

Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.


Matrices e implicaciones eclesiológicas de la arquitectura eclesial postconciliar

People of God, Body of Christ, and Temple of the Spirit: Ecclesiological Nuances and Implications of Church Architecture after Vatican II

Bert Daelemans sj · Universidad Pontificia Comillas (Madrid, España), bdaelemans@comillas.edu

Recibido: 20/09/2019

Aceptado: 27/02/2020

 <https://doi.org/10.17979/aarc.2019.6.0.6209>

RESUMEN

Existen dos ideas aparentemente opuestas para pensar la Iglesia: *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo*. Más que subrayar el carácter unitario o jerárquico de la Iglesia, su trasfondo bíblico permite reconocer otros acentos complementarios, como la inserción histórica, la orientación escatológica, la centralidad de la eucaristía y la configuración con Cristo. Respecto a sus repercusiones sobre la arquitectura eclesial, la idea de *Templo del Espíritu*, además de reforzar la vivencia de la comunión y la dimensión *sinestésica* del edificio, permite conjugar las dos ideas anteriores en un uso dinámico del espacio evitando reducciones a modelos estáticos.

Vivir el espacio litúrgico como sucesión orgánica de configuraciones comunitarias pone el acento sobre la asamblea celebrante en su participación activa. Las tres ideas eclesiológicas expresan actitudes distintas ante el misterio de Dios, por lo cual habrá que entenderlas como configuraciones complementarias de una misma asamblea eucarística a lo largo de una celebración.

PALABRAS CLAVE

Eclesiológia, dinamismo litúrgico, espacio litúrgico, participación activa, Rudolf Schwarz

ABSTRACT

There are two apparently contrasting ideas for thinking about the Church: *People of God* and *Body of Christ*. More than underlining the demotic or hierarchic character of the Church, their Biblical embedding allows recognizing other complementary aspects, such as the historical insertion, the eschatological orientation, the centrality of the Eucharist, and the configuration with Christ. Concerning the repercussions on church architecture, the idea of *Temple of the Spirit* not only strengthens the experience of communion and the *synaesthetic* dimension of the building, but also allows combining the two aforementioned ideas in a dynamic use of the liturgical space, hence avoiding reductions to static church models.

To live the liturgical space as an organic succession of communitarian configurations emphasizes the celebrating assembly in its active participation. The three ecclesiological ideas express different attitudes to God's mystery: therefore, they must be understood as complementary configurations of one Eucharistic assembly during a celebration.

KEYWORDS

Eclesiology, Liturgical Dynamism, Liturgical Space, Active Participation, Rudolf Schwarz

CÓMO CITAR: Daelemans, Bert. 2019. «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Matrices e implicaciones eclesiológicas de la arquitectura eclesial postconciliar». *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 6: 2-25. <https://doi.org/10.17979/aarc.2019.6.0.6209>.

UNA TIENDA EN MOVIMIENTO

En el último capítulo del libro del Éxodo, mientras el Pueblo de Dios atraviesa el desierto hacia la Tierra Prometida, Moisés construye el santuario llamado Tienda del Encuentro (Ex 40). Al finalizar la construcción, una Nube viene a cubrir la Tienda en una manera similar al Espíritu Santo que más tarde cubrirá a la Virgen con su *dynamis* (Lc 1,35), de tal manera que «Moisés no podía entrar» (Ex 40,34-35).

Que el Mediador entre Dios y el Pueblo no pueda pisar este lugar es una señal de su absoluta sacralidad en el corazón del Pueblo. En cada época es esencial —y tal vez hoy más que nunca— seguir construyendo lugares sagrados para el encuentro con Dios.

No obstante, y lo que pocas veces ha sido señalado y aprovechado en referencia a la arquitectura religiosa, la última frase del Éxodo añade *dinamismo* a este hecho. El libro no termina con la construcción del santuario, sino que desemboca en movimiento, con Dios y su Pueblo juntos en camino. Sólo cuando la Nube *se eleva*, se pone en camino el Pueblo (Ex 40,36-38). Esperan a su Dios antes de levantar el campamento. No pasan delante de su Señor con su impaciencia de llegar a Tierra Santa. Esto significa que Dios camina con su Pueblo y que Él puede ser encontrado en todo momento en medio de su Pueblo, en su tienda en movimiento.

En términos teológicos, este texto habla de la paradójica trascendencia *en* la inmanencia, de la santidad absoluta que se nos ofrece *en* los signos visibles relativos a la presencia y a la familiaridad con Dios. En medio de nosotros está Aquél que por su santidad y trascendencia es más allá. Aunque a mano, sigue siendo un misterio que no se deja atrapar o encasillar. En términos espaciales, se trata de una paradójica distancia en la cercanía, como si un abismo insondable se abriese en el lugar mismo donde nos situamos.

En definitiva, el texto nos habla de tres tipos de espacio: el *espacio* infinito e indefinido del desierto, donde toda ubicación parece igual e indiferenciado o *profano*; el *lugar* concreto y habitado pero móvil al paso del pueblo peregrino; y el *espacio* prometido y utópico de la *meta* futura donde desembocará la travesía, como su *culmen*, y que a la vez alimenta

y sostiene el movimiento paradójicamente como su *fuentes*: la Tierra Santa.

ESPACIO, LUGAR, META

¿Qué nos puede decir este texto primitivo todavía a nosotros? Aunque, por una parte, muchos lugares de culto de distintas religiones se hayan inspirado en la idea de la tienda y en sus connotaciones de temporalidad, pocos, sin embargo, se han centrado en la idea del *movimiento* que, por otra parte, ciertamente no hay que tomar literal sino teológicamente. Aunque en la reflexión teológica que sigue me dejaré inspirar por edificios de la mayoría de las denominaciones cristianas y sobre todo por su uso litúrgico dinámico, aquí me limitaré a la cuestión del dinamismo en los templos católicos desde el marco de la teología católica.

El tema del uso dinámico de los espacios de culto es, ya solo desde el punto de vista litúrgico —pero que siempre conlleva una pregunta teológica— una pregunta de urgente y renovada actualidad. Por lo tanto, propongo ofrecer aquí una auténtica reflexión teológica acerca de los lugares de culto, especialmente católicos —siendo el marco donde me muevo más— aunque confío en que se pueda aplicar y ampliar fácilmente a los espacios sagrados de otras denominaciones y religiones. Por lo tanto, nos moveremos dentro de la teología católica y desde sus claves deberá ser evaluada la reflexión que sigue.

El texto del Éxodo implica que los tres tipos de espacio mencionados deberían seguir definiendo nuestros edificios eclesiales hoy si queremos que mantengan su dinamismo interior, su capacidad de ser *mistagógicos* (introducimos en el misterio): mostrar que Dios, aquel misterio transcendente e inefable, sigue caminando con su Pueblo. En efecto, es en medio del *espacio* infinito e indefinido del mundo donde una iglesia representa un *lugar* concreto y habitado pero móvil, al paso del pueblo peregrino, e íntimamente sustentado por aquel *espacio* prometido y utópico de lo que desde Jesús de Nazaret se ha llamado el Reino de Dios, ámbito o *espacio* imaginado —sin ser imaginario— y escatológico por excelencia, por lo cual no implica que sea solo un reino inalcan-

zable y futuro sin repercusiones concretas en el aquí y ahora (cf. Mc 1,15).

En trabajos anteriores, he demostrado lo fructuoso que es para una teología del espacio litúrgico adoptar el término *heterotopía* del filósofo francés Michel Foucault (1984): cada iglesia debería ser en el espacio del mundo una *heterotopía escatológica*, un contra-espacio que a la vez invierte y complementa los *topoi* ordinarios e indefinidos, y que acerca y hace real —en un lugar concreto y habitado— la utopía del Reino de los cielos (Daelemans 2015a; 2015c).

¿Qué nos dice además el texto? Que la Iglesia sigue siendo el Pueblo de Dios en camino hacia una meta que es la Jerusalén celeste. Que la Iglesia sigue teniendo necesidad de lugares sagrados que sean auténticas Tiendas del Encuentro donde la absoluta presencia de Dios se nos haga palpable. Que siempre tendremos que resaltar la relatividad de estas tiendas donde se dé lo absoluto de Dios: aunque el Absoluto se ofrezca allí, el lugar mismo no es absoluto. Aunque el Santo se autocomunique allí, el lugar no es santo sino sagrado, relativo y relacionado con el Santo. Que siempre hemos de mantener juntos lo *relativo* de estos lugares y edificios y lo *absoluto* del encuentro y de la presencia de Dios. Que Dios se revela como misterio.

Ahora bien, el Nuevo Testamento da un paso más en la clarificación de este misterio: «El misterio escondido desde siglos y ahora manifestado (...) es Cristo *en vosotros*» (Col 1,26-27). El misterio no es una realidad anónima e inefable que impide que pisemos su espacio, sino que es un misterio personal y relacional, con un nombre y un rostro *que nos implican* y nos incorporan. La teología hace hincapié en que el misterio que se revela no es Cristo separado de su Cuerpo —la Iglesia—, sino Cristo *en* su Cuerpo eclesial. Y sólo así se manifiesta: «En la medida en que se insertan en el Cuerpo de Cristo» se les revela el misterio: «La inserción en el misterio de Cristo y el conocimiento del *mystêrion* van paralelamente» (Miralles 2000, 42, 47).

Por lo tanto, la pregunta teológica candente —no sólo con cada nueva construcción de iglesia sino también con el uso comunitario de los espacios litúrgicos existentes— es la siguiente: ¿De qué manera son

propicios el edificio y su uso para el encuentro con Dios? ¿De qué modo *nos introducen* en el misterio de Dios trino que se autocomunica con nosotros? Es decir, ¿cómo es un *espacio mistagógico* (Daelemans 2015a; 2019), entendiendo la mistagogía aquí como el proceso dinámico que introduce en aquel misterio que es «Cristo en nosotros» (cf. Col 1,27)? Propongo dejar a algunos espacios contemporáneos responder a esta pregunta —demostrando al mismo tiempo cómo la arquitectura es *teotopía* o teología situada—, analizando cómo tres imágenes eclesiológicas centrales se dejan conjugar en el uso litúrgico de estos espacios.

