

APUNTES SOBRE ARQUITECTURA SACRA CONTEMPORÁNEA

On Sacred Contemporary Architecture

Apontamentos sobre arquitetura sacra contemporânea

DANIEL ESTIVILL*

Resumen

De acuerdo con el criterio de varios estudiosos y creyentes, un edificio bello, funcional, simbólicamente eficaz e idóneo para servir como modelo del edificio de culto cristiano no emerge con claridad en el panorama de la arquitectura sacra contemporánea. El origen de este fenómeno no debería buscarse en el desarrollo progresivo de la arquitectura sino en la doctrina litúrgica que inspira la concepción de las nuevas iglesias. Con esta premisa, el objetivo de la reflexión es llamar la atención sobre las consecuencias que ha provocado uno de los cambios más sobresalientes de la reforma litúrgica post-conciliar: la orientación

* Sacerdote. Doctor en Ciencias Eclesiásticas Orientales por el Pontificio Instituto Oriental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 1994. Arquitecto en la Universidad Nacional de Buenos Aires (1974). Profesor de Iconografía e Iconología en la Facultad de Historia y Bienes Culturales de la Iglesia, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; Adjunto de Secretaría del Sínodo de los Obispos (Ciudad del Vaticano). El artículo es parte de un proyecto de investigación sobre la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II según la hermenéutica de la reforma en la continuidad propuesta por Benedicto XVI.
Correo electrónico: estivilldaniele@libero.it

Artículo recibido el 13 septiembre de 2013 y aprobado para su publicación el 18 de diciembre de 2013.



del altar hacia el pueblo. Con tal propósito se proponen estas consideraciones sobre la ubicación del tabernáculo y la relación entre la iconografía litúrgica y el espacio arquitectónico. El propósito, en consecuencia, es hacer evidente la discontinuidad de algunas disposiciones post-conciliares sobre lo que ha sido dispuesto por el Concilio. Además, se subraya que el modelo deseado podrá sólo surgir como resultado de orientaciones precisas en materia de arquitectura sacra, que tengan como fundamento la interpretación de los textos conciliares según la hermenéutica de la reforma en la continuidad.

Palabras clave

Arquitectura, Iglesia, Altar, Tabernáculo, Iconografía.

Abstract

According to the point of view of experts and believers a beautiful, functional and symbolically efficient building as a model of an ideal building for Christian worship is not found within the horizon of sacred contemporary architecture. The origin of such a phenomenon should not be looked for in the continuous development of architecture, but in the liturgical doctrine that inspires the idea of the new churches. Bearing this in mind, the aim of the paper is to focus our attention on the consequences arisen from one of the most significant changes in the post-conciliar liturgical reform: the orientation of the altar towards people. Because of that, such considerations about the location of the tabernacle and the relation between the liturgical iconography and the architectural space are proposed. Therefore, the purpose is to show the inconsistencies between some of the post-conciliar regulations and what had been established by the Council. In addition, the paper highlights that the desired model may only emerge as a result from precise orientations in the subject of sacred architecture, which have as grounds the interpretation of the conciliar documents according to the hermeneutics of the reform within continuity.

Keywords

Architecture, Church, Altar, Tabernacle, Iconography.

Resumo

Segundo o critério de vários estudiosos e fiéis, um edifício belo, funcional, simbolicamente eficaz e idôneo para servir como modelo de edifício de culto cristão não emerge com clareza no panorama da arquitetura sacra contemporânea. A origem deste fenômeno não deveria ser buscada no desenvolvimento progressivo da arquitetura, mas na doutrina litúrgica que inspira a concepção de novas igrejas. Com esta premissa, o objetivo da reflexão é chamar a atenção para as consequências que uma das mudanças mais salientes da reforma litúrgica pós-conciliar provocou: a orientação do altar para o povo. Com tal propósito, são propostas estas considerações sobre a localização do tabernáculo e a relação entre a iconografia litúrgica e o espaço arquitetônico. O propósito, por conseguinte, é tornar evidente a descontinuidade de algumas disposições pós-conciliares sobre o que foi disposto pelo Concílio. Ademais, se sublinha que o modelo desejado poderá surgir somente como resultado de orientações precisas em matéria de arquitetura sacra, que tenham como fundamento a interpretação dos textos conciliares segundo a hermenêutica da reforma na continuidade.

Palavras-chave

Arquitetura, Igreja, Altar, Tabernáculo, Iconografia.

INTRODUCCIÓN

La crisis que atraviesa la arquitectura sacra contemporánea, desde la reforma promovida por el Concilio Ecu­ménico Vaticano II hasta nuestros días, resulta un punto de convergencia consensual tanto entre los estudiosos como entre los creyentes que usan los edificios sacros. Ello es lo que permiten inferir las palabras con las que se presentan los últimos ensayos sobre el tema, en un artículo aparecido recientemente en *L'Osservatore Romano* (Zanchi, 2013, p. 4). Su autor, G. Zanchi, cuando alude al libro de G. Santi (2012), afirma:

A parte scarse celebrazioni mediatiche di qualche rara e stracitata prova d'autore [...] tutta questa febbricitante attività edilizia non ha lasciato tracce

memorabili nel panorama italiano: “Si è trattato in genere di opere di modesto profilo culturale”, per di più ogni volta sempre sostanzialmente indigeste a una media cultura cattolica [...] francamente impreparata a discernere nel merito.

Más adelante, cuando el autor del artículo analiza críticamente el ensayo de C. Zito, (2013) demuestra con franqueza objetiva «*la modestia culturale delle opere che deve prendere in esame*» y recoge un argumento más en favor de la opinión común sobre el bajo perfil de la arquitectura sacra contemporánea.

Más concreto y detallado es el volumen *Le chiese della periferia romana: 2000-2013 dal Gran Giubileo all’Anno Costantiniano* (2013) publicado recientemente para celebrar los nuevos edificios de culto construidos en la diócesis de Roma en estos primeros años del tercer milenio. Esta publicación, además de reflejar el panorama general de la arquitectura sacra contemporánea, somete a la prueba sus resultados y suscita diversas y contrastantes consideraciones. A este respecto, el director de los Museos Vaticanos, Prof. Paolucci, en un artículo publicado en *L’Osservatore Romano*, se formulaba la siguiente pregunta de carácter general: «*Cuándo un edificio destinado al culto [...] puede considerarse adecuado? ¿Cuándo lo podemos definir al mismo tiempo bello, funcional y simbólicamente eficaz?*» (2013, p. 4)¹. La pregunta –para nada superficial– invita a una reflexión profunda, sobre todo porque en el último párrafo del mismo artículo, después de observar las iglesias más importantes construidas en Roma durante el mencionado período, el autor concluye: «*El edificio bello, funcional y simbólicamente eficaz, idóneo para servir como modelo, todavía no existe. Al menos yo no lo he encontrado* (2013)².

1 El artículo fue escrito con ocasión de la presentación del mencionado libro. En el texto original: «*Quando un edificio destinato al culto ... è giusto? Quando cioè lo possiamo definire allo stesso tempo bello, funzionale e simbolicamente efficace?*». Traducción del autor del presente artículo.

2 En el texto original: «*L’edificio bello, funzionale, simbolicamente efficace in grado di servire da modello, ancora non c’è. Almeno io non l’ho trovato*». Traducción del autor del presente artículo.

La referencia al “edificio-modelo”, imposible de encontrar entre las iglesias contemporáneas, introduce el problema más amplio de la crisis del concepto de tipología en el ámbito de la arquitectura en general y de la influencia de esa crisis en la arquitectura sacra (Grasso, 1988, pp.21-25). En la base de esta situación crítica, por la que atraviesa la arquitectura actual, se encuentra la compulsiva exigencia de una libertad sin horizontes en la concepción actual del proyecto arquitectónico en cuanto tal. Ahora bien, si se admite, en el mejor de los casos, que el máximo grado de libertad no sea concebido de manera radicalmente anárquica, es obvio que esa libertad está llamada a entrar en diálogo con la objetividad de la función a la que debe responder. De modo contrario, la libertad se transforma en un instrumento para justificar cualquier decisión proyectual y también la contraria. Si esta es la situación en la arquitectura en general resulta indiscutible la afirmación de Giacomo Grasso:

il massimo grado di libertà fa sì che sia facile progettare, e produrre, chiese-edificio che si fondano su equivoci, mancando a livello di progettazione quel rigore che solo un'interdisciplinarietà permette. Un'interdisciplinarietà reale: l'architetto, e ancora prima la committenza, sono chiesti di procedere non da equivoci [...] ma da analisi teologiche teoreticamente fondanti. (p. 24)

Por lo tanto, parece claro que la causa de la ausencia de un modelo de edificio sacro debería buscarse no tanto en la libertad proyectual sino, más bien, en la falta de adherencia a los fundamentos teóricos.

