se respeta al mundo como algo «sagrado», se divinizan los hombres y el mundo queda machacado. Y tras tal proceso el mundo se empobrece, y los hombres cargan con un sufrimiento muchísimo mayor⁷⁰.

Aplicando todo esto al tema que nos ocupa: la Cueva Negra fue sagrada para los hombres durante mucho tiempo. Se puede decir que lo ha sido hasta nuestros días. Y ahora en virtud de nuestra dignidad de hombres responsables y «libres» vemos cómo por sus paredes surgen «pintadas» que avergonzarían con vergüenza ajena a los más ignorantes de nuestros antepasados. Nos contentamos con decir que son los «adolescentes», pero no nos hemos preocupado de enseñar a tales adolescentes la «sacralidad» del patrimonio histórico-artístico, precisamente por las razones susodichas. Y la Cueva Negra se nos va degenerando.

Y hasta hemos creído oír que hay planificada una urbanización en la Sierra de los Baños, justamente encima de la Cueva Negra. Eso debe ser en función de nuestro «derecho» a pegar fuego a nuestro mundo aunque nuestros hijos ardan en tal fuego.

La «Cueva Negra» de un modo similar a la Iglesia parroquial de Fortuna, a las fuentes termales que han dado nombre y vida a nuestro pueblo, y en completa armonía con nuestro cuidado de los bosques, de las fuentes, de las flores y de los animales, son todo objetos «sagrados» a los que hay que respetar con temor numinoso, porque es una forma, la mejor forma de tomarlos en serio. Y porque tal sentimiento no sólo no empequeñece al hombre sino que lo honra y lo sitúa en el justo camino para avanzar hacia un mundo mejor.

XII. CONCLUSIÓN: LA VALORACIÓN DE LA CUEVA NEGRA DESDE NUESTRA CULTURA

La Cueva Negra es hoy uno de los puntos calientes de la historia cultural de la Región de Murcia. Sólo por el hecho de las inscripciones latinas conservadas ya merece tal calificación: son muchas, es algo único en el Imperio Romano; este «monumento» ha hecho cambiar nuestra comprensión de la historia romana de las tierras del SE peninsular.

Pero no es el hecho de las inscripciones, sino el modo. Tales inscripciones no las entendemos, no podemos interpretarlas si simultáneamente no «entendemos» su función: ¿Por qué están escritas ahí? ¿Quién las escribió? ¿Cuál es su relación con el Balneario? ¿Cuáles eran los puntos de vista de los peregrinos que venían a la Cueva? Es muy diferente el significado mismo

70 Los imperialismos de todo género; los escepticismos de todo género producen un menosprecio de la realidad cósmica y con él, la educación del hombre vuelve a niveles primarios, que hacen retroceder al individuo siglos enteros. Vattimo ha apuntado el peligro de la simplificación y trivialización de los grandes problemas: «Si admitimos que, con el final de la metafísica, ya no tenemos una base para desvelar la verdad escondida en nuestros mitos o para desenmascarar las ideologías, por haber descubierto que la creencia en la verdad última también es un mito y que la idea del desenmascaramiento de las ideologías es ideología ¿volveremos simplemente a dar fe a mitos e ideologías? Tengo la impresión de que en muchos aspectos de la cultura contemporánea es eso justamente lo que está ocurriendo, incluso cuando no se reconoce explícitamente. Por ejemplo, cuando la filosofía posmetafísica se limita a reivindicar el pluralismo por el pluralismo, la legitimidad de las múltiples narraciones sin jerarquía ni centro, en el fondo no hace sino predicar un retorno al mito...» (*Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, pp. 31-32).

de los textos si la cueva era un círculo literario social o si era un templo en el que los textos tenían función de texto sagrado⁷¹.