ECLESIOLOGÍA Y ARQUITECTURA

Aunque la Biblia abunde en figuras y símbolos de la Iglesia —barca, tienda, redil, viña, templo, asamblea, esposa—, el *Catecismo de la Iglesia Católica* entiende las imágenes veterotestamentarias como las variaciones de la idea de fondo del *Pueblo de Dios*, mientras que el Nuevo Testamento redirige esta riqueza de imágenes hacia su nuevo centro, es decir, hacia Cristo como la Cabeza de su Cuerpo (CEC 753). Estas dos imágenes fundamentales —Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo—, junto con la tercera del Templo del Espíritu Santo, son sumamente valiosas para la teología porque relacionan a la Iglesia con cada Persona del Dios trino. Las tres imágenes eclesiológicas ofrecen acentos distintos y complementarios y por lo tanto no han de ser separadas, como desgraciadamente se sigue haciendo en el análisis, en la construcción y en el uso litúrgico de templos nuevos.

Estas tres imágenes eclesiológicas significan, para la teología, que la Iglesia no puede ser entendida en su ser y quehacer más que dentro del dinamismo del amor trinitario. Por ejemplo, en el Nuevo Testamento, la Iglesia es llamada la «edificación» de Dios (1Co 3,9) cuya piedra angular es Cristo, la «casa de Dios» (1Tm 3,15) y la «morada de Dios con los hombres» (Ap 21,3). Ella es el Templo sagrado que, según la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, es «representado en los santuarios de piedra, y en la liturgia se asimila justamente a la ciudad santa, la nueva Jerusalén» (LG 6).

Es gracias a la liturgia, sobre todo eucarística, siendo la acción conjunta o *sinergia* del Espíritu y

de la Esposa de Cristo —es decir la Iglesia misma— (Corbon 2009), que «esta casa donde se celebra el sacramento *se llama* iglesia y *significa* la Iglesia» en su conjunto, como afirmó Santo Tomás de Aquino (ST III q83 a3 ad2). Se llama *iglesia*, pero es primordialmente una *casa* (*domus*), un domicilio para Dios en medio de su Pueblo en la tierra, como la tienda del Éxodo. El énfasis cae sobre el verbo, la *acción* de habitar y ocupar el espacio. En la proposición de Santo Tomás, es la *celebración* —otro verbo, otra acción— del sacramento, es decir la eucaristía, la que motiva esta íntima conexión de la casa de Dios con la *ecclesia*-asamblea: esta casa que se llama iglesia es un signo de la asamblea misma. Es decir, el *domus Dei* es también un *domus ecclesiae*, signo de la realidad invisible de la Iglesia entera como *comunión de los santos* tanto en el cielo como en la tierra, con vistas a que el mundo entero se transfigure en *domus Dei*: «La Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre todo honor y gloria» (LG 17; CEC 781-810).

En otras palabras, es ejerciendo nuestra acción conjunta en un *domus Dei* —es decir, *celebrando* la eucaristía en comunidad— como somos incorporados en el Pueblo de Dios, configurados en el Cuerpo de Cristo y edificados en el Templo del Espíritu: «La Iglesia, continuamente, se construye aquí abajo como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo» (PO 1). Como dice el Catecismo: «El Cuerpo de Cristo resucitado es el templo espiritual de donde brota la fuente de agua viva. Incorporados a Cristo por el Espíritu Santo, *somos el templo de Dios vivo* (2Co 6,16)» (CEC 1179). Los fieles se reúnen como piedras vivas para la *edificación de un edificio espiritual* (1Pe 2,4-5).

La pregunta antes planteada se puede formular ahora de este modo: ¿Cómo ayuda no solo el edificio, sino sobre todo su *uso dinámico y sinérgico*, lo que Henri Lefebvre llamó su «espacio vivido» (2013) y que Richard Kieckhefer señaló como «dinámica espacial» (2004), a que la Iglesia como comunidad y asamblea litúrgica se sepa, se reconozca y se constituya como *Pueblo de Dios* en camino, *Cuerpo de*

Cristo reunido entorno a su Cabeza y *Templo del Espíritu* en medio y al servicio del mundo? Remito a trabajos anteriores a quien todavía no esté familiarizado con mi traducción en teología de la conocida triada de Lefebvre —*espacio percibido, concebido y vivido*— como *espacio sinestésico, kerigmático y eucarístico*, que son las tres dimensiones del *espacio mistagógico* (Daelemans 2015a).

Me centraré aquí en cada una de las tres imágenes eclesiológicas, resaltando unas características teológicas que me parecen particularmente relevantes para la arquitectura eclesial hoy y especialmente, pero no solo, para los lugares de culto católicos, donde se ha dado un estancamiento más obvio. Lo haré a partir del análisis eclesiológico de algunos ejemplos de arquitectura eclesial postconciliar: es decir, qué imagen de Iglesia surge del espacio litúrgico y cómo ocurre.

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS

Para la teología católica, la Iglesia tiene una dimensión misteriosa que la orienta no hacia lo mítico o lo puramente espiritual, sino hacia la experiencia humana e histórica, constituyéndola como sujeto histórico en camino (Bueno 1998). La idea de Pueblo de Dios (1Pe 2,9; LG 9-13; CEC 781-786) es una designación fundamental para la Iglesia porque expresa tanto su autoconciencia como su íntima relación con Dios y con todos los pueblos a los que ha sido enviada. Se fundamenta en la Biblia, donde la Iglesia se define en continuidad con Israel, el Pueblo de la Antigua Alianza.

Aunque esta idea conservó hasta el siglo IV cierta prioridad respecto a otras imágenes, posteriormente se fue desdibujando a favor de la idea cristológica de Cuerpo y Esposa de Cristo. El siglo XX recuperó la clave de Pueblo de Dios frente al predominio de Cuerpo de Cristo, que todavía podía ser entendido como puro reino espiritual desconectado de la experiencia histórica. Con esta clave de lectura, la Iglesia se reconoce de nuevo insertada en la historia de la humanidad. En el Concilio Vaticano II, la idea adquiere un gran relieve hasta dar lugar a la revolución copernicana del segundo capítulo de *Lumen gentium*, enteramente dedicada al Pueblo de Dios como

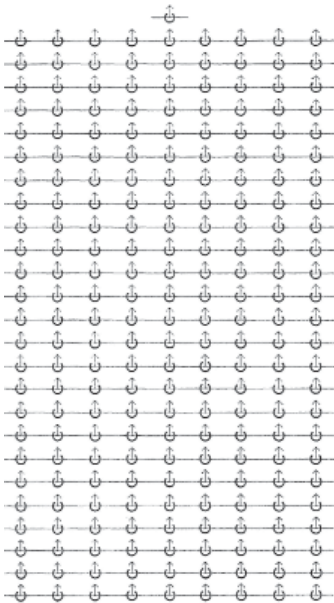


Fig. 01. Rudolf Schwarz. El camino. *Vom Bau der Kirche*, 1938.

Fig. 02. John Nava. Tapices de la Comunión de los Santos (detalle) en la Catedral de Nuestra Señora de los Ángeles, de Rafael Moneo, Los Ángeles (EEUU, 2002).

Fig. 03. Allmann, Sattler y Wappner. Iglesia del Corazón de Jesús (Herz Jesu), Munich (Alemania, 2000); eucaristía dominical (25/08/2012).

Fig. 04. Corinne Callies y Jean-Marie Duthilleul. Saint-François de Molitor, Paris (Francia, 2005); ritos penitenciales de la misa de Pentecostés (12/06/2011).

tal, antes de tratar de la jerarquía eclesiástica. Este capítulo subraya que la salvación es siempre comunitaria y se basa en la pertenencia al Pueblo de Dios por el bautismo, una unión a un nivel fundamental, previo a cualquier diferenciación posterior (LG 9; AG 2; AA 18; GS 32).

La idea de Pueblo de Dios expresa que la Iglesia como Pueblo es una y unificada, conjuntamente en camino. Esta idea resalta tanto el carácter peregrino e *histórico* de la Iglesia como su orientación *escolástica*, su caminar hacia un futuro alcanzable en Dios. Por lo tanto, antes de todas las diferencias de ministerios y de carismas dentro de la comunidad, destaca la absoluta igualdad de todos ante Dios. Este pueblo tiene una misión sacerdotal, profética y real para con el mundo porque cada miembro participa del sacerdocio de Cristo. El Pueblo de Dios es «una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa» (1Pe 2,9): «Al entrar en el Pueblo de Dios por la fe y el Bautismo se participa en la vocación única de este Pueblo: en su vocación *sacerdotal*» (CEC 784). Participa de la misión *profética* de Cristo cuando «se hace testigo de Cristo en medio de este mundo» (CEC 785). Finalmente, el pueblo de Dios «realiza su dignidad *regia* viviendo conforme a esta vocación de servir con Cristo» (CEC 786).

Para expresar esta idea del Pueblo de Dios en camino, un edificio podría configurar una asamblea de manera espacial en lo que el arquitecto alemán Rudolf Schwarz llamó el *camino* (Fig. 01). En la literatura existente sobre Schwarz, se ha insistido poco que para él se trata, más que del *plano* estático de un edificio, de la *configuración* espacial y dinámica de una comunidad local. Ya hace más de cien años, el Movimiento Litúrgico destacó que el *sujeto litúrgico* no es el individuo, sino la comunidad (Guardini 1946; Schwarz 1960). Por medio de la *participación activa* —término que no indica «una simple actividad externa durante la celebración» sino «una mayor toma de conciencia del misterio que se celebra y de su relación con la vida cotidiana» (Benedicto XVI 2007, 52)— todos los presentes aprenden «a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él» (SC 48; cf. SC 14).

En efecto, es la comunidad que, por su acción conjunta, crea, o mejor, *hace nacer* o surgir unas determinadas formas expresivas que le devuelven su identidad y misión:

Las obras arquitectónicas son formas comunitarias (*gemeinsame Gestalten*) y el individuo no puede entenderlas mientras está solo. Estas obras son producidas por la comunidad y, en efecto, es engendrándolas como la comunidad demuestra ser una unidad. Sólo desde la comunidad pueden ser entendidas. Edificar no significa resolver problemas matemáticos ni crear espacios agradables: significa colocar grandes formas comunitarias ante Dios (Schwarz 1947, 33).