EL ORIGEN DEL PROBLEMA

A partir de estas reflexiones, que se adoptan como premisas para defender esta hipótesis, se intenta dar un paso más para llegar al origen, a los verdaderos motivos del problema que interesa: la ausencia de un modelo de edificio “bello, funcional y simbólicamente eficaz” –para retomar la expresión del Prof. Paolucci– entre las iglesias de la época presente. No obstante el carácter sucinto de este estudio, es menester demostrar que el problema no radica en el desarrollo progresivo de la arquitectura –como parece emerger del citado artículo– sino en la doctrina litúrgica que inspira la concepción de los nuevos edificios de culto.

Ahora bien, aunque la raíz de la cuestión no se encuentre en la arquitectura, el punto de partida de esta reflexión debe ser, de todos modos, el concepto mismo de monumento arquitectónico. Es preciso recordar que toda obra arquitectónica debe responder a tres cuestiones fundamentales. La primera se refiere a la dimensión material del monumento, es decir, a la estabilidad estructural, la facilidad de manutención y la eficiencia de las instalaciones técnicas. La segunda está vinculada con el desarrollo de las actividades humanas a las que debe servir el edificio, en otras palabras, el monumento debe ser, como se suele decir, “funcional”. Finalmente, el tercer aspecto al que debe responder una obra arquitectónica es la expresión de la belleza a través de sus formas, en conjunto con la transparencia en la comunicación de su mensaje simbólico.

Si se trata de un edificio de culto cristiano, es natural que la obra arquitectónica sea concebida como respuesta a las exigencias de aquel que ha encomendado la obra, en este caso, la Iglesia, que tiene necesidad de estos edificios para desplegar su vida litúrgica. Por lo tanto, la iglesia deberá ser proyectada, desde el punto de vista material, como un edificio destinado a perdurar en el tiempo, no sólo para un uso prolongado del mismo, sino, también, como testimonio histórico para las futuras generaciones. Además, la iglesia deberá ser pensada para consentir el adecuado uso de las acciones previstas en las rúbricas de los libros litúrgicos. Finalmente, el proyecto de una iglesia deberá proponer un espacio que evoque “la Belleza, que es el esplendor de la Verdad divina”, con un lenguaje simbólico en sintonía con los signos sacramentales usados durante la liturgia.

De lo expuesto se infiere, aunque pueda parecer banal recordarlo, que la liturgia ejerce un rol determinante en la concepción arquitectónica del edificio sacro. Si sucediera lo contrario, sería tan ilógico como pensar que seres humanos pudieran vivir, sin más, en una casa construida para extraterrestres. Esta esencial relación entre arquitectura y liturgia presupone otra relación fundante que es la que se da entre la liturgia y la fe, según el axioma *Lex orandi lex credendi*, es decir, entre la celebración litúrgica de la fe y la profesión de la misma, que es el objeto último de la ciencia teológica. La ecuación arquitectura sacra–liturgia–fe hace ver la importancia de conocer los presupuestos teológicos del concepto de sacro aplicado al edificio.

Es iluminador un estudio conducido por Joseph Ratzinger -Benedicto XVI- en el que se analizan, en el concepto de lugar sacro, la distinción y la continuidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Este estudio revela tres innovaciones (2012a, pp. 42-48). La primera es la orientación de la oración: mientras en la sinagoga se reza y se mira en la dirección del templo de Jerusalén, en la *ecclesia* el lugar en el que reza y mira la comunidad es hacia el oriente, lugar del sol naciente, símbolo del Cristo resucitado que retorna y que es expresión de la dimensión cósmica de la liturgia cristiana. La segunda innovación consiste en la aparición de un nuevo baricentro del espacio en correspondencia con el altar, punto central del ábside, en el que, en comunión con la liturgia celeste, se celebra la eucaristía. Este elemento no existe en la sinagoga. La tercera novedad se refiere al lugar específicamente sacro dentro del edificio, lugar que es doble en el caso del edificio cristiano –un lugar destinado a la proclamación de la palabra y el otro para la celebración de la eucaristía propiamente dicha– y único en la sinagoga, donde el epicentro del espacio es ocupado sólo por el escriño en el que se conserva la Torá. Las características arquitectónicas estarán determinadas en uno y otro caso por las respectivas concepciones teológicas. Sin embargo, en el caso de la fe cristiana, existe una línea de continuidad en la historia de la salvación, continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, según la conocida expresión “*Novum Testamentum in vetere latet; vetus in novo patet*” (S. Agustín, *Quaestionum in Heptateucum*, 2,73: PL 34, 623). Por ello, según la revelación cristiana, el concepto de sacro aplicado al edificio arquitectónico implica una orientación, un baricentro espacial o punto focal y una duplicidad de lugares sacros, el de la palabra y el de la eucaristía.

Estos aspectos deberían servir como marco de referencia para cualquier cambio en las formas que se pretendan introducir en el espacio sacro. No se trata de limitar la libertad creativa, exigencia lógica de todo proceso de evolución en la historia de la arquitectura, sino, más bien, de encuadrar dichas mutaciones dentro de los principios que aseguran la identidad y la continuidad de un único modelo de edificio sacro, entendido como ideal del edificio de culto.

Los parámetros históricos del problema

Si en el desarrollo histórico de la arquitectura sacra se detecta un momento a partir del cual la Iglesia pierde su identidad, ello será debido a un cambio

de dirección en la vida eclesial, que se expresaría en nuevas y diversas formas litúrgicas. El monumento arquitectónico sería, en resumidas cuentas, la respuesta a dichas formas litúrgicas. En este sentido, no parece superfluo tratar de determinar cuál puede ser ese momento histórico, si se tiene en cuenta que, no obstante la imposibilidad de fijar los límites cronológicos del mismo, existirá siempre la certeza de comprender conceptualmente la dimensión histórica del cambio.

Para fijar las coordenadas históricas del problema puede ser útil partir de la siguiente constatación: si observamos los monumentos que, desde el pasado hasta el presente, suelen ser considerados como expresiones de una arquitectura sacra católica, se concluye que no sería del todo justo suponer que el barroco es el último estilo capaz de ofrecer un modelo católico de iglesia (fig. 1), como parece sugerir Paolucci en su artículo. En efecto, aunque este estilo haya sido la última grande corriente artística nacida en el seno de la Iglesia católica –a tal punto que no pocos consideran el barroco como estilo de la Reforma católica– no es oportuno olvidar otros estilos que se presentaron posteriormente, como el neoclásico, para no hablar de los *revivals*, como el neo gótico y el neo románico. Estos estilos han ofrecido buenos frutos a la arquitectura sacra porque conservan, en continuidad con la tradición, aquel modelo “bello, funcional y simbólicamente eficaz”, que al mismo tiempo responde a la identidad católica (fig. 2). Esto ha sido posible porque la liturgia no ha experimentado sustancialmente cambios tales que hayan implicado una alteración de la estructura del espacio sagrado y, por consiguiente, las formas del estilo se han adaptado a las exigencias de la misma y única liturgia.

Si se hace un paralelo con el mundo de las bellas artes y si se adopta la expresión de Rodolfo Papa, se puede hablar de un único “sistema de arte” o, mejor aún, para adecuar el concepto al tema, de un único “sistema arquitectónico”, estrechamente vinculado con la liturgia, que permanece y se expresa en diversos estilos (Papa R, 2012, pp. 94-107). En efecto, la noción de “sistema”, usada en este contexto, indica una determinada visión del mundo (*Weltanschauung*) y, en el caso de la arquitectura sacra, dicha visión (*christliche Weltanschauung*) está dada precisamente por la liturgia, que es la «obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia» (Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium*, 7).



Figura 1. Interior de la iglesia de San Ignacio de Loyola en Campo Marzio, Roma, siglo XVII, según el proyecto del jesuita Horacio Grassi.



Figura 2. Interior de la iglesia de San Antonio Taumaturgo, 1808-1849, Trieste, obra de Pietro Nobile.

Este modo de razonar parte de una perspectiva cristocéntrica y objetiva en correspondencia con la ley de la objetividad que es uno de los fundamentos de la liturgia (Vagaggini, 1965, pp. 189-195). Esto no se contrapone con el carácter evolutivo de la liturgia, que es una constante en la historia del rito latino. En este sentido, tal evolución sólo puede entenderse en la continuidad de la tradición litúrgica, que se refleja en la evolución estilística dentro del mismo “sistema” arquitectónico. Por el contrario, si se parte de una perspectiva prevalentemente comunitaria, según la cual la liturgia es “fabricada” por la comunidad a su gusto y medida, cualquier espacio puede transformarse en sacro si la comunidad lo usa para el culto (Santi, 2011, pp. 57-59) y, por tanto, no solamente cada edificio de culto puede constituirse en una creación autónoma fuera de cualquier sistema, sino que, además, no puede hablarse, en rigor de verdad, de una “arquitectura sacra” sino sólo de una “arquitectura para la liturgia”.