Cuando vamos a la Cueva a contemplarla, a visitarla, aunque sólo sea turísticamente, podemos maltratarla si no tenemos en cuenta que lo que estamos viendo es un monumento cuyo interés y belleza van mucho más allá de lo que contemplan los ojos. Si nuestra cabeza (inteligencia y fantasía) no nos complementa lo que los ojos ven, en realidad no vemos nada. Es la misma experiencia del patán que entrando en las cuevas de Altamira se contentara con comentar: «¡la de ganado que se pueden encerrar aquí!»⁷². Claro que se puede hacer ese tipo de turismo y son multitud los visitantes que ven las cosas de esa manera y quedan casi siempre defraudados de lo que ven. Nosotros estamos intentando exponer aquí la «teoría» de la visita perfecta, el «arquetipo» de un turismo que pueda servir de hito a conseguir para de verdad poder gozar de la contemplación de la Cueva Negra. Está claro que conocer tal «arquetipo» requiere de una «iniciación», pero eso es el sino del hombre: para poder vivir tiene que aprender.

Volvamos al tema: La Cueva Negra fue un «lugar sagrado» en la Antigüedad. Para nosotros tal «cualidad» no puede pasarse por alto. Tenemos que ir a la cueva sabiendo que pisamos tierra sagrada. Quizá no sea sacral para las enseñanzas y vivencias del cristianismo que profesamos, pero habremos de darle la categoría de la «sacralidad» intelectual, la «sacralidad» referencial para que podamos entender lo que estamos celebrando.

Cuando las «Agrupaciones de Sodales» han decidido crear un «premio literario» y unirlo con la Cueva Negra entiendo que han captado perfectamente lo que aquí estoy intentando defender. Y cuando se hace en la Cueva la entrega del premio a los ganadores del concurso literario, atesgigo que los asistentes pueden llegar y llegan a «sentir» algo de lo que sintieron los peregrinos romanos que acudieron allí. Ellos lo consideraron, seguramente, sensación religiosa. Nosotros también; no sensación religiosa cristiana, pero sí la sensación que esponja el alma, que la abre al infinito y que pertenece o acompaña a la mística humana de todos los tiempos⁷³.

La Cueva Negra ha de ser conservada como lugar «sagrado». No estaría bien y no sería de recibo que se empleara para usos poco respetuosos con su carácter⁷⁴. La Cueva Negra exige contemplación primero intelectual para poder continuar desentrañando sus misterios, leyendo sus textos y discutiendo el sentido de los mismos.

A la Cueva Negra se ha ido a comer la mona. Siga yéndose, pero ¡por el amor de Dios!: No pinten las paredes ni escriban nombres que sólo sirvan para escarnio de los allí nombrados.

71 No hay que insistir en el ejemplo comentado más arriba del altar de Pérgamo. Sería una barbaridad que a alguien se le ocurriera salvar las inscripciones llevándolas a un museo, y dejar la Cueva Negra física a su albedrío. Ni se entendería la cueva ni se podrían interpretar las inscripciones.

72 El comentario no nos lo hemos inventado. Lo pudimos oír allí en cierta ocasión.

73 No pretendo hacer discutir la teoría de si todos los hombres tienen capacidad para sentir tales experiencias o si la mística es don que se concede a unos pocos. Me estoy moviendo en una dimensión puramente cultural y desde el punto de vista estético parece que es correcto políticamente admitir que todo hombre tiene alguna capacidad para captar el arte. Ya se que los teóricos finos asegurarán que esto nada tiene que ver con lo «sagrado» entendido en estricta pureza, pero para el lenguaje cultural, creo que se puede afirmar que el sentimiento artístico, la contemplación intelectual de una verdad y el sentimiento profundamente religioso tienen mucha proximidad y no pocos elementos comunes.

74 En una ocasión vimos emplearla para hacer rapel. Creíamos que ello no sólo era peligroso porque la visera de la cueva es débil y podría traer problemas y por ello rogamos que se prohibiera; sino también porque aquello ni es ni ha sido nunca una palestra. Y cada cosa tiene su sentido.