Schwarz solo señaló seis formas fundamentales —bien conocidas, aunque mal utilizadas— entre muchas otras posibles, como veremos.

En este sentido, tampoco se ha insistido suficientemente en que el *camino* es solo una forma entre diversas configuraciones comunitarias —no solo posibles sino *necesarias*— para que una comunidad eclesial se exprese de modo dinámico. Igual que el cuerpo humano —mientras esté vivo— adopta distintas posturas, así el Cuerpo eclesial ha de expresarse en una serie orgánica de distintas *formas comunitarias* si quiere mantenerse en vida y no estancar o fosilizar en modos estériles de usar el lugar de culto (Schwarz 1947).

Por lo tanto, como con cualquiera de sus siete mal llamados *planos* que la mayoría de los autores se limiten a enumerar, si leemos bien el injustamente poco estudiado tratado *Vom Bau der Kirche* —que en realidad es una profunda teología práctico-espiritual—, más que de arquitectura se trata para Schwarz de una *vivencia eclesiológica*. En trabajos anteriores lo he expuesto suficientemente para poder seguir reflexionando aquí a partir de los adquiridos (Daelemans 2015a). Aquí, con la imagen del *camino*, se trata de la Iglesia histórica y peregrina *en camino*, es decir, en movimiento hacia una misma meta y presidida por un presbítero enfrente y al servicio del pueblo.

Como vemos en la imagen y como Schwarz explica en su tratado, todos están de pie, abiertos, alegres y orientados como un sólo cuerpo abierto y

formado por múltiples cuerpos abiertos y orientados, cada uno y juntos siendo *respuesta*, apertura a la iniciativa de Dios, que para Schwarz es una excelente definición del ser humano como individuo y en comunidad. Más que una *visión* eclesiológica es una *vivencia y experiencia* de lo que significa ser el Pueblo de Dios en camino. En definitiva, se trata de una teología incorporada y situada, lo que en otros trabajos he podido llamar *teotopía*.

Las iglesias *preconciliares* de tipo basilical, con plano longitudinal, se corresponden bien con esta configuración espacial y teológica, que orienta a todo el Pueblo unificado hacia una misma meta escatológica, en una celebración *ad orientem*. Recordamos que, en medio de un *espacio* indefinido, el *lugar* sagrado permite visibilizar y recordar esta orientación fundamental hacia el *Reino* de Dios.

Antes del Concilio, la meta invisible y escatológica se hizo sobre todo visible en el altar mayor y en retablos deslumbrantes llenos de iconografía cristiana. En un atrevido contraste, en su célebre iglesia del *Corpus Christi* en Aquisgrán (1930), Schwarz vistió esta teología del Pueblo de Dios de ropaje contemporáneo, ofreciendo ya no un retablo barroco maravilloso como visibilización de la vida eterna, sino una sencilla pared blanca y luminosa como expresión apofática del absoluto silencio del Padre, que para Guardini invita a hacer silencio ante el misterio asombroso de la transcendencia divina (Guardini 1931).

Hoy —igual que en su tiempo— este minimalismo nos puede resultar problemático, o por lo menos insuficiente: mucho depende de la *capacidad litúrgica* (*Liturgiefähigkeit*) de una comunidad, es decir, del uso dinámico del espacio (Pesenti 2018). En este sentido, cabe recordar que Guardini alaba la capacidad litúrgica y la participación activa (SC 14) de una asamblea aparentemente pasiva y espectadora en la catedral de Palermo:

El acto litúrgico se realiza ya en el hecho de mirar. Esto no significa solamente que la vista percibe lo que ocurre en el santuario, sino que ella misma es participación viva. (...) La mirada del pueblo era ella misma un hacer; mirando, el pueblo participaba en los distintos gestos rituales (Guardini 2018, 140).

En general, una comunidad de estabilidad monástica suele tener más *capacidad litúrgica* para habitar un espacio minimalista que una comunidad parroquial: pensemos por ejemplo en la iglesia abacial de Nuestra Señora de Novy Dvur en la República Checa (John Pawson, 2004).

¿En qué se distingue esta pared blanca de las otras paredes que son igualmente vacías y blancas o incluso de una mera pared blanca en tantos lugares considerados *profanos* y *prosaicos*? Por una parte, en medio del espacio litúrgico, que Schwarz define como el «espacio habitable» (*Wohnraum*) del Espíritu Santo y de la asamblea —espacio que podríamos llamar, con Jean Corbon, *sinérgico*—, está el altar como el *umbral* cristológico que abre al espacio trascendente del Padre invisible, representado aquí por la pared vacía y blanca (Schwarz 1960).

Esto implica esencialmente que no se puede considerar un espacio litúrgico si no se toma en consideración todo lo *invisible*, no solo el misterio inefable sino también toda la acción litúrgica que no se percibe a la hora de limitarse a analizar un templo vacío. En otras palabras, hemos de tomar en consideración la *sinergia* entre el Espíritu y la Esposa que tiene lugar en el espacio. Para la teología, toda la acción litúrgica que tiene lugar sobre el altar —y cuyo sujeto es la Cabeza juntamente con su Cuerpo, en el Espíritu (cf. SC 7)— tiene como meta configurar a la asamblea teológicamente con Cristo para llevarla al Padre y abrirla al Reino, al sueño que tiene Dios para con su mundo.

Por otra parte, cabe recordar aquí que, a finales de los años 1960, el teólogo protestante Paul Tillich abogaba por más *vacío sagrado* en los espacios litúrgicos, como una reacción sanadora frente al *horror vacui* que había suscitado la profusión de signos y símbolos que acaparaban toda la atención de la asamblea. Lo entendió como caja de resonancia para unos pocos símbolos claros y bien escogidos (Tillich 1989). Hoy sigue vigente su observación, lo que he expuesto más de una vez en una apelación a acoger y apropiarnos de modo creativo y dinámico el minimalismo heredado del siglo XX, porque este minimalismo permite ser un nuevo símbolo, portador de la presencia de lo inefable (Daelemans 2012).

Si hemos de buscar un ejemplo postconciliar que expresa adecuadamente esta idea del Pueblo de Dios en camino, podríamos mencionar aquí los tapices del artista John Nava que representan la *Comunión de los santos* en la catedral de Nuestra Señora de Los Ángeles en Los Ángeles, EEUU (Rafael Moneo, 2002). Los santos representados que envuelven a la comunidad local reunida en celebración, invitándola sigilosamente a la misma actitud y orientación, expresan de modo gratamente contemporáneo esta dimensión del Pueblo de Dios uno —terrestre y celeste— orientado hacia una misma luz y cruz gloriosa, esperando y aspirando al Señor que viene (Fig. 02). Ahora bien, el símbolo de esta *comunión de los santos* solo se hace real, visible y *vivo* cuando la asamblea litúrgica —ministros y fieles conjuntamente— adopta la misma actitud, lo que no necesariamente ha de mantenerse durante toda la celebración, como veremos. Recordamos que la tienda se muestra esencialmente una tienda *en movimiento*.

Algunos pensarían tal vez en la iglesia del Sagrado Corazón (*Herz Jesu*) en Munich (Allmann, Sattler y Wappner, 2000) como ejemplo del Pueblo de Dios en camino (Fig. 03), pero aquí —como lamentablemente ocurre en todas las iglesias católicas reconfiguradas después del Concilio Vaticano II— ya no se da en ningún momento de la celebración eucarística la orientación *conjunta* del Pueblo de Dios entero, fieles y clero, hacia una misma meta escatológica. Desgraciadamente, muchas de nuestras celebraciones católicas siguen reduciéndose a una oposición estática entre clérigos y laicos, que ya ni comparten el mismo espacio ni *miran en la misma dirección*, según la célebre definición del amor que Antoine de Saint-Exupéry pone en boca del Principito.

El altar ya no es el umbral que permite la entrada en otra dimensión sino una frontera eclesial. En efecto, clérigos y laicos se sitúan a ambos lados del altar en una confrontación que es a la vez espacial y eclesiológica: de nuevo, otro ejemplo del modo en que la *teotopía* considera cómo se da cuerpo y forma a la teología. En otras palabras, de la forma que adopta la comunidad (*gemeinsame Gestalt*) se puede destilar la teología inherente. Schwarz ya advirtió contra esta oposición en el seno de una asamblea eucarística

que tiende, al fin y al cabo, a mirarse el ombligo (Schwarz 1947). Con estos pocos ejemplos queda claro que no se puede hacer una reflexión teológica del lugar de culto sin considerar la acción litúrgica, que hace surgir un *espacio vivido* o *social* dentro del conjunto percibido-concebido (Lefebvre).

Seguramente debido a esta reducción de la riqueza teológica en la celebración litúrgica, hoy muchos quieren volver a la celebración *versus orientem* de antes, es decir, fieles y ministros orientados durante la mayor parte de la celebración eucarística, como era la costumbre antes del Concilio Vaticano II. Pero volver atrás nunca ha sido la respuesta adecuada a los signos de los tiempos. Se podría, sin embargo, adoptar un *momento versus orientem* durante la celebración, como se hace actualmente en la iglesia católica de *Saint-François de Molitor* en París (Corinne Callies y Jean-Marie Duthilleul, 2005).

Totalmente desapercibido por los estudiosos que han analizado e incluso criticado el templo vacío (incapaces o reticentes de tomar en cuenta la teología que está detrás del uso litúrgico), la asamblea litúrgica se orienta conjuntamente —ministros y fieles— hacia la cruz gloriosa y hacia el jardín luminoso durante los ritos penitenciales (Fig. 04). Es un movimiento sorprendentemente creativo, contemporáneo y corresponsable porque incluye a todos en una hermosa aplicación de la *participación activa* (SC 14). En un espacio que, vacío y con el altar central, podría dar a pensar únicamente en una (obvia) configuración que Schwarz llamó *anillo*, la comunidad parroquial que se apropia este lugar da muestra de una extraordinaria *flexibilidad* a la hora de *habitar* su espacio: saca de él unas melodías antiguas y nuevas.