Ahora bien, la noción occidental de liturgia se caracteriza por la idea de crecimiento y de evolución, a diferencia de la concepción oriental que ve en la inmutabilidad de las formas litúrgicas el reflejo de la liturgia eterna del cielo. Sin embargo, como se lee en las Obras Completas de Joseph Ratzinger -Benedicto XVI-

Lo que ha sucedido en gran medida después del Concilio [Vaticano II], significa algo muy diferente: en lugar de una liturgia “en proceso” ha aparecido la liturgia “fabricada”. No se quería ya prolongar el desarrollo y la maduración orgánica de aquello que estaba vivo a lo largo de los siglos, sino colocar en su lugar, según el modelo de la producción técnica, la fabricación, el liso y llano producto del momento. (2012b, p. 480)

Todo esto nos permite entrever que el momento histórico en el que se verifica la pérdida de identidad del edificio de culto católico coincide con el período sucesivo al Concilio Ecuménico Vaticano II, aunque tal pérdida de identidad no debe ser entendida como efecto del auténtico espíritu de la reforma conciliar, sino como fruto de una errónea interpretación del mismo.

El nudo arquitectónico del problema

Otra observación que se impone por sí misma se relaciona con el altar como punto nodal del espacio litúrgico. El elemento arquitectónico más visible

de la reforma litúrgica post-conciliar es el altar orientado hacia el pueblo, con el consiguiente cambio de la posición del celebrante. Sin embargo, con sorpresa, se constata que el Concilio en su constitución sobre la sagrada liturgia, *Sacrosanctum concilium*, no ha dado ninguna normativa en relación con tal cambio. Ha sido la Instrucción post conciliar *Inter oecumenici* que dispone: «Conviene que el altar mayor se construya separado de la pared, de modo que se pueda girar fácilmente en torno a él y celebrar de cara al pueblo»³ (Sacra Congregatio Rituum, 1964, p. 898). La disposición permanece inalterada en la *Instructio Generalis Missalis Romani*, que en el n. 299 establece: «*Altare exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragitur possit, quod expedit ubicumque possibile sit*». Sin embargo, la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, interpelada sobre el citado número de la *Instructio Generalis Missalis Romani* ha respondido:

il termine expedit non costituisce una forma obbligatoria, ma un suggerimento, che riguarda sia la costruzione dell'altare a pariete seiunctum, sia la celebrazione versus populum. La clausola ubi possibile sit tiene conto di diversi elementi come, per esempio, la topografia del luogo, la disponibilità dello spazio, l'esistenza di un precedente altare di valore artistico, la sensibilità della comunità che partecipa alle celebrazioni nella chiesa in questione, ecc. (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2000, pp. 171-173)

De todos modos, en la práctica, esta disposición del altar se ha impuesto como signo distintivo de la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II, a tal punto que se ha dejado proceder rápidamente a la adaptación de las iglesias ya existentes con la puesta de un “segundo” altar –normalmente móvil y provisorio, y a menudo de decadente cualidad artística– delante del altar “antiguo”. Así, el modelo del altar de cara al pueblo se ha transformado, con el paso del tiempo, ya medio siglo, en una verdadera “dictadura”, que ha sido puesta en discusión sólo recientemente. El tema de la orientación del altar, entre otras cosas, muy bien afrontado por teólogos y liturgistas contemporáneos (Ratzinger, 2012a, pp. 42-48;

3 «*Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit*».

Lang, 2006⁴), lamentablemente ha sido, y todavía lo es, campo de estériles e infructuosas discusiones, a menudo ocasión de un absurdo enfrentamiento entre progresivismo (*versus populum*) y tradicionalismo (*versus Deum*). No es el objetivo de estas reflexiones reabrir la discusión sobre este argumento; sin embargo, vale la pena notar que la preocupación por la orientación del altar va más allá de cualquier posición ideológica, como lo demuestra la observación de Enzo Bianchi:

È innegabile osservare che l'orientamento, inteso come espressione della dimensione escatologica della celebrazione eucaristica e come narrazione del popolo di Dio in cammino verso il Regno, sia oggi sovente mancante nelle nostre liturgie. Si ha spesso l'impressione che l'assemblea dei fedeli sia "disorientata", ovvero che non abbia mai nella preghiera quella direzione unica e chiara in grado di esprimere e significare la sua tensione escatologica. L'orientamento liturgico, che è il volgersi dell'assemblea per pregare verso un'unica direzione, rimane dunque un elemento che attende di essere recuperato in tutto il suo valore. (2006)

Dejemos ahora la discusión a teólogos y liturgistas para señalar las consecuencias que esa “revolución copernicana” ha provocado en el comportamiento de los usuarios en lo atinente a lo arquitectónico y, sobre todo, para revelar las premisas litúrgicas y dogmáticas implícitas en dicha mutación.

LAS CONSECUENCIAS DE LA “REVOLUCIÓN COPERNICANA” DEL ALTAR

La primera consecuencia de la nueva disposición del altar consiste en la insistencia unilateral sobre el carácter dialógico que ella presupone. La forma dilógica pertenece a la esencia de la liturgia, como lo demuestran tantos diálogos previstos por las rúbricas entre los fieles y el sacerdote que preside la celebración, y como enfáticamente ha subrayado la reforma conciliar en sintonía con el principio de la “participación activa” y de la “eclesiología de la comunión”. Sin embargo, en el caso del altar, este diálogo adquiere un

4 Con abundante bibliografía sobre el tema.

matiz muy especial, puesto que la plegaria eucarística es la gran oración del entero Cuerpo místico dirigida al Padre en el Espíritu Santo. De ahí que, el altar, por estar orientado hacia la asamblea, constituye una estructura dialógica, cuyos sujetos implicados son el celebrante y el pueblo (fig. 3); mientras que en la anterior disposición el eje de la comunicación establecía un vínculo entre Dios y el pueblo, pero a través del sacerdote celebrante.

Por lo tanto, la nueva disposición del altar, *versus populum*, hace menos evidente el sujeto divino y más evidente los otros sujetos de la comunicación: el sacerdote y los fieles laicos. En otras palabras, se ha pasado de una estructura espacial fundada en la trascendencia y orientada hacia un punto focal preciso, a una distribución de los espacios construida sobre la inmanencia y, por lo tanto, flexible, abierta a la libre creatividad y al protagonismo de los sujetos involucrados. Todo esto, vale la pena afirmarlo, no sin el riesgo de arbitrarias opciones y, en todo caso, con el riesgo de descuidar la dimensión cósmica de la liturgia, que implica una mirada hacia oriente, lugar-símbolo de El resucitado. Esto explica la aguda observación, no de poco peso, de Joseph Ratzinger, que declaraba en una entrevista:

Il grande pericolo dei nostri tempi per la liturgia sta nel fatto che questa dimensione cosmica è abbastanza estranea alla nostra mentalità individualista; e poiché questa ci sfugge, prevale una mentalità secondo la quale è sufficiente “creare” una liturgia corrispondente alle nostre idee e nella quale è la comunità stessa ad essere protagonista. (2001, p. 180)

La segunda consecuencia es de carácter semántico, en cuanto la nueva posición ocupada por el celebrante invita a considerar al altar no tanto como ara sino, más bien, como una mesa. Ello implica un énfasis en el carácter de convivencia comunitaria de la Eucaristía, en detrimento de la índole sacrificial del mismo sacramento. No es casualidad que muchos altares, separados del muro, han asumido la forma de una mesa (fig. 4), alrededor de la cual se ubican idealmente los “participantes”, incluido el sacerdote celebrante. El pasaje de la forma del ara a la de la mesa ha sido elogiado como una auténtica vuelta a los orígenes, con el argumento de que la Iglesia debería repetir en su forma litúrgica la cena en la que Jesucristo instituyó el Sacramento. Sin embargo, no debe olvidarse, en primer lugar, que aquella cena tenía un carácter sacrificial y, en segundo lugar, que el mismo Señor Jesús instituyó la eucaristía cuando aludió



Figura 3. Interior de la iglesia de Maria Geburt, Aschaffenburg (Alemania), edificio neogótico restructurado en el 2009.