La mejor prueba de que el pueblo de Fortuna ha entendido la «sacralidad» de la Cueva Negra es que su consideración de la misma está trayendo al pueblo una voluntad de superación que redunda en bien de la colectividad y de cada uno de nosotros.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE «LO SANTO»

Diccionarios y enciclopedias

Se puede decir que todas las grandes enciclopedias recogen algunas entradas sobre el tema. Y pueden ser una excelente línea de orientación para contemplar la marcha de la investigación ya que los autores de tales trabajos han sido personas sumamente competentes en lo que tratan. Recogemos algunas a modo de muestra:

K.-H. R., «Heilig. 1», *Lexikon del Alten Welt*, Band 2, 1224-1225 y H. le B., «Heilig. 2», *Ibidem* 1225 s.

Grimms Wörterbuch, enciclopedia en la que el artículo «Heilig» está compuesto por HEYNE, M., 1877, puede leerse en COLPE, Carsten, *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt, 3-28.

Hastins Dictionary of the Bibel: SKINNER, J., «Holiness»; «Sanctification», etc.

Dictionnary of Christ and the Gospels, con los artículos: «Holiness», «Sanctification», etc

La Real-Enclopädie für protestantische Theologie und Kirche, en la edición de HERZOG, Stuttgart del año 1856, el artículo «Heil», vol. V, pp. 668-669, lo firma FRONMÜLLER; «Heilige», vol. V, pp. 670-675, lo firma GRÜNEISEN; en la de 1879, editada por HERZOG y PLITT, el artículo «Heil», vol. V, p. 708, lo firma BUCHRUCKER, y el de «Heilige» el mismo GRÜNEISEN; en la de 1899, editada por A. HAUCK, el artículo «Heil» vol. VII, pp. 552-554, lo firma O. KIRN; el «Heilige, Heiligenverehrung», *Ibidem* pp. 554 —lo firma BONWESCH—; el de «Heiligenschein», *ibidem* pp. 559-566, lo firma N. MÜLLER; el de «Heiligkeit Gottes im AT», *ibidem* pp. 566-573, lo firma R. KITTEL.

Encyclopaedia Britannica: ZIMMER, «Priest».

The Catholic Encyclopaedia: «Grace», London 1907-1912, VI; «Holiness», London 1907-1912, VII.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by James HASTINGS, Edinburgh, «Holiness» vol. VI, 1913 (3ª reimpresión 1955), pp. 731-759 compuesto por SÖDERBLOM (General and Primitive); BURNS, I. F. (Greek); COATS, R. H. (NT and Christian), REID, J. S., (Roman) y WHITEHOUSE, O. C., (Semitic): «Consecration».

The Encyclopedia of Religion, Editada por MIRCEA ELIADE, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, Williard G. OXTBY, firma el artículo «Holy, Idea of the», vol. 6, p. 431-437.

El *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band XIV, Stuttgart 1988, contiene el artículo «Heilig», firmado por DIHLE, Albrecht, cols. 1-63.

EICHER, P. (Ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München, Kösel-Verlag 1991: BELTE, B / STOCKMEIER, Peter, «Heilig», en vol. I, pp. 312-318.

CANCIK, H. / GLADIGOW, Wufkhard / KOHL, Karl-Heinz (Eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart / Berlin / Köln, 1993, vol. 3, «Heilig» y «Das Heilige» de Carsten COLPE, pp. 74-99.