De tal modo, por estos instantes altamente significativos (porque penitencial y doxológica en una misma configuración espacial) al principio de cada celebración eucarística, esta comunidad local da cuerpo y expresión al ser un único Pueblo de Dios peregrino que vive de la esperanza escatológica del Señor que adviene. Su configuración espacial como Pueblo de Dios —un calco del esquema que Schwarz llamó *camino*— es un símbolo expresivo que inserta toda la comunidad corporal y corporativamente en una historia con una clara dirección: la historia de

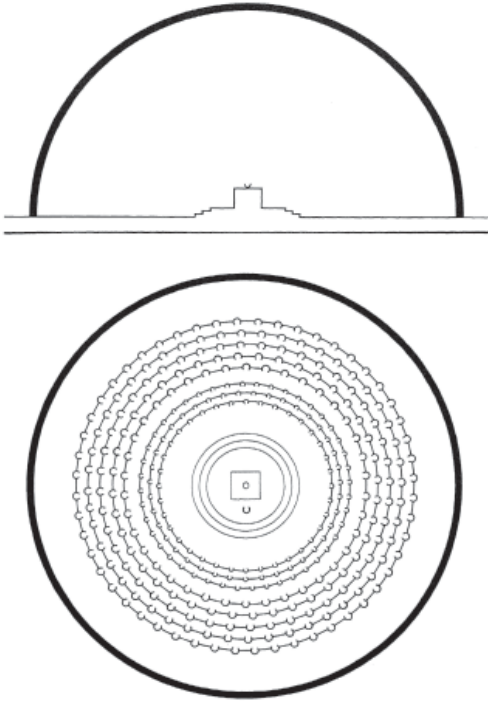


Fig. 05. Rudolf Schwarz. El anillo. *Vom Bau der Kirche*, 1938.

Fig. 06. Corinne Callies y Jean-Marie Duthilleul. Saint-François de Molitor, Paris (Francia, 2005); plegaria eucarística de la misa de Pentecostés (12/06/2011).

Fig. 07. Craig W. Hartman (SOM). Catedral de Cristo la Luz, Oakland (EEUU, 2005/08).

Fig. 08. Craig W. Hartman (SOM). Catedral de Cristo la Luz, Oakland (EEUU, 2005/08); inscripción en la base del altar.

la salvación. Este leve giro hacia el Oriente litúrgico —que no corresponde con el Oriente geográfico— es un auténtico símbolo que conlleva la identidad y la misión de esta comunidad local. Nace de nuevo como auténtico Pueblo de Dios en camino. Si no fuera por estos instantes, esta imagen eclesiológica quedaría meramente en el mundo de las ideas, sin encarnarse litúrgicamente en la comunidad. Cualquier análisis arquitectónico de este espacio litúrgico que no tome en cuenta o que minusvalora este significativo movimiento de la comunidad en su conjunto es una interpretación reducida, empobrecida e incapaz de captar la sorprendente novedad de aquella teología encarnada, cuyo sujeto activo es una asamblea litúrgica orgánica.

La arquitectura del templo parisino ayuda a resaltar esta profunda dimensión teológica porque la comunidad se orienta hacia la cruz, hacia la luz y hacia el jardín, todos ellos posibles símbolos escatológicos del Reino de Dios y de la Jerusalén celeste, de aquel espacio que nutre el caminar del Pueblo por el desierto. En trabajos anteriores, he podido tratar más a fondo este hermoso ejemplo parisino que bien podría ser para nuestro tiempo un paradigma del uso comunitario y de la apropiación dinámica de un espacio litúrgico (Daelemans 2015a; 2018).

LA IGLESIA CUERPO DE CRISTO

Aunque la Iglesia sigue siendo el Pueblo de Dios en camino, su *novedad* con respecto a Israel se muestra sobre todo en su relación con Cristo y con la eucaristía. En efecto, la idea de Cuerpo de Cristo es sumamente *eucarística* (1Co 12,1-11; LG 7; CEC 787-796). San Pablo resalta esta vinculación sacramental y eclesial en su epístola a los Corintios: «El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (1Co 10,16-17). Más en adelante dirá: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno a su modo» (1Co 12,27).

En esta línea, los Padres de la Iglesia subrayan la unidad eclesial desde la celebración eucarística. Eloy Bueno (1988, 55), por ejemplo, recoge varios casos. San León Magno afirma sencillamente: «La partici-

pación en el cuerpo y la sangre de Cristo no hace más que transformarnos en lo que tomamos» (*Sermo* 63,7; PL 54,357). Y san Cirilo de Alejandría:

Somos todos concorpóreos, porque la muchedumbre somos un solo pan, un solo cuerpo (...). Nos unifica el cuerpo de Cristo que está en nosotros y no se divide de ningún modo (*Adversus Nest.* IV; PG 76,193).

Y san Agustín no se cansa de repetir:

Puesto que vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro misterio el que está colocado en la mesa del Señor; es vuestro misterio el que recibís; y hacéis la afirmación de vuestro misterio cuando respondéis Amén (*Sermo* 272: PL 38,1247).

Esta eclesiología del Cuerpo de Cristo no se queda en ideas hermosas pero infructuosas, sino que tiene repercusiones espaciales y litúrgicas para el templo y su uso.

Por ejemplo, expresar espacialmente que el Cuerpo de Cristo se centra en la eucaristía y se nutre de la eucaristía podría hacerse con lo que Schwarz llamó la configuración del *anillo* alrededor de un altar central (Fig. 05). De tal modo, todos los participantes, a igual *distancia* —siempre tanto espacial como teológica— del altar, se dejan configurar por este centro eucarístico. Encima del altar, Schwarz dibujó un cáliz como paradigma y definición del ser humano y de la Iglesia misma: entera apertura a Dios, como respuesta y alabanza. De modo significativo, llamó el cáliz que diseñó su *primera iglesia*.

Algunos podrían pensar que el edificio que mejor representa esta eclesiología conciliar de comunión sea la *Catedral metropolitana católica de Cristo Rey* en Liverpool. Pocos años después del Concilio, Frederick Gibberd la diseñó en la forma de una tienda con un plano circular y un altar central (Reino Unido, 1967). Desde nuestra atención al movimiento y al dinamismo que hemos adoptado para esta reflexión, podríamos argumentar más bien que este modelo, aunque recalca bien la unidad de todos los participantes alrededor del altar, se queda de nuevo atrapado en una sola configuración estática.

¿Cómo se vuelve tienda *en movimiento*? Todo depende de la apropiación comunitaria. El ejemplo de Molitor ha demostrado que un edificio no impone una sola *forma comunitaria* (Schwarz) sino que permite un solapamiento en el tiempo de las distintas formas que adopta un cuerpo vivo. Ya Schwarz advirtió contra la tendencia narcisista y poco dinámica del *anillo* (Schwarz 1947). Aunque el espacio se abre hacia arriba, lo que podría llevar a la configuración schwarziana del *cáliz luminoso* —repetimos lo que todavía no es comúnmente aceptado, que para Schwarz se trata de una configuración comunitaria más que del mero plano de un edificio—, uno se pregunta cómo la acción litúrgica podría contribuir a hacer resaltar mejor esta dinámica anagógica ya inherente al edificio. Tal vez sean el momento doxológico de la plegaria eucarística, o el padrenuestro, los momentos eucarísticos adecuados para reforzar esta dimensión anagógica del edificio.

La misma observación se debería hacer para el proyecto actual de Leo Zogmayer para la reforma de la catedral católica Sankt Hedwig, en Berlín. Pero, de nuevo, todo depende de cómo la comunidad local se apropie el lugar y cómo lo toca como instrumento de música. Si no se queda atrapada en esta configuración de Cuerpo de Cristo, sino que adopta, como en *Saint-François de Molitor*, una momentánea pero significativa orientación como Pueblo de Dios, demuestra la riqueza inherente al uso dinámico del espacio litúrgico (Fig. 06).

La *Catedral de Cristo la Luz*, en Oakland, EE.UU. (Craig W. Hartman, 2008) tiene una forma reminiscente de la tienda del Pueblo peregrino de Dios. Pero dentro, sobre un plano del Cuerpo de Cristo alrededor del altar, el movimiento se orienta hacia la imagen dominante de Cristo Pantocrátor (Fig. 07). Ahora bien, se podría resaltar aún más la eclesiología del Pueblo de Dios en camino con una orientación penitencial parecida al de *Saint-François de Molitor*: el espacio litúrgico se presta a este enriquecimiento teológico capaz de visibilizar, en momentos sucesivos, tanto el ser Pueblo de Dios como el ser Cuerpo de Cristo.

Una inscripción en la base del altar ahonda en la teología de la configuración con Cristo por medio de

la eucaristía (Fig. 08). Allí leemos un extracto de la Carta a los Romanos:

«Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrecéis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rm 12,1).

Esta inscripción bíblica vincula más que ninguna otra la participación tanto del sacerdocio ministerial como del bautismal con el único sacerdocio de Cristo (LG 10), además de la participación activa (SC 14) de todos los presentes en la asamblea, que no se reduce al papel de meros espectadores pasivos y mudos.

¿Qué significa esto para la teología eucarística? Que Jesucristo es en definitiva el que preside la eucaristía (cf. SC 7) y que hace participar activamente a todos los bautizados presentes, en nombre de su sacerdocio común. Sobre el altar, Jesucristo es el sumo sacerdote que se ofrece en víctima excelsa al Padre. La Iglesia deja insertar su acción en la de Cristo, ofreciendo dones de pan y vino, y ellos mismos (Rm 12,1), en la esperanza de que todo lo ofrecido sea transubstanciado en Cuerpo de Cristo por el descenso del Espíritu Santo.

Este proceso cristológico de transformación de la asamblea en el Cuerpo de Cristo, proceso que culmina en el altar con la comunión eucarística, ya había empezado en la puerta, donde una inscripción en el suelo —como subtítulo que revela la inherente teología de este edificio— recordaba que es Cristo por quien entramos a formar parte de su rebaño: «Yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo» (Jn 10,9). Un poco más adelante, la fuente bautismal —con su inscripción que recuerda que, si Cristo es la luz, toda luz tiene en Dios su principio («La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: ‘Haya luz’, y hubo luz», Gn 1,2-3)— hace visible que es por el bautismo como uno entra en la Iglesia y emprende el camino hacia la configuración con Cristo. Al pie del ambón, la cita bíblica sigue con su interpretación cristológica —no solo del edificio, sino sobre todo de las acciones litúrgicas que tienen lugar en él— recordando que «La Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos



Fig. 09. Heins & LaFarge. St. James Cathedral, Seattle (EEUU, 1905/07, 1994).

contemplado su gloria» (Jn 1,14). Y justo debajo del altar en el mausoleo se lee —sobre el antiguo altar recuperado, donde ahora se coloca oportunamente el féretro durante los ritos funerarios—:

Os escribo un mandamiento nuevo —que es verdadero en él y en vosotros— pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya (1Jn 2,8).