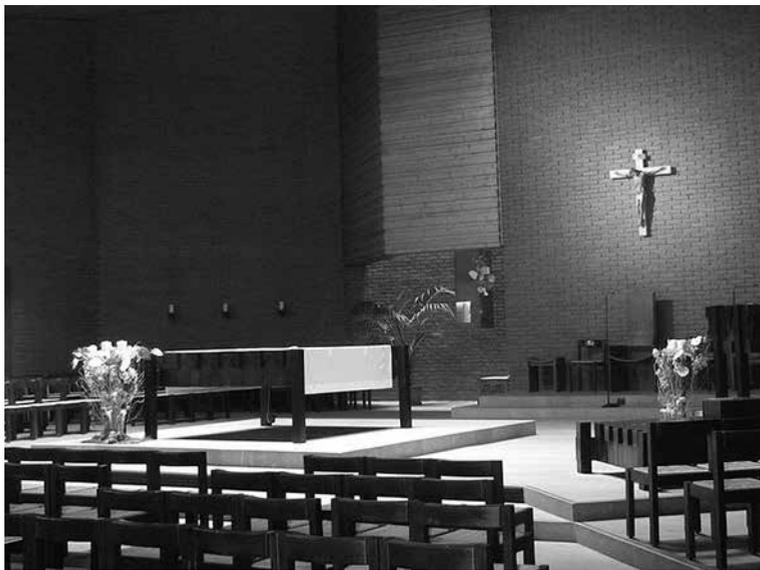


Figura 4. Interior de la iglesia de San José, Monza, 1975, obra de Justus Danhinden de Zurich.

explícitamente al sacrificio de la cruz, que habría cumplido al día siguiente⁵. Por lo tanto, como justamente afirma Benedicto XVI: «Con el mandato “*Haced esto en conmemoración mía*» (cf. *Lc* 22,19; *I Co* 11,25), nos pide corresponder a su don y representarlo sacramentalmente. Por tanto, el Señor expresa con estas palabras la esperanza de que su Iglesia, nacida de su sacrificio, acoja este don, y que despliegue, con la guía del Espíritu Santo, la forma litúrgica del sacramento. En efecto, el memorial de su total entrega no consiste en la simple repetición de la última cena, sino, propiamente, en la eucaristía, es decir, en la novedad radical del culto cristiano» (Benedicto XVI, 2007, p. 113). Esto no significa la abolición del carácter convivial de la eucaristía, pues ella sigue siendo “banquete eucarístico”, pero no en razón del banquete de la última cena, sino, más bien, como anticipación del banquete escatológico. En efecto, «el banquete eucarístico es para nosotros anticipación real del banquete final, anunciado por los profetas (cf. *Is* 25,6-9) y descrito en el Nuevo Testamento como “las bodas del cordero” (*Ap* 19,7.9), que se ha de celebrar en la alegría de la comunión de los santos» (Benedicto XVI, 2007, p.131).

Una tercera consecuencia consiste en el relativismo implícito en algunas rúbricas relacionadas con la ubicación de diversos elementos litúrgicos en el área presbiteral. Desvanecida la centralidad asignada al altar como punto de convergencia de las miradas, tanto del celebrante como del pueblo fiel, la sólida simetría, signo de un orden estable y áulico, debía, también ella, disolverse en una libre dislocación de todos los objetos que forman parte del contexto inmediato del altar. La transformación sufrida por el altar se ha difundido como una especie de “movimiento telúrico”, que involucra los otros elementos litúrgicos: el tabernáculo, la sede del celebrante, el ambón, el crucifijo, los candelabros, etc., los cuales han comenzado a fluctuar en el espacio al ritmo del estro del arquitecto y de la fantasía de quien, en nombre de la Iglesia, encomienda la realización de la obra.

Para ejemplificar cuanto ha sido expuesto, se toman varios elementos atinentes a la celebración eucarística que han sufrido las consecuencias del citado “terremoto”: el crucifijo sobre el altar, la ubicación del tabernáculo y las imágenes sagradas dentro del espacio sacro.

5 Sobre la anticipación del sacrificio de la cruz durante la última cena, cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 610-612; 766; 1340.

El crucifijo sobre el altar

Sobre este tema resulta pertinente leer el número 94 de la Instrucción *Inter ecumenici*, en la que se establece que «la cruz y los candelabros que se requieren en el altar para cada una de las acciones litúrgicas se pueden colocar también en las proximidades del mismo, a juicio del Ordinario del lugar». En palabras simples, con esta norma, la ubicación de dichos objetos sagrados resulta relativizada, pues, por una parte, se afirma que la cruz y los candelabros “se requieren en el altar”, pero, por otro lado, –aunque en vía excepcional– se establece que “se pueden colocar también en las proximidades del mismo”, es decir, se deja la elección a la libre interpretación y cuantificación de la proximidad entre los elementos. Esta disposición ha sido interpretada, en la práctica, como una “vía libre” para quitar la cruz del altar y ponerla en otro lugar (al costado, adelante, a derecha, a izquierda, etc), como si la cruz fuera un obstáculo para el diálogo entre los participantes en el banquete eucarístico. La última edición de la *Ordenación General del Misal Romano*, cumple un paso adelante en esta dirección puesto que establece, en el número 308: «También sobre el altar o junto a él debe haber una cruz, con la imagen de Cristo crucificado...»⁶.

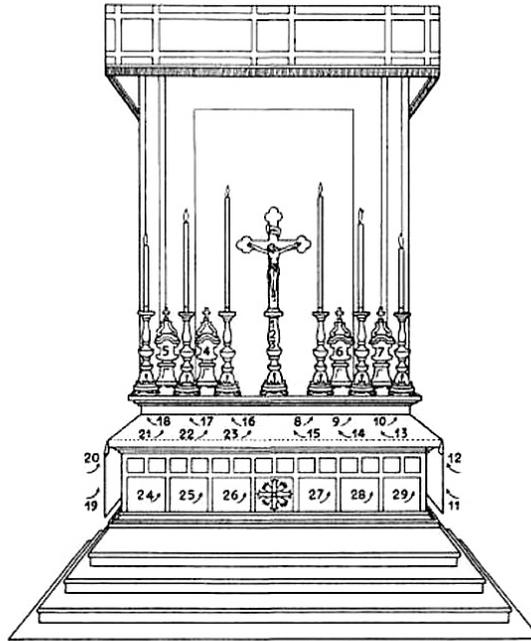
Por lo tanto, se ha pasado de la rúbrica preconiliar, que establecía la inamovible posición de la cruz sobre el altar (fig. 5), primero a la posibilidad de moverla, en vía excepcional, y finalmente se llegó a presentar las dos posibilidades (la cruz sobre el altar o junto a él) como dos opciones de igual valor simbólico entre las que se puede elegir libremente. En la práctica, el resultado fue que la cruz desapareció del altar. Casi como para prevenir eventuales críticas por la irremediable pérdida, la última frase del mismo número 308 de la Ordenación General del Misal Romano afirma: «Conviene que esa cruz permanezca junto al altar también en los momentos en que no se celebran acciones litúrgicas, con el fin de traer a la mente de los fieles el recuerdo de la pasión salvífica del Señor». Los sucesivos pasos cumplidos en el sentido de una relativización del símbolo original de la rúbrica, han

6 Desde ahora en adelante, cuando se cita la *Ordenación General del Misal Romano* en español, el texto corresponde a la traducción de la *Editio Typica Tertia Missalis Romani* del 2002, a cargo de Coeditores Litúrgicos, Madrid, 2005.

ORDO INCENSATIONIS ALTARIS

IUXTA RUBRICAS MISSALIS ROMANI

(Ritus servandus in celebratione Missae, IV, 4, 5 et VII, 10)



Si in altari non adsunt reliquiae seu imagines Sanctorum, omittitur eorum incensatio, quae indicatur sub nn. 4, 5, 6, 7 (Ritus servandus, IV, 5) et statim, incensata cruce (nn. 1, 2, 3), proceditur ad incensandum altare per ordinem nn. 8, 9, etc. ad 29.

Figura 5. *Ordo incensationis Altaris*, Missale Romanum (1962).

hecho menos evidente, o mejor dicho, han debilitado sustancialmente el vínculo entre la eucaristía y el don de sí del Señor en el sacrificio de la cruz.

Desde los comienzos de la aplicación de la reforma litúrgica, la cruz sobre el altar era considerada como un elemento decorativo y no esencialmente en estrecha conexión con el altar. Ello lo demuestra el siguiente texto que, por otra parte, refleja el espíritu con el que se llevaba adelante la reforma litúrgica post-conciliar:

Nell'altare "versus populum", quando croce e candelieri sono posti sulla mensa, secondo l'uso tradizionale, bisognerà studiare atentamente le proporzioni in modo da non costituire, per volume ed altezza, un elemento di distacco tra celebrante e fedeli ... Mentre per determinati casi è risultata felicemente risolutiva, ad esempio, l'installazione di una "cruz pendula", per altri è apparsa migliore la sistemazione, in apposito basamento, di una croce astile o processionale davanti o di fianco all'altare. (Garlato, 1969, p. 268).