Monografías

Las primeras reflexiones

Las monografías sobre el tema en las distintas culturas y muy especialmente en la cristiana son muy numerosas y variadas en sus puntos de consideración: SCHLEIERMACHER, F., *Reden über Religion*, Berlin 1799; BAUDISSION, W. W., «Holiness», en *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, Leipzig 1878; WELLHAUSEN, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887 (2ª ed. 1897); CODRINGTON, R. H., *Melanesians*, Oxford 1891; ROBERTSON SMITH, W., *Religion of the Semites*, Londres y Edinburgo, (2ª ed.) 1897; ASKWITH, E. H., *The Christian Conception of Holiness*, London 1900; HEWITT, J. N. B., «Orenda and a Definition of Religion», *American Anthropologist*, N.S., 1902, pp. 33 ss.; JAMES, W., *Varieties of Religious Experience*, Londres 1902; COOK, T., *NT Holiness*, Londres 1903; PREUSS, K. T., «Der Ursprung der Religion und Kunt», *Globus* LXXXVI, 1904, 321 ss. 355 ss. 375 ss.; VAN GENNEP, A., *Tabou et totémisme a Madagascar*, Paris 1904; FRAZER, J. G., *Lectures on the Early History of the Kingship*, London 1905; LAGRANGE, M. J., *Études sur les religions semitiques* (2ª ed.) Paris 1905; DENNETT, R. E., *At the Back of the Black Man's Mind*, London 1906; DELEHAYE, H., «Sanctus», *Analecta Bollandiana*, Bruxells, 1909, XXVII, 145 ss.; LE ROY, A., *La Religion des primitifs*, Paris 1909; MARETT, R. R., *The Threshold of Religion*, London 1909; BEET, J. A., *Holiness Symbolic and Real*, Londres 1910; CHAUVIN, P., *Qu'est-ce qu'un saint?*, Paris 1910; FEHRLE, E., *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910; LINK, G., *De vocis «sanctus» usu pagano*, Koenigsberg 1910; WACHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen 1910; DELEHAYE, H., *Les origines du culte des martyrs*, London 1912; DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; TRILLES, P. H., *Le Totémisme chez les Fän*, Münster 1912 GROENBERCH, W., *Soul or Mana*, Copenhagen 1913.

La obra de Rudolf Otto

OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationales in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen*, München (edición especial) 1979 [La obra se publicó por primera vez en 1917, 8º ed. 1922; 11ª ed. 1923; etc. Con traducciones a todos los idiomas; en español primero fue traducida por Revista de Occidente y ahora está en el mercado por obra de Alianza Editorial].

La obra de Rudolf Otto hizo impacto en el mundo de la teología y desencadenó toda una gran discusión, a la que es inevitable aludir y lo haremos en más de un lugar. Aquí recojamos algunas obras: Ya antes de la publicación de *Das Heilige*, el pensamiento de Otto era objeto de discusión: BORNHAUSEN, Karl, «Das religiöses Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto», *Zeitschrift für Philosophische Kritik*, 139, 1910, 193-206; CLAUSSEN, Willy, *Rudolf Ottos Religionsphilosophie in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang*, Diss. Erlangen, 1924; LEMMAITRE, P., *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère divin*, 1924; BENZ, E., «Rodolf Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Religionsgeschichte», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1937, 375-398; MOORE, John Morrison, *Theories of Religious Experience, with Special Reference to James, Otto, and Bergson*, New York 1938; DAVIDSON, Robert F., *Rudolf Otto' Interpretation of Religion*, Princeton 1947 (con una información bibliográfica completa); WACH, Joachim, «Rudolf Otto and the Idea of the Holy», en sus *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, pp. 209-227; GIBBONS,

Alan, *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Rudolf Otto Buch «Das Heilige»*, Bern und München, Francke Verlag, 1970; TURNER, Harold, *Rudolf Otto, the Idea of the Holy: a Guide for Students*, Aberdeen 1974; TERRIN, A. N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, 1978; ALMOND, Philip C., *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, N.C., 1984.

Las investigaciones sobre la religión en estos mismos años

La obra de Rudolf Otto no fue lo único que se compuso en la primera mitad del siglo XX. Los ideólogos siguieron trabajando cada uno desde sus propios planteamientos. Ver: WINDELBAND, Wilhelm, «Das Heilige», en sus *Präludien*, 3ª ed., vol. 2, pp. 225-332, Tübingen 1907; SÖDERBLOM, Nathan, «Holiness (General and Primitive), en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por J. HASTINGS y ya citada más arriba; DURKHEIM, E., *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915), New York 1965; FESTUGIÈRE, A.-J., *La sainteté*, Paris 1942; FEIGEL, F. K., *Das Heilige*, 1948; RINGGREN, H., *The profetical conception of holiness* = Uppsala Univ. Arsskrift, 1948; ESH, S., «Der Heilige, er sei gepriesen», *Novum Testamentum* 1957.