En definitiva, caminar por este espacio litúrgico es peregrinar por la Biblia. Todas las inscripciones bíblicas se refieren a Cristo en su relación soteriológica con nosotros o, mejor dicho, a esta configuración gradual en el Cuerpo de Cristo que tiene su fuente y su culmen en la eucaristía (LG 11).

Habiendo recordado brevemente los dos modos fundamentales no exclusivos de pensar la Iglesia y el edificio litúrgico —*Pueblo de Dios* de modo

longitudinal y *Cuerpo de Cristo* de modo central— y después de haber analizado unos ejemplos de templos tanto preconciliares como postconciliares, sobre todo desde el extraordinario potencial dinámico y flexible en el uso litúrgico, profundizamos este aspecto dinámico para que cualquier lugar de culto cristiano sea capaz de mostrar lo que es llamado a ser: *Templo del Espíritu Santo*.

LA IGLESIA TEMPLO DEL ESPÍRITU

Si la idea de Pueblo de Dios resalta las dimensiones histórica y escatológica de la Iglesia, es decir su inserción en la historia humana y su orientación hacia el Reino de Dios, la idea de Cuerpo de Cristo se centra en la eucaristía y la íntima presencia de Cristo como la Cabeza de su Cuerpo. Ambos modelos —como hemos visto— pierden su jugo cuando se fosilizan en configuraciones estáticas: el primero, basilical, pierde su riqueza cuando reduce a los fieles a unos meros espectadores pasivos a espaldas del clero, y si cierra todo movimiento entre santuario y nave (pero hoy en día ya no se celebra *versus orientem*, sino en una oposición en la cual el altar no es más que una separación entre el clero y los fieles); el segundo, centralizado, tiene la tendencia a mirarse el ombligo si no se abre nunca. Para un análisis del espacio litúrgico inspirado en la teología, sólo el Espíritu puede reavivar el fuego en las cenizas e insuflar estas reducciones con su dinamismo.

La idea de *Templo del Espíritu* (1Co 12; LG 12; CEC 797-801) ofrece acentos propios, pero sobre todo —igual que la tercera Persona de la Trinidad no se revela a sí misma sino que se refiere a Cristo, quien remite al Padre— su contribución a la eclesiológica y a la arquitectura eclesial es reforzar ambas ideas de *Pueblo de Dios* y de *Cuerpo de Cristo* en un mismo espacio, porque añade movimiento, tanto exterior como interior.

Del Espíritu Santo se pueden decir muchas cosas. Aquí señalaré sólo tres: universalidad (Sal 104,30), comunión (1Co 12) y dinamismo (Jn 3,8).

Universalidad

El Espíritu es el aliento de Dios que da vida a toda criatura. El salmo canta: «Si envías tu Sople, son

creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30). Quien dice Espíritu dice, por lo tanto, cosmos, creación y universalidad. Esta reflexión profundamente teológica significa para la arquitectura que una iglesia diseñada como Templo del Espíritu debería resaltar nuestro ser criatura e insertarnos aún más en la creación, usando materiales orgánicos y abriendo vistas a la creación. No crea un espacio espiritualista ajeno a toda materia, sino que subraya y así *celebra* nuestra bendita pertenencia a la tierra, a la *adamah* de donde fuimos tomados y al polvo al cual volveremos.

Un edificio Templo del Espíritu bendice la creación, se sitúa en medio de la creación y lleva la densidad criatural hasta el extremo. Se trata de lo que he llamado la dimensión *sinestésica* de la arquitectura, que celebra con todos los sentidos que somos criaturas (Daelemans 2015a). A través de la materia, de la textura, del silencio, de la luz y del espacio, un auténtico *espacio sinestésico* sabe hablar del misterio (Pallasmaa 2006). Tal vez es un misterio todavía anónimo e inefable, sin rostro y sin nombre, como el Espíritu mismo. Pero no es un lugar profano, indefinido, *meramente vacío*: es inhabitado por un misterio, una presencia trascendente pero palpable. Es un Templo del Espíritu.

Muchos de los ejemplos aquí presentados son auténticos *espacios sinestésicos*: la iglesia de *Saint-François de Molitor*, en París, con su atención al jardín (Fig. 04), la catedral de Cristo la Luz, en Oakland, por su juego de luces y madera (Fig. 07), y la iglesia de la Reconciliación en Sotillo de la Adrada (Ávila, España), con su altar y ambón en piedra arenisca (Fig. 13). Estos espacios usan materiales sencillos, orgánicos y naturales de la creación (madera, piedra...) con nobleza, para contrarrestar los espacios sintéticos y espiritualizados que nada tienen que ver con el Espíritu del Verbo encarnado (Daelemans 2015b).

Esta dimensión *sinestésica* refuerza la idea de la inserción del Pueblo de Dios en la historia universal de la humanidad, recordando y recalando lo que nos une como criaturas de un mismo Padre y Creador.

Comunión

Otra dimensión del Espíritu Santo es la vinculada al Cuerpo de Cristo. El Espíritu Santo es origen tanto de la unidad como de la diversidad (cf. 1Co 12). La diversidad es un don con vistas a la comunión. En la teología no se puede disociar la pneumatología de la cristología: el Espíritu que diversifica y unifica es siempre el Espíritu *de Cristo*. Si realmente se trata del Espíritu Santo, nos remite a Cristo, rostro y nombre del Padre. El Espíritu mantiene la comunión como origen tanto de la multiplicidad de servicios y dones como de la unidad en un cuerpo eclesial.

Es el Espíritu Santo el que hace de la Iglesia el Templo del Dios vivo (2Co 6,16; CEC 797). Es el Espíritu quien une a todos los miembros del Cuerpo tanto entre sí como con su Cabeza (Pío XII, *Mystici Corporis*: DH 3808). San Ireneo de Lyon dijo:

Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y toda gracia (AH III 24,1: Bueno 1998, 67).

El Espíritu es el principio de los carismas, sean sencillos o extraordinarios, todos «están ordenados a la edificación de la Iglesia, al bien de los seres humanos y a las necesidades del mundo» (CEC 799).

Si el edificio y la comunidad son Templo del Espíritu, también resaltan no sólo esta dimensión de la diversidad dentro de la comunión, sino sobre todo cómo los miembros distintos colaboran para esta comunión, que nadie tiene un papel meramente pasivo de espectador. Un verdadero Templo del Espíritu resalta que el Espíritu está en todas partes de la Iglesia, no únicamente en el santuario o presbiterio.

Tal vez esto se muestra bien en la ya mencionada iglesia de *Saint-François de Molitor*, donde el santuario no se sitúa al término de la nave sino que es un camino en medio de la nave, un eje longitudinal que va desde la puerta, pasa por la fuente bautismal, el altar y el ambón en el mismo mármol blanco antes de desembocar de modo escatológico a través de la cruz de gloria en el jardín luminoso, símbolo precioso tanto del paraíso edénico originario como de la Jerusalén celeste futura (Fig. 04 y 06).

Un signo tal vez llamativo —pero a mi modo de ver oportuno— es que la sede presidencial no se

encuentre situada en este eje sagrado, sino que esté incorporada entre los bancos de los fieles, curvados alrededor del altar como símbolo excelso del Cuerpo de Cristo. No se separa de ellos pero tampoco se fusiona con ellos, porque sigue estando al frente en una postura presidencial o servicial. Además, la madera usada es diferente, para subrayar sutilmente del sacerdocio ministerial tanto su vinculación como su diferencia esencial con el sacerdocio común, al que sirve en su participación en el único sacerdocio de Cristo (LG 10). Es una apropiada expresión de que los ministros sacerdotales están al servicio de la epiclesis y reciben para ello «la energía eclesial más escondida y más pobre» (Corbon 2009, 173).

Ya hemos resaltado cómo el uso litúrgico de la comunidad local —en un grandioso ejemplo de apropiación comunitaria— trae a la luz tanto la dimensión de Pueblo de Dios en camino y orientado hacia el Señor que viene (durante los ritos penitenciales) como su dimensión de Cuerpo de Cristo centrado en el altar durante la plegaria eucarística. También en la *St. James Cathedral*, de Seattle, EE.UU., el santuario se sitúa en el centro de la nave (Fig. 09). Después de la reforma en 1994, la fuente bautismal —con una inscripción que invita a considerar el sacerdocio bautismal (1Pe 2,9)— lleva hacia el altar central debajo del *oculus* donde se lee: «Estoy en medio de vosotros como aquel que sirve» (Lc 22,27). Mirar hacia arriba no nos aleja del mundo en un espiritualismo dualista, sino que nos remite al servicio a ejemplo de Cristo-*diakonos*: ya en el evangelio de Juan, el lavatorio de los pies vincula la teología eucarística con la del servicio (Jn 13).

Siguiendo nuestra lectura teológica de este espacio de culto católico, observamos que el altar gratamente central se relaciona con cuatro focos litúrgicos al pie de los pilares que antiguamente soportaron la cúpula: la cátedra del obispo, signo de la unidad de la Iglesia local y del *munus regendi* o del oficio de gobernar la Iglesia; la sede presidencial, signo de la presencia de Cristo «en la persona del ministro» (SC 7) y del *munus sanctificandi* o del oficio de santificar la Iglesia; el ámbón, signo de la presencia de Cristo «en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7) y del

munus docendi o del oficio de enseñar la Iglesia; y el atril para el cantor, signo de la presencia de Cristo «cuando la Iglesia suplica y canta salmos» (SC 7). Junto con el altar, signo de la presencia de Cristo «en el sacrificio de la Misa, (...) sobre todo bajo las especies eucarísticas» (SC 7) y del baptisterio, signo de la presencia de Cristo «en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza» (SC 7), estos focos muestran los distintos modos de la presencia y presidencia de Cristo durante una celebración eucarística según SC 7. Demuestran tanto la diferencia como la unidad dentro de la comunión.