La cruz es vista como un obstáculo que impide una fluida comunicación entre el celebrante y los fieles.

Un enfoque diverso aflora en otro texto, a casi medio siglo del Concilio Vaticano II, en el que es el mismo Joseph Ratzinger -Benedicto XVI- quien señala en estos términos el despropósito de quitar la cruz del altar: «La cruz podría servir como Oriente interior de la fe. Debería estar en el centro del altar y ser el punto de mira común para el sacerdote y para la comunidad orante... Considero uno de los más absurdos fenómenos de los últimos decenios el hecho de que se ponga la cruz a un lado, para dejar libre la visión del sacerdote. ¿Estorba la cruz en la eucaristía? ¿Es el sacerdote más importante que el Señor?» (Ratzinger, 2012a, p. 48). Esta puntual observación, por un lado, pone en evidencia el estrecho vínculo que existe entre la orientación del altar y la cruz sobre el mismo pero, por otro lado, demuestra que la ruptura de dicho vínculo puede influir en las actitudes de los participantes en la celebración litúrgica. El cardenal Ratzinger ha hecho una propuesta "como teólogo", consciente, también como liturgista, que «*non si può cambiare tutto nella disposizione delle nostre chiese*» (Ratzinger, 2001, p. 180). Para la liturgia "sirve la estabilidad", y además, crearía confusión un radical retorno *sic et simpliciter* al altar barroco. Corresponde a los profesionales del espacio arquitectónico dar una opinión autorizada, "como arquitectos", y que responda al núcleo del problema de la orientación del altar. El desafío podría encontrar una respuesta si uno no se deja condicionar por ideologías extrañas al auténtico espíritu de la liturgia. Este peligro existe, como nos lo recuerda el mismo Joseph Ratzinger:

Certi liturgisti vorrebbero fa credere che ogni idea non totalmente conforme alle loro rubriche sarebbe un ritorno indietro. Così non va! È un comportamento da partito preso! Bisogna riflettere in maniera aperta, e non stroncare di colpo

ogni riflessione, accusandola di essere 'partigiana di San Pio V' [...] Bisogna superare questo modo di pensare! Io sono evidentemente per il Vaticano II, che ci ha portato tante belle cose. Ma dichiarare ciò insuperabile e giudicare inaccettabile ogni riflessione su ciò che non dobbiamo riprendere della storia della Chiesa, ecco un settarismo che io non accetto! (2001, p. 180).

Otra cuestión que surge, en la eventualidad de que se acepte la sugerencia de ubicar el crucifijo sobre el altar, más allá del cambio de orientación del mismo, es ¿hacia dónde debe ponerse el *corpus* del crucifijo: hacia el pueblo o hacia el sacerdote? Este problema no existía en la liturgia antes de la reforma conciliar, pues ambos, celebrante y asamblea, estaban orientados en la misma dirección, es decir, hacia la imagen del Cristo en la cruz. El citado número 308 de la Ordenación General del Misal Romano, establece que la imagen «resulte bien visible para el pueblo congregado», y algunos sugieren que el sentido de la norma es que el crucifijo sobre el altar no sólo sirva para la devoción personal del sacerdote celebrante, sino que sea principalmente un signo elocuente para la asamblea eucarística, de modo que los participantes laicos comprendan que la misa que se celebra es un memorial del mismo sacrificio del calvario. Otros argumentan que el crucifijo está ordenado a subrayar la relación existente entre el sacrificio cruento del calvario y el sacrificio incruento del altar y, por tanto, el *corpus* debe estar orientado hacia el altar (*cum imagine sanctissimi Crucifixi versa ad interiorem altaris faciem*). No falta quien proponga una cruz con dos imágenes: una del Cristo crucificado doloroso y otra con el Cristo resucitado glorioso, orientadas hacia el pueblo y hacia el celebrante, respectivamente o viceversa.

De todos modos, dada la flexibilidad de las normas litúrgicas actuales, todo hace pensar que si bien no debería faltar la imagen de un crucifijo sobre el altar, en virtud de lo expuesto, todavía queda mucho por hacer para encontrar soluciones arquitectónicas adecuadas para resolver la cuestión. Por ejemplo, se podría pensar en un crucifijo de tamaño natural suspendido –la ya conocida *crux pendula*– pero en posición muy cercana a la superficie del plano horizontal del altar, de modo que, si se trata de un altar *versus populum*, el crucifijo se interponga entre el celebrante y el pueblo fiel asumiendo un rol protagónico y central, o bien, si se trata de un altar *versus Deum*, la monumentalidad del crucifijo y su cercanía respecto del altar enfatizarán la

relación entre la eucaristía celebrada y el sacrificio del calvario. Se trata sólo de una hipótesis, que aquí nos permitimos presentar, sólo a los efectos de estimular la creatividad y demostrar que en este campo queda mucho por pensar sin necesidad de recurrir a soluciones extravagantes ni dispendiosas.

La ubicación del tabernáculo

Otro elemento que debía experimentar los efectos del cambio de la disposición del altar era el tabernáculo, como hace notar el Card. Michele Pellegrino en un artículo publicado en plena fase de actuación de la renovación litúrgica post-conciliar: «*Il problema del tabernacolo si pone in modo speciale quando si erige l'altare rivolto al popolo*» (1969, p. 236). Desde el principio de la reforma litúrgica existió una preocupación por demostrar que la nueva disposición del tabernáculo no sólo tenía una lógica litúrgica y teológica sino que, además, se ponía en línea con la antigua tradición de la celebración eucarística: «*le nuove disposizioni sono tutt'altro che arbitrarie, si riallacciano alla tradizione e sono conseguenza di un cambio di mentalità che si è operato*» (1969, p. 236). En efecto, en honor a la verdad, hay que recordar que la costumbre de poner el tabernáculo sobre el altar se consolida recién a partir de la traditística post-tridentina (Borromeo, 2000, p. 37), si bien la costumbre de conservar devocionalmente la eucaristía se remonta a los comienzos del segundo milenio en concomitancia con la afirmación del dogma de la transustanciación y de la presencia real de Cristo en el sacramento.

Sin embargo, para conservar una visión objetiva, es preciso señalar que la nueva posición del tabernáculo, según la reforma post-conciliar, no puede considerarse inmune a algunas ideas, forjadas en el contexto del movimiento litúrgico, según las cuales

La transustanciación (transformación de la esencia del pan y del vino), la adoración del Señor en el sacramento, el culto eucarístico con la custodia y las procesiones serían, se nos dice, errores medievales. Errores de los que habría que despedirse de una vez por todas. (Ratzinger, 2012a, p. 49)

Esto explica la reacción del *sensus fidelium* que vio en la nueva posición atribuida al tabernáculo una especie de “destronización” del Santísimo

Sacramento. La remoción del tabernáculo, en consecuencia, provocaba, en quien entraba en la iglesia y no veía a primera vista el tabernáculo en el altar mayor, la sensación de estar en un edificio de culto cristiano, sí, pero no propiamente “católico”.

El cambio era evidente: se había pasado de la prescripción que obligaba a poner el tabernáculo en el altar mayor (Sacra Congregatio Rituum, 1957, pp. 425-426) a una nueva disposición normativa que, mientras exoneraba de tal obligación, ofrecía la opción alternativa de ubicar el tabernáculo en el altar mayor o bien en un altar lateral o simplemente en otro lugar. En efecto, en el número 95 de la Instrucción *Inter oecumenici* se establece que «la Sagrada Eucaristía se reservará en un sagrario sólido e inviolable, colocado en medio del altar mayor, o de un altar lateral, pero que sea realmente destacado, o también, según costumbres legítimas y en casos particulares, que deben ser aprobados por el Ordinario del lugar, en otro sitio de la iglesia, pero que sea verdaderamente muy noble y esté debidamente adornado» (Sacra Congregatio Rituum, 1964, p. 898).

Un paso adelante hacia la remoción definitiva del tabernáculo del altar se percibe en el texto de la Instrucción *Eucharisticum mysterium*. En este documento se establecen los principales modos en los que Cristo está presente en su Iglesia reunida para la celebración litúrgica y se agrega una indicación de peso, didácticamente hablando puesto que define el motivo que lleva a sugerir que sea quitado el tabernáculo del altar en el que se celebra la misa con la asistencia del pueblo: «por razón del signo, es más propio de la naturaleza de la celebración sagrada que la presencia eucarística de Cristo, fruto de la consagración, y que como tal debe aparecer en cuanto sea posible, no se tenga ya desde el principio por la reserva de las especies sagradas en el altar en que se celebra la misa» (Sacra Congregatio Rituum, 1967, pp. 568-569).