Y aunque no siempre se haga alusión directa a Otto, el tema de «Lo santo» sigue condicionando la investigación: HESSEN, J., *Die Werte des Heiligen. Eine philosophische Schau der religiösen Welt*, Regensburg (2ª ed.), 1951; ELLIOT, J. H., *The elect and the Holy* = *Novum Testamentum* Suppl. 12, Leiden 1960; JONES, O. R., *The concept of holiness*, Oxford 1962; CASPER, B. / HEMMERLEE, K., / HÜNERMANN, P., *Bessinnung auf das Heilige*, 1966; NISBET, Robert A., «The Sacred», en su *The Sociological Tradition*, New York 1966, pp. 221-263; BAETKE, Walter, «Das Phänomen des Heiligen in den Religionen», en sus *Kleine Schriften* (Ed. por Kurt RUDOLPH y E. WALZER, Weimar 1973, pp. 56-84; RIES y otros, *L'expression du sacré dans les grandes religions* = *Homo religiosus* I, Louvain 1978.

Los nuevos ámbitos de reflexión

Los avances de la lingüística indoeuropea y semítica hicieron posible aclarar mejor las notas distintivas de lo santo estableciendo categorías genéticas dentro de las culturas documentadamente emparentadas por evolución interna. En este período y partiendo de los trabajos de Bobb etc. hay que destacar en nuestro ámbito de la religión la obra de Dumezil, que va de la mano con los trabajos de Benveniste y otros indoeuropeístas: FOWLER, W. W., «The Original Meaning of the Word Sacer», en su obra *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, 15-24; WILLIGER, Eduard, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des H. in den hellenish-helenistischen Religionen* = RGVV 19,1 Giessen 1922; BAETKE, W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; HARTMANN, H., «Heil» und «Heilig» im nordischen Altertum. *Eine wortkundliche Untersuchung*, Heidelberg 1943; POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols. 1959-1969, p. 509 en la voz «kai-lo»; MAYRHOFER, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., 1956-1980; WALDE, A. / HOFMANN, J. B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols. 1962-1965; además de los trabajos reproducidos por Carsten COLPE en su libro ya citado *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstad; TILIANDER, B., *Christian und Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*, 1974.