Dinamismo

La iglesia es un auténtico Templo del Espíritu cuando el foco de atención no se mantiene sólo en el santuario, sino que se mueve del santuario hacia la nave. Esto es —a mi parecer— lo que el Padre de la Iglesia Máximo el Confesor intuyó cuando afirma en su *Mistagogia*:

La nave es un santuario en potencia porque es consagrada por su relación al término de la mistagogía» y «el santuario es una nave en acto porque contiene el principio de esta incesante mistagogía (Maxime 2005, 87: PG 91,681D).

La mistagogía significa la introducción en el misterio que se celebra, es decir la comunión con Dios. Para Máximo, la arquitectura es teología cuando contribuye a esta comunión. Además, insiste en que en ambos espacios —nave y santuario— la mistagogía *sigue siendo la misma*.

En esta profunda visión teológica, la nave —es decir, el espacio donde se sitúan los fieles— tiene su especificidad. No es un espacio profano. No es un espacio cualquiera. No es un mero vacío, porque es *consagrado*: su vocación es devenir santuario. Esta capacidad la tiene *en potencia*: no es automática; sólo ocurre en relación con la acción litúrgica de la Iglesia-Esposa, en sinergia con el Espíritu Santo —el proceso mistagógico— (Daelemans 2015a; 2019).

La mistagogía tiene como *término* la comunión o la configuración de la asamblea en el Cuerpo de Cristo. Al final de la celebración eucarística, la nave debería *brillar* como un santuario. El foco litúrgico debería desplazarse a lo largo de la celebración desde

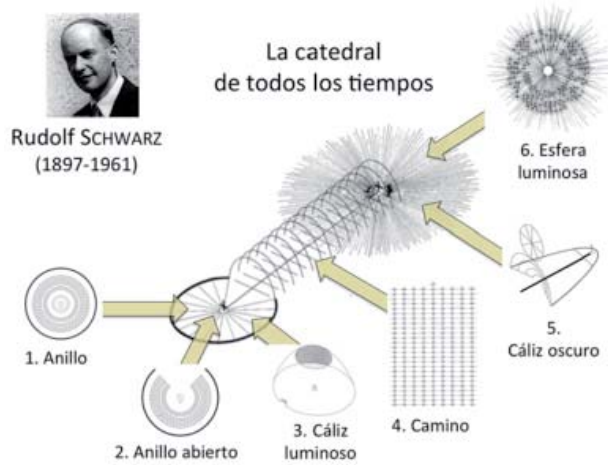


Fig. 10. Rudolf Schwarz. La catedral de todos los tiempos. Vom Bau der Kirche, 1938.

el *principio* de la mistagogía, es decir, entendiendo el altar como el «centro de la iglesia» (CEC 1182) y el «signo de Cristo sacerdote, víctima y altar» (ODEA 1): el signo tanto de la presencia de Cristo vivo y resucitado que convoca a su Pueblo, como de la encarnación de la Palabra y de la entrega absoluta de Jesucristo en la Cruz. Esta unión entre la Palabra y el Cuerpo eucarístico se visibiliza bien al principio de la celebración, cuando se coloca el Evangelionario directamente sobre el altar como su único atril, resaltando su íntima unión, porque es también desde el altar desde donde se procede a la proclamación de la Palabra revelada (Boselli 2011, 74).

La pregunta que nos atañe aquí es: ¿Cómo el espacio y su uso litúrgico pueden resaltar mejor esta dimensión de la nave como *santuario en potencia* y del santuario como *nave en acto*? Se trata tanto de la íntima vinculación de ambos espacios como de la necesidad de una distinción que no sea separación: el umbral entre nave y santuario debe ser cruzado en momentos oportunos durante una celebración para no dar la impresión de que el santuario puede subsistir sin la nave, porque entonces no sería una *nave en acto*.

¿Cómo dejar que la nave se convierta en santuario? O, mejor dicho, ¿cómo dejar que el Espíritu

Santo convierta la nave en santuario, el espacio indefinido en lugar habitado que nos haga anhelar el espacio del Reino de Dios? Schwarz llamó a la nave «el espacio donde habita el Espíritu Santo» (Schwarz 1960, 29). El altar era para él el *umbral* que abre hacia el espacio infinito del Padre. Aquí reconocemos los tres tipos de espacio del Éxodo: espacio indefinido, lugar habitado, y espacio imaginado y prometido.

Con Schwarz, propongo no limitarnos a tal o cual modelo estático de Iglesia, sino incorporarlos en una sucesión dinámica *a lo largo de* una celebración y del tiempo litúrgicos, como *bisagras* de un mismo movimiento. Porque sólo juntos, en sucesión orgánica, estos modelos permiten que la asamblea se convierta y se constituya de verdad en Pueblo de Dios, en Cuerpo de Cristo y en Templo del Espíritu.

LA CATEDRAL DE TODOS LOS TIEMPOS

Schwarz llamó a tal visión dinámica su «Catedral de todos los tiempos» (Schwarz 1947, 128-140). En la literatura existente sobre Schwarz no se ha destacado suficientemente que esta visión utópica se distingue de los seis mal llamados *planos* porque es una visión esencialmente *temporal*. En este sentido, incorpora a los demás como distintas *bisagras* o *estados de oscilación* de un único camino de salvación en el tiempo (Fig. 10). Más que del *plano* para un edificio universal que valdría «para todos los tiempos», se trata del despliegue *en el tiempo* —todos los tiempos litúrgicos posibles— de distintas configuraciones de una asamblea móvil ante Dios: en actitud de oración, súplica, penitencia, camino, adoración, alabanza, comunión y envío. Es el mismo Cuerpo de Cristo el que se despliega a través del espacio litúrgico, apropiándose y tocándolo como si fuera un instrumento musical. En este sentido podríamos entender que «el tiempo es superior al espacio», como nos lo recuerda el papa Francisco (2013; 2015).

Los estudiosos sobre Schwarz han subrayado poco que él aboga por un concepto *orgánico* de la arquitectura, que define en su primer manifiesto, poco estudiado, como *el conjunto de vida, espacio y tiempo* (Schwarz 1924). Al modo de una planta, la arquitectura crece desde el «espacio del punto»

(*Punktraum*) —hasta un punto no es para Schwarz un mero punto sino un auténtico espacio—, llevando ya desde este primer espacio toda su potencialidad en semilla, para desplegarse en distintas bisagras o *estados de oscilación* (*Schwingungsstände*) a lo largo del tiempo y así llevar fruto cuando desemboca, totalmente abierto y desplegado, en el cáliz abierto como flor. Por lo tanto, la arquitectura es un *espacio vivo* (*Lebendige raum*) que consiste en una sucesión orgánica de *formas fundamentales* (*Grundansschauungen*). Cada *bisagra* contiene en potencia la promesa de una realidad más alta: es la vida misma que se desarrolla con *una clara dirección* (*eine bestimmte Richtung*), la dimensión esperanzadora o escatológica que arriba he llamado —en profunda connivencia con Schwarz— meta, Tierra Santa y Jerusalén celeste. En otras palabras, la *Catedral de todos los tiempos* es una visión profundamente teológica, dinámica y escatológica: es el proceso histórico de maduración de la Iglesia, que se despliega en Pueblo de Dios en camino, en Cuerpo de Cristo celebrante y en Templo vivo del Espíritu vivo. Cada una de las configuraciones, *paradas* o *bisagras* conlleva una imagen teológica (de quién es Dios) y eclesiológica (de quiénes somos ante Dios) distinta y complementaria. Fossilizar a una asamblea en una manera fija de estar ante Dios reduce tanto la teología como la eclesiológica, reduce el misterio que habría que salvaguardar a todo coste. Lo esencial de esta visión utópica —mejor: vivencia heterotópica— para Schwarz es que se ponga a una asamblea *en movimiento*, en apertura, en despliegue, al igual que un cuerpo físico es siempre el mismo, aunque adopte distintas posturas para expresarse (Schwarz 1947). Este movimiento es más interior que exterior, aunque lo exterior exprese y ayude a lo interior.

La idea de Templo del Espíritu invita a que la comunidad viva el lugar de la asamblea realmente como un espacio donde habita el Espíritu Santo; en palabras de Máximo, que la nave se convierta en santuario. La nave es para Máximo también la metáfora del resto del mundo: esto significa que celebramos la eucaristía no para reservarnos un sitio separado para Dios, sino para que el mundo entero se haga santuario. Esto corresponde con Schwarz, para quien la

nave, lugar de la asamblea, tiene una misión para con el mundo: es el «espacio donde habita (*Wohnraum*) el Espíritu que traspasa todo, llevando al mundo a florecer en su belleza» (Schwarz 1960, 29). Por lo tanto, la tarea del espacio litúrgico es «llevar el mundo a su forma más intrínseca y traducirla en oración» (Schwarz 1947, 56). En otras palabras, hacer que el mundo entero sea santuario, Templo del Espíritu. Esta era la gran visión de Yves Congar acerca de lo sagrado: según el teólogo dominico, más que abolir la noción de lo sagrado, la cristiandad invalidó la noción de lo *profano* allí donde todo es visto como *sacramental* (Congar 1967).

¿Dónde encontramos un uso litúrgico tan diferenciado y dinámico en el cual reconocemos algo de la *Catedral de todos los tiempos* de Schwarz? Aparte del ejemplo paradigmático de *Saint-François de Molitor*, hay iglesias que lo hacen plantando el ambón —lugar de la Palabra de Dios— en medio de la asamblea, lo que visibiliza la cercanía de un Dios que se revela en medio de su Pueblo y que camina con ellos. Pienso aquí en el uso adaptado y apropiado de tres edificios históricos: la célebre iglesia del monasterio *Sainte Marie de la Tourette*, en Francia (Le Corbusier, 1960), la iglesia del seminario de Hildesheim, en Alemania (Norbert Kessler y Martin Spatz, 2010) y la parroquia universitaria de Lovaina (Bélgica), que celebra en la iglesia gótica de San Juan Bautista (1232) (Fig. 11). También lo hace la comunidad episcopaliana en un templo construido expresamente para ella, la *St. Gregory of Nyssa Episcopal Church* en San Francisco, EE.UU. (John Goldman, 1995). Este último ejemplo, paradigmático a su vez, demuestra que lo que se expone aquí no queda reservado a una teología y un espacio litúrgico católicos (Daelemans 2015a).