Finalmente, la *Ordenación General del Misal Romano*, en primer lugar (n. 314), reitera lo establecido en el citado número de la *Inter oecumenici*, y dispone: «Según la estructura de cada iglesia y las costumbres legítimas de cada lugar, el Santísimo Sacramento se reserva en el sagrario, en una parte de la iglesia muy digna, distinguida, bien adornada y apta para la oración». En segundo lugar (n. 315), con lo declarado por la *Eucharisticum mysterium*,

establece: «Por razón del signo, es más conveniente que el sagrario en el que se reserva la Eucaristía no esté en el altar donde se celebra la Misa». En tercer lugar, en el mismo número, deja al Obispo diocesano la decisión de ubicar el sagrario «en el presbiterio, fuera del altar de la celebración, en la forma y en el lugar más convenientes...», o bien «en alguna capilla idónea para la adoración privada y para la plegaria de los fieles, que se halle estructuralmente unida con la iglesia y a la vista de los fieles».

La progresiva desvinculación del tabernáculo respecto del altar ha llevado a la convicción generalizada de que la unidad entre la presencia –real, verdadera y sustancial– de Cristo en la eucaristía y la celebración de la Santa Misa, no afecte la concepción católica de la liturgia eucarística y, por ello, en las iglesias contemporáneas se ha transformado en ley que el tabernáculo debe estar separado del altar. Sorprende, sin embargo, que en la Exhortación Apostólica post-sinodal *Sacramentum caritatis*, Benedicto XVI, sugiera no solamente fortalecer y hacer más evidente el vínculo tabernáculo-altar, sino, también, hacer de la presencia eucarística un signo inmediato de reconocimiento del carácter sacro del espacio litúrgico. En efecto, se lee en el documento pontificio:

Es necesario que el lugar en que se conservan las especies eucarísticas sea identificado fácilmente por cualquiera que entre en la iglesia, también gracias a la lamparilla encendida. Para ello, se ha de tener en cuenta la estructura arquitectónica del edificio sacro: en las iglesias donde no hay capilla del Santísimo Sacramento, y el sagrario está en el altar mayor, conviene seguir usando dicha estructura para la conservación y adoración de la Eucaristía, evitando poner delante la sede del celebrante. En las iglesias nuevas conviene prever que la capilla del Santísimo esté cerca del presbiterio; si esto no fuera posible, es preferible poner el sagrario en el presbiterio, suficientemente alto, en el centro del ábside, o bien en otro punto donde resulte bien visible. [...] En todo caso, el juicio último en esta materia corresponde al Obispo diocesano. (Benedicto XVI, 2007, p. 157)

Como puede observarse, las normas post conciliares (en las que no faltan ambigüedades, imprecisiones, y abundan las posibilidades de elegir entre múltiples opciones), y el llamado de atención de la *Sacramentum caritatis*, no han contribuido eficazmente a clarificar las ideas sobre la ubicación del

tabernáculo en el espacio litúrgico. Es menester definir los puntos fijos o pautas inamovibles a las que debería atenerse el proyectista del ambiente sacro.

Si bien no es el objeto de esta reflexión hacer propuestas normativas para el diseño arquitectónico, se indican –a modo de ejemplo y en consideración a las exigencias de la reforma conciliar en continuidad con la tradición litúrgica– varias condiciones del proyecto de un tabernáculo y su relación con el espacio circundante.

El tabernáculo debería ser fijo y estar en un lugar en estrecha relación espacial con el altar. Sería conveniente que no resultara visible durante la celebración eucarística y en posición central en el espacio litúrgico para que sea visto cuando se entra a la iglesia. Estos parámetros, aparentemente contradictorios, podrían ser resumidos en un diagrama espacio-funcional que respete las tres pautas condicionantes del diseño y proponga un límite virtual entre el área presbiterial y el área destinada para la reserva del Santísimo Sacramento. Se concibe por “límite virtual” un límite que comunica y, al mismo tiempo, separa dos espacios destinados a funciones específicamente diversas (fig. 6).

Nada impide pensar que ese límite virtual pueda asumir la forma de un sistema de elementos móviles (por ejemplo: paneles corredizos). Estos

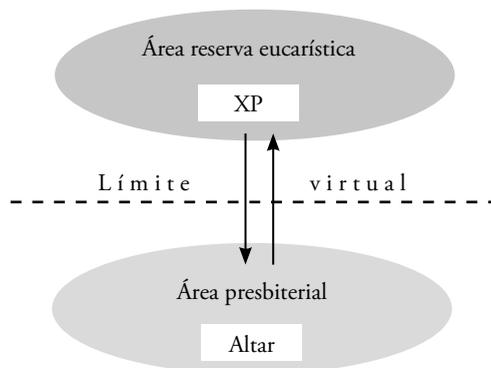


Figura 6. Diagrama funcional del área presbiterial y del área destinada al tabernáculo.

elementos podrían estar abiertos para que se vea, desde la entrada de la iglesia, el Santísimo Sacramento en el centro del espacio absidal y, durante la celebración de la Eucaristía, podrían correrse para permitir la visual de la zona destinada al tabernáculo. Otra sugerencia consiste en el uso de la luz artificial para dar distintos grados de intensidad lumínica en ambas zonas para asegurar el máximo grado de iluminación sobre el altar y la penumbra casi total en área absidal. Además del tiempo dedicado a la celebración eucarística, esta situación se revierte si se destaca el área absidal por encima del sector destinado al altar.⁷

Se trata únicamente de propuestas susceptibles de ser criticadas, reformuladas por completo o sustituidas por otras mejores. Una propuesta similar ha sido ya llevada a cabo en la Abadía Notre-Dame de Randol (Francia). En esta iglesia abacial, la capilla del Santísimo Sacramento se encuentra detrás del área presbiteral y una cortina separa los dos espacios, de modo que la cortina permanece cerrada y durante el resto del tiempo se deja abierta. La realización concreta puede no ser estéticamente satisfactoria, pero se demuestra eficaz y plausible desde el punto de vista de la funcionalidad litúrgica (fig. 7).

Las imágenes sagradas y la arquitectura sacra

Sobre este tema, la *Sacrosanctum concilium* es explícita y sucinta, aunque el principio fundamental está anclado en la tradición de la Iglesia: «Manténgase la práctica de exponer en las iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase, sin embargo, con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden, a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa» (Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 124). Mientras la primera parte de la frase asume la doctrina de la Iglesia sobre las imágenes sagradas —ya definida en el Concilio Niceno II y confirmada en el Concilio de Trento—, la segunda parte del texto ha sido erróneamente interpretada, más allá de las buenas intenciones, según una hermenéutica de

7 Agradezco especialmente al arquitecto Néstor Coudannes (argentino), que en una amistosa conversación me ha sugerido esta interesante idea del juego de luces.



Figura 7. Interior de la iglesia abacial de Notre-Dame de Randol (Francia).

la ruptura, para justificar una especie de “persecución” iconoclasta que, con inaudita prepotencia, golpeó tantas obras de arte y lugares de culto, no sin sorpresa y disgusto por parte de un significativo sector del pueblo de Dios.

La iconoclastía, en efecto, no ha sido sólo un acontecimiento histórico del pasado en la vida de la Iglesia, que tuvo lugar entre los siglos VIII y IX. Se puede hablar también, en general, de una “actitud iconoclasta”, que se presenta con distintos grados de intensidad: desde un explícito rechazo de las imágenes a una indiferencia respecto a las mismas. Dicho comportamiento se ha verificado en otros momentos de la historia de la Iglesia. Baste pensar en la desconfianza de algunos padres de la Iglesia sobre las imágenes, que veían en ellas una ocasión para caer en la idolatría, así como también un modo de contaminación con el paganismo (Clemente d’Alessandria, *Protrepticum*

ad Graecos: PG IX, 777-788; SC 2, p. 112, cap. IV, 57)⁸ Otro momento significativo en la época medieval fue la diversidad de opiniones entre San Bernardo de Claraval y el Abad Suger de Saint Denis sobre el valor de las imágenes en la espiritualidad cristiana (Menozzi, 1995, pp. 123-132)⁹. No menos importante fue el contraste entre la Iglesia católica y los reformadores en relación con las imágenes. En efecto, mientras la primera hacía abundante uso del arte figurativo con finalidad catequística y como signo de identidad católica, el protestantismo denunciaba la presencia de las imágenes en los templos y no favorecía la devoción a través de las mismas, en cuanto las consideraba instrumentos de idolatría. Aunque con diversos matices, los reformadores manifiestan una actitud negativa frente a las imágenes (Lutero, 1983, p. 82; Calvino, 1971; Melantone, 1562)

No debería sorprender el hecho de que, por causa de las declaraciones de la *Sacrosanctum Concilium*, haya podido resurgir en la Iglesia católica, esa tendencia “iconoclasta” que, con el pretexto de purificar el culto, asumió la forma de una generalizada indiferencia sobre las imágenes y, en más de una ocasión, provocó un verdadero despojo en múltiples iglesias. Sin embargo, el texto conciliar es claro para quien esté dispuesto a leerlo e interpretarlo según la hermenéutica de la reforma en la continuidad. Tal vez la falta de una interpretación del texto conciliar en esta línea pueda explicar porqué la Instrucción *Inter oecumenici*, cuando se refiere a la disposición de las iglesias y de los altares con la finalidad de facilitar la participación activa de los fieles (cap. V), guarde un inexplicable silencio sobre las imágenes, que deberían ser un instrumento útil para elevar el ánimo de los fieles a la contemplación de la realidades celestes y para promover la deseada *actuosa participatio* en la liturgia.