La selección bibliográfica de Carsten Colpe

La discusión del tema en la mitad del siglo XX puede verse en selecciones de trabajos como la que recogió Carsten COLPE, *Die Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, serie *Wege der Forschung*, Band CCCV, 1977, obra que, como todas las de la misma serie pretende reunir lo más sintéticamente posible el estado de la investigación hasta el momento de su publicación, haciendo una selección de lo más notable publicado a juicio del editor y en la que, en cinco partes se recogen los siguientes trabajos: *I. Zum Deutschen Sprachgebrauch*: Moriz HEYNE, «Heilig» (1877), pp. 3-28; *II. Das Heilige in der Theorie seiner Heterogenie*: Wilhelm WINDELBAND, «Das Heilige» (Auszug), pp. 29-56; Wilhelm WUNDT, «Die Tabugebote. Das Heilige und das Unreine» (1906), pp. 57-75; Nathan SÖDERBLOM, «Das Heilige» (Allgemeines und Ursprüngliches) (1913), pp. 76-118; *III. Philologische Präzisierungen und Verifikationen*: Wilhelm KROLL, «Heilig» (1911), pp. 119-123; Anton FRIEDRISCHEN, «Hagios-Qados» (Auszüge) (1916), pp. 124-147; DILLERSBERGER, J., *Das Heilige im Neuen Testament*, Kufstein 1926; DELEHAYE, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Paris 1927; W. BAILEY, «*spanta-» (1933-1935), p. 148-179; Peter WÜLFING / MARTITZ, V., «Ἱερός bei Homer und in der älteren griechischen Literatur» (Auszüge) (1960 y 1961), pp. 180-197; Joseph CHELHOD, «Die Struktur des Heiligen bei den Arabern» (Auszüge) (1964), pp. 198-222; Emile BENVENISTE, «Das Heilige» (1969), pp. 223-256; *IV. Die Auseinandersetzung um Rudolf Ottos Theorie des Heiligen*: Rudolf OTTO, «Der Sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts 'Mythus und Religion'» (1932), p. 257-301; Joseph GEYSER, «Intellect oder Gemüt? (Auszüge) (1921), pp. 302-336; Walter BAETKE, «Das Phänomen des Heiligen. Eine religionswissenschaftliche Grundlegung» (1942), pp. 337-379; Friedrich Karl FEIGEL, «Das Heilige» (Auszüge) (1948), pp. 380-405; Werner SCHILLING, *Das Phänomen der Heiligen. Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto* (1949/50), pp. 406-430; *V. Neue Problemstellungen*: Eberhard COLD, «Das Heilige. Seine Realität und seine Aspekte (1956/57), pp. 431-447; Roger CAILLOIS, «Der Mensch und das Heilige» (Auszüge) (1950/63), pp. 447-460; Sabino S. AQUAVIVA, «Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft» (Auszüge) (obra completa con el mismo título: Essen 1964), pp. 461-491. (Las obras presentadas en forma extractada o resumida —Auszüge— han de ser leídas en su original del que se han hecho los extractos).

Formando un complemento con esta recogida de textos de Carsten COLPE podemos citar la obra de GRANDMAISON, J., *Le monde et le sacré*. I. *Le sacré* II. *Consécration et sécularisation*, Paris 1966/1968. Traducción del primer volumen al alemán: *Die Welt und das Heilige*, Salzburg 1970, en cuyas primeras 53 páginas hace una exposición de los pensadores que se han ocupado del tema desde Rudolf Otto a Mircea Eliade.

Los nuevos aires: Mircea Eliade

Una voz importante sonó en el tema a mitad del siglo XX, la de Mircea Eliade, cuyas obras, y especialmente *Lo santo y lo profano* ha marcado una época: MIRCEA ELIADE, *Die Religion und das Heilige*, 1954, citada ya varias veces, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1959; Ha sido estudiado bien por ALTIZER, *Mircea Eliade and the dialectic of the Sacred*, Philadelphia, Westminster Press, 1963 [reprint Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975].

Los planteamientos antropológicos de Mircea Eliade, junto con los nuevos estudios lingüísticos han creado un nuevo ámbito a la investigación que se refleja en la práctica totalidad de la producción más reciente: ZAEHNER, R. C., *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957; WELTE, B., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg / Basel / Wien 1965; SCHMID, G., *Interessant und Heilig*, 1971; SPLETT, J., *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg /München 1971 (2ª ed. 1985); REINHARDT, H., *Die Sprachebenen Denken und Glauben. Erörtert am Beispiel des Heiligen*, 1973; CASTELLI, E.(Ed.), *Il Sacro. Studi e Ricerche, Archivio di Filosofia* 1974, 2/3, Padua 1974; SIMON, M. (Ed.), *Le retour du Sacré*, Paris 1977; BONIFACINO, B., «Significato dei termini santo, santità, santificare nelle ‘Dimostrazioni’ di Afraate, il ‘Sapiente Persiano’», *StudRicOrCrist* 1,1 (1978, 67-78, y 1,2, 1978, 17-38; BROWN, P., *The Cult of the Saints*, London 1981; GAMMIE, J. G., *Holiness in Israel*, Minneapolis 1989; DINZELBACHER, P. / BAUER, D. R., (Eds.), *Heiligenerverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990 (especialmente pp. 27-47); COLPE, Carsten, *Über das Heilige. Versuch seiner Verkenntung kritisch vorzubeugen*, 1990; FLASCHE, Rainer, «Numinos», en CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard/KOHL, Karl-Heinz, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band IV, Stuttgart/Barlin/Köln, Kohlhammer Verlag, 2001, pp. 252-254.