En todos estos ejemplos se da el movimiento fundamental entre dos configuraciones comunitarias, la antifonal alrededor del ambón, y la del anillo alrededor del altar. Desde el ambón, el pueblo se siente interpelado y atraído hacia el altar. En respuesta a la Palabra, la asamblea eucarística se reúne entorno al altar como *circumstantes* concelebrantes (ODEA 2, 62, 8), en una configuración del Cuerpo de Cristo en forma de anillo (Fig. 12).



Fig. 11. San Juan Bautista (parroquia universitaria), Lovaina (Bélgica, 1232); primera lectura de la misa dominical (15/09/2019).
Fig. 12. San Juan Bautista (parroquia universitaria), Lovaina (Bélgica, 1232); plegaria eucarística de la misa dominical (15/09/2019).
Fig. 13. Juan Carlos Deltell Armenta. Iglesia de la Reconciliación, monasterio de la Conversión, Sotillo de la Adrada (Ávila, España, 2009).

A su vez, el movimiento no se termina allí: el altar, como umbral, orienta a todos hacia la parusía, hacia el espacio infinito e invisible del Padre. Esta dinámica corresponde con la propuesta de Louis Bouyer, quien recomendó no añadir un cuarto foco litúrgico (la sede ministerial) a los tres troncales de la Palabra, del altar y del Oriente escatológico. El objetivo no era otro que asegurar que el clero se mantuviera

en medio de los fieles y con ellos, como un fermento en la masa, para unirlos progresivamente, primero por medio de la Palabra y de la oración comunes y luego mediante la ofrenda común y la cena sacrificial común, con vistas al último y verdadero fin, cuando Dios sea todo en todos en Cristo (Bouyer 2000, 89).

Así no sólo se destacan los momentos fundantes de la eucaristía con sus dos *mesas* de Palabra y de Pan (SC 48, 51; IGMR 28) sino que además se expresa la progresión imprescindible de la Palabra hacia el altar, porque ambón y altar en la teología católica no son meramente yuxtapuestas: la Palabra sigue encarnándose, llevándonos hacia el Cuerpo eucarístico, presencia de Cristo por antonomasia que sobresale entre todas las presencias (cf. SC 7).

De tal modo, la asamblea se deja literalmente *con-figurar* por los focos centrales y eminentemente cristológicos que son la Palabra y el Cuerpo eucarístico. La comunidad misma, jerárquicamente diferenciada, se hace símbolo, expresión viva de su actitud ante el misterio de Dios, que se revela y se autocomunica en su Palabra y en su Cuerpo.

Otra propuesta valiosa es la del arquitecto Johannes Krämer, que oscila entre tres configuraciones básicas: proclamación, oración y eucaristía (Krämer 2001). Esta propuesta de *comunión orientada* (*Orientierte Versammlung*) está implementada en la capilla de *St Bonifatius* en el seminario diocesano de Mainz, en Alemania (Johannes Krämer, 2008).

LA IGLESIA DE LA RECONCILIACIÓN

Como siempre, es esencial dejar responder los espacios litúrgicos mismos a la pregunta plantada al principio, porque la rica diversidad de sus respuestas va en contra de la uniformidad, tan ajena a la teología

católica. Pues algo similar —aunque aquí la comunidad no proceda hacia el altar— se vive en la recién dedicada iglesia de la Reconciliación (Carlos Deltell, 2019) del monasterio de la Conversión, en Sotillo de la Adrada (Ávila, España). El ambón se sitúa en el centro exacto del espacio, lo que expresa tanto teológica como arquitectónicamente que la Palabra de Dios resuena en medio de su Pueblo (Fig. 13). Alrededor del ambón se sientan las hermanas agustinas, habitando este *domus ecclesiae* que también es *domus Dei*, santuario o Tienda del Encuentro en medio de un espacio indiferenciado. Sólo después de ser proclamada la Palabra y de haber respondido a ella, la asamblea se gira hacia el altar, donde tomará cuerpo. A la vez, la asamblea se orienta hacia el espacio prometido del Reino de Dios, aquí representado por un icono de Cristo Pantocrátor en el ábside, hacia Oriente.

A modo de colofón a esta reflexión sobre los matices e implicaciones eclesiológicas de la arquitectura eclesial postconciliar desde el punto de vista de la teología, quisiera terminar con una anécdota personal. Durante la dedicación de este templo, lo que más me impresionó fue cómo la acción litúrgica de más de dos horas transformó el edificio, sus paredes, su espacio y los bloques de piedra arenisca del altar y del ambón. La acción de la Iglesia —es decir la sinergia entre la Esposa y el Espíritu (Corbon 2009)—, a través de esta asamblea local, transfiguró un *espacio* anónimo e indefinido en un *lugar* concreto y habitado. Una construcción humana hecha de hormigón y de madera se encontró inhabitada por la divina presencia, como si Dios acogiera este nuevo lugar a modo de tabernáculo, Tienda del Encuentro en medio de su Pueblo. Esto no era el resultado de una mera actividad humana, aunque ésta jugaba un papel esencial como parte visible de la acción.

Lo que me llamó la atención durante la procesión de entrada es que el altar —un hermoso y digno bloque *sinestésico* de tierra arenisca— no mereció ninguna consideración hasta que fue rociado de agua, incensado y ungido igual que las paredes de la iglesia. Entonces, unas manos femeninas lo vistieron, lo prepararon y lo adornaron para el banquete sacrificial con tanta suavidad y bendición que quedó clara

su absoluta identidad sacramental con Cristo, altar, víctima y sacerdote, la Cabeza del Cuerpo eclesial, cuerpo que seguía y comprendía estos gestos primordiales y sacramentales con reverencia y en silencio.

Para completar el proceso de transfiguración del edificio en santuario, el Cuerpo eclesial reunido y orientado hacia el altar celebró por primera vez la eucaristía. A través de las acciones personales y sacramentales de bautismo, unción y eucaristía — que también incorporaron las paredes como símbolo de las piedras vivas de la Iglesia—, quedó dedicado el nuevo espacio como iglesia. Al final de la celebración, los restos eucarísticos se colocaron en el sagrario hasta este momento vacío, que se cerró sin más antes de recibir una vela indicando que el Señor había llegado a habitar este lugar.

OTROS MODELOS DE IGLESIA PARA SER IGLESIA

Aparte de las grandes ideas de *Pueblo de Dios*, *Cuerpo de Cristo* y *Templo del Espíritu*, existen naturalmente otros modelos para la Iglesia. Pocos años después del Concilio Vaticano II, el cardenal jesuita estadounidense Avery Dulles propuso cinco modelos eclesiológicos complementarios para pensar la Iglesia: la Iglesia como institución, como comunión, como sacramento, como heraldo y como servidora. También aquí encontramos el concepto de movimiento y de flexibilidad en el tiempo: cada uno de estos modelos subraya algunos aspectos fundamentales que una *teología equilibrada de la Iglesia* debería mantener juntos para no caer en visiones reductoras (Dulles 1975).

Tal vez grandes complejos monumentales sugieren la idea de la Iglesia como *institución* sólida e inquebrantable, como las catedrales góticas ubicadas en el centro de la ciudad; mientras que la pequeña caja oscura de *Christus, Hoffnung der Welt* (Heinz Tesar, 2000) en un barrio periférico de Viena anuncia una presencia de Cristo y de su Iglesia de modo más humilde y hundido, a escala humana y sin levantar la voz, como la levadura en la masa. Figura como sencillo *heraldo* y *servidora* a los pies de los altos rascacielos en sus fútiles esfuerzos de alcanzar el cielo por sus propios medios.

De tal modo, sin someterse al mundo, la Iglesia significada en este templo austríaco —más *domus*, en consonancia con la medida de una casa, que sus vecinos altaneros— sirve al mundo desde dentro, orientándolo hacia la mejoría del mundo, como lo recordó el papa san Pablo VI:

Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo; no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo (Pablo VI, 1963).

Por un lado, de entre los cinco modelos de Iglesia del cardenal Dulles, el edificio del arquitecto austríaco Heinz Tesar expresaría tal vez desde fuera más la dimensión *servidora*. Por otro lado, este modelo teológico de la Iglesia servidora también ofrece una valiosa crítica al edificio, en particular al aspecto hermético del bloque de acero, que tal vez no incita a entrar y da la impresión de que la Iglesia es una pequeña comunidad perseguida que *se encierra* al margen de la vida y se defiende del mundo. La misma crítica podría valer para *Notre-Dame de l'Arche de l'Alliance*, en París (Architecture Studio, 1997).

En todo caso, el espacio interior tanto en Viena como en París resalta la idea de la Iglesia como *comunión* y *sacramento*. Además, como una iglesia entre muchas también se conecta —como en una red o una constelación— con otros edificios que, cada uno a su modo, significa a la misma Iglesia que sigue siendo institución, comunión, sacramento, heraldo y servidora en medio y no apartada del mundo.

CONCLUSIÓN

Finalmente, recapitemos y recojamos lo adquirido a lo largo de esta reflexión que se quiso teológica y situada en unos lugares de culto muy concretos y contemporáneos. De tal modo, hemos podido desglosar paso por paso y responder a la pregunta inicial de cómo no solo los espacios litúrgicos, sino sobre todo su uso y apropiación comunitarios son profundamente mistagógicos. Quien solo analiza unos espacios vacíos no logra captar la profunda teología situada y encarnada —o *teotopía*— que dimana del modo de habitar el espacio. Hay que mirar a lo que una asam-

blea local *hace* con su templo, como se lo apropia, como se mueve en ello y qué acentos resalta.

Desde el modelo dinámico de la tienda del Éxodo hemos reflexionado cómo, en medio del *espacio* indefinido, un *lugar* sagrado y *habitado* sinérgicamente (Corbon) por una comunidad con su Dios ofrece una experiencia del no-lugar utópico del Reino de Dios, lo que Lefebvre llamó apropiadamente los *espacios de representación*, los espacios imaginados. Ahora bien, el lugar sagrado, siendo tanto *domus Dei* como *domus ecclesiae*, se ha mostrado ser esencialmente un *espacio vivido* (Lefebvre) o *vivo* (Schwarz). El lugar bien vivido contribuye a la mistagogía, es decir, al desplazamiento de una comunidad celebrante hacia el Reino como *meta* alcanzable.