Probablemente, para reparar ese enigmático silencio, la *Ordenación General del Misal Romano* dispone, en el n. 318, que «las imágenes del Señor, de la Santísima Virgen y de los Santos, según una tradición antiquísima

8 Además vale la pena recordar el canon 36 del *Concilium Eliveritanum*: MANSI II, 11.

9 San Bernardo, aunque consideraba las imágenes como un buen instrumento para la devoción del pueblo simple, proponía para los monjes una espiritualidad más anicónica y menos dependiente de las imágenes, que podían distraer la meditación. El Abad Suger, en cambio, consideraba las imágenes un instrumento útil para alcanzar la elevación espiritual.

de la Iglesia, se han de exponer a la veneración de los fieles en los edificios sagrados y se han de colocar en ellos de modo que lleven como de la mano a los fieles hacia los misterios de la fe que allí se celebran. Por consiguiente, téngase cuidado de que no aumente indiscretamente su número y de que en su colocación se guarde un justo orden para que no distraigan la atención de los fieles en la celebración misma y que no haya habitualmente más de una imagen del mismo Santo».

Más allá del debate sobre las imágenes en la Iglesia, que en general culmina con una unánime aceptación, en lo teórico, acerca de su valor y su uso con finalidad catequística, lo que aquí interesa destacar es que el material iconográfico, en la práctica, es insertado en la arquitectura, es decir, con qué criterio se ponen las imágenes en el edificio de culto, cómo se leen en su conjunto y qué relación guardan con el monumento arquitectónico.

Una primera constatación para dar respuesta a estos interrogantes es que las imágenes sagradas han desaparecido, salvo rarísimas excepciones, del exterior de las iglesias construidas en época contemporánea (fig. 8). Éstas, generalmente, se presentan para ostentar sus singulares formas –la mayor parte de las veces, extravagantes y en sintonía con las tendencias de la vanguardia más novedosa– y conservar, en el mejor de los casos, alguna cruz que corona el punto más alto del edificio para indicar su específica identidad cultural, salvo que, en virtud de un “multiuso interreligioso” del mismo, no haya parecido oportuno renunciar también a esta imagen de inconfundible valor simbólico.

Una segunda constatación no puede escapar al ojo experto de un arquitecto ni a la mirada autorizada de un buen estudioso de arquitectura sacra. Me refiero al hecho de que las imágenes en las iglesias contemporáneas parecen estar dispuestas como si se tratara de cuadros o esculturas en un espacio profano, es decir, con carácter principalmente estético-decorativo, y se deja a la casualidad la relación de unas con otras y, lo que es más grave, con una referencia poco clara y evidente con la acción litúrgica. En pocas palabras, no existe un programa iconográfico concebido como parte integral del diseño arquitectónico. Parece que quien proyecta el edificio sacro piensa exclusivamente en la arquitectura y luego, una vez terminada su obra, pone las imágenes para dar un “toque religioso” al espacio (fig. 9).



Figura 8. Exterior de la iglesia y centro pastoral Papa Juan XIII, Paderno-Seriato, Bergamo (Italia), 2004, obra de Mario Botta.

Todo esto demuestra que mientras en el pasado existía en el proceso del proyecto arquitectónico la figura del teólogo, cuya tarea principal era definir el programa iconográfico y la respectiva orientación iconológica, en la actualidad dicha figura ha desaparecido prácticamente. En esta nueva situación, las decisiones en materia iconográfica quedan libradas a la creatividad del arquitecto proyectista. Éste concentra su atención en la arquitectura y no trabaja en equipo con un artista plástico –tanto menos con un teólogo– para concebir la obra como un todo en la que aparezcan integradas la arquitectura y la iconografía. De este modo, aunque no se ponga en duda la recta intención del arquitecto, hay que reconocer que son débiles e inexistentes, frecuentemente, su formación teológica y su vida religiosa práctica. Por lo tanto, es oportuno advertir que, no obstante los buenos propósitos de introducir la figura del teólogo como miembro en organismos eclesíasticos en diversos niveles y como interlocutor del proyectista, permanece abierta la cuestión de la urgencia de una sólida formación teológica para el arte, dirigida tanto a los arquitectos como al clero mismo (Santi, 2011, pp.171-173).



Figura 9. Interior de la iglesia de Dios Padre misericordioso, Roma (Italia), 2003, obra de Richard Meier.

En la historia del arte sacro existen infinidad de ejemplos de ciclos iconográficos, por fuera y por dentro de las iglesias, que reflejan un uso de las imágenes que es fruto de una atenta programación de una mente imbuida de conocimientos bíblicos, litúrgicos y teológicos. Desde los ciclos de pinturas catacumbales y sarcófagos paleocristianos –como el llamado “sarcófago dogmático”– hasta los ciclos pictóricos renacentistas –como el famoso conjunto de frescos de la Capilla Sixtina sobre las vidas de Moisés y Cristo– pasando por los grupos escultóricos y los vitrales medievales con secuencias de la historia de la salvación, existen numerosos testimonios de un uso de las imágenes perfectamente amalgamado con la arquitectura del edificio de culto, al servicio de la celebración litúrgica y de la transmisión de la fe. Sin embargo, en la actualidad son casi inexistentes los ejemplos de edificios de

culto en los que el programa iconográfico es concebido simultáneamente con la arquitectura durante la fase proyectual. Un caso aislado, digno de ser mencionado, si bien se trata de una reconstrucción y no de un proyecto *ex novo*, es el programa figurativo propuesto por S.E. Mons. Carlo Chenis para la Catedral de Noto (Sicilia), (Chennis, 2011, pp. 105-113)¹⁰.

CONCLUSIÓN

Después de estas reflexiones es posible afirmar que el edificio bello, funcional y simbólicamente capaz de servir como modelo –tanto esperado por muchos, y no sólo por el Prof. Paolucci– no podrá aparecer misteriosamente de la nada, ni siquiera de la retórica de los convenios, ni tampoco de una bibliografía que se limite a ofrecer una especie de fotografía acrítica del estado actual de la arquitectura sacra. En cambio, el modelo deseado podrá surgir únicamente como resultado de orientaciones precisas en materia de arquitectura sacra por parte de la autoridad eclesiástica, como ha sucedido en otros períodos históricos. Pero esto será posible sólo cuando la Iglesia diga una palabra clara a los arquitectos en materia litúrgica, de tal modo que se eviten erróneas interpretaciones.

En efecto, una mirada a la historia nos enseña a comprender que los maravillosos edificios de culto, que tenemos hoy delante de nuestros ojos como testimonios del pasado, son fruto de aquellas concepciones doctrinales ancladas firmemente en la tradición, pero al mismo tiempo abiertas a las exigencias históricas del tiempo, que han dado lugar a los tratados de arquitectura sacra. Así, después del Concilio de Trento fueron elaborados diversos tratados con la finalidad de ofrecer normas concretas y específicas para la construcción de iglesias, entre los cuales, el más conocido, es el de S. Carlos Borromeo, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*. También, en época medieval, el *Rationale divinatorum officiorum* de Guglielmo

10 Lamentablemente, la prematura muerte de Mons. Carlo Chenis, Arzobispo de Civitavecchia-Tarquinia (19 de marzo de 2010), fue un grave obstáculo para la puesta en obra por completo del programa iconográfico, que sufrió parciales cambios.

Durando, presentaba unas prescripciones de carácter artístico-litúrgico para guiar la construcción de iglesias. En cada época la Iglesia ha obtenido de los artistas formas expresivas para responder cada vez mejor, tanto a las exigencias derivadas del inmutable y auténtico espíritu de la liturgia, como a las legítimas aspiraciones de la contemporaneidad.