BIBLIOGRAFÍA PARA ULTERIORES LECTURAS

Y hay toda otra numerosísima bibliografía que trata de temas estrechamente relacionados con el concepto de santidad, pero que son o bien temas concretos o estudios filológicos de conceptos que forman constelación con el de sagrado o santo y que iremos insertando en su lugar adecuado:

- BARLEY, Nigel, *Symbolic Structures. An Exploration of the Culture of the Dowados*, London 1983.
- CHARDIN, Theilhard de, *Le Phénomène Humain*, Paris 1955 (en español *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus); ID, *Der Göttliche Bereich*, Olten 1962 (en español: *El medio divino*, Madrid, Taurus).
- FAÏK-NZUJI, Clémentine, *Die Macht des Sakralen*, Solothurn 1993.
- FEIL, E., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986 (3 vols.).
- FEIL, E., *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. «Autonomie-Heteronomie» und «rational-irrational»*, 1987.
- FEIL, E. (Ed.), *Streitfall «Religion»*, monográfico de *Studien zur systematischen Theologie und Ethik*, Band 21, 2000.
- GIEBEL, M., *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Aegypten*, München 1993.
- GLADIGOW, B., «Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte», en ZINSER, H. (Ed.), *Religionswissenschaft*, 1988, 6-37.
- GEBSER, J., *Ursprung und Gegenwart*, 1966.
- HEID, H., *Mythos und Kult in den Alpen. Ältestes, Altes und Aktuelles über Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum*, Rosenheim 1990.
- HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.

- KELLERMANN, D., *Heilig, Heiligkeit und Heiligenverehrung im AT und NT*.
- LANGE, D., «Der Begriff des Heiligen in der theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirsch», en RINGLEBEN, J. (Ed.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewusstsein*, 1991, 188-225.
- LECHNER-KNECHT, S., *Die Hütter der Elemente. Das geheimnisvolle Reich der Naturgeister*, Berlin 1989.
- LOVELOCK, J., *Gaia. Die Erde als Lebenswesen*, München 1992.
- LUDWIG, K., *Flüstere zu den Felsen, Die Botschaft der Ureinwohner unserer Erde zur Bewahrung der Schöpfung*, Freiburg 1993.
- MARTINO, Ernesto de, «Mito, scienza, religiosità e civiltà moderna», en *Nuovi Argomenti* 37, 1959, 1-48.
- PAPMEHL-RÜTTENAUER, I., *Das Wort HEILIG in der deutschen Dichtersprache vom Pyra bis zum jungen Herder*, Weimar 1937.
- PAUS, A., *Religiöser Erkenntnisgrund*, 1966.
- ROOTHKRUG, L., «German Holines and Western Sanctity in Medieval and Modern History», en SCHALK, E. (Ed.), *Culture, Society and Religion = Historical Reflections* 15/1 (1988) 161-249.
- SCHADE, H., «Das Heilige und die moderne Malerei», en FORSTERM K. (Ed.), *Christus und die Heiligen im künstelirichen Ausdruck der Gegenwart*, Würzburg 1963, pp. 113-186.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus*, 2 vols., Halle 1913-1916.
- SEILER, S. G., *Gaia. Das Erwachen der Göttin*, Braunschweig 1991.
- SOBRINO, J., «Profil einer politischen Heiligkeit», *Concilium* 19, 1983, 182-187.
- STOCK, R. D., *The Holy and the Demoniac from Sir Thomas Browne to William Blake*, 1982.
- WARNACH, W., *Wege im Labyrinth*, 1982.
- WEBB, E., The Dark Dove. *The Sacred and Secular in Modern Literature*, 1975.