Desde la teología católica, nos hemos dejado guiar por las tres imágenes bíblicas de la Iglesia, recogidas tanto en *Lumen gentium* como en el Catecismo: la Iglesia como *Pueblo de Dios*, *Cuerpo de Cristo* y *Templo del Espíritu*. Cada una acentúa una relación privilegiada con una Persona de la Trinidad. Si la idea del *Pueblo de Dios* destaca su unidad ante el Creador, hemos visto que esto queda bien reflejado en la arquitectura eclesial por una orientación conjunta de todos los miembros de la asamblea hacia un punto, una especie de *versus Orientem*, que no se debe mantener necesariamente durante toda la celebración eucarística. Esta idea resalta tanto el ser peregrino o *histórico* de la Iglesia como su apertura y orientación *escatológica* de espera y de esperanza.

La idea de *Cuerpo de Cristo* más bien concentra y configura a una comunidad desde la eucaristía y desde el altar. Hemos visto que la configuración en *anillo* expresa bien esta acción y no impide la diferencia de ministerios y servicios, aunque también tenga sus problemas cuando se fija de modo estático, igual que la primera, por lo cual tampoco ha de mantenerse a lo largo de la celebración eucarística si se quiere que el espacio se mantenga *vivo* (Schwarz).

Por lo tanto, la novedad de la tercera idea teológica del *Templo del Espíritu* bien implementada en la arquitectura —una aplicación que nunca se ha resaltado en la literatura hasta hoy—, no sólo abriría la vista hacia la universalidad, la diversidad y la comunión, sino que permitiría además *conjugar*

ambas ideas principales en una sucesión orgánica a lo largo de la celebración: es lo que intuyó Schwarz, seguramente desde sus felices experimentos con Guardini en Rothenfels de hace cien años.

El dinamismo comunitario inherente al Templo del Espíritu se podría resaltar desplazando a una asamblea espacialmente de un polo litúrgico a otro, del ambón hacia el altar, o de otros modos dinámicos en el mismo espacio que incluyen un momento de *versus Orientem* para expresar la idea del *Pueblo de Dios*, además de un momento de comunión que expresa la idea del *Cuerpo de Cristo* (como en *Molitor* y en Sotillo de la Adrada). Sólo son *momentos* dentro de una sucesión, dos espacios mayores de una *Catedral de todos los tiempos*, de una tienda en movimiento; dos *instantáneas* de una comunidad que ella misma es el símbolo de la presencia de Dios (cf. SC 7). Lo esencial es permitir que salga a la luz la *potencia de santuario* (Máximo) que tiene el lugar de la asamblea, y así contribuya a que el mundo entero —espacio del Espíritu— *se transforme en oración* (Schwarz).

Todos los ejemplos analizados de modo crítico en esta reflexión, claro está, solo son *modelos* de teología situada, no para imitar literalmente (aunque el movimiento penitencial de Molitor o el movimiento del ambón hasta el altar son ejemplos bastante logrados para ser implementados tales cuales en la liturgia católica) sino para que cualquier comunidad eclesial se inspire de ellos para bien habitar su propio espacio, como espacio no dominado sino *apropiado* (Lefebvre). Son modelos muy concretos capaces de hablar una teología que es universal.

Pocas veces desde Máximo el Confesor y Rudolf Schwarz se ha hecho una auténtica teología del espacio sagrado como la presentada aquí, atenta a la apropiación dinámica por parte del verdadero sujeto de la celebración eucarística: la asamblea jerárquica junto con Cristo en una *sinergia* litúrgica (cf. SC 7). En esta reflexión, se ha podido compaginar autores tan dispares como Máximo, Corbon, Schwarz, Lefebvre, Foucault, Tillich, Guardini y Bouyer, resaltando lo que tienen en común, aplicado al espacio litúrgico. En definitiva, esta reflexión teológica trata de movilizar —literalmente— a comunidades eclesiales, no

solo católicas, al uso reflexivo y dinámico de sus espacios de culto para que expresen mejor el misterio del Dios encarnado y resucitado que les llama a ser *Pueblo de Dios* en camino, *Cuerpo de Cristo* reunido entorno a su Cabeza y *Templo del Espíritu* en medio y al servicio del mundo.

AGRADECIMIENTOS

Quiero hacer constar mi agradecimiento a Adelaida Gil Martínez, del Instituto Cervantes, por su valiosa revisión del castellano de este texto.

ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

AA—Concilio Vaticano II. 1965. Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los seglares (19 de noviembre).

CEC—Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. 1992. *Catecismo de la Iglesia Católica*.

DH—Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann, eds. 2017. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

GS—Concilio Vaticano II. 1965. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre).

IGMR—*Ordenación General del Misal Romano, tercera edición*. 2005 (2002). Comentarios de José Aldazábal. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

LG—Concilio Vaticano II. 1964. Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia (21 de noviembre).

ODEA—Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino. 1977. *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Editio typica. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

PG—Migne, J.P. 1864. *Patrologia Graeca. Series Graeca*. Paris.

PL—Migne, J.P. 1886. *Patrologia Latina. Series Latina*. Paris.

PO—Concilio Vaticano II. 1965. Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre el ministerio y vida de los presbíteros (7 de diciembre).

SC—Concilio Vaticano II. 1963. Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada Liturgia (4 de diciembre).

ST—Tomás de Aquino. 1952 (1274). *Summa Theologiae. Tomo IV: Tertia pars*. Madrid: BAC.

BIBLIOGRAFÍA

Benedicto XVI. 2007. Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero). Con acceso el 10/07/2019, <http://bit.ly/34JqxYB>.

Boselli, Goffredo. 2011. *Il senso spirituale della liturgia*. Magnano: Qiqajon.

Bouyer, Louis. 2000. *Arquitectura y liturgia*. Bilbao: Grafite.

Bueno de la Fuente, Eloy. 1998. *Eclesiología*. Madrid: BAC.

Congar, Yves-Marie. 1967. «Situation du ‘sacré’ en régime chrétien». En *La Liturgie après Vatican II*, editado por Yves-Marie Congar et al., 385-403. Paris: Cerf.

Corbon, Jean. 2009 (1980). *Liturgia fontal*. Madrid: Palabra.

Daelemans, Bert. 2012. «Tillich and the Spilled Coffee Cup: The Breakthrough of the Spirit in Contemporary Church Architecture», *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 38/1: 35-53.

Daelemans, Bert. 2015a. *Spiritus loci: A Theological Method for Contemporary Church Architecture*. Boston/Leiden: Brill.

Daelemans, Bert. 2015b. «La presenza reale del cosmo in l’architettura contemporanea». En *Architettura, liturgia e cosmo*, editado por Goffredo Boselli, 177-194. Magnano: Qiqajon.

Daelemans, Bert. 2015c. «Fifty Shades of Grey? Contemporary Churches as Lived Liturgies that Mediate Mysteries». En *Approaching the Threshold of Mystery: Liturgical Worlds and Theological Spaces*, editado por Joris Geldhof, Daniel Minch y Trevor Maine, 25-43. Regensburg: Friedrich Pustet.

Daelemans, Bert. 2018. «Umbrales entre cielo y tierra. Espacios litúrgicos contemporáneos», en *El cielo: historia y espiritualidad*, editado por María del Mar Graña Cid, 419-442. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Daelemans, Bert. 2019. «Principios teológicos para un espacio mistagógico», *Phase* 59/353: 437-460.

Dulles, Avery. 1975. *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*. Santander: Sal Terrae.

Foucault, Michel. 1984. «Des Espaces autres». *Architecture-Mouvement-Continuité* 5: 46-49.

Francisco. 2013. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre). Con acceso el 10/07/2019, <http://bit.ly/2ONeLXH>.

Francisco. 2015. Carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo). Con acceso el 10/07/2019, <http://bit.ly/2YdqVfo>.

Guardini, Romano. 1931. «Die neuerbaute Fronleich-namskirche in Aachen». *Schildgenossen* 11: 267.

Guardini, Romano. 1946 (1918). *El espíritu de la liturgia*. Trad. Félix García. Barcelona: Araluce.

Guardini, Romano. 2018. «Lettre de Romano Guardini à Johannes Wagner pour le Congrès liturgique de Mayence». *La Maison-Dieu* 291: 137-144.

Kieckhefer, Richard. 2004. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Krämer, Johannes. 2001. «Offener Raum und orientierte Versammlung». *Gottesdienst* 35: 81-83.

Lefebvre, Henri. 2013 (1974). *La producción del espacio*. Trad. E. Martínez Gutiérrez. Madrid: Capitán Swing.

Maxime le Confesseur. 2005. *La Mystagogie*. Trad. M.L. Charpin-Ploix. Paris: Migne.

Miralles, Antonio. 2000. *Los sacramentos cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*. Madrid: Palabra.

Pablo VI. 1963. *Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II* (29 de septiembre). Con acceso el 10/07/2019, <http://bit.ly/2PF6owH>.

Pallasmaa, Juhani. 2006 (1996). *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.

Pesenti, Davide. 2018. «La notion de *Liturgiefähigkeit* (capacité liturgique): Une question d'actualité permanente». *La Maison-Dieu* 291: 145-165.

Pío XII. 1943. Encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio).

Schwarz, Rudolf. 1924. «Über Baukunst». *Die Schildgenossen* 4: 273-284

Schwarz, Rudolf. 1947 (1938). *Vom Bau der Kirche*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Schwarz, Rudolf. 1960. *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Heidelberg: F.H. Kerle Verlag.

Tillich, Paul. 1989. «Contemporary Protestant Architecture». En *On Art and Architecture*, editado por John y Jane Dillenberger, 214-220. New York: Crossroad.

PROCEDENCIA DE LAS IMAGENES

Fig. 01, 10. Schwarz 1947 (1938).

Fig. 02-08. Archivo Bert Daelemans.

Fig. 09. Travel Notes.

Fig. 11-12. Frank Bruggeman.

Fig. 13. Archivo del Monasterio de la Conversión, Sotillo de la Adrada (Ávila, España).