Hoy, esta ley histórica se ha transformado en uno de los tantos desafíos que la Iglesia debe enfrentar en este mundo en el que vivimos, complejo y atormentado, pero sediento de Dios y de salvación. Es verdad que nuestra cultura es poco propensa a aceptar el género literario del “tratado”, tanto en materia de arquitectura como cualquier otra disciplina de tipo humanístico en general, por considerarlo una especie de cárcel para la libertad creativa. Sin embargo, alguna orientación, al menos en arquitectura, no sólo sería saludable sino exigida por la misma naturaleza de la arquitectura sacra en cuanto tal, desde siempre considerada como respuesta a la liturgia. Desde hace ya tiempo diversas voces presentan como urgente la necesidad de dirigirse a la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos –en cuanto organismo competente de la Iglesia universal– para que estudie el problema de una nueva arquitectura litúrgica, con el fin de elaborar una coherente criteriología de evaluación del lenguaje espacial y de la funcionalidad litúrgica (Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, 1995). Tal vez podrá no llamarse “tratado”, para no herir la susceptibilidad cultural contemporánea, pero la finalidad, en última instancia, debe ser la misma: explicitar aquellos puntos fijos o principios fundamentales que deben orientar el diseño arquitectónico de las iglesias. En respuesta a esta exigencia Benedicto XVI ha aprobado, el 3 de septiembre de 2012, la reforma del mencionado Dicasterio de la Curia Romana e instituyó una oficina dedicada a la música, al arte y a la arquitectura para la liturgia.

Por lo tanto, si hoy, después de medio siglo del Concilio Vaticano II, debemos admitir que resulta imposible encontrar un modelo arquitectónico de iglesia que sea capaz de reflejar la identidad católica, tal vez eso se deba, entre otras cosas, al hecho de que la reforma litúrgica postconciliar se encuentra en una fase de prudente reflexión, de autocrítica y de decantación de ideas, luego de la euforia inicial de la época postconciliar. En esta línea se ubica la propuesta en el campo litúrgico de una “reforma de la reforma”, promovida recientemente por diversos teólogos y liturgistas, como

respuesta al llamado de Benedicto XVI (Koch, 2011, p. 7). La esperada renovación litúrgica debería ser, en esta perspectiva, el resultado de un nuevo movimiento, cuyo objetivo sea hacer fructificar el auténtico patrimonio del Concilio Vaticano II, para consolidar, al mismo tiempo, los fundamentos teológicos de la liturgia. Convencido de que sólo a partir de tal renovación litúrgica podrá surgir una nueva arquitectura sacra, he querido, más que ofrecer soluciones a un problema o limitarme a criticar los resultados obtenidos, indicar las raíces de una cuestión que se refiere específicamente al edificio de culto, es decir, el espacio sagrado en el que la Iglesia despliega una parte esencial de su vida.

Para concluir, la nueva primavera en el campo de la arquitectura sacra está vinculada con la justa interpretación de los documentos del Concilio Vaticano II. En este sentido, es conocida la amplia bibliografía sobre el tema de la justa interpretación de los documentos conciliares según la hermenéutica de la reforma en la continuidad, propuesta por el Papa Benedicto XVI en su memorable discurso del 2005 a la Curia Romana (Benedicto XVI, 2005, pp. 40-53). El desafío lanzado por el Sumo Pontífice, así como ha suscitado un apasionado debate en el ámbito teológico, debería también provocar una serena y profunda reflexión en los campos de la liturgia, de la música, del arte y de la arquitectura¹¹.

REFERENCIAS

- Benedetto XVI. (22 febbraio 2007). Esortazione Apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* 11: AAS 99.
- , (22 de diciembre de 2005) *Discurso a la Curia Romana en ocasión de la presentación de los saludos de Navidad*. AAS 98 (2006).
- , (22 de febrero de 2007). Exhortación Apostólica post-sinodal *Sacramentum caritatis*. (69): AAS 99.

11 En este contexto se ubica mi ensayo *La Chiesa e l'arte secondo il Concilio Ecumenico Vaticano II. Note per un'ermeneutica della riforma nella continuità*, Lateran University Press, Roma 2012, en el que he intentado afrontar la temática sólo en relación con las artes visuales y he dejado para un segundo momento el tema de la arquitectura sacra, dada la especificidad del argumento.

- Bianchi, E. (2006). Discorso di apertura al IV Convegno Liturgico Internazionale “*Lo spazio liturgico e il suo orientamento*”, Bose, 1-3 giugno 2006: “*Riorientare la preghiera liturgica?*”. *Avenire*, 1º de junio de 2006.
- Borromeo, C. (2000). *Instructionum Fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, Libro II, cap. XIII: “si deve collocare il tabernacolo della SS. Eucaristia sull’altare maggiore”. Traducción a cargo de M. Marinelli, Città del Vaticano.
- Calvino, G. (1971). *Istruzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn. Torino, 2 voll., Cap. I, XI, 12-13, e *Sul Deuteronomio*, Cap. IV: *Joannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*, a cura di J. W. Baum - E. Cunitz - E. Reuss et al., Braunschweig 1863-1900, vol. XXV.
- Chenis, C. (19 de marzo de 2011). *Programma iconografico*. En Sgarbi V., *L'ombra del divino nell'arte contemporanea*. Siena.
- Clemente d’Alessandria, *Protrepticum ad Graecos*: PG IX, 777-788; SC 2, cap. IV, 57.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 124.
- Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos: Risposta, (25 settembre 2000), Prot. N° 2036/00/L, in *Communicationes* 32, 171-173.
- Garlato, P. (1969). Altare e tabernacolo nelle nuove esigenze liturgiche. En *Orientamenti dell’Arte Sacra dopo il Vaticano II*. Bergamo.
- Grasso, G. (1988). *Tra teologia e architettura. Analisi dei problemi soggiacenti all’edilizia per il culto*. Roma.
- Koch, K. (14 maggio 2011). *La Liturgia antica della Chiesa, ponte ecumenico*, intervento durante el tercer convenio sobre el motu proprio *Summorum pontificum*: *L’Osservatore Romano* (15 de mayo de 2011), 7.
- La Chiesa e l’arte secondo il Concilio Vaticano II. Note per un’ermeneutica della riforma nella continuità*, (2012). Roma
- Le Chiese della periferia romana: 2000-2013 dal Grande Giubileo all’anno costantiniano* (2013). Milán.
- Lutero, M. (1883). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Wiemar. vol. XVIII.
- Melantone, F. (1562). *Loci communes theologici*. Basilea.
- Menzio, D. (1995). *Le immagini e la Chiesa*. Milano.
- Paolucci, A. (18 maggio 2013). Ancora manca il modello. *L’Osservatore Romano*.

- Papa, R. (2012). *Discorsi sull'arte sacra*. Siena.
- Pellegrino, M. (1969). Rinnovamento liturgico e disposizione delle chiese. In *Orientamenti dell'arte sacra dopo il Vaticano II*. Bergamo.
- Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (2002), *Presentazione delle conclusioni della I Assemblea plenaria* (comunicación a los presidentes de las Conferencias Episcopales, 28 de noviembre de 1995). *Enchiridion dei Beni Culturali della Chiesa*, Bologna, n. 455.
- Ratzinger, J. (28 de diciembre de 2001). *I pericoli che minacciano la liturgia oggi*, entrevista concedida a M. Kubler y publicada en *La Croix* reeditada y traducida en el libro *Davanti al protagonista. Alle radici della liturgia*. Siena, 2009,
- Ratzinger, J.-Benedetto XVI. (2012a). *Teología de la liturgia*. Obras Completas, vol. XI. Madrid.
- (2012b). En memoria de Klaus Gamber. En: *Teología della Liturgia*. Obras Completas, vol. XI. Madrid.
- S. Agustín, *Quaestionum in Heptateucum*, 2,73: PL 34, 623.
- Sacra Congregatio Rituum. (1 Iunii, 1957). *Decretum Regulariter in altari maiore collocetur*: AAS 25.
- (26 septembris 1964). *Instructio Inter oecumenici ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam*, AAS 56, (91).
- (25 maii 1967). *Instructio Eucharisticum mysterium*, (55: AAS 59).
- Santi, G. (2011). *Architettura e teologia. La Chiesa committente di architettura*. Trapani.
- (2012). *Nuove chiese italiane (1861-2010). Sette lezioni*. Milano.
- Vagaggini, C. (1965). *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*. Roma.
- Zanchi, G. (22-23 de julio de 2013). Gli sviluppi dell'architettura liturgica in Italia dopo il Concilio Vaticano II. Casa tra le case. *L'Osservatore Romano*.
- Zito, C. (2013). *Casa tra le case. Architettura di chiese a Torino durante l'episcopato di Michele Pellegrino: 1965-1977*. Effatà